0 Einleitung

0.1 Thema und allgemeines Ziel der Arbeit

Die vorliegende Arbeit möchte einen Beitrag zur Kommunikation zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie leisten. Dies scheint zunächst aus zwei Gründen notwendig zu sein:

Zum einen ist eine Zersplitterung in eine Vielzahl von Wissenschaften, dabei insbesondere die Trennung von Naturwissenschaften und Theologie festzustellen. Dieser unverbundene Pluralismus liegt zwar ganz im Trend ‚postmoderner' Vorbehalte gegenüber Einheitskategorien.[1] Wollen jedoch demgegenüber Theologie und Kirche ihr Sinnangebot weiterhin verständlich vermitteln, müssen sie eine kommunikable Verbindung zu heutigen Verstehenshorizonten herstellen. Diese Horizonte sind – bei aller Verschiedenheit – tiefgreifend vom naturwissenschaftlichen, evolutiven Weltbild geprägt, auch wenn die ‚Dialektik der Aufklärung' längst zu einer hohen Sensibilität für die Defizite und Ergänzungsbedürftigkeiten der modernen Rationalität geführt hat. Hier ist es die Aufgabe von Theologie und Verkündigung, dem naturwissenschaftlich geprägten Zeitgenossen eine angemessene Daseinsdeutung anzubieten. Voraussetzung dafür ist aber die Fähigkeit der Theologie, naturwissenschaftliche Ergebnisse zu integrieren, d. h. zu deuten und einem übergeordneten Sinnzusammenhang zu unterstellen. Dieser Aufgabe gegenüber bedauert Hans Zirker „wie wenig es gelingt, das, was die Naturwissenschaften erschlossen haben und unser Selbstverständnis betrifft, unter den überkommenen Perspektiven des Glaubens wahrzunehmen und zu verarbeiten. So werden wir daran erinnert, daß wir mit unseren religiösen Interpretationsmodellen ... nur begrenzt in der Lage sind, den gegebenen Erfahrungen zu entsprechen. Wir verfügen über keine Spiritualität der Naturzugehörigkeit des ganzen Menschen." Bezüglich der Glaubensüberzeugungen meint Zirker, „daß sie mit den Dimensionen und Ereignissen, die uns die Naturwissenschaften erschlossen haben, nicht mehr zusammenzubringen sind. Der Glaube findet nicht mehr zu einem Weltbild."[2] Auch Heinrich Petri bestätigt 1987: „Dieses Nebeneinander ist ... für den bis heute andauernden Zustand kennzeichnend"[3] und hat den „Verlust einer umfassenden und sinnerhellenden Schau der Wirklichkeit"[4] zur Folge. Und 1988 muß auch Georg Langemeyer bezüglich naturwissenschaftlich-empirischen und geschichtlich-hermeneutischen Ansätzen der Anthropolo-

---

1 Vgl. Kaufmann / Metz, Zukunftsfähigkeit, 24-26.
2 Zirker, Naturwissenschaft, 416f.
3 Petri, Vermittlung, 110.
4 Ebd. 112.

gie feststellen: „Beide Ansätze zu verbinden, ist bisher noch nicht in befriedigender Weise gelungen“[5].

Zum zweiten brechen in das Schweigen der Theologie andere Weltanschauungen ein, die „einen entsprechenden Interpretationsrahmen für die von den Naturwissenschaften erstellten Tatsachen und Feststellungen anbieten“[6]. Die New-Age-Bewegung mit Namen wie Fritjof Capra[7], Erich Jantsch[8] und Rupert Sheldrake[9] ist nur ein Beispiel für immer wieder aufkommende, zum Teil aber auch rasch wieder versiegende Weltanschauungswellen, die an der Oberfläche das darunter liegende Bedürfnis sichtbar machen, solche die Naturwissenschaften integrierende Interpretationsrahmen zu erstellen. Zur pluralistischen Aufsplitterung der Wissenschaften tritt damit ein Pluralismus der Weltanschauungen, der eine nicht weniger große Herausforderung an die Theologie stellt. Der christliche Glaube wird zu einem von vielen Sinnangeboten, und der Eindruck der gleichen Gültigkeit wird schnell zum Ausdruck der Gleichgültigkeit, wie es ein inzwischen beliebt gewordenes Wortspiel treffend auf den Punkt bringt.[10]

Die Arbeit verpflichtet sich damit der wichtigen Aufgabe von Glaube und Theologie, ihre Glaubwürdigkeit durch Integrationsfähigkeit in doppelter Hinsicht unter Beweis zu stellen: im Blick auf den naturwissenschaftlich geprägten Adressaten einerseits und im Blick auf konkurrierende Weltanschauungen andererseits.

0.2 Geschichte und aktueller Stand der Fragestellung

.1 Geschichtliche Entwicklung

Die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Naturwissenschaft und Theologie ist andernorts ausführlich und mit historischer Akribie beschrieben worden.[11] Unser Rückblick ist weniger historisch motiviert, sondern verfolgt eine systematische Absicht, die bewußt in groben Linien und unter eingeschränktem Blickwinkel skizziert. Naturwissenschaftliche oder theologische Details interessieren dabei weniger als wissenschaftsmethodische

---

5 Langemeyer, Menschsein, 2.
6 Petri, Vermittlung, 152, Anm. 131.
7 Capra, Wendezeit.
8 Jantsch, Selbstorganisation.
9 Sheldrake, Universum.
10 Vgl. Kaufmann, in: Kaufmann / Metz, Zukunftsfähigkeit, 77.
11 Vgl. z. B. H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, 3 Bd., Frankfurt 1977; S. Hunke, Glauben und Wissen : Die Einheit europäischer Religion und Naturwissenschaft, Hildesheim 1986; U. Krolzik, Säkularisierung der Natur : Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung, Neukirchen 1986; T. S. Kuhn, Die kopernikanische Revolution, Braunschweig 1981; R. Lay, Der neue Glaube an die Schöpfung, Freiburg 1971; F. Pfister, Religion und Wissenschaft : Ihr Verhältnis von den Anfängen bis zur Gegenwart, Bern 1972; R. Spaemann / R. Löw, Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, München 1981; Wildiers, Weltbild.

und dialogtheoretische Befunde, welche die heutige Gesprächssituation erklären und verbessern helfen können.

.1.1 Von der Harmonie zur Bedrohung des christlichen Glaubens

Die Wurzeln der neuzeitlichen Auseinandersetzungen können bis zu Platon und Aristoteles zurückverfolgt werden. Neben der Bibel als Hauptquelle speist sich das mittelalterliche Weltbild vornehmlich aus platonischem und – mit der ansetzenden Neuentdeckung des Aristoteles – auch aristotelischem Gedankengut. Insgesamt erreicht die Scholastik eine weitgehende Integration des alten Weltbildes in das christliche Denken, wobei „Gott, Welt und Mensch auf harmonische Weise miteinander verbunden werden“[12]. Häufig wird Augustinus' Lehre von den ‚zwei Büchern' aufgegriffen, in denen sich der eine Gott offenbart: das Buch der Natur und das Buch der Heiligen Schrift.[13] Bonaventura, Albert der Große und Thomas von Aquin bilden den Höhepunkt dieser Vermittlung.

Das alte Weltbild weicht dabei nicht nur *inhaltlich* vom neuzeitlichen Weltbild ab. Weitaus interessanter ist der Unterschied zur neuzeitlichen *Fragehinsicht*. Auch diejenigen Intentionen des Mittelalters, die als naturwissenschaftlich bezeichnet werden könnten, richten sich nicht auf den Kosmos als solchen, sondern das erkenntnisleitende Interesse ist die Deutung des Kosmos als Schöpfung Gottes, als Weg zur Gotteserkenntnis.[14] Der naturwissenschaftliche Gegenstandsbereich darf also nicht darüber hinwegtäuschen, daß im Mittelalter *methodisch* letztlich Theologie betrieben wird.

Alle verständlichen Versuche, an dieser umfassenden Harmonie festzuhalten, können den Untergang des mittelalterlichen Weltbildes nicht aufhalten. Es beginnt ein Prozeß, in dem sich die Naturwissenschaft aus der allumfassenden Theologie herauslöst und verselbständigt. Im Grunde liegen hierin befreiende Aspekte für *beide* Seiten: Die Naturwissenschaft wird autonom, und die Theologie lernt, ihre Botschaft vom jeweiligen Weltbild zu unterscheiden und von fremden Elementen zu läutern.[15] Doch wie jeder Befreiungsprozeß, so vollzieht sich auch dieser nicht reibungslos, sondern setzt zunächst eine folgenreiche Zeit der Konflikte in Gang, die bis heute nicht beendet ist.

Das Bedeutsame dieses Herauslösungsprozesses ist – wie bereits angedeutet – nicht die Abgrenzung durch unterschiedliche Gegenstandsbereiche. Das entscheidende Novum liegt im Formalobjekt oder in der Methode: Nicht *daß* Naturwissenschaft und Naturphilosophie betrieben werden ist das Neue, sondern die Absicht, beide *ohne theologischen Bezug* zu betreiben.[16] Als Folge entfremden sich beide Bereiche und „die zwei Bücher, über die das Mittelalter so gerne sprach und die seiner Meinung nach ein und diesel-

---

[12] Wildiers, Weltbild, 16.
[13] Ebd. 56.111.
[14] Ebd. 29.
[15] Ebd. 148.
[16] Track, Naturwissenschaften, 99.

be Weisheit verkündigten, schienen jetzt eine verschiedene Sprache zu sprechen“[17].

Inhaltlich wird klar, was auf dem Spiel steht: Den ersten Anstoß zur Revision des Weltbildes gibt Nikolaus Kopernikus mit seiner Ausarbeitung der Heliozentrik, die nicht weniger zur Folge hat, als daß der Ordo-Gedanke, „die schöne Hierarchie, von der das Mittelalter geträumt hatte, restlos zerstört wurde“[18]. Der Widerstand gegen einen solchen „Kulturschock“[19] ist psychologisch verständlich und entscheidend für die Weichenstellung, die angesichts der beginnenden Entfremdung vorgenommen wird; eine Weichenstellung allerdings, die von Anfang an in eine gefährliche Richtung führt. Sie beginnt mit der Maßregelung des Franziskaners Roger Bacon (ca. 1214-1292), der lange vor seinem Namensvetter Francis Bacon (1561-1626) die Trennung von spekulativem Denken und Erfahrungswissenschaft beklagt und demgegenüber den Erkenntniswert von Erfahrung und Experiment betont.[20]

In Form von Forschungs- und Schreibverbot, Prozessen und Gefangennahmen tritt jedenfalls in der Folgezeit „an die Stelle des Dialogs ... das vorschnelle und selbstsichere Urteil von Theologie und Kirche, der Monolog dessen, der sich allein im Recht glaubt und allein Recht haben will“[21]. Durch die vorschnelle Verurteilung der entstehenden Naturwissenschaften vergibt die Theologie in einer der wichtigsten geschichtlichen Stunden die Chance zum Dialog. Gerade im Anfang sind die führenden Vertreter der neuen Disziplin, nämlich „Descartes und Pascal, wie auch Kopernikus, Kepler, Galilei und Newton ... nicht nur Gottgläubige, sondern bekennende Christen“[22]. Als solche sind sie von sich aus bemüht, den scheinbaren Widerspruch zwischen beiden Sprachbereichen zu überwinden.

Komplementäre und integrative Dialogmodelle, wie wir sie weiter unten aus der zeitgenössischen Diskussion kennenlernen werden, sind bereits damals im Gespräch: Track weist darauf hin, daß manche Autoren komplementäre Entgrenzungen vornehmen, „indem sie der Heiligen Schrift Autorität in Fragen des Heils, aber nicht in ihrem Naturwissen zugestehen“[23]; und integrativ denkt beispielsweise Kepler, bei dem Wissenschaft und Religion eng miteinander verbunden sind. Die Astronomie versteht er geradezu als religiöse Beschäftigung, und „das wahre Ziel der Astronomie, so glaubte er, sei zu entdecken, welche Gedanken dem Schöpfer beim Entwurf des Weltplanes vorgeschwebt hatten, ... welche mathematischen Gesetze und welche physischen Kräfte dazu herangezogen wurden“[24]. Geometrie (und Musik) werden zum Bindeglied zwischen Natur, Gott und menschlichem Geist.

---

17 Wildiers, Weltbild, 148.
18 Ebd. 161; vgl. ebd. 151.
19 Vgl. Lay, Ketzer, 12f.
20 Vgl. Wolter, Krise, 329f.; Störig, Weltgeschichte I, 269-271.
21 Track, Naturwissenschaften, 100.
22 Küng, Gott, 116.
23 Track, Naturwissenschaften, 100.
24 Wildiers, Weltbild, 166.

An Forschern wie Kepler macht der Wissenschaftstheoretiker Wolfgang Büchel deutlich, daß es der christliche Schöpfungsglaube ist, der paradoxerweise kein Hindernis, sondern die – zumindest psychologischen – Vorbedingungen für die Entstehung der modernen Naturwissenschaften bildet.[25] Entscheidend ist, daß nach jüdisch-christlicher Auffassung die Materie von Gott geschaffen ist, „und da Gott nicht blindlings schafft, sondern nach weisem Ratschluß, ist von vornherein zu erwarten, daß auch die materielle Welt ‚nach Maß, Zahl und Gewicht' geordnet ist"[26]. Büchel zeigt auf, daß diese Voraussetzung weder im *technisch* hochentwickelten China[27] noch im *mathematisch* hochentwickelten griechischen Denken[28] gegeben waren. Zwar stuft Büchel Kepler und mit ihm Kopernikus und Galilei als Platoniker ein, „aber im Sinn eines *verchristlichten* Platonismus: Aus dem transzendenten platonischen Ideenreich werden die innerweltlich verwirklichten Ideen des Schöpfergottes, und Aufgabe des Naturforschers ist es, am Himmel und auf der Erde die Gedanken des göttlichen Mathematikers nachzudenken"[29].

Ein einseitiges Schrift- und Autoritätsverständnis auf seiten der Theologie verhindert jedoch das Aufgreifen der frühen Angebote und führt „zu einer der größten Katastrophen der Kirchengeschichte, zu einem Schisma zwischen Naturwissenschaft und Theologie"[30], wie Walter Kasper urteilt. In diesem Schisma gelingt im 17. Jahrhundert der experimentellen Naturwissenschaft der Durchbruch, während sich der anfängliche Siegeszug der Kirche aufgrund schwindender Machtfülle in ein ständiges Rückzugsgefecht verwandelt. Die Naturwissenschaftler, die nun mehr in die Richtung eines Deismus tendieren (vgl. Newton, Voltaire), rücken Gott in weite Ferne oder funktionalisieren ihn zum ‚Lückenbüßergott', den Laplace als solchen schließlich endgültig entbehren kann. Bezeichnend ist die Antwort, die Laplace auf Napoleons Frage, wo denn in seinem Weltsystem noch Platz für Gott sei, gegeben haben soll: „Sire, ich hatte diese Hypothese nicht nötig!"[31]

Nach Hans Küng gibt die kirchliche Rückzugsstrategie der damaligen Zeit Anthony Flew recht: Die „Hypothese Gott" wird „zentimeterweise ermordet und stirbt den Tod von tausend Einschränkungen"[32]. Was damit gemeint ist, faßt Küng anschaulich zusammen:

> „Brauchte man Gottes unmittelbaren Eingriff nicht mehr zur Erklärung der unerklärlichen Dinge des Alltags, so zog man sich zurück: auf die Notwendigkeit Gottes für die Lenkung der Planetenbahnen. Als dann die Planetenbahnen durch die Gravitation erklärt werden konnten, zog man sich wiederum zurück: auf Gottes direktes Eingreifen zur Erklärung ihrer noch nicht erklärbaren Abweichungen (Newton). Als dann auch diese Abweichungen naturwissenschaftlich erklärt werden konnten und Gott im gegenwärtigen Universum funktionslos erschien (Laplace), trat man erneut den Rückzug an. Man konzentrierte sich jetzt

---

[25] Büchel findet diese These bestätigt durch „C.F.v. Weizsäcker, J. Mittelstraß, J. Needham, E. Zilsel und viele andere" (Büchel, Geschichte, 432; Belege ebd.).
[26] Büchel, Geschichte, 430.
[27] Ebd. 431f.
[28] Ebd. 427-430.
[29] Ebd. 430f.; Herv. im Orig.
[30] Kasper, Gott, 35.
[31] Zit. nach Küng, Gott, 117; vgl. Wildiers, Weltbild, 179; Drieschner, Naturphilosophie, 126.
[32] Zit. nach Küng, Gott, 372.

auf den Anfang der Welt und verteidigte noch gegen die Entwicklungstheorie Darwins ... vehement ein wörtliches Verständnis der biblischen Schöpfungsberichte.“[33]

Es scheint eine Frage der Zeit zu sein, wann diese letzten Bastionen dem naturwissenschaftlichen Vormarsch zum Opfer fallen.

Streng genommen besagt diese Entwicklung eigentlich nur den Durchbruch des *methodischen* Atheismus, zu dem Küng sagen kann: „In dieser Wissenschaft mußte, nein, konnte und durfte Gott keine Rolle mehr spielen, wenn ihre Methode sauber und exakt bleiben sollte“[34]. Doch dabei bleibt es bekanntlich nicht; den Gipfelpunkt der Entwicklung bildet der atheistische Materialismus. Es lohnt sich, nach seinen Ursachen zu suchen, weil diese z. T. noch heute wirksam und für manche Kommunikationsstörung verantwortlich sind. Bei der Vorstellung des ontologischen Reduktionismus wird dies zum Tragen kommen.

Küng steuert einen Aspekt zur Erklärung der Entstehung des Materialismus bei.[35] Er setzt bei Descartes an, dessen Dualismus die Philosophie in Idealismus und Materialismus aufspaltet. Die Spaltung aber ist unbefriedigend, und das Einheitsbedürfnis führt zur Monopolisierung einer jeden Richtung: „Während man auf der kartesianischen Rechten versuchte, alles einheitlich aus der ewigen göttlichen Idee zu erklären ..., so deutete man auf der kartesianischen Linken immer mehr alles von der ‚göttlichen’ ewigen Materie her“[36]. Der Begriff ‚Materialismus’, der von dem Chemiker Robert Boyle ohne atheistische Implikationen eingeführt wird, bekommt schließlich im folgenden Jahrhundert durch J. A. Lamettrie im Rückgriff auf Descartes’ Mechanismus die atheistische Prägung. Der Geist wird – nun gegen Descartes – mechanisch, von der Materie her erklärt. Angesichts dieser Entwicklung appelliert Hoimar v. Ditfurth an die naturwissenschaftliche Selbstkritik: „Berauscht von ihren Erfolgen begannen die Naturwissenschaftler zu vergessen, mit welchem Verzicht sie seinerzeit angetreten waren. Damals hatte man eben alle ‚großen Fragen’ ausgeklammert und sich ausdrücklich auf den Versuch beschränkt, den Teil der Wahrheit zu erforschen, der sich wägen oder messen, der sich auf irgendeine Weise objektiv fassen und beschreiben ließ.“[37] Dieser methodische Verzicht wird immer wieder in Erinnerung zu bringen sein.

Aber nicht nur naturwissenschaftliche, auch theologische Selbstkritik ist gefordert, und dies macht den zweiten Aspekt der Entstehung des atheistischen Materialismus aus. Track gibt zu bedenken, daß die oben beschriebene Entwicklung von der Theologie nicht aufgefangen, sondern gefördert wird. Diese hat in Konfliktsituationen immer darzulegen versucht, „daß sich naturwissenschaftliche und theologische Aussagen ausschließen“ – freilich in der Absicht, den naturwissenschaftlichen Gesprächspartner zum Einlenken und zur vermeintlich richtigen Alternative zu bewegen. Durch diese Argumentation aber kann die Theologie mit ihren eigenen Waffen geschla-

---

33 Ebd. 370f.
34 Ebd. 118.
35 Siehe zum Folgenden ebd. 116f.
36 Ebd. 116.
37 Ditfurth, Welt, 198.

gen werden; denn wenn man tatsächlich von einem ausschließenden Verhältnis beider Aussagen ausgehen muß, ist es „nicht verwunderlich, daß von seiten der Naturwissenschaft in der Phase ihres Siegeszuges die Theologie angegriffen wird“[38]. Ein in dieser – von manchen Theologen unterstellten – exklusiven Alternative gründender Atheismus ist auch heute durchaus nicht selten. Darum ergibt sich bereits aus diesem historischen Rückblick die Notwendigkeit, nach den Gründen eines vorgefundenen Atheismus zu fragen. Läßt sich nämlich die unterstellte Alternative des ‚entweder-oder' als falsche Alternative aufweisen und in ein ‚sowohl-als-auch' überführen, ist einem solchen Atheismus der Grund entzogen.

Das Denken in Alternativen, das angetreten ist, um naturwissenschaftliche Aussagen auszuschließen, führt durch die Erfolgsgeschichte der Naturwissenschaft zu einem naturwissenschaftlichen Weltbild, das nun seinerseits christliche Glaubensaussagen auszuschließen scheint. Nach Track ist dieses neue Weltbild durch neue Absoluta gekennzeichnet: „die Unendlichkeit des Raumes, die Unendlichkeit der Zeit und die lückenlose kausale Determination des Naturgeschehens“. Durch die Übertragung der göttlichen Eigenschaft der Unendlichkeit tritt „die ‚Natur' ... an die Stelle Gottes als numinose Allmacht, die in erhabener Blindheit das Geschehen in der Welt bestimmt“[39]. Und „aus dem Geschehen zwischen Gott und Mensch [wird] ein Geschehen zwischen Mensch und Welt im Rahmen eines unendlichen und kausal determinierten Kosmos“[40]. Hier ist weder für einen christlichen noch für einen deistischen Gott Platz, sondern nur noch für eine pantheistisch gedachte göttliche Natur.

Track kommt zu einem abschließenden Urteil über diese Epoche: „Der Siegeszug der Naturwissenschaften wird so, mitverschuldet vom Christentum, das durch seine Grenzüberschreitungen die Grenzüberschreitungen der Naturwissenschaft herausfordert, zu einer Bedrohung des christlichen Glaubens.“[41]

.1.2 Die Wende: Neubestimmung des Verhältnisses

Erst im 20. Jahrhundert kommt es zu einer Neubestimmung des Verhältnisses. Drei Gründe geben nach Track hierfür den Ausschlag:[42]

1. Mit zunehmender Technisierung und Industrialisierung werden auch deren Kehrseiten deutlich, die den ungebrochenen Fortschrittsglauben und die ungetrübte Wissenschaftsgläubigkeit in eine Krise stürzen. Mit dem Buchtitel „Dialektik der Aufklärung“[43] ist ein stehender Begriff für dieses Bewußtsein geschaffen worden.

---

38 Track, Naturwissenschaften, 101.
39 Ebd. 102.
40 Ebd. 103.
41 Ebd.
42 Vgl. ebd. 103-108.
43 M. Horkheimer / Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung : Philosophische Fragmente, Frankfurt 1969 (Orig. 1944).

2. Gleichzeitig geraten die Naturwissenschaften durch Relativitäts- und Quantentheorie in eine Grundlagenkrise, die zu einer erkenntnistheoretischen Neubesinnung der Naturwissenschaften und zum Übergang von der klassischen zur modernen Physik führt. Die neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse zwingen zur Rückbesinnung auf den methodischen Verzicht, der am Anfang der neuzeitlichen Naturwissenschaft diese überhaupt erst konstituiert und den Hoimar v. Ditfurth anmahnt. Die Perspektivität der Naturwissenschaft, die durch den methodischen Verzicht bedingt ist und nicht ein Bild der Natur als ganzer, sondern nur einen bestimmten, eingeschränkten Aspekt der Natur liefert, wird anerkannt. Ebenso wird die Verflechtung von Subjekt und Objekt bewußt, die Prägung der objektiven Antwort durch die subjektive Frageweise des Forschers. Durch diese Einsicht muß beispielsweise die Frage an Rutherford, ob er die Struktur des Atoms gefunden oder gemacht habe, mit einem ‚sowohl als auch' beantwortet werden.[44] Eine anschauliche Begebenheit, die zeigt, wie der naive Realismus, der glaubt, die Welt als solche zu beschreiben, zunehmend konstruktivistisch hinterfragt wird.

Die Abkehr von der klassischen Physik ist gleichzeitig eine Abkehr von deterministischen Gesetzesaussagen und eine Einbeziehung der Wahrscheinlichkeit, des Singulären und ‚Geschichtlichen', was nicht nur im physikalischen Mikrobereich, sondern auch anläßlich der biologischen Evolutionstheorie zu Neubesinnungen führt. Für ein naturwissenschaftlich orientiertes Weltbild bedeutet die Abkehr von deterministischen Gesetzesaussagen die Verabschiedung des ‚Laplaceschen Dämon' und einer Auffassung von der Welt als determinierter Maschine.[45]

Schließlich erwähnt Track die Einsicht in den hypothetischen Charakter naturwissenschaftlicher Aussagen.

Gemeint ist hiermit die Unmöglichkeit, naturwissenschaftliche Aussagen zu verifizieren. Poppers häufig (bis in populärwissenschaftliche Literatur hinein)[46] zitiertes Beispiel, der induktive Schluß von einer endlichen Anzahl vorgefundener weißer Schwäne zur Aussage ‚alle Schwäne sind weiß' macht das logische Defizit deutlich: Wollte man den Allsatz verifizieren, müßte man jedes Element der Klasse kennen; zur Falsifizierung genügt hingegen ein singulärer Existenzsatz.[47] Ohne auf Poppers Rezeption einzugehen,[48] kann man den hypothetischen Charakter naturwissenschaftlicher Aussagen als allgemein anerkannt betrachten.

Von diesem revidierten Selbstverständnis der Naturwissenschaften her hat sich neuer Raum für die Theologie eröffnet: „Naturwissenschaften und Theologie schließen sich nicht aus, sondern stellen unterschiedliche Perspektiven auf die Wirklichkeit dar"[49].

3. Der naturwissenschaftlichen Revision entspricht die Neubesinnung auf seiten der Theologie. In Anwendung der historisch-kritischen Methode lernt man, zwischen zeit- und weltbildbedingter Aussageform einerseits und

---

[44] G. Frey, Erkenntnis der Wirklichkeit, Stuttgart 1965, 96; nach Track, Naturwissenschaften 105.
[45] Vgl. – auch zum ‚Laplaceschen Dämon' – Drieschner, Naturphilosophie, 4.101.
[46] Z. B. Ditfurth, Welt, 327.
[47] Vgl. Stegmüller, Hauptströmungen I, 397-402, bes. 401.
[48] Vgl. ebd. 402-428; ebd. III, 323-330.
[49] Track, Naturwissenschaften, 106.

weltbildunabhängigem Glaubensinhalt andererseits zu unterscheiden, sowie den Wahrheitsanspruch auf die Ebene der Glaubensinhalte zu beschränken.[50] Damit trägt die Theologie ihrerseits dazu bei, beide Bereiche als verschiedene Perspektiven zu betrachten, deren Wahrheit auf unterschiedlichen Ebenen liegt.

.2 Heutiger Forschungsstand

Die drei oben genannten Entwicklungen bestimmen das heutige Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Aus der Einsicht in die Perspektivität und Unterschiedlichkeit der Ebenen ergibt sich zunächst als mögliches Modell das „schiedlich-friedliche Nebeneinander". So ist Karl Barth der Überzeugung, daß sich beide Bereiche nicht widersprechen können und „es hinsichtlich dessen, was die Heilige Schrift und die christliche Kirche unter Gottes Schöpfungswerk verstehen, schlechterdings keine naturwissenschaftlichen Fragen, Einwände oder auch Hilfestellungen geben kann". Klassisch geworden ist folgende Formulierung Barths: „Die Naturwissenschaft hat freien Raum jenseits dessen, was die Theologie als Werk des Schöpfers zu beschreiben hat. Und die Theologie darf und muß sich da frei bewegen, wo eine Naturwissenschaft, die nur das und nicht heimlich eine heidnische Gnosis und Religionslehre ist, ihre gegebene Grenze hat."[51] Der Preis für die Konfliktvermeidung ist indes hoch und liegt in einer beziehungslosen Aufspaltung der Zuständigkeiten.[52]

Theodor G. Bucher macht diese Aufspaltung durch die dialektische Theologie mitverantwortlich für die Entstehung des Fundamentalismus im deutschsprachigen Raum.

Der Autobiographie des Technikers Horst W. Beck entnimmt Bucher[53] den im technischen Studium besonders stark empfundenen Druck der materialistischen und säkularisierten Gesellschaft[54] und gleichzeitig eine weitgehende Unzufriedenheit mit der theologischen Situation in Mitteleuropa, die auf protestantischer Seite eben von der dialektischen Theologie geprägt ist: „Was ich am Ende der 60er und an der Schwelle der 70er Jahre persönlich als einen der großen Mängel der deutschsprachigen europäischen Theologie empfinde, ist die absolute Unfähigkeit, zu den großen Problemen der Naturwissenschaften und Technologie irgend etwas Brauchbares zu sagen. Man war in der Konsequenz der dialektischen Theologie aufs Ganze gesehen auf Entflechtungskurs mit der These, daß das, was die Naturwissenschaften, besonders auch die Spitzenwissenschaft Biologie, auszusagen haben, überhaupt nicht den theologischen Problembereich tangiere"[55]. Von der Theologie im Stich gelassen, konfrontieren nun diese bewußt gläubigen Christen ihr eigenes Bibelverständnis mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften. Da von ihnen die damalige historisch-kritische Methode und Formgeschichte eher als „das liberale Abgleiten von der religiösen

---

[50] Genauer wird dies bei der Besprechung des „salutis causa", das in Dei Verbum 11 als formales Unterscheidungskriteriums dient, darzustellen sein.

[51] K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/1, Zollikon ^{2}1947, Vorwort.

[52] Vgl. Bosshard, Dialogfähigkeit, 708.

[53] Vgl. Bucher, Schöpfung, 477f.

[54] H. J. Pottmeyer stellt in ähnlicher Weise diesen „Druck der säkularisierten Gesellschaft" als „die eigentliche Ursache der Verbreitung fundamentalistischer, traditionalistischer und neointegralistischer Erscheinungen" heraus (Toleranz, 157).

[55] H. W. Beck zit. nach Bucher, Schöpfung, 478.

Substanz“[56] empfunden wurde, konnte Ernstnehmen der Bibel offenbar nur in der wortwörtlichen Interpretation bestehen. Damit ist die Entstehung des biblischen Fundamentalismus als Frontstellung zur Naturwissenschaft, insbesondere zur Evolutionstheorie, vorprogrammiert.

Aber auch die entgegengesetzte Reaktion, die Hinwendung zur Naturwissenschaft bei gleichzeitiger Abwendung vom christlichen Denken, ist eine mögliche Reaktion auf die Barthsche Aufteilung. Daß diese Reaktion nicht nur denkbar ist, sondern tatsächlich auftrat, illustrieren biographische Bemerkungen des Biologen Carsten Bresch:

„Ich bin im evangelischen Elternhaus groß geworden und habe dann im Konfirmandenunterricht gelernt, daß man Gott nicht durch Vernunft erkennen kann – es war die Zeit der Karl Barthschen Dominanz in der evangelischen Kirche –, sondern daß man einfach glauben müßte. Ich war schon als Schüler so naturwissenschaftlich orientiert, daß mir das so sehr gegen den Strich ging, daß ich das Christentum vergessen habe. Ich habe Naturwissenschaft studiert, ... habe mich eigentlich Jahrzehnte als Agnostiker gefühlt“[57].

Die sekundäre Wende zur Religiosität verdankt Bresch nicht Karl Barth, sondern seiner eigenen Auskunft nach der Beschäftigung mit der Evolution. Der Bruch aber bleibt: Für Bresch gibt es „keine Rückkehr zum Christentum“[58].

Die Barthsche Aufspaltung ist aber auch nicht ohne theologische Kritik geblieben. Pannenberg warnt vor diesem „allzu bequemen Ausweg ..., eine Theologie der Schöpfung zu einer besonderen, ausschließlich theologischen Ebene zu entwickeln, die aller naturwissenschaftlichen Kritik unerreichbar ist“. Dies sei bedenklich und bedeute „die Irrelevanz der theologischen Aussagen nicht nur für die Arbeit des Naturwissenschaftlers, sondern auch für das mit Recht an den Ergebnissen der Naturwissenschaften orientierte Weltbild der heutigen Menschheit“[59]. Die soeben vorgenommene historische Rekonstruktion des Fundamentalismus und des vermeintlichen Agnostizismus gibt Pannenberg uneingeschränkt recht. Demgegenüber fordert Pannenberg ein integratives Modell. Im Rahmen eines solchen Modells müßte „die von der Naturwissenschaft erforschte Natur ... von der Theologie als Schöpfung Gottes in Anspruch genommen werden“[60].

Die Einsicht in die Defizite des bloßen Nebeneinanders und integrative Versuche gibt es bereits vor Pannenberg; verbunden sind sie vor allem mit den Namen Karl Heim, der als einer der wenigen protestantischen Theologen den Dialog zu Beginn dieses Jahrhunderts gesucht hat, und Pierre Teilhard de Chardin. Das Echo auf diese Versuche ist allerdings von skeptischer Zurückhaltung gekennzeichnet. Kritisiert wird meist das mangelnde Methodenbewußtsein und die Vermischung unvermischbarer Sprachspiele. So

---

[56] Bucher, Schöpfung, 479. Die Beurteilung der damaligen Exegese ist bekanntermaßen keine Fehleinschätzung von seiten Becks u. a. Mit einem Zitat von W. G. Kümmel urteilt auch Heinrich Zimmermann: „Vor allem der kritische Radikalismus und die weitgehende Skepsis Bultmanns gegenüber der geschichtlichen Zuverlässigkeit der Jesusüberlieferung hat die Formgeschichte in Mißkredit gebracht, ‚weil sie den geschichtlich erkennbaren Grund des christlichen Glaubens in der Person Jesu allzusehr aufzulösen‘ scheint“ (Methodenlehre, 130). In gleichem Sinne auch Lehmann, Frage, 125f.

[57] Bresch, in: ders. u. a., Offenbarung, 155f.

[58] Ebd. 156.

[59] Pannenberg, in: Müller / Pannenberg, Erwägungen, 35; vgl. Bosshard, Dialogfähigkeit, 708.

[60] Ebd.

vermag sich weder die naturwissenschaftliche noch die theologische Seite mit den interdisziplinären Bemühungen zu identifizieren. An Teilhard beispielsweise kritisieren die Naturwissenschaftler den „Mangel an intellektueller Schärfe und Nüchternheit“ (Jacques Monod)[61], und die theologische Reaktion ist nicht weniger reserviert: Sie reicht von der römischen Verurteilung bis zu Rahners distanzierter Äußerung: „Wir versuchen Theoreme zu vermeiden, die Ihnen von Teilhard de Chardin her geläufig sind. Treffen wir uns mit ihm, ist es gut. Wir brauchen das nicht absichtlich zu meiden“[62]. Auch wenn sich in heutiger Zeit eine Annäherung an Teilhard vollzieht, die sowohl von Naturwissenschaftlern als auch von Theologen ausgeht,[63] halten manche an dem harten Urteil fest, daß man „die Identifizierung seiner Auffassung von der ‚Evolution’ mit der ‚Christogenese’ des Kosmos sowohl aus naturwissenschaftlichen als auch aus theologischen Gründen ablehnen muß“[64].

Trotz aller Unzulänglichkeiten hat Teilhard der nachfolgenden Auseinandersetzung prägende Impulse mitgegeben, und sein Ansatz ist in vielfacher Modifizierung in die zeitgenössische Theologie eingegangen[65]. Nicht zuletzt ist der Einfluß Teilhards auf das Zweite Vatikanische Konzil unverkennbar; in der Pastoralkonstitution Gaudium et Spes hat seine Weltsicht deutliche Spuren hinterlassen, auf die Joseph Ratzinger in seinem Kommentar immer wieder hinweist.[66] Vor allem ist Teilhards Idee einer sinngebenden Einheit von einzelwissenschaftlichen und religiösen Einsichten gegenüber dem bloßen Nebeneinander von bleibender Aktualität. So stellen sich dieser Einheitsforderung auch zahlreiche zeitgenössische Theologen. Noch immer jedoch haben ihre integrativen Modelle die Bedenken derer nicht zerstreuen können, die eine Einheitsschau aus guten Gründen (wie sich weiter unten zeigen wird) ablehnen. Noch immer ist es nicht gelungen, beide Sprachspiele kritisch-wissenschaftlich zu korrelieren, d. h. konsensfähig in Beziehung zu setzen, ohne eine Scheinharmonie durch semantische Vermischungen herbeizuführen und ohne die Identität von Naturwissenschaft oder Theologie durch Verkürzungen zu gefährden.

Es ist besonders die Gefahr der Verkürzung, die den integrativen Versuchen im Gegenzug zum schiedlich-friedlichen Nebeneinander innewohnt. Bedeutet das Einlassen auf den naturwissenschaftlich geprägten Zeitgenossen – so fragt Gisbert Greshake – „daß die Gotteswissenschaft auf den jeweils fahrenden Zug aufspringt, um ihre Zeitgenossenschaft unter Beweis zu stellen, ansonsten aber nur das in eine biblisch-theologische Argumentationsform bringt oder – schlechtestenfalls – das etwas frömmer und erhabe-

---

61 Zit. nach Schiwy, Gott, 113.

62 Rahner, Christologie 1962, 186; unverändert noch im Grundkurs 1976, 182. Vgl. Schiwy, Gott, 115.

63 Vgl. Bresch, Alpha-Prinzip, 72f.; Schiwy, Gott, 113-116; ders., Geist, 106f.; Lay, Evolution, 290-295; Sudbrack, Christentum, 72. Es soll nicht unerwähnt bleiben, daß der Katholische Erwachsenen-Katechismus von 1985 im Abschnitt „Naturwissenschaft und Theologie im Gespräch“ als einzigen Theologen Teilhard zitiert (94).

64 Ruppert, Denken, 106.

65 Vgl. Lay, Evolution, 293-295.

66 Ratzinger, Kommentar GS, 320.323f.326.335.

ner nach-sagt, was man grundsätzlich auch ohne Theologie schon weiß? Wer die Theologie der letzten 150 Jahre kennt, vermag zu ermessen, wie oft sie der Gefahr erlegen ist, nur das zu reproduzieren oder – schlimmer noch – religiös zu ornamentieren, was der Zeitgeist nicht nur hervorbrachte, sondern worin er sich ganz fröhlich auch ohne Theologie und Glaube selbst genügte."[67]

Solche und andere Fehlformen werden im Verlauf der vorliegenden Arbeit kritisch vorzustellen sein. So bleibt es einstweilen bei der im ersten Abschnitt zitierten Herausforderung, daß der Glaube in der heutigen Zeit noch nicht zu einem einheitlichen Weltbild gefunden hat.

Johannes Paul II. teilt sowohl diese Situationsanalyse als auch das anvisierte Einheitskonzept als Zukunftsperspektive. In seiner „Ansprache an Wissenschaftler und Studenten im Kölner Dom" betont er einerseits „die Autonomie und Freiheit der Wissenschaften" sowie die „Unterschiedlichkeit der Erkenntnisordnungen"[68], deren Mißachtung zu Konflikten führe; andererseits fordert er aber, daß „die wissenschaftliche Erkenntnis wieder in lebendige Beziehung tritt mit der Wahrheit, die dem Menschen als Geschenk Gottes offenbart ist"[69]. Der Papst läßt keinen Zweifel daran, „wie dringend dieser Dialog ist"[70].

An eine Konferenz über Physik, Philosophie und Theologie richtet der Papst 1988 eine Botschaft, die nach Avery Dulles und Karl Schmitz-Moormann höchste Beachtung verdient und laut Ernan McMullin „die ohne jeden Zweifel wichtigste und klarste päpstliche Aussage über die Beziehung zwischen Religion und Wissenschaft in jüngerer Zeit" enthält.[71] Der Papst erblickt in dieser Beziehung „eine eindeutige, wenn auch noch zerbrechliche und vorläufige Bewegung in Richtung eines neuen und nuancierteren Austauschs"[72]. Integration ist angezeigt, wenn man die „Fragmentierung" der menschlichen Kultur[73] vermeiden und „die Vitalität und Bedeutsamkeit der Theologie für die Menschheit"[74] fördern will. Theologie und Wissenschaft müssen „unausweichlich interagieren", da „die Christen ... unvermeidlich die vorherrschenden Ideen über die Welt sich zu eigen machen [werden], und diese Ideen werden heute von der Wissenschaft geprägt"[75].

Zwar zielt die Interaktion darauf, die „voreingenommenen Teilperspektiven auszuweiten und eine neue einheitliche Schau herauszubilden"[76], die positive Füllung dieses Dialogs muß jedoch „der Zukunft überlassen werden"[77]. Negativ ausgedrückt will der Papst jedenfalls „jegliche regressive Tendenz in Richtung eines einseitigen Reduktionismus, der Angst und der selbstauferlegten Isolierung überwinden"[78]. Die später in dieser Arbeit herausgestellten Fehl- bzw. Übergangsformen des Positivismus, Theologismus, der Rezeptionsverweigerung und des Bilinguismus werden hier bereits gebündelt zusammengefaßt.

Auf vorschnelle Harmonisierung setzt der Papst aber genauso wenig wie Greshake, „denn eine Einheit, in der eines der Elemente auf das andere reduziert wird, ist zerstörerisch, in ihrem Versprechen der Harmonie trügerisch und für die Integrität ihrer Komponenten ruinös [sic]"[79].

Das Ziel der Einheit ohne Identitätsverlust und Verkürzungen ist also auch für den Papst das Gebot der Stunde und deckt sich vollständig mit dem Ziel der vorliegenden Arbeit, wenn auch die realistische Umsetzung dieses Programms zu größter Bescheidenheit zwingt.

---

67 Greshake, Gott, 16f.
68 Johannes Paul II., Ansprache, 28.
69 Ebd. 33.
70 Ebd. 34.
71 Hinweise und Zitat aus Schmitz-Moormann, Möglichkeiten, 76.
72 Johannes Paul II., Schreiben, 152.
73 Ebd. 155.
74 Ebd. 157.
75 Ebd. 159.
76 Ebd. 155.
77 Ebd.
78 Ebd. 154.
79 Ebd. 155.

Die Überwindung der beziehungslosen Trennung von Naturwissenschaft und Theologie hat eine andere Trennung gleichermaßen zu berücksichtigen: die Emanzipation der Naturwissenschaft von der Natur*philosophie*.[80] Michael Drieschner[81] gibt zu bedenken, daß bis ins 17. Jahrhundert beides zusammenfiel und Newtons grundlegendes physikalisches Werk mit „*Philosophiae* Naturalis Principia Mathematica" betitelt war. Eine nette Reminiszenz bildet die bis vor einigen Jahren „*Philosophical* Magazine" genannte britische Zeitschrift für Theoretische Physik. Spätestens jedoch nach den Naturphilosophien Schellings und Hegels, die aufgrund ihres spekulativen Charakters auf weitgehende Ablehnung durch die Naturwissenschaftler stießen,[82] ist die Abtrennung vollzogen. Gegenüber der Naturwissenschaft fristet die Naturphilosophie in der Folgezeit lediglich ein Schattendasein. Aber auch hier scheint die Wende in Sicht: Gerhard Vollmer und mit ihm Rainer Koltermann sehen gute Gründe für das Anbrechen einer zukünftigen „Blütezeit" der Naturphilosophie, in der diese versucht, die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften in synthetischer Leistung „zu einem *konsistenten* und möglichst *umfassenden* Gesamtbild vom Universum, vom Menschen und von seiner Stellung in eben diesem Kosmos zusammenzufügen"[83]. Von dieser synthetisierenden Möglichkeit, die sich in Ansätzen bereits abzeichnet, werden auch wir Gebrauch machen.

Aus der letzten Bemerkung geht hervor, daß in die Bestandsaufnahme des heutigen Forschungsstandes die Aufspaltung von Naturwissenschaft und Naturphilosophie nicht nur als interessanter Seitenblick auf ein benachbartes Gebiet hineingehört. Im Laufe der vorliegenden Arbeit wird sich zeigen, daß das angezielte Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie auf die Wiedervereinigung von Naturwissenschaft und Naturphilosophie gar nicht verzichten kann. Es geht also darum, die verlorene Einheit von Naturwissenschaft, Naturphilosophie und Theologie wiederzufinden; nicht im romantisierenden Blick zurück, sondern auf einer neuen, reflexeren Ebene in der Zukunft.

0.3 Feinziele, angewandte Methode und Aufbau der Arbeit

Die soeben herausgearbeitete Situation ist der Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit. Das ausständige einheitliche Weltbild liefern zu wollen, wäre freilich mehr als vermessen. Das Ziel unseres Versuches ist darum kein inhaltliches, sondern ein formales. Während inhaltlich in jüngster Zeit zahlreiche Vorarbeiten geleistet worden sind, die zu einer Fülle von Einzelelementen geführt haben, steht eine Kriteriologie noch aus, die zu Bewertung,

---

80 Vgl. auch Kanitscheider, Einleitung und Übersicht, in: Kanitscheider (Hg.), Naturphilosophie, 9-12, 9f.
81 Zum Folgenden vgl. Drieschner, Aufgabe, 2.
82 Vgl. Vollmer, Wissen 2, XVI; Koltermann, Naturphilosophie, 31.
83 Vollmer, Wissen 2, XVIf.; Herv. im Orig. Vgl. Koltermann, Naturphilosophie, 31f.

Selektion, Korrektur und v. a. zu einer kritisch-wissenschaftlichen statt intuitiven Erstellung solcher inhaltlicher Elemente in der Lage ist. Es geht also um den Entwurf einer solchen Kriteriologie und um deren Operationalisierung.

Eine solche Kriteriologie braucht nicht ab ovo neu erstellt zu werden. Einige Elemente liegen bereits explizit oder in inhaltlichen Anwendungen implizit vor. Wie kaum ein anderer bietet Karl Rahner eine solche Vorlage. Teilhard de Chardin hat eine Diskussion angestoßen, und bei aller Distanz nimmt kein Theologe der Generation nach Teilhard den Anstoß intensiver auf als Karl Rahner.[84] Nach Leo O'Donovan liegt „das grundlegendste Merkmal der Aufsätze Rahners in den vergangenen zwanzig Jahren ... darin, daß sie eine aufsteigende Theologie als Ergänzung zur absteigenden entwickeln"[85]. Innerhalb dieser aufsteigenden Theologie spielt die evolutive Betrachtung der Weltentwicklung eine unverzichtbare Rolle. Damit gehört auch der Dialog mit den Naturwissenschaften zu den Grundbestimmungen der Theologie des ‚späteren' Rahners.

Diese Einschätzung widerspricht dem Urteil Eugen Drewermanns aufs heftigste. Drewermann lobt zwar die anthropologische Wende, die mit dem Namen Rahners zu verbinden sei, die (scheinbaren) Grenzen dieses Ansatzes werden Drewermann jedoch zum Anlaß für ein vernichtendes Verdikt: Es handele sich um ein klerikales Denken, das „im Sprechen von Geschichtlichkeit die konkreten Daten der Weltgeschichte nicht zu kennen für nötig findet ... und ... im Sprechen von Schöpfung und Welt keine einzige Frage der modernen Physik, Chemie und Biologie auch nur von ferne zu reflektieren hat". Rahner habe sich nur „ein einziges Mal, in der Frage des sogenannten Monogenismus ... einer konkreten Frage außerhalb des kirchengebundenen Horizontes gestellt". Und diese Frage habe Rahner auch noch „bezeichnenderweise falsch beantwortet"[86]; bezeichnenderweise, weil dies für Drewermann symptomatisch ist für die „Isolation des klerikalen Denkraums von der Wirklichkeit"[87]. In dieser Isolation hätten die Dogmatiker und Fundamentaltheologien „von den Problemen der Allgemeinen Relativitätstheorie, von der Quantenelektrodynamik oder von den Großen Vereinigungstheorien der modernen Physik oft noch nicht einmal den Namen gehört"[88].

Es ist erfreulich, daß Drewermann – anders als seine kritisierten Kollegen – von all diesen Dingen gehört und die naturwissenschaftlichen Neuerscheinungen bis zum Erscheinen seines eigenen Buches zur Kenntnis genommen hat.[89] Bedauerlich indes ist jedoch, daß er den Veröffentlichungen Rahners nicht die gleiche Wertschätzung entgegenbringt und die Rahner-Lektüre 1962 beendet hat. So betreibt Drewermann auf seine Weise die gleiche Isolation und Rezeptionsverweigerung, die er dem ‚klerikalen Denkraum' vorwirft – nur unter anderem Vorzeichen. Dadurch gerät Rahner zur bloßen Karikatur, und daß dieser die 1962 gegebene und von Drewermann zitierte falsche Antwort im Jahr 1970 explizit und nachhaltig revidiert hat,[90] wird völlig ignoriert und dem Leser vorenthalten. Ein Dialogversuch unter diesen Voraussetzungen kann ebensowenig ernst genommen werden wie ein Urteil über Rahner.

Gerade dieser von Rahner durchgeführte Revisionsprozeß zeugt von einer intensiven Auseinandersetzung mit den biologischen Erkenntnissen der damaligen Zeit und enthält richtungweisende Kriterien für den Dialog mit den Naturwissenschaften. Daß dieser Dialog von Rahner mit zunehmender Intensität betrieben wurde, dürfte im Verlauf dieser Arbeit

---

84 Vgl. O'Donovan, Dialog, 217.
85 Ebd.
86 Drewermann, Kleriker, 120.
87 Ebd. 121.
88 Ebd. 122.
89 Vgl. ebd. 882-884.
90 Rahner, Erbsünde 1970, 180, Anm. 5. Sämtliche späteren Veröffentlichungen – und dies sind nicht wenige – beinhalten diese Korrektur Rahners.

deutlich werden und die Wahl Rahners als Ausgangspunkt der weiterführenden Überlegungen rechtfertigen.

In der vorliegenden Arbeit soll nun versucht werden, die Methode, die Rahner in diesem Dialog wählt, zu explizieren, bei eindeutigem Anlaß zu korrigieren und zu einem stimmigen sowie operationalisierbaren System zu erweitern. Es wird sich dabei zeigen, daß die Dialogmöglichkeiten und wissenschaftstheoretischen Implikate bei Rahner bei weitem noch nicht ausgeschöpft sind.

Entwürfe anderer Theologen bleiben zum Teil hinter den Möglichkeiten des Rahnerschen Ansatzes, profanwissenschaftliche Erkenntnisse zu integrieren, zurück. Das ist zunächst nicht wertend gemeint und will andere Ansätze nicht vorschnell als defizitär diskreditieren. Oft sind die unterschiedlichen Voraussetzungen des theologischen Gesamtansatzes entscheidend für den abweichenden Umgang mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen. Auf dem Fundament eines bedeutenden Theologen aufzubauen bringt den entscheidenden Vorteil mit sich, die vieldiskutierten Voraussetzungen seines Ansatzes und unserer darauf gründenden Kriteriologie abschätzen und durchsichtig machen zu können. Der Vergleich mit anderen Autoren ist dementsprechend nicht in jeder Hinsicht eine Wertung, sondern dient primär der Transparenz der eigenen Voraussetzungen.

Diese Voraussetzungen bestimmen auch Grenzen und Akzeptanz des vorgestellten Modells. Wer antimodernistisch eingestellt ist, wer ein abweichendes Offenbarungsverständnis mitbringt, wer näherhin das Verhältnis zur ‚natürlichen Theologie' und von transzendentaler und kategorialer Offenbarung wesentlich anders als Rahner bestimmt, wer den ‚anonymen Christen' von der Sache her ablehnt, wer den Atheismus theologisch oder psychologisch anders angeht, wer die Einzelwissenschaften der Theologie oder umgekehrt die Theologie den Einzelwissenschaften unterordnen will,[91] der geht von anderen Voraussetzungen aus und wird sich mit der in dieser Arbeit vorgeschlagenen Kriteriologie schwer anfreunden können. Es gehört zur intellektuellen Redlichkeit und zur Aufgabe der Arbeit, die Voraussetzungen und damit die Grenzen des eigenen Ansatzes offenzulegen.

Korrekturen an Rahner werden eingebracht, soweit sie durch die Rahner-Diskussion bzw. Rahner-Weiterführung hinreichend gedeckt sind und den Ansatz voraussetzungsärmer und damit konsensfähiger machen. Erweiterungen werden vorgenommen, um die mehr programmatischen Äußerungen Rahners im konkreten Umgang mit naturwissenschaftlichen Gesprächspartnern anwendbar zu machen. Auf der Suche nach solchen Konkretisierungen, die als Entfaltung Rahners verstanden werden können, stößt man recht bald auf Modelle aus benachbarten Gebieten (Theologie – Sozialwissenschaften), die ebenso zur Ergänzung herangezogen werden wie wissenschaftstheoretische Reflexionen auf den naturwissenschaftlichen Erkenntnisprozeß.

---

[91] Den Begriffen der Auflistung fehlt an dieser Stelle die nötige Trennschärfe; sie sollen zunächst nur schlagwortartig an einschlägige theologische und wissenschaftstheoretische Diskussionen erinnern.

Daß die Bemühungen über Rahner hinausgehen und nicht bei der bloßen Systematisierung seiner expliziten Äußerungen stehenbleiben, ist beabsichtigt und nach Walter Kasper an Rahner selbst orientiert: „Sture Rahnerscholastik wäre Verrat an Rahners Werk und an dem ihn bestimmenden Geist. Will man einen solchen Denker ehren, dann nur indem man selber denkt.“[92] Kasper ergänzt, daß die von Rahner angesprochenen Probleme „nur in kritischer und schöpferischer Weiterführung seiner Anstöße einer Lösung entgegengeführt werden“ können.[93]

Um überzogene Erwartungen sogleich wieder auf ein realistisches Maß zurückzusetzen, sei eine selbstkritische Zusatzbemerkung erlaubt. Disziplinübergreifende Einheitsversuche setzen Einblicke in verschiedenste Bereiche der Wissenschaftslandschaft voraus, denen nicht allen mit der gleichen wünschenswerten Kompetenz nachgegangen werden kann. Um dennoch nicht auf ein integratives Gesamtbild zu verzichten, sei ein Weg beschritten, den Erwin Schrödinger schon 1944 als einzigen Ausweg aus diesem Dilemma verstanden hat, ein Weg, auf dem „einige von uns sich an die Zusammenschau von Tatsachen und Theorien wagen, auch wenn ihr Wissen teilweise aus zweiter Hand stammt und unvollständig ist – und sie Gefahr laufen, sich lächerlich zu machen“[94].

Ausgangspunkt (Karl Rahner) und Ziel der Arbeit (Kriteriologie als Entfaltung des Rahnerschen Programms) strukturieren den Weg der Argumentation und den Aufbau der Arbeit.

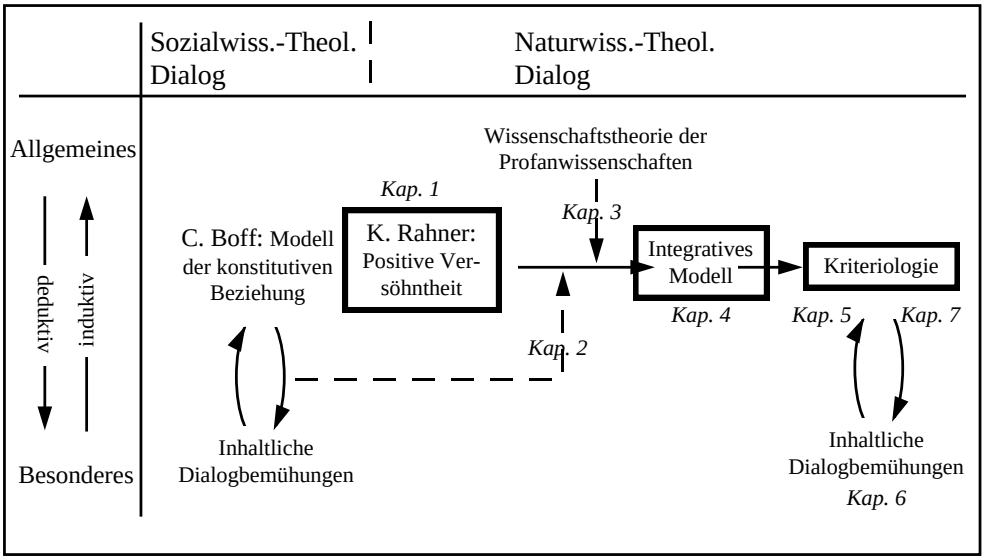


Abbildung 0.1: Aufbau der Arbeit

92 Ebd. 269.
93 Ebd. 270.
94 Schrödinger, Leben, 29f.

Als erstes wird Karl Rahners Ansatz werkgeschichtlich hergeleitet und zu einem kriteriologischen Zwischenergebnis zusammengefaßt (Kapitel 1). Ein Seitenblick in die verwandte Gesprächssituation Sozialwissenschaften – Theologie, die spätestens seit der Diskussion um die ‚Theologie der Befreiung' durch ein hohes Refexionsniveau und Methodenbewußtsein gekennzeichnet ist, erweist sich als äußerst fruchtbar und gestattet mit einem differenziert durchdachten Dialogmodell von Clodovis Boff eine Präzisierung der von Rahner eingebrachten Impulse (Kapitel 2). Boffs Modell – und damit auch unsere Präzisierung – wird jedoch nicht kritiklos zu übernehmen sein. Mögliche Einwände, die vor allem aus der neueren Wissenschaftstheorie stammen, werden diskutiert und in engerer Ausrichtung auf den Problembereich Naturwissenschaft – Theologie einbezogen (Kapitel 3). Die wissenschaftstheoretische Ergänzung, die auch einen konkreten Blick auf den naturwissenschaftlichen Erkenntnisprozeß gestattet hat, erlaubt es nun, die zahlreichen Vorüberlegungen zu einem abgesicherten (wenn auch standpunktabhängigen) integrativen Modell zu synthetisieren (Kapitel 4) und aus diesem Kriterien und Operationalisierungen abzuleiten (Kapitel 5).

Die Kriteriologie wird ihre heuristische Brauchbarkeit im konkreten Umgang mit bereits bestehenden inhaltlichen Dialogbemühungen im naturwissenschaftlich-theologischen Grenzbereich unter Beweis stellen müssen (Kapitel 6). An dieser Stelle wird ein hermeneutischer Zirkel betreten, in dem zunächst mit dem *allgemeinen* Vorverständnis des integrativen Modells und seiner Kriteriologie deduktiv auf *konkrete* Dialogergebnisse zugegangen wird. Diese (oder Anteile von ihnen) sollen idealtypisch klassifiziert und mit konkreten Hinweisen für den Umgang mit ihnen versehen werden. In der konkreten Anwendung auf den naturwissenschaftlich-theologischen Dialog erweisen sich Kriteriologie und Operationalisierung, die sich zum Teil aus dem Nachbargebiet Sozialwissenschaften – Theologie speisen, als unzureichend und differenzierungsbedürftig. Auf diese Weise erwächst induktiv aus dem konkreten Umgang ein verfeinerter Verständnishorizont, der sich in einer verbesserten Kriteriologie (Kapitel 7) niederschlägt.

Damit ist der hermeneutische Zirkel natürlich nicht abgeschlossen worden. Erst recht im Blick auf zukünftige Dialogangebote wird der dargestellte Kreis mehrmals und häufig durchlaufen werden müssen und eine immer neue Modifikation der Kriteriologie erforderlich machen. Die *grundsätzliche* Unabschließbarkeit hermeneutischer Prozesse läßt es aber als legitim erscheinen, die nach einmaligem Durchlauf erstellte Kriteriologie als praxiserprobtes Vorverständnis für weitere Durchgänge anzubieten. In diesem Sinne ist die abschließende Kriteriologie zu verstehen.

1 Karl Rahners Ansatz und seine Entfaltung

Karl Rahners Bedeutung für das Dialoggeschehen zwischen Naturwissenschaft und Theologie ist bereits in der Einleitung angedeutet worden. Wissenschaftstheorie und Methode dieses Dialogs interessieren im vorliegenden Zusammenhang mehr als inhaltliche Einzelheiten. Seit 1959 – genau 100 Jahre nach Darwins „On the Origin of Species" – hat sich Rahner ausdrücklich mit der wissenschaftstheoretischen und methodischen Dimension des Dialogs auseinandergesetzt. Diese expliziten Äußerungen zum Thema nehmen die wichtigste Stelle der Rahner-Darstellung ein. Daneben findet sich eine Reihe von Veröffentlichungen Rahners, die sich um inhaltliche Einzelprobleme bemühen: Zu nennen sind hier neben der „Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung" besonders die Diskussionen um den Begriff des Lebens, um Monogenismus und Erbsünde, um das Geist- und Materieverständnis, um Fragen nach Ursächlichkeiten im evolutiven Geschehen. Die ersten drei Bereiche werden exemplarisch herausgegriffen, da sie besonders gut die explizierte Methode transparent machen und weitere implizite Kriterien für das Dialoggeschehen herauszuarbeiten erlauben.

Ein anderer Themenkomplex hat mittelbar mit unserem zu tun. Da Naturwissenschaft in ihren wesentlichen Vertretern immer auch atheistisch geprägt war (Haeckel, Huxley) und ist (Heberer, Dawkins), lohnt es sich, die Äußerungen Rahners zum Atheismus zu rezipieren. Auch wenn Karl-Heinz Weger zu bedenken gibt, daß sich Rahner „nur sporadisch und kaum systematisch mit den Argumenten der atheistischen Religionskritik auseinandergesetzt" hat, so räumt er doch ein, daß sich „wenn gelegentlich auch nur indirekt, die Antwort Rahners auf den Atheismus oder die Atheismen unserer Zeit erschließen" läßt.[95] Es wird sich zeigen, daß Rahner auch in diesem Rahmen interessantes Material aufzuweisen hat, aus dem sich weitere wertvolle Kriterien für den Umgang mit Naturwissenschaftlern gewinnen lassen.

Insgesamt bietet sich ein werkgeschichtlicher Einstieg an, weil sich eine Entwicklung im Denken Rahners nachzeichnen läßt. Manche Argumente haben sich als bleibend tragfähig erwiesen, manche mußten modifiziert oder durch andere ersetzt werden. So hat sich schließlich ein System herausgebildet, das sich in jahrzehntelanger Bewährung zunehmend konsolidieren konnte.

---

[95] Weger, Einführung, 57.

1.1 Entwicklung bei Rahner

.1 Philosophisch-theologische Vorgaben für die Biologie (1959)

Den Beginn einer intensiveren Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Philosophie einerseits und den Naturwissenschaften andererseits markiert – wie erwähnt – das Jahr 1959. In einer Einführung zu dem von Paul Overhage erarbeiteten 7. Band der „Quaestiones Disputatae" stellt Rahner „die Frage nach dem Erscheinungsbild des Menschen als Quaestio disputata der Theologie"[96]. Konkret wird die Frage aufgeworfen, ob sich die Geistigkeit des Menschen in seinem Erscheinungsbild morphologisch – und damit naturwissenschaftlich erfaßbar – nachweisen lasse. Wenn man davon ausgeht, daß neben der Unterschiedlichkeit von ‚Leib' und ‚Seele' vor allem ihre gegenseitige unlösbare Verwiesenheit, die ursprüngliche Einheit des Menschen auszusagen ist (11-14), dann liegt aufgrund dieser Einheit das Postulat nahe, daß sich die Geistseele des Menschen – wie auch immer – in der Leiblichkeit naturwissenschaftlich nachweisen lasse.

Methodologisch interessant ist die Beobachtung, daß Rahner hier von theologisch-metaphysischen Befunden zu naturwissenschaftlichen Folgerungen kommen will. Rahner fragt, „ob der *Philosoph* und der *Theologe* ... eine apriorische Entscheidung für den Naturwissenschaftler treffen können" (17); er fragt im vorliegenden inhaltlichen Kontext nach einer Biologie a priori. Der Weg der Argumentation sei kurz nachvollzogen.

.1.1 Argumentationsgang: Freigabe der Naturwissenschaft aus inhaltlichen Erwägungen philosophisch-theologischer Art

Rahner geht zunächst von der kirchenamtlichen Definition aus, „daß die Substanz der ... Seele wahrhaftig und durch sich die Form des menschlichen Leibes ist" (DH 902; 11, Anm. 1). Darauf grenzt sich Rahner gleichermaßen von einem scharfen Dualismus[97] wie von einem Panpsychismus[98] ab. Damit ist einerseits die Irreduzierbarkeit der Seele auf den Leib sichergestellt, andererseits wird die Leiblichkeit des Menschen nicht einfach nur zum ‚Gefäß' für die hinzukommende Seele, „sondern die Verleiblichung der Seele selbst" (14). Insofern also die Seele nicht nur unsichtbar im Leib enthalten ist, sondern in ihm „erscheint und sichtbar wird" (14), stellt sich die Frage, ob nicht

---

[96] Rahner, Erscheinungsbild 1959. Seitenzahlen im Text verweisen auf diesen Artikel.

[97] „Der Dualismus ist nicht der Dualismus von ‚Dingen', sondern von Seinsprinzipien" (12).

[98] Interessant ist hier der Vergleich mit Haeckels Panpsychismus; s. u. Teil 6.

auch die Eigentümlichkeiten der spezifisch menschlichen Seele, die unterscheidende Geistigkeit, sich im Leiblichen zeigen und naturwissenschaftlich nachweisen lassen muß.

Eine Bejahung dieser Frage aber erscheint Rahner zu vorschnell. Daß der Geist in der Leiblichkeit ‚erscheinen' muß, steht für ihn außer Frage (15). Aber bei der Präzisierung der Frage, bei der es um das ‚wie konkret' der Erscheinung geht, sind zwei Antworten möglich, die Rahner bildhaft formuliert: „Ist das Morphologische und Physiologische am Menschen in sich selbst schon geist-voller Satz, den der Geist spricht und in dem er sich ausspricht, oder ist es das ... bloße Vokabular, das er zu dieser Selbstaussprache verwendet, das aber ... in sich selbst noch nicht notwendig den Geist aussagt" (15f.)? Im letzteren Falle, in dem sich Geist nicht in der Leiblichkeit als solcher, sondern erst in ihrem *Vollzug* zeigt, könnte eine morphologische Untersuchung Geist nicht ausmachen. Die Plausibilität dieser Möglichkeit erweist Rahner im weiteren Verlauf des Beitrags.

Zunächst ist es für ihn selbstverständlich, „daß es Teilaspekte, Teildimensionen der menschlichen Wirklichkeit gibt, die nicht mehr (isoliert für sich betrachtet ...) etwas spezifisch Menschliches verraten", wie etwa „die Fakten der organischen Chemie" (16). Klar grenzt sich Rahner von einem deduktiven Holismus ab, der ein System signifikant im Subsystem repräsentiert glaubt.[99] Nach Rahner kann jedenfalls „nicht von vornherein postuliert werden, daß ein Teilmoment an einem Seienden, ... immer *als Teil*moment des größeren Ganzen erscheine und so eine Aussage über das Ganze mache" (17), daß also der morphologische Teilaspekt notwendig den Geist erscheinen lasse. An dieser Stelle setzen Gedanken im Sinne einer Systemtheorie an, die ungefähr zur gleichen Zeit durch Ludwig von Bertalanffy als „Allgemeine Systemtheorie" (neu)begründet wurde.[100]

Im übrigen hält Rahner eine perspektivische Beschränkung auf Subsysteme für berechtigt: „Eine solche methodologisch isolierende Betrachtungsweise ist unvermeidlich und läßt sich grundsätzlich legitimieren, solange sie sich ihrer methodischen Eingrenzung und Inadäquatheit dem Ganzen gegenüber bewußt bleibt" (16). Auch aus dieser Zwischenbemerkung lassen sich wichtige Kriterien für den Dialog entnehmen.

Ein anderer Weg nimmt seinen Ausgang von der Alltagserfahrung und mündet über die thomistische Metaphysik ebenfalls – und diesmal noch deutlicher – in systemtheoretischen Überlegungen. Zunächst lehrt bereits die allgemeine Erfahrung, daß sich ein Wesen in verschiedensten Formen ausdrücken kann, wie dies an Raupe, Puppe, Schmetterling deutlich wird (20). Und woher sollte man die Gewißheit nehmen, „daß die zwischen sicher menschlichen und sicher tierischen Wesen beobachtbare Verschiedenheit größer ist als die, die sich sonst innerhalb der Breite des Erscheinungsbildes eines sicher *selben* Wesensgrundes feststellen oder annehmen läßt" (21)? Und da die faktischen Erscheinungsunterschiede weniger vom Wesen als

---

[99] Vgl. Bosshard, Welt, 118.

[100] Bertalanffy, Systemtheorie. Vgl. Seiffert, Wissenschaftstheorie III, 125; Bosshard, Welt, 112.

vielmehr durch äußerliche Ursachen bewirkt werden, läßt sich die zur Frage stehende eindeutige Korrelation zwischen Wesen und Morphe („diese morphologische ... Eigentümlichkeit ist nur bei einem Tier, diese nur bei einem geistigen Wesen möglich"; 21) immer schwerer aufrechterhalten.

Die thomistische Metaphysik betont nun nicht nur wie die Alltagserfahrung die Unterschiede verschiedener Wesenheiten (z.B. zwischen Tier und Mensch), sondern auch deren Stufung. In dieser Vorstellung muß „ein höheres Seiendes ... alle niedrigeren Seins- und somit Wesensstufen in sich selbst von seinem höheren Wesensgrund her mit umgreifen" (22), da die Begrenzung des Seins nicht *anders*, sondern *weniger* geworden ist, da „Beisichsein und Selbstverfügung" zugenommen und dabei die unteren Stufen in sich aufgenommen haben.

Da hier deutliche Anklänge an Max Scheler zu spüren sind, mag dieser zur Erläuterung herangezogen werden. Scheler beschreibt beim Stufenbau der „biopsychischen Welt", wie höhere Stufen untere umgreifen.[101] So ist sich die Pflanze mit ihrem ‚Innesein' ein erstes Mal gegeben; das Tier mit seinem Innesein ein erstes, mit seiner zentralen Rückmeldestelle ein zweites Mal; der Mensch mit seinem Innesein ein erstes, mit der Rückmeldestelle ein zweites, mit dem Geist ein drittes Mal selbst gegeben.[102]

Das entscheidende Schlagwort zum Thema ‚Systemtheorie' fällt, wenn Rahner verdeutlicht, daß „jedes ‚System' von vornherein von seinem eigenen Wesen her notwendig ‚offen' ist für das nächsthöhere, welches immer das niedrigere in sich integriert". Diese Integration besteht nun „nicht in der Aufhebung der Gesetze und Eigentümlichkeiten der niedrigeren Ordnungen, sondern darin, daß trotz der Bewahrung der niedrigeren Ordnung und mittels ihrer das höhere System ... erscheinen kann" (23). Mit einer Methodik, die für das Subsystem entworfen ist (hier: Morphologie), kann man nur die Eigentümlichkeiten des Subsystems entdecken, die vom übergeordneten System ja nicht verändert, sondern nur in Dienst genommen werden.

So kommt Rahner zu dem Schluß: „Die Erscheinung des Geistes im Organischen ... scheint nicht wieder (*notwendig* und wesentlich!) etwas Morphologisches sein zu können oder zu müssen, was es sonst grundsätzlich nicht geben könnte, sondern besteht wohl in der ‚Verwendung' und der Mediatisierung des (in sich und seinen Gesetzen intakt bleibenden) Organischen für die Zwecke des Geistes" (23f.).

Aus diesen Überlegungen heraus beantwortet Rahner die methodische Eingangsfrage nach einer apriorischen Biologie schließlich dahingehend, „daß vermutlich der Philosoph und der Theologe auch hinsichtlich des ... Erscheinungsbildes des Menschen als eines solchen im Unterschied zum Tier dem Naturwissenschaftler das Feld freigeben kann und soll zu einer aposteriorischen Frage" (25).

---

[101] Scheler, Stellung, 11-36.
[102] Ebd. 43.

.1.2 Überlegungen zur Argumentation: Freigabe aus inhaltlichen Gründen?

Interessant ist an dem vorgestellten Argumentationsgang, daß Rahner zwar *in diesem Einzelfall* eine apriorische Entscheidung für die Naturwissenschaft ablehnt: Immer wieder betont er, daß es um eine apriorische Entscheidung „*in dieser Frage*“ (17), d. h. „*hinsichtlich* des ... Erscheinungsbildes“ (25), geht. Dabei aber ist diese Ablehnung schon mit einem „vermutlich“ eingeschränkt. Und grundsätzlich scheint Rahner apriorische Vorgaben von seiten der Philosophie bzw. Theologie für die Naturwissenschaften für legitim zu halten. Daß es im Falle des Erscheinungsbildes nicht zu einer Vorgabe kommt, scheint sich einzig durch die inhaltlichen Entfaltungen innerhalb des metaphysisch-theologischen Diskurses zu ergeben.

Soll also grundsätzlich der philsophisch-theologische Diskurs zum Maßstab für naturwissenschaftliche Vorgaben werden können, müßte er 1. über die gleichen Objekte reden und 2. *mit größerer Sicherheit* über die gleichen Objekte reden, also einen archimedischen Punkt abgeben, an dem sich auch die Naturwissenschaft orientieren kann. Beide Voraussetzungen aber scheinen aus heutiger Perspektive mehr als fraglich, was im Verlauf der Arbeit noch deutlicher werden wird. Erste Überlegungen sollen bereits an dieser Stelle die beiden Voraussetzungen kritisch hinterfragen.

1. Zur Identität der Objekte. Vor allem zu Beginn des Artikels scheint es so zu sein, daß die Gebiete, die Leib und Seele markieren, jeweils koextensiv mit den Zuständigkeiten von Naturwissenschaft und Theologie sind. In diesem Verständnis bedeutet der Nachweis, daß Leib und Seele zu einem Seienden zusammenfallen, den Nachweis, daß auch Theologie und Naturwissenschaft es mit einem Gegenstand zu tun haben.

Rahner selbst problematisiert die erste Voraussetzung ansatzweise bereits im vorliegenden Artikel. Wenn es um den Anfang der Menschheit geht, stehen die theologischen Begriffe des Paradieses und des Urstandes zur Diskussion. Einerseits können diese nach Rahner nicht mythisch verstanden oder von der Erde gnostisch wegverlegt werden (28). Andererseits aber gesteht er zu, „daß die ‚Geschichtlichkeit’ des Urstandes ... nicht einfach kommensurabel ist mit der Geschichtlichkeit des Äons, in dem wir leben“ (28). Es lasse sich „die Eigenart des ‚Anfangs’ ... nicht einfach als Einzelgegenstand anschaulich vorstellen, zumal wir ... diese Eigenart nur erreichen in einem ätiologischen Schluß von der gegenwärtigen Heilssituation auf diesen Anfang“ (28f.). Hier deutet sich an, wie durch die spezifische Methode der Ätiologie[103] ein eigenes Konstrukt entsteht, das mit dem durch die naturwissenschaftliche Methode erstellten Konstrukt „nicht einfach kommensurabel ist“. Sehr viel deutlicher spricht Rahner 1963 von einem „dialekt[ischen], aber nicht widersprüchl[ichen] Gegensatz“ zwischen profaner

[103] Der Begriff wird mit Rahner weiter unten präzisiert werden.

‚Protologie' und dogmatischer Protologie. Dabei geht er davon aus, daß die dogmatische Protologie „eine Lehre ist von dem uns ‚*entzogenen*' Anfang, der darum von der profanen Lehre ... grundsätzlich nicht erreicht werden kann, dieser aber auch nicht in Wahrheit widerspricht".[104] Auf die „Frage nach der Örtlichkeit u. Zeitlichkeit des Urstandes ... kann theol[ogisch] nur mit einem Satz des Nichtwissens geantwortet werden"[105]. Hier bestimmt Rahner das Verhältnis beider Disziplinen sehr viel dialektischer oder komplementärer.

In diese Verhältnisbestimmung ist es durchaus fraglich, ob der „Mensch", der Gegenstand der Theologie ist (z. B. „Adam") zusammenfällt mit dem Menschen, der Gegenstand der Biologie ist (z. B. ein „homo habilis"). Entsprechend würde der Nachweis, daß Seele und Leib eine Einheit bilden, nicht zwangsläufig zu der Einsicht führen, daß es auch Theologie und Naturwissenschaften mit einem einheitlichen Objekt zu tun haben.

Im vorliegenden Aufsatz von 1959 sieht sich Rahner jedoch nicht zu dem Pessimismus veranlaßt, „als ob naturwissenschaftliche und theologische Fragen und Erkenntnisse überhaupt keine Berührungspunkte haben könnten" (28). Er geht weiterhin von einer (partiellen) Identität der Gegenstandsbereiche aus, ein Problem, das uns noch weiter beschäftigen wird.

2. Was die zweite Voraussetzung, das Problem des archimedischen Punktes angeht, so läuft dieser Anspruch entweder auf eine philosophische Letztbegründung für anthropologische, kategoriale Einzelprobleme oder auf ein instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis hinaus, bei dem die Gefahr des linguistischen Mißverständnisses gegeben ist, das die Unterscheidung von Offenbarung und ihren jeweiligen geschichtlichen Sprachgestalten nicht kennt[106]. Gegen diese Konsequenzen aber erheben sich einige Vorbehalte. Zum einen dürften sich Einzelprobleme, die Voraussetzungen wie Hylemorphismus und Systemtheorie benötigen (s. o.), einer Letztbegründung entziehen; zum anderen ist die genannte Identifizierung von Wort Gottes und Sprechgestalten (dazu gehören auch lehramtliche Äußerungen) bedenklich. Daß bei Rahners Überlegungen in der Tat eine solche Identifizierung mitschwingt, zeigen weitere Veröffentlichungen aus jener Zeit, die weiter unten thematisiert werden.

.1.3 Versuch einer ‚Physik a priori' als Vergleich

Zum Vergleich sei ein heutiger Versuch angeführt, apriorische Vorgaben für die Naturwissenschaft aufzufinden. Bei der Konzeption einer „Physik a priori" verfolgt Michael Drieschner im Rückgriff auf Kant eine transzendentale Begründung: „Wir können der Geltung eines Naturgesetzes a priori, vor jeder speziellen Erfahrung, gewiß sein, wenn wir einsehen, daß *Erfahrung*

---

[104] Rahner, Protologie 1963, 836; Herv. im Orig.
[105] Rahner, Paradies 1963, 72.
[106] Seckler, Wort Gottes, 83. Vgl. Pottmeyer, Glaube, 401.

überhaupt nicht möglich wäre, wenn dieses Gesetz nicht gälte“[107]. Der archimedische Punkt wird hier nicht von philosophisch-anthropologischen Einzelheiten gebildet, die auf weitgehenden philosophischen Vorentscheidungen aufbauen, sondern von der schlichten Tatsache, daß Erfahrung möglich ist. Und wenn Erfahrung möglich ist, dann sind die Möglichkeitsbedingungen für Erfahrung notwendigerweise erfüllt. Wenn weiterhin eine solche Bedingung als Naturgesetz formulierbar ist, dann kommt auch diesem Gesetz Geltung zu. Ein solches Naturgesetz wäre dann apriorisch begründet. Der Unterschied dieses Konzepts einer apriorischen Physik zu Rahners Versuch apriorischer Vorgaben dürfte deutlich geworden sein.

.1.4 Erster Eindruck versus Gesamttendenz

Als erstes Zwischenergebnis zur Veröffentlichung von 1959 wäre zunächst festzuhalten, daß Rahner grundsätzlich apriorische Vorgaben theologisch-philosophischer Herkunft für die Naturwissenschaft auch in konkreten Einzelergebnissen für möglich hält. Die fragwürdigen Konsequenzen, die die Einlösung dieses Geltungsanspruches nach sich ziehen müßte (philosophische Letztbegründung; linguistisches Mißverständnis von Offenbarung), sind kritisch benannt worden.

Mit diesem Zwischenergebnis ist der Aufsatz Rahners jedoch nur unzureichend getroffen. Vergleicht man ihn mit zeitgenössischen lehramtlichen Äußerungen, deutet sich vorsichtig eine entgegengesetzte Akzentuierung und Gesamttendenz an.

Das oben herausgearbeitete Zwischenergebnis spiegelt zunächst ganz den Geist der Enzyklika „Humani generis“ von 1950. Zur Forderung nach „möglichst viel Rücksicht“ auf andere Disziplinen meint Pius XII.: Wenn naturwissenschaftliche Hypothesen „der von Gott geoffenbarten Lehre direkt oder indirekt entgegengesetzt sind, dann kann eine solche Forderung in keiner Weise zugelassen werden“ (DH 3895). Die Wissenschaftler *beider* Felder sollen „bereit sein, dem Urteil der Kirche zu gehorchen“. Die Freiheit der Erörterung sieht Pius bei demjenigen überschritten, der bezüglich des Abstammungszusammenhangs glaubt, daß „es aufgrund der göttlichen Offenbarung nichts gebe, was in dieser Sache größte Mäßigung und Vorsicht erfordert“ (DH 3896). Positiv gewendet glaubt Pius also, aus der göttlichen Offenbarung Einwände gegen die Entwicklungslehre vorbringen zu können. Solche Einwände werden bei der biologischen Theorie des sogenannten Polygenismus geltend gemacht. Denn hier „genießen die Kinder der Kirche keineswegs eine solche Freiheit [sc. der Erörterung]“ (DH 3897).

Rahner wird sich mit Humani generis später noch ausführlicher auseinandersetzen. Die Gedanken der Enzyklika finden sich im vorliegenden Artikel zwar wieder, sind aber schon durch die Gesamttendenz und das Hauptanliegen des Artikels gebrochen. Rahner selbst umschreibt seine Absicht,

[107] Drieschner, Naturphilosophie, 91. Vgl. zum Folgenden ders., Physik, bes. 51.

wenn er feststellt, es seien „nur einige Überlegungen ... vorgetragen, die den Theologen und Philosophen davor bewahren sollen, allzu rasch und allzu sicher eine aprioristische Entscheidung zu treffen, die den Naturwissenschaftler einengt“ (18). Wenig später bekräftigt er, daß seine Überlegungen „den Philosophen und Theologen warnen können, zu schnell von seinen Prinzipien her eine Antwort auf unsere Fragen geben zu wollen“ (21).

Der Mahnung zur Zurückhaltung gesellt sich am Ende des Artikels noch ein weiterer Gedanke hinzu. Wenn für Rahner auch klar ist, daß die „profane Lehre ... nicht die Quelle und nicht die Methode für den Theologen“ sein kann, so habe dieser dennoch „die Pflicht, zu hören“, und zwar auf das, „was der Naturwissenschaftler und so auch besonders der Paläontologe sagt“ (30). Wieweit der Einfluß auf die Theologie reicht und wie genau der Dialog methodisch zu führen ist, bleibt hier unausgeführt.

Durch die Mahnung zur Zurückhaltung und die Gegenseitigkeit beider Bereiche, die die Leitmotive des ganzen Artikels bilden, wird dieser wesentlich anders akzentuiert als die Enzyklika. Aber sosehr auch die einseitig triumphalistische Sicht von Humani generis bereits aufgebrochen ist, sowenig verläßt Rahner – wie oben gezeigt wurde – den Rahmen des wissenschaftstheoretischen Grundverständnisses, nach dem Theologie und Philosophie grundsätzlich berechtigte Eingriffsmöglichkeiten haben. Wann und wie die philosophisch-theologische Seite eingreifen oder freigeben kann, wird ja noch einmal von dieser selbst entschieden und nicht etwa von unabhängigen, z. B. wissenschaftstheoretischen Überlegungen. Zudem bleibt die Gegenseitigkeit des Gesprächs inhaltlich und formal unterbestimmt.

.2 Theologie und Lehramt als „norma negativa“ für die Naturwissenschaft (1961; 1963)

Die obigen Gedanken werden von Rahner wenig später in modifizierter[108] und ausführlicher Form wieder aufgegriffen. Unter dem Titel „Die Hominisation als theologische Frage“ will Rahner in Band 12/13 der „Quaestiones Disputatae“, den er wieder zusammen mit Paul Overhage gestaltet, „einen bescheidenen Beitrag“ (8)[109] zum Thema der Hominisation leisten. Die schnell vergriffene erste Auflage von 1961 ließ 1963 eine zweite Auflage folgen, die Rahners theologischen Teil unverändert beibehält. Das 1959 mehr implizit enthaltene wissenschaftstheoretische Vorverständnis tritt hier ausdrücklich und klar zutage.

An dieser Stelle muß eine terminologische Präzisierung vorgenommen werden. Wenn immer wieder von ‚wissenschaftstheoretischem Vorverständnis Rahners’ usw. die Rede ist, so ist diese Ausdrucksweise strenggenommen mißverständlich. Richtig ist sie zunächst, insofern Rahner die verschiedenen Wissenschaften, ihre Methoden und Beziehungen zum Gegenstand

[108] Rahner spricht von einer „radikale(n) Neubearbeitung eines Referates“ von 1958; Hominisation 1963, 8.

[109] Die eingeklammerten Seitenzahlen beziehen sich auf Rahner, Hominisation 1963.

erhebt. Falsch ist sie hingegen, wenn sie den Eindruck eines streng philosophischen Diskurses erweckt. Für ein angemessenes Verständnis ist die von Rahner eingenommene Perspektive zu beachten. So sind einige Fragen bewußt ausgeblendet; so z. B. die Fragen „nach dem Wesen der Naturwissenschaften überhaupt, nach dem erkenntnistheoretischen Vorrang einer metaphysischen Anthropologie, die den aposteriorischen und empirischen Naturwissenschaften schon als Wissen um das unzurückführbare, unveränderliche Wesen des Menschen vorausgeht“ (13). Rahner verzichtet also an dieser Stelle bewußt auf einige uns interessierende wissenschaftstheoretische Fragen und spricht von seinen Ausführungen als einer „rein theologischen Abhandlung“ (14).

Diese rein theologisch verstandene Verhältnisbestimmung ist nun jedoch nicht wissenschaftstheoretisch neutral und mit beliebigen Dialogmodellen vereinbar. Sie impliziert vielmehr ganz eindeutige theoretische und praktische Dialogvorgaben, wie weiter unten im Detail dargelegt wird. Insofern mag die zunächst undifferenzierte Redeweise vom „wissenschaftstheoretischen Vorverständnis“ gerechtfertigt sein.

.2.1 Relative Autonomie der Naturwissenschaften

Aus dem Charakter einer theologischen Abhandlung ergibt sich auch Rahners Ausgangspunkt. Er wird von einer Darlegung relevanter Aussagen des kirchlichen Lehramtes gebildet. Drei wesentliche Aspekte stellt Rahner dabei heraus.

1. Als erstes betont Rahner die Gebundenheit des Naturwissenschaftlers. Zunächst könne es zwar bei „echten“ – und nicht vermeintlichen – Ergebnissen der Naturwissenschaften keinen Konflikt mit der Glaubenslehre geben, da „Wahrheiten, die letztlich aus derselben Quelle aller Wirklichkeit und Wahrheit stammen, sich gegenseitig nicht aufheben können“ (16). Daraus aber läßt sich nach Rahner auch bezüglich dieser „echten“ Ergebnisse „gegenüber der Lehre der Offenbarung über den Menschen keine absolute Autonomie des katholischen Naturwissenschaftlers“ (16) ableiten. Nun könnte man annehmen, Rahner habe hier mit dem „*katholischen* Naturwissenschaftler“ den Forscher *als gläubigen Menschen* und nicht den Naturwissenschaftler *als Naturwissenschaftler* und mit seiner spezifischen Methode im Blick. Unmißverständlich stellt Rahner jedoch klar: „Der christliche Naturwissenschaftler ist auch als solcher grundsätzlich methodisch auf seinem Gebiet in *dem* Sinn an die Lehre des kirchlichen Lehramtes als der höheren und umfassenderen Instanz gebunden, als er (auch *als* Naturwissenschaftler) nicht etwas als sicheres Ergebnis seiner Wissenschaft behaupten darf, was einen sicheren Widerspruch zu einer als sicher vorgetragenen Lehre des kirchlichen Lehramtes beinhalten würde“ (16; Herv. im Orig.).

Rahner beruft sich hier unter anderem auf Pius IX., der 1857 die Irrtümer Anton Günthers verwirft und in diesem Zusammenhang von der menschli-

chen Vernunft und der Philosophie fordert, daß sie der Religion „völlig dienstbar sein müssen“ (ancillari omnino debent) (DH 2829). Begründet wird dies mit der „Unwandelbarkeit des Glaubens“, dem die „menschlichen Wissenschaften“ gegenübergestellt werden, da diese „weder sich immer gleichbleiben noch von einer vielfachen Mannigfaltigkeit an Irrtümern frei sind“ (DH 2829). Gegen Ignaz von Döllinger argumentiert Pius 1863: „Wenn sich jene natürlichen Wissenschaften auch noch so sehr auf ihre eigenen durch die Vernunft erkannten Grundsätze stützen, so müssen doch ihre katholischen Vertreter die göttliche Offenbarung als Leitstern vor Augen haben, damit sie sich mit Hilfe ihres Lichtes vor Untiefen und Irrtümern hüten“ (DH 2877). Weitere Berufungsinstanz Rahners ist die antimodernistische Enzyklika „Pascendi dominici gregis“, in der Pius X. verwirft, „daß die Wissenschaft vom Glauben völlig gelöst ist, der Glaube dagegen ... dieser unterliegt“ (DH 3486).

2. Als zweites lehnt Rahner eine Konfliktvermeidung durch saubere Trennung der Gegenstandsbereiche ab (16f.). Schließlich nehme „die Offenbarung ... die ganze Wirklichkeit als möglichen Gegenstand ihrer Aussage in Anspruch“, und darunter fielen „auch profan zugängliche Ereignisse und Wirklichkeiten in ihrer materialen Inhaltlichkeit“ (17). Dieser universale Anspruch muß keine Vereinnahmung anderer Wissenschaften sein, da er sich zwar auf den Gegenstandsbereich, nicht aber auf die Hinsicht bezieht, unter der die Gegenstände betrachtet werden. Rahner betont, daß alle Objekte für die Theologie „nur sub respectu salutis“ (17) interessant sind. Was hier in einem Nebensatz fast untergeht, wird im weiteren Verlauf der Arbeit von größter wissenschaftstheoretischer Bedeutung sein, insofern die Hinsicht das entscheidende und unterscheidende Element einer Wissenschaft bildet. Vorwegnehmend sei kurz darauf hingewiesen, daß später das Zweite Vatikanum eine ähnliche Bestimmung vornimmt, wenn es in Art. 11 der Offenbarungskonstitution mit „nostrae salutis causa“ die Perspektive der Irrtumslosigkeit und das Verhältnis zu profanen Aussagen der Schrift umschreibt.

3. Auch wenn der katholische Naturwissenschaftler an das Lehramt gebunden ist und seine freie Betätigung nicht durch Ausgrenzung der Gegenstandsbereiche sichergestellt werden kann, so gibt es dennoch „eine relative Autonomie des profanen Erkenntnisbereiches, seiner Gegenstände und seiner Methoden“ (18f.). Rahner begründet dies mit der kirchlichen Lehre vom „Pluralismus der Erkenntnismöglichkeiten“ (19), die er u. a. in der Konstitution „Dei Filius“ des Ersten Vatikanum gegeben sieht. Hier ist im Kapitel über Glaube und Vernunft von einer „zweifachen Ordnung der Erkenntnis“ (DH 3015) die Rede. Innerhalb dieses Pluralismus sei „sogar unter einem bestimmten Gesichtspunkt eine Priorität der profanen, natürlichen Erkenntnis vor der Offenbarungslehre“ (19) zugestanden. Die deutlichste Stelle, die diesen „bestimmten Gesichtspunkt“ konkretisiert, sind die Thesen, die der Bischof von Straßburg 1835 und 1840 gegen den Fideismus formuliert hat (DH 2751-2756) und die von der Indexkongregation übernommen wurden (DH 2811-2814). Hier kommt der Vernunft gegenüber dem Glauben eine

Priorität zu, insofern die Vernunft „mit Gewißheit die Existenz Gottes beweisen“, der Glaube jedoch „gegenüber einem Atheisten nicht angemessen als Beweis für die Existenz Gottes angeführt werden [kann]“ (DH 2751). Ob in diesem Falle von einer echten Priorität gesprochen werden kann, die sich noch dazu für die Begründung einer relativen Autonomie der Naturwissenschaft eignet, dürfte fraglich sein. Denn unverkennbar tritt die Dienstfunktion, die die Vernunft gegenüber dem Glauben hat, zutage: „Die Vernunft [geht] dem Glauben voraus und muß uns zu ihm führen“ (DH 2755).

Diese Tendenz der Ausrichtung der Vernunft auf den Glauben wird erst recht deutlich, wenn man diese (im Vergleich zu Dei Filius oder Humani generis unbedeutende) Stelle nicht allein zum Bezugspunkt nimmt, sondern die übrigen von Rahner bemühten Fundorte zur Interpretation hinzunimmt. Diese betonen zwar – wie z. B. Humani generis – „wie hoch die Kirche die menschliche Vernunft schätzt“ (DH 3892). Doch bezieht sich diese Wertschätzung meist ausschließlich „auf ihre Fähigkeit, die Existenz des einen persönlichen Gottes sicher zu beweisen“ (DH 3892). Außerdem lassen die Stellen keinen Zweifel daran, daß „der Glaube über der Vernunft steht“ (DH 3017) und die Vernunft ihre Aufgabe „nur dann angemessen und sicher lösen“ kann, wenn sie sich als vom Lehramt autorisierte Philosophie vollzieht (DH 3892)[110]. Provokant formuliert: Die natürliche Vernunft ist dann autonom, d. h. selbständig gegenüber dem Lehramt, wenn sie sich dem Lehramt unterstellt.

.2.2 Vatikanum I als Vergleich

Insgesamt übernimmt Rahner mit seinen Rückbezügen bis einschließlich Humani generis eine Verhältnisbestimmung zwischen Vernunft und Glaube bzw. Lehramt, die in Ausführlichkeit und mit hohem dogmatischen Gewicht in der Konstitution „Dei Filius“ des Ersten Vatikanum errungen wurde. Mit dieser Konstitution greift das Konzil eines der wichtigsten theologischen Themen des 19. Jahrhunderts auf[111] und setzt sich mit der Vernunft, „so wie diese ihm im Phänomen der neuzeitlichen Wissenschaften entgegentritt“[112], auseinander. Den Höhepunkt der Konstitution bildet Kapitel 4,[113] das mit „Glaube und Vernunft“ (DH 3015-3020) überschrieben ist. Rahners wiederholte Bezugnahme auf dieses Kapitel verortet seine Anschauung also in einer zentralen lehramtlichen Äußerung zu unserem Thema. Es lohnt also, sich mit den Ausführungen des Konzils auseinanderzusetzen.

Der fragliche Konzilstext versteht sich als Abwehr von Rationalismus und Liberalismus und ist entstanden und zu verstehen als Auseinandersetzung mit den Positionen Anton Günthers und Jakob Frohschammers im

---

[110] Wörtlich ist die Rede von einer Philosophie, die „auch deshalb eine Autorität höheren Ranges genießt, weil das Lehramt der Kirche selbst deren Grundsätze und vorzügliche Behauptungen ... zur Erwägung der göttlichen ‚Offenbarung’ selbst herangezogen hat“.
[111] Pottmeyer, Glaube, 348.
[112] Ebd. 394.
[113] Ebd. 348.

Konkreten. Beide Gelehrten mühten sich um eine Verbindung von Glaube und Wissen sowie um die Freiheit der Wissenschaft.[114] Die theologischen Vorarbeiten zum endgültigen Konzilstext leisteten vor allem Johannes Baptist Franzelin, der u. a. das erste Schema erstellte,[115] und Josef Kleutgen, der u. a. das dritte Schema mitgeprägt hat[116]. Schon früh äußern sich die Konzilsväter zu diesen theologischen Vorentwürfen und erblicken in ihnen „eine zu negative Einstellung gegenüber den Wissenschaften und ihrem Fortschritt“[117]. Ihre Änderungsvorschläge tragen wesentlich dazu bei, die rein defensive Richtung durch Betonung „der Würde, des Wertes und der wahren Freiheit der Wissenschaft“[118] zu korrigieren.

So ist der Gesamteindruck, den der Konzilstext hinterläßt, durchaus kein negativer. Allgemein ist zu würdigen, daß sich das Konzil der Herausforderung durch die modernen Wissenschaften überhaupt stellt und nicht durch „fideistische Separation oder rationalistische Identifikation ausweicht“[119]. Beachtung im Blick auf die Wertschätzung der Wissenschaften verdienen im einzelnen die Betonung einer „zweifache(n) Ordnung der Erkenntnis“ (DH 3015), der grundsätzlichen Vereinbarkeit beider Ordnungen (DH 3017), der doppelten Hilfe der Vernunft für den Glauben (DH 3019), der Vorteile der Wissenschaften für das Leben der Menschen und ihres Weges zu Gott (DH 3019) sowie die Anerkennung „ihre(r) eigenen Prinzipien und ihre(r) eigenen Methode“ als „gerechtfertigte Freiheit“ (DH 3019). Deshalb kann Hermann-Josef Pottmeyer zu dem Urteil kommen: „Einen höheren Ausdruck für die Würde der menschlichen Wissenschaften und ihre letzte Sinnerfüllung konnte das Konzil kaum finden. Die hier auf das Problem der Vernunft und Wissenschaft ... gegebene Antwort reicht durchaus an die Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils über die Bedeutung und die Heilsbedeutsamkeit der irdischen Wirklichkeiten heran.“[120]

Allerdings gibt das Konzil daneben auch Antworten, die an entscheidender Stelle weit hinter dem Zweiten Vatikanum zurückbleiben. Gemeint ist hier das Offenbarungsverständnis, das maßgeblich das Verhalten im Falle des Konflikts von Wissenschaft und Glaube bestimmt. Günther und Frohschammer lehnten im Konfliktfalle eine undifferenzierte und ausnahmslose Unterwerfung unter die kirchliche Autorität ab. Für Günther ist im Konfliktfall die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß auch einer Glaubensaussage widersprochen werden kann. Der Widerspruch richte sich dabei nicht gegen das Wort Gottes als solches, sondern nur gegen etwas, was bisher fälschlich dafür gehalten wurde.[121]

Ausführlich hat Frohschammer diesen Gedanken entfaltet. Er betrachtet den Fall, daß etwas „wissenschaftlich mit voller Klarheit und Sicherheit

---

[114] Vgl. ebd. 24f.
[115] Ebd. 49.
[116] Ebd. 55; 415.
[117] Ebd. 416.
[118] Ebd. 428.
[119] Ebd. 424.
[120] Ebd. 430f.
[121] Ebd. 400.

erkannt ist und dabei zugleich im Gegensatz oder Widerspruch steht mit dem, was als göttliche Offenbarung geglaubt und behauptet wird“[122]. Die theologische Argumentation in einem solchen Fall ist ihm bekannt: „Die göttlich geoffenbarte Wahrheit ist das Gewissere, das Entscheidendere gegenüber jeder Evidenz und Gewißheit natürlicher Erkenntnis, so wahr und gewiß der Gottesgeist wahrhaftiger, einsichtsvoller und also zuverlässiger ist als der Menschengeist und sein Erkennen“. Und er urteilt: „Abstrakt genommen ist dies richtig und anzuerkennen, aber im Konkreten ist diese allgemeine Wahrheit unbrauchbar“[123]. Da göttliche Offenbarung nicht unmittelbar und klar vorliege, könne man „nicht die natürliche Erkenntnis zurückweisen nach dem abstrakten Satze, daß dem göttlichen Geiste mehr zu vertrauen sei als dem menschlichen, sondern es ist vielmehr anzunehmen, daß das der natürlichen Erkenntnis und Wahrheit Widersprechende gar keine göttliche Offenbarung sei“[124]. Als Beispiel dafür, daß eine solche Begebenheit bereits vorgekommen und sogar von der Lehrautorität anerkannt sei, benennt Frohschammer den ‚Fall Galilei’ und die erst nachträgliche Anerkennung des kopernikanischen Weltbildes[125], ein Fall, der klarlege, „daß die sogenannte katholische Wahrheit von damals nur eine vermeintliche war“[126].

Günther und Frohschammer wollen für den Konfliktfall geltend machen, daß hier – wie Pottmeyer formuliert – „nicht unbedingt der Gegensatz ‚irrende Vernunft – unfehlbare Offenbarung’ gegeben sein muß, sondern vielmehr der Gegensatz ‚richtiges wissenschaftliches Ergebnis – bedingte und daher überholbare theologische Deutung der Offenbarung’ vorliegt“[127]. Auf diese Formulierung wird verschiedentlich zurückzugreifen sein, da sie eine präzise Zuordnung verschiedener Sichtweisen gestattet.

Aufgrund eines unhistorischen und undifferenzierten Unfehlbarkeitsverständnisses und des bereits genannten linguistischen Mißverständnisses von Offenbarung, kann das Konzil den zweiten Gegensatz nicht mitvollziehen und sieht Konflikte nur als Gegensatz ‚irrende Vernunft – unfehlbare Offenbarung’.[128] So benennt das Konzil nur zwei Ursachen für einen möglichen Konflikt: Er entstehe „vor allem daraus, daß entweder die Lehrsätze des Glaubens nicht im Sinne der Kirche verstanden und erläutert wurden oder Hirngespinste für Aussagen der Vernunft gehalten werden“ (DH 3017). Auch wenn durch das „vor allem“ weitere Ursachen denkmöglich erscheinen, kommt für das Konzil nicht in den Blick, eine falsche Deutung der Offenbarung *durch die Kirche selbst* anzunehmen.[129]

In Verbindung mit dem linguistischen Mißverständnis führt die Auffassung, daß der Glaube die Vernunft vor Irrtümern schützt und befreit (DH

---

[122] Frohschammer, Das Christentum und die moderne Naturwissenschaft, München 1848, 4-9, zit. nach Pottmeyer, Glaube, 404.
[123] Ebd.
[124] Ebd. 405.
[125] Ebd.
[126] Frohschammer, Das Christentum und die moderne Naturwissenschaft, München 1848, 29f., zit. nach Pottmeyer, Glaube, 407.
[127] Pottmeyer, Glaube, 408; Numerierung von HHP.
[128] Vgl. ebd. 410.
[129] Vgl. ebd. 425f.

3019), konsequent zur „Rolle der Glaubenslehre als einer negativen Norm der Wissenschaft“[130]. Damit vermag das Konzil „die Eigenständigkeit der Wissenschaften nicht bis zur letzten Konsequenz zu bejahen“[131].

.2.3 Offenbarungsverständnis und die Theologie als norma negativa

In ähnlichem Sinne und mit gleichen Einschränkungen versteht Rahner die als dritten lehramtlichen Befund erhobene „relative Autonomie des profanen Erkenntnisbereiches“ (18)[132]. Wie Dei Filius will Rahner „das Verhältnis zwischen Offenbarungstheologie (und Lehramt) einerseits und Naturwissenschaft anderseits zunächst dahin bestimmen, daß jene norma *negativa* für diese ist“ (20; Herv. im Orig.). Auch die Legitimierung dieser Überordnung ist ähnlich, wenn Rahner die Theologie *insofern* als Instanz für die Naturwissenschaft versteht, „als sie von ihrer höheren Erkenntnis und Sicherheit aus unter Umständen erklärt, dieses oder jenes angebliche Resultat der Naturwissenschaft könne objektiv nicht richtig sein und könne also vom Naturwissenschaftler ..., wenn er ein Christ bleiben wolle, nicht als wahr angegeben werden“ (20). Wenn Rahner an dieser Stelle ebenfalls von einer „höheren Erkenntnis und Sicherheit“ ausgeht, scheint er auch die Voraussetzungen der besprochenen Konstitution zu teilen: ihr Verständnis von Offenbarung und Lehramt. Die geschichtliche Bedingtheit und damit Überholbarkeit einer theologischen Aussage, die bei einer Trennung von Wort Gottes und Sprechgestalten anzunehmen wäre, kommt an dieser Stelle bei Rahner wie beim Konzil nicht in den Blick. Dadurch denkt auch er im Konfliktfall nicht an den möglichen Gegensatz ‚richtiges wissenschaftliches Ergebnis – bedingte und daher überholbare theologische Deutung der Offenbarung’, sondern nur an den Gegensatz ‚irrende Vernunft – unfehlbare Offenbarung’, ganz wie dies auch Dei Filius tut.

Dem entspricht Rahners Sicht des Lehramts, wenn er ausführt, daß „für eine kirchliche Theologie ... die Lehre des autoritativen Lehramtes der Kirche immer unmittelbarste Quelle und erste und letzte Norm“ (14) ist. Wie im Dialoggeschehen das Lehramt zur letzten (wenn auch nicht positiv inhaltlichen) Norm für die Naturwissenschaften erhoben wird, so wird es hier im Binnenraum christlichen Denkens als letzte Norm für die Theologie ganz im Sinne des Delegationsmodells[133] gesehen. Rahner artikuliert dies hier fast noch schärfer als die bereits erwähnte und oft transparente Enzyklika „Humani generis“, der zufolge ebenfalls das Lehramt „für einen jeden Theologen die nächste und allgemeine Norm der Wahrheit sein muß“ (DH 3884).

---

130 Ebd. 430.
131 Ebd. 424.
132 Eingeklammerte Seitenzahlen beziehen sich wieder auf Rahner, Hominisation 1963.
133 In diesem Modell empfangen Theologen ihre Lehrvollmacht als delegierte Lehrer und bleiben immer dem Lehramt unterstellt. Die Theologie ist hier nicht mehr als Hilfsorgan und Instrument des Lehramtes. Vgl. Vorgrimler, Autonomie, 158-160.

Dieser Befund ist mehr als erstaunlich. Selbst Hans Küng würdigt Karl Rahner als Theologen, der entgegen dem obigen Eindruck schon sehr früh „die Denzinger-Theologie zu kritisieren ... wagte“[134] und für eine neue Theologie mitverantwortlich war, „die den Schwierigkeiten jener rein positivistischen Dogmeninterpretation ... aus dem Wege zu gehen versuchte“[135].

Eindeutig hat Rahner die Seite derer gestärkt, die sich schließlich auf dem Zweiten Vatikanum gegen die traditionalistische Minderheit und deren Vorentwurf zur Offenbarungskonstitution durchgesetzt haben. Das traditionalistische Schema vertrat neben der Theorie der doppelten Quelle der Offenbarung in der Tat das oben erwähnte Offenbarungsverständnis mit dem damit verknüpften linguistischen Mißverständnis.[136] In Verbindung mit einem engen Verständnis der Irrtumslosigkeit, die auch undifferenziert bezüglich profaner Dinge ausgesagt wurde („excludat et respuat errorem omnem in qualibet re religiosa vel profana“)[137], hätte dies – wie Hanjo Sauer ausdrücklich feststellt – die bekannten „unüberwindlichen Schwierigkeiten und unaufhebbaren Widersprüche ... mit naturwissenschaftlicher Forschung“[138] zur Folge gehabt. Gegen diesen Entwurf verfaßt Rahner (zur gleichen Zeit wie die oben zur Diskussion stehende Veröffentlichung also) einen Vorschlag, der sich in der Kritik „Disquisitio brevis de schemate ‚de fontibus revelationis’„[139] wiederfindet. Die ‚Disquisitio’ richtet sich gegen den traditionalistischen Offenbarungsbegriff und erhebt die weiter oben vermißte Unterscheidung zwischen Form und Inhalt der Offenbarung zu einem Hauptbestandteil.[140] Außerdem wird die undifferenzierte Lehre über die Irrtumslosigkeit der Schrift abgewiesen.[141]

Weiterhin hat Rahner durch Beratung und mit einem eigenen[142], weit verbreiteten Gesamtentwurf Neuformulierung und Endredaktion der Offenbarungskonstitution wesentlich geprägt.[143] Unmißverständlich formuliert Rahner in seinem Entwurf Verhältnis und Unterschiedenheit von Offenbarung und deren Formulierung: „Die einzelnen Offenbarungswahrheiten aber,

---

[134] Küng, Theologie, 227.
[135] Ebd. 226.
[136] Vgl. Sauer, Quellen, 517f.
[137] Zit. nach ebd. 518 Anm. 10; vgl. Ratzinger, Kommentar, 500.
[138] Sauer, Quellen, 518.
[139] Klinger, Glaube, 235 Anm. 22; Hanjo Sauer glaubt, daß das Schriftstück „von einigen Konzilstheologen“ entworfen wurde (Sauer, Quellen, 517 Anm. 7). Klingers Zuordnung scheint glaubwürdiger, da er offenbar Einblick in Rahners Nachlaß genommen hat und ferner erwähnt, daß die ‚Disquisitio’ „offenbar ohne Namensnennung den Teilnehmern des Konzils zugeleitet worden ist“ (a.a.O.), worin die unpräzise Formulierung Sauers ihren Grund haben könnte.
[140] Klinger, Glaube, 235 Anm. 22; vgl. Sauer, Quellen, 519-521.
[141] Vgl. Sauer, Quellen, 521.
[142] In der deutschen Veröffentlichung erwähnt Congar zwar unter dem Titel die „Mitwirkung von Joseph Ratzinger“ (Erinnerungen, 33); dieser Hinweis fehlt jedoch in der französischen Veröffentlichung. Daß Rahner von beiden Beteiligten der federführende Teil war, bringt Congar zum Ausdruck, wenn er in den eigenen Ausführungen vorwiegend vom „Text Rahners“ spricht (ebd. 28) und mit A. Wenger zum Ausdruck bringt, daß der Text „ziemlich getreu die Theologie P. Karl Rahners wider[spiegelt]“ (ebd. 29). Ratzinger selbst spricht lediglich von einem „privaten Gegenentwurf“ (Kommentar, 500).
[143] Vgl. Klinger, Glaube, 233-236, v. a. auch Anm. 22; Peters spricht von einem „Aufstand gegen die Schultradition“ (Gottesmystik, 304f.).

die in den Heiligen Schriften ... zu lesen sind, und die in der Lehre und in der Verkündigung der heiligen Mutter Kirche erklärt werden, werden alle auf diese eine Wahrheit zurückgeführt, die Jesus Christus ist“[144]. Gegen eine verbalistisch verengte Fassung betont Rahner, daß die „Überlieferung nicht nur in der rechtmäßigen Verkündigung des Wortes, sondern im ganzen Leben der Kirche geübt“ wird[145]. Der Menschlichkeit und Begrenztheit der Formulierung müsse Rechnung getragen werden, „damit nicht die Schale für den Kern gehalten und nicht dem Buchstaben gedient wird, der tötet, sondern dem Geist, der lebendig macht“[146].

Wie sehr Rahner dem neuen Offenbarungsverständnis auf dem Konzil zum Durchbruch verholfen hat, wird auch von den gegnerischen Traditionalisten nicht bezweifelt.[147]

Aber auch schon vor den Konzilsdiskussionen kommt die Unterscheidung von Wort Gottes und Sätzen des Lehramtes zum Ausdruck: So ist für Rahner beispielsweise „das Wort der lehrenden Kirche ... rein werkzeuglicher Art, in ihr spricht Gott selbst u. schafft so nicht bloß zu richtigen Sätzen, sondern durch sie hindurch zu sich selbst u. der Heilswirklichkeit eine Beziehung, die den Satz immer auch überbietet“[148]. Damit ist die Abkehr von einem satzhaften und instruktionstheoretischen Offenbarungsbegriff vollzogen und die Theozentrik des Zweiten Vatikanum bereits präsent.

In späteren Jahren – dies sei hier kurz vorweggenommen – setzt Rahner bezüglich der Überordnung des Lehramts wesentlich deutlichere Akzente. Mit H. Fries zusammen wendet er sich 1981 gegen das Delegationsmodell, in dem „die Theologie nur in der Form einer Delegation durch das kirchliche Lehramt tätig sein könne und dürfe“ und „ihre Aufgabe ... als ‚Dienst nach Vorschrift’ des Lehramts“[149] zu verstehen sei. Den Akzent gegenüber der hier zu besprechenden Veröffentlichung geradezu umkehrend betont Rahner ausführlich, daß die Theologen im Rahmen des Volksglaubens auch eine „normative Bedeutung ... für das Lehramt“[150] haben.

Insgesamt also wäre es mehr als verfehlt, Rahner ein Offenbarungs- und Lehramtsverständnis zu unterstellen, wie es beim Ersten Vatikanum vorlag. Zur Zeit der Erstellung der vorliegenden Veröffentlichung liegt bereits der Umbruch zu einem Offenbarungsverständnis vor, das dem linguistischen Mißverständnis keinen Vorschub leistet. Es wird auf dem Zweiten Vatikanum von Rahner ausformuliert und läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig.

---

144 Rahner, De revelatione 1962, 43.
145 Ebd. 43f.
146 Ebd. 45.
147 Vgl. Krämer-Badoni, der die Abweisung des ersten Vorentwurfs „hauptsächlich mit der tatkräftigen Beratung durch Rahner“ in Verbindung bringt (Revolution, 72) und diesen mit R. Wiltgen verärgert als „Hauptdenker der Konferenz von Fulda (zwischen der ersten und zweiten Session)“ bezeichnet (Wiltgen, zit. nach ebd. 69). Rahner „brauchte ... seine Ansichten nur bei den deutschsprachigen Bischöfen durchzusetzen, um sie vom ganzen Konzil angenommen zu sehen“ (Wiltgen, zit. nach ebd.).
148 Rahner, Lehramt 1961, 889.
149 Rahner / Fries, Vorwort, in: dies., Theologie 1981, 9-14, 9f.
150 Rahner, Glaubenslehre 1981, 22.

Dieser Umbruch jedoch hat offenbar noch nicht alle Winkel der theologischen Kleinarbeit erreicht und ist in seiner Bedeutung für den Bereich des Dialoggeschehens mit anderen Wissenschaften noch nicht zum Tragen gekommen. Denn in der uns vorliegenden Veröffentlichung wird die an anderer Stelle bereits formulierte Unterscheidung zwischen Wort Gottes und Bezeugungsgestalten nicht fruchtbar gemacht, und es werden ausdrücklich weder die Bezeugungsgestalten noch das Lehramt einer umfassenderen Norm, nämlich dem Wort Gottes unterstellt. Insofern hier die Überwindung des linguistischen Mißverständnisses nicht hinreichend zur Geltung kommt, ist es nur konsequent, wenn Lehre und Lehramt als letzte Norm verstanden und auch als letzte Norm für Naturwissenschaftler geltend gemacht werden.

Auf den ersten Blick deckt sich Rahners Position also nach wie vor mit lehramtlichen Stellungnahmen bis zu Humani generis. Dies ist bei Rahners vorkonziliaren Äußerungen weithin zu beobachten. Einerseits muß er sehr vorsichtig auf der Basis der lehramtlichen Erklärungen agieren, andererseits versucht er aber, von dieser Basis aus neue Wege zu bahnen, ohne einfach dieser Basis zu widersprechen. „Als ein bewußt kirchlicher Theologe knüpft R[ahner] behutsam an die Problemstellungen der Schultheologie an und geht deren Gedankengängen umsichtig nach.“[151] Albrecht Peters macht diese Vorgehensweise für Rahners Breitenwirkung verantwortlich. Da ein Anknüpfungspunkt nicht Endstation, sondern Ausgangsbasis für weiterführende Wege ist, müßten sich – wenn die soeben geäußerte Einschätzung stimmt – auch in der vorliegenden Veröffentlichung weiterführende Tendenzen offenlegen lassen.

In der Tat wäre Rahner mit dem obigen Eindruck wie bei der ersten dargestellten Veröffentlichung nur einseitig getroffen. Die vermuteten weiterführenden Tendenzen zeigen sich bei näherem Hinsehen.

Wie Rahner selbst sagt, entstehe „trotz der Überordnung der Offenbarung ... ein echter Dialog zwischen zwei Instanzen, die nur in Gott selbst einen gemeinsamen Ursprung haben, sich selbst aber in ihrer geschaffenen Wirklichkeit irreduktibel gegenüberstehen“ (19). Hier argumentiert Rahner eher in dem Bild zweier Instanzen, die sich auf gleicher Ebene befinden und als ‚geschaffene Wirklichkeiten’ gleichermaßen historisch bedingt und damit im letzten (wie auch immer) überholbar sind. An dieser Stelle könnte die begriffliche Unterscheidung von Wort Gottes und Sprechgestalten sowie deren Relativierung (v. a. in naturwissenschaftlicher Hinsicht) ansetzen. Aus der Irreduzierbarkeit beider Bereiche folgert Rahner ferner, daß es erstens ein echter Dialog ist, daß also „dieser Dialog wirklich seine für beide Teile überraschende, unvorhersehbare Geschichte hat, die beide Teile (also auch die Offenbarung bzw. ... deren Theologie) wirklich beeinflußt“ (19f.), ohne daß der Dialog zweitens eine „eigentliche inhaltliche Sachquelle“ (20) wird. Damit wird die Wertschätzung der profanen Wissenschaft auf eine doppelte Weise zum Ausdruck gebracht: Zum einen hebt Rahner hervor, daß die Naturwissenschaft auch Einfluß auf die Theologie nimmt; zum anderen wird

[151] Peters, Gottesmystik, 304.

der Einfluß der Theologie auf die Naturwissenschaft eingeschränkt, insofern sie keine inhaltliche Sachquelle sein kann.

Vor diesem Hintergrund ist die Beschreibung der Theologie als „norma *negativa*“ für die Naturwissenschaft zu verstehen. Die Hervorhebung des ‚negativa' verdeutlicht die Aussageabsicht: Es geht Rahner hier nicht primär darum, daß die Theologie *Norm* für die Naturwissenschaft ist, sondern vielmehr darum, daß die Theologie als norma *negativa* und nicht als norma *positiva* zu verstehen ist. Ausdrücklich bekräftigt er, daß sie „nicht Quelle des Inhaltes naturwissenschaftlicher Aussagen noch positives Prinzip ihrer Methoden und Forschungsrichtungen“ (20) sein kann. Die Argumentationstendenz zielt also mehr auf eine Zurückhaltung der Theologie. Eine weitergehende Freigabe der Naturwissenschaft bietet Rahner jedoch nicht an, sondern er hält an der grundsätzlichen Bestimmung der Theologie als norma negativa – wie seinerzeit das Konzil – fest.

.2.4 Das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie als Vergleich

Rahner präzisiert die mit ‚norma negativa' herausgearbeitete Freigabe, die er mit „zunächst“ eingeleitet hatte. Einige Zeilen später bekennt er, „daß mit diesem Begriff einer ‚negativen Norm' eine adäquate Bestimmung des Verhältnisses zwischen beiden Erkenntnisweisen noch nicht gegeben ist“ (20). Man darf diesen Hinweis nun nicht so verstehen, als sei Rahner mit dem Begriff der norma negativa deshalb unzufrieden, weil die damit ermöglichte Freigabe des Wissenschaftlers noch nicht weit genug ginge. Das Gegenteil ist der Fall: Die Beschränkung auf eine *bloße* norma negativa stellt Rahner offenbar nicht restlos zufrieden.

Das wird deutlich, wenn Rahner das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie als Vergleich heranzieht und sich dabei auf J. B. Metz bezieht. Dieser sagt ebenfalls zunächst, „daß der Glaube für eine solche Philosophie zumindest ‚*norma negativa*' ist“. Wegen der Einheit des geistigen Menschen sei „der gegenseitige Einfluß aber auch positiv“[152]. Zuerst ist hier an den positiven Einfluß des *theologischen* Partners gedacht. Die Theologie ist es, die „nicht bloß einen (bereichernden) Wandel im Inhalt, sondern auch im Horizont u. in der Auslegungshinsicht (etwa gegenüber dem griech. Denken) erweckt“[153]. Die Gegenseitigkeit beider Bereiche drückt Metz dadurch aus, daß „die Natur u. die ... Philosophie die echte Vorbedingung der Möglichkeit für Offenbarung, Glaube u. Theologie sind – u. darum die Theologie auch immer lernend u. empfangend auf die Philosophie ... bezogen ist“[154]. Gegenseitigkeit bedeutet aber nicht *absolute* Autonomie. Auch für Metz ist der profane Erkenntnisbereich nur *relativ* autonom. So betont Metz zwar, daß „die ch[ristliche] Ph[ilosophie] nicht in totale Abhängigkeit von der

[152] Metz, Philosophie, 1144.
[153] Ebd. 1145.
[154] Ebd. 1146.

Theologie“ gerät, aber „ch[ristliche] Ph[ilosophie] dient vielmehr letzterer in einem freien Dienst“[155].

Entscheidend an diesem Dienstverhältnis ist die Freiwilligkeit, die Grenzverwischungen vermeiden und Eigenständigkeit wahren soll. Diese Gedanken finden sich schon 1941 in der ersten Auflage von Rahners „Hörer des Wortes“ und werden in der von Metz übernommenen Neubearbeitung von 1963 fast unverändert beibehalten. So betont Rahner, „daß die ‚Christlichkeit' einer Philosophie sich auch darin zeigen muß, daß sie gerade als echte, als ‚bloße' Philosophie über sich hinausweist“[156]. Sie soll „nichts treiben als eben Philosophie“ und „gerade so zu einer praeparatio evangelii“ werden. In einem solchen Prozeß gliedere sich etwas „aus seinem eigenen Wesen heraus in ein höheres Ganzes dienend ein...“. Dies geht über ein Verhältnis hinaus, das mit norma negativa angedeutet ist. Denn „unser Begriff einer christlichen Philosophie setzt die Christlichkeit der Philosophie auch tiefer an, als wenn man diese nur darin sehen wollte, daß Offenbarung und Theologie die Philosophie vor Irrwegen bewahren und sie durch neue Problemstellungen befruchten und bereichern können“[157]. Hier wird die Philosophie *freiwillig* zur christlichen Philosophie; genauer gesagt durch eine ihr wesenseigene, innere Dynamik. Gegen einen solchen philosophieimmanenten Prozeß kann nicht der Vorwurf eines theologischen Übergriffs erhoben werden. Ob die Philosophie durch ihre Eigendynamik tatsächlich zu einer praeparatio evangelii wird, das allerdings – so muß Rahner zugeben – „kann sich natürlich erst aus ihrer Durchführung selbst ergeben“[158] und nicht von außen dekretiert werden – so könnte man Rahner ergänzen. Nicht eine ‚Zwangstaufe' bewirkt die Christlichkeit einer Philosophie, sondern eine Haltung, in der sich die Philosophie „als ‚tauf*bar*' konstituiert“[159].

Daß Rahner dies als Bereitschaft der Philosophie versteht, sich selbst im Hegelschen Sinne ‚aufzuheben',[160] dürfte nur philosophiebezogen gelten. Eine Übertragung auf die Naturwissenschaft in dem Sinne, daß sich die Naturwissenschaft in die Theologie hinein aufhebt, dürfte von Rahner kaum angezielt sein. Allerdings könnte man den Begriff der ‚Taufbarkeit' aufrechterhalten und fragen, ob nicht die Haltung einer *Offenheit* gegenüber Theologie oder Philosophie das Analogon zum ‚Aufheben' darstellt.

Taufbarkeit und Offenheit aufgrund innerer Eigendynamik sind allerdings nicht unmittelbar identisch mit Unterwerfung unter die Theologie als norma negativa. Die hier vorgestellte Veröffentlichung zur Hominisation vermittelt eher den Eindruck einer rein äußeren Verordnung. Erst nachdem das Lehramt von außen eine naturwissenschaftliche Aussage abgewiesen hat, wird der zur Debatte stehende Sachverhalt „nochmal als Aufgabe an die Naturwissenschaft selbst zurückgegeben“ (20); solange bis eine mit der Glaubenslehre verträgliche Aussage von der ‚Eigendynamik' hervorgebracht

---

155 Ebd.
156 Rahner, Hörer[2] 1963, 38 ([1]33).
157 Ebd. 39 ([1]34).
158 Ebd.
159 Ebd. 40 (135).
160 Ebd.

wird. Hier vollzieht sich alles andere, als daß sich etwas „aus seinem eigenen Wesen heraus in ein höheres Ganzes dienend einordnet“. Die Einordnung ist vielmehr vom Lehramt erzwungen.

Hier soll weniger Rahner gegen Rahner angeführt, als vielmehr eine Perspektive aufgezeigt werden, in welche Richtung sich einige Aussagen der vorliegenden Veröffentlichung mit Rahners eigener Hilfe differenzierter fassen ließen. Die Ausführung im ‚Hörer des Wortes’ bieten in diesem Punkt eine geeignete Lesehilfe.

Daß das zur christlichen Philosophie Gesagte nicht ohne Abstriche im Verhältnis zur Naturwissenschaft angewandt werden kann, deutete sich bereits an. Deshalb will Rahner die Ergebnisse mit den nötigen Abänderungen versehen und nur „mutatis mutandis auf das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft übertragen“ (20f.). Dieses ‚mutatis mutandis’ schränkt die Übertragbarkeit jedoch nicht deswegen ein, weil sich das oben Ausgeführte auf eine solche Philosophie bezieht, die sich als spezifisch christliche versteht. So ist ja der Artikel von Metz mit „Christliche Philosophie“ überschrieben. Für eine solche Philosophie, die sich christlich oder sogar als „kirchliche Schulphilosophie“[161] versteht, mag eine Unterordnung unter die Theologie im Sinne eines Dienstverhältnisses vom eigenen Selbstverständnis her trivial sein. Das völlig andere Selbstverständnis der Naturwissenschaft könnte die Übertragbarkeit einschränken. Dieses Problem wird von Rahner hier allerdings nicht angesprochen. Das ‚mutatis mutandis’ bezieht sich auf den Unterschied apriorisch-transzendental als Charakter der Philosophie und aposteriorisch-regional als Charakter der Naturwissenschaften (20, Anm. 3). Das Dienstverhältnis ist von dieser Unterscheidung nicht berührt und wird von Rahner dementsprechend auch zur Geltung gebracht. Der Einfluß der Theologie als norma negativa wird aufrechterhalten und im Sinne der Überlegungen zur christlichen Philosophie ergänzt.

Die Möglichkeit einer positiven Einflußnahme auf die Philosophie ist für Rahner jedoch quantitativ weitreichender als auf die Naturwissenschaft. Den Grund hierfür sieht Rahner im regionalen, aspekthaften Charakter der Naturwissenschaften gegeben, mit dem Rahner ja bereits die Grenzen der Übertragbarkeit angedeutet hatte. So wird die positive Einflußmöglichkeit wieder beschränkt, wenn Rahner ausführt: „Je partieller und in bezug auf den Menschen ontologisch peripherer ein Wissensgebiet ist, je weniger es also den Menschen in sich selbst und in der Eigentlichkeit seines Daseins unmittelbar berührt, um so mehr läßt sich freilich die Glaubenslehre als bloße norma negativa gegenüber dieser Wissenschaft kennzeichnen“ (21). Bei den Naturwissenschaften sei „diese Kennzeichnung approximativ zutreffend“; Rahner fügt aber bezüglich Physik und Biologie hinzu: „wenn auch nochmals in verschiedenem Grad“ (21). Wenn das „bloße norma negativa“ noch am ehesten für die Physik gilt, will Rahner gegenüber der Biologie einen theologischen Einfluß geltend machen, der über den einer negativen

[161] Art. Philosophie und Theologie, in: Rahner / Vorgrimler, KThW 1978, 329-334, 334.

Norm also eher hinausgeht, als daß er einer weiteren Freigabe das Wort reden würde.

.2.5 Das Verhältnis von Exegese und Dogmatik als Vergleich

Der Vollständigkeit halber sei auf eine Veröffentlichung aus dieser Zeit (1962) hingewiesen, in der Rahner über das Verhältnis von „Exegese und Dogmatik" nachdenkt. Rahner selbst schlägt zwar den Vergleich mit dem Verhältnis Naturwissenschaft – Theologie nicht ausdrücklich vor, verwendet aber die gleiche Terminologie und Argumentationsstruktur. Außerdem läßt sich das exegetisch-dogmatische Verhältnis auch insofern auf unsere Problemlage beziehen, als sich die Exegeten ebenfalls profaner Methoden bedienen, die auf objektive Nachprüfbarkeit zielen.

Um von vornherein einen falschen Eindruck zu vermeiden, sei auch hier ausdrücklich auf die Grundtendenz des Rahner-Beitrags hingewiesen, die Rudolf Pesch als „Befreiung und Erleichterung für den Exegeten"[162] beschreibt. Dies habe Rahner „auch durch sein unentwegtes Eintreten für eine freie öffentliche Diskussion der Theologen in der Kirche"[163] erreicht. Im vorliegenden Artikel fordert er gegenüber dem Lehramt: „Die Theologen ... müssen heute Fragen diskutieren, bei denen in der Diskussion auch noch unerprobte, gefährliche und sich auf die Dauer vielleicht als undurchführbar und unkatholisch herausstellenden Meinungen ‚gewagt' werden müssen."[164] Ein Ringen um eine größere Freiheit gegenüber dem Lehramt läßt sich hier – genauso wie in der obigen Veröffentlichung – als Grundanliegen herausstellen. Dieses Ringen um Freigabe findet aber in einem Rahmen statt, der nicht verlassen wird, und der im Falle der Naturwissenschaft problematisiert werden soll. Dieser Rahmen wird auch in der Diskussion um die Exegese deutlich.

Bevor sich Rahner für eine Freigabe einsetzt, verdächtigt er die Exegeten, „oft munter und vergnügt im Stil des bloßen Philologen und Profanhistorikers"[165] ihre Arbeit zu verrichten. Gegen diesen Trend erinnert Rahner die Exegese daran, „eine Glaubenswissenschaft, nicht nur Philologie und Religionswissenschaft"[166] zu sein. Wie oben bringt Rahner auch hier das kirchliche Lehramt als norma negativa und positiva ein, wobei gegenüber den obigen Ausführungen noch einige Präzisierungen ablesbar werden. Lehre und Weisung des Lehramts bedeute „für die katholische Exegese nicht nur eine norma negativa, eine Grenze, die man nicht überschreiten darf, will man katholisch bleiben. Sie sind vielmehr noch ein inneres positives Forschungsprinzip der exegetischen Arbeit selbst"[167]. Wie sehr Rahner hier noch im Sinne der Überordnung des Lehramts und im Rahmen des Delega-

---

[162] Pesch, Wahrheit, 13.
[163] Ebd.
[164] Rahner, Exegese 1962, 107.
[165] Ebd. 86.
[166] Ebd. 85.
[167] Ebd.

tionsmodells denkt, wird deutlich, wenn er die Exegeten darauf hinweist, „daß sie nicht die Herren, sondern die Diener des Lehramts sind“[168], und es ihre „ureigenste Aufgabe“ sei, bezüglich ihrer Ergebnisse eine „echte Verträglichkeit ... mit dem katholischen Dogma und (grundsätzlich wenigstens) auch mit der nichtdefinierten kirchenamtlichen Lehre ohne Gewaltsamkeit und in aller Ehrlichkeit aufzuweisen, bzw. diese Übereinstimmung herzustellen“[169].

Auch an dieser Stelle ist es höchst aufschlußreich, welche Stellung Rahner nur kurze Zeit später zum selben Thema bezieht. Mit der Rückendeckung des Zweiten Vatikanum kehrt er in der Wende von einer analytischen zur mehr synthetischen Methode die erkenntnistheoretische Richtung geradezu um. Hieß es soeben noch, die Exegeten seien „nicht die Herren, sondern die Diener des Lehramts“, dann kann man 1967 lesen, es sei der Auftrag der Bibelwissenschaft, „*in gewissem Sinn* Herrin und nicht nur Magd der dogmatischen Theologie zu sein“[170]. Auch wenn ‚dogmatische Theologie’ und ‚Lehramt’ nicht gleichzusetzen sind, und das ‚in gewissem Sinn’ verständliche Einschränkungen vornimmt, ist die konträre Akzentuierung offenkundig. Daß dies nicht nur im Sinne des Konzils, sondern ganz in Rahners Sinn ist, äußert sich in dessen fragloser Überzeugung, „daß bei einer solchen aposteriorischen synthetischen Methode im Unterschied zu der bisherigen analytischen scholastischen Methode (in der eine These aufgestellt, in ihren Begriffen analysiert und dann aus den ‚Quellen’ bewiesen wird) die Thematik der dogmatischen Theologie sich erheblich bereichern und verschieben wird“[171].

Blenden wir diese spätere Akzentverschiebung im Moment noch aus, dann mögen Delegationsmodell und die Verwendung von norma negativa und positiva *in exegetischem Kontext* dennoch weitgehend plausibel erscheinen. Schließlich kann man sich die katholische Exegese in noch eindeutigerem Sinne, als es bei der Philosophie als ‚kirchliche Schulphilosophie’ der Fall war, als theologische Teildisziplin vorstellen. Nun will Rahner die gleiche Struktur im Dialog mit der Naturwissenschaft zur Geltung bringen. Im exegetischen Fall markierte die norma negativa „eine Grenze, die man nicht überschreiten darf, will man katholisch bleiben“, weiter oben war von ihr die Rede im Rahmen einer kirchlichen Schulphilosophie. Ohne an dieser Stelle bereits eine Antwort vorwegzunehmen, sei die Frage aufgeworfen, ob die Grenzziehung, die mit dem Lehramt als norma negativa in solchen und ähnlichen Kontexten erfolgt, auch mit dem faktischen und legiti-

---

[168] Ebd. 103.

[169] Ebd. 86. Ein falscher Eindruck muß auch hier vermieden werden. Der eigentliche Schwerpunkt liegt nicht darauf, das Lehramt als Herrn über die Theologie zu profilieren, sondern darauf, „daß der Herr auch den Diener braucht und so trotz seines Herrentums von ihm auch abhängig ist“ (ebd. 103). Doch wird das eigentliche Bild von Herr und Diener nicht verlassen, wie dies später beispielsweise im Zweiten Vatikanum (DV 10) gegenüber Humani generis (DH 3886) vollzogen wird. Hier wird die Dienstfunktion des Lehramts und seine Unterordnung unter das Wort Gottes hervorgehoben (vgl. Ratzinger, Kommentar, 527).

[170] Rahner, Herausforderung 1967, 26.

[171] Ebd.

men Selbstverständnis einer Naturwissenschaft verträglich ist, die als solche (!) weder christlich, noch katholisch sein will. Es muß in Erinnerung gerufen werden, daß sich Rahner ja nicht nur an den Naturwissenschaftler als gläubigen Menschen, sondern an ihn „*als* Naturwissenschaftler“ (16; Herv. im Orig.) wendet.

.2.6 Zusammenfassung

Zusammenfassen läßt sich diese frühe Phase der Dialogbestimmung durch Rahner wie folgt:

Freigabe und Eigenständigkeit der profanen Wissenschaften sind zwar Rahners Hauptanliegen, werden aber nicht in letzter Konsequenz, sondern noch innerhalb eines Subalternationsmodells zur Geltung gebracht. Die Lehre des kirchlichen Lehramts ist für die Naturwissenschaft mindestens norma negativa, da das Lehramt mit einer „höheren Erkenntnis und Sicherheit“ ausgestattet ist. Deshalb kommt – um die bereits mehrfach benutzte Formulierung aufzugreifen – einzig der Gegensatz ‚irrende Vernunft – unfehlbare Offenbarung’ und nicht der Gegensatz ‚richtiges wissenschaftliches Ergebnis – bedingte und daher überholbare theologische Deutung der Offenbarung’ als Ursache für Konflikte in Betracht; an die Revision einer lehramtlichen Formulierung ist nicht gedacht. Es läßt sich erahnen, welche Reaktionen diese theologistische Sichtweise auf der Seite des naturwissenschaftlichen Dialogpartners hervorrufen wird.

.3 Philosophische und naturwissenschaftliche Reaktionen auf Rahners Verhältnisbestimmung

Helmut Kuhn schildert die Reaktion der philosophischen Seite. Er greift Rahners Postulat der ‚Aufhebung’ der Philosophie in die Theologie auf und stellt fest: „Dieser christlichen Inanspruchnahme des Humanismus und seiner Aufhebung im Mysterium der Menschwerdung Gottes steht die Position des säkularen Humanismus als Antithese gegenüber.“[172] Bei Rahner verliere „der Begriff des Humanismus ... seine eigenständige Bedeutung“ und werde „von der Christologie absorbiert“[173].

In seiner Rahner-Würdigung beschreibt auch Albrecht Peters, daß Rahner vorerst eine Folge des Zweiten Vatikanums nicht mitvollziehen möchte; die Tatsache nämlich, daß „mit der Abkehr vom Neuthomismus ... freilich auch die traditionelle Ehe zwischen Schultheologie und Schulphilosophie aufgelöst [wird]“. Rahner suche „angesichts der hierdurch entstehenden Unsicherheit ... zunächst die transzendental durchreflektierte Synthese festzuhalten“[174] und visiere eine Philosophia perennis an. Noch 1965 drückt er die

[172] Kuhn, Humanitas, 151.
[173] Ebd. 151.
[174] Peters, Gottesmystik, 305. Zur Philosophia perennis s. ebd. 306.

Überzeugung aus, „daß es keine Philosophie geben kann, die einfach a-christlich sein könnte“[175]. Daß sich Rahner später der zunehmenden Autonomisierung der einzelnen Philosophien und Wissenschaften stellt, wird weiter unten gezeigt.

Wenn Rahners Dialogvorschläge schon bei den Philosophen keine ungeteilte Zustimmung erfahren, werden sie bei den Naturwissenschaftlern, die als solche ihre Arbeit notwendig in methodischem Atheismus (den Rahner übrigens befürwortet) vollziehen, kaum allgemeinen Anklang finden.

Ohne Anspruch auf Repräsentativität erheben zu können, sei die Antwort des Naturwissenschaftlers Theo Löbsack beschrieben. Sie ist deshalb herausgegriffen, weil sie sich ausdrücklich und ausführlich mit Rahners Veröffentlichung zur Hominisation auseinandersetzt. Wie zu erwarten kontrastiert er Rahners Vorschläge mit dem Selbstverständnis der Naturwissenschaft, von dem er seinen Ausgangspunkt nimmt. Naturwissenschaftlichen Forschungsergebnissen komme „‘Wahrheitsgehalt’ ... deshalb zu, weil sie von jedem Menschen mit entsprechender Intelligenz und Sachkunde nachvollziehbar sind und – gegebenenfalls im Experiment – auch nachgeprüft werden können“ (112)[176]. Dieses Objektivitätspostulat erfordere „die Bereitschaft zu einem unbelasteten und unvoreingenommenen Denken“ (113). Der Forscher, der sich bestimmter Methoden bedient, darf redlicherweise weder Resultate dieser Methoden zurückhalten, „indem er über das mögliche Ergebnis von vornherein eine bestimmte Vorstellung mitbringt und an ihr festhält“, noch darf er das, „was er zu suchen vorgibt, unter Umgehung vorgeschalteter Denkschritte schon als gefunden beteuern“ (113). Eine Biologie a priori scheint sich von diesem Ausgangspunkt aus zu verbieten. Weder eine methodenfremde positive Norm (darauf zielt die letztere Auskunft Löbsacks) noch eine negative Norm (dies implizieren die ersteren Hinweise auf Unvoreingenommenheit und mögliches Zurückhalten von Ergebnissen) scheinen akzeptabel.

Dem naturwissenschaftlichen Selbstverständnis läßt der Verfasser einen Offenbarungsbegriff folgen, wie er sich ihm u. a. in Rahners Veröffentlichung darzustellen scheint. Unter Offenbarung sei „die ‚Enthüllung’ einer ihrem Wesen nach verborgenen Wirklichkeit durch ‚Gott’„ zu verstehen, und der Gläubige schreibe „einer Offenbarung einen grundsätzlich durch nichts zu überbietenden Wahrheitsgehalt zu“ (114). Offenbarung werde „als ein ‚Sprechen Gottes’ aufgefaßt“, der sich bezeuge, „indem er seine ‚Gedanken’ übermittelt, und der Mensch habe darauf ‚im Glauben’ zu antworten“ (115). Man vergleiche Löbsacks Auffassung von Offenbarung mit der Beschreibung, die Seckler für das instruktionstheoretische Verständnis liefert: „Die Mysterien des Glaubens werden abgeflacht zu übernatürlichen Verstandesgeheimnissen, die Tugend des Glaubens liegt im gehorsamen Fürwahrhalten von uneinsichtigen *veritates revelatae*.“[177]

---

[175] Rahner, Philosophie 1965, 102.
[176] Die eingeklammerten Seitenzahlen beziehen sich im folgenden auf Löbsack, Wunder.
[177] Seckler, Begriff, 65.

Hier findet sich also deutlich das vorkonziliare instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis wieder gekoppelt mit dem Anspruch, von einer „höheren Erkenntnis und Sicherheit aus“[178] zu argumentieren. Darauf stellt der Autor die von Rahner geforderte Bindung des Naturwissenschaftlers an das kirchliche Lehramt dar und urteilt schließlich: „Wovor wir hier stehen, ist nichts Geringeres als eine Direktive für die Arbeit des ‚katholischen Wissenschaftlers'. Sie läuft auf eine eindeutige Zensur hinaus, weil er quasi weisungsgebunden vorgehen muß und ihm Zweifel an dem, was das katholische Lehramt zu einer bestimmten Frage im voraus verkündet hat, nicht gestattet sind. Eine ernsthafte Arbeit ist für ihn also gar nicht möglich, weil er gegebenenfalls selbst zwingende Erkenntnisse a priori als Irrtum oder Trugbilder aus seinem Bewußtsein zu verdrängen hätte“ (119f.). Was Löbsack hier anklagt, ist die Beschränkung möglicher Konfliktfälle auf den Gegensatz ‚irrende Vernunft – unfehlbare Offenbarung'; was er – mit Hinweis auf Galilei (120) – einfordert, ist die Anerkennung des möglichen Gegensatzes ‚richtiges wissenschaftliches Ergebnis – bedingte und daher überholbare theologische Deutung der Offenbarung'.

Daß Löbsack mit dieser Einschätzung tendenziell[179] richtig liegt und tatsächlich ein markantes Defizit benennt, geht aus dem oben Ausgeführten hervor. Diese naturwissenschaftliche Reaktion war zu erwarten.

.4 „Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung“ (1962)

Ob und inwieweit die dargestellten Reaktionen für Rahner zum Anlaß wurden, seine Darlegungen zu modifizieren, bleibt unklar. Spätere Stellungnahmen zum obigen Thema werden jedenfalls wesentlich anders akzentuiert, wie weiter unten zu sehen sein wird. Unverändert hat sich jedoch ein Dialogmodell durchgehalten, das Rahner zur gleichen Zeit (1962) in dem Aufsatz „Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung“ vorstellt. An diesem Modell hält Rahner fest, und der Aufsatz wird fast ohne Abwandlung und unter derselben Überschrift 1976 im „Grundkurs des Glaubens“[180] übernommen. Die Grundstruktur unseres integrativen Modells greift letztlich auf diese bewährten Überlegungen zurück, die deshalb ausführlich gewürdigt werden sollen.

---

[178] Rahner, Hominisation 1963, 20.

[179] Im einzelnen finden sich bei Löbsack viele Stellen, die Rahner mißverstehen (z. B. 140f.; 142-146) oder polemisch sind, wenn er in einem Zitat von den Gläubigen als Menschen spricht, „denen an der Durchsetzung ihrer Absichten mehr liegt als am Wahrheitsgehalt ihrer angenommenen Voraussetzungen“ (153), oder wenn er die Folgerung zieht, der Glaube sei „letztlich der Todfeind der Wissenschaft – allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz“ (133).

[180] S. 180-202.

.4.1 Vorordnung der Naturwissenschaft als hermeneutische Methode

Der Aufsatz ist in doppelter Hinsicht interessant. Zum ersten äußert sich Rahner explizit zum methodischen Vorgehen im interdisziplinären Dialog. Zum zweiten wendet Rahner diese Methode inhaltlich an und bietet mit ihrer Hilfe eine christologische Neuformulierung. Uns interessieren zunächst die methodischen Vorüberlegungen.

Bei der vorgeschlagenen Methode wird die „evolutive Weltanschauung als gegeben vorausgesetzt und nach einer Eingepaßtheit der Christologie in sie und nicht umgekehrt gefragt“ (183)[181]. Diese methodische Vorordnung naturwissenschaftlicher Ergebnisse scheint zu dieser Zeit durchaus nicht üblich zu sein, und Rahner räumt ein, daß sie „sachlich und methodisch freilich weder selbstverständlich noch unbedenklich ist, hier aber gewagt werden soll“ (183). Das umgekehrte Vorgehen, nämlich die Frage nach der Einpaßbarkeit der evolutiven Weltanschauung in die Christologie sei „an sich die bessere ... Frage“ (183). Diese Einschübe veranschaulichen die Vorbehalte gegenüber einer solchen Methode; in dieser Formulierung und inhaltlichen Ausrichtung fallen sie übrigens später im ‚Grundkurs’ weg[182].

Daß die evolutive Weltanschauung als gegeben vorausgesetzt und nicht eigens hergeleitet und dargestellt wird, mag im Rahmen eines theologischen Beitrags selbstverständlich sein. Darüber hinaus aber könnte es erstaunen, wenn Rahner klarstellt, es werde weder der Versuch gemacht, „die Christologie selbst darzustellen, theologisch zu entfalten, noch der Nachweis unternommen, daß Jesus von Nazareth den Anspruch dessen für sich erhoben hat, was wir dann in theologischer Sprache als metaphysische Gottessohnschaft, als Inkarnation, als hypostatische Union verdeutlichen, und daß dieser sein Anspruch sich als legitim, d. h. als glaubwürdig, verständlich machen lasse“ (183). Es geht Rahner also nur um die „mögliche Zueinanderordnung der beiden Größen“ (183), wobei die beiden ‚Größen’ selbst vorausgesetzt werden.

.4.2 Vergleich mit Max Seckler

Max Seckler unterscheidet zwei Aufgaben der Fundamentaltheologie: 1. die Sinn*ermittlung* und 2. die Sinn*vermittlung*.[183] Die erste (grundlegendere) Funktion dreht sich um die Selbsterfassung des christlichen Glaubens („nach innen“).[184] Davon unterscheidet sich die zweite, apologetische, Funktion wesentlich: Sie setzt die Sinn*ermittlung* voraus und will „die Wahrheit der christlichen Sache in *andersartigen* Wahrheitswelten und Geltungsräumen“ vertreten.[185] Für Sinn*vermittlung* als „antwortend-verantwortende Auseinandersetzung mit den ‚Anderen’„ ist „ein waches

[181] Eingeklammerte Seitenzahlen beziehen sich auf Rahner, Christologie 1962.
[182] Vgl. Grundkurs 1976, 180.
[183] Seckler, Fundamentaltheologie, 500; vgl. ebd. 474-476.
[184] Ebd. 482.
[185] Ebd. 500; Herv. im Orig.

Bewußtsein für die geschichtliche Verfaßtheit und Kontingenz aller menschlichen Wahrheitshabe“ notwendig und „*Sachgrund ihrer Aufgabe*“.[186] Aus der Geschichtlichkeit ergibt sich für die Dialogsituation, daß sich die Sinnvermittlung nicht auf eine einheitliche Welt der Vernunft bezieht, sondern auf „Welten der Vernunft und Welten der Unvernunft, Welten vielfältigen Gläubigseins und Welten des Unglaubens, mit unterschiedlichen Verstehensbedingungen, Erkenntnissen, Weltbildern und Philosophien“[187]. Für Seckler bedeutet dies aber „nicht den Verzicht auf das Vernunftpostulat, wohl aber verlangt es dessen geschichtliche Anwendung“[188].

In gleichem methodischen und hermeneutischen Sinne versteht Rahner seine ‚Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung’. Während dies 1962 mehr implizit aus der Beschreibung seiner Methode hervorgeht, formuliert er dies ausdrücklich in einer knappen Vorbemerkung, mit der er im ‚Grundkurs’ seine Ausführungen einleitet. Grundsätzlich gehe es ihm – so führt er hier aus – „zunächst um die transzendentale Möglichkeit des Menschen, so etwas wie eine Botschaft von dem einen Gottmenschen überhaupt hören zu können“. Dann ergänzt Rahner ganz im Sinne von Seckler: „Aber diese eigentlich transzendental gestellte Frage hat im hörenden, im fragenden Subjekt eine geschichtliche Konkretheit“[189]. Rahner zielt also letztlich auf eine Sinnvermittlung in einen konkreten, geschichtlichen Verstehenshorizont hinein, den er „als die Situation einer evolutiven Weltanschauung“[190] kennzeichnet. Wie sich oben andeutete, ist er mit Seckler auch darin einig, daß bei der Sinnvermittlung die Sinnermittlung vorausgesetzt wird: Es geht Rahner ja um die „Zueinanderordnung“ (*Vermittlung*) zweier vorausgesetzter (bereits *ermittelter*) Größen. Auch unser eigenes Modell wird auf die Unterscheidung von Sinn*ermittlung* und Sinn*vermittlung* zurückkommen und ihr in der Unterscheidung von Theologie 1 und Theologie 2 Rechnung tragen.

Die genannte Differenzierung verlangt deshalb besondere Beachtung, weil sie eine kriteriologische Differenzierung beinhaltet. So ist von den beiden Hauptfunktionen der Fundamentaltheologie (Sinnermittlung und Sinnvermittlung) „die zuerst genannte die eigentlich grundlegende“. Denn: „Bevor etwas verteidigt oder gerechtfertigt werden kann, muß feststehen, um was es geht. Die *Ermittlung* des christlichen Logos geht deshalb den *Vermittlungen*, die durch seine Sendung und durch seine *Infragestellungen* erforderlich werden, voraus. In der logischen Ordnung folgen somit die apologetischen Funktionen den fundamental-fundierenden nach.“[191] Diese *logische* und *normative* Vorordnung soll immer vorausgesetzt und mitbedacht sein, selbst wenn es *hermeneutisch* zu einer Vorordnung des jeweiligen geschichtlichen Verstehenshorizontes kommt. Gerade als apologetische und hermeneutische Vermittlung ist diese Vorordnung des Verstehenshori-

---

[186] Ebd.; Herv. im Orig.
[187] Ebd. 501.
[188] Ebd.
[189] Rahner, Grundkurs 1976, 180.
[190] Ebd.
[191] Seckler, Fundamentaltheologie, 482; Herv. im Orig.

zontes unverzichtbar, wenn Fundamentaltheologie in *dieser* Funktion tatsächlich eine „antwortend-verantwortende Auseinandersetzung“[192] sein soll. Denn will sie wirklich *Antwort* sein, muß sie zuvor die Frage vernommen haben.

Damit ist Rahners Methode bestätigt, wenn sie im angemessenen Kontext, nämlich als apologetische und hermeneutische Theologie mit Vermittlungsfunktion, situiert wird. Auch wenn Seckler Rahners Grundkurs als ganzen in den Rahmen der Sinn*ermittlung* stellt,[193] dürfte sich der besprochene Ausschnitt und die Veröffentlichung von 1962 als *Vermittlung* und apologetische Theologie verstehen lassen. So findet die Methode Rahners, „soweit sie inhaltliche Entsprechungen zwischen anthropologischen und offenbarungsmäßigen Daten“ aufzeigt, auch im apologetischen Bereich bei Seckler Erwähnung.[194] Inwieweit dies Rahners Selbstverständnis in diesem Punkte trifft, sei dahingestellt. Wenn wir die Methode in unser Modell aufnehmen, wird sie in dem eingeschränkten, apologetischen und hermeneutischen Sinn als *Vermittlungs*methode Verwendung finden. Ein eventuell schwächerer Geltungsanspruch sei dabei bewußt in Kauf genommen, wodurch sich im übrigen die Konsensfähigkeit erhöht.

Trifft man die Unterscheidung von Ermittlung und Vermittlung nicht, wird es zu Mißverständnissen und den bekannten Vorwürfen „rationalistischer Verwässerungsapologetik“[195] kommen. Häufig ist es im Rahmen der Debatte um die Befreiungstheologie, auf die wir später ebenfalls Bezug nehmen wollen, zu solchen Verwechslungen gekommen. Exemplarisch sei dies an Lothar Roos aufgezeigt, der von der traditionellen theologischen Erkenntnislehre und ihrer hermeneutischen Methode ausgeht: „Sie klärt in einem ersten Schritt den Inhalt der biblischen Glaubensbotschaft ... In einem zweiten Schritt analysiert sie die gegenwärtige geistige und gesellschaftliche Situation, ... um sie im ‚Lichte’ des christlichen Glaubens zu deuten. Daraus kommt sie in einem dritten Schritt zu einem vertieften Verständnis dessen, was der christliche Glaube heute für uns bedeutet“. Demgegenüber vertrete die Befreiungstheologie eine andere Schrittfolge: „Die gegenüber *aller* bisherigen Theologie neue Schrittfolge lautet: ‚Analyse der Wirklichkeit – theologische Reflexion – Perspektiven für die pastorale Arbeit’„[196]. Wenn Roos in dieser Vorordnung der Wirklichkeitsanalyse automatisch die Deutung des Evangeliums im Lichte des Marxismus erblickt, wird er der Gattung der kritisierten Texte als Sinn*vermittler* nicht gerecht. Im Rahmen der Sinn*vermittlung* erwies sich die hermeneutische Vorordnung als legitim, ja sogar als notwendig. Und Hans Waldenfels erwidert Roos zurecht: „Freilich ist – bei genauem Hinsehen – nicht die Änderung der Schrittfolge allein entscheidend, sondern die Füllung des ersten Schrittes und ihre Geltung für die beiden weiteren Schritte.“[197]

---

[192] Ebd. 500.
[193] Ebd. 492 Anm. 100.
[194] Ebd. 509.
[195] Formulierung von Seckler, ebd. 510.
[196] Roos, Befreiungstheologie I, 7f; Herv. im Orig.
[197] Waldenfels, Diskussion, 14.

In ähnlicher Weise werden Rahners Vermittlungsversuche kritisiert, und man müßte in gleichem Sinne fragen, ob die Autoren dem Genus der Sinn*vermittlung* und der damit geforderten Vorordnung des nicht-theologischen Verstehenshorizontes gerecht werden. Hans-Eduard Hengstenberg wirft Rahner „evolutionistische Einschläge“[198] vor, die zu einer „maßlose(n) Überschätzung des Werdens“[199] und zum „Konflikt mit der Schöpfungslehre“[200] führten. Gleichermaßen kritisiert Scheffczyk, bei Rahner werde „unter Zurücklassung des Schöpfungsbegriffes eine andere Erklärungskategorie herangezogen, nämlich die des Werdens“. Es werde daraufhin nur „förmlich ... hinzugefügt, daß unter diesen Werdensbegriff auch das eingeschlossen ist, was mit Erschaffung gemeint ist. Dabei fällt auf, daß Erschaffung hier dem Werden ein- und untergeordnet wird, was den Schöpfungsbegriff schon alteriert.“[201] Ohne die Kritik als ganze ablehnen zu wollen,[202] sei hier nachgefragt, ob sich der Konflikt nicht entschärft, wenn derartige Vermittlungsversuche eben als Sinn*vermittlung* in einen bestimmten Fragehorizont hinein und nicht als Konkurrenz zur Sinn*ermittlung* einer traditionellen Schöpfungslehre verstanden werden, wie dies bei Scheffczyk und Hengstenberg der Fall sein könnte. Die Kritik ist immer insofern zu berücksichtigen, als der *ermittelte* Sinn freilich in der *Vermittlung* transparent werden muß.

Wir werden also mit Rahner und im Sinne Secklers an der hermeneutischen Vorordnung des Fragehorizontes festhalten. Den Kritikern soll dabei in doppelter Weise Rechnung getragen werden: Erstens soll durch die Unterscheidung von Sinn*vermittlung* und Sinn*ermittlung* die beschränkte Geltung und Regionalität des Vermittlungsversuches herausgestellt werden; zweitens soll trotz der Unterscheidung von Sinn*vermittlung* und Sinn*ermittlung* im Vermittlungsversuch der ermittelte Sinn transparent gemacht werden.

Der Vergleich mit Seckler hat Rahners Methode bestätigt. Gleichzeitig wird mit Seckler eine Präzisierung möglich, die über Rahner hinausgeht. Während Rahner angesichts des zunehmenden Pluralismus und der Emanzipation der Einzelwissenschaften die ‚Ehe’ mit der Philosophie in späterer Zeit eher auflöst[203] (s. u.), ist für Seckler nach wie vor „der Hauptgesprächspartner der Apologetik und überhaupt der Fundamentaltheologie ... die Philosophie“. Bezogen auf die thematischen Fundorte gibt Seckler Rahner recht: „*Topologisch* gesehen, wird die Apologetik ihrer Vermittlungsaufgabe nicht nur in der Philosophie, sondern in allen dafür sich anbietenden Kulturbereichen, Weltanschauungen, Religionen und Wissenschaften nachzukommen suchen. Dort findet sie die konkreten Stoffe ihrer Arbeit.“ In anderer Hinsicht, nämlich „*kriteriologisch* wird in der antwortend-

198 Hengstenberg, Evolutionismus, 80.
199 Ebd. 83.
200 Ebd. 81.
201 Scheffczyk, Schöpfung, 67.
202 Auch Bosshard, der die Gedanken Rahners übernommen und weitergeführt hat, gibt den genannten Autoren inhaltlich zum Teil Recht, wenn er eingesteht, es gäbe „Defizienzen, die Scheffczyk und Hengstenberg nennen“ (Probleme 164).
203 Vgl. Peters, Gottesmystik, 306.

verantworteten Auseinandersetzung mit der *Philosophie* je und je der Probierstein des Vernunftcharakters der Glaubensverantwortung zu suchen sein“[204]. Auch wenn dies nicht mit den Vorstellungen unseres Modells völlig deckungsgleich ist, wird hier der Philosophie eine Brückenfunktion zugewiesen (dies in kriteriologischer Hinsicht) und gleichzeitig in topologischer Hinsicht dem Pluralismus der Gesprächspartner Rechnung getragen.

.4.3 Vergleich mit Hansjürgen Verweyen

Ein nicht minder interessanter Rückhalt für Rahners Methode ergibt sich aus einem Vergleich mit der Fundamentaltheologie von Hansjürgen Verweyen[205]. Der relevante Argumentationsgang sei zunächst so dargestellt, wie er sich bei Verweyen findet. Danach wird der Transfer auf Rahner mit den nötigen Einschränkungen zu vollziehen sein.

Verweyen konzipiert seine Fundamentaltheologie als Entfaltung dessen, was die römische Leitlinie „Die theologische Ausbildung der künftigen Priester“ als spezifische Aufgabe der Fundamentaltheologie versteht: „Ihre spezifische Aufgabe bleibt doch die, mit einem Beweisgang, der für Glaubende und Nichtglaubende gültig ist, auf vernunftgemäße Weise klarzustellen, wie das Geheimnis Christi, gegenwärtig und wirksam in der Kirche, die menschliche Existenz nicht nur erhellt, sondern sie auch voll verwirklicht, ja sogar in der bereichernden und heilbringenden Beziehung zu Gott überhöht“[206]. Mit besonderem Interesse stellt Verweyen die formale Seite des geforderten Beweisganges heraus: So fordert das Dokument die Klarstellung, wie das Geheimnis Christi als Erhellung, volle Verwirklichung und Überhöhung der menschlichen Existenz zu verstehen sei. Damit ist das Geheimnis Christi „als Antwort auf eine *Fragestruktur* menschlicher Existenz“[207] gefaßt. Umgekehrt müsse die auf das Geheimnis Christi offene Existenz „als eine solche Struktur der Hinordnung eigens thematisiert werden“[208]. Wie sehr Rahners anthropologischer Ansatz zu dieser Forderung paßt, sei hier nur angedeutet. Verweyen präzisiert die geforderte Aufgabe im folgenden anhand des Kafkatextes „Eine kaiserliche Botschaft“, der verkürzt wiedergegeben werden soll:

> „Der Kaiser – so heißt es – hat dir, dem Einzelnen, dem jämmerlichen Untertanen, dem winzig vor der kaiserlichen Sonne in die fernste Ferne geflüchteten Schatten, gerade dir hat der Kaiser von seinem Sterbebett aus eine Botschaft gesendet. ... Der Bote hat sich gleich auf den Weg gemacht; ... findet er Widerstand, zeigt er auf die Brust, wo das Zeichen der Sonne ist ... Aber die Menge ist groß; ihre Wohnstätten nehmen kein Ende. ... Niemand dringt hier durch und gar mit der Botschaft eines Toten. – Du aber sitzt an deinem Fenster und erträumst sie dir, wenn der Abend kommt“[209].

---

[204] Alle Zitate Seckler, Fundamentaltheologie, 501; Herv. im Orig.
[205] Verweyen, Wort.
[206] Rom 1976, Nr. 110, zit. nach Verweyen, Wort, 43.
[207] Verweyen, Wort, 43.
[208] Ebd. 43f.
[209] F. Kafka, Eine kaiserliche Botschaft, in: ders., Gesammelte Werke, hg. v. M. Brod, Bd. 4, Frankfurt 1976, 128f., zit. nach Verweyen, Wort, 44f.

Verweyen vergleicht das ‚Geheimnis Christi, gegenwärtig und wirksam in der Kirche' mit der ‚kaiserlichen Botschaft' und deren Weitervermittlung.[210] Wenn auch unter pessimistischem Vorzeichen, so erlaubt die Geschichte doch eine Profilierung der Grundaufgaben einer Fundamentaltheologie. Sie macht in anschaulicher Weise deutlich, daß das geschichtliche Ergangensein eines letzten Wortes Gottes oder des Kaisers nur die eine Seite darstellt; die andere Seite, das ‚Ankommen' der Botschaft, ist gleichermaßen wesentlich. Damit eröffnet sich die zweite Blickrichtung vom Adressaten der Botschaft her, womit die Erzählung auch schließt: „Du aber sitzt an deinem Fenster und erträumst sie dir, wenn der Abend kommt".

Hier zeigt sich dieselbe zweite Fragerichtung, die sich vom römischen Dokument her stellte. Sie ist methodisch zu unterscheiden von der ersten Frage nach der *Faktizität* der Offenbarung und richtet sich vielmehr auf die *Hinordnung und das Vorgreifen menschlicher Existenz* auf eine solche möglicherweise ergehende Offenbarung. Unabhängig davon, ob Offenbarung bzw. die kaiserliche Botschaft ergangen ist, „kann der unerfüllte Ruf nach einem göttlichen Wort durchaus noch eine unsere Existenz bestimmende Wirklichkeit sein"[211]. Während sich die erste Frage an die historische Vernunft wendet und auf die *Wirklichkeit* einer ergangenen Offenbarung zielt, wendet sich die zweite Frage an die philosophische Vernunft, die aufweisen muß, daß eine möglicherweise ergehende oder ergangene Offenbarung „einen Sinn erschließt, auf den menschliche Existenz von ihrem eigenen Wesen her hingeordnet ist"[212]. Diese zweite Frage ist Gegenstand des ersten Teils von Verweyens Fundamentaltheologie. Vor allem geht es Verweyen um den „Vorbegriff von Sinn ('Erträumen der Botschaft'), der als für menschliche Existenz konstitutiv aufweisbar sein muß, wenn das ‚Geheimnis Christi' als sinnerschließend vernommen werden soll"[213]. Die Sinn*vermittlung* in den menschlichen Horizont steht hier wie bei Seckler im Zentrum.

Der hermeneutische Weg in die verschiedenen Verstehenshorizonte (d. h. ‚Raster' für die Botschaft im jeweils ‚Erträumten'), auf die hin die ‚kaiserliche Botschaft' zu erschließen ist, bedarf der Ergänzung. Denn die jeweiligen Horizonte können und werden die entscheidenden Sinnfragen auch verstellen: „So verschiebt der heutige Mensch seine Sinnfragen im allgemeinen nicht nur auf den ‚Abend'. Wir treffen ihn auch nur noch selten ‚an einem Fenster sitzend' an, sondern eher vor dem Bildschirm ..."[214]. Der hermeneutische Weg bedarf der Ergänzung durch Kriterien, die adäquate Sinnerwartungen ('Träume') von inadäquaten, Vernunft von sündiger Vernunft zu unterscheiden gestatten. Damit ergibt sich für Verweyen die „entscheidende Aufgabe der ‚Apologetik': die konsequente Erhellung des –<-"B@8(0l@Hsündiger Vernunft". Die ‚Vernunft im Glauben' wird hier also zum entscheidenden Kriterium und weist den Diskurs als irreduzibel theologischen aus.

---

[210] Zum Folgenden vgl. Verweyen, Wort, 45-48.
[211] Ebd. 46.
[212] Ebd.
[213] Ebd. 47.
[214] Ebd.

Hier findet sich das wieder, was dem Primat der Sinn*ermittlung* bei Seckler entspricht. Allerdings ist der Diskurs nach Verweyen *methodisch* der Philosophie zuzuordnen, „weil es sich ja um die Freilegung jenes Spielraums handelt, der dem Menschen auch vor seiner tatsächlichen Begegnung mit Christus offensteht“[215]. Genauer gesagt ist es das Ziel der apologetischen Bemühung, „daß die *im* Glauben freigesetzte Vernunft innerhalb der Vernunft *vor* dem Glauben eine Vernünftigkeit enthüllt, die dieser Vernunft selbst zwar verborgen, aber dennoch in ihr am Werke war“[216]. Diese verborgene, bereits vorgläubig vorhandene Vernünftigkeit ist es, die das in Christus Begegnende nicht als das Fremde, sondern als das Eigene erkennen läßt. Sie ist der Anknüpfungspunkt, und sie hat „den Übergang von der Vernunft *vor* dem Glauben zur Vernunft *im* Glauben ermöglicht“[217]. Damit kommt Verweyen zu dem Ergebnis: „Der Fundamentaltheologie muß daran liegen, jene zwar erst im Glauben entdeckte, aber dennoch schon vor dem Glauben wirksame wahre Vernunft zu rekonstruieren, weil sie es offenbar ist, die es dem Menschen ermöglicht, in der Begegnung mit Christus seine eigene, eigentliche Wahrheit zu erkennen.“[218]

Die Methode, die bei Rahner implizit die Neuformulierung leitet, ist mit der obigen Vorgehensweise treffend zu beschreiben. Bevor die Parallelen aufgezeigt werden, soll noch auf die Unterschiede hinsichtlich des Geltungsanspruchs hingewiesen werden. Verweyen geht es nicht um spezielle, regionale Geltungen: „Die Frage nach der *Gültigkeit* solcher Geltungsansprüche geht über die Feststellung ihrer Angemessenheit an eine zeitlich-regionale Autorität bzw. Tradition hinaus auf das, was menschlicher Vernunft grundsätzlich angemessen ist“. Dies kann nur von einer Philosophie geleistet werden, „in der es um Letztbegründungen geht“ und auf einem Weg, den Verweyen „als ‚*erstphilosophisch*’ bezeichnen“ will.[219]

Nun spricht Verweyen Rahners Ausführungen den Rang einer erstphilosophischen Leistung ab und reduziert sie „zu einem nur noch als ‚transzendental*theologisch*’ zu bezeichnenden Denken“[220]. In unserem Kontext, d. h. im Dialog mit den Naturwissenschaften, braucht allerdings ein erstphilosophischer Anspruch auch gar nicht erhoben zu werden. Wie bereits erwähnt, kennzeichnet Rahner seinen Dialogvorschlag zwar zunächst als transzendental, schränkt jedoch weiter ein: „Aber diese eigentlich transzendental gestellte Frage hat im hörenden, im fragenden Subjekt eine geschichtliche Konkretheit, und diese sei ... als die Situation einer evolutiven Weltan-

---

[215] Ebd. 60. Methodisch urteilt Günther Pöltner ähnlich. Für ihn muß die Theologie „auf bestimmten Phasen ihres Weges ihrerseits philosophisch werden ..., wenn anders ihre Botschaft an den ganzen – also auch den denkenden – Menschen gerichtet ist, d. h. der Horizont, in welchem sie ihre Botschaft zu verkündigen hat, das menschliche Seinsverständnis ist, dessen begriffliche Aneignung Philosophie heißt“ (Möglichkeit, 16).
[216] Verweyen, Wort, 61; Herv. im Orig.
[217] Ebd.
[218] Ebd.
[219] Alle Zitate ebd. 48; Herv. im Orig.
[220] Ebd. 164; Herv. im Orig.

schauung gekennzeichnet“[221]. Wenn hier weder der Anspruch einer Erstphilosophie noch einer allgemein-transzendentalen Aussage erhoben wird, sondern wenn es nur um eine geschichtlich-regionale Geltung geht, entgeht man der Verweyenschen Kritik. Man ist zudem gegenüber der Kritik an Verweyen selbst gefeit, wenn sich herausstellen sollte, daß dieser seinen eigenen Anspruch der Erstphilosophie nicht einzulösen imstande ist.[222] Mit doppelt zurückgenommenen[223] Anspruch wird man dann zwar nicht mehr zu Ergebnissen universaler Geltung gelangen; aber dies ist ja auch nicht angezielt, sondern ‚nur' eine adressatengerechte Formulierung. Und eine solche ist von der Kritik nicht berührt.

Innerhalb des so gewonnenen, eingeschränkten Rahmens lassen sich die strukturellen Übereinstimmungen der Methode verdeutlichen. Verweyens Ausführungen lassen sich dabei direkt in Rahners Kontext übersetzen. Wenn Verweyen das Geheimnis Christi „als Antwort auf eine *Fragestruktur* menschlicher Existenz“ zur Sprache bringen will, dann versucht Rahner dies als Antwort auf die gegenwärtige, *naturwissenschaftlich geprägte Fragestruktur* menschlicher Existenz. Beiden geht es nicht um die *Wirklichkeit* der Offenbarung (Verweyen thematisiert dies in einem methodisch selbständigen zweiten Teil, Rahner setzt dies voraus), sondern um einen *Sinnbegriff* von Offenbarung. Verweyen will aufweisen, daß eine möglicherweise ergehende oder ergangene Offenbarung „einen Sinn erschließt, auf den menschliche Existenz von ihrem eigenen Wesen her hingeordnet ist“, Rahner geht es um den Nachweis, daß eine mögliche Offenbarung ‚einen Sinn erschließt, auf den die *naturwissenschaftlich geprägte Existenz* von ihrem eigenen Wesen her hingeordnet ist'. Analog zu Verweyen ist es auch Rahners Ziel, ‚daß die *im* Glauben freigesetzte Vernunft innerhalb der Vernunft *vor* dem Glauben (jetzt: innerhalb der *naturwissenschaftlichen* Vernunft) eine Vernünftigkeit enthüllt, die dieser (naturwissenschaftlichen) Vernunft selbst zwar verborgen, aber dennoch in ihr am Werke war'[224]. Dann kann man auch hier sagen, daß es diese verborgene, bereits vorgläubig im naturwissenschaftlich orientierten Denken vorhandene Vernünftigkeit ist, die das in Christus begegnende nicht als das Fremde, sondern als das Eigene erkennen läßt. Sie ist der Anknüpfungspunkt, und sie ermöglicht ‚den Übergang von der naturwissenschaftlich geprägten Vernunft *vor* dem Glauben zur Vernunft *im* Glauben'. In Ergänzung der Formulierung Verweyens ist es dann die Aufgabe der Fundamentaltheologie im vorliegenden Kontext, ‚jene zwar erst im Glauben entdeckte, aber dennoch schon vor dem Glauben im naturwissenschaftlich geprägten Denken wirksame wahre Vernunft zu rekonstruieren, weil sie es

---

[221] Rahner, Grundkurs 1976, 180.

[222] Daß Verweyens Begriff letztgültigen Sinns nicht voraussetzungslos ist, gibt dieser selbst zu: „Es ist ja nicht einmal zwingend aufweisbar, daß die Vernunft sich widerspruchsfrei denken solle, sich darum auf die Suche nach einem letztgültigen Sinn zu begeben und dabei alle von ihr immer schon gesetzten Implikationen anzuerkennen oder ihnen auch nur nachzugehen habe. Der Entschluß zu solcher Konsistenz ist ein Akt der Freiheit, den niemand der Vernunft andemonstrieren kann“ (Wort, 256).

[223] Vom erstphilosophischen über den transzendentaltheologischen zum geschichtlich-regionalen Anspruch.

[224] S. o. und vgl. Verweyen, Wort, 61.

offenbar ist, die es dem naturwissenschaftlich geprägten Menschen ermöglicht, in der Begegnung mit Christus seine eigene, eigentliche Wahrheit zu erkennen'[225].

Um Kontinuität mit und Anknüpfungspunkte bei dem Dialogpartner deutlich zu machen, ergibt sich aus diesem Ansatz heraus der Vorrang des positiven Aufgreifens bereits vorhandener Elemente (Rekonstruktion der ‚wahren Vernunft') vor dem rein negativen Abweis von Unvereinbarkeiten. Ganz abzulehnen wäre es freilich, sich nicht auf den vorhandenen immanenten Logos einzulassen und ihn herauszustellen, was als Fehlform der Rezeptionsverweigerung zu thematisieren sein wird. Dort wird sich außerdem zeigen, daß der hier herausgestellte Ansatz auch aus dialog- und kommunikationstheoretischer Perspektive zu bejahen ist. Ein Musterbeispiel für den Umgang mit dem vorchristlich vorhandenen Logos liefert Rahner in seinen Überlegungen zum ‚anonymen Christen'. Diese finden sich im selben Band, dem auch die vorliegende Veröffentlichung zur Christologie entstammt.[226] Die Frage, ob nicht eine zunächst rein naturwissenschaftlich geprägte Weltanschauung als ‚anonym christlich' verstanden und mit parallelen methodischen Mustern angegangen werden kann, scheint mir so interessant, daß sie weiter unten in einem eigenen Abschnitt besprochen werden soll.

Zunächst jedoch gewinnt man an dieser Stelle mit Verweyen eine gegenüber Rahner präzisere und explizitere Formulierung der Methode. Der Beweis, daß Rahner tatsächlich in der herausgearbeiteten Weise verfährt, steht allerdings noch aus. An der inhaltlichen Durchführung seiner ‚Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung' wird sich dieser Nachweis weiter unten anschaulich führen lassen.

Eine Zwischenbemerkung zu einem möglichen Mißverständnis sei noch gestattet. Das hier angedeutete Aufgreifen einer verborgenen Theologie wird im folgenden immer wieder in ähnlichen Nuancen (implizite Theologie, impliziter Glaube, impliziter Theismus usw.) begegnen und einen entscheidenden Beitrag zum integrativen Modell und zur Kriteriologie abgeben. Um zu keiner Begriffsverwirrung Anlaß zu geben, sei auf die unterschiedliche Verwendung einer ähnlichen Formulierung bei Johannes Paul II. hingewiesen. Zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen fordert auch der Papst eine „kooperative Interaktion". In diesem Zusammenhang lehnt er jedoch eine ‚unbewußte Theologie' ab: „Nur eine dynamische Beziehung zwischen Theologie und Wissenschaft kann jene Grenzen aufdecken, welche die Integrität beider Disziplinen tragen, so daß die Theologie keine Pseudowissenschaft bekennt und die Wissenschaft nicht zu einer unbewußten Theologie wird"[227]. Der Papst meint hier jedoch nicht das, was Rahner unter einer ‚unbewußten Theologie' verstehen könnte. Er denkt vielmehr an Wissenschaftler, die – wie Karl Schmitz-Moormann die zitierte Papststelle kommentiert – „zu Extrapolationen über die Grenzen ihrer Wissenschaft hinaus

[225] Vgl. auch hier die Formulierung oben und Verweyen, Wort, 61.
[226] Rahner, Religionen 1962.
[227] Johannes Paul II., Schreiben, 159.

neigen“, so daß durch „mystische Exaltation der Wissenschaft“ diese zu einer „Pseudoreligion“ wird.[228] Daß Rahner eine solche Verabsolutierung ebenfalls ablehnt, ist selbstverständlich; er verurteilt sie als ‚rationalistische Extrapolation’, die im folgenden Abschnitt thematisiert wird.[229]

.4.4 Zwischen rationalistischer Extrapolation und extrinsezistischer Separation

Bevor wir uns der inhaltlichen Durchführung zuwenden, soll die methodologische Skizze durch einige Zusätze, die Rahner ausdrücklich ins Gespräch einbringt, bestätigt und vervollständigt werden. So grenzt er sein Vorhaben von zwei zu vermeidenden Extrempositionen ab: Ähnlich wie schon das Erste Vatikanum will Rahner eine rationalistische Extrapolation genauso meiden wie eine extrinsezistische Separation. Mit ‚Einpaßbarkeit’[230] meint Rahner weder, „daß ... sich die christliche Lehre von der Inkarnation als eine notwendige Folge und zwingende Verlängerung aus der evolutiven Weltanschauung herleiten lasse, noch ... daß die Inkarnationslehre sich nicht unmittelbar in einem einfachen sachlichen oder logischen Widerspruch zu dem befinde, was diese Weltanschauung als sichere Erkenntnis ... beinhaltet“ (183f.). Das letztere, der bloße Nachweis einer Nichtwidersprüchlichkeit, würde „zu wenig leisten“ und zu „zwei völlig beziehungslosen Denkebenen“ führen, da christliche Aussagen dann „immer noch wie ein Fremdkörper im Geist des Menschen empfunden werden, der durch diese evolutive Weltanschauung strukturiert ist“ (184). Demgegenüber geht es Rahner darum, „eine innere Affinität der beiden Größen, eine Art Stilgleichheit, die Möglichkeit einer gegenseitigen Zuordnung deutlich zu machen“ (184). Auch hier sind die Ähnlichkeiten mit Verweyen evident, der ja ebenfalls mit der oben besprochenen Methode dem Menschen ermöglichen will, in der Begegnung mit Christus nichts Fremdes, sondern „seine eigene, eigentliche Wahrheit zu erkennen“[231].

Anders als in obigen Veröffentlichungen wird hier der Ausgangspunkt nicht von lehramtlichen Formulierungen gebildet, sondern: „Wir gehen vom heutigen evolutiven Weltbild aus“ (185). Um dem erstgenannten Vorwurf der Extrapolation aus naturwissenschaftlichen Ergebnisse und der Abhängigkeit von diesen zu entgehen, stellt Rahner sicher, daß es sich um einen spezifisch theologischen Diskurs handelt mit Aussagen, die „eigentlich jeder Theologe sagen könnte, wenn er seine Theologie unter diesen von der modernen evolutiven Weltanschauung gestellten Fragen aktiviert“ (186). Dies entspricht bei Verweyen ganz der kriteriologischen Bedeutung der „Fragestruktur“ einerseits und der unableitbaren „Vernunft *im* Glauben“ anderer-

---

[228] Zitate von Schmitz-Moormann, Möglichkeiten, 77.
[229] Etwas später wird auf das Thema noch unter dem Stichwort des ‚endogenen Expansionismus’ einzugehen sein.
[230] Rahner fragte nach einer „Eingepaßtheit der Christologie in sie [i.e. die evolutive Weltanschauung]“ (Christologie 1962, 183); s. auch oben.
[231] Verweyen, Wort, 61.

seits, sowie dem Vorrang der „Sinn*ermittlung*“ bei Seckler. Wenn Rahner später im ‚Grundkurs' „aktiviert“ durch „aktualisiert“ ersetzt,[232] wird die Argumentation noch deutlicher: Die vorgeschalteten naturwissenschaftlichen Ergebnisse stellen keine inhaltlich-positive Norm dar, sondern sind im Modus der Anfrage ein Anlaß zur Selbstbesinnung der Theologie, um deren Formulierungen adressatengerecht zu aktualisieren. In diesem Sinne bildet die Harmonie mit naturwissenschaftlichen Vorgaben auch kein Wahrheitskriterium, sondern ein ‚Aktualitätskriterium'.

Schon in diesem Aufsatz problematisiert Rahner aber auch die genaue Bezugnahme auf die Naturwissenschaft. Er zieht sich so sehr ins eigene Feld der Philosophie und Theologie zurück, daß er „damit allerdings auch eine gewisse Abstraktheit in Kauf [nimmt], die vielleicht den Naturwissenschaftler ein wenig enttäuschen wird“ (186). Dieser würde „genauere Angaben“ erwarten, die ihren Ausgang nehmen „von jenen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen oder jenen Auswertungen naturwissenschaftlicher Erkenntnisse ..., die ihm geläufig sind“ (186). Hier unterscheidet Rahner zwischen ‚naturwissenschaftlichen Erkenntnissen' und ‚Auswertungen naturwissenschaftlicher Erkenntnisse'; eine Unterscheidung, die Rahner hier nicht näher bemüht, auf die wir aber später zurückkommen werden. Der Theologe, der sich hierauf beziehen will, steht vor dem Problem, daß ihm die naturwissenschaftlichen Ergebnisse „doch nur sehr aus zweiter Hand“ (186) zugänglich sind. Er hat also keinen direkten Zugriff zum ‚harten naturwissenschaftlichen Kern'. Insofern ist er auf die *Ausdeutungen* dieser Fakten angewiesen und hat damit „auch alle Belastungen zu tragen, die mit solchen Ausdeutungen wirklich naturwissenschaftlicher Ergebnisse, mit Ausdeutungen, die nicht unumstritten sind, unvermeidlich verbunden sind“ (186). Es bleibt hier noch offen, wie konkret die geforderte Bezugnahme zu vollziehen ist.

.4.5 Kriteriologisches Zwischenergebnis

Aus dem bisher Ausgeführten läßt sich ein kriteriologischer Rahmen zusammenstellen:

- Die Dialogbemühungen verstehen sich im Rahmen der apologetischen und hermeneutischen Aufgabe der Fundamentaltheologie. Sie dienen damit der Sinn*vermittlung* und wollen nicht in Konkurrenz zu einer Theologie der Sinn*ermittlung* treten.
- *Normativer Vorrang* gebührt damit der Sinn*ermittlung*.
- *Hermeneutische Vorordnung* beansprucht hingegen der jeweilige, geschichtlich bedingte Verstehenshorizont, das naturwissenschaftlich geprägte Denken.

[232] Rahner, Grundkurs 1976, 182.

- Dabei erlegt das naturwissenschaftlich geprägte Denken dem Dialoggeschehen *topologische* Rahmenbedingungen, eine naturwissenschaftlich geprägte Fragestruktur auf.
- Die Philosophie übernimmt eine Brückenfunktion von den naturwissenschaftlichen Topoi zum vorgängig ermittelten Sinn. Philosophie will hier keine Letztbegründung liefern, sondern: als *im* Glauben freigesetzte Vernunft will sie innerhalb der naturwissenschaftlichen Vernunft *vor* dem Glauben eine Vernünftigkeit enthüllen, die der naturwissenschaftlichen Vernunft zwar verborgen, aber dennoch in ihr am Werke ist.
- Normativer Vorrang und Unableitbarkeit des ermittelten Sinns schützen vor rationalistischer Extrapolation; Hermeneutik und Philosophie schützen in ihrer Brückenfunktion vor extrinsezistischer Separation.

Im folgenden wird sich zeigen, ob und wie dieser Rahmen in der inhaltlichen Durchführung Anwendung findet.

.4.6 Inhaltliche Durchführung: Sinnbegriff des Christusereignisses im Rahmen einer evolutiven Weltanschauung

Der vorliegende Artikel zur „Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung“ demonstriert in ausgezeichneter Weise, wie Rahner sich um inhaltliche Einlösung seines Dialogprogramms bemüht. Es geht hier um nicht weniger als um das Zentrum christlichen Glaubens, das als Antwort auf die gegenwärtige, naturwissenschaftlich geprägte Fragestruktur menschlicher Existenz nachvollziehbar gemacht werden soll. Noch einmal sei betont, daß es nicht um die *Wirklichkeit* der Offenbarung, sondern um einen *Sinnbegriff* von Offenbarung geht; konkret um den Nachweis, daß eine mögliche Offenbarung einen Sinn erschließt, auf den die naturwissenschaftlich geprägte Existenz von ihrem eigenen Wesen her hingeordnet ist. Die inhaltliche Entfaltung ist auf dem Hintergrund der obigen Kriteriologie zu befragen, inwieweit es ihr gelingt, daß die *im* Glauben freigesetzte Vernunft innerhalb der *vor*gläubigen naturwissenschaftlichen Vernunft eine Vernünftigkeit enthüllt, die dieser naturwissenschaftlichen Vernunft selbst zwar verborgen, aber dennoch in ihr am Werke ist.

Da eine Vielzahl von Veröffentlichungen die Ausführungen Rahners bereits dargestellt hat,[233] begnügen wir uns mit einer knappen Skizze. Sie dürfte jedoch hinreichen, um die von Rahner benutzte Methode deutlich zu machen.

[233] Vgl. vor allem Fischer, 311-327. Siehe auch Vorgrimler, Selbsttranszendenz.

.1 Grundtendenz und Ziel der Selbsttranszendenz des Kosmos: „Kommenwollen zu sich und seinem Grund“

Ausgehend von den naturwissenschaftlichen Thesen zur Evolution des gesamten Kosmos bis hin zum geistigen Menschen, entfaltet Rahner seinen Dialogversuch.

Bei der Entwicklung der Materie zum Geist sieht Rahner die Naturgeschichte selbst in der freien Geistesgeschichte zu ihrem Ziel kommen, indem jene inneres Konstitutiv der Geistesgeschichte bleibt und umgekehrt die Freiheitsgeschichte von materiellen Strukturen getragen ist. Wenn man die Naturgeschichte als von der Geistesgeschichte umfangen denkt, und diese sich zeigt als ihrerseits umfangen von der sich durchsetzenden Gnade Gottes, kommt eine christlich interpretierte Gesamtsicht der Weltevolution anfangshaft in den Blick, in der „diese Geschichte des Kosmos als ganze trotz der und in der Freiheit des Menschen und durch sie ihre wirkliche Vollendung finden wird“ (195)[234].

Zum einen erscheint der Mensch im naturwissenschaftlichen Weltbild als Produkt der Natur. Zum anderen stellt er sich der Natur gegenüber und macht sie zum Gegenstand seiner Erkenntnis und seines Handelns. Beide Aspekte zusammengenommen zeigen, daß im Menschen die Natur sich selbst erkennend und handelnd gegenübertritt, daß die Natur im Menschen zu sich selbst kommt (196).

Klaus Fischer vermutet in dem hier begonnenen Gedankengang platonische bzw. aristotelische Visionen.[235] Mir ist eine bis in die Wortwahl hineingehende Parallele zu Max Scheler aufgefallen, dessen Einfluß auf Rahner unverkennbar und in anderem Zusammenhang von Richard Schaeffler und Theo Kobusch nachgezeichnet worden ist.[236] Auch Schelers Schrift „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ (erste Auflage von 1929) dürfte Rahner deshalb nicht entgangen sein. Sie versucht angesichts des bislang unverbundenen theologisch-philosophischen und naturwissenschaftlichen Gedankenguts, „eine einheitliche Idee vom Menschen“[237] zu entwickeln. Von Naturwissenschaften ausgehend beschreibt Scheler ebenfalls die Tendenz zur Selbstfindung des Kosmos. Er versteht die Werdewelt vom Unbelebten über Pflanze und Tier zum Menschen als Stufenleiter, auf der „ein urseiendes Sein sich im Aufbau der Welt immer mehr auf sich selbst zurückbeugt, um auf immer höheren Stufen ... sich seiner inne zu werden – um schließlich im Menschen sich selbst *ganz* zu haben und zu erfassen“[238].

Ob Platon, Aristoteles oder Scheler: Rahner benutzt naturphilosophisches Gedankengut zur Vermittlung zwischen naturwissenschaftlichen und theologischen Erkenntnissen. Letztere können auf diesem Boden alsbald eingeführt werden, womit die inhaltliche Entfaltung weitergeführt wird.

---

[234] Eingeklammerte Seitenzahlen beziehen sich wieder auf Rahner, Christologie 1962.
[235] Fischer, Mensch, 317f., Anm. 74.
[236] Vgl. Schaeffler, Wechselbeziehungen, 180-186; Kobusch, Phänomenologie.
[237] Scheler, Stellung, 9.
[238] Ebd. 43; Herv. im Orig.

Der Mensch also, in dem die Natur zu sich selbst kommt, besitzt als typische Wesensmerkmale „die Selbstgegebenheit für sich selbst und die Bezogenheit auf die absolute Ganzheit der Wirklichkeit und auf deren ersten Grund als solchen“ (196). Damit ist für die Natur nicht nur gesagt, daß sie im Menschen sich selbst findet und sich selbst zu ihrem Gegenstand macht, sondern auch, daß sie – eben im Menschen – einen Bezug zu ihrem eigenen Grund hat. Sie hat diesen nicht mehr nur wie im vorgeistigen Bereich als Voraussetzung und Ursache ihrer selbst hinter sich, sondern nun im Menschen reflex „als aufgegebenes Thema vor sich selbst“ (197).

Es wäre nun die Erfüllung dieser Selbsttranszendenz, die ihren Grund als Thema und Frage vor sich hat, wenn sich dieser Grund als Antwort selbst geben würde. Rahner spricht von der „unmittelbaren Innewerdung des absoluten Grundes selbst im Begründeten“ (199; man denke noch einmal zurück an die Formulierung Schelers). Damit ist die Selbstmitteilung Gottes, in der er selbst als der absolute Grund zum innersten Leben des Begründeten wird, nicht als das Fremde, sondern als Vollendung der eigenen Dynamik des Begründeten aufgewiesen: „Ist die Kosmosgeschichte im Grund immer eine Geistesgeschichte, das Kommenwollen zu sich und seinem Grund, dann ist die Unmittelbarkeit zu Gott in der Selbstmitteilung Gottes an die geistige Kreatur und in ihr an den Kosmos überhaupt als das sinngerechte Ziel dieser Entwicklung ... nicht mehr grundsätzlich bestreitbar“ (199f.).

.2 Die Inkarnation als Vollendung der Selbsttranszendenz des Kosmos

Die konkrete Nachfrage nach dem „Wie“ dieser Selbstmitteilung läßt nun die eigentliche Christologie in den Blick treten.

Zunächst ist zu bedenken, daß die Wirklichkeiten, in denen zum einen die Welt zu sich kommt und an die sich zum anderen die Selbstmitteilung Gottes richtet, zu verstehen sind als freie geistige Subjekte, die eine gemeinsame Geschichte in Interkommunikation bilden.

Diese Interkommunikation ist notwendig, da ohne sie der Prozeß des Zusichkommens des Kosmos trennen würde, ‚Zusichkommen’ aber gerade einigende Aspekte umfaßt. Die Selbstmitteilung, die sich an diese gemeinsame Geschichte als Angebot wendet, kann sich nur ereignen, wenn die Subjekte sie entsprechend ihrem geschichtlichen Wesen in einer gemeinsamen Geschichte frei annehmen. Dies kann so gedacht werden, daß die Selbstmitteilung an geschichtlich konkreten Punkten geschieht (an konkreten Subjekten), von denen aus sie sich an andere Freiheiten wendet. (201f.) Diese Selbstmitteilung müßte – soll sie sich als Ziel der Entwicklung realisieren – „einen bleibenden Anfang, darin eine Garantie ihres Geschehens haben, durch die sie mit Recht die freie Entscheidung zur Annahme dieser göttlichen Selbstmitteilung fordern kann“ (202).

Hieraus ergibt sich unmittelbar die Idee des absoluten Heilbringers. Wenn die Welt von Gott angenommen wird und Gott von der Welt, und wenn diese Annahmen in einer Einheit unaufhebbar und endgültig geschichtlich erscheinen, dann ist der Begriff der Inkarnation und des absolu-

ten Heilbringers erreicht.[239] In der Fleischwerdung des Logos ergreift Gott die Materie, die den Logos selbst ausdrückt und vergegenwärtigt in der Welt. Dies ist der Höhepunkt der Dynamik, in der eben dieser Logos die Selbsttranszendenz der Welt trägt. So kann man die Schöpfung „als ein Teilmoment an jener Weltwerdung Gottes auffassen, in der ... Gott sich selbst aussagt in seinem welt- und materiegewordenen Logos", so daß „Schöpfung und Menschwerdung ... zwei Momente und Phasen eines einen ... Vorgangs der Selbstentäußerung und Selbstäußerung Gottes" (205) sind.

In Jesus Christus ist nun diese Selbstmitteilung Gottes unwiderruflich da und kann in ihm als unwiderruflich erkannt werden (202). Diese Inkarnation in der einzelnen Person Jesu Christi ist Moment und Voraussetzung für die allgemeine Begnadigung und als solche der „von unten asymptotisch anvisierbare Höhepunkt" (208, 210). Nur so kann der Gottmensch nicht empfunden werden als lediglich von außen an die menschliche Existenz herantretend. Nur dadurch, daß die Inkarnation selbst als inneres Moment der allgemeinen Begnadigung angesehen wird, kann man sie als Ziel der Weltwirklichkeit denken.

.3 Kritische Würdigung

Blicken wir zurück, indem wir einen Einwand diskutieren. Unverzüglich sah sich Rahner mit dem bekannten Vorwurf konfrontiert, er leite das Christusereignis aus dem Menschsein und dahinterstehend auch aus der Richtung der Selbsttranszendenz der Welt ab. Stellvertretend für diese Kritik seien Hans Urs von Balthasar[240], Elmar Mitterstieler[241], Josef Ratzinger[242] genannt. Auf das oben zusammengetragene kriteriologische Zwischenergebnis bezogen kritisieren die Autoren, daß das naturwissenschaftlich geprägte Denken mehr als nur einen *hermeneutischen* Vorrang genießt und durch rationalistische Extrapolation zur Christologie führt.

In zahlreichen Veröffentlichungen[243] stellt sich Rahner diesem Vorwurf. Wenn er „die Idee einer möglichen Inkarnation von dem formalen Schema einer Weltentwicklung her entworfen" habe, dann sei dies – so Rahners Entgegnung – „nur darum möglich, weil wir schon um die faktische Menschwerdung wissen, also möglich erst post Christum natum" (216). Ähnlich wie Verweyens zweistufige Annäherung unterscheidet auch Rahner: „Die *Idee* des Gottmenschen und die Anerkennung gerade Jesu als des einen, einmaligen, wirklichen Gottmenschen sind zwei verschiedene Erkenntnisse" (217). Und im vorliegenden Zusammenhang ging es nur um die erste Erkenntnis.

Es sollen damit nicht alle kritischen Einwände vorschnell abgewiesen werden, und eine gewisse Diskrepanz zwischen formalem Anspruch und inhaltlicher Durchführung mag zu beklagen sein. Die (berechtigte) Grund-

---

[239] Siehe hierzu auch Rahner, Christologie 1970, 238f.
[240] Z. B. Cordula, 88f.
[241] Glaube, 144-146. Vgl. dazu auch Fischer, Mensch, 143f.; Scheffczyk, Christentum, 447.
[242] Z. B. Verstehen, 181-186.
[243] Z. B. Probleme 1961, 207f.; Christologie 1962, 216f.; Grundkurs 1976, 198, 206f.

struktur der Dialogmethode aber ist in dieser inhaltlichen Entfaltung exemplarisch deutlich geworden: Das evolutive Weltbild wurde hermeneutisch vorangestellt und bildete den Verstehenshorizont des naturwissenschaftlich geprägten Menschen; über naturphilosophisches Gedankengut vermittelt wurde es mit bereits bestehenden christlichen Inhalten ('post Christum natum') konfrontiert; die im Glauben freigesetzte Vernunft konnte in der naturwissenschaftlichen Vernunft eine Vernünftigkeit enthüllen, die verborgen, aber wirksam war: sie konnte das Christusereignis als Vollendung der evolutiven Entwicklung verständlich machen!

.5 „Leben" als ‚Integratorwort' in verschiedenen Sprachspielen (1965)

Schenken wir noch einmal einer inhaltlichen Ausführung unsere Aufmerksamkeit. An ihr wird ein weiteres Dialogelement deutlich: die Verwendung von Schlüsselwörtern, die in verschiedenen Sprachspielen gleichermaßen auftreten, zur Verbindung dieser Sprachspiele.

.5.1 Die Verbindung von der Biologie zur Theologie

Im Artikel „Vom Geheimnis des Lebens" benutzt Rahner das Wort ‚Leben', um eine Verbindung von der Biologie zur Theologie aufzubauen. Den hauptsächlichen Bezug sieht Rahner zunächst im „Zusammenhang mit der profanen Erfahrung des Lebens" (173)[244]. Von der Alltagserfahrung gänzlich abgehobene Grundbegriffe seien der Theologie verwehrt, „wenn die Theologie überhaupt den Menschen in seiner schon immer weltlichen Existenz verständlich anreden können soll" (173). Zudem gehört ‚Leben' „zu einem der entscheidendsten Schlüsselbegriffe der Offenbarung und des christlichen Glaubens" (173), von der Begriffsfülle im Alten Testament bis zur Verwendung im Credo als „ewiges Leben". Für die Weite des Lebensbegriffes sei es charakteristisch, „daß der Begriff ‚Ruach', Pneuma, Geist, der doch gerade im Neuen Testament als das göttliche Heilsgut erscheint, dem Lebensbegriff von Anfang an zugeordnet ist" (174). Und „ist Gott ... das Leben schlechthin in sich und für uns, dann ist eben in Christus ‚das Leben erschienen' (1Joh 1,2)" (178f.).

Rahner legt Wert darauf, daß es sich bei den bisher benannten Verwendungen nicht um nur metaphorischen oder analogen Gebrauch handelt, sondern um die „Enthüllung der immer selben Wirklichkeit ...: das ‚ewige Leben' ... ist auch ‚die Auferstehung des Fleisches', also die Vollendung des Lebens, von dem diese Begriffsgeschichte ausging" (174). Schon 1961 formulierte Rahner in vollem Bewußtseins des Problems: „Die eine und selbe

[244] Eingeklammerte Seitenzahlen beziehen sich auf Rahner, Leben 1965.

Sache ist unter *wesentlich* verschiedener Rücksicht Gegenstand des Glaubens und des profanen Wissens, aber sie bleibt dabei ein und dieselbe“[245].

Der Schlüsselbegriff, der Alltagswelt und theologische Tiefen integriert hat, wird nun auch zur Brücke zum heutigen Weltbild gemacht: „Übersetzen wir .. das Gesagte in eine Sprache, die ... das heutige Weltverständnis noch etwas deutlicher ... einbezieht“ (179). Dieses sehe „Materie, Leben, Geist in einer einzigen Geschichte der Entwicklung zusammengehalten“ (179). Auch von dieser „weltbildlichen Vorentscheidung“ (180) her scheint Rahner der Begriff des Lebens in idealer Weise für eine Verbindung geeignet zu sein. Von ihm lassen sich Verbindungslinien sowohl zur Materie und zu untermenschlichem Leben als auch zur Vollendung des Menschen in Gott ziehen (180). So ist dann „Materie ... der asymptotische Nullzustand des Lebens“ (181) und „Geist und Person ... Radikalisierung und Selbstüberbietung des Lebens“ (182).

‘Leben’ wird zum roten Faden für die Übersetzung einer Reihe weiterer Begriffe, die aus dem Vokabular des Biologen stammen könnten: „Aus der Umwelt wird Welt schlechthin, aus Innerlichkeit wird Subjektsein, aus Assimilation der Umwelt durch Nahrungsaufnahme wird Aneignung durch Kultur und Maschine ...; aus endlicher Offenheit für eine Umwelt wird unendliche Transzendenz auf das Sein überhaupt“ (182).

Wie in dem zuvor besprochenen Beitrag, so läuft auch hier die Argumentation auf die Selbstmitteilung Gottes hinaus, diesmal jedoch immer orientiert am Schlüsselbegriff des Lebens: „Weil und insofern der Besitz dieser Selbstmitteilung Gottes begriffen werden kann als höchste, absolute Stufe des Lebens, darum kann folgerichtig das Christentum als die Lehre vom Leben schlechthin verstanden werden, als Bekenntnis von Gott dem Lebendigen und vom ewigen Leben“ (184).

.5.2 Verbindung: Diskontinuität und Kontinuität

Denken wir noch kurz über die Möglichkeit nach, die Rahner hier für den Dialog verschiedener Sprachspiele anbietet. Eine Einschränkung bedenkt Rahner selbst. ‚Leben’ ist zunächst nur eine Verbindungsmöglichkeit und erschließt noch nicht die Fülle theologischer Anthropologie. „Darum muß dieser Begriff immer in einer Einheit mit anderen zentralen Begriffen gesehen werden, die das Ganze des offenbarungsmäßigen Selbstverständnisses des Menschen anrufen“ (174). Hat man erst einmal über eine Verbindung ein Begriffssystem betreten, dürften sich in der Tat die Vernetzungen mit anderen Begriffen desselben Systems herstellen lassen.

Allerdings scheint mir die Möglichkeit des Übergangs zwischen den Sprachspielen so unproblematisch nicht zu sein. Vielmehr könnte ein Schlüsselbegriff aus unterschiedlichen Sprachspielen ein willkommener Anlaß zu semantischen Vermischungen, damit aber zu Sprachverwirrung

[245] Rahner, Monogenismus 1961, 301; Herv. im Orig.

und Dialoghindernissen sein. Weiter unten wird viel davon die Rede sein. Liegen denn in Rahners Beispiel tatsächlich keine analogen, sondern univoke Verwendungen vor? Wie wird denn ‚Leben' von Biologen benutzt? Wird ein Biologe, den man auf seinem vertrauten Arbeitsfeld mit dem Begriff des Lebens abholen will, den weiteren Weg mitgehen? Die Fragen sollen an dieser Stelle noch nicht erschöpfend beantwortet werden.

Eine erste These mag bereits Erstaunen hervorrufen: ‚Leben' ist kein Begriff der Biologie! Werner Nachtigall stellt in den ersten Sätzen seiner „Einführung in biologisches Denken und Arbeiten" unmißverständlich klar: „Die Biologie ist die Lehre von den Eigenschaften lebender Systeme. Sie ist nicht die Lehre vom Leben. Der Begriff ‚Leben' ist ein metaphysischer Begriff"[246]. Scheidet damit die Dialogmöglichkeit über den Begriff des Lebens aus? Dies muß keineswegs so sein. Die Frage nach dem Leben mag für die Biologen zwar fachfremd sein; sie gehört aber insofern zu seinem Arbeitsbereich, als sie seinen Gegenstand konstituiert. Will der Biologe lebende Systeme untersuchen, muß er sie von unbelebten unterscheiden können. Er bringt damit ein Vorverständnis von ‚Leben' immer in seine Wissenschaft mit ein. Eine Verbindung von ‚Leben' und ‚lebenden Systemen' ist damit gegeben. Allerdings ist diese Verbindung nicht wissenschaftsintern oder logisch deduzierbar.

Mit solchen logisch nicht ableitbaren Verbindungen hat sich die theologische Sprachlogik ausführlich beschäftigt. In diesem Zusammenhang ist auch die soeben vorgestellte Methode Rahners, die Verbindung von Sprachspielen mittels geeigneter Schlüsselbegriffe explizit gemacht. Wim A. de Pater spricht hier von „Schlüsselwort", „Integrator"[247] oder auch „Liftwort", das als „eine Art logischer Fahrstuhl durch die verschiedenen beschreibenden Sprachen hindurch"[248] verstanden werden könne.

Nun darf „logischer Fahrstuhl" nicht mißverstanden werden als logische Deduzierbarkeit; de Pater spricht auch von ‚Erschließungsworten', womit auf ihre pragmatische Verortung in Erschließungssituationen hingewiesen ist. Wir werden darauf sogleich zurückkommen. Jedenfalls geht de Pater davon aus, „daß das Fragmentarische wissenschaftlicher Sprachspiele nur mit Erschließungsworten überwunden werden kann (wie es die Worte ‚Masse', ‚Evolution' und ‚Kraft' in der Vergangenheit waren), also mit Schlüsselworten, welche die separaten Karten vereinigen, eben weil sie nicht exklusiv zu irgendeiner davon gehören"[249].

Die angedeuteten Erschließungssituationen führt de Pater an einem Beispiel ein, das wegen seiner Einfachheit, seiner Prägnanz und seiner paradigmatischen Struktur später ausführlicher diskutiert wird. Hier sei in Kürze das Wichtigste wiedergegeben:[250]

Ein Lehrer zeichnet eine Anzahl regelmäßiger Vielecke an die Tafel, wobei von Vieleck zu Vieleck die Seitenzahl wächst. Nach dem Ergebnis ge-

[246] Nachtigall, Einführung, 13.
[247] De Pater, Sprachlogik, 88.
[248] De Pater, Rede, 107.
[249] De Pater, Sprachlogik, 87f.
[250] Nach ebd. 20.

fragt, könnte jemand antworten: eine Häufung von Vielecken. Es könnte sich aber auch eine Enthüllung (disclosure) ereignen und jemand auf die Idee kommen: Aha, ein Kreis. De Pater legt auf das Aha-Erlebnis dieser disclosure-Erfahrung besonderen Wert, weil sich hierin zeigt, daß das Enthüllte nicht kontinuierlich aus dem Modell (Vieleck) abgeleitet werden kann, daß zwischen Vieleckübung und ‚Kreis' ein logischer Bruch existiert. Gleichzeitig aber steht das Enthüllte in engem Zusammenhang mit dem Modell. Das Ergebnis der Enthüllung ist nicht willkürlich und könnte nicht etwa „Demokratie" heißen.

Der Weg über Integratorworte ist ein Weg über solche disclosure-Erfahrungen: Er ist nicht logisch demonstrierbar, wohl aber stehen Anfangspunkt und Ziel in engem Zusammenhang. Auf diese Weise könnte auch der Schlüsselbegriff ‚Leben' den Weg von der Biologie zur Theologie ermöglichen.

Es kann an dieser Stelle nur angedeutet werden, daß die sprachlogische relecture der Ausführungen Rahners eine brauchbare Entfaltung seiner Ansätze darstellt. Bei der endgültigen Komposition des integrativen Modells sind die nötigen Vorarbeiten geleistet, um diese Entfaltung ausführlicher darzulegen.

Als wichtige Zwischenergebnisse können hier folgende Elemente festgehalten werden: – Voraussetzen des evolutiven Weltbildes als hermeneutische Methode; – Dialog durch Integratorworte; – Verbindung nicht logisch deduzierbar, wohl aber als Enthüllung (disclosure) und Zusammenhang rekonstruierbar; – das zu Enthüllende ist logisch vorgegeben, es wird nicht *er*mittelt, sondern über Modelle *ver*mittelt.

.6 *Integratorwort „Mensch": Hominisation als Konfliktfeld (1970)*

Nicht selten führt ein Integratorwort, ein sprachlicher Ausdruck, der in verschiedenen Sprachspielen vorkommt, zu Konflikten. In aktuellen Auseinandersetzungen, von denen später eine Auswahl diskutiert wird, entzündet sich so mancher Streit an Integratorworten wie ‚Anfang', ‚nichts', ‚Ursache', ‚Mensch' usw.

Auf das Integratorwort ‚Mensch' bezogen, hat Rahner einen solchen Streitfall unter dem Thema „Erbsünde und Monogenismus" bearbeitet. Im Jahr 1980 ist bei Rahner ein 20-jähriger Entwicklungsprozeß mit einem entscheidenden Einschnitt im Jahre 1970 durchschritten, der uns im systematisierenden Rückblick eine interessante Methode der Konfliktbewältigung vorstellt.

.6.1 Konflikt: ‚Erbsünde' ist mit Polygenismus unvereinbar

Der Streit um ‚Adam' als Stammvater der Menschheit wird in verfeinerter Form noch um das Jahr 1960 geführt. Wie Paul Overhage, der mit Rahner zusammen den bereits häufig zitierten Band „Das Problem der Hominisation – Über den biologischen Ursprung des Menschen" verfaßt hat, von naturwissenschaftlicher Seite ausführt, tendiert damals die Mehrheit der Biologen zu einem monophyletischen Polygenismus.[251]

Zur Begriffsklärung: Mit ‚Monogenismus' meint man die biologische Herkunft der gesamten Menschheit von einem einzigen ersten Menschenpaar. Nach dem ‚Polygenismus' geht die Menschheit auf eine Vielzahl von Stammeltern zurück. Der ‚Monophylismus' leitet die Rassen der Menschen von *einer* Tierspezies ab, der ‚Polyphylismus' von *mehreren*.

An dieser Stelle konkretisieren sich bei Rahner inhaltlich die Eingriffsmöglichkeiten der Theologie in naturwissenschaftliche Forschung. Wie bereits dargestellt, geht Rahner zu dieser Zeit von den Voraussetzungen aus, daß 1.) „Wahrheiten, die letztlich aus derselben Quelle aller Wirklichkeit und Wahrheit stammen, sich gegenseitig nicht aufheben können"[252] und 2.) Offenbarungstheologie und Lehramt von einer „höheren Erkenntnis und Sicherheit" geprägt sind, so daß die Theologie in Konfliktfällen zu einer „norma negativa" für die Naturwissenschaft werden und erklären kann, „dieses oder jenes angebliche Resultat der Naturwissenschaft könne objektiv nicht richtig sein"[253]. Von diesem wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Hintergrund aus gibt Rahner dem Naturwissenschaftler vor: „Aus theol[ogischen] Gründen ... ist der M[onogenismus] auf jeden Fall zu fordern"[254].

Zur Begründung schließt sich Rahner primär dem ‚indirekten Beweis' von Humani generis an. Darüber hinaus bemüht er sich unterstützend um einen metaphysischen Beweis. Um tragfähig zu sein, müsse dieser aber auf eine naturphilosophische Analyse des Wesens der Zeugung zurückgreifen können, die bislang nicht erbracht wurde. So führt Rahner diesen Beweisgang als bloße Skizze und „im vollen Bewußtsein der Fragwürdigkeit eines solchen Verfahrens"[255] durch. Kurz gesagt ist für Rahner eine mehrfache Erschaffung des Menschen – dies hält Rahner offenbar für die theologische Entsprechung des Polygenismus – undenkbar: Gott könne zwar ein Einzelnes (‘Adam') als Artanfang setzen, nicht aber weitere einzelne bei schon bestehendem Artanfang. „Denn der erste Mensch ist gesetzt *als* zeugenkönnender, und er ist von Gott, nicht von einer innerweltlichen Ursache gesetzt. Setzt aber das Absolute ... ein Bedingtes, ... dessen Wirkenkönnen zu seinem Wesen gehört, dann ‚kann' das Absolute nicht nochmals das wirken und wirken wollen, wozu genau es die von ihm verschiedene Ursache geschaf-

[251] Overhage, Hominisation, 179; 188.
[252] Rahner, Hominisation 1963, 16.
[253] Ebd. 20.
[254] Rahner, Monogenismus 1962, 562.
[255] Rahner, Monogenismus 1961, 313.

fen hat“[256]. Unter dem Namen ‚metaphysisches Sparsamkeitsprinzip’[257] faßt Rahner diese Überlegungen zusammen.

Interessanter und im vorliegenden Zusammenhang weiterführender ist der Rückgriff auf Humani generis. Ausgehend von der polygenistischen Implikation, ‚Adam’ müsse ein Kollektivbegriff sein, oder es könnten nach ‚Adam’ noch andere Menschen existiert haben, die nicht seine leiblichen Nachkommen waren, ist für Humani generis „keineswegs ersichtlich, wie eine solche Auffassung mit dem in Übereinstimmung gebracht werden könnte, was die Quellen der geoffenbarten Wahrheit und die Akten des Lehramtes der Kirche über die Ursünde vorlegen, die aus der wahrhaft von dem einen Adam begangenen Sünde hervorgeht und die, durch Zeugung auf alle übertragen, einem jeden als ihm eigen innewohnt“[258]. Formal bediene sich die Enzyklika einer „indirekte(n) Argumentation: der Monogenismus ist die logische Voraussetzung des Dogmas von der Erbsünde“[259].

Rahner versucht dies aus Schrift und Tradition zu entfalten. Vor dem Hintergrund der neuen Fragestellung bietet er eine Hermeneutik der zentralen Aussagen zur Erbsündenlehre, die mit den Stichworten ‚origine unum’, ‚peccatum originale originans’ und vor allem ‚propagatione (bzw. generatione), non imitatione’ umrissen sind.[260]

Inhaltlich fragt Rahner nach dem Minimum, das gegeben sein muß, um noch sinnvoll von Erbsünde reden zu können. Dieses Minimum ist „eine allgemeine, alle Menschen im voraus zu ihrer eigenen personalen Freiheitsentscheidung umfassende Unheilssituation, die dennoch Geschichte und nicht Wesensbestand ist, durch den Menschen geschehen und nicht einfach mit der Kreatürlichkeit gegeben ist“[261]. Eine solche Universalität der Unheilssituation sei nur denkbar, „wenn sie am *Ursprung* dieser Gemeinschaft geschichtlich begründet wurde“[262]. Denn „ein Späterer kann keine Unheilssituation für alle begründen“[263]. Gäbe es diesen *späteren* Unheilsstifter, dann gäbe es auch Entscheidungen, die zeitlich und sachlich einer solchen Unheilssituation vorausgingen und diese hätten verhindern können. Soll also erstens an der Unheilssituation wirklich aller (auch der frühesten) Menschen festgehalten werden und zweitens an einer echten Zeit, die irreversibel ist und „nicht nur Spiegelung eines unzeitlichen ‚gleichzeitigen’ Netzes von Abhängigkeitsverhältnissen, die auch umgekehrt laufen können wie ihre dann nur noch scheinhaft zeitliche Auslegung, dann kann der Spätere nicht der Grund der Unheilssituation der Früheren sein“[264].

Diese ursprüngliche Setzung könne darüber hinaus „nur von einem *einzelnen* ausgehen“[265]. Wäre der Ursprung der Unheilssituation von vielen

---

[256] Ebd. 318; Herv. im Orig.
[257] Ebd. 318, 322.
[258] DH 3897.
[259] Rahner, Monogenismus 1961, 260.
[260] Ebd. 293-299.
[261] Ebd. 306.
[262] Ebd. 307; Herv. im Orig.
[263] Ebd.
[264] Ebd. 307f.
[265] Ebd. 308; Herv. im Orig.

gesetzt, gäbe es viele, die selbst nicht aus einer geschichtlich gewordenen Unheilssituation heraus handeln. Könnte es dies aber geben, dann dürfte es universale Erbsünde überhaupt nicht geben. „Diese würde – wenn es sie ... nur für einen Teil der Menschen gäbe – die Geschichte des Heils der ganzen Menschheit in zwei völlig disparate ... Hälften zerfällen. Die Situation ... wäre bei beiden Hälften wesentlich anders: die Situation des Paradieses und die Situation der Rettung als befreiender Erlösung“[266]. Dagegen fordert die Gemeinsamkeit der Unheilssituation, daß ihr Ursprung „als urgeschichtlicher ganz hinter uns liegen [muß], er ist gewissermaßen von geschichtlicher Transzendenz, er kann nicht als ein Moment neben andern *in unserer* Geschichte antreffbar sein. Das aber wäre er, wenn ... ein Sünder in seiner Geschichte einen (jedenfalls ‚noch') gerechten anderen Urmenschen antreffen könnte“[267].

Der Monogenismus scheint also für die Erbsündenlehre unverzichtbar zu sein und bildet damit einen Widerspruch zu den Erkenntnissen der Biologie.

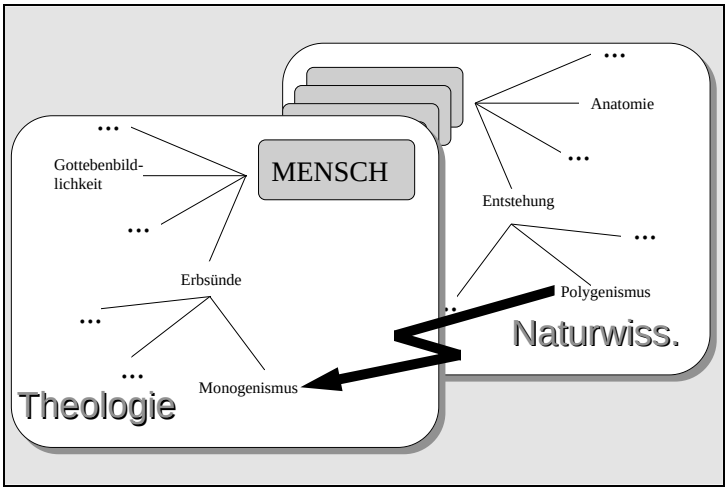


Abbildung 1.1: Konfliktfeld Hominisation

Unter Hinzunahme der genannten erkenntnistheoretischen Vorannahme, die Theologie sei norma negativa für die Naturwissenschaft, ergibt sich aus diesem Konflikt: „Aus theol[ogischen] Gründen ... ist der M[onogenismus] auf jeden Fall zu fordern“[268].

.6.2 Meinungsänderung: Freigabe des Polygenismus

Den noch 1963 reklamierten Anspruch, im Konfliktfalle habe die Theologie norma negativa für die Naturwissenschaft zu sein, wird Rahner – wie noch zu zeigen sein wird – 1979 faktisch nicht mehr erheben. Denn „grundsätz-

[266] Ebd.
[267] Ebd. 310; Herv. im Orig.
[268] Rahner, Monogenismus 1962, 562.

lich und nach der Erfahrung der Geschichte ist es eben doch so, daß in solchen Konfliktfällen ... die Theologie ebensogut und oft gezwungen wird, sich selber zu revidieren, ... der Naturwissenschaft nachzugeben“[269]. Rahner spricht hier auch aus der Erfahrung der *eigenen* Geschichte, denn eine solche Revision hat er selbst 1970 in einem ausführlichen Exkurs zu „Erbsünde und Monogenismus“ ausdrücklich vorgenommen.[270]

In diesem Artikel rückt Rahner von der Verteidigung des Monogenismus ab. Nunmehr erscheint ihm auch der Polygenismus mit der Erbsündenlehre vereinbar. Stellt er sich damit aber nicht in einen Gegensatz zum Trienter Konzil bzw. zu Humani generis, und gibt er nicht das Minimum preis, das er für eine sinnvolle Rede von Erbsünde aufrechtzuerhalten bemüht war? Beide Anfragen diskutiert Rahner ausführlich.

So rückhaltlos und diskontinuierlich, wie es auf den ersten Blick scheint, ist Rahners Revision nicht. Schon 1961, als er noch den Monogenismus verteidigte, ist seine Position ausgesprochen differenziert und von denen abgesetzt, die im Erbsündendogma den Monogenismus einfachhin implizit *mitdefiniert* sahen: „Die Lehre von einem durch ein geschichtliches Ereignis vielen im voraus zu ihrer je einzelnen Sündentat anhaftenden Sündenzustand impliziert zwar ... den Monogenismus, aber nicht in derjenigen Unmittelbarkeit, die für eine implizite Definition notwendig wäre“[271]. Rahner plädiert also schon zu dieser Zeit für eine geringere theologische Qualifikation der Monogenismusthese.

1970 greift Rahner dies auf, und darüber hinaus bezieht er sich erneut auf Humani generis, wo bezüglich der Diskussionsfreiheit unzweideutig festgehalten wurde: Im Falle des „Polygenismus ... genießen die Kinder der Kirche keineswegs eine solche Freiheit“[272]. Wie schon 1961 (siehe oben), so legt Rahner nun in verstärktem Maße Wert auf die Feststellung, daß „der Grund der Nichtfreigegebenheit des Polygenismus ... unmittelbar in einer Tatsache [liegt], in der Nichtgreifbarkeit einer deutlichen Vereinbarkeit von Erbsünde und Polygenismus, nicht unmittelbar in einer geoffenbarten Wahrheit, die als solche den Polygenismus explizit oder implizit ausschließt“[273]. Die Konsequenz liegt auf der Hand: „Hört also diese Tatsache auf zu existieren, d. h. wird die Vereinbarkeit von Polygenismus und orthodoxer Erbsündenlehre greifbar in einer Veränderung der Erkenntnis, die gewiß nicht a priori unmöglich ist, dann kann die ‚Freiheit’ der Polygenismus-Theorie erkannt und zugestanden werden“[274].

In der Tat wird für Rahner eine Vereinbarkeit greifbar: „Auch in einer polygenistisch entstanden gedachten humanitas originans läßt sich in einem einzelnen ihrer Subjekte oder in allen zusammen das Subjekt denken, das ... jene Unheilssituation für die ganze humanitas originata begründete, die wir

---

[269] Rahner, Verhältnis 1980, 67.
[270] Rahner, Erbsünde 1970. Ausdrücklicher Hinweis auf seine Meinungsänderung ebd. 180 Anm. 5.
[271] Rahner, Monogenismus 1961, 270.
[272] DH 3897.
[273] Rahner, Erbsünde 1970, 181.
[274] Ebd.

Erbsünde nennen“[275]. Damit ist auch das für die Erbsündenlehre unverzichtbare Minimum angedeutet: die universale und ursprüngliche, allen Freiheitsentscheidungen vorausliegende Unheilssituation im oben entfalteten Sinne.

Auch hieran kann Rahner festhalten. Die Grundlegung der Erbsünde am *Ursprung* wird in der „humanitas originans“, der ursprunggebenden Menschheit, situiert. Diese ist von der „humanitas originata“, der herkünftigen Menschheit, zu unterscheiden.[276] Die Verortung der Erbsünde in der humanitas originans trägt der Entzogenheit der jedem vorausgesetzten Unheilssituation Rechnung.[277] „Humanitas originans“ und „generatio“ stehen für „die Herkünftigkeit von einem solchen entzogenen und darum nicht mehr vom Menschen selbst durch die weitere Freiheit ... revidierbaren ‚Anfang’„[278].

Anders als in den früheren Veröffentlichungen aber wird die humanitas originans nicht mit ‚Adam’ oder einem einzigen Paar identifiziert. Denn das Entscheidende für die Erbsünde ist nicht ‚Adam’ als solcher, sondern die Tatsache, daß er eine *Einheit* bildet, die eindeutig von den Nachkommen zu unterscheiden ist. Daß die Einheit auch schon früher der entscheidende Aspekt war, wird deutlich, wenn man sich die Texte oder die obige Zusammenfassung vor dieser Fragestellung erneut anschaut. Nun ist Rahner der Überzeugung: „Diese leibhaftig-geschichtliche *Einheit* kann auch von der humanitas originans behauptet werden, ohne sie auf ein Paar zu konzentrieren. Auch polygenistisch entstanden ist die Menschheit eine leibhaftig geschichtliche Einheit“[279]. Als Momente dieser Einheit wertet Rahner die Einheit des physikalischen Daseinsraumes und vor allem die Einheit der tierischen Population, in der nur als *einer* der Selektionsdruck zur Hominisation führen konnte.[280] Schon für die Biologie sei schließlich „die wahre, *konkrete* genetische Einheit nicht das Individuum, sondern die Population“[281], und ‚Polygenismus’ bedeutet ebensowenig Isolierung, sondern populative Einheit[282]. Vorausgesetzt werden kann auch die Einheit in Interkommunikation, selbst wenn der Raum der Hominisation geographisch sehr weit gedacht wird. Als wanderndes Wesen steht der Mensch zu allen anderen Menschengruppen in biologischer und menschlich-kommunikativer Beziehung. „Es kann also auch unter polygenistischer Voraussetzung die Menschheit als immer real eine gedacht werden“[283].

Wenn die Einheit derart gewahrt ist, kann Rahner auch in einer polygenistisch entstandenen humanitas originans das Subjekt der Erbsünde entdecken. In dieses Konzept fügt sich auch das von Trient in Abgrenzung zum

---

[275] Ebd. 205.
[276] Ebd. 192.
[277] Ebd. 193.
[278] Ebd. 194.
[279] Ebd. 196.
[280] Ebd. 197.
[281] Ebd. 196.
[282] Ebd. 198.
[283] Ebd.

‚imitatione' festgehaltene ‚propagatione'[284] bzw. ‚generatione' ein. Das generatione besagt nichts anderes, „als daß die Zugehörigkeit zur humanitas originata und die Herkünftigkeit von der humanitas originans nicht mehr die Vermittlung jenes heiligenden Pneumas Gottes ist, das der Mensch, um vor Gott gerecht zu sein, haben muß und nicht hat außer durch Christus als immer schon einzigen Grund und jetzt auch als einzige Vermittlung, obwohl einerseits jene Herkünftigkeit die Vermittlung sein sollte, und anderseits Christus für *jeden* Menschen solcher Grund und solche Vermittlung ... ist"[285].

Für Rahner jedenfalls gibt es im Anschluß an diese Überlegungen keinen Grund mehr, „der gebietet, daß das kirchliche Lehramt zum Schutz der dogmatischen Erbsündenlehre in den Streit um den Polygenismus eingreift"[286].

Wenn auf diese Weise der Konflikt zwischen Biologie und Theologie beigelegt ist, wird es erneut spannend. Nun wartet inhaltlich konkretere Versöhnungsarbeit mit einer Fülle verbleibender Fragen: Welche Stufe der biologischen Stammesgeschichte ist mit der theologischen humanitas originans in Beziehung zu bringen? Was kann für diese Stufe ‚Paradies' bedeuten, und kann diese Stufe als Subjekt und Ursache der heutigen Schuldsituation verstanden werden?

Auch in diesen Fragen versucht Rahner eine Annäherung. Mehr als Andeutungen können hier jedoch nicht mehr dargeboten werden. Rahner gibt zunächst zu bedenken, daß theologische ‚Anfangs-Szenarien' nur als entzogene im Modus der Ätiologie gegeben sind, so daß wir „diesen Anfang zwar als zeitlich vor unserem empirisch uns heute zugänglichen Daseinsraum liegend denken dürfen, daß wir ihn uns aber nicht ausmalen können in seiner konkreten Inhaltlichkeit"[287]. Eine prälapsarische Freiheit ist uns ebensowenig vorstellbar wie unsere individuelle ursprüngliche Freiheit, „obwohl es sie gegeben haben muß"[288].

Zehn Jahre später bestreitet Rahner nicht nur die *empirische Feststellbarkeit* einer schuldlosen, paradiesischen Situation, sondern darüber hinaus, daß es sie überhaupt „gegeben haben muß", wie noch 1970 angenommen. Zwar sind (paradiesischer) Anfang von Gott her und (schuldhafter) Anfang vom Menschen her „gewiß nicht identisch, weil die göttliche Setzung als solche nicht einfach ... als Setzung der Kreatur *als* Widerspruch zu Gott gedacht werden kann, noch aber der zweite ‚Anfang' als in einer Distanz empirisch *zeitlicher* Art gedacht werden kann". Aber „beide Anfänge müssen so eng zueinander gerückt werden, daß eine Geschichte im üblichen Sinne des Wortes *dazwischen* nicht gedacht werden darf. Der erste Selbstvollzug der kreatürlich menschlichen Freiheit muß also schon ein schuldiger gewesen sein, und mit ihm beginnt dann die Geschichte"[289].

---

[284] Vgl. DH 1513.
[285] Rahner, Erbsünde 1970, 203.
[286] Ebd. 205.
[287] Ebd. 217.
[288] Ebd. 218.
[289] Rahner, Status 1980, 105; Herv. im Orig.

Die (quasi-)geschichtliche Interpretation der Erbsünde ist für Rahner unverzichtbar, da die Erbsünde auf eine *Tat* des Menschen zurückgehen muß. Da sich aber diese ‚Tat' der Empirie entzieht, kann sie nur „in einem metaphysisch abstrakteren Sinn als geschichtliches Ereignis gedacht werden"[290], als Ereignis, das sich nur in ätiologischem Rückgriff aus der gegenwärtigen menschlichen Erfahrung extrapolieren läßt[291].

Auch diese durch näheres Nachfragen angeregten Gedanken wollen für semantische Reinheit und saubere Abgrenzung der beteiligten Sprachspiele sorgen, um erst gar keine unnötigen Konflikte aufkommen zu lassen.

.6.3 Struktur der Konfliktbewältigung: Vom Konflikt zur semantischen Selektionsbeschränkung

Die vorangegangenen Abschnitte haben exemplarisch an dem speziellen Themenfeld des Monogenismus die 20-jährige Entwicklung eines theologischen Aussagenkomplexes dokumentiert. Ohne die provokativen Denkanstöße, die von der damaligen Biologie und Paläontologie ausgingen, hätte es überhaupt keinen Anlaß zu dieser Entwicklung gegeben. Die hermeneutische Bemühung, angesichts dieses neuen empirischen Erkenntnishorizontes überlieferte theologische Wahrheiten entsprechend neu zu formulieren, ist deutlich geworden. Es ist ein Weg vom Konflikt zur Harmonisierung, dessen Struktur an dieser Stelle transparent gemacht werden soll.

Im Laufe der damaligen naturwissenschaftlichen Forschung ergeben sich Hypothesen (hier der Polygenismus), die in offensichtlichem Gegensatz zu theologisch implizierten Annahmen (hier ‚Adam' und damit verbunden der Monogenismus) und lehramtlichen Äußerungen treten. Der Konflikt wird daraufhin genauer lokalisiert und der Frage unterzogen, womit genau die naturwissenschaftliche Aussage im Widerspruch steht. Handelt es sich um zentrale dogmatische Aussagen oder um Teilintensionen bzw. Konnotationen, die selbstverständlich mitgedacht und unhinterfragt unterstellt werden? ‚Unhinterfragt' soll dabei nicht abwertend gemeint sein, da die Anfrage bis zur Formulierung der betreffenden naturwissenschaftlichen Hypothesen ja noch gar nicht artikuliert ist. Mit Bestehen und zunehmender Bewährung der naturwissenschaftlichen Aussage sieht sich die theologische Formulierung jedoch unter wachsendem Begründungszwang.

In dieser Situation läßt Rahner die naturwissenschaftliche Aussage als Provokation zu und stellt die theologische Aussage methodisch zur Disposition, indem er prüft, ob ein unverzichtbarer theologischer Inhalt (Erbsündenlehre) notwendig der zur Disposition gestellten Aussage (Monogenismus) bedarf. Ist dies nicht der Fall und läßt sich der unverzichtbare Inhalt auch unter Berücksichtigung der naturwissenschaftlichen Aussage (Polygenismus) formulieren, läßt Rahner die naturwissenschaftliche Aussage nicht nur

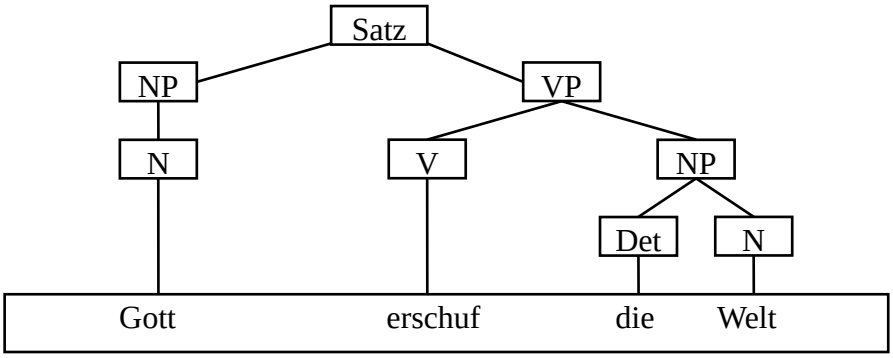
[290] Ebd.
[291] Ebd. 104.

als Provokation, sondern auch als ‚semantische Selektionsbeschränkung'[292] gelten und hält es nicht für unmöglich, die zur Disposition gestellte Aussage aus dem Bestand einer aktualisierten Theologie zu streichen.

Vorausgesetzt ist bei Rahner auf jeden Fall die Revidierbarkeit *beider* Sprachspiele, auch des eigenen theologischen! In bisher ungewohnter und umgekehrter Akzentuierung wird hier sogar die Naturwissenschaft zur norma negativa für die Theologie. Deutlich wird dabei aber ebenfalls, daß sie diese Funktion nicht als Fremdbestimmung wahrnimmt, sondern zur theologischen Selbstbesinnung Anlaß gibt.

Der Begriff der ‚semantischen Selektionsbeschränkung' ist den Überlegungen Wim A. de Paters zur ‚Interpretativen Semantik' entnommen.[293] In diesem Zusammenhang unterscheidet de Pater zwei Komponenten: lexikalische Einheiten und Projektionsregeln, wodurch die lexikalischen Einheiten zu einer Phrase oder einem Satz kombiniert werden. Da nicht beliebige Kombinationen möglich sind, ergeben sich die genannten semantischen Selektionsbeschränkungen, mit deren Hilfe sich die richtige Interpretation des Satzes eingrenzen läßt.

An dem Beispielsatz „Gott erschuf die Welt" erläutert de Pater diese Methode.[294]



Um diesen Strukturbaum mit den angezeigten Verbindungen zwischen den Einzelelementen auf Konsistenz zu prüfen und angemessen zu interpretieren, werden lexikalische Eintragungen für die verschiedenen Wörter aufgestellt und deren Kombinierbarkeit entlang der Verbindungslinien getestet. Als Eintragungen ergeben sich:

Gott: 1. physisches Objekt; mit Gestalt; menschlich oder tierisch; ...
2. animistischer Geist; mit Natur verbunden; ...
3. Geist; höchstes Wesen; ewig; Schöpfer; ...

Erschaffen: 1. verursachen, daß etwas entsteht; ...
2. verursachen, daß etwas geschieht; ...
3. aus seiner Einbildungskraft hervorbringen; ...

---

[292] Der Begriff wird im übernächsten Absatz geklärt.
[293] De Pater, Sprachlogik, 130-134.
[294] Strukturbaum und Eintragungen ebd. 131.

Welt: 1. physisches Objekt; Planet; Erde; ...
2. menschlich; Gruppe; säkular; ...
3. physisches Objekt; Universums; ...

Da es hier nur um die benutzte Methode geht, übernehmen wir die von de Pater angeführten Eintragungen unkritisch. Der Autor macht deutlich, daß sich *erschaffen*$_2$ auf Ereignisse beschränkt und darum mit keiner Eintragung für *Welt* kombinierbar ist. Insofern sich *erschaffen*$_3$ nur auf Ideen bezieht, fällt es ebenfalls für eine Verbindung aus. Auf diese Weise werden so lange Selektionsbeschränkungen formuliert, bis entlang der syntaktischen Struktur sinnvolle Sätze wie z. B. „Gott, ein höchster Geist, verursachte das Entstehen des physischen Universums“ möglich werden.[295]

Beim Dialog von Naturwissenschaften und Theologie erscheint die Methode geeignet, um auch bei der Kombination unterschiedlicher Sprachspiele solche Verbindungen auszuschließen, die sinnlos sind, eine unterschiedliche sematische Tiefenstruktur (Einträge) aufweisen (wie z. B. *Anfang*), oder zu Widersprüchen führen (wie z. B. beim Polygenismus). Über lexikalische Einträge hinaus kann man in dieser Methode auch bisher unhinterfragte Konnotate zur Disposition stellen, wie *Monogenismus* bei *Erbsünde*.

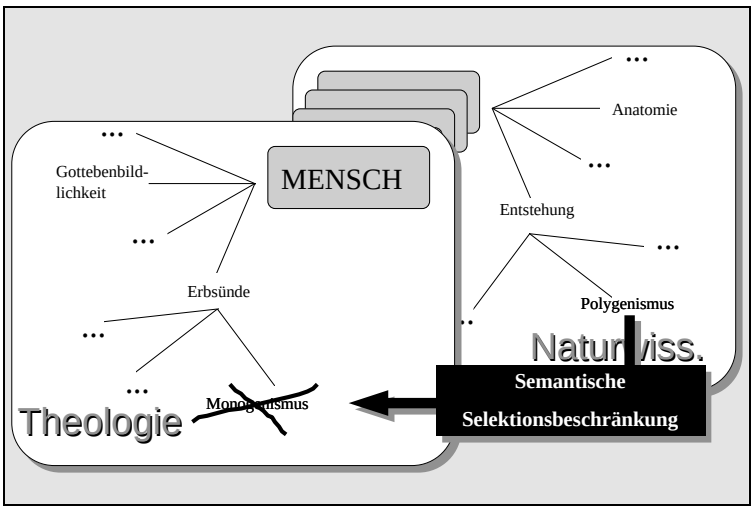


Abbildung 1.2: Vom Konflikt zur semantischen Selektionsbeschränkung

Setzt man dabei eines von zwei Sprachspielen methodisch als gegeben voraus, können sich aus diesem semantische Selektionsbeschränkungen für das zweite Sprachspiel ergeben. Auf diese Weise kann die oben dokumentierte Revision des theologischen Sprachspiels, bei der die Eintragung *Monogenismus* ausgegrenzt wird, strukturell beschrieben werden.

De Pater nimmt die vorgestellte Methode nicht kritiklos hin.[296] Als klärende Vorarbeit läßt er sie jedoch gelten. Nach dem Selektionsprozeß habe

[295] Vgl. ebd. 131f.
[296] Genauer bei ebd. 132f.

aber die eigentliche Interpretationsarbeit erst zu beginnen, und in diesem Prozeß kann auf die Methode der ‚Erschließung' nicht verzichtet werden. Auch dies hatte sich im diskutierten Beispiel zum Thema Monogenismus gezeigt: Die Konfliktbewältigung führte zunächst nur zur Vermeidung von Widersprüchen und zu einer sauberen semantischen Abgrenzung. Der Boden für konfliktfreie Kombinierbarkeiten ohne semantische Vermischungen ist dadurch bereitet – und dies ist nicht wenig. Die eigentliche positive Versöhnung und Integration steht aber nach wie vor aus.

.7 Theologie als Anwalt des Pluralismus (1970)

Der oben bereits erwähnte Albrecht Peters vertritt die Meinung, daß Rahner die Möglichkeit einer Einheit der Wissenschaften zunehmend pessimistischer beurteilt.[297] Die ‚Ehe' zwischen Theologie und Philosophie zerbricht ebenso wie die Einheit der Philosophie selbst. Damit verliert diese auch ihre Brückenfunktion zu den abgekoppelten oder sich abkoppelnden Einzelwissenschaften: „Die bisherigen Mägde der Philosophie oder auch der Theologie haben sich emanzipiert und drängen nun selber hinein in den Ehebund zwischen jenen beiden. Sie ziehen nun auch die Theologie in ihre interdisziplinären Dialoge hinein."[298] Dieser neuen Herausforderung durch eine zunehmende pluralistische Aufsplitterung der Wissenschaften stellt sich Rahner in einem 1970 gehaltenen, 1972 in den ‚Schriften zur Theologie' abgedruckten Vortrag mit dem Titel „Die Theologie im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften"[299].

.7.1 Begriff der Interdisziplinarität

Wie die obigen Veröffentlichungen in ihren inhaltlichen Entfaltungen zeigen, kennt Rahner manche Einzelprobleme des interdisziplinären Gesprächs und weiß, „daß eine ... gegenseitige Kenntnisnahme bei der methodischen Schwierigkeit und der materialen Unermeßlichkeit jeder modernen Wissenschaft ein Problem darstellt, das es früher gar nicht gab" (102)[300]. Er stellt sich dieser neuen Herausforderung hier jedoch nicht auf der Ebene der Einzelprobleme. Vielmehr setzt er eine Ebene tiefer an und problematisiert bereits den Begriff der Interdisziplinarität. Auf die Frage, „was denn das interdisziplinäre Gespräch überhaupt sei", weiß Rahner zunächst „keine rechte Antwort" (89) zu geben, nähert sich aber durch eine genauere Problemformulierung der Interdisziplinarität an.

Rahner bedenkt drei mögliche Explikationen von ‚Interdisziplinarität' (90). Zunächst könnte es zu einem Gespräch zwischen Vertretern solcher

---

[297] Vgl. zum Folgenden Peters, Gottesmystik, 306.
[298] Ebd.
[299] Rahner, Gespräch 1972.
[300] Eingeklammerte Seitenzahlen beziehen sich auf Rahner, Gespräch 1972.

Fächer kommen, deren Gegenstandsbereiche sich überlappen. Doch dieses Gespräch ist nicht interdisziplinär im eigentlichen Sinne, da die ausgetauschten Erkenntnisse grundsätzlich von jedem Fachvertreter als solchem selbst gewonnen werden könnten. Demgegenüber wäre der zweite Fall zu bedenken, bei dem zwar überlappende Gegenstandsbereiche vorliegen, diese aber unter einem je eigenen, für jede Wissenschaft spezifischen Formalobjekt untersucht werden. In diesem Fall bestünde aber nur dann ein Interesse an den Ergebnissen der anderen Disziplin, wenn diese der eigenen Wissenschaft subalterniert wäre. Aber auch diesen Sonderfall will Rahner nicht als typisches Beispiel für Interdisziplinarität verstanden wissen, insofern es sich hier nicht um selbständige Fächer handelt. Für den dritten Fall folglich setzt Rahner einen „ursprünglichen Pluralismus von Wissenschaften" (90) voraus. Mit leicht nostalgischem Unterton glaubt Rahner feststellen zu müssen, daß man gegenwärtig „keine den einzelnen Wissenschaften übergeordnete Instanz anerkennt, die den einzelnen Wissenschaften ihren Platz und ihre Aufgabe anweist (und früher Philosophie als Grundwissenschaft genannt wurde)" (90). Will man hierauf verzichten, vollzieht sich das interdisziplinäre Gespräch nicht zwischen Wissenschaftlern als Wissenschaftlern; es scheint sich „auf ein Gespräch von Menschen als solchen zu reduzieren, die verschiedene Wissenschaften betreiben und sich glücklicherweise noch für etwas anderes interessieren als für ihre je eigene Wissenschaft" (90f.).

Wie schon das ‚scheint' andeutet, ist dies noch nicht Rahners letztes Wort, allenfalls eine vorläufige Anfrage. Eine Anfrage allerdings, die – sollte sie zu bejahen sein – Rahners eigene, früher getätigte Ausführungen im Kern trifft. Man erinnere sich daran, daß Rahner noch 1961 mehr im Modell der Subalternation denkt und die theologischen Vorgaben nicht an den Naturwissenschaftler *als gläubigen Menschen*, sondern an ihn „als Naturwissenschaftler"[301] richtet.

Die Anfrage wird in einem kleinen Umweg einer Klärung nähergebracht, wenn Rahner im folgenden auf eine Gefahr hinweist, der ein interdisziplinäres Gespräch ausgesetzt ist. Ulrich Lüke, der sich auf diese Stelle bezieht, bezeichnet eine solche Fehlform treffend als „endogenen Expansionismus"[302]. Rahner sieht bei aller oberflächlichen Zurückhaltung und Bescheidenheit eine verborgene Aggressivität und Monopolisierungstendenz am Werke, die unbewußt zur Annahme verleitet, „man müsse vom Ausgangspunkt der eigenen Wissenschaft aus nur genügend weit und mutig ausschreiten, dann komme man auf die Dauer zu allen Orten der menschlichen Existenz und bleibe doch bei seiner eigenen Wissenschaft" (92). Der Grund, den Rahner für diesen endogenen Expansionismus angibt, ist einerseits für diese Fehlform verantwortlich, kann aber andererseits auch positiv für das Dialoggeschehen fruchtbar gemacht werden. Er besteht in dem meist verborgenen Bewußtsein, „daß trotz des Pluralismus der sich autonom verstehenden Wissenschaften in jeder uneingestanden und doch für sie selbst lebensnotwendig ein Prinzip waltet, das sie in das Ganze des menschlichen Bewußt-

[301] Rahner, Hominisation 1963, 16.
[302] Lüke, EE, 20.

seins hinein aufsprengt“ (92f.). Rahner liegt nun daran aufzuweisen, daß dieses Prinzip in der „eigentümlichen Weise der Zugehörigkeit und der Nichtverwaltbarkeit zugleich“ (94; vgl. 93) vorliegt, was sich in der Möglichkeit zur Selbstinfragestellung zeige. Denn eine Wissenschaft ist in der Lage, die eigenen bis zu einem bestimmten Zeitpunkt geltenden Prinzipien und Verständnishorizonte in Frage zu stellen und zu ändern (93; als Beispiel mag man an den Paradigmenwechsel von der klassischen zur modernen Physik denken).

Wie sich in diesem Zusammenhang Zugehörigkeit und gleichzeitige Nichtverwaltbarkeit des grundlegenden Prinzips denken lassen, wird deutlicher, wenn man den Prozeß der Selbstinfragestellung und Änderung als Selbstüberbietung versteht. Diese Verbindung legt Rahner selbst mit der Behauptung nahe, das genannte Prinzip veranlasse eine Disziplin, „sich selbst zu überbieten und in Frage zu stellen über das explizite methodologische Konzept hinaus, nach dem sie ausdrücklich antreten“ (96). Die Strukturen der Selbstüberbietung hat Rahner an anderen Stellen, auf die man zur Verdeutlichung zurückgreifen kann, bereits herausgearbeitet.

Um die Weitschweifigkeit dieser Darlegungen zu legitimieren, sei die Wichtigkeit eigens hervorgehoben. Wenn das gemeinsame, grundlegende Prinzip, von dem Rahner spricht, der eigentliche Träger und Ermöglicher des interdisziplinären Gespräches ist, dann ist es nicht unerheblich, nach dem Ort zu suchen, wo sich dieses Prinzip auffinden läßt: Ist es die Fachwissenschaft in ihren konkreten Aussagen, der Fachwissenschaftler als solcher oder aber der Fachwissenschaftler als Mensch? Die folgenden Ausführungen wollen zur Klärung dieser Frage beitragen.

Ausgangspunkt für eine allgemeine Beleuchtung des Prozesses der Selbstüberbietung ist die Transzendenz der menschlichen Erkenntnis.[303] Bei jedem Erkenntnisakt vollzieht sich nach Rahner ein Vorgriff auf das absolute Sein. Dieses bildet das Woraufhin, den Horizont, der jede Erkenntnis erst ermöglicht. Der Mensch begreift ‚etwas’ nur, wenn er auf ‚alles’, auf das Unendliche, vorgreift.[304] Und als Ermöglichung von Erkenntnis überhaupt kann der Horizont selbst nicht wieder zum Gegenstand der Erkenntnis werden, „weil der Horizont nicht im Horizont selbst gegeben sein ... kann. Der letzte Maßstab kann nicht noch einmal gemessen werden“[305], weil man zur Messung auf ihn selbst zurückgreifen müßte. In unserem Zusammenhang ist die doppelte Bestimmung interessant, mit der Rahner den Horizont charakterisiert: 1. Er ist ein innerliches Moment jeder Erkenntnis, weil diese *notwendig* und nicht nur *faktisch* auf ihn (und auf nichts anderes) ausgerichtet und deshalb von ihm getragen ist. 2. Diese Innerlichkeit kommt dem Horizont zu, indem er gerade über dem Erkenntnisvollzug steht, von diesem eben nicht gegenständlich erfaßt und verfügbar gemacht werden kann, wie oben gezeigt. Die beiden Momente des *in* und *über* existieren nicht losgelöst voneinander, sondern bilden eine ursprüngliche Einheit.

Es lassen sich unschwer die Entsprechungen zur Selbstüberbietung einer Wissenschaft erkennen. Wie der Erkenntnisakt ist auch die Selbstüberbie-

[303] Vgl. Rahner, Hörer[2] 1963, 77-85; Grundkurs 1976, 42-45; 70-73.
[304] Vgl. Rahner, Geheimnis 1960, 594.
[305] Rahner, Grundkurs 1976, 71f.

tung einer Wissenschaft als ermöglicht denkbar von einem Prinzip, das gleichzeitig als *in* und *über* anzusprechen ist und damit im doppelten Modus der Zugehörigkeit und Nichtverwaltbarkeit vorliegt. Was ist damit nun gewonnen?

Rahner will im Kontext dieser Überlegungen nahelegen, daß das Prinzip nicht nur zum Wissenschaftler als Menschen, sondern „zu jeder Wissenschaft als *solcher*“ (94) gehört. Eine letzte Sicherheit scheint aber auch Rahner zu fehlen; er formuliert seine Aussage als Frage und mit Einschränkung: „Aber wie, wenn sich nun doch wenigstens in einer schwachen Andeutung gezeigt hätte ...“ (93f.). Die ‚schwache Andeutung' sei noch einmal in anderen Worten formuliert, wobei wir hierbei interpretierend über Rahner hinausgehen. Wenn die Änderung und damit Selbstüberbietung einer Wissenschaft real ist, dann muß auch die Bedingung der Möglichkeit dieser Selbstüberbietung, d. h. das zugrundeliegende Prinzip real vorliegen. Und zwar muß es ‚in' der Wissenschaft selbst vorliegen; sonst könnte man nicht von einer wirklichen *Selbst*überbietung sprechen. Damit wäre sichergestellt, daß das interdisziplinäre Ergebnis als ein von diesem Prinzip ermöglichtes nicht das beziehungslos Fremde gegenüber der Wissenschaft ist. Der Aspekt des ‚über', die Unverfügbarkeit, wehrt dabei den endogenen Expansionismus ab und läßt erkennen, daß der interdisziplinäre Diskurs nicht überflüssig wird und die Diskursergebnisse nicht einfach durch Extrapolation der Ergebnisse einer Einzelwissenschaft produziert werden können.

Auch hier wird man wieder an Verweyen und das Ziel erinnert, „daß die *im* Glauben freigesetzte Vernunft innerhalb der Vernunft *vor* dem Glauben eine Vernünftigkeit enthüllt, die dieser Vernunft selbst zwar verborgen, aber dennoch in ihr am Werke war“[306].

Rahner weiß selbst, daß abstrakte transzendentale Überlegungen kaum auf den einmütigen Konsens der naturwissenschaftlichen Gesprächspartner („antimetaphysisch, wie sie nun einmal sind“ [91]) stoßen dürften; auch hält er es näherhin für denkbar, daß das gemeinsame Prinzip „von einer Philosophie nicht in der Konkretheit und Entschiedenheit vertreten werden könne, die dieses Gemeinsame zum Grund eines interdisziplinären Gespräches so machen kann, daß darin nicht nur Unverbindlichkeit, ... sondern auch ... gemeinsam Erworbenes erhofft werden kann“ (94). Zurecht betont Rahner zwar, daß man aus diesem Kommunikationsproblem nicht die Inexistenz des abstrakt formulierten Gemeinsamen folgern dürfe (94); zur Lösung des Kommunikationsproblems durch Konkretisierung trägt Rahner an dieser Stelle jedoch nicht bei.

So bleibt es als Problem bestehen, dieses Programm auf den naturwissenschaftlichen Gesprächspartner hin zu konkretisieren. Dies scheint in einer Weise möglich, die erstens das Transzendentale im konkreten Prozeß naturwissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung (z. B. im sogenannten ‚context of discovery') transparent macht und zweitens die Metaphysik in neuer Konzeption wieder einführt. Lange abgelehnt, scheint sich die Metaphysik näm-

[306] Verweyen, Wort, 61; Herv. im Orig.

lich wieder neuer Beliebtheit zu erfreuen.[307] Durch beide Punkte dürfte dann eine voraussetzungsärmere Basis und größere Konsensfähigkeit erreicht werden, als dies mit einer metaphysisch-transzendentalen Argumentation im herkömmlichen Sinne möglich ist.

Diese Argumentation und der Nachweis eines solchen Prinzips wird später noch differenzierter ausgeführt. Festgehalten werden soll einstweilen, daß der endogene Expansionimus erklärbar ist, wenn er von einer – allerdings verkannten – Basis getragen wird, die zwar im Fachwissenschaftler vorhanden, aber mehr ist, als der ‚harte Kern' einer Fachwissenschaft. Die Frage nach dem Fundort des gemeinsamen Prinzips ist damit vorläufig beantwortet: Es findet sich nicht nur im Wissenschaftler als Menschen, sondern in der Fachwissenschaft als solcher, aber in der „ganz eigentümlichen Weise der Zugehörigkeit und der Nichtverwaltbarkeit zugleich" (94). Wenn hier noch einmal betont wird, daß diese unreflektierte Basis nicht nur Grund der Aggressivität, sondern ebensosehr Chance zur Anknüpfung und Öffnung der Einzelwissenschaft sein kann (vgl. 93), dann ergibt sich als Dialogpartner nach dem oben Gesagten die Fachwissenschaft als solche und nicht nur der Fachwissenschaftler als Mensch.

.7.2 Vergleich mit heutiger Wissenschaftstheorie

Das abstrakte Ergebnis, auf das sich Rahner hier beschränkt, läßt sich aus heutiger Sicht zum Teil bestätigen, zum Teil modifizieren oder präzisierend entfalten. 20 Jahre nach Rahners Veröffentlichung finden sich in einem Aufsatz des Philosophen Günther Pöltner derart auffällige Parallelen, daß man Rahner als Vorlage zu erkennen glaubt. Jedenfalls erweist sich hiermit Rahners Gedankengang als bleibend aktuell und inhaltlich zutreffend.

Wie Rahner so grenzt auch Pöltner zunächst den Begriff der Interdisziplinarität ein. Es werde „auch dort noch nicht interdisziplinär gesprochen, wo es um Überschneidungen von Fachwissenschaften geht ... Auch wird man das Verhältnis sogenannter Hilfswissenschaften zu dem übergeordneten Fachbereich nicht als interdisziplinär bezeichnen wollen"[308]. Von Rahner abweichend kommt Pöltner jedoch zu dem positiven Ergebnis: „Ein *interdisziplinäres Gespräch* ist möglich als ein Gespräch, in dem *nicht* Fachwissenschaftler *als solche*, sondern *Menschen, die Fachwissenschaftler sind*, miteinander ... über ihre Fachwissenschaften im Hinblick auf die unverzichtbaren Fragen des menschlichen Daseins, nachdenken"[309]. Wie ist diese Abweichung zu beurteilen?

In der Terminologie Rahners gesprochen, konkretisiert Pöltner ausführlich den Aspekt der „Nichtverwaltbarkeit" im Prozeß der wissenschaftlichen Praxis. Dazu stellt er heraus, daß der „Ausgangspunkt für alle Wissenschaf-

[307] Vgl. Poser, Metaphysik, 202f.
[308] Pöltner, Möglichkeit, 4.
[309] Ebd. 11.

ten“ die „lebensweltliche Erfahrung“[310] ist. Dieser Ausgangspunkt einer Wissenschaft gehört „zur bleibenden und für sie unüberholbaren Voraussetzung“. Mit ‚bleibend’ und ‚unüberholbar’ kommen hier die gleichen inhaltlichen Elemente zur Sprache, die oben mit ‚in’ und ‚über’ benannt wurden. Es handelt sich bei der abweichenden Auskunft offenbar nicht um eine inhaltliche Abweichung, sondern um eine terminologische. Während Rahner die Voraussetzungen, eben insofern sie wissenschaftskonstitutiv sind, zur Wissenschaft als solche zählt, stellt Pöltner eher den Aspekt der Nichtverwaltbarkeit heraus: „Die wissenschaftskonstitutiven Voraussetzungen fallen aber nicht mehr in den Gegenstandsbereich der Wissenschaft selber“[311]. Im Blick auf die methodische Abstraktion einer Einzelwissenschaft führt er genauer aus: „Unter das methodisch Ausgeklammerte fällt auch die methodische Ausklammerung selbst. Deshalb ist keine Einzelwissenschaft ihr eigener Gegenstand“. Und „weiters ist das *Verhältnis* der Einzelwissenschaften untereinander und damit das Verhältnis der Einzelwissenschaften zu ihrer gemeinsamen Basis ausgeklammert“[312]. Aus diesem Grunde komme „keiner Fachwissenschaft ... das Richteramt über die ihr vorausliegende Erfahrung zu“[313]. Sachlich spricht Pöltner hier genau das aus, was auch Rahner bezüglich der Nichtverwaltbarkeit, bezüglich des ‚über’ der ‚gemeinsamen Basis’ betont.

Konsens besteht auch hinsichtlich des Anknüpfungspunktes beim interdisziplinären Gespräch. Hier eröffnen sich für Pöltner Dialogmöglichkeiten, „wenn sich die Kompetenz der Teilnehmer auf das Verhältnis der verschiedenen Disziplinen zu ihrer *methodisch ausgeblendeten Voraussetzung* bezieht, die als Voraussetzung konstitutiv in den Fachwissenschaften wirksam ist und den unhintergehbaren Horizont ihrer Forschung bildet“[314]. Inhaltlich hat Rahner den Anknüpfungspunkt in gleicher Weise beschrieben. Doch bei aller Betonung der methodischen Ausblendung, die Rahner ja mit dem Begriff der ‚Nichtverwaltbarkeit’ unterstreicht, müßte man fragen, ob das, was Pöltner als ‚konstitutiv’ und ‚Horizont’ für eine Fachwissenschaft bezeichnet, nicht mit Rahner als ‚zugehörig’ zu einer Wissenschaft verstanden werden kann. Die Antwort auf diese Frage hängt vom jeweiligen Verständnis von ‚Wissenschaft’ ab.

Während Rahner den Anknüpfungspunkt im Fachwissenschaftler als solchen verortet, zieht Pöltner die Grenze des Fachwissenschaftlers enger und sieht den (gleichen) Anknüpfungspunkt nicht im Fachwissenschaftler als solchen, sondern im Fachwissenschaftler als Menschen gelegen. Inhaltlich liegt jedoch in beiden Fällen sowie in unserem späteren Modell der gleiche Bezugspunkt vor. Grafisch zeigen sich die inhaltlichen Gemeinsamkeiten und terminologischen Unterschiede am deutlichsten.

---

310 Ebd. 5.
311 Ebd. 6.
312 Ebd. 9.
313 Ebd. 9f.
314 Ebd. 11; Herv. im Orig.

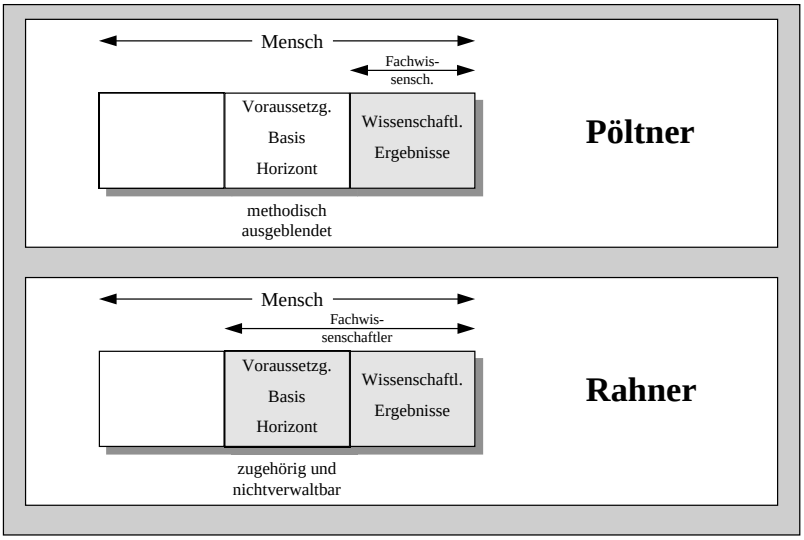


Abbildung 1.3: Der Fachwissenschaftler bei Pöltner und Rahner

Eine abschließende Klärung wird sich mit einer unten angebotenen Sprachregelung ergeben, wenn der wissenschaftliche Forschungsprozeß konkretisiert und die Unterscheidung zwischen dem ‚harten Kern' der Naturwissenschaft und dem ‚Gesamtphänomen Naturwissenschaft' eingeführt wird.

.7.3 Aufgaben von Theologie und Philosophie im interdisziplinären Gespräch

Das Verständnis des allen Einzelwissenschaften zugrundeliegenden Prinzips bestimmt die Aufgabe, die Theologie und Philosophie im interdisziplinären Gespräch wahrzunehmen haben. Da das Prinzip die Wissenschaften „in das Ganze des menschlichen Bewußtseins hinein aufsprengt" (92f.), spricht Rahner auch vom „gemeinsam Humane(n)" (93), das er als das „geheimnisvolle Humanum" (97) qualifiziert. Es ist der transzendentale Horizont (94), der – wie oben aufgezeigt – als Bedingung des Begreifens selbst nicht mehr begriffen werden kann und deshalb unhintergehbar geheimnisvoll bleibt. Mit dieser Qualifizierung ist nun philosophisch-theologischer Boden betreten, so daß Rahner die Theologie (und Philosophie; vgl. 96f.) als Anwalt „des geheimnisvoll schweigenden Humanum ..., des Geheimnisses schlechthin" (98) konzipiert.

Die Betonung liegt nun darauf, daß die Theologie das Humanum als *Geheimnisvolles* und nicht als durch eine Wissenschaft *Verfügbares* vertreten soll. Durch Betonung der Unverfügbarkeit wehrt die Theologie – wie bereits oben ausgeführt – der Gefahr des endogenen Expansionismus, „sie wehrt als Anwalt des unbegreiflichen Geheimnisses, das unmanipulierbar, aber real da ist und von jeder Wissenschaft als solcher respektiert werden muß, der Versuchung jeder Wissenschaft, sich gänzlich autonom und totalitär zu setzen, die übrigen Wissenschaften sich als ihre Untertanen zu integrieren und zu unterjochen". Damit ist sie „der Verteidiger eines gar nicht systematisierba-

ren, gar nicht vorausberechenbaren, ursprünglichen Pluralismus der Wissenschaften gegen eine Gefahr, die auch heute im Zeitalter des sogenannten Endes der Metaphysik noch nicht gebannt ist, weil statt der Philosophie andere Einzelwissenschaften ein Herrschaftsmonopol über die anderen Wissenschaften anzumelden beginnen“ (99).

Es muß eigens betont werden, daß Rahner Selbstkritik, Bescheidenheit und Anerkennung der Regionalität einer Wissenschaft nicht nur von anderen fordert, sondern ebenso und erst recht für den Theologen geltend macht: „Er muß also zunächst einmal gegen seine eigene Wissenschaft die ganze Kritik des geheimnisvoll schweigenden Humanum anwenden“, und insgesamt müsse „die Theologie in diesem Gespräch sehr bescheiden auftreten“ (98). Von einer Unterordnung unter die Theologie ist keine Rede mehr. Vielmehr muß diese „mehr hören als reden“ und statt fremde Elemente von außen heranzutragen „eher jene Theologie im anderen Gesprächspartner anrufen, die in ihm unthematisch, ja vielleicht verdrängt schon am Werke ist“ (98). Bis in die Wortwahl hinein lassen sich die Parallelen mit Verweyen ausmachen, dem es um die Enthüllung einer Vernünftigkeit geht, die der vorgläubigen Vernunft „zwar verborgen, aber dennoch in ihr am Werke war“[315].

Die Anknüpfung an die implizite Theologie ist möglich, insofern „jeder Mensch im Grunde gar nicht vermeiden könne, ein Theologe zu sein, mindestens unthematisch, wenn man unter Theologie das Bedenken der menschlichen Existenz als ganzer und solcher über alle regionale Wissenschaftlichkeit hinaus und in deren Verwiesenheit auf das absolute Geheimnis versteht“ (97).

Die Selbstbescheidung der Theologie tritt im vorliegenden Aufsatz außerdem sehr viel deutlicher in der Gegenseitigkeit des Beziehungsverhältnisses zutage als in früheren Veröffentlichungen. Immer wieder betont Rahner die „gegenseitige Aufgabe“ und „gegenseitige Kenntnisnahme“, wobei „man sich absichtslos füreinander interessiert“ (102). Im Gespräch mit den Naturwissenschaften ist es der Theologie sogar in ganz besonderem Maße geboten, vom Partner zu lernen, „denn innerhalb der Theologie, der es doch um den Menschen als ganzen und einen gehen muß, kommt der von der rationalen Naturwissenschaft ... geprägte Mensch erst langsam zu Gesicht“. Darum kennt die Theologie „noch gar nicht wirklich genügend den Adressaten, an den sie sich heute und morgen wenden muß“ (101). Hier zeigt sich einer der Hauptgründe für die Notwendigkeit eines Dialogs mit der Naturwissenschaft: Der Verständnishorizont des heutigen Adressaten ist naturwissenschaftlich geprägt. Damit wird – um auf die obige Terminologie zurückzugreifen – das ‚Raster für die kaiserliche Botschaft’ (Verweyen) und die Hermeneutik der Sinn*vermittlung* (Seckler) in den Vordergrund gerückt, die es einerseits erfordern, daß die Theologie „noch lange den Naturwissenschaftlern zuhören“ (101) muß, die andererseits aber auch den regionalen Stellenwert des Dialogversuches innerhalb des Gesamtgebäudes der Theologie bestimmen.

---

[315] Verweyen, Wort, 61.

Der Eindruck eines Subalternationsmodells, in dem die Theologie von außen normativ dekretiert, kommt hier jedenfalls nicht auf. Durch Anrufen der unthematisch vorhandenen Theologie im Gesprächspartner (98) wird nichts Äußeres, sondern vielmehr dessen innerste Eigendynamik aktiviert, wie Rahner dies ja schon früh im Bereich der Philosophie thematisiert, aber nicht konsequent im Dialog mit den Naturwissenschaften angewandt hatte (s. o.).

Noch einmal wird auf die Parallelität zu Verweyen hingewiesen. Rahners ‚unthematische Theologie' entspricht der ‚verborgenen, wahren Vernunft vor dem Glauben' bei Verweyen. Die Zielsetzung Rahners findet sich entsprechend bei Verweyen wieder, wenn dieser von der Fundamentaltheologie fordert, „jene zwar erst im Glauben entdeckte, aber dennoch schon vor dem Glauben wirksame wahre Vernunft zu rekonstruieren, weil sie es offenbar ist, die es dem Menschen ermöglicht, in der Begegnung mit Christus seine eigene, eigentliche Wahrheit zu erkennen"[316]. Im Verbund mit einer nicht transzendental argumentierenden, konkreten Beschreibung naturwissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung bietet sich eine Neuformulierung der Gedanken Rahners mit der Begrifflichkeit Verweyens vor allem deswegen an, weil die Freilegung von vorgläubiger Vernunft und deren Verwiesenheit auf christlichen Sinn sehr viel voraussetzungsärmer und damit konsensfähiger ist als Rahners Vorstellung einer verborgenen Theologie, die sehr schnelle und unvermittelte Übergänge zwischen den nicht-naturwissenschaftlichen Voraussetzungen der Naturwissenschaft, dem Humanum, dem uneinholbaren Horizont und schließlich dem Geheimnis Gottes vollzieht. Von diesen speziellen Voraussetzungen einmal abgesehen, findet Rahners Konzept auch bei heutigen Wissenschaftstheoretikern Anklang.

.7.4 Vergleich mit heutiger Wissenschaftstheorie

Entsprechungen mit Pöltner lassen sich auch bei der Skizzierung der Aufgaben von Theologie und Philosophie auffinden. Das Stichwort des Humanum, das Rahner anbietet, findet sich bei Pöltner wieder, wenn dieser klarstellt, daß „als Hüter unverkürzten Menschentums ... der Philosoph und Theologe im interdisziplinären Gespräch unverzichtbar [sind]"[317]. Wie bei Rahner dreht sich auch bei Pöltner alles um ein zentrales Thema, nämlich „um den *Stellenwert* der Fachwissenschaften *im Ganzen des menschlichen Selbst- und Seinsverständnisses*" und „um den Stellenwert fachwissenschaftlicher Ergebnisse im Hinblick auf das jeweilige Gesamtphänomen"[318]. Angesichts der fachwissenschaftlichen „Tendenz zur Totalisierung ihrer partikulären Methode" seien entsprechend ihrer Aufgabe als Hüter eines unverkürzten Menschenbildes „der Philosoph und der Theologe ... aufgerufen, den methodischen Status der in das interdisziplinäre Gespräch von den

[316] Ebd.
[317] Pöltner, Möglichkeit, 14.
[318] Ebd. 12.

fachwissenschaftlichen Partnern eingebrachten Aussagen klären zu helfen ... und auf die selbstkritische Haltung der Fachvertreter zu achten“[319]. Auch Pöltner spart den eigenen Bereich nicht von der Selbstkritik und dem nötigen Zuhören[320] aus, denn die Totalisierungstendenz ist eine Gefahr, „in der natürlich der Philosoph und Theologe als die ‚Interessenvertreter’ des unverkürzten Menschseins ebenfalls stehen“[321].

In manchen Details geht Pöltner über Rahner hinaus und wird bei der erkenntnistheoretischen Konkretisierung weiter unten erneut zu Wort kommen. Rahner dagegen vertieft seine dialogtheoretischen Überlegungen durch eine theologische Perspektive.

.7.5 Pluralismus als „gnoseologische Konkupiszenzsituation“

Wiederholt kommt Rahner auf eine theologische Begrifflichkeit zurück, die deshalb in einem eigenen, wenn auch kurzen Abschnitt vorgestellt werden soll. Rahner beschreibt den Pluralismus der Wissenschaften mit dem theologischen Begriff der Konkupiszenz. Hierunter versteht er die Einsicht, „daß der Mensch trotz der Einheit seines Bewußtseins und trotz seiner Einheit als Freiheitswesen nicht in der Lage ist, sich als ein von ihm von einem Punkt aus verwaltbares und durchkonstruierbares System zu verstehen und es eine tödliche Gefahr ist, wenn er dieses scheinbar hohe Ideal einer radikalen Systematisierung seiner Existenz mit ihren Trieben und Antrieben an sich zu reißen sucht“. In dieser Perspektive wird die Theologie zur „Hüterin und Verteidigerin der gnoseologischen Konkupiszenzsituation im Kreis der Wissenschaften ... gegen jene tödliche Gefahr, die jeder Wissenschaft innewohnt, sich selbst absolut zu setzen“ (99). Rahner benutzt hier klassische theologische Terminologie, „um anzudeuten, daß auf dem Gebiet der Erkenntnis analog dieselben Probleme gegeben sind, die von der traditionellen Theologie nur auf dem Gebiet der Willensantriebe genauer bedacht werden“[322].

In diesem Zusammenhang, in dem die Theologie nun tatsächlich Heimatrecht beanspruchen könnte, mahnt Rahner erneut zur Selbstbescheidung. Die Theologie kann ihre Aufgabe nur erfüllen, „wenn sie selbst zwar das Ganze bedenkt, doch nicht, nicht einmal im geheimen, die Universalwissenschaft zu sein beansprucht, die alle anderen Wissenschaften nur als ihre Ausgliederungen und ancillae betrachtet“ (100). Wenn man sich daran zurückerinnert, daß Rahner sich in der oben angeführten Veröffentlichung noch auf Pius IX. beruft, der mit den bezeichnenden Worten „ancillari omnino debent“ (DH 2829) die völlige Dienstbarkeit der menschlichen Vernunft und Philosophie gegenüber der Theologie fordert, wird die hier eingenommene Distanz zur früheren Darlegung erneut deutlich.

---

[319] Ebd. 13.
[320] Ebd. 15.
[321] Ebd. 13.
[322] Rahner, Wissenschaften 1972, 105.

Außerdem gibt Rahner zu, daß die Theologie der beschworenen Gefahr in der Geschichte oft genug erlegen ist (100); ein Befund übrigens, auf den schon die verurteilten Günther und Frohschammer hinwiesen. Es sei wiederholt, daß diese für den Konfliktfall geltend machen wollten, daß „nicht unbedingt der Gegensatz ‚irrende Vernunft – unfehlbare Offenbarung' gegeben sein muß, sondern vielmehr der Gegensatz ‚richtiges wissenschaftliches Ergebnis – bedingte und daher überholbare theologische Deutung der Offenbarung' vorliegt"[323]. Der zweite, bisher vermißte Gegensatz kommt bei Rahner langsam, aber immer deutlicher zur Sprache.

.8 Blick vom Pluralismus auf die eschatologische Einheit (1971-1979)

.8.1 Einheit als eschatologische Größe (1971)

Im 10. Band der ‚Schriften' schließt sich dem soeben besprochenen Artikel ein weiterer Abschnitt „zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften" an, der 1971 als Vortrag gehalten wurde. Rahner setzt hier vieles von dem im letzten Beitrag Gesagten voraus, bringt aber einige Ergänzungen an, die mir so bedeutsam erscheinen, daß sie ein eigenes Kapitel rechtfertigen. Auch wenn „der grundsätzliche und ursprüngliche *Unterschied* zwischen der Theologie und den heutigen Wissenschaften" (104)[324] den eigentlichen Tenor der Ausführung abgibt, so richtet sich unser Interesse doch auf die verbindenden Impulse, die im Artikel eher beiläufig thematisiert werden.

Rahner entfaltet eine Hauptthese, die besagt, „daß jede Wissenschaft per definitionem eine regionale Erkenntnis des Menschen ist, daß dies von eigentlicher göttlicher Offenbarung und Theologie nicht gilt" (105). Von diesem Unterschied her will Rahner das Verhältnis zwischen Theologie und Wissenschaften bestimmen. Die Entfaltung dieser Hauptthese sei hier recht knapp nachvollzogen, um langatmige Doppelungen zu vermeiden. Ausführlicher wird sie bei der Besprechung des Beitrags von 1981 („Weltall – Erde – Mensch") gewürdigt, der viele bisher verstreute Aspekte zu einer erweiterten und an einigen Stellen modifizierten Synthese zusammenträgt.

Die Beschreibung einer jeden Wissenschaft als „regionale, ... kategoriale Erkenntnis" (105) entnimmt Rahner dem vermeintlichen Selbstverständnis dieser Wissenschaft (110). Diese ‚regionale, kategoriale Erkenntnis' einer Wissenschaft „verknüpft einzelne Phänomene, die als verschiedene gegeben und vorausgesetzt werden" (105).

Was die Wissenschaften dagegen *nicht* bedenken, sind für Rahner Bereiche wie „die eine Subjektivität des Wissenschaftlers" oder „die der aposteriorischen Erfahrung der Einzelgegenstände vorausgehende ursprüngliche Einheit der Wirklichkeit" (106). Über die Thematisierung der Subjektivität

---

[323] Pottmeyer, Glaube, 408; s. o.
[324] Herv. v. HHP. Seitenzahlen beziehen sich auf Rahner, Wissenschaften 1972.

des Wissenschaftlers wird man nach den Einsichten der Quantenphysik sicher differenzierter sprechen müssen. Zustimmung dürfte jedoch bezüglich der Einheit der Wirklichkeit zu erreichen sein. Diese tritt deutlich zutage, wenn der naturwissenschaftliche Erkenntnis- und Forschungsprozeß weiter unten im Rahmen des sogenannten ‚context of discovery' analysiert wird.

Genau mit diesen naturwissenschaftlich im allgemeinen ausgeblendeten, aber bleibend vorausgesetzten Erfahrungen hat es die Theologie zu tun. Denn „theologische Aussagen ... verweisen ... immer trotz ihrer rationalen Struktur ... auf die ursprüngliche, vorthematische, transzendentale Erfahrung" (107), die als „Erfahrung des Vorgriffs über jeden einzelnen Gegenstand ... eine unaufhebbare, apriorische Bedingung der Erkenntnis kategorialer Gegenstände ist und in deren Erkenntnis mindestens unthematisch mitvollzogen wird" (106). Wenn Rahner weiter ausführt, daß dieser unausweichliche Bezug zum Geheimnis in verschiedenen Modi vorliegt, „ob thematisch oder unthematisch, ob in Freiheit angenommen oder abgelehnt und verdrängt" (107), dann hat er damit übrigens auch das Spektrum erfaßt, in dem das Geheimnis bei Naturwissenschaftlern zum Tragen kommt.

Daß diese Erfahrung letztlich „auf jenes absolute, d. h. grundsätzlich nicht mehr noch einmal übergreifbare Geheimnis bezogen [ist], das wir ‚Gott' nennen, und das der eigentliche ‚Gegenstand' theologischer Aussagen ist" (106), ist oben schon mit dem Begriff der ‚verborgenen Theologie' angeklungen und wird hier ausdrücklicher konkretisiert. Diese verborgene Theologie wird im folgenden (108f.) schrittweise entborgen, indem die Linien von der transzendentalen Erfahrung auf Jesus Christus hin ausgezogen werden, wie Rahner dies ausführlich bereits in seiner evolutiven Christologie entfaltet hatte.

Für die Dialogbeziehung ergibt sich aus dem bisher Gesagten zunächst, „daß diese beiden Größen Theologie und Wissenschaften grundsätzlich legitim und voneinander unableitbar in dem gnoseologischen Pluralismus konkupiszenter Art innerhalb des menschlichen Bewußtseins bestehen können" (111). Darüber hinaus jedoch benennt Rahner zwei mögliche Berührungspunkte. Zum einen ereignet sich „Transzendentalität konkret ... immer geschichtlich" (109) und wird dadurch Gegenstand kategorialer Erfahrung. Von besonderer Bedeutung ist die „Geschichtlichkeit Jesu und seiner ... Selbstinterpretation" sowie die Geschichte der Theologie selbst (111). Diese kategoriale Dimension ist Berührungspunkt und Konfliktmöglichkeit zugleich, wobei Rahner auf eine „letzte Versöhnbarkeit zwischen Theologie und Wissenschaften" vertraut. Diese aber „ist nicht ein für allemal schon als gegeben festgestellter Tatbestand, sondern der Inhalt eschatologischer Hoffnung, der immer nur in der Bewegung dieser Hoffnung nach vorne Stück für Stück neu ergriffen und realisiert werden kann" (111).

Als zweite Bezugsmöglichkeit stellt Rahner heraus, daß die Wissenschaften „eine gewisse Bedeutung für die Mystagogie in die transzendentale Erfahrung haben [können], insofern diese Wissenschaften durch ihre Selbstkritik, durch den nicht adäquat in eine höhere Synthese aufhebbaren Methodenpluralismus und den sich daraus ergebenden Methodenrelativis-

mus, durch ihre auch von außen kommende und nie völlig aufhebbare Bedrohtheit durch das Ganze des menschlichen Lebens selber so etwas wie einen Anfang von Transzendenzerfahrung vermitteln“ (111). Das sich einer letzten Rationalisierung entziehende ‚Ganze des menschlichen Lebens’ wirkt dabei nicht nur als Bedrohung, sondern zeigt sich auch „an der Freiheit und einmaligen Faktizität des Lebens innerhalb eines größeren Raumes von Möglichem“ (112), den die Theologie im Sinne des eschatologischen Vorbehalts bewußtmachen und wachhalten soll. Immer wieder geht es also der Theologie um das Offenhalten der wissenschaftlichen Partikularität gegenüber dem je Größeren und Unverfügbaren, das sich im Ganzen des menschlichen Lebens zeigt. Noch einmal sei an dieser Stelle auf Pöltner hingewiesen, der ja die Diskussion „um den *Stellenwert* der Fachwissenschaften *im Ganzen des menschlichen Selbst- und Seinsverständnisses*“[325] ins Zentrum des interdisziplinären Bemühens stellt.

Eine Überschreitung der Fachwissenschaften vollzieht sich zunächst einmal über Weltbild und Weltanschauung. Hierüber hat sich Rahner – ungefähr zeitgleich zum vorliegenden Artikel – ebenfalls geäußert. Da diese Bemerkungen später noch eine Rolle spielen werden, seien sie hier kurz erwähnt. Rahner versteht unter Weltanschauung zunächst „*jede* metaphysische, religiöse, ethische ... Gesamtbeurteilung umfassender Art (oder auch das Fehlen einer solchen von schuldhafter Art in Skepsis u. Positivismus) der Gesamtwirklichkeit“. Um den Unterschied zum Glauben, der auf Gottes Initiative beruht, herauszustellen, grenzt er diesen sekundär aus dem Begriff der Weltanschauung aus und fragt anschließend nach dem Verhältnis von Glaube bzw. Offenbarung und Weltanschauung. Hier fordert er primär gegenseitige Offenheit: „Beide müssen aufeinander offengehalten werden“. Dabei wird die Offenbarung „immer auch eine kritische Funktion gegenüber der W[eltanschauung] haben; sie wird aber auch immer gehört u. ausgesagt mit Hilfe der Mittel, die die W[eltanschauung] bietet“. Damit wird diese von Rahner ausdrücklich in ihrer hermeneutischen Rolle im Rahmen der Sinn*vermittlung* anerkannt – ein Gedanke, der später noch präzisere Bedeutung erlangt. Bei aller Bezogenheit betont Rahner aber auch hier: „Der Pluralismus von W[eltanschauung] ... u. Glaube (der einfach schon durch den Pluralismus aufeinander nicht reduzierbarer Erkenntnisquellen gegeben ist) muß in Geduld ausgehalten ... werden“; er „kann nie adäquat in ein absolut einheitliches ‚System’ aufgehoben werden“[326].

Rahners Überlegungen stehen immer in einer eigenartigen Spannung von Pluralismus und Einheitsdenken. So verarbeitet die ‚Mystagogie’ einerseits Anknüpfungspunkte und stellt Verbindungen her, muß aber andererseits die Unverfügbarkeit anerkennen. Insofern die letzte Einheit und Versöhnung „Inhalt eschatologischer Hoffnung“ ist, kann die besprochene Spannung ebenso als Spannung des ‚Schon’ und ‚Noch-nicht’ qualifiziert werden, wie dies im Kontext der Konkupiszenz des Menschen geboten ist. Dem Aspekt des ‚Noch-nicht’ entspricht die Forderung Rahners, „daß der Mensch den

[325] Pöltner, Möglickkeit, 12.
[326] Sämtliche Zitate aus: Rahner / Vorgrimler, KThW, 443.

Pluralismus seiner Welt und also auch seiner Erkenntnis aushält“ (112); dem ‚Schon’ der Einheitshoffnung enspricht es, daß die Einheit im Modus „der Bewegung dieser Hoffnung nach vorne Stück für Stück neu ergriffen und realisiert werden kann“ (111). Gelingt es, diese Spannung durchzuhalten, wird überzogenen Extrapolationen und Totalisierungsansprüchen gleichermaßen gewehrt wie einer Beziehungslosigkeit.

.8.2 Asymptotische Annäherung an die eschatologische Einheit: Falsche und richtige Wege (1979)

Ein 1979 gehaltener Vortrag[327] faßt die bisherigen Überlegungen präzisierend und ergänzend zusammen. Bei genauerem Hinsehen fällt eine Akzentverschiebung gegenüber den früheren Veröffentlichungen auf. Um 1970 kämpft Rahner noch gegen die weitverbreitete Tendenz einer totalisierenden Vereinnahmung einer Wissenschaft durch eine andere (auch durch die Theologie) an. Vor dem Hintergrund dieser Herausforderung hatte sich die Theologie als Anwalt des Pluralismus stark zu machen, als „Hüterin und Verteidigerin der gnoseologischen Konkupiszenzsituation im Kreis der Wissenschaften ... gegen jene tödliche Gefahr, die jeder Wissenschaft innewohnt, sich selbst absolut zu setzen“[328].

In der Zwischenzeit hat sich die Herausforderung gewandelt. Nach der Zeit der Konflikte, die eine „Geschichte voll autoritärer Wahrheits- und Machtansprüche, eine Geschichte der Grenzüberschreitungen“[329] war, kann beispielsweise Joachim Track für das Jahr 1975 „das Vorherrschen des schiedlich-friedlichen Nebeneinanders“[330] feststellen. Noch 1987 kennzeichnet Jürgen Hübner die Gesprächssituation als „kommunikationsloses Nebeneinander“[331]. In dieser Situation besteht weniger Bedarf an einer Theologie als *Hüterin* des Pluralismus als vielmehr an einer Theologie als *Überwinderin* des Pluralismus. Um Widersprüche und einen historischen Rückfall zu vermeiden, müßte man genauer von der Überwindung eines *beziehungslosen* Pluralismus sprechen. Dieser gewandelten Herausforderung trägt Rahner in der Veröffentlichung von 1979 Rechnung.

Zunächst benennt er die Situation des schiedlich-friedlichen Nebeneinanders, bezeichnet die Grenzziehungen aber als „zu einfach“ und bestreitet, „daß Naturwissenschaft und Theologie eine solche Grenzbereinigung vornehmen könnten, daß sie von vornherein überhaupt nicht in Konflikt kommen könnten“ (64)[332]. Wieder bringt er den theologischen Begriff der Konkupiszenz zur Anwendung und wieder betont er: „Trotz einer ursprünglichen Einheit des Menschen gibt es einen Pluralismus seiner Fähigkeiten und Antriebe, der faktisch nie adäquat zu einer absoluten, von einem einzigen

---

[327] Veröffentlicht als: Rahner, Verhältnis 1980.
[328] Rahner, Gespräch 1972, 99.
[329] Track, Naturwissenschaften, 99.
[330] Ebd. 112; vgl. ebd. 110.
[331] Hübner, Dialog, 1.
[332] Die Seitenzahlen beziehen sich auf Rahner, Verhältnis 1980.

Punkt aus übersehbaren und steuerbaren Einheit integriert werden kann“ (65). Dann aber kommt ein Akzent hinzu, der bisher bei der Einführung des Begriffs der Konkupiszenz keine Erwähnung fand[333]: „Konkupiszenz besagt ferner, daß der Mensch dennoch die Aufgabe und die Verpflichtung hat, auf eine solche Einheit asymptotisch hinzuarbeiten“ (65). Und die Rede vom „nie aufholbaren Pluralismus“[334] wird nun durch eine Einfügung ergänzt: „... dieser nicht integrierte, *eine völlige Integration immer als Aufgabe vor sich habende* ... Pluralismus ...“ (66; Herv. v. HHP). Die Übertragung dieser existentiellen Bestimmungen auf die gnoseologische Dimension bringt die Akzentverschiebung im Dialogbereich besonders deutlich zum Ausdruck: „Dieser Pluralismus auch der Wissenschaften samt der Theologie ist, vom Begriff der Konkupiszenz her gesehen, nicht eine ein für allemal gleichbleibende, statische Größe, sondern eine Aufgabe, die verlangt, daß dieser Pluralismus nach vorne geschichtlich wirklich, wenn auch asymptotisch auf eine Integration und Einheit tendiert“ (68).

Zwei Zusätze müssen korrigierend angebracht werden. Zum einen sind die Hinzufügungen nicht völlig neu. Sie waren oben bereits in Ansätzen vorhanden, verbargen sich jedoch hinter der Grundtendenz, den Pluralismus zu betonen und gegenüber Totalisierungen zu verteidigen. Zum anderen soll dieser Pluralismus nicht zurückgenommen werden. Das Gegenteil ist der Fall: Rahner spricht weiterhin vom „unüberwindlichen Pluralismus der Wissenschaften“ (66), verschärft die Warnung vor Totalitätsansprüchen und bezieht die Theologie wieder ausdrücklich ein: „Der Theologie kommt es darum zu, sowohl immer wieder ideologische Totalitätsansprüche einer einzelnen Wissenschaft als sachverfälschenden Hochmut zu entlarven, wie auch sich selbst immer wieder zur Bescheidenheit zurückzurufen“ (67).

Die in den ersten Veröffentlichungen zum Thema vermißte Differenzierung bzgl. Wort Gottes und konkreten Bezeugungsgestalten, deren Ausfall zu dem benannten Triumphalismus der Theologie als ‚norma negativa’ führte, kommt nun endlich ausdrücklich im vorliegenden Kontext zur Geltung, wenn Rahner „alle Wissenschaften zwar Gott, aber nicht sich selbst [i. e. der Theologie; HHP] untertan sein läßt“ (67). Die gleiche Einsicht kommt zum Tragen, wenn Rahner seine alte Auffassung revidiert, wonach die Theologie „von ihrer höheren Erkenntnis und Sicherheit aus“ naturwissenschaftliche Resultate als falsch abweisen könne.[335] Demgegenüber erklärt er nun:

> „Die Theologie ist zwar daran gewöhnt zu erklären, sie habe in einem Konfliktfall mit der Naturwissenschaft die ursprünglichere Kompetenz der Entscheidung zwischen wahr und falsch, weil sie sich auf die göttliche Offenbarung berufen könne. Diese traditionelle Auskunft der Theologie mag grundsätzlich und formal durchaus richtig sein. Aber grundsätzlich und nach der Erfahrung der Geschichte ist es eben doch so, daß in solchen Konfliktfällen zwischen Theologie und Naturwissenschaft die Theologie ebensogut und oft gezwungen wird, sich selber zu revidieren, sich selber besser zu verstehen, der Naturwissenschaft nachzugeben.“ (67)

---

[333] Vgl. Rahner, Gespräch 1972, 99; Wissenschaften 1972, 105.
[334] Rahner, Wissenschaften 1972, 105.
[335] Rahner, Hominisation 1963, 20.

An dieser Stelle sei ein Rückblick auf die kirchliche Auseinandersetzung mit Frohschammer gestattet. Wie oben ausgeführt, bezieht dieser bereits 1848 zu der bekannten theologischen Argumentation Stellung, nach der „die göttlich geoffenbarte Wahrheit ... das Gewissere, das Entscheidendere gegenüber jeder Evidenz und Gewißheit natürlicher Erkenntnis [sei]“. Frohschammer urteilt damals: „Abstrakt genommen ist dies richtig und anzuerkennen, aber im Konkreten ist diese allgemeine Wahrheit unbrauchbar“[336]. Wenn man dieses Urteil mit der oben zitierten Formulierung Rahners vergleicht, ergibt sich in diesem Punkte eine posthume Rehabilitierung des verurteilten Frohschammer. Deutlich stellt Rahner klar, daß die Theologie „auch als Reflexion auf die göttliche Offenbarung den Pluralismus der Wissenschaften nicht auf[hebt], in dem sie eine bescheidene Einzelwissenschaft und nicht selber die Macht einer verwaltbaren Einheit ist“ (68). Frohschammers Anliegen, im Falle eines Konfliktes neben dem Gegensatz ‚irrende Vernunft – unfehlbare Offenbarung’ auch den Gegensatz ‚richtiges wissenschaftliches Ergebnis – bedingte und daher überholbare theologische Deutung der Offenbarung’ als Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, ist an dieser Stelle stattgegeben.

Es stellt sich nun aber die Frage, wie im Falle der zweiten Alternative methodisch vorzugehen ist, ohne die Theologie nun ihrerseits in Abhängigkeit von naturwissenschaftlichen Ergebnissen zu bringen. Die Lösung liegt für Rahner nicht darin, daß naturwissenschaftliche Ergebnisse an die Stelle ehemaliger theologischer Formulierungen treten. Die Revision der Theologie kann kein Akt reiner Fremdbestimmung sein. Naturwissenschaftliche Fakten sind nicht mehr – aber auch nicht weniger – als ein Anlaß für die Theologie zu „einer Rückbesinnung auf ein besseres Verständnis ihrer eigenen Prinzipien“ (67f.).

Rahners Hauptaugenmerk richtet sich dabei jedoch nicht ängstlich auf Abschottung und Wahrung der Identität der Theologie. Vielmehr geht es ihm um ein „offenes Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Theologie“, das auch die zweite oben genannte Alternative kennt: den Irrtum der Theologie und ihre Bereitschaft, von den Naturwissenschaften zu lernen. Denn auch die Tatsache, daß Revisionen Selbstvollzüge der Theologie sind, „ändert doch nichts daran, daß diese Rückbesinnung auf die eigenen Prinzipien faktisch veranlaßt und erzwungen ist durch die Ergebnisse der Naturwissenschaften“ (68). Rahner selbst hat sich diese Einsichten und Forderungen durchaus auch inhaltlich-konkret zu eigen gemacht. Seine Entwicklung in der Frage des Polygenismus hat gezeigt, daß das theoretische Programm kein bloßes Lippenbekenntnis bleibt, sondern bereits praktisch erprobt ist.

Damit ergibt sich folgendes Gesamtbild. Einerseits ist ein unüberholbarer Pluralismus anzuerkennen, bei dem einzelne Wissenschaften gleichgeordnet nebeneinanderstehen und Verhältnisse der Subordination (z. B. unter die Theologie) auszuschließen sind. Ohne diesen Pluralismus zu verletzen, besteht gleichzeitig „eine dem Menschen aufgetragene Aufgabe und sittliche

[336] Frohschammer, Das Christentum und die moderne Naturwissenschaft, München 1848, 4-9, zit. nach Pottmeyer, Glaube, 404.

Verpflichtung“ (69) zum „Versuch einer Integration der verschiedenen Wissenschaften einschließlich der Theologie“ (68f.).

Es gilt nun, diese paradoxe Spannung zwischen Pluralismus und Einheit auszuhalten, indem der „Pluralismus ... in Geduld ertragen und immer wieder aufs neue auf größere Einheit hin asymptotisch integriert wird“ (69). Rahner beschreibt zwei Fehlformen, die die gebotene Spannung vorschnell zu jeweils einer Seite hin auflösen: hin zum Pluralismus, wenn dieser „einfach faul und träge als selbstverständlich hingenommen wird“; hin zur totalitären Einheit, wenn der Pluralismus „durch einen illegitimen Herrschaftsanspruch einer einzelnen Wissenschaft über die andern abgeschafft werden soll“ (69). Als Beispiel für die erste Fehlform führt Rahner „die Gleichgültigkeit der einzelnen Wissenschaft und der einzelnen Wissenschaftler gegenüber anderen Wissenschaften und ihren Vertretern“ (69f.) an. Zwei weitere Beispiele differenzieren die zweite Fehlform, den endogenen Expansionismus. Hier nennt Rahner die „Versuche, aus den Kategorien einer Einzelwissenschaft eine Weltformel zu basteln, die alles und jedes erklären muß“ und die „Neigung, andere Erkenntnisbemühungen mit andern Methoden nicht als wissenschaftlich anzuerkennen, weil man das Prädikat der Wissenschaftlichkeit eingebildet seiner eigenen Wissenschaft zu reservieren wünscht“ (70). Daneben stellt Rahner beiläufig noch als positives Beispiel einen älteren Wissenschaftler vor, der überlegt, ob er „von den Grundproblemen seiner Wissenschaft her allmählich ein metaphysischer Philosoph oder ein Weltweiser werden solle“ (71). Damit ist noch einmal die Beziehung angedeutet, die der Naturwissenschaftler zum Geheimnis einnehmen kann, nämlich „thematisch oder unthematisch, ob in Freiheit angenommen oder abgelehnt und verdrängt“, wie Rahner dies in der zuvor vorgestellten Veröffentlichung[337] beschreibt. In der Anwendung auf heute vorliegende Weltanschauungsangebote wird sich zeigen, daß Rahner mit den genannten Beispielen in der Tat bedeutende Richtungen klassifiziert hat.

Für eine Anwendung auf konkrete Dialogsituationen sind Rahners Ausführungen jedoch noch zu abstrakt und vage. Es wird unsere Aufgabe sein, aus den allgemeinen Orientierungen und aus den Differenzierungen Rahners konkrete und operationable Kriterien zu erstellen.

.9 „Weltall – Erde – Mensch“ (1981): Endergebnis der Entwicklung und programmatischer Ausblick

Die bisher eher verstreut vorliegenden Gedanken Rahners zur Dialoggestaltung sind 1981 in einem Teil des Beitrags „Weltall – Erde – Mensch“ mit Korrekturen und zahlreichen Ergänzungen gesammelt. Er ist die letzte größere Veröffentlichung Rahners zum Thema. In unserer Darstellung wird sie

[337] Rahner, Wissenschaften 1972, 107.

ergänzt durch einen kleineren Beitrag, der im gleichen Jahr unter dem Titel „Naturwissenschaft und Theologie“[338] erschienen ist.

Unter dem neuen Namen der „existentiellen Erkenntnistheorie“ greift Rahner die Überlegungen zur „gnoseologischen Konkupiszenz“ inhaltlich unverändert auf (35-46)[339]. Die beschriebene Spannung hält sich durch, indem Rahner einerseits „die Legitimität einer ... Koexistenz noch nicht positiv untereinander versöhnter Überzeugungen“ verteidigt und andererseits „eine solche positive Versöhntheit“ als „asymptotisch angestrebtes Ziel“ (36) nicht aus den Augen verliert. Als realistischen Rahmen für ein aussichtsreiches Gespräch steckt Rahner das breite Feld „zwischen positiver Synthetisiertheit von Erkenntnissen verschiedener Disziplinen und der Feststellung eines positiv eingesehenen schlechthinnigen Widerspruchs“ (36) ab. Der Rahmen des Möglichen wird von zwei Grenzwerten markiert, die selbst wiederum keine möglichen Gesprächsergebnisse darstellen. So ist zum einen die positive Synthetisiertheit „nur der Gegenstand einer eschatologischen Hoffnung“[340]. Zum anderen kann ein absoluter Widerspruch zwischen den Gesprächspartnern gerade deshalb nicht erwartet werden, „weil beide sich *von vornherein* in ihrem Gegenstandsbereich und ihrer Methode unterscheiden“ (37). Diese Unterschiede entfaltet Rahner in einem ersten Punkt, um dann in einem zweiten auf die „Möglichkeit sekundärer Konflikte“ (42) einzugehen.

.9.1 Unterschied der Gegenstandsbereiche und Methoden

Die oben vorgenommene Unterscheidung in kategoriale und transzendentale Erfahrung wird in dem Begriffspaar ‚aposteriorische und apriorische Erfahrung’ wieder aufgenommen. So grenzt Rahner ab: „Die Naturwissenschaft erforscht in aposteriorischer Erfahrung die Einzelphänomene, denen der Mensch (letztlich in sinnlicher Erfahrung) in seiner Welt begegnet, und ihre Zusammenhänge; die Theologie hat es, allerletztlich in einer apriorischen Frage, mit dem Ganzen der Wirklichkeit als solchem und ihrem Grund zu tun“ (37). Es kommt Rahner zunächst darauf an, die methodischen Grenzen der Naturwissenschaft aufzuzeigen. Der oben dargestellte Beitrag von 1971 nennt an dieser Stelle zwei ausgegrenzte Bereiche: Die Naturwissenschaft bedenke zum einen „nicht die Subjektivität des erkennenden Menschen“, zum anderen „auch nicht die der aposteriorischen Erfahrung der Einzelgegenstände vorausgehende ursprüngliche Einheit der Wirklichkeit“[341]. In der nun zu besprechenden Veröffentlichung bleibt die erste Ausgrenzung zunächst unerwähnt. Neben den nicht naturwissenschaftlich begründbaren

[338] Rahner, Naturwissenschaft 1981.
[339] Seitenzahlen beziehen sich auf Rahner, Weltall 1981.
[340] Rahner, Naturwissenschaft 1981, 514.
[341] Rahner, Wissenschaften 1972, 106.

Erkenntnisvoraussetzungen der Naturwissenschaft[342] betont Rahner lediglich, den Naturwissenschaften sei es methodisch nicht möglich, „das Ganze der möglichen Phänomene der Wirklichkeit überhaupt als solches auf einmal für eine aposteriorische Erfahrung sich gegenübertreten zu lassen“ (38).

Ohne den wissenschaftstheoretischen Entfaltungen vorzugreifen, kann man fragen, inwieweit sich Rahners Vorstellungen von 1981 durch die zeitgenössische Wissenschaftstheorie decken lassen. Rahners Zurückhaltung gegenüber der Ausgrenzung der Subjektivität, die er noch 1971 im Blick hatte, scheint angesichts der Ergebnisse der Quantenphysik durchaus angebracht. Ein Jahr nach Rahners damaligem Vortrag, also 1972, veröffentlicht A. M. K. Müller allgemeinverständliche Gedanken zur erkenntnistheoretischen Relevanz der Quantentheorie. Anschaulich betont er die Bedeutung des Subjekts: „Die Pointe der Quantentheorie ist es, daß sie das Subjekt wiederentdeckt, aber nun gleichsam unerwartet, nämlich vom Objekt her und ohne das Objekt vollständig zu verlassen. Dadurch nämlich, daß der Schnitt zwischen Objekt und Subjekt verschieblich ist, steht das Subjekt den Objekten nicht mehr in absoluter Andersartigkeit gegenüber, sondern wird – um es gleichnishaft auszudrücken – Fleisch vom Fleische der Objekte.“[343] Unbeschadet der Einschränkungen, die auch hier der Einbeziehung des Subjekts Grenzen setzen,[344] dürfte die Ausgrenzung des Subjektiven aus dem Bereich der Naturwissenschaft, wie sie Rahner noch 1971 vorschwebt, nur in ganz bestimmtem, ausdifferenziertem Sinne aufrechtzuerhalten sein. In diesem Sinne führt Rahner das Subjekt etwas später auch tatsächlich ein.

Dabei stellt er als unterscheidend theologischen Ansatz eine Frageweise heraus, bei der „das erkennende Subjekt sich nicht mit diesem oder jenem einzelnen der aposteriorischen Erfahrung beschäftigt, sondern sich in einer totalen Rückkunft auf sich selber nach den Bedingungen der Möglichkeit von Subjekt und einer von sich selber noch einmal wissenden Erkenntnis und Freiheit fragt, wenn das Denken und die Freiheit sich selber denken“ (40). Damit ist die Möglichkeit, sich *naturwissenschaftlich* mit dem Subjekt auseinanderzusetzen, abgrenzend miterfaßt: Es ist die Beschäftigung des Subjekts „mit diesem oder jenem einzelnen der aposteriorischen Erfahrung“ und genau die Weise, in der das Subjekt im Rahmen der Quantentheorie vorkommt. In dieser Differenzierung ist auch die „Subjektivität des erkennenden Menschen“ im Aufsatz von 1971 richtig zu verstehen; der dortige Zusatz „sie [die Wissenschaft; HHP] denkt nicht das Denken“[345], der dem Wortlaut des Zitats von 1981 entspricht, insinuiert bereits damals die gleiche Interpretationsrichtung.

Unverändert deutet Rahner auf den methodischen Verzicht der Naturwissenschaft, der zwar Einzelphänomene, nicht aber die Ganzheit der Wirklich-

---

[342] Gemeint ist hiermit beispielsweise das vorausgesetzte Vertrauen darauf, daß tatsächlich verstehbare Zusammenhänge zwischen Phänomenen bestehen (vgl. 38). Die Subjektivität des Forschers ist hiermit nicht unmittelbar angesprochen.

[343] Müller, Zeit, 315; vgl. Track, Naturwissenschaften, 105.

[344] Vgl. Drieschner, der von der Unaufhebbarkeit der Cartesischen Spaltung in Subjekt und Objekt in einem speziellen Sinne spricht (Naturphilosophie 134).

[345] Rahner, Wissenschaften 1972, 106.

keit in den Blick kommen läßt. In diesem Punkt dürfte Rahner weitestgehende Zustimmung erfahren, die in ihrer Breite nur durch einige Schlaglichter angedeutet werden kann. Zunächst sei der protestantische Theologie Joachim Track angeführt, der zunächst wie Rahner beide Bereiche abgrenzt und klarstellt, „daß es sich bei den Aussagen der Theologie und des Glaubens auf der einen Seite und der Naturwissenschaften auf der anderen Seite um Aussagen unterschiedlicher Bereiche und Dimensionen handelt". Dabei zielt „Theologie ... auf das Verstehen des Ganzen der Wirklichkeit", und Track faßt „das Verhältnis von theologischen und naturwissenschaftlichen Aussagen als erstes als Verhältnis des Teils zum Ganzen"[346] auf. Hier finden sich ähnliche systemtheoretische Anklänge, wie Rahner sie früher schon vereinzelt geäußert hat.[347]

Die Zustimmung beschränkt sich nicht auf den theologischen Raum. Gemäß Bernulf Kanitscheider (Philosophie der Naturwissenschaft) spricht eine naturwissenschaftliche Theorie in der Tat „nur über raumzeitlich lokalisierbare materielle Dinge, die gesetzesartig verbunden ... sind"[348]. Selbst wenn man sich auf den Aspekt der Erkennbarkeit beschränkt, gestattet nach Kanitscheider „keine naturwissenschaftliche Theorie, auch nicht die physikalische Kosmologie, ... die Ableitung von Vollständigkeitsaussagen der Form, daß sie die Gesamtheit alles erkennbaren Seienden umfaßt". Kanitscheider spricht hier deutlich von einer „ontologischen, epistemologischen und methodologischen Beschränkung"[349].

Auch für den Physiker Hans-Peter Dürr ist es nur „natürlich, daß unsere ursprüngliche Erfahrung reicher ist im Vergleich zu der Erfahrung, welche sich wissenschaftlich fundieren läßt. Denn unsere Erfahrung beginnt schon dort, wo wir uns noch ganz als integrierten Teil einer Gesamtwirklichkeit erleben"[350]. Zu solchen „reicheren" Erfahrungen rechnet Dürr Erfahrungen „auf religiösem oder künstlerischem Gebiet". Diese „erfüllen nicht die Auswahlkriterien einer wissenschaftlichen Betrachtung" und können deshalb – ganz wie Rahner von theologischer Seite aus argumentiert – „weder mit der Naturwissenschaft konfrontiert werden noch mit dieser in Widerspruch geraten"[351]. Das naturwissenschaftliche Konstrukt ist zudem „nicht sinnbehaftet, da es bei seiner Konstruktion aus dem ganzheitlichen Sinnzusammenhang der eigentlichen Wirklichkeit herausgelöst wurde"[352].

In gleichem Sinne beschreibt auch Pöltner den Aspekt der Beschränkung als „Partikularität ihrer Methodik", der „eine thematisch reduzierte Sache" entspricht. Dadurch vollziehe sich eine „Ausblendung der lebensweltlich vermittelten Sachfülle und Sachbedeutsamkeit"[353]. Der Naturphilosoph Michael Drieschner beschreibt diese Ausblendung als doppelte Idealisierung:

---

346 Track, Evolution, 485.
347 S. o. S. 31.
348 Kanitscheider, Kosmologie, 458.
349 Ebd.; vgl. ebd. 400.
350 Dürr, Netz, 32.
351 Ebd.
352 Ebd. 48.
353 Pöltner, Möglichkeit, 8.

„1. Das Heraustrennen einzelner Dinge oder Objekte aus der Gesamtheit der Wirklichkeit ist eine Idealisierung, die mit der Realität nie genau übereinstimme; denn in Wirklichkeit hängt alles mit allem zusammen. 2. An jedem Ding betrachtet die Physik nur wenige Eigenschaften, die ‚physikalisch relevanten'„[354]. Gegenüber diesen (notwendigen) Verkürzungen sieht Pöltner in der vorgängigen lebensweltlichen Erfahrung „das Seiende – einschließlich unserer selbst – in seiner Fülle, im Reichtum seiner geschichtlich vermittelten Bedeutsamkeit erschlossen, allerdings im Modus einer Einfachheit, deren Übermaß sich uns gleichwohl entzieht"[355]. Wichtig ist der Hinweis, daß diese lebensweltlichen Erfahrungen „nicht mehr in den Gegenstandsbereich der Wissenschaft selber" fallen, wohl aber „zur bleibenden und für sie unüberholbaren Voraussetzung"[356] gehören.

An dieser Stelle ist zu beachten, daß die Abgrenzung der Wissenschaften durch die unterschiedlichen Gegenstandsbereiche kein ursprüngliches, sondern ein abgeleitetes Unterscheidungskriterium darstellt. Die unterschiedlichen Gegenstandsbereiche lassen sich nämlich auf die unterschiedlichen Methoden reduzieren. Die Gegenstände, die Rahner als spezifisch philosophisch oder theologisch vorstellt (Subjektivität als solche, das Ganze der Wirklichkeit, Gott), sind eben durch den ‚*methodischen* Atheismus' und die ‚Partikularität ihrer Methode' ausgeblendet. Die letzten Abschnitte, vor allem die Äußerungen Kanitscheiders, Dürrs, Pöltners und Drieschners, mögen unter diesem Aspekt der Reduzierbarkeit der Gegenstandsbereiche auf die Methode noch einmal gelesen werden.

Unter dieser Voraussetzung braucht sich die Beurteilung vermeintlicher Grenzüberschreitungen nicht auf den Gegenstandsbereich zu beziehen, sondern kann sich mit dem Formalobjekt begnügen. Erst damit nämlich ist eine genügende Trennschärfe gewährleistet. Rahner selbst läßt diese Deutung zu, denn seiner Meinung nach kann aufgrund der gewählten naturwissenschaftlichen *Methode*, nämlich „bei dem unvermeidlichen Ausgang der Naturwissenschaft vom einzelnen, ... das ursprünglich Ganze und Eine grundsätzlich nicht vorkommen" (39).

Außerdem muß er die mangelnde Trennschärfe der Abgrenzung durch Gegenstandsbereiche zugeben, wenn er immer wieder auf deren Überschneidungen hinweist. So spricht er über „Grenzfälle, die, wenigstens bei einer katholischen, Rationalität und Aussagen über Welt und Geschichte nicht von vornherein ausschließenden Glaubenstheorie, nicht von vornherein schlechthin ausgeschlossen werden können" (37). Schon 1961 begegnet das Problem bei Rahner in ähnlicher Weise: „Die eine und selbe Sache ist unter *wesentlich* verschiedener Rücksicht Gegenstand des Glaubens und des profanen Wissens, aber sie bleibt dabei ein und dieselbe"[357]. Eine materiale Abgrenzung ist hier nicht möglich, wohl aber eine formale aufgrund der wesentlich verschiedenen Rücksichten. 1963 konkretisiert Rahner seine

[354] Drieschner, Naturphilosophie, 85. Was hier von der Physik gesagt ist, läßt sich auf die Naturwissenschaft allgemein übertragen.
[355] Pöltner, Möglichkeit, 7.
[356] Ebd. 6.
[357] Rahner, Monogenismus 1961, 301; Herv. im Orig.

Überzeugung, Konflikte ließen „sich nicht durch eine apriorische radikale Trennung des Erkenntnisgegenstandes lösen“[358]. Hier deutet er als formales Unterscheidungskriterium das „sub respectu salutis“ an, dem – wie bereits erwähnt – auch im Zweiten Vatikanum als „nostrae salutis causa“[359] entscheidende wahrheitstheoretische Bedeutung zukommt. Der Rückgriff auf ein formales Kriterium erübrigt in beiden Fällen eine materiale Ausgrenzung: Im Falle von Dei Verbum müssen nicht Teile der Schrift als profane von der Inerranz ausgeschlossen werden,[360] im Falle der Naturwissenschaft muß ein Ansatz, der sich material mit Freiheit, Verantwortung, Schuld und sogar der Wirkungen des Gewissens beschäftigt,[361] von vornherein als Grenzüberschreitung abgewiesen werden. Festzuhalten ist jedenfalls das formale Kriterium als primäres Abgrenzungskriterium. Demgegenüber erweist sich die materiale Ausgrenzung von Gegenständen als sekundär und unspezifisch.

Damit ist die Existenz ausgegrenzter Gegenstandsbereiche nicht bestritten, sondern nur auf das Formalobjekt zurückgeführt. Daß es die Theologie tatsächlich mit den oben angeführten ausgeblendeten Erfahrungen zu tun hat, legt Rahner schon 1971 dar. Der erkenntnistheoretische Ansatz beim ‚Vorgriff’, der den Bezug zum Geheimnis (Gottes) unausweichlich macht, fiel dort etwas abstrakt und unvermittelt aus. Im vorliegenden Aufsatz wird er breiter angelegt und konkretisiert. Er beginnt – wie oben angedeutet – mit der transzendentalen Fragestellung eines Subjekts im allgemeinen. Diese Erkenntnis wird dann übertragen: „Natürlich erheben sich in den Naturwissenschaften selber auch transzendierende Fragen, insofern in ihnen das Wissenschaft treibende Subjekt gar nicht gänzlich von sich absehen kann. Die Naturwissenschaft wird vom Naturwissenschaftler betrieben.“ (40) Und dieser kann fragen, „weshalb er Naturwissenschaften treibe, ... wie er seine naturwissenschaftliche Arbeit in den immer größeren Komplex seiner ganzen Existenz einordne“ (40). Aus den Veranschaulichungen Rahners ist hier der Teil herausgegriffen, der sich im weiteren Verlauf als wichtigster Anknüpfungspunkt anbieten wird. Es ist die Verbindung von naturwissenschaftlichen Ergebnissen zum ganzheitlichen Lebenskomplex des Naturwissenschaftlers.

Im vorliegenden Kontext denkt Rahner bei dem ganzheitlichen Lebenskomplex zunächst nicht so sehr an einen Anknüpfungspunkt, sondern eher an einen „Ansatz für die Eigenständigkeit der Theologie gegenüber der Naturwissenschaft“ (41). Sosehr dies auch ein Vorrecht der Theologie ist, der Naturwissenschaftler wird „(mit Recht und Unrecht) geneigt sein ..., Erkenntnisse, Analogien, Terminologien seiner eigenen Wissenschaft für diese ganzmenschliche Frage heranzuziehen“ (40f.). Wohlgemerkt geschieht dies nicht in jedem Fall als illegitime Extrapolation, sondern auch „mit Recht“. Insofern Rahner in diesem Sinne schon 1971 den Wissenschaften „eine ge-

[358] Rahner, Hominisation 1963, 17.
[359] Dei Verbum 11.
[360] Vgl. Grillmeier, Kommentar DV, 547.
[361] So Drieschner, Naturphilosophie, 128 zum Gewissen, 131f. zu Freiheit, Verantwortung und Schuld.

wisse Bedeutung für die Mystagogie in die transzendentale Erfahrung“[362] beimißt, ist von diesen Überlegungen her die Verbindung zur Naturwissenschaft auf der einen Seite hergestellt. Auf der anderen Seite glaubt Rahner, „daß ein solcher Ausgangspunkt ... auch für die Theologie als Offenbarungswissenschaft als Grundlage und Ausgangspunkt genügt“ (41). Rahner selbst gestattet damit die Andeutung einer Verbindungslinie, die von naturwissenschaftlichen Ergebnissen bis hin zu einer christlichen Offenbarungstheologie reicht, auch wenn der vorliegende Zusammenhang dies nicht explizit anbietet.

Die Möglichkeit einer solchen Verbindungslinie bedeutet ebensowenig die Möglichkeit einer streng logischen Ableitung, wie der Übergang von der aposteriorischen zur apriorischen, von der kategorialen zur transzendentalen Dimension nicht logisch deduziert werden kann. So benutzt Rahner auch zur Beschreibung und Analyse transzendentaler Erfahrungen keine logisch-deduktive, sondern eine evokative Sprache.[363] Hier liegt bei der kritisch-wissenschaftlichen Vermittlung von naturwissenschaftlichen und theologischen Erkenntnissen ein erster erkenntnistheoretischer Bruch vor. Auch der zweite Übergang, der Übergang von der transzendentalen Frage zur christlichen Theologie, scheint nicht unproblematisch. Rahner bezeichnet es als „sehr schwierige“ Frage, ob der Ansatz bei dieser metaphysischen Frage „wirklich Ausgangspunkt für *den* Glauben und *die* Theologie sein könne, die sich als auf einer geschichtlichen Offenbarung basierend verstehen“ (41). Wie oben gesagt, bejaht Rahner zwar die Frage; unproblematisch wird der Übergang dadurch aber noch nicht.

Mit de Pater haben sich bereits beim Integratorwort ‚Leben’ die von Rahner vorgenommenen Übergänge zwischen den Sprachspielen am angemessensten mit dem Begriff der Erschließung (disclosure) beschreiben lassen.[364] Verbindung (Kontinuität) und erkenntnistheoretische Brüche (Diskontinuität) bleiben dabei gleichermaßen berücksichtigt.

Wenn die Verbindungslinie durch zwei erkenntnistheoretische Brüche problematisiert worden ist, dann ist übrigens das eigentliche Anliegen Rahners im vorliegenden Zusammenhang, nämlich die Unableitbarkeit der Theologie, sichergestellt: „Die Fragestellung und die Methode einer metaphysischen Theologie sind nicht das Resultat oder die Extrapolation der Naturwissenschaften an deren Wegende“ (40). Damit ist die Unterschiedenheit und Eigenständigkeit beider Bereiche dargelegt.

---

[362] Rahner, Wissenschaften 1972, 111.
[363] Vgl. Weger, Einführung, 55.
[364] S. o. S. 71f.

.9.2 Volle Anerkennung des methodischen Atheismus

Die naturwissenschaftlich erfaßbaren pluralen Einzelphänomene haben aus theologischer Perspektive eine Beziehung zum Ganzen der Wirklichkeit und ihrem göttlichen Grund, insofern die Theologie „die Pluralität aller Wirklichkeiten, die als einzelne erfahren werden können, gründen [läßt] in einer absoluten Wirklichkeit, die selber nicht ein einzelnes Moment *innerhalb* dieser pluralen Welt ist, sondern ihr Grund, der letztlich inkommensurabel mit dieser Pluralität diese setzt und zusammenhält“ (39; Herv. im Orig.). Die Konsequenzen dieser Bestimmung sind weitreichend. Bei diesem Gottesbild und „bei dem unvermeidlichen Ausgang der Naturwissenschaft vom einzelnen, kann in ihr das ursprüngliche Ganze und Eine grundsätzlich nicht vorkommen“. Daraus folgt für Rahner: „Die Naturwissenschaft darf und soll also methodologisch atheistisch sein“ (39). Konkret bedeutet dies, daß in naturwissenschaftlichem Rahmen „eine Erfahrung ... immer durch eine weitere partikuläre Erfahrung innerhalb des Ganzen zu erklären [ist], nicht aber durch das ursprüngliche Eine und Ganze selber“ (39). Denn „Gott ist nicht als einzelner Faktor in die Reihe der Phänomene einzuordnen“ (39f.). Dies ist nicht weniger als eine Absage an den Vitalismus und eine das ganze Phänomengefüge durchziehende Freigabe der Naturwissenschaft. Oder anders formuliert: Eine solche, auf Rahner basierende Freigabe der Naturwissenschaft setzt eine Absage an den Vitalismus voraus!

Nun ist diese Einsicht Rahners nicht neu. Bereits 1961 erkennt Rahner den methodischen Atheismus der Naturwissenschaft als ein Prinzip an, das nicht im Gegensatz zu christlichem Denken steht, sondern „seit Thomas von Aquin und seiner Lehre von den ‚Zweitursachen‘„ eine selbstverständliche Konsequenz aus diesem Denken ist.[365] Auch hier betont er, Gott sei „Grund der Welt, nicht Ursache *neben* anderen *in* der Welt“. Und „methodisch scheint es doch so zu sein, daß überall, wo *in* der Welt ein Effekt beobachtet wird, für diesen eine innerweltliche Ursache zu postulieren ist und nach einer solchen gesucht werden darf und muß, eben weil Gott (dieser richtig begriffen) alles durch zweite Ursachen wirkt“[366]. Im ‚Grundkurs‘ stellt Rahner klar, daß die in religiöser Perspektive vollzogene Bejahung eines göttlichen ‚Eingriffs‘ nicht meine, „daß das unmittelbar Vorfindliche dieses ‚Eingreifens‘ als solches nicht in einem funktionalen Zusammenhang mit der Welt stünde, daß es nicht kausal erklärt werden könne oder außerhalb eines religiösen transzendentalen Verhältnisses zu Gott unter Umständen nicht *dadurch* in diesen funktionalen Zusammenhang einbezogen werden könnte, daß es als das ‚*Noch*-nicht-Erklärte‘ ... nicht grundsätzlich aus dem funktionalen Zusammenhang der Welt herausgenommen wird“[367].

Die Weise der Anerkennung des methodischen Atheismus, wie sie von Rahner vollzogen wird, unterscheidet sich zwar einerseits von anderen theo-

---

[365] Rahner, Hominisation 1963, 58.
[366] Ebd. 80; vgl. bereits hier die kritischen Anmerkungen zum Vitalismus, „der doch gewöhnlich in der ‚christlichen Philosophie‘ vertreten wird“ (ebd. 81).
[367] Rahner, Grundkurs 1976, 95; Herv. im Orig.

logischen Ansätzen, ist aber andererseits höchst bedeutsam für den Umgang mit Naturwissenschaftlern. Beides wird noch näher darzustellen sein. Einstweilen genügt hier der Hinweis, daß durch Rahners Konzept eine größtmögliche Entgrenzung beider Dialogpartner möglich geworden ist und faktische wie mögliche Konflikte als „sekundäre Konflikte“ thematisiert werden.

.9.3 Möglichkeit sekundärer Konflikte

Aufgrund der oben aufgezeigten Unterschiedlichkeit der Erkenntnisweisen ist ein echter Konflikt *grundsätzlich* ausgeschlossen. Daneben hat es aber immer wieder Konflikte gegeben, und es wird sie wohl auch immer geben. Als „sekundäre Konflikte“ hält Rahner sie im Prinzip für lösbar, so daß „mindestens ... immer wieder ein Waffenstillstand erzielt werden [kann]“ (42). Rahners Optimismus gründet in der Einsicht, daß diese Konflikte letztlich auf Grenzüberschreitungen beruhen und durch Aufdecken dieses Umstands entschärft werden können. Wissenschafts*historisch* vollzieht sich dies jedoch nicht automatisch und unproblematisch, sondern dadurch, „daß die betreffende Wissenschaft ... faktisch nur durch den Protest der anderen Wissenschaft zur Einsicht dieser Grenzüberschreitung kommt“ (42). Wissenschafts*logisch* gesehen ist dies jedoch keine Fremdbestimmung, sondern der Appell an die wissenschaftseigene Einsicht, daß „diese Grenzüberschreitung ... als Verstoß gegen die eigenen Prinzipien und Methodennormen“ (42f.) zu verstehen ist. Noch einmal sei an Rahners Revision bezüglich des Monogenismus erinnert.

Selbstkritisch benennt Rahner im vorliegenden Kapitel ausschließlich Beispiele *theologischer* Grenzüberschreitungen. Erwähnt werden die ablehnende Haltung gegenüber dem kopernikanischen Weltbild, das Festhalten am Fixismus der Arten, die Ablehnung der Abstammung des Menschen aus dem Tierreich, die Verteidigung der Abstammung von einem einzigen Menschenpaar, das mangelnde Verständnis für eine Ontologie des Werdens oder die Genetik, Tiefenpsychologie, die biologischen Dimensionen der Gesellschaft und Moral (43). Wichtig ist die Weiterführung Rahners, welche die konfliktive Oberfläche auf den umfassenderen Hintergrund befragt, nämlich den „Übergang von einer mittelalterlichen Geisteswelt zu dem neuzeitlichen, von der Aufklärung bestimmten Geist der heutigen Welt“. Zum Verhältnis von Konfliktoberfläche und dem Gesamtprozeß als Konflikthintergrund bemerkt Rahner, daß „hinsichtlich dieses Gesamtprozesses ... natürlich ein schwierigeres Problem vor[liegt] als in dem Fall, in dem ein konkreter lehramtlicher Einzelsatz der Kirche mit einem naturwissenschaftlichen Einzelsatz im Konflikt zu stehen scheint“ (44). Es wird also immer darauf ankommen, bei Dialogschwierigkeiten die Konflikthintergründe bis hin zu den „epochalen Gesamtmentalitäten“ (44) aufzuspüren.

Zu diesen ‚epochalen Gesamtmentalitäten’ gehört nun eine Konfliktform, die Rahner nicht in diesem Kapitel, sondern schon zuvor als „Positivismus“

und „antimetaphysische Gereiztheit“ (41) kritisiert und als „exklusive Beschränktheit auf das experimentell unmittelbar Vorzeigbare“ versteht. An anderer Stelle hat Rahner dies ausführlich unter dem Namen des „Säkularisations-Atheismus“[368] behandelt (s. u.). Hier sind Grenzen und Grenzüberschreitungen der naturwissenschaftlichen Seite in den Blick genommen. In seiner „pragmatischen und positivistischen Mentalität“[369] erklärt sich der Naturwissenschaftler häufig für unfähig, „einer metaphysischen Frage schon als bloßer Frage ein Verständnis abzugewinnen“[370], statt zuzugeben, „daß das, was sich in seinem Leben einer ... naturwissenschaftlichen Bestimmung entzieht, darum nicht schon unwichtig, unwesentlich oder einer intellektuellen Verantwortung entzogen sei“ (41f.). Demgegenüber weist Rahner auf: „Selbst wenn ein Naturwissenschaftler in einem prinzipiellen Agnostizismus hinsichtlich des Ganzen seiner Existenz als in der wahren Summe seiner Erlebenserfahrung beharren wollte ..., hätte er ein metaphysisches, nicht ein naturwissenschaftliches System erwählt und so einen Standpunkt eingenommen, der genauso wie der des Theologen außerhalb des Bereiches der Naturwissenschaft liegt“ (42). Wer einen solchen außerhalb der Naturwissenschaft liegenden Standpunkt meint *naturwissenschaftlich* begründen zu können, begeht deshalb eine illegitime Grenzüberschreitung.

Zum Aufweis der Grenzen der Naturwissenschaft mag die Argumentation ausreichen; hierzu ist sie ja auch im vorliegenden Falle gedacht. Die Aufwendungen, die nötig sind, um darüber hinaus eine *christliche* Position plausibel zu machen, erläutert Rahner in der bereits angeführten Veröffentlichung. Wieder werden hier die Erfahrungen des ganzen Menschen zum Anknüpfungspunkt. Denn ein Theismus „erfordert nicht nur eine Indoktrination ..., sondern darüber hinaus eine ‚Initiation’, die von vornherein den einen ganzen Menschen anzurufen versucht“[371]. Es geht Rahner um eine Relecture der konkreten Lebenserfahrung eines Menschen um aufzuzeigen, „*wo* er namenlos und unauffällig in seinem Leben, ob er will oder nicht, diese Erfahrung [der Verwiesenheit auf Gott; HHP] macht“. Damit das Aktualisieren dieser inneren ‚verborgenen Theologie’, dieses impliziten Theismus, gelingt, „wäre es oft besser, wenn die Verkündiger des expliziten Theismus existentiell mehr von den Anfechtungen erfahren hätten, aus denen die verschiedenen Formen des Atheismus und vor allem des Säkularisations-Atheismus entstehen“[372]. Auch hier deutet sich an, daß es nicht nur auf theologischer, sondern auch auf naturwissenschaftlicher Seite darauf ankommt, die Konflikthintergründe aufzudecken.

Deutlich kann man auch hier die Spuren wiederfinden, die Verweyen treffend zu formulieren versteht: die *im* Glauben freigesetzte Vernunft versucht innerhalb der Vernunft *vor* dem Glauben eine Vernünftigkeit zu enthüllen, die in dieser Vernunft verborgen am Werke war.[373] In dieser ver-

[368] Rahner, Säkularisation 1970, 181 u.ö.
[369] Ebd. 183.
[370] Ebd. 180.
[371] Ebd. 193.
[372] Ebd. 196.
[373] Verweyen, Wort, 61.

nunft-betonenden Formulierung könnte man Reibungen zu den von Rahner angezielten ganzheitlichen Erfahrungen befürchten. Aber einerseits geht es Rahner in der Apologetik nicht darum, daß Erfahrungen *gemacht*, sondern daß bereits gemachte Erfahrungen *reflektiert* werden. Er spricht dem „Säkularisations-Atheisten" ja nicht unbedingt die entsprechende Erfahrung ab, vielmehr stehe dieser „jenen Erfahrungen am fernsten ..., wenigstens *was deren Reflexion angeht*"[374]. Andererseits kann man Verweyen keine rationalistische Verengung vorwerfen, insofern es ihm primär um den – durchaus ganzheitlichen – „Vollzug des Akts von Reue und Umkehr"[375] (*vor* dem Glauben – *im* Glauben) geht. Das Denken ist dem Glauben ganz ein- und untergeordnet, da es „erst nach der Bekehrung zum Durchbruch kommt"[376]. Rahners Aufdecken des impliziten Theismus kann also durchaus mit Verweyens Begrifflichkeit neuformuliert werden.

.9.4 Realistische Chancen für den Dialog

So sehr sich bei der Thematisierung der Konflikte auch Anknüpfungspunkte abzeichnen, bleibt Rahner bezüglich inhaltlich positiver Versöhnungen doch recht skeptisch. Er gibt zu bedenken, daß selbst bei Vermeidung von Grenzüberschreitungen und bei bestem Willen auf beiden Seiten „bei der heutigen Unermeßlichkeit der Wissenschaften ... der Naturwissenschaftler eigentlich immer zu wenig von Metaphysik und erst recht von Theologie versteht und umgekehrt natürlich erst recht der Theologe nicht wirklich über eine recht dilletantische [sic] Erkenntnis der Ergebnisse und der Methoden der Naturwissenschaft hinauskommt" (44). Wie kann in dieser Situation der Theologe Aussagen im Grenzbereich der Naturwissenschaften machen und der Naturwissenschaftler Christ sein, ohne mit einem gespaltenen Weltbild leben zu müssen? (45)

Rahner deutet auf ein zweites, hiermit verwandtes Problem, wenn er fragt, „ob und wieweit ... die eigentlichen Einsichten der modernsten Physik und Biologie (mit ihrer Unanschaulichkeit, Mathematifizierung usw.) überhaupt in das allgemeine Bewußtsein übersetzt werden können". Rahner ist in dieser Beziehung zunehmend pessimistischer geworden. Während er 1962 noch anmerkt, naturwissenschaftliche Erkenntnisse seien nur „aus zweiter Hand zugänglich"[377], ergänzt er 1976 den weitgehend identischen Text im ‚Grundkurs': „nur aus zweiter oder dritter Hand"[378].

Auch in der vorliegenden Veröffentlichung bleibt für Rahner die Naturwissenschaft letztlich „trotz aller natürlich immer gegebenen Osmose in das allgemeine Bewußtsein durch Popularisierung ... diesem Bewußtsein unzugänglich" (45). Aber gerade in diesem allgemeinen Bewußtsein haben „doch

---

[374] Rahner, Säkularisation 1970, 194f.; Herv. von HHP.
[375] Verweyen, Wort, 60.
[376] Ebd. 60.
[377] Rahner, Christologie 1962, 186.
[378] Rahner, Grundkurs 1976, 182.

die Aussagen des Glaubens trotz aller subtilen Philosophie und sonstigen Wissenschaftlichkeit in der Theologie ihr eigenes Feld“ (45).

Aufgrund dieser ‚Kontaktschwierigkeiten’ zieht Rahner für den Dialog Schlußfolgerungen, „die noch gar nicht genau durchreflektiert sind und in die Richtung eines als legitim ausgewiesenen ‚Waffenstillstands’ weisen“ (45).

Mit diesem Hinweis benennt Rahner eines der wichtigsten Dialogprobleme. Aber die Bewußtmachung und Formulierung des Problems, wie Rahner sie vornimmt, enthält schon unausgesprochen Ansätze zur Lösung des Problems. Was Rahner zur Skepsis veranlaßt, ist ‚nur’ der negative Aspekt eines Sachverhalts, den man auch positiv nutzen kann. Das ‚allgemeine Bewußtsein’, das hier dem Dialog Grenzen aufzuerlegen scheint, kann als Ermöglichung und Anknüpfungspunkt des Dialogs aufgegriffen werden. Schon öfter ist dieses allgemeine Bewußtsein – bisher in Form der lebensweltlichen Alltagserfahrung – als Anknüpfungspunkt in Erscheinung getreten. Auch an dieser Stelle erweist es seinen kriteriologischen Wert, der zunächst nur angedeutet werden kann. Während Rahner denjenigen Teil der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse betrachtet, der *nicht* ins Alltagsbewußtsein Eingang findet, und von daher seine Skepsis bezieht, schauen wir in veränderter Blickrichtung gerade auf den der Alltagserfahrung *zugänglichen* Teil und formulieren hieraus folgende kriteriologische Regel: Nur diejenigen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, die einen Bezug zur Alltagswirklichkeit und zum Alltagsbewußtsein haben können, sollen in den Dialog mit der Theologie eingebracht werden. Oder, um eine materiale Ausgrenzung ebenso zu vermeiden wie bei der Frage nach wahren Aussagen der Schrift, bei der als Wahrheitskriterium die formale Hinsicht (‘salutis causa’) angegeben wurde: Alle naturwissenschaftlichen Erkenntnisse werden im Dialog berücksichtigt, *insofern* sie einen Bezug zur Alltagswirklichkeit haben. Der Ausgangspunkt, der zu dieser kriteriologischen Regel geführt hat, ist derselbe, der Rahner zu den genannten Bedenken veranlaßt. Es bedarf lediglich eines Perspektivenwechsels ähnlich dem, der ein Glas einmal ‚halbleer’, ein anderes Mal ‚halbvoll’ erscheinen läßt, um den Blick von den negativen zu den positiven Aspekten zu wenden.

Ohne dies direkt zu beabsichtigen, gibt Rahner zusätzlich noch die Wege an, auf denen die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse ins Alltagsbewußtsein gelangen können, wenn er von der „immer gegebenen Osmose in das allgemeine Bewußtsein durch Popularisierung“ spricht. Nur scheint er dieser ‚Osmose’ wenig Möglichkeiten einzuräumen („trotz aller ... Osmose ... letztlich ... unzugänglich“); im Bild gesprochen scheint ihm das osmotisch gefüllte Glas nicht halb, sondern fast vollständig leer zu sein.

Selbst wenn Rahner in quantitativer Hinsicht[379] Recht hat, so sind die Möglichkeiten und die eminente kulturgeschichtliche Bedeutung, die in die-

[379] Die quantitative Hinsicht steht bei Rahners Ausführung in der Tat im Vordergrund. So spricht er von „der geistigen Situation des heutigen Menschen, der im Vergleich zum Menschen früherer Zeiten immer dümmer wird, wenn sein Wissen durch das Verhältnis zwischen dem bestimmt wird, was er wirklich weiß und einsieht, und dem, was in seiner jeweiligen Zeit an sich an ... von andern gewußter Erkenntnismasse bereitsteht“ (45).

sem fast leeren Glas enthalten sind, längst nicht hinreichend erfaßt. Hoimar von Ditfurth hat mit besonderem Nachdruck auf die Bedeutung und die Herausforderung der genannten ‚Osmose' hingewiesen. In der Popularisierung – am Beispiel der Gattung ‚Sachbuch' formuliert – sieht v. Ditfurth die Chance, den „ständigen Wandel des wissenschaftlich gewonnenen Weltbildes in das Bewußtsein der Öffentlichkeit zu übertragen"[380]. Da nur hierdurch die drängenden konkreten Weltprobleme langfristig einer Lösung nähergebracht werden könnten, ist für v. Ditfurth hier nicht nur eine Chance, sondern auch eine Notwendigkeit gegeben. v. Ditfurths schriftstellerisches Lebenswerk und der Erfolg seines öffentlichen Wirkens belegen die Chance, Bewußtsein durch Popularisierung zu prägen.

Ausführlich hat v. Ditfurth den Einfluß naturwissenschaftlicher Erkenntnisse in das allgemeine Bewußtsein auf einer interdisziplinären Tagung veranschaulicht. Als Beispiel greift v. Ditfurth „die Entdeckung elektrischer Felder in der Atmosphäre und der Gesetze ihrer Entladung" auf. Diese Entdeckung hat als technische Anwendung den Blitzableiter zur Folge gehabt. So bedeutsam die technische Errungenschaft auch war: „Die wichtigste, die wirklich entscheidende Neuerung hat sich hier nicht auf den Dächern unserer Häuser abgespielt, sondern in unseren Köpfen. Sie besteht darin, daß sich der mit seinem Blitz auf uns zielende Dämon, vor dem wir uns jahrtausendelang gefürchtet hatten, in ein Naturgesetz verwandelte, das nichts von uns weiß."[381] Interessant ist dabei auch, daß sich „die Entdämonisierung der Welt ... seinerzeit auch im Bewußtsein derer vollzogen [hat], denen der Begriff des elektrischen Feldes zeitlebens unbekannt blieb"[382], ja sogar bei dem, „der gar nicht daran interessiert ist zu erfahren, wie ein Blitzableiter funktioniert"[383].

In einer umfänglichen Untersuchung mit dem Titel „Mensch – Umwelt – Wissen" hat Bruno Fritsch unter anderem darauf hingewiesen, wie weitreichend das alltägliche Lebensgefüge durch in Technik umgesetztes naturwissenschaftliches Wissen betroffen ist: „Je schneller der technische Wandel erfolgt, umso dringender wird der Bedarf an sozialer Innovation, an institutioneller, organisatorischer und psychischer Anpassung". Ein Beispiel von vielen ist die durch Technik möglich gewordene Erhöhung der Freizeit um den Faktor 2,5 von 1900 bis 1990. Die Folge dieser Entwicklung ist „ein fundamentaler *Wandel der Werte und des Lebensstils*", der sich in einer „Verschiebung von den Pflicht- und Akzeptanzwerten zu sogenannten Selbstverwirklichungswerten"[384] äußert.

Hier könnte noch genauer dargestellt werden, wie sich überindividuelles, kulturelles Wissen zum individuellen Bewußtsein verhält. Die Mechanismen dieser Beziehung interessieren uns jedoch weniger als die dargelegte Tatsache dieser Beziehung.

---

[380] Ditfurth, Hiroschima, 64.
[381] Ditfurth, Weltbild, 247.
[382] Ebd. 249.
[383] Ebd. 250.
[384] Fritsch, Mensch, 282.

Daß die Wissenschaft nicht nur äußere Lebensumstände, sondern auch Weltbild und Weltanschauung radikal verändert, bezeugen die bekannten drei ‚Entthronungen' des Menschen durch Kopernikus, Darwin und Freud.[385] Das historische Schulbeispiel ist auch in diesem Zusammenhang die ‚kopernikanische Wende', bei der kein Zweifel daran besteht, „daß zwischen der Revolution, die sich zu Beginn der modernen Astronomie am Himmel abspielte, und den gesellschaftlichen Umwälzungen, die in den anschließenden Jahrhunderten auf der Erde erfolgten, ein Zusammenhang besteht"[386]. Nebenbei bemerkt ist dieser Zusammenhang nicht durch die technische Anwendung vermittelt, wie bei elektrischem Feld und Blitzableiter. Denn „Astronomie ist, unter praktischen Gesichtspunkten, ‚nutzlos'„[387]. Und doch hat sie das allgemeine Bewußtsein derart nachhaltig geprägt. Rahner selbst ist es ja, der im Zusammenhang mit der kopernikanischen Wende die Konflikte um konkrete Einzelentdeckungen relativiert und auf den umfassenderen Problemhintergrund des „Übergang(s) von einer mittelalterlichen Geisteswelt zu dem neuzeitlichen ... Geist" (43f.) aufmerksam macht. In einem einschlägigen Werk bestätigt auch N. M. Wildiers unter der Überschrift „Der Untergang des mittelalterlichen Weltbildes" den revolutionierenden Einfluß naturwissenschaftlicher Erkenntnisse auf das allgemeine Bewußtsein eindrucksvoll.[388]

In der heutigen Zeit wiederum – um v. Ditfurth wieder aufzugreifen – „hat auch der Entwicklungsgedanke längst begonnen, das Bewußtsein der Zeitgenossen zu prägen, völlig unabhängig davon, ob der einzelne die Details des Darwinschen Erklärungsversuchs kennt". Darum sei es müßig, „über irgendwelche Details zu streiten"[389]. Vielmehr sollte sich „das Gespräch ... der überfälligen Aufgabe zuwenden, den Sinn menschlicher Existenz in einer sich evoluierenden Welt neu zu beschreiben". Bemerkenswert ist v. Ditfurths Weiterführung: „Niemand wird der Theologie ihre Führungsrolle bei diesem Gespräch bestreiten, denn Naturwissenschaft, an die positivistische Methode unvermeidlich gebunden, kann zur konkreten Bestimmung des Sinns menschlicher Existenz nichts beitragen."[390]

Es ist sehr aufschlußreich, wie hier durch v. Ditfurth die oben herausgearbeitete Verbindungslinie bestätigt wird. Sie nimmt inzwischen detailliertere Formen an: naturwissenschaftliche Erkenntnisse – Prägung des allgemeinen Bewußtseins und der verbreiteten Weltanschauung durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse – Artikulierung des Sinns der Existenz des derart geprägten Zeitgenossen durch die Theologie.

Mit der kriteriologischen Wertschätzung von Alltagsbewußtsein und Weltanschauung löst sich auch das erste Problem des naturwissenschaftlichen Dilettantismus des Theologen. Dieser hat sich dann nicht mehr um naturwissenschaftliche Details zu kümmern, sondern ‚nur' um Erkenntnisse,

---

385 Vgl. ebd. 269.
386 Ditfurth, Weltbild, 248.
387 Ebd. 247.
388 Wildiers, Weltbild, 147-291.
389 Ditfurth, Weltbild, 250.
390 Ebd.

insofern sie Alltagsbewußtsein und Weltanschauung prägen oder prägen können. In vielen Fällen wird dies dann eine Auseinandersetzung mit Popularisierungen sein, die ja die Vermittlung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse ins öffentliche Bewußtsein zum Ziel haben.[391]

Der soeben dargestellte Ansatz nimmt seinen Ausgang zwar von den gleichen Fakten, akzentuiert jedoch anders als Rahner und geht über diesen hinaus. Damit ist nicht gesagt, daß bei Rahner selbst keine Spielräume für eine positive Beziehung verblieben. Wenn er betont, daß der ‚Waffenstillstand' „*wenigstens im faktischen Bewußtsein des einzelnen* praktisch weithin nicht durch einen eigentlichen ‚Friedensschluß' überboten werden kann" (45; Herv. v. HHP), dann hat er den Einheitsgedanken durchaus nicht einem statischen Pluralismus geopfert. Nur scheint ihm eine positive Versöhnung nicht *einem einzelnen* möglich. Die Einheit als eschatologisches Ziel und sittliche Verpflichtung ist hiermit nach wie vor vereinbar. Daß Rahner weiterhin optimistisch an dem Versuch einer asymptotischen Annäherung festhält, zeigt sich ferner, wenn er „nun doch noch versucht, von der Theologie her ... etwas zu Einzelthemen zu sagen, die von der Naturwissenschaft herkommend auch dem Theologen als solchem nicht von vornherein gleichgültig sein können" (46).

Dieser optimistische ‚Versuch über Einzelthemen' steht in gewisser Spannung zur oben geäußerten Skepsis. Es zeigt sich in der Durchführung dieses Versuchs sogar, daß Rahner gar nicht weit von v. Ditfurth entfernt ist. Letztlich greift er nämlich dessen Motivation zum Dialog und dessen Ansatzpunkt auf: „Weil und insofern eine evolutive Auffassung der Welt zu den Grundelementen der Weltanschauung von heute gehört und mit dem traditionellen Weltverständnis des Christentums nicht ohne weiteres im Einklang steht, müssen wir uns hier diesem Problem zuwenden" (53). Gebündelt erscheinen hier die gleichen Gedanken, die oben über Rahner hinausgingen und zu der Verbindungslinie ‚Naturwissenschaft – Weltanschauung – Theologie' geführt haben. Wir dürfen dies einerseits als Bestätigung unserer Überlegungen verzeichnen. Andererseits helfen unsere Überlegungen, die Spannung, die Rahner zwischen Skepsis und Optimismus aufwirft, zu entschärfen, insofern Rahners Skepsis in einen positiven Anknüpfungspunkt verwandelt werden konnte. Wie gesagt greift Rahner diesen auf und ergänzt ihn nun durch konkrete methodische Hinweise als Voraussetzungen für einen gelingenden Dialog.

---

[391] Die Beschäftigung wird sich jedoch nicht gänzlich auf die Lektüre populärwissenschaftlicher Veröffentlichungen reduzieren lassen. Nicht jede populäre Darstellung ist auch fachwissenschaftlich gedeckt. Da die Diskussion hierüber aber ebenfalls öffentlich zugänglich oder in (natur)philosophischen Medien geführt wird, muß der Theologe sein Gebiet nicht allzuweit verlassen, um kompetent mitreden und sich ein Bild verschaffen zu können.

.9.5 Hermeneutische Grundvoraussetzung: Vorordnung der Naturwissenschaft

Seit dem Konzept der „Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung“ hält sich bei Rahner im Rahmen einer inhaltlichen Begegnung die Vorordnung der Naturwissenschaften als hermeneutische Methode durch. In dem Kapitel „Das Problem der Evolution in theologischer Sicht“ greift Rahner nicht nur die *biologische* Evolutionstheorie auf. „Wir setzen hier einmal eine die ganze kosmische Wirklichkeit bestimmende und durchziehende Entwicklung als richtig voraus“ (53). Damit entspricht Rahner der derzeitigen Tendenz der Naturwissenschaft, die den Erklärungsanspruch des Entwicklungsprinzips vom biologischen Bereich ausgeweitet und mit entsprechenden Modifikationen auf den kosmischen Bereich übertragen hat. Für v. Ditfurth ist es „das umfassendste denkbare Prinzip überhaupt“[392], und nach der Universalität einer ‚Physik apriori’ dürfte es auch als ein solches universales Prinzip breite Anerkennung finden[393].

Die Offenheit, die Rahner hier der Naturwissenschaft entgegenbringt, scheint jedoch zu täuschen. Der Leser fühlt sich in das Jahr 1961 zurückversetzt, wenn er feststellen muß, daß Rahner anläßlich des vorausgesetzten universellen Entwicklungsprinzips fragt, „ob *dagegen* der Theologe im Namen des christlichen Glaubens Einspruch erheben müsse“ (53; Herv. im Orig.). Will Rahner hier noch einen Restbestand des Konzepts einer Theologie als ‚norma negativa’ retten? Die kontinuierliche Entwicklung in seinen Veröffentlichungen spricht eindeutig dagegen. Und der nachfolgende Satz unterstreicht mit gleicher Eindeutigkeit, daß die Theologie nicht die Kompetenz besitzt, über die Richtigkeit der vorausgesetzten naturwissenschaftlichen Theorie zu befinden, wie sie es seinerzeit als norma negativa beanspruchte:

> „Ob diese Voraussetzung richtig ist, ob sie eingeschränkt werden müßte, für welche Strecken einer solchen universalen Entwicklung solide Argumente der Naturwissenschaften vorliegen, für welche nicht, welche genaueren Weisen der ‚Mechanismen’ bei den einzelnen Entwicklungsstufen vorausgesetzt werden müssen und nachzuweisen sind, das alles sind Fragen, die zunächst Sache der Naturwissenschaftler sind und mindestens zunächst einmal außerhalb der Kompetenz des Theologen liegen“ (53).

Das doppelte ‚zunächst’ im obigen Zitat wird vielleicht nicht jeden Zweifel an einer theologischen Kompetenzanmaßung ausräumen, es kann jedoch mindestens genausogut im Zusammenhang mit einem Zusatz gelesen werden, den Rahner im nächsten Satz anbringt. Demzufolge wären vorausgesetzte Theorien ‚zunächst’ Sache der Naturwissenschaftler „soweit diese einigermaßen sinnvoll und nicht schon von vornherein handgreifliche metaphysische Grenzüberschreitungen ... sind“ (53). Als Grenzüberschreitung fiele die Theorie dann tatsächlich in den Kompetenzbereich des Nachbargebietes. Diese Rahner-Interpretation würde ich zwar nicht als zwingend, aber als wahrscheinlich ansehen. Sollten die Bemerkungen dagegen tatsächlich

---

[392] Ditfurth, Weltbild, 249.
[393] Vgl. Mayr, Evolution, 9; Bresch, Alpha-Bedingungen, 27-29; Wuketits, EE, 59.

im Sinne einer ‚norma negativa' gemeint sein, müßte an dieser Stelle Kritik geltend gemacht werden, die sich z. T. aus Rahners eigener Entwicklung speist. Der mögliche Einspruch, den Rahner reklamieren möchte, drückt dann lediglich eine de facto bestehende Unvereinbarkeit aus, wobei ‚Unvereinbarkeit' nicht als (negatives) Wahrheitskriterium für die naturwissenschaftliche Theorie mißverstanden werden darf. Rahners Eingeständnis der Möglichkeit eines *theologischen* Irrtums bestätigt dieses Verständnis erneut.

Im Sinne dieser Zwischenbemerkungen bescheinigt Rahner dem Theologen also „methodisch das Recht, einmal die extremsten Positionen eines evolutiven Denkens (soweit diese einigermaßen sinnvoll und nicht schon von vornherein handgreifliche metaphysische Grenzüberschreitungen der Naturwissenschaften sind) vorauszusetzen" (53). Rahner bezeichnet diese Position des Theologen als „hypothetisch: *wenn* die Naturwissenschaften in ihren konkreten Trägern dieses und dieses behaupten, dann ..." (54; Herv. im Orig.)

Dieser Aussagenkomplex enthält zwei wichtige Hinweise. Zum einen geht es um eine ‚methodische', genauer: hermeneutische Vorordnung, nicht etwa um eine logische. Damit ist sichergestellt, daß theologische Aussagen nicht als Extrapolation von naturwissenschaftlichen verstanden werden. Wieder wird betont, daß es nicht um Sinn*ermittlung*, sondern um Sinn*vermittlung* geht. Denn für Rahner ist es „natürlich ... klar, daß faktisch ein solcher Versuch nur unternommen wird, weil es eine solche Weltanschauung gibt" (54).

Zum zweiten setzt Rahner die ‚extremsten Positionen' voraus. Diese Bemerkung ist deshalb interessant, weil sie sich einem schwer zu lösenden Problem annähert. Es liegt ja durchaus nicht selbstverständlich auf der Hand, mit welcher konkreten naturwissenschaftlichen Position der Theologe korrelieren soll. Woher nimmt er dann aber das Auswahlkriterium? Nimmt er es aus dem theologischen Bereich, subordiniert er wieder naturwissenschaftliche Erkenntnisse den theologischen und betreibt Ekklektizismus. Dies wäre ein Rückfall in das Subordinations- oder ‚ancilla'-Modell (s. u.). Bezieht er das Auswahlkriterium aus der scientific-community der Naturwissenschaften und selektiert diejenigen Aussagen allgemeiner Anerkennung, dann setzt dies die genaue Kenntnis der naturwissenschaftlichen Diskussion voraus. Damit aber stellt sich wieder das alte Problem des Theologen, der letztlich nur naturwissenschaftlicher Dilettant bleiben kann. Ein weiteres Problem könnte sich ergeben, wenn man die genannte Anerkanntheit durch die scientific-community nicht als Wahrheits- und Auswahlkriterium gelten lassen will.

Diese Probleme werden zwar nicht restlos gelöst, relativieren sich aber, wenn man mit Rahner die ‚extremsten Positionen' zum Gesprächspartner erhebt. Dem Vorwurf des Theologismus entgeht Rahner damit sicher. Die Frage erhebt sich nun, was genau mit ‚extrem' gemeint ist. Ist damit die atheistischste Position gemeint? Das allerdings wäre ein Mißverständnis; eine atheistische Position scheidet als ‚handgreifliche metaphysische Grenz-

überschreitung der Naturwissenschaften' aus, wenn sie mehr als *methodisch* atheistisch sein will. Unter der ‚extremsten Position' kann dann in dieser Hinsicht nur eine solche mit ‚weitestgehendem Erklärungsanspruch' gemeint sein, ein Erklärungsanspruch, der allerdings die naturwissenschaftlichen Grenzen nicht grundsätzlich überschreiten darf. Dies ist ganz offenbar von Rahner angezielt, der ja auch im vorliegenden Fall „die Idee einer *universalen* evolutiven Entwicklung des Kosmos" (53; Herv. im Orig.) als richtig voraussetzt.

Ein solcher weitestgehender Erklärungsanspruch ist dann auch insofern extrem und entgeht dem Theologismus-Vorwurf, als es der Theologe nicht leicht haben wird, sich gegen den Eindruck zur Wehr zu setzen, die Naturwissenschaft erkläre alles, die Theologie den Rest. Das Rahnersche Auswahlkriterium läßt dann auch Hypothesen zu, die sich nicht oder noch nicht eines allgemeinen Konsenses unter den Naturwissenschaftlern erfreuen, dennoch aber in der Öffentlichkeit für Aufsehen sorgen. Als Beispiel wäre hier Stephen Hawking zu nennen, der in dem Bestseller „Eine kurze Geschichte der Zeit" Bausteine für eine zukünftige Theorie zusammenträgt und damit nicht den Anspruch einer konsensfähigen Theorie, sondern nur den Anspruch eines „Vorschlags" verbindet[394]. Das mögliche Kriterium der allgemeinen fachwissenschaftlichen Anerkanntheit würde dieses Konzept ebenso ausklammern wie einen Naturwissenschaftler, der unter der Zielvorstellung antritt, „alle empirisch eindeutig prüfbaren Phänomene auch naturwissenschaftlich zu erklären"[395], wohlgemerkt „einschließlich aller ‚höheren' Regungen, wie etwa die Wirkung des Gewissens"[396]. Ist hingegen ein solch umfassender Erklärungsanspruch zugelassen und zudem die Vereinbarkeit mit der Theologie nachgewiesen, sind dadurch alle Theorien geringeren Anspruchs miterfaßt. Außerdem besteht die Chance, zukünftige Entwicklungen zu antizipieren und auf Verträglichkeit hin zu überprüfen.

Daß das Auswahlkriterium der ‚Extremposition' zunächst nur heuristischen Wert für den Dialogvorgang aufweist und weder ein hinreichendes noch ein notwendiges Kriterium für die konkrete und aktuelle Verkündigungssituation darstellt, kann hier nur angedeutet werden.

Auf jeden Fall kann auf diese Weise in einem ersten methodischen Schritt der mögliche naturwissenschaftliche Verständnishorizont bestimmt werden, in den hinein die Sinnvermittlung stattfinden soll. Damit sind dem Theologen zwei Fixpunkte vorgegeben, die es zu vermitteln gilt: Zum einen der genannte Verständnishorizont, zum anderen die klassische Theologie. In einem zweiten methodischen Schritt hat dann der Theologe den Versuch zu unternehmen, „von seinen Gegebenheiten und Voraussetzungen aus sich einen Weg zu dem Verständnis der Evolution zu bahnen und festzustellen, daß diese sich mit den Positionen seiner Theologie verträgt" (54).

---

394 Hawking, Geschichte, 174.
395 Drieschner, Naturphilosophie, 126.
396 Ebd. 128.

.10 Überlegungen zum „anonymen Christen" und zum Atheismus als Ergänzung

Ein vieldiskutierter Beitrag Rahners ist das Theologoumenon vom ‚anonymen Christen'. Da hier strukturelle Ähnlichkeiten zu unserem Problem aufzudecken und fruchtbar zu machen sind, soll auf einige Hinweise nicht verzichtet werden. Ein davon scheinbar völlig verschiedener Themenbereich ist die Auseinandersetzung mit dem Atheismus, dessen Behandlung im Zusammenhang mit der Naturwissenschaft sich ohne Frage lohnt. Im Verlaufe der Darlegung wird sich herausstellen, daß in den Umgang mit dem Atheismus die Überlegungen zum anonymen Christen konstitutiv einfließen. Beide zusätzlichen Aspekte lassen sich also durchaus unter einer Überschrift entfalten.

.10.1 Der ‚anonyme Christ' und die Entfaltung des Verborgenen

Die Darlegung will aber den Hinweischarakter nicht überschreiten. Es handelt sich um ein eigenes Thema und Veröffentlichungen hierzu sind Legion.[397] Rahner selbst diskutiert einige von ihnen bereits 1972 in seinen „Bemerkungen zum Problem des ‚anonymen Christen'„,[398], die für das Folgende den Leitfaden abgeben.

In diesen Bemerkungen geht Rahner von einer Grundannahme aus:

> „Die übernatürliche von Gott den Menschen angebotene Glaubens- und Rechtfertigungsgnade braucht nicht gedacht zu werden als eine intermittierende Intervention Gottes in eine an sich profane Welt, sie kann vielmehr vom universalen Heilswillen Gottes her durchaus verstanden werden als ein als angebotene (!) Gnade dauernd gegebenes Existential der geistigen Kreatur, der Welt überhaupt, die diese finalisiert auf die Unmittelbarkeit Gottes hin" (539f.).

Die Spuren Gottes sind also nicht nur an ausgezeichneten Punkten zu suchen, sondern in der Dynamik der Welt überhaupt. Damit sind sie zunächst nichts der Welt Fremdes, das man von außen an sie heranführen müßte. Aufgrund dieses übernatürlichen Existentials – ich übergehe jetzt einige wichtige Zwischenschritte Rahners – ist davon auszugehen, „daß es außerhalb des Christentums bis in die Reihen der Atheisten hinein Menschen gibt, die durch die Gnade Gottes gerechtfertigt sind und den Heiligen Geist besitzen". Rahner spricht ihnen „einen wirklichen, wenn auch unthematischen, wenn man will rudimentären Glauben zu" (543). Ein solcher Mensch könne dann anonymer Christ genannt werden, „wenn er doch, sei es auch für sich und andere verborgen, das besitzt, was das Wesen des Christseins ausmacht: die Gnade Gottes, die im Glauben ergriffen wird" (544).

Auch hier kann es wieder darum gehen, „daß die *im* Glauben freigesetzte Vernunft innerhalb der Vernunft vor dem Glauben eine Vernünftigkeit ent-

---

[397] Siehe Besprechungen und Literaturangaben bei Fischer, Mensch, 260-264; Weger, Einführung, 99-110.

[398] Rahner, Anonymer Christ 1972, 531f.

hüllt, die dieser Vernunft selbst zwar verborgen, aber dennoch in ihr am Werke war“[399], wie die vielzitierte Passage bei Verweyen lautet. Eine solche Enthüllung kann dann – nun wieder in Rahners Worten – „den anonymen Christen im Heiden anrufen ... und nicht einfach eine Lehre von außen indoktriniere(n)“ (544f.). Es geht hier weder um Vereinnahmung noch um Relativierungen der dem Christentum zugrundeliegenden Wirklichkeit[400], sondern nur um die Enthüllung dessen, was bereits verborgen innerlich angelegt und darum kein absoluter Fremdkörper ist.

Dies betrifft natürlich auch die Naturwissenschaftler. Denn „die Wissenschaftler spiegeln bezüglich ihres Verhältnisses zur Theologie und zum christlichen Glauben die weite, differenzierte Bandbreite dieses Verhältnisses wider, wie sie auch in den übrigen Gruppen der Gesellschaft gegeben ist“[401]. Eine Überforderung wäre es dabei, wollte man von den Naturwissenschaftlern selbst eine gelingende Enthüllung erwarten, die eine Synthese darstellt „zwischen dem, was sie *als* Naturwissenschaftler selber methodisch postulieren für ihre Arbeit, und dem, was sie über ihren naturwissenschaftlichen Monismus hinaus dennoch an sich selber insgeheim als Freiheit, Verantwortung und Frage über alles einzelne hinaus erfahren“[402]. Wenn in dieser Situation eine Offenheit über naturwissenschaftliche Grenzen hinaus gegeben ist, dann wäre auch der Streit der Wissenschaften untereinander „umfaßt ... von jenem Frieden, der unter denen herrschen kann, die alle, jeder in seiner Weise, das Geheimnis ahnen und erleiden, das wir Gott nennen“[403].

Nun ist es kein Geheimnis, daß diese Offenheit nicht bei jedem Naturwissenschaftler anzutreffen ist und daß militanter, naturwissenschaftlich motivierter Atheismus nicht nur ein Phänomen vergangener Epochen darstellt. Rahner hat sich auch hiermit auseinandergesetzt.

.10.2 Der ‚Säkularisations-Atheismus’ und Chancen seiner Überwindung

Einleitend wurde angedeutet, daß der ‚anonyme Christ’ bei Rahner auch im Umgang mit dem Atheismus eine Rolle spielt. Er wird eine wichtige theolo-

---

399 Verweyen, Wort, 61.

400 Max Seckler macht darauf aufmerksam, daß sich Rahners Ansatz in der Folgezeit „vergröbert und ausgeweitet ... zur religionstheologischen Hauptinstanz für die ‚Legitimität’ aller Religionen“ verfestigt hat (Theologie der Religionen, 128; dort auch kritische Anmerkungen zu Rahner selbst).

401 Rahner, Naturwissenschaft 1981, 507.

402 Rahner, Erfahrungen 1984, 229; Herv. im Orig.

403 Ebd.

gische Grundlage für den apologetischen Umgang mit dem Atheismus liefern.

Pauschal ist dies jedoch nicht auf den Atheismus anzuwenden. Rahner trifft hier weitgehende Unterscheidungen, die beispielsweise in seinen LThK-Artikeln zu Agnostizismus und Atheismus nachzulesen sind. Wichtig scheint mir hier die Unterscheidung in *theoretischen* und *praktischen Atheismus*. Der theoretische Atheismus ist „die Leugnung der Existenz od. jedweder (nicht nur rationalen) Erkennbarkeit Gottes" und kann sich „tolerant (bis bekümmert)" oder aber auch „militant" geben, „wenn er sich als eine für das Glück der Menschheit zu verbreitende Lehre versteht u. jede Religion als schädl. Verirrung bekämpft". Der praktische Atheismus unterscheidet sich hiervon in der „(theoretischen) Anerkennung des Daseins Gottes", zieht daraus in der praktischen Lebensführung aber „keine (merklichen) Folgerungen".[404]

Sicher atheistisch sind für Rahner – neben anderen Formen, die im vorliegenden Zusammenhang sekundär sind – der Materialismus, wie er u. a. im deutschen Positivismus und Monismus des 19. Jahrhunderts von Moleschott und Haeckel vertreten wurde, sowie „schlechthinniger Positivismus ... u. Pragmatismus"[405]. Im Blick auf weltanschauliche Angebote von Vertretern des New-Age (man denke an Capra, Sheldrake oder Jantsch) ist das Unterscheidungskriterium interessant, das Rahner anbietet: Nicht jede Form des Pantheismus wertet er als atheistisch. Rahner macht es davon abhängig, „wie weit es ihr gelingt, den Menschen u. die Welt einerseits u. das Absolute anderseits nicht schlechthin in eins fallen zu lassen"[406].

Als Entgegnung setzt Rahner zunächst auf die *philosophische* Kritik des Atheismus. Sie habe aufzuzeigen, daß die „Begrenzung der menschl. Erkenntnis auf den unmittelbaren Erfahrungsbereich sich selbst aufhebt"[407]. Einen Beitrag dazu werden die wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Überlegungen zur modernen Naturwissenschaft weiter unten leisten. In einem zweiten Schritt „ist in dem richtig verstandenen Gottesbeweis in einem Dasein u. Wesen Gottes ausdrücklich zu machen"[408]. Dies ist an dieser Stelle schnell dahingesagt. Daß es aber keine Leerformel bleibt, haben die differenzierten Äußerungen Rahners in der Folgezeit gezeigt, und einen Eindruck davon haben wir oben ja zu vermitteln versucht. Zudem verfliegt der rationalistische Klang, wenn Rahner expliziert, was er unter einem ‚richtig verstandenen Gottesbeweis' verstanden wissen will. Davon wird sogleich die Rede sein.

Runden wir zuvor das Bild ein wenig ab, indem auf die *theologischen* Möglichkeiten der Atheismuskritik hingewiesen wird. Hier wird neben der Reflexion der sittlichen Erfahrung[409] vor allem der anonyme Christ oder –

---

[404] Sämtliche Zitate aus Rahner, Atheismus 1957, 983.
[405] Ebd.
[406] Ebd.
[407] Ebd. 984.
[408] Ebd.
[409] Ebd. 988f.

besser gesagt – das Aufdecken des „impliziten Theismus“ zur Geltung gebracht[410].

Was diesbezüglich und im Blick auf den ‚richtig verstandenen Gottesbeweis’ im knappen LThK-Artikel bis zur Unverständlichkeit verkürzt erscheint, wird in Rahners „theologische(n) Überlegungen zu Säkularisation und Atheismus“[411] auf breiterer Basis erschlossen. Dieser Artikel hat zudem den Vorteil, speziell auf unser Problem bezogen zu sein, insofern er von der naturwissenschaftlich geprägten Situation des zeitgenössischen Menschen ausgeht.

Da ist zunächst der – in sich legitime – methodische Atheismus. Er führt „jedes Phänomen ... auf ein anderes, empirisch verifizierbares Moment der Welt als auf seine Ursache zurück...“ (181)[412]. Die Wissenschaften aber, die von diesem legitimen Prinzip Gebrauch machen, erscheinen „den Menschen heute als das Maßgebende ihres Lebens“ (181), und damit scheint auch auf allgemeiner Alltagsebene „für den heutigen Menschen ... jedes erfahrbare Moment seiner Welt auf ein anderes solches Moment hinzuweisen, nie aus einem solchen funktionalen Zusammenhang herauszutreten“. Damit wird die Welt ein „in sich selbst geschlossenes System“ (180), das im allgemeinen nicht überstiegen wird. Sollte in einem „metaphysischen Aufschwung und gewissermaßen Gewaltstreich“ wider Erwarten der Überstieg nahegebracht werden können, dann glaubt der säkularisierte Mensch, daß dieser Überstieg „ihn überfordere, ihm nichts mehr sage, existentiell unrealisierbar sei und nur zu einer mythologischen Verdoppelung seiner Welt führe“. Ein solcher Säkularismus kann zur Unfähigkeit führen, „einer metaphysischen Frage schon als bloßer Frage ein Verständnis abzugewinnen“ (180).

Gegenüber diesem ‚Säkularisations-Atheismus’ spielt Rahner verschiedene Reaktionen durch. Die utilitaristische Strategie „ohne Gott geht es nicht“ führe dabei kaum zum Ziel. Zum einen „hat der Mensch von heute mindestens den Eindruck, daß, wo und soweit etwas in der Welt besser geworden sei ..., dies durch den Menschen selber getan worden sei und sich dieses auch ohne Gott tun lasse“ (184). Zum zweiten gerate diese Strategie im Falle ihrer tatsächlich anerkannten Nützlichkeit „in den Verdacht ..., eben bloße Fiktion“ und „Opium des Volkes“ zu sein (186).

Der Ansatz, der von Rahner bevorzugt wird, geht ähnlich wie beim ‚anonymen Christen’ nun vom ‚anonymen Theisten’ aus. Auch im Falle des Säkularisations-Atheismus ist es Rahner wichtig, „daß es keine menschliche Existenz gibt, in der nicht wenigstens anonym, unthematisch, transzendental ... eine Begegnung mit Gott sich ereignet“ (187). Gott ist gegeben, auch wenn ein Mensch „diese transzendentale Implikation nicht zu thematisieren und ins Wort zu bringen vermag oder wenn er sich in freier Schuld diesem radikalen Geheimnis seines Daseins versagt und verschließt“ (187). Auch für die fernere Zukunft rechnet Rahner damit, daß es einen solchen „sehr weit ausgedehnten Atheismus expliziter Art“ geben wird, der aber selbst in

[410] Ebd. 987f.
[411] Rahner, Säkularisation 1970.
[412] Eingeklammerte Seitenzahlen verweisen auf Rahner, Säkularisation 1970.

seiner militanten Form „durchaus koexistent mit einem impliziten anonymen Theismus“ (189) sein kann.

Man kann nun sehr geteilter Meinung darüber sein, daß Rahner angesichts dieser Zukunftsperspektive für Selbstverständnis und Methode des expliziten Theismus eine elitäre Haltung empfiehlt (190-193), um sich „attraktiv“ (192) zu machen. Rahner versteht auch „eine solche These mit allen Vorbehalten nur als Diskussionsgrundlage“ (190).

Die Hinweise für den konkreten Umgang mit dem Säkularisations-Atheismus sind wieder von der theologischen Ausgangsbasis des anonymen Theismus bestimmt. Hier kommt nun auch das zur Sprache, was oben mit dem ‚richtig verstandenen Gottesbeweis’ angedeutet wurde. Eine angemessene Apologetik erfordere „nicht nur eine Indoktrination im Stil der alten scholastischen Gottesbeweise ..., sondern darüber hinaus eine ‚Initiation’, die von vornherein den einen ganzen Menschen anzurufen versucht“ (193). In instruktionstheoretischer Verengung[413] dachten die klassischen Beweise nicht daran, „daß der Gegenstand, um den es sich handelt, ... immer schon in einer unthematischen Weise im Hörenden gegeben und unter Umständen auch in Freiheit schon bejaht war“ und es ‚nur’ darum ging, „das transzendental, implizit und unthematisch immer schon Gewußte in begrifflicher Aussage zu objektivieren, nicht aber rein von außen zum erstenmal zu indoktrinieren“ (194).

Um demgegenüber eine unveräußerlichte „existentielle Effizienz im Hörer“ zu erreichen, ist über eine begriffliche Indoktrination hinaus eine „Initiation, eine ‚Einweihung’ in eine ursprüngliche Gotteserfahrung notwendig“ (194). Wenn man dem Säkularisations-Atheisten zeigen kann, „*wo* er namenlos und unauffällig in seinem Leben, ob er will oder nicht, diese Erfahrung macht, dann ist die Rede von der Möglichkeit und Notwendigkeit der Einweihung in eine ursprüngliche Gotteserfahrung doch nicht nur ein leeres Gerede“ (195). Dies würde weit besser als bisher gelingen, wenn ein Perspektivenwechsel vollzogen würde, in dem „die Verkündiger des expliziten Theismus existentiell mehr von den Anfechtungen erfahren hätten, aus denen die verschiedenen Formen des Atheismus und vor allem des Säkularisations-Atheismus entstehen“ (196).

Dies führt zu einem letzten Punkt, den Rahner an verschieden Stellen immer wieder hervorhebt. Es geht um die *Ursachen* des Atheismus. Schon die philosophischen Überlegungen haben nach Rahner „immer auch eine Kritik am fakt. Theismus“ zu leisten, „weil der A[theismus] wesentlich v. dem Mißverständnis Gottes lebt, an dem der Theismus in seinen tatsächl. hist. Gestalten unvermeidlich leidet“[414]. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes (GS) spricht in diesem Sinne von der Möglichkeit, daß manche Atheisten sich ein Zerrbild von Gott machen und „daß jenes Gebilde, das sie ablehnen, keineswegs der Gott des Evangeliums ist“ (GS 19). Die Suche nach Ursachen ist dann aber auch unvermeidlich mit Selbstkritik verbunden. So sprechen Rahner und Vorgrimler auch mit Hochachtung von den Texten der

[413] Seckler, Begriff, 64f.
[414] Rahner, Atheismus 1957, 984f.

genannten Pastoralkonstitution, in denen diese kirchliche Selbstkritik zum Ausdruck kommt und denen es entgegen einer „militanten Konzilsminderheit ohne menschliches Takt- und politisches Fingerspitzengefühl“ gelungen ist, vom Atheismus in einer „wahrhaft christliche(n) Haltung“ zu reden: „Kirche und Christen müssen sich selbst vom Atheismus befragen lassen; sie müssen ihren Anteil am Aufkommen des Atheismus klar erkennen; sie müssen so über den Atheismus sprechen, daß sie nicht Zerrbilder, Klischees oder Schlagworte von sich geben, sondern die Atheisten sich selbst wiedererkennen (F. Kardinal König)“[415].

Der von Rahner / Vorgrimler kommentierte Konzilstext hat als solcher kein geringes Gewicht und soll zu diesem Thema das letzte Wort bekommen:

„Gewiß sind die, die in Ungehorsam gegen den Spruch ihres Gewissens absichtlich Gott von ihrem Herzen fernzuhalten und religiöse Fragen zu vermeiden suchen, nicht ohne Schuld; aber auch die Gläubigen selbst tragen daran eine gewisse Verantwortung. Denn der Atheismus ... entsteht ... aus verschiedenen Ursachen, zu denen auch die kritische Reaktion gegen die Religionen, und zwar in einigen Ländern vor allem gegen die christliche Religion, zählt. Deshalb können an dieser Entstehung des Atheismus die Gläubigen einen erheblichen Anteil haben, insofern man sagen muß, daß sie durch Vernachlässigung der Glaubenserziehung, durch mißverständliche Darstellung der Lehre oder auch durch die Mängel ihres religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens das wahre Antlitz Gottes und der Religion eher verhüllen als offenbaren.“ (GS 19)

Die Kirche sucht „die tiefer in der atheistischen Mentalität liegenden Gründe für die Leugnung Gottes zu erfassen und ist im Bewußtsein vom Gewicht der Fragen, die der Atheismus aufgibt, wie auch um der Liebe zu allen Menschen willen der Meinung, daß diese Gründe ernst und gründlicher geprüft werden müssen“ (GS 21).

Zusammenfassend ergeben sich aus dieser Darlegung folgende zu berücksichtigenden Stichpunkte:

– Angemessene Darstellung der atheistischen Position; – Anknüpfung am impliziten Theismus; – Initiation, nicht indoktrinierende Deduktion; – Berücksichtigung der Entstehungsgründe des Atheismus: verzerrte Gottesbilder, Anteil der Christen am Aufkommen des Atheismus.

[415] Rahner / Vorgrimler, Konzilskompendium 1971, 428.

1.2 Kriteriologisch relevante Forderungen im Anschluß an Rahner

Die Stationen, die Rahner auf dem Weg zu einer Verhältnisbestimmung von Naturwissenschaften und Theologie zurücklegt, lassen sich in einer groben Skizze wie folgt zusammenfassen: Einheitsdenken unter Vorrangstellung der Theologie (1960), Zurücknahme des Anspruchs der Theologie zu einem allgemeinen, unversöhnten Pluralismus (1970), Einheitsdenken ohne theologische Vorrangstellung und unter dem eschatologischen Vorbehalt (1980).

Am Ende dieses Weges hat sich mit Rahner eine Reihe von Kriterien ergeben, die erfüllt sein müssen, wenn eine solche Einheitsvorstellung angemessen inhaltlich umgesetzt werden soll. Sie bilden Ausgangs- und Orientierungspunkte für die anschließenden Konkretisierungen und Operationalisierungen.

Die folgenden Kriterien sind – als Ausgangspunkt – freilich noch nicht endgültig. Ihre Nähe zur Textbasis lassen sie bewußt noch erkennen. So besitzen sie einen engen Zusammenhang, gehen z. T. auseinander hervor, überschneiden sich und schließen sich in der Wortwahl erkennbar an Rahner oder an die im Besprechungszusammenhang eingeführte Terminologie an. Als Vorteil treten dadurch die Zusammenhänge der Kriterien untereinander und mit der zugrundeliegenden Rahnerdokumentation deutlicher hervor. Vor allem durch ihre mangelnde Trennschärfe erfüllen sie dabei allerdings nicht in hinreichender Weise die Kriterien, die ihrerseits an eine Kriteriologie zu stellen sind; auch diese müssen in einem späteren Stadium noch eigens transparent gemacht und berücksichtigt werden (s. u. 5.1 Kriterien für die Kriteriologie).[416]

Die Einteilung in ‚.1 Kriterien zur Wahrung einer legitimen Pluralität' und ‚.3 Kriterien für den Weg zu einer tragfähigen Einheit' gibt die Spannung wieder, in die Rahner seine Dialogbemühungen gestellt hat. Ihre Auflösung würde den Dialog verzerren ('.2 Fehlformen: Zwischen totalitärer Überwindung der Pluralität und Integrationsverweigerung'). Um nicht in eine umfangreiche Zusammenfassung zu verfallen, werden die Kriterien so knapp wie möglich kommentiert. Sie können dadurch zu Mißverständnissen Anlaß geben, zumal der Kontext, dem sie entstammen, nicht unmittelbar präsent ist. Aus diesem Grunde werden Verweise den Leser bei Bedarf zu den einschlägigen Textstellen zurückführen.

[416] Zu nennen sind hier die Forderungen nach Vollständigkeit, Differenziertheit, Diskriminierbarkeit, Redundanzfreiheit, Operationalisierbarkeit, die auf eine Zusammenstellung von Keeney u. a. (Wertbaumanalyse, 29-38) zurückgehen und von uns übernommen werden. (Ausführlicher in 5.1).

.1 Kriterien zur Wahrung einer legitimen Pluralität

Rahners Plädoyer für den Pluralismus – besser gesagt: für Pluralität – ist hinlänglich entfaltet worden (s. o. S. 73f., 81). Gewehrt werden soll damit der Versuchung jeder Wissenschaft, sich totalitär zu verabsolutieren. Ausdifferenziert bedeutet dies:

– **Legitimität von Pluralität** als Konsequenz der ‚gnoseologischen Konkupiszenzsituation'

Auf dem Gebiet der Erkenntnis erblickt Rahner analog dieselben Probleme, die traditionell mit dem Begriff der Konkupiszenz beschrieben werden. Im vorliegenden Zusammenhang bedeutet dies zunächst, daß eine systematische Einheit – auch der Wissenschaften – nicht ohne den Preis des Totalitarismus zu erzwingen ist. (S. o. S. 76f.)

– **Eigenständigkeit der Diskurse durch unterschiedliche Formalobjekte**

Mehr als die Abgrenzung über den Gegenstandsbereich hat sich zur Wahrung der Eigenständigkeit das Formalobjekt als geeignetes Unterscheidungskriterium erwiesen (s. o. S. 87). Konkreter bedeutet dies:

– **Anerkennung des methodischen Atheismus** der Naturwissenschaften (s. o. S.90)

Die perspektivische Beschränkung auf Subsysteme einschließlich des damit verbundenen methodischen Atheismus hält Rahner schon sehr früh für legitim, solange diese bewußt bleibt und offen für Weiterführungen. Eine solche Offenheit ist zu verbinden mit der

– **Anerkennung der Irreduzierbarkeit der Theologie** und der perspektivischen Beschränkung der Naturwissenschaften

Die Naturwissenschaft als solche läßt nicht die Ganzheit der Wirklichkeit vorkommen (s. o. S. 86f.), die ein irreduzibles Thema von Philosophie und Theologie darstellt (s. o. S. 84).

– **Auflösbarkeit von (sekundären) Widersprüchen**

Widersprüche sind – wenn möglich – als sekundäre Widersprüche aufzuweisen. Insofern Konflikte meist auf Grenzüberschreitungen beruhen, lassen sie sich lösen, und es kann mindestens ein ‚Waffenstillstand' erreicht werden (s. o. S. 91). Dies schließt ein die

– **Revidierbarkeit *beider* Sprachspiele**

Anders als das ‚linguistische Mißverständnis' (s. o. S. 19f., 26, 28) annimmt, ist im Konfliktfall nicht nur der Gegensatz ‚irrende Vernunft – unfehlbare Offenbarung', sondern auch der Gegensatz ‚richtiges wissenschaftliches Ergebnis – bedingte und daher überholbare theologische Deutung der Offenbarung' denkbar. Theologische Formulierungen sind damit grundsätzlich revidierbar. Ein einbahniges Subalternationsmodell ist ausgeschlossen (s. o. S. 81). Auch darf die Revidierbarkeit nicht auf Fremdbestimmung hinauslaufen. Darum gilt:

– **Revision als innerdisziplinäre Selbstbesinnung**

Naturwissenschaftliche Ergebnisse können für die Theologie ein Anlaß zu „einer Rückbesinnung auf ein besseres Verständnis ihrer eigenen Prinzipien" (s. o. S. 82) sein. Der vom Diskussionspartner gebotene Anlaß kann im oben dargelegten Sinne zum nächsten Punkt führen:

– **Semantische Reinheit** als Voraussetzung zur Konfliktvermeidung (s. o. S. 64)

.2 Fehlformen: Zwischen totalitärer Überwindung der Pluralität und Integrationsverweigerung

Aus der Mißachtung der unter 1.2.1 genannten Kriterien ergeben sich zunächst solche Fehlformen des Dialogs, die die faktisch bestehende und legitime Pluralität vorschnell überwinden wollen. Aufgrund der benannten Spannung zwischen Pluralität und Einheitsdenken würde Rahner aber auch solche Haltungen als Fehlformen bezeichen, die auf eine Überwindung des Pluralismus gänzlich verzichten. Der Weg zwischen diesen Polen ist freilich eine Gratwanderung, und allzu schnell wird er in die eine (vorschnelle Harmonisierungen oder Extrapolationen) oder andere Richtung (Einheitsverzicht) verlassen.

De facto wird sich also eine Vielzahl von Fehlformen auffinden lassen. Teilt man Rahners Ansicht, daß eine endgültige Einheit „nur der Gegenstand einer eschatologischen Hoffnung“ (s. o. S. 84) sein kann, wird es nicht nur eine Vielzahl von Fehlformen neben anderen, gelungenen Formen geben, sondern *alle*, auch die derzeit besten Dialogversuche, werden vorläufig und defizitär sein, also zumindest *Elemente* von Fehlformen aufweisen. Jedes Dialogangebot sollte also daraufhin untersucht werden. Zur Überwindung dieser Elemente ist eine angemessene Klassifizierung und eigene Thematisierung der Fehlformen praktisch angezeigt, auch wenn diese theoretisch auf die positiven Kriterien reduziert werden könnten.

Um der ersten Forderung, der Eigenständigkeit der Diskurse, Rechnung zu tragen und der Pluralität den ihr zustehenden Raum zu verschaffen, sind folgende Fehlformen zu vermeiden:

– Fehlform des **endogenen Expansionismus**

  Der endogene Expansionismus – die Bezeichnung wurde mit Ulrich Lüke eingeführt (s. o. S. 68) – besteht in der Monopolisierungstendenz der jeweils eigenen Disziplin, sei es eine Naturwissenschaft, sei es die Theologie. Vom Boden der eigenen Wissenschaft aus werden Extrapolationen, Grenzüberschreitungen und Übergriffe auf das jeweils andere Gebiet bis zum Versuch einer totalitären Einheit vorgenommen. Von seiten der Theologie aus kann es dabei zu inhaltlichen Vorschriften (vgl. Monogenismus), zur Bestreitung der Legitimität des methodischen Atheismus usw., von seiten der Naturwissenschaften zur Aberkennung der Wissenschaftlichkeit der Theologie (s. o. S. 83), zur Bestreitung ihrer Irreduzierbarkeit usw. kommen.

– Fehlform des **exogenen Expansionismus**

  Wird die Expansion der *einen* Disziplin vom jeweils *anderen* Gesprächspartner vollzogen, kann vom *exogenen* Expansionismus gesprochen werden. Die Bezeichnung soll an dieser Stelle eingeführt werden, weil mit ihr die Entsprechung zur vorigen Fehlform deutlich wird. Das mit dem exogenen Expansionismus *Bezeichnete* wurde dagegen be-

reits öfter thematisch. Unter dem Stichwort ‚rationalistische Extrapolation' grenzte sich Rahner von der Versuchung ab, die Inkarnation als zwingende Verlängerung aus der evolutiven Weltanschauung herzuleiten (s. o. S. 48). Seine Kritiker fragten an, ob Rahner nicht doch dieser Versuchung erlegen sei (s. o. S. 53). Jedenfalls stellt der exogene Expansionismus keine geringe Gefahr des Dialoggeschehens dar.

– Fehlform des **theoretischen Atheismus**

  Der theoretische Atheismus leugnet die Existenz oder jedwede Erkennbarkeit Gottes. Rahner unterscheidet noch zwischen toleranten und militanten Formen. (S. o. S. 103)

– Fehlform des **praktischen Atheismus**

  Der praktische Atheismus erkennt theoretisch das Dasein Gottes an, zieht daraus in der praktischen Lebensführung aber keine Folgen. (S. o. S. 103)

Um der *Überwindung* des Pluralismus und integrativen Versuchen hinreichenden Raum zu sichern, sind folgende Fehlformen zu vermeiden:

– Fehlform der **extrinsezistischen Separation**

  Rahner reicht der Nachweis bloßer Nichtwidersprüchlichkeit zweier Denkebenen nicht aus. Christliche Aussagen dürfen kein beziehungsloser Fremdkörper bleiben (s. o. S. 48), und die perspektivische Beschränkung der Naturwissenschaft sollte keine Beschränkung der Offenheit für Weiterführungen sein (s. o. S. 32: ‚Taufbarkeit', 69f.: Prinzip der Selbstüberbietung *in* und *über* einer Wissenschaft). Vom einfachen Hinnehmen des Pluralismus (s. o. S. 82) ist als aktive Form die Verweigerungshaltung zu unterscheiden:

– Fehlform der **Rezeptionsverweigerung**

  Die Rezeptionsverweigerung wurde bereits recht früh thematisiert (s. o. S. 47). Sie besteht in der Weigerung, sich auf den immanenten Logos des Gesprächspartners einzulassen. Statt dessen werden einseitig Unvereinbarkeiten herausgestellt. Als Endergebnis kann diese Fehlform in die Separation oder in den endogenen Expansionismus münden, der dem eigenen System umfassende Geltung zukommen lassen möchte.

Im Blick auf mögliche Konflikte und vor allem bezüglich des Atheismus fordert Rahner eine

– umfassende **Ursachenforschung** und Aufspüren von Konflikthintergründen (s. o. S. 91, 92) mit besonderer Berücksichtigung folgender Unterpunkte:
  – **Berücksichtigung der epochalen Gesamtmentalität**

    Rahner denkt hier an positivistische Grundstimmungen, an die ‚antimetaphysische Gereiztheit' (s. o. S. 92) oder den verbreiteten ‚Säkularisations-Atheismus' (s. o. S. 92; 102).

  – **Angemessene Darstellung der atheistischen Position**, so daß sich der Gesprächspartner wiedererkennen kann (s. o. S. 106).
  – **Berücksichtigung der Entstehungsursachen der atheistischen Position** (s. o. S. 106); dabei

- **Suche nach verzerrten Gottesbildern**, die vorausgesetzt und zum Anlaß einer atheistischen bzw. konfliktiven Haltung werden (s. o. S. 106)
- **Bestimmung des Anteils von Theologie, Kirche und Christen am Aufkommen der konfliktiven Position** (s. o. S. 106)

.3 Kriterien für den Weg zu einer tragfähigen Einheit

Schon zu Beginn sind Rahners Dialogbemühungen letztlich getragen von dem Glauben an die eine Wahrheit, aus der sich sämtliche Zugänge zur Wirklichkeit speisen (s. o. S. 22). Von daher motiviert, arbeitet Rahner durchgängig auf eine Überwindung von Konflikten und Separationen, auf eine letzte Einheit, hin. Daß dieses Konzept sehr abstrakt ist, weiß Rahner sehr wohl, und in seinem Realismus ist er sehr bescheiden. In der konkreten Praxis wird die Einheit nicht schnell zu erreichen, sondern reicher Stoff für (sekundäre) Konflikte zu erwarten sein (s. o. S. 91). Als Zielvorstellung und asymptotisch zu erreichende Größe wird die Einheit jedoch nie aufgegeben (s. o. S. 82, 97). Am letzten Ziel und an der realistischen Praxis gleichermaßen orientiert, ergeben sich im Anschluß an Rahner eine Reihe von Kriterien als Orientierungspunkte für den Weg zu einer Einheit, die nicht vorschnell herbeigezwungen und zerbrechlich, sondern tragfähig ist.

- **Integration und Einheit stehen letztlich unter eschatologischem Vorbehalt**

  Theologischer Ausgangspunkt ist für Rahner auch hier die Situation der ‚gnoseologischen Konkupiszenz' (s. o. S. 76). Eine positive Synthetisiertheit der pluralen Erkenntnisansätze kann daher „nur der Gegenstand einer eschatologischen Hoffnung" sein (s. o. S. 84). Deshalb gibt es nur eine

- **Integration als asymptotische Annäherung** an die letzte Einheit (s. o. S. 78, 84)

  Dieser asymptotischen Annäherung steht das breite Feld „zwischen positiver Synthetisiertheit von Erkenntnissen verschiedener Disziplinen und der Feststellung eines positiv eingesehenen schlechthinnigen Widerspruchs" (s. o. S.84) offen.

- **Integration steht im Dienste der Sinn*vermittlung* (Aktualitätskriterium)** und nicht der Sinn*ermittlung* (Wahrheitskriterium).

  Vor allem aus der Struktur von Rahners „Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung" ergibt sich die wichtige Unterscheidung, daß es bei der konkreten Integration nicht um Sinn*ermittlung*, sondern um Sinn*vermittlung* (s. o. S. 39), d. h. um aktualisierte adressatengerechte Neuformulierung christlicher Aussagen (s. o. S. 49) geht. Diese Unterscheidung trägt wesentlich dazu bei, den Vermittlungsversuch nicht als Konkurrenz zur herkömmlichen Theologie zu verstehen, auch nicht als Fehlform der Verlängerung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse. Die Naturwissenschaften werden – auch bei Vorordnung – nicht zur positiven Norm für die Theologie. Deshalb wurde schon im ‚kriteriologischen Zwischenergebnis' festgehalten:

- **Normativer Vorrang der Sinn*ermittlung*** (s. o. S. 49)

Um aber tatsächlich eine aktualisierte und adressatengerechte Neuformulierung leisten zu können, gilt die

– **Hermeneutische Vorordnung der Naturwissenschaft** im Rahmen der Sinn*vermittlung* (s. o. S. 39)

Die Vorordnung der Naturwissenschaft ist erforderlich, insofern der Verständnishorizont des heutigen Adressaten der christlichen Botschaft naturwissenschaftlich geprägt ist (s. o. S. 74). Konkret bezeichnet Rahner die Position des Theologen als „hypothetisch: *wenn* die Naturwissenschaften in ihren konkreten Trägern dieses und dieses behaupten, dann ...“ (s. o. S. 99). Innerhalb dieser Vorordnung gelten als Auswahlkriterien:

– **Keine Vorordnung handgreiflicher metaphysischer Grenzüberschreitungen**, die sich als naturwissenschaftliche Erkenntnisse ausgeben (s. o. S. 98)

Dies ist ein berechtigtes Negativkriterium und kein Übergriff in die Kompetenz des Naturwissenschaftlers, insofern es sich bei diesem um *Grenzüberschreitungen* handelt.

– **Legitimität der Vorordnung von Positionen mit weitestgehendem Erklärungsanspruch** (s. o. S. 99)

‘Weitestgehender Erklärungsanspruch’ schien die angemessenste Umschreibung dessen zu sein, was Rahner recht unbestimmt als ‚Extremposition’ bezeichnet (s. o. S. 99).

– **Semantische Selektionsbeschränkungen durch die Naturwissenschaften** sind im Rahmen der hermeneutischen Vorordnung denkbar

Ist die Revidierbarkeit auch des theologischen Sprachspiels zugelassen, können von der Naturwissenschaft *Anlässe* zur Selbstbesinnung und Korrektur der Theologie ausgehen. In diesem Sinne können sich ‚semantische Selektionsbeschränkungen durch die Naturwissenschaften’ herausbilden (s. o. S. 66).

Die bis hierher angeführten Kriterien sind noch zu abstrakt oder negativ (semantische Selektionsbeschränkung), um positive inhaltliche Ergebnisse zu ermöglichen. Die folgenden Kriterien wollen diese Aufgabe konkretisieren:

– **Integration über die Verbindungslinie *Naturwissenschaft – Weltanschauung/Naturphilosophie – Theologie***

Naturwissenschaftliche Ergebnisse interessieren nicht als solche. Schon früh war Rahner klar, daß naturwissenschaftliche Erkenntnisse faktisch nur aus zweiter oder dritter Hand und über ihre Auswertung oder Deutung zugänglich werden (s. o. S. 93). Später präzisierte sich, daß naturwissenschaftliche Ergebnisse in den Dialog eingebracht werden, insofern sie einen Bezug zur Weltanschauung haben (s. o. S. 94, 96, 97). Die Weltanschauung wird dann im oben explizierten Sinn in Beziehung zu Glauben und Theologie gesetzt (s. o. S. 79). Die Struktur der Verbindungslinie war bereits in Rahners „Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung“ aufzufinden, wobei ‚Weltanschauung’ dort über die Naturphilosophie vermittelt wurde (s. o. S. 51, 54). Ansonsten ist ‚Weltanschauung’ an dieser Stelle erst recht vage bestimmt und in wechselseitiger Ergänzung mit Alltagsbewußtsein, Lebenswelt usw. benutzt. Vorläufig könnte man das hier mit ‚Weltanschauung’ Gemeinte als eine lebensweltlich verankerte Ganzheitssicht verstehen. Eine Präzisierung wird später erfolgen.

Innerhalb und entsprechend dieser Verbindungslinie konkretisieren weitere Kriterien die Integrationsarbeit:

– **Diskontinuitätskriterium**: Anerkennung des doppelten erkenntnistheoretischen Bruchs der Verbindungslinie

Es vollzieht sich keine logische Deduktion von naturwissenschaftlichen zu theologischen Aussagen; die Übergänge sind von erkenntnistheoretischen Brüchen gekennzeichnet (s. o. S. 89.; s. auch 56), wodurch erneut die Unableitbarkeit unterstrichen wird. Diese Diskontinuität bedeutet dabei keine Willkür im Aufbau der Verbindung, sondern schließt eine Kontinuität ein. Diese wird sichergestellt durch das

– **Kontinuitätskriterium**: Herstellung der Verbindung mit Hilfe von Erschließungen (disclosure-Erfahrung)

Um den Unterschied zur Deduktion deutlich zu machen, spricht Rahner häufig von Initiation (s. o. S. 105) oder von Mystagogie (s. o. S. 78). Der Begriff der Erschließung wurde mit Ramsey und de Pater bereits eingeführt (s. o. S. 56), wird aber später noch ausführlicher thematisiert. Deutlich wurde auch in dieser Begrifflichkeit, daß das zu Erschließende logisch vorgegeben ist, es wird nicht ermittelt, sondern vermittelt (s. o. S. 57). Als nützlich erwies sich zur Konkretisierung des Erschließungszusammenhangs die

– **Benutzung von Integratorworten**

Am Beispiel des Wortes ‚Leben' hat Rahner die Verwendung von Erschließungs- oder Integratorworten ausführlich vorgeführt (s. o. S. 54). Als problemlos erwies sich dies allerdings nicht, und auf die Gefahr der semantischen Vermischung ist hingewiesen worden (s. o. S. 55).

Die Suche nach Ansatzpunkten für mögliche Erschließungen wird von den nächsten Kriterien gelenkt:

– **Explikation der weltanschaulichen Implikate** des naturwissenschaftlichen Gesprächsangebots

Als mögliche Ansatzpunkte wurden bereits die Popularisierungen naturwissenschaftlicher Erkenntnisse diskutiert. Mit ihrer Hilfe gelangen die Ergebnisse häufig ins allgemeine Bewußtsein (s. o. S. 94). Der Zusammenhang mit der profanen Erfahrung des Lebens (s. o. S. 54) und dem Lebenskomplex des Naturwissenschaftlers (s. o. S. 88) spielten weiterhin eine entscheidende Rolle: Der lebensweltliche Erfahrungsraum (s. o. S. 86) und die vorgängig erfahrene Einheit der Wirklichkeit (s. o. S. 77) bilden bleibende Voraussetzungen auch naturwissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung. In Zusammenhang mit dieser Einheitserfahrung steht ein oft verdrängtes Prinzip, das auch die Einzelwissenschaft immer wieder „in das Ganze des menschlichen Bewußtseins hinein aufsprengt" (s. o. S. 68). Von der Naturwissenschaft ausgeblendet, aber bleibend vorausgesetzt und wirksam, wird dieser Bezug zum Ganzen zum Anknüpfungspunkt für die Theologie, die hierin ihr ureigenes Feld erblickt (s. o. S. 78, 84):

– **Anknüpfung am Prinzip der Selbstüberbietung der Naturwissenschaft**

Dieses Prinzip ist jeder Wissenschaft lebensnotwendig inhärent, insofern es die Bedingung der Möglichkeit von Selbstinfragestellung und Änderungen (am deutlichsten bei Paradigmenwechseln) ist (s. o. S. 68). Um auch hier den erkenntnistheoretischen Bruch zur Geltung zu bringen, ist noch einmal darauf hinzuweisen, daß Rahner dieses Prinzip im Modus der Zugehörigkeit und gleichzeitigen Nichtverwaltbarkeit vorliegen sieht (s. o. S. 69).

Negativ führt dieses Prinzip zum endogenen Expansionismus (s. o. S. 68). Positiv kann dieses Prinzip eine – auch kritisch reflektierte – Öffnung auf das Ganze bewirken (s. o. S. 68, 71) und eine ‚Taufbarkeit', wie Rahner sie von der Eigendynamik der Philosophie erhoffte (s. o. S. 32). Damit ist angesprochen die

– **Explikation der impliziten ‚Theologie'** des naturwissenschaftlichen Gesprächsbeitrags

Rahner spricht hier von impliziter Theologie, da „jeder Mensch im Grunde gar nicht vermeiden könne, ein Theologe zu sein, mindestens unthematisch, wenn man unter Theologie das Bedenken der menschlichen Existenz als ganzer und solcher über alle regionale Wissenschaft hinaus und in deren Verwiesenheit auf das absolute Geheimnis versteht" (s. o. S. 74). Zusätzlich zur Öffnung auf das Ganze (s. voriges Kriterium) geht es Rahner bei der impliziten Theologie um die Verwiesenheit auf das absolute Geheimnis. Zusammen mit den Bemerkungen zum ‚anonymen Christen' ist deutlich geworden, daß diese Verwiesenheit nicht als Fremdkörper, sondern als das – evtl. verborgene – Eigene angesprochen und expliziert wird (s. o. S. 101). Über den Aufweis der Verwiesenheit auf das absolute Geheimnis hinaus geht es Rahner als Ziel um den

– **Aufweis der Vollendung der impliziten Theologie durch die Christologie** bzw. des impliziten Theismus durch das Christusereignis

Die inhaltlichen Entfaltungen sowohl zur „Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung" (s. o. S. 50) als auch zum Integratorwort ‚Leben' (s. o. S. 54) haben das Aufgreifen impliziter Weltanschauung und Theologie und den Aufweis ihrer Vollendung durch die Christologie vorgeführt.

2 Das Dialogmodell von Clodovis Boff als Weiterführung

2.1 Die Sozialwissenschaften als Dialogpartner

Die Gesprächsbemühungen zwischen Theologie und den Sozialwissenschaften haben für eine lebendige Diskussion gesorgt. Besonders der Streit um die ‚Theologie der Befreiung' hat – vor allem anläßlich des Marxismusvorwurfs – eine erkenntnistheoretische Grundlagenreflexion bezüglich der Integration nichttheologischer Wissensbestände angeregt, an der sich Theologen verschiedenster Länder und Richtungen beteiligt haben. Auch wenn die Grundlagendiskussion noch nicht abgeschlossen ist,[417] gestattet es die Verwandtschaft von Sozialwissenschaften und Naturwissenschaften, die Ergebnisse dieser fortgeschrittenen Diskussion im vorliegenden Dialogkontext nutzbar zu machen. Vor allem die quantitativen soziologischen Verfahren, die eine „kontrollierbare Datenermittlung (Messung) und eine Auswertung auf der Basis der quantifizierten Daten mit statistisch-mathematischen Verfahren"[418] anstreben, legen den Versuch nahe, mit den Naturwissenschaften zu parallelisieren und sozialwissenschaftlich ausgerichtete Dialogmodelle auf unser Problem zu übertragen. Neben der methodischen Verwandtschaft sind es vor allem die Beziehungs*probleme* und der Umgang mit ihnen, die einen Blick in diesen Dialogbereich lohnenswert erscheinen lassen. So trifft man in der Soziologie beispielsweise auf die gleichen Reduktionismen, die mit unkritischem Selbstbewußtsein den Anspruch erheben, „die Sozialwissenschaften seien mit ihren empirisch abgesicherten Verfahren in der Lage, das in ‚Vorzeiten' religiös Gedeutete nunmehr in seinem eigentlichen Sinne zu entschlüsseln"[419].

Nicht zuletzt ist es Rahner selbst, dessen wissenschaftstheoretischen Anregungen ja hier entfaltet werden sollen, der zu dem Vergleich ermutigt. Wenn Rahner die Einbeziehung der Sozialwissenschaften thematisiert, spricht er oft gleichzeitig von Naturwissenschaften oder allgemeiner von ‚profanen Wissenschaften'.[420] Ganz offensichtlich weist für Rahner die Öff-

---

[417] Vgl. Mette / Steinkamp, Sozialwissenschaften, 17f.

[418] Lankenau, Methoden, 180.

[419] Mette / Steinkamp, Sozialwissenschaften, 19; vgl. Peukert, Wissenschaftstheorie, 251.

[420] Hierfür lassen sich eine Reihe von Belegen anführen. Zwei Beispiele mögen genügen. In einem Brief zur Verteidigung von Gustavo Gutiérrez vermerkt Rahner: „Diese Sozialwissenschaften sind nicht die Norm der Theologie ... Aber man kann heute keine Theologie treiben, wenn man diese profanen Wissenschaften nicht zur Kenntnis nimmt" (in: Sobrino, Theologie, 54). Wenn Rahner anläßlich von Gaudium et Spes den Dialog mit der Welt thematisiert, hat er einmal die „naturwissenschaftlich und technisch geprägte

nung zu beiden Profanwissenschaften die gleiche Struktur auf. Und wenn Schillebeeckx von „Glaubenssprache und weltliche Sprache“ spricht, nennt er in einem Atemzug „Glaubenssprache und soziologische Sprache; Glaubenssprache und naturwissenschaftliche Sprache; Glaubenssprache und geschichtswissenschaftliche Sprache“[421].

Zieht man die im ersten Kapitel herausgearbeiteten Dialogvorstellungen Rahners zu einem Vergleich mit den Konzepten heran, die im Bereich Sozialwissenschaften – Theologie erarbeitet worden sind, wird sich ein fruchtbarer Austausch ergeben. Vor allem Clodovis Boff wird sich häufig auf Rahner stützen[422] und dessen Gedanken ausbauen; Rahners Überlegungen erfahren dadurch einerseits eine größere Differenzierung. Andererseits kann Rahner an wichtigen Stellen ein kritisches Korrektiv bereitstellen.

Am Rande bietet sich ein Vergleich mit den Modellen an, die Hermann Steinkamp zur Beschreibung von Beziehungsverhältnissen anbietet. Die Modelle, die letztlich auf den Dialog „Sozialwissenschaften und Praktische Theologie“ (so der Titel des Buches) zielen, sind allgemein genug, um auf das Gespräch ‚Sozialwissenschaften – Theologie’ und ‚Humanwissenschaften – Theologie’ angewandt zu werden. So spricht der Verfasser zum Teil sehr allgemein über die Beziehung von „Theologie und benachbarten Wissenschaften“[423] oder „Theologie zu (den) anderen Wissenschaften“[424], und das von Steinkamp favorisierte Modell wird als „Paradigma der Interaktion zwischen Humanwissenschaften und Theologie“[425] bezeichnet. So liegt auch unser Problemfeld innerhalb der Geltungsgrenzen dieser Modelle.

Das erste Modell ist das ‚ancilla’-Paradigma,[426] das – wie der Name impliziert – Philosophie und die anderen Wissenschaften als Magd und Instrument zur Wahrheitssuche der Theologie versteht. Glaube und Offenbarung bilden in diesem Modell – Steinkamp zufolge – das formale Analogon zu Habermas’ Begriff des ‚leitenden Erkenntnis-Interesses’. Als Apriori ist es nachfolgender Erkenntnis ontologisch und zeitlich vorgeordnet. Dadurch werden „alle Erkenntnisse der Humanwissenschaften ... aus der Interessens-Perspektive des Dogmas selektiert: Das theologische Vorverständnis (über die ‚Wahrheit’ eines Sachverhalts) entscheidet darüber, welche humanwissenschaftlichen Erkenntnisse nützlich, welche schädlich sind“[427]. Wie weiter oben dargestellt, hat sich die Reaktion auf die frühe Vorstellung Rahners von der Theologie als norma negativa ähnlich kritisch geäußert (vgl. z. B. Theo Löbsack, s. o. S. 37-38).

Beim komplementären Gegenstück zur ancilla-Denkweise rezipiert die Theologie fasziniert fremde Wissenschaftsbestände samt deren Weltbild. Mit Scharfenberg nennt Stein-

---

Gesellschaft“ (Herausforderung 1967, 17), ein anderes Mal die „moderne Historie, Soziologie ...“ (ebd. 18) im Blick. Beide Dialogpartner werden meist gemeinsam als „profanes Wissen“ bezeichnet.

421 Schillebeeckx, Krise, 324.

422 U. a. bezieht sich Boff S. 119 auf Rahners Aufsatz zur „Theologie im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften“ (Rahner, Gespräch 1972). Weitere Rückbezüge werden an entsprechender Stelle aufgewiesen.

423 Ebd. 164.

424 Ebd. 166.

425 Ebd. 170. An manchen Stellen kommen neben den Sozialwissenschaften auch andere Gesprächspartner aus dem Bereich der Humanwissenschaft zur Modellbildung ins Gespräch, wie z. B. die Psychologie (ebd. 165, 167-169).

426 Zum Folgenden: ebd. 166-168.

427 Ebd. 167.

kamp dieses zweite Modell das „‘Fremdprophetie’-Paradigma“[428]. Hier überlagert „die Faszination der Fremdprophetie ... die Kritik“, und unübersehbar droht „die Theologie ob ihrer Begeisterung für die neuen ‚Heilslehren’ ihre Identität und ihr kritisches Potential zu verlieren“[429]. Was Steinkamp hier als Fremdprophetie-Paradigma bezeichnet, wurde oben als exogener Expansionismus vorgestellt.

Die wissenschaftstheoretischen Defizite der ersten Modelle will das dritte, das „Paradigma der konvergierenden Optionen“[430], vermeiden. Unter anderem berücksichtigt Steinkamp folgende wissenschaftstheoretischen Grundsätze:[431] 1. Jeder Erkenntnisprozeß ist von Interessen bzw. Optionen geleitet; 2. im interdisziplinären Gespräch hat man sich der beiderseitigen erkenntnisleitenden Interessen zu vergewissern; 3. dementsprechend muß „die Selektion des ‚fremden’ Wissensbestandes auf der Basis gleicher, zumindest kompatibler (=konvergierender) Optionen“ erfolgen.

Kritisch muß an dieser Stelle erstens bedacht werden, daß die ‚Option’ als Selektionskriterium wieder einen Rückfall in das ‚ancilla’-Paradigma begünstigt, insofern über die (theologischerseits vorgenommene) Auswahl der Option doch wieder bestimmten einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen „aus der Interessens-Perspektive des Dogmas“ der Vorzug gegeben wird.

Ein zweites: Wenn Steinkamp eine „Praktische Theologie als Sozialwissenschaft“[432] im Blick hat, stellt sich mit Reinhard Marx die Frage, „ob und wie eine solche ‚Theologie als Sozialwissenschaft’ noch Theologie heißen kann“[433]. Über die Möglichkeit, die Praktische Theologie profan zu konzipieren, sei hier nicht befunden. Ohne Zweifel bagatellisiert jedoch die Identifizierung ‚Praktische Theologie als Sozialwissenschaft’ den ersten erkenntnistheoretischen Bruch, den eine Verbindungslinie von den Profanwissenschaften zur Theologie nach der oben erstellten Kriteriologie (Diskontinuitätskriterium, s. o. S. 113) und nach Clodovis Boff (s. u.) aufzuweisen hat. Unser eigenes Modell weicht in diesem Punkt von Steinkamp ab und will keine Teildisziplin der Theologie *als Naturwissenschaft* konzipieren. Es versteht sich als innertheologische Bemühung.

Sieht man von möglichen Verzeichnungen ab, macht Steinkamp auf berechtigte Gefahren im Dialog zwischen Theologie und profanen Wissenschaften aufmerksam. Seine idealtypischen Klassifizierungen schärfen auch für den Dialog mit den Naturwissenschaften den Blick.

Der Bezug zu den Sozialwissenschaften kann jedoch nicht unkritisch und bedenkenlos übertragen werden. Die Verschiedenheiten von Natur- und Sozialwissenschaften dürfen schließlich nicht verkannt werden, zumal in den letzten Jahrzehnten zunehmend Kritik an den *quantitativen* Methoden der Sozialwissenschaften vernehmbar geworden ist und zu einer „Propagierung der *qualitativen* Alternative“ geführt hat. Dahinter steht die „grundlegende methodologische Annahme, daß wissenschaftliche Erkenntnis in den Sozialwissenschaften aufgrund der Besonderheiten ihres Gegenstandes nicht mit Vorgehensweisen möglich ist, die sich am Vorbild der Naturwissenschaften orientieren, wie es bei den quantitativen M[ethode]n der Fall ist“[434]. Der Übertrag des Modells bedarf also der Rechtfertigung.

Sowenig ich mich in die sogenannten Positivismus- und Werturteilsstreitigkeiten im Rahmen der Sozialwissenschaften einmischen kann und so kontrovers die Diskussion um qualitative und quantitative Methoden sowie

---

428 Ebd. 168.
429 Ebd. 169.
430 Zum Folgenden: ebd. 170-172.
431 Ebd. 170.
432 Ebd. 172-175.
433 Marx, Kirche, 118.
434 Lankenau, Methoden, 181; Herv. von HHP.

deren Gewichtung auch heute noch geführt wird, so ist doch unbestritten, daß beide Methodenarten unverzichtbar sind.[435]

In einem Überblicksartikel über Soziologie wird zwar zugegeben, daß „der Streit um das ‚richtige Paradigma' der soz. Theorie ... theor. nicht entschieden werden kann"[436], gleichwohl weist der Autor die Soziologie als „eine ‚nüchterne', strikt an der Erfahrung ausgerichtete Einzelwissenschaft"[437] aus. Auch unabhängig von seiner parteilichen Entscheidung für eine empirisch akzentuierte Ausrichtung erhebt R. Dahrendorf gegen den Versuch, „die Soziologie schlicht zur ‚Geisteswissenschaft' zu erklären und damit dem Zugriff erfahrungswissenschaftlicher Erkenntnis zu entziehen", den Vorwurf des „dogmatische(n) Obskurantismus"[438].

Bei der Zuordnung von qualitativen und quantitativen Methoden lokalisiert der bereits zitierte Soziologe K. Lankenau die qualitativen Methoden „in der Explorationsphase eines Forschungsprojektes", wo es um „Vorwissen über die wissenschaftliche Problemformulierung und die Formulierung der Hypothesen"[439] geht. In dieser Sichtweise sind sie lediglich „eine Vorphase für den *eigentlichen* Forschungsprozeß mit quantitativen M[ethode]n"[440]. Ähnliche Einsichten in nicht-quantitative Annahmen, die der *eigentlichen*, quantitativen Wissenschaft vorausliegen, sind aus dem Bereich der Naturwissenschaften hinlänglich bekannt (z.B. das Induktionsprinzip)[441] und belegen auf ihre Weise wiederum die Nähe und Parallelisierbarkeit beider Wissenschaften.

Die deutlichsten Entsprechungen ergeben sich bei Vertretern, die sich wie Dahrendorf für eine Soziologie „als strenge Erfahrungswissenschaft"[442] entscheiden und infolgedessen stark an die Naturwissenschaften anlehnen. Dahrendorf grenzt sein erfahrungswissenschaftliches Vorgehen von spekulativem Vorgehen methodisch ab: Für soziologische Aussagen in Dahrendorfs Sinne gelte dann, „daß diese ‚bruchlos' durch empirische Befunde ‚einzulösen' sein müssen. Sind Aussagen andererseits nicht vollends ‚einzulösen' durch empirische Befunde, dann sind sie spekulativ."[443]

Der brasilianische Theologe Clodovis Boff, der ein wohldurchdachtes wissenschaftstheoretisches Modell als Grundlage der ‚Theologie der Befreiung' vorstellt, optiert für dieselbe Richtung: „Wir haben uns bewußt dazu entschlossen, eher eine Verbindung zu den empirischen und positiven Analysen herzustellen als zu den philosophischen Spekulationen."[444] Von diesem Ansatz her könnte Boffs Instrumentarium auch ein Modell für unseren Problemkreis darstellen, die Beziehung der Theologie zu den Naturwissenschaften.

---

435 Vgl. Schäfers, Sozialwissenschaften, 287.
436 Schäfers, Soziologie, 292.
437 Ebd. 289.
438 Dahrendorf, Pfade, 28.
439 Lankenau, Methoden, 180f.
440 Ebd. 181; Herv. von HHP.
441 Vgl. Drieschner, Naturphilosophie, 6.
442 Dahrendorf, Pfade, 11. Der Autor weist ausdrücklich auf seine Parteilichkeit hin.
443 Ebd. 32, der mit dieser Unterscheidung übrigens keine Wertung verbindet: ebd. 31.
444 Boff, Theologie, 40.

2.2 Von der instrumentalen zur konstitutiven Beziehung (C. Boff)

Einen ähnlichen Weg wie Steinkamp, der vom ‚ancilla-Paradigma' zum ‚Paradigma der konvergierenden Optionen' führt, will auch Clodovis Boff gehen. Auch Boff hält innerhalb integrativer Modelle eine ‚ancilla'-Beziehung, wie Steinkamp sie versteht, für unangemessen. Mit dem von Boff gewählten neutraleren Begriff der ‚instrumentalen Beziehung' (74)[445] läßt sich das gemeinte wissenschaftstheoretisches Paradigma idealtypisch bezeichnen, ohne Identifizierungen mit dem historisch besetzten Begriff der ancilla-Beziehung vorzunehmen und diesen dadurch zu verzeichnen.

Doch bevor sich Boff der Unterscheidung zwischen ‚instrumentaler' und ‚konstitutiver' Beziehung widmet, bespricht er „erkenntnistheoretische Hindernisse" (60), die einer angemessenen Beziehung im Wege stehen. Boff sieht die Bedeutung dieser Hindernisse in ihrer „heuristischen Kraft", insofern sie als Negativ-Beispiele eine angemessene Dialogform realisieren helfen (60). Um die heuristische Kraft auch in unserem Dialogbereich fruchtbar zu machen, wird hier ebenfalls nach vergleichbaren erkenntnistheoretischen Hindernissen gesucht, um Gefahren zu markieren und defizitäre Elemente zu lokalisieren, die jeder Dialogversuch in seiner nie ganz zu überholenden Vorläufigkeit aufweisen wird.

.1 Fehlformen des Dialogs

Die Darstellung der Fehlformen sind bei C. Boff als idealtypische Klassifizierungen zu verstehen.[446] Als solche sind sie in Reinform kaum anzutreffen. Sehr wohl aber eignen sie sich als Instrument, um in tatsächlich vorkommenden Dialogmodellen *Anteile* an Fehlformen aufzudecken. Die notwendige Abstraktheit idealtypischer Denkmodelle fordert eine Operationalisierung, um Zuweisungen konkreter Texte zu diesen Modellen kontrollierbar und nachvollziehbar zu gestalten. Da die Erstellung operationaler Definitionen und deren Anwendung erheblichen Aufwand erfordern, kann dies nicht bei jeder Fehlform in gleicher Gründlichkeit geschehen, zumal der Grenzbereich zu den Sozialwissenschaften nur von paradigmatischem Interesse ist. Die Ausführlichkeit bei der ersten Fehlform erscheint sinnvoll,

[445] Die Seitenzahlen beziehen sich im folgenden auf Boff, Theologie.
[446] Dies ist von Boff selbst zum Ausdruck gebracht, wenn er angibt, daß seine „Beschreibungen von ‚Typen' nur einen charakteriologischen Wert haben" (71).

da hier die meisten Vorarbeiten bereits vorliegen: Das idealtypische Modell liefert C. Boff, inhaltliche Details bieten die verschiedensten Autoren, die sich zu dem besprochenen Text ausführlich geäußert haben. Die Vorarbeiten brauchen lediglich in unser systematisches Raster eingebracht zu werden, indem qua Operationalisierung eine Verbindung zwischen Modell und beobachtbaren Detailbefunden hergestellt wird.

Auf diese Weise wird die Zuordnung ‚idealtypische Fehlform – konkreter Text' ihrerseits zu einem Modell, an dem sich die Übertragung auf den Dialogbereich Naturwissenschaft – Theologie orientieren kann.

.1.1 Der Empirismus: Fehlen einer Sozial-Analytischen Vermittlung

Boff betrachtet eine Theologie, die über eine bestimmte historische oder politische Situation Aussagen machen will. Falls diese Theologie intuitionistisch vermeint, zu ihrem Thema und der damit berührten Realität einen unmittelbaren Kontakt zu haben, sitzt sie nach Boff einem illusorischen Eindruck auf, dem „Eindruck der Pseudo-Evidenz der Unmittelbarkeit" (61). Boff versteht hier Empirismus also im Sinne eines Intuitionismus – ein Begriff, der später im Zusammenhang mit den Naturwissenschaften weniger zu Mißverständnissen Anlaß geben wird. Kein Zugang zur Realität – in Boffs Worten: „keine Lektüre des (sozialen) Realen" – sei „absolut unmittelbar" (61), wie dies in einem solchen Intuitionismus angenommen wird. Jede Lektüre sei strukturiert von den Alphabeten, die zur Lektüre benutzt werden. Diese hermeneutischen Vorgegebenheiten seien aufgrund von Verinnerlichung oft unbewußt. Dadurch werde ihr Vermittlungscharakter verstellt und Unmittelbarkeit unterstellt.

Gegen ein solches Verständnis der Unmittelbarkeit führt Boff an, daß Tatsachen nicht aus sich selbst sprechen, sondern gezielt befragt werden müssen. Es gebe „keinen ‚Nullpunkt' der Objektivität, auf dem die Erkenntnis einer Sache mit der Sache selbst identisch wäre". Vielmehr werden „Objekte ... durch das Denken selbst auf das Denken pro-jiziert" (62). Die kulturelle Vorgeschichte liefert bereits ein bearbeitetes Objekt, das sowohl dem gesunden Menschenverstand als auch dem wissenschaftlich-kritischen Bewußtsein vorgegeben ist. Letzteres bearbeitet dieses Objekt von neuem, und „so *konstruiert* die wissenschaftliche Vernunft ihr theoretisches Objekt, indem sie eigene Mittel benutzt, um sichere Erkenntnisse zu produzieren. Die Erkenntnis ist kein Einsammeln und schon gar kein Reflex. Die Erkenntnis ist Produktion" (62).

Die so skizzierte konstruktivistische Erkenntnistheorie vermittelt eine bedeutsame Einsicht: Die Wissenschaft hat es nicht mit der Realität an sich zu tun, auch nicht mit einem Abbild (Reflex) der Realität; ihr Objekt ist ein Konstrukt, konstruiert gemäß den wissenschaftseigenen theoretischen Erkenntnismittel.

Es liegt Boff daran aufzuweisen, daß *jede* Lektüre eine vorgegebene Theorie impliziert. Der Unterschied zwischen verschiedenen Aussagen zur

sozialen Realität liegt deshalb nicht darin, ob eine Theorie als Vermittlung benutzt wurde oder nicht, sondern ob eine solche vermittelnde Theorie *bewußt* oder *unbewußt* benutzt wurde. Boff unterscheidet „zwischen einer Theologie, die eine *kritische* Lektüre vornimmt, und einer Theologie, die in bezug auf ihr eigenes Objekt *unkritisch* ist“ (61; Herv. i. Orig.). Die kritische Lektüre „rüstet sich mit dem angemessenen Instrumentarium aus, um zu einer (realen) Annäherung des (sozialen) Realen zu gelangen“ (61), während die unkritische Lektüre ebenfalls auf ein vermittelndes Instrumentarium zurückgreift, ohne sich dessen allerdings bewußt zu sein. So komme es, daß „bei der unkritischen Lektüre, die auf jede Vermittlung verzichten will, tatsächlich nichts als die Illusion herauskommt, die sie sich über das Reale gemacht hat“ (62). Man könnte auch sagen, daß in diesem Fall der hermeneutische Zirkel zu dem vitiösen Zirkel einer petitio principii wird.

Der unkritischen stellt Boff eine kritische Vermittlung entgegen: „Die Kritik ist das konstitutive Merkmal der wissenschaftlichen Operation. Mit Hilfe dieser kritischen Haltung schafft die Wissenschaft die Distanz zwischen dem Denken und seinem Objekt ... Das ist der Prozeß der ‚Objektivierung’„ (63). Weil es an dieser Stelle um eine zentrale, aber auch kritisierbare Klarstellung geht, sei auch der Transfer auf die Theologie wörtlich zitiert: „Wenn daher eine Theologie die ‚Tatsachen’ erfassen will, die ‚konkrete Wirklichkeit’ usw., ohne den kritischen ‚Umweg’ über die entsprechenden Disziplinen zu machen, wird sie in Wahrheit weder die ‚Tatsachen’ noch die ‚konkrete Wirklichkeit’ erfassen. Was sie tatsächlich erfaßt, sind die geläufigen und ideologischen Bilder, die der gesunde Menschenverstand sich davon macht ... Gemeinplätze ..., die als Erkenntnisse verkleidet sind“ (63).

Boff begründet dies damit, daß die Theologie nicht über die Mittel verfüge, „die ‚profane’ oder ureigene Textur des Politischen zu erkennen“. Sie versuche vielmehr, „religiöse Bedeutungen aufzudecken und nicht kausale Strukturen und Verflechtungen. Die Bedeutungen können aber nur aus dem wirklich erkannten Realen entstehen“ (64). Die unkritische Vermittlung kann dies jedoch nicht leisten, sondern nur einen nicht eindeutigen Text liefern. Und „wenn ein Theologe darauf besteht, einen nicht eindeutigen Text zu lesen, wird der Sinn, den er darin findet, zweifellos mit den Mängeln eben jenes Textes behaftet sein“ (64). Aus diesem Grunde muß man „die ‚natürliche’ (wissenschaftliche) Erkenntnis als Voraussetzung für die theologische Erkenntnis betrachten“ (64). Boff faßt die derart konzipierte Erkenntnisgewinnung in einem vierstufigen Schema zusammen (64f.):

Stufe 0: Das Reale in sich, das als solches jedem Denken unzugänglich bleibt.

Stufe 1: Die Idee des Realen im ‚gesunden Menschenverstand’ und der geläufigen Ideologie.

Stufe 2: „Die kritische Erkenntnis der Wissenschaften, die mit dem allgemeinen Wissen bricht und einen besonderen Zugang zum Realen öffnet“ (65).

Stufe 3: Die theologische Erkenntnis, die ‚Theologie des Politischen’.

Hier wird der Theologie eine profane Wissenschaft vorgeschaltet, um einen angemesseneren Zugang zum Realen zu eröffnen, als es dem ideologiegefährdeten ‚gesunden Menschenverstand' im direkten Zugriff möglich ist.

Ausdrücklich weist Boff auf den eingeschränkten Geltungsbereich seiner Konzeption hin. Die Vorordnung einer profanen Wissenschaft will Boff durchaus nicht für jede Theologie in Anwendung bringen, sondern nur für eine solche, „deren Objekt direkt in den Bereich einer anderen Disziplin gehört, wie das beim Politischen der Fall ist" (64). Die jeweiligen Vermittlungsdisziplinen müssen „an der Struktur des jeweiligen Objekts gemessen werden" (64). In anderen Fällen hätten an die Stelle einer sozialanalytischen Vermittlung (SAV) andere Vermittlungen zu treten, wie beispielsweise die historische, philosophische oder philologische Vermittlung.

Im vorliegenden Fall jedoch hält Boff aus den genannten Gründen heraus die SAV für unverzichtbar, und ihr Fehlen glaubt er „als Anachronismus ..., wenn nicht gar als Ignoranz" (63) bezeichnen zu müssen. Neben der „‚Sozialmoral' der klassischen Theologie" (41) hat Boff die „hierarchischen Instanzen der Kirche" im Blick, in deren Äußerungen sich die oben dargestellte „spontane Erkenntnistheorie" und „die Analyse als empiristisch" zeigt (72).

Der von Gerhard Kruip als „eher konservativ"[447] eingestufte Bischof Rodríguez bietet Clodovis Boff hier unerwartete Unterstützung, wenn er feststellt, daß es der bisherigen Soziallehre „bis heute in Lateinamerika nicht gelungen ist, konkrete Normen aufzuzeigen"[448]. Wenn es um Konkretionen geht, scheint also auch aus dieser Perspektive eine SAV angezeigt.

Boff selbst bietet im Rahmen seiner Veröffentlichung keine detaillierteren Untersuchungen konkreter Dokumente an, die seine Klassifizierung belegen. Wie gesagt soll dies hier exemplarisch nachgeholt werden, weil es implizit bereits an lehramtlichen Verlautbarungen vollzogen worden ist. Die Enzyklika ‚Sollicitudo rei socialis' bietet hier zusammen mit reichhaltiger Sekundärliteratur ein gutes Anwendungsmaterial und wird gegen Ende dieses Abschnittes besprochen. Gerechtfertigt ist diese Konkretion aus zwei Gründen:

Erstens zeigt sich am Beispiel der Enzyklika besonders deutlich die Notwendigkeit einer SAV, da man einen signifikanten Unterschied zwischen ihrer Einbeziehung und dem empiristischen Verzicht auf eine SAV nachweisen kann. Logisch unbedenklich ist dabei, daß sich dieser Nachweis auf ein Beispiel beschränkt und keine repräsentative Erhebung vorgenommen wird: Zur Falsifizierung des Allsatzes „Die Theologie ist nicht auf eine SAV angewiesen" reicht ein Gegenbeispiel aus. Daß dieses Schlußverfahren nicht zu der starken Variante „*Jede* Theologie bedarf einer SAV" führen kann und soll, ist sowohl Boff (s. o. S. 38) als auch uns in der Übertragung auf den Bereich der naturwissenschaftlichen Vermittlung bewußt.

Zweitens dient diese Konkretion der Erstellung und Anwendung eines modellhaften Weges, der zwei Pole verbindet, die als solche bereits vorlie-

[447] Kruip, Befreiung, 143.
[448] Zit. nach ebd. 143.

gen: die idealtypische Klassifizierung (Empirismus) einerseits (Boff) und konkrete inhaltliche Einzeluntersuchungen andererseits (siehe die unten angeführte Literatur). Dieser Weg wird in unserem Kontext unter dem Stichwort „Operationalisierung“ genauer systematisiert werden. Dabei geht es um die Überführung eines abstrakten Theoriebegriffes (Empirismus) in Indikatoren und Sachverhalte, die direkt beobachtbar sind.

.1 Indikatoren für den Empirismus

Boff u. a. bieten für das Beispiel ‚Empirismus’ an verschiedenen Stellen mögliche Konkretionen an, die als Indikatoren fungieren könnten. Der Empirismus kann zunächst unter zwei Aspekten betrachtet werden: Er bezieht sich unter wissenschaftstheoretischem Blickwinkel auf das Verhältnis von Sozialwissenschaften und Theologie, unter ontologischem Blickwinkel auf die Eigenwirklichkeit des Gesellschaftlichen (die „ureigene Textur“) und das Verhältnis von Gesellschaft und Individuum. Wird die Eigenwirklichkeit des Gesellschaftlichen unterbetont, führt dies zu Individualismus und zum „ethische(n) Idealismus“, den Boff gegenüber der klassischen Sozialmoral formuliert.[449] Es ist kennzeichnend für den Idealismus, daß er der Idee, dem Wesen, der Natur des Menschen seins- und erkenntnismäßig den Vorrang vor dem innerweltlich Seienden einräumt. Geschichtlichkeit wird nicht hinreichend als offenes Geschehen der menschlichen Freiheit ernst genommen, sondern verstanden als Versuch der „Verwirklichung des immer Selben, der ewigen idealen Ordnung“[450], des unveränderlichen Planes des Schöpfergottes. Dadurch wird das Soziale und Politische der eigenen Konsistenz beraubt und zum „leere(n) Raum für die Erscheinung der ethischen Werte“[451] depotenziert. Auf diese Weise führt die ethische Perspektive „aufgrund ihrer abstrakten Natur notwendigerweise die theologische Reflexion in die Richtung des Moralismus“[452], der alles in übertriebener Weise und ausschließlich unter moralischen Gesichtspunkten beurteilt. Wenn man unter ‚Moral’ „das konkrete, gute Handeln“[453] versteht, reichen nach der Meinung der Befreiungstheologen moralische Kategorien zur Beschreibung von Entwicklung und Entwicklungshindernissen nicht aus. Denn aufgrund der ‚Eigenmächtigkeit’ der sozialen Strukturen ist durchaus moralisch gutes Handeln denkbar, das aber innerhalb der Strukturen objektiv Schlechtes zur Folge hat. Leonardo Boff sieht beispielsweise darin die Eigenmächtigkeit der strukturellen Sünde am Werk, daß sie sich „im Unterdrückten selbst einnistet, so daß dieser in seinen Vorstellungen und Begriffen dem Unterdrücker Raum gewährt“[454] und so bestehende (falsche) Werte unbewußt und ungewollt stabilisiert. Sozialisation und Schulbildung reproduzieren auch bei Gebildeten das bestehende System, so daß „die Leute ... persönlich die

[449] Boff, Theologie, 42.
[450] KPhW, 125.
[451] Boff, Theologie, 42.
[452] Ebd. 41.
[453] Boff, Soziallehre, 775.
[454] L. Boff, Erfahrung, 129.

besten Absichten hegen [können], unter strukturellen Gesichtspunkten aber sind sie herodianische Akteure der Sünde der Welt“[455]. Dabei verkennt diese Ansicht weder den persönlichen Aspekt einer jeden Sünde noch die Tatsache, daß ‚Strukturen der Sünde’ von individuellen Personen hervorgebracht worden sind. Nur legen die Befreiungstheologen Wert darauf, das Verhältnis von persönlichen und strukturellen Sünden nicht auf eine einseitige Ursachenbeziehung festzulegen, sondern dialektisch zu bestimmen. Dann aber „ist die individuelle Sünde Ursprung und Folge der Strukturen der Sünde“[456]. Gleichzeitig wird zur Geltung gebracht, daß durch diese Dialektik und Rückkoppelung die ‚Strukturen der Sünden’ mehr sind als die Summe individueller Sünden; sie haben *über*individuellen und *über*summativen Charakter: „Indem die hinter dem Rücken der Subjekte und über die Köpfe der Menschen hinweg sich durchsetzende Gewalt des Bösen als ‚soziale Sünde’ ... bezeichnet und damit in den Begriff der Sünde eine strukturelle Komponente mit aufgenommen wird, werden die privatistischen Verkürzungen des Sündenbegriffs überwunden“[457].

Wie sehr moralistische und sozialwissenschaftliche Deutungen auseinanderklaffen und zu gegensätzlichen Ergebnissen führen können, kann ein Beispiel veranschaulichen: Nimmt man die ‚Sinnkrise’ der heutigen Gesellschaft als Faktum, dann könnte die empiristisch-moralistische Deutung einer konservativen Kulturkritik dies als Folge eines Wertverlustes verstehen. Der Soziologe Franz-Xaver Kaufmann hingegen kommt zu dem Urteil: „Unsere sogenannte Sinnkrise ist keine Folge eines Werteverlusts, sondern im Gegenteil eine Folge der errungenen kollektiven Fähigkeit zur gleichzeitigen Stabilisierung einer überwältigenden Vielzahl werthafter Möglichkeiten.“[458] Es liegt auf der Hand, daß die unterschiedlichen Deutungen auch unterschiedliche Bewältigungsstrategien implizieren.

Der Begriff des Empirismus ist nun der Operationalisierung etwas nähergebracht worden, indem er in zwei Schritten zunehmend durch Indikatoren konkretisiert wurde. Auf der ersten Ebene dienten „Idealismus“, „Individualismus“ und „Moralismus“ der näheren Bestimmung. Die zweite Ebene lieferte den konkreten Indikator „Unterbetonung der ‚Strukturen der Sünde’„. Mit Hilfe dieser Indikatoren soll eine neuere lehramtliche Veröffentlichung

---

[455] Ebd. 130.

[456] Eichinger, Strukturen, 123, bezieht sich hier auf José Aldunate; vgl. aber auch L. Boff, Erfahrung, 130 u. ö.

[457] Füssel, Theologie, 209. Der Begriff ‚soziale Sünde’ wird verwandt im Rückgriff auf C. Boff / C. Libanio, Pecado social y conversion estructural (Bogotá 1978), findet sich aber auch im Schlußdokument des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (Evangelisierung, Nr. 28).

[458] In: Kaufmann / Metz, Zukunftsfähigkeit, 31. Kaufmann konkretisiert dies an anderer Stelle wie folgt: „Moderne Gesellschaften sind in der Stabilisierung der verschiedensten werthaften Möglichkeiten so erfolgreich, daß kein Menschenleben ausreicht, um diese Vielfalt auch nur annähernd zu erfahren und ins Lebensdienliche umzusetzen. Eindeutiger kultureller Selektionskriterien beraubt, ist der einzelne mehr und mehr auf ‚sich selbst’ als Kriterium der Lebensdienlichkeit zurückgeworfen. Wo eine Kultur keine ‚höchsten Möglichkeiten’ mehr definiert, sondern ihre Werte als grundsätzlich gleichberechtigt vertritt, werden sie aus der Perspektive des einzelnen gleich gültig, und damit gleichgültig, beliebig. Dies ist der Kern eines religiösen Indifferentismus, der sich in verschiedenen Graden und Ausprägungen heute nachweisen läßt“ (ebd. 77f.).

zu diesem Thema untersucht werden. Dabei wird sich der Vorwurf Boffs als durchaus aktuell erweisen.

.2 Anwendung der Indikatoren: Die Enzyklika ‚Sollicitudo rei socialis' als Beispiel empiristischer Elemente

Die Vorstellung der Enzyklika erfolgt der Fragestellung entsprechend unter eingeschränktem Blickwinkel. Da hier nur die (mangelnde) Einbeziehung der Sozialwissenschaften zur Diskussion steht, konzentriert sich die Darstellung auf diesen Punkt. Die durchgehend kritischen Äußerungen zu diesem Thema dürfen nicht vergessen lassen, daß das Echo auf Sollicitudo rei socialis (SRS) auch zahlreiche positive Stimmen kennt. Stellvertretend für Befreiungstheologen sei Gustavo Gutiérrez angeführt, der SRS als „unglaublich befreiend"[459] empfand. Auch Walter Kerber, der mehrfach kritisch zu Wort kommen wird, verzichtet nicht auf eine anerkennende Würdigung der Enzyklika.[460]

Über den positiven Gesamteindruck hinaus jedoch scheint SRS in der Tat bei manchem den Eindruck des Empirismus erweckt zu haben. Das Urteil der „Welt", die Enzyklika sei „wiederum eigentümlich vorgestrig", „als hätten die Verfasser die jüngsten Erkenntnisse der Volkswirtschaft verschlafen"[461], könnte in diesem Empirismus seinen Anhalt haben. Kerber spricht in gleichem Sinne vom „Vorwurf eines gravierenden ‚*Theoriedefizits*'„[462]. Der folgende Blick auf einige Details scheint diesen Eindruck zu bestätigen.

Der Inhalt von SRS sei kurz umrissen. Johannes Paul II. will mit SRS das Rundschreiben Populorum progressio (PP) würdigen und auf die heutige veränderte Situation hin aktualisieren. Da die gegenwärtige Weltsituation trotz PP keinen Grund zum Optimismus bietet (SRS 13,1)[463], sucht der Papst nach tiefer liegenden Ursachen für Unter- und Fehlentwicklungen. Auf dieser Suche verfolgt er das Ziel, „mit Hilfe einer theologischen Analyse der heutigen Wirklichkeit die Notwendigkeit eines umfassenderen und differenzierteren Begriffes von Entwicklung hervorzuheben, als er von der Enzyklika [i. e. PP] vorgeschlagen wurde" (SRS 4,4). Dabei zeigt sich die Welt dem Papst als geprägt von ‚Strukturen der Sünde' (SRS 36f.), die nur durch die entgegengesetzte Haltung der Solidarität überwunden werden können (SRS 38-40).

Im Blick auf die Sozialwissenschaften wird nun zu fragen sein, ob der Papst tatsächlich einen umfassenden und differenzierten Begriff von Entwicklung vorlegt oder ob seinem Entwicklungsverständnis nicht Elemente

---

459 Zit. nach Kruip, Befreiung, 137 Anm. 1.
460 Kerber, Soziallehre, 40f.
461 Zitiert nach Lohmann, Reaktionen, Sp. 1.
462 Kerber, Soziallehre, 37.
463 Die eingeklammerten Zahlen beziehen sich auf die numerierten Artikel der Enzyklika, die Nachkommastelle auf die Absätze innerhalb dieses Artikels (bezogen auf die deutsche Ausgabe bei Schasching, Sorge, bzw. die lateinische Ausgabe in: AAS 80 [1988] 513-586).

der soeben beschriebenen Fehlform anhaften. Wie bereits gesagt, bezieht sich diese Frage unter wissenschaftstheoretischem Blickwinkel auf das Verhältnis von Sozialwissenschaften und Theologie, unter ontologischem Blickwinkel auf die Eigenwirklichkeit des Gesellschaftlichen (die „ureigene Textur") und das Verhältnis von Gesellschaft und Individuum.

An Beispielen wird klar, daß der befürchtete sozialwissenschaftliche Theorieverzicht Defizite des intendierten „umfassenderen und differenzierteren Begriffes von Entwicklung" (SRS 4,4) zur Folge hat. Man denke an die Formulierung C. Boffs: „Wenn ein Theologe darauf besteht, einen nicht eindeutigen Text zu lesen, wird der Sinn, den er darin findet, zweifellos mit den Mängeln eben jenes Textes behaftet sein"[464]. Im vorliegenden Fall ist es nämlich sozialwissenschaftlich durchaus nicht unumstritten, daß die soziale Gerechtigkeit primär von der Verteilungsfrage der Güter unter Ausklammerung der Produktionsfrage angegangen werden kann (vgl. SRS 28,5). Kerber weist auf „merkwürdige wirtschaftliche Paradoxe"[465] hin, die für ein wirklich differenziertes Entwicklungsverständnis berücksichtigt werden müßten. Zu solchen Paradoxien gehört, daß zwar der Konsumismus aus guten Gründen zu kritisieren ist, wie dies der Papst auch SRS 28,2 unternimmt, daß aber andererseits „die Menschen in den Entwicklungsländern *noch schlechter* gestellt wären, wenn wir unsere Überflußproduktion einschränken würden"[466]. Zu solchen differenzierten, über Allgemeinplätze hinausgehenden Analysen kommt man natürlich nicht ohne Einbeziehung von Sozialwissenschaften. So kommt Kerber zu dem kritischen Urteil: „Die Enzyklika spiegelt das noch immer gebrochene Verhältnis der Kirche zu den modernen Sozialwissenschaften wider"[467].

Im Anschluß an diesen Befund kommt Kerber unverzüglich auf den „Vorrang der Moral" zu sprechen und stellt damit speziell für SRS den bereits bekannten und als Indikator ausgewiesenen (s. o. S. 39) Zusammenhang zwischen Empirismus und Moralismus her. In der Tat läßt sich dies bei SRS wiederfinden: Wiederholt weist Johannes Paul II. darauf hin, daß sich die Situationsanlyse eines pastoralen Dokuments nicht auf wirtschaftliche und politische Ursachen beschränken kann, sondern – aufgrund der moralischen Dimension der Entwicklung – moralische Ursachen auf der Ebene des Verhaltens ermitteln muß (SRS 35,1f.). Der Papst erkennt zwar die Wirksamkeit politischer Strukturen an; insofern deren Änderung aber „eines wirksamen politischen *Willens*" (SRS 35,1; Herv. von HHP) bedarf, ist die eigentliche Ursache für Entwicklungshindernisse wie auch für Entwicklungsfortschritt als moralische identifiziert (SRS 35,2f.).

Für Kerber bedeutet dieser Vorrang der Moral, der sich auch als Vorrang vor den Sozialwissenschaften versteht, „eine zwar durchaus richtige, aber in diesem Zusammenhang recht unglückliche Entgegensetzung: Eine Lösung für die sozialen Probleme kann sicher nur im *Zusammenwirken* der ver-

---

[464] C. Boff, Theologie, 64.
[465] Kerber, Soziallehre, 38.
[466] Ebd.
[467] Ebd.

schiedenen Disziplinen gefunden werden“[468]. Daß moralisch guter Wille als Voraussetzung zur Lösung der Entwicklungsprobleme notwendig ist, bestreitet Kerber nicht. Wohl aber bezweifelt er, daß dies eine *hinreichende* Voraussetzung darstellt. Ähnlich wie Leonardo Boff im Blick auf die überindividuellen Strukturen formuliert hat, gibt auch Kerber zu bedenken, daß „auch ein guter Wille ... viel Schlimmes anrichten [kann]“[469]. Nicht gegen die Moral, wohl aber gegen den exklusiven *Vorrang* der Moral betont er: „Entwicklungshilfe benötigt über den guten Willen hinaus auch viel Sachverstand, wie ihn uns heute die Sozialwissenschaften zu bieten vermögen“[470].

Kerber erblickt im „Mißtrauen des Papstes gegen die moderne, von den Wissenschaften geprägte westliche Welt“ ein bedenkliches Dialoghindernis: „Ein Konflikt zwischen Moral und Sozialwissenschaft könnte sich aber für die Kirche ähnlich verhängnisvoll auswirken wie zu Zeiten Galileis der Konflikt zwischen Glaube und Naturwissenschaft“[471]. Die Bemerkung unterstreicht zum einen die Notwendigkeit der Integration von Einzelwissenschaften, zum anderen noch einmal die Parallele zum Dialogbereich Naturwissenschaften – Theologie.

Die Beobachtungen lassen sich vertiefen, wenn man den Indikator ‚Strukturen der Sünde’ untersucht. Daß der Papst den Begriff überhaupt aufnimmt, kann sicherlich als Annäherung an die Befreiungstheologie verstanden werden.[472] Unterschiede dürften jedoch nach wie vor in der Explikation dieses Begriffes vorzufinden sein. Die Befreiungstheologen werden fragen, ob die Enzyklika – trotz der Betonung von „fast automatisch“ wirkenden Mechanismen (SRS 16,3) – die Verselbständigung dieser Strukturen nicht unterbetont; sie werden geltend machen, daß die ‚Strukturen der Sünde’ eben *mehr* sind als nur die „Summe der negativen Faktoren“, wie dies der Papst SRS 36,1 verstanden wissen will. Gerade der *über*summative und *über*individuelle Charakter ist als das entscheidende Element oben herausgestellt worden. Ebenso läßt die Fixierung auf die Individuen die *dialektische* Bestimmung zu kurz kommen, welche die individuelle Sünde gleichzeitig als Ursprung *und Folge* der Strukturen der Sünde versteht (s. o.). Der Papst greift auf seine Ausführungen im Apostolischen Schreiben Reconciliatio et Paenitentia zurück und hebt hervor, daß die ‚Strukturen der Sünde’ „in persönlicher Sünde ihre Wurzeln haben und daher immer mit *konkreten* Taten von Personen zusammenhängen, die solche Strukturen herbeiführen, sie verfestigen und es erschweren, sie abzubauen“ (SRS 36,2). Das ebd. in Anmerkung 65 ausführlich zitierte Apostolische Schreiben rechnet „die wirkliche Verantwortung ... den Personen“ zu. Denn „eine Situation – ebenso wie eine Institution, eine Struktur, eine Gesellschaft – ist an sich kein Subjekt moralischer Akte; deshalb kann sie in sich selbst nicht moralisch gut oder schlecht sein“. So richtig die Aussagen sind, so wenig lassen sie Raum für

---

[468] Ebd.
[469] Ebd. 39.
[470] Ebd.
[471] Ebd.
[472] Vgl. Pawlowski, Appell, 9.

die Einsicht, daß individuelle Sünden nicht nur Ursache, sondern auch Folge der Strukturen sein können.

Dabei war diese dialektische Bestimmung in der lehramtlichen Entwicklung seit Medellin durchaus angelegt, selbst unter Johannes Paul II.[473] Jedoch in Reconciliatio et paenitentia sowie in der Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung' (Libertatis Nuntius) von 1984 fällt der Papst hinter diese Erkenntnisse zurück,[474] während die 1986 veröffentlichte Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung (Libertatis conscientia) wieder eine diesbezügliche Aufwertung vornimmt[475]. SRS nun bindet sich inhaltlich und ausdrücklich an Reconciliatio et paenitentia an; einseitig werden die ‚Strukturen der Sünde' als in persönlicher Sünde wurzelnd dargestellt (SRS 36,2).

Immerhin lassen sich „Ansätze für ein dialektisches Sündenverständnis rekonstruieren"[476]. SRS 39,4 werden als (Quasi-)Subjekte von Verantwortung nicht Individuen wie in 39,1, sondern „die stärkeren und reicheren Nationen" genannt. In gleichem Sinne verfallen für den Papst „nicht nur Einzelpersonen, sondern auch Nationen und Blöcke" (37,3) der sündhaften Haltung. Offenbar wird hier zugestanden, daß es ‚Subjekte' sündhafter Handlungen *über Individuen hinaus* gibt. Dies übersteigt zwar einen einfachen Individualismus, wird aber einer echten strukturellen Verflechtung nicht gerecht. Hier greift C. Boffs Vorwurf, daß man „die profane Konsistenz des Politischen [und Sozialen] nicht berücksichtigt" hat und sich deshalb mit „einer bloßen *Übertragung* der Regeln der Privatmoral in den Bereich des Politischen"[477] begnügt: Völker und Nationen werden einfach wie Individuen behandelt. Entsprechend bezeichnet SRS 37,4 die Überwindung des Bösen als *Verhaltens*änderung. Ob die vom Papst selbst geforderten *strukturellen* Veränderungen (SRS 15, 43, 44) angemessen als bloße *Verhaltens*änderungen beschrieben werden können, dürfte mehr als fraglich sein: „Ein Anprangern des Sittenverfalls und ein Appell allein an den guten Willen dürfte wenig Veränderungen herbeiführen"[478]. Vielmehr stellt sich angesichts der vom Papst festgestellten Absolutsetzung von Profit und Macht (SRS 37,1) die Frage: „Durch welche gesellschaftlichen und politischen *Rahmenbedingungen* lassen sich ‚die Gier nach Profit' und ‚das Verlangen nach Macht' so zügeln oder doch wenigstens lenken, daß sie gesellschaftlich möglichst wenig Unheil anrichten können?"[479]

Strukturelle Elemente existieren somit in SRS, aber sie tragen entweder selbst quasi-individuelle Züge ("Übertragung der Privatmoral") oder sie stehen unvermittelt neben individuellen Elementen: „Ohne den *Zusammenhang* von persönlicher Bekehrung und strukturellen Veränderungen hier ausdrücklich reflektiert zu haben, argumentiert Johannes Paul II. auf beiden

---

[473] Eichinger, Strukturen, 123-130.
[474] „Die Strukturen ... sind eher Folgen als Ursachen" (Libertatis nuntius 15).
[475] „Man muß sich also zugleich um die Bekehrung der Herzen und um die Verbesserung der Strukturen bemühen" (Libertatis conscientia 75).
[476] Eichinger, Strukturen, 133f.
[477] C. Boff, Theologie, 42.
[478] Kerber, Soziallehre, 36.
[479] Ebd.

Ebenen. Er nutzt aber das kognitive Potential, das der Begriff ‚Strukturen der Sünde' zur Vermittlung der Ebenen bietet, kaum"[480].

Es entspricht diesem Befund, daß die SRS 16-22 angeführten strukturellen „Mechanismen" im Hauptteil nicht angemessen aufgegriffen werden. Das vom Papst ausführlich behandelte Phänomen des Konsumismus hätte sich bestens als Folge eines solchen Mechanismus beschreiben lassen.[481] Aber statt mit sozialen Mechanismen wird in SRS idealistisch mit der „Natur des Menschen" (SRS 29,1f.) argumentiert, konsumistische Fehlformen also als Ergebnis mangelnder Unterordnung unter die göttliche Ebenbildlichkeit beschrieben (SRS 29,4). Wenn SRS in dieser Weise „von der theologisch gedeuteten ‚Natur des Menschen' her argumentiert, verfügt sie über kein Instrumentarium zur ‚ethisch-moralischen' und/oder theologischen Analyse der ‚Mechanismen', die für die Entwicklung kontraproduktiv sind"[482]. Dies zeigt sich auch darin, daß die soziale Dimension des „menschlichen Seins" in ausgesprochen dürftiger Weise lediglich mit der Erschaffung des Menschen als Paar eingebracht werden kann (SRS 29,4). Die befürchtete idealistische und personalistische Engführung scheint sich also zu bestätigen.

Ein Grund für diese Unzulänglichkeit liegt in der Abgrenzung der theologischen Analyse gegenüber einer sozialpolitischen Analyse (SRS 36,5f.). Dies führt zu einer falschen Frontstellung. Es entsteht der Eindruck, die theologische Analyse müsse aufgrund ihrer theozentrischen, positiven Wertung anstelle einer sozialpolitischen Analyse durchgeführt werden. In der radikaleren Fehlform des Purismus (s. u.) wird dieser Eindruck bewußt herbeigeführt, indem eine sozialpolitische Vermittlung ausdrücklich ausgeschlossen wird.

Solche Entgegensetzungen können und müssen vermieden werden. Es stimmt zwar, daß der sozialpolitischen Analyse als solcher eine positive Wertung fehlt und daß eine Theologie als solche auf diese theozentrische, positive Wertung nicht verzichten kann. Aber weder wird dies von Befreiungstheologen bestritten, noch ist dies ein Grund, auf eine solche Analyse zu verzichten. C. Boff versucht ja gerade, die an sich ‚neutrale' sozialpolitische Analyse aufzugreifen und in einem zweiten Schritt in den theologischen Diskurs einzubringen. Durch diese ‚Theologisierung' wird der Analyse ein theozentrischer Bezug aufgeprägt. Auf diese Weise wird die sozioanalytische Deutung nicht durch eine theologische ersetzt, sondern jene wird durch diese näher qualifiziert, in einen Sinn- und Gottesbezug gebracht und dadurch zu einer positiven Wertung im Sinne von SRS 36,5 überhöht.

Ein weiterer Grund, auf die Einbeziehung der Sozialwissenschaften zu verzichten, mag in der Angst liegen, mit der Integration mancher soziologischer Begriffe auch deren ideologischen Überbau zu übernehmen. Auch hierfür bietet SRS Anschauungsmaterial. In der authentischen lateinischen

---

[480] Eichinger, Strukturen, 134.

[481] Dies ist für Erich Fromm, der ja das Phänomen sogar mit den gleichen Begriffen („Haben oder Sein") belegt wie der Papst, genauso selbstverständlich wie für den Ökonomen Wolfgang Kessler: vgl. Fromm, Haben, 73-79.83; Kessler, Zukunftsbewältigung.

[482] Eichinger, Strukturen, 132.

Fassung existiert für ‚Solidarität' kein eigener Terminus (solidarietas). Statt dessen wird die eine Idee und Sache der Solidarität mit verschiedenen Umschreibungen wiedergegeben. Es ist bedauerlich, daß das zentrale Anliegen des Textes nicht prägnant auf einen Begriff gebracht wurde. Wilhelm Korff und Alois Baumgartner vermuten, daß dies aus Angst vor „klassenkämpferischen Assoziationen" unterlassen worden sein könnte.[483]

Marxistisches Gedankengut soll freilich nicht eingeführt werden. Oswald v. Nell-Breuning weist aber darauf hin, daß Pius XI. in Quadragesimo anno (QA) „den verwerflichen, von Haß und Neid getragenen, und den vom Gerechtigkeitswillen getragenen Klassenkampf"[484] unterschiedet. Pius XI. bezeichnet letzteren als „classium disceptatio" und hält ihn nicht nur für zulässig, sondern für geboten (QA 114). Der Sache nach greift auch Johannes Paul II. diese Klarstellung in Laborem exercens 20,3 auf. Ansonsten kritisiert v. Nell-Breuning: „Hätten wir die in ‚Quadragesimo anno' vorgenommene Klärung aufgegriffen, dann wäre es nicht dahin gekommen, daß das Wort ‚Klassenkampf' allgemein im verwerflichen marxistischen Sinn gebraucht und (miß-)verstanden wird, und daß, wer kämpferisch für Gerechtigkeit eintritt, sich als verkappter Marxist verdächtigen lassen muß"[485]. Unter Hinweis auf diese Klärung hätte in SRS durchaus der Begriff ‚solidarietas' benutzt werden können.

Die Ausführlichkeit der Darstellung ist auch in diesem Punkte gerechtfertigt. Die gleichen Ängste oder Vorbehalte begegnen ebenfalls im Dialog mit den Naturwissenschaften, wo bei der Übernahme bestimmter Begriffe oder Konzepte das Eindringen von Atheismen und Reduktionismen befürchtet wird. SRS ist ein gutes Beispiel dafür, daß die *Möglichkeit* von Reduktionismen keinen pauschalen Verzicht auf Integration einzelwissenschaftlicher Befunde bedeuten darf, sondern allenfalls eine begriffliche Differenzierung erfordert.

.1.2 Der methodologische Purismus: Ausschluß einer Sozial-Analytischen Vermittlung

Die Angst vor Ideologisierung kann zu einem Dialoghindernis werden, das über den bloßen *Ausfall* einer SAV hinausgeht: Es kommt zu einem bewußten *Ausschluß* einer SAV. Während der Empirismus eher erkenntnistheoretisch naiv ist, kennzeichnet den Purismus eine gezielte Abwehrhaltung, welche die methodologische Reinheit der Theologie wahren will und „die ‚Einmischung' der anderen Disziplinen auf dem Feld der theologischen Arbeit zurückweist" (67)[486]. Der Purist argumentiert, „die Theologie verfüge über ein eigenes Statut, das sie sich selbst im Laufe der Tradition gegeben habe. Darum brauche sie auch nicht auf andere wissenschaftliche Diszipli-

[483] Korff / Baumgartner, Solidarität, 129.
[484] Nell-Breuning, Marxismus, 89.
[485] Ebd. 90.
[486] Die Seitenzahlen beziehen sich – wenn nicht anders angegeben – wieder auf Boff, Theologie.

nen zurückzugreifen und dort um die Erlaubnis zu bitten, Theologie betreiben zu dürfen, und schon gar nicht, um dort zu lernen, wie man Theologie betreibt“ (66).

Im Rahmen einer Operationalisierung dieser Fehlform können der Begriff des Klassenkampfes, oder die Verwendung der marxistischen Analyse Indikatoren abgeben, in deren Umfeld die unterschiedliche Stellung zu den Profanwissenschaften im allgemeinen thematisiert wird. Beispiele mögen die heuristische Brauchbarkeit einer solchen Operationalisierung veranschaulichen.

Ein erstes Beispiel ist die *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung’* (Libertatis nuntius = LN). Sie widmet ein eigenes Kapitel der marxistischen Analyse. Ihrer Meinung nach glaube die Befreiungstheologie, „nur das aufzugreifen, was sich als Analyse darbietet, und wird dabei verleitet, gleichzeitig die Ideologie anzunehmen. ... In diesem Rahmen sind gewisse Sprachformeln keineswegs neutral, sondern bewahren jene Bedeutung, die sie in der ursprünglichen marxistischen Doktrin erhalten haben. So verhält es sich zum Beispiel mit dem Ausdruck ‚Klassenkampf’„ (VII, 6.8). Um die Unterschiede klarzustellen erinnere man sich an die Äußerungen v. Nell-Breunings zum Thema ‚Klassenkampf’. Unschwer erkennt man Boffs Beschreibung des Purismus wieder, wenn LN insistiert: „Das Glaubenslicht vermittelt der Theologie ihre Prinzipien. Wenn daher der Theologe philosophische oder humanwissenschaftliche Ergebnisse gebraucht, so hat dieser Gebrauch ‚instrumentalen’ Wert und muß Gegenstand einer kritischen Prüfung theologischer Art sein“ (LN VII, 10). An dieser Stelle wird die Gefahr des Purismus deutlich, in das ‚ancilla’-Paradigma (s. o. S. 32) umzukippen.

Ähnliche Reserven gegenüber profanen Wissenschaften äußert Joseph Höffner in seinem Referat „Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung“, das als zweites Beispiel erwähnt werden soll. Höffner kritisiert „die in der Theologie der Befreiung vorherrschende *Wissenschaftsgläubigkeit* gegenüber den Humanwissenschaften, mag es sich nun um die marxistische Analyse, um die Soziologie oder um andere Humanwissenschaften handeln“[487]. Solche Äußerungen sind insofern schwer als eindeutig puristisch zu klassifizieren, als sie in ihrer konkreten Formulierung uneingeschränkte Zustimmung abverlangen: Wer wäre nicht gegen ‚Wissenschaftsgläubigkeit’? Eine puristische Grundtendenz läßt sich jedoch bei der weiteren Lektüre kaum verbergen: Es werden ausschließlich Argumente *gegen* den Dialog mit Profanwissenschaften angeführt. So seien „die Soziologen selber ... von ihrer Vereinnahmung durch die Theologie nicht sehr erbaut“[488], und wer sich als Theologe im Besitz soziologischen Rüstzeugs vermeine, müsse sich den Vorwurf des „gehobenen Dilettantismus“[489] gefallen lassen.

---

[487] Höffner, Soziallehre, 33.
[488] Ebd. Auch hier ist der Aussage Höffners als solche durch das Pejorativum ‚Vereinnahmung’ zuzustimmen.
[489] Ebd. 34.

Mit ‚Dilettantismus' fällt ein Stichwort, das den Vergleich mit Rahner nahelegt. Übereinstimmung mit Rahner besteht darin, daß sich auch dieser unumwunden als profanwissenschaftlichen Dilettanten bezeichnet.[490] Der entscheidende Unterschied aber besteht darin, daß sich Rahner durch diese Tatsache durchaus nicht von einem Dialog mit diesen Profanwissenschaften dispensiert sieht. Teil 1 dieser Arbeit bestätigt dies. Unzweideutig belegt ein Brief, den Rahner zur Verteidigung von Gustavo Gutiérrez verfaßt hat, die Diskrepanz zu Höffner, mit dem Rahner – wie dieser dort selbst sagt – „auch öffentlich heftige Kontroversen geführt"[491] hat. Der Bezug zu Gutiérrez stellt Rahners Brief in mittelbaren Zusammenhang mit den soeben angeführten Dokumenten, die ihrerseits in zeitlichem und inhaltlichem Kontext zu den Lehrbeanstandungen gegen Gutiérrez entstanden sind.[492] Da dieser Brief gebündelt wichtige Dialogthemen anspricht, sei er an dieser Stelle mit der puristischen Position konfrontiert.

Um den Vergleichspunkt herauszuarbeiten und Rahners Brief als Antwort auf den Purismus zu verstehen, muß dieser zuvor noch etwas genauer betrachtet werden. Die Puristen glauben sehr schnell die Identität des Glaubens bedroht und warnen vor dem „umfassende(n) und totalisierende(n) Charakter der ‚Befreiungstheologie'„ (LN X, 1). Auch Höffner unterstellt die Absicht, die katholische Soziallehre solle „durch die Theologie der Befreiung ... dialektisch überwunden und aufgehoben werden" (Soziallehre, 6). Während Höffner die ‚dialektische Überwindung und Aufhebung' als Ablehnung versteht (dies geht aus dem Kontext des Abschnitts hervor), besitzt Clodovis Boff, auf den sich der Vorwurf bezieht, ein ganz anderes Verständnis: Er versteht die Beziehung von kirchlicher Soziallehre (kS) und Theologie der Befreiung (TdB) im Idealfall einer offenen Soziallehre als „Dialektik zwischen dem Bestimmenden (kS) und dem Bestimmten (TdB), wobei die TdB die ‚historische Bestimmung' und Konkretisierung der Orientierung, die die kS auf der Ebene der Lehre gibt, und ihrer allgemeineren praktischen Kriterien wäre. In dieser Perspektive würde die TdB die kS nicht verdrängen, sondern sie dialektisch überwinden und ‚aufheben'."[493] Nur insofern die Theologie der Befreiung hier nicht doch totalisierend und verdrängend ist, sondern das Bestimmende (die kirchliche Soziallehre) situativ konkretisieren[494] möchte, sollen diese Überlegungen auf unser späteres Modell übertragen werden. Dann liegt diesem Verständnis von Bestimmendem zu Bestimmtem in etwa die gleiche Struktur zugrunde, die oben in der Unterscheidung von Sinn*ermittlung* und Sinn*vermittlung* zum Tragen kam. Durch das (Ver)wechseln der Ebenen sind Kommunikationsschwierigkeiten unausweichlich: Wie an dieser Stelle, so argumentieren Vorwürfe der Totalisierung häufig auf der Ebene der Sinnermittlung, während die Kritisierten meist auf der Ebene der Sinnvermittlung und Konkretisierung argumentieren.

---

490 So in: Weltall 1981, 44; s. o.
491 Rahner, in: Sobrino, Theologie, 54.
492 Vgl. Kruip, Befreiung, 141, Anm. 14.
493 C. Boff, Soziallehre, 778.
494 Ebd. 780.

Rahners Argumentation unterscheidet deutlich – wenn auch implizit – beide Ebenen und trifft sich auf der Ebene der Sinn*vermittlung* mit den Anliegen der Befreiungstheologen, wenn er über die Theologie eines Gustavo Gutiérrez urteilt, sie sei „sich ihrer begrenzten Bedeutung innerhalb der ganzen katholischen Theologie bewußt, ist allerdings (und nach meiner Überzeugung zu Recht) davon überzeugt, daß auch in der Theologie im Kontext der lateinamerikanischen Kirche die Stimme der Armen zu Gehör gebracht werden muß, d. h. eine Theologie, die doch der konkreten Verkündigung dienen muß, gar nicht davon absehen kann, in welchem kulturellen und sozialen Kontext die Verkündigung geschehen muß, damit sie in der Situation geschieht, in der der Hörer selber existiert“[495]. In dieser hier erneut zum Ausdruck gebrachten hermeneutischen Vorordnung können sich Befreiungstheologen offenbar wiederfinden, und für Jon Sobrino hat „Karl Rahner den Kern der Befreiungstheologie erfaßt“[496]. Für Rahner sei „das Neue ... – im Unterschied zu manchen anderen – keine Bedrohung für die Theologie noch ein Angriff auf sie“[497]. In unserem Kontext liest sich dieses Zitat von Sobrino wie eine Abgrenzung der Rahnerschen Sichtweise vom Purismus, in dem Bedrohung, Angriff und Gegenangriff entscheidende Rollen spielen.

Rahners Offenheit zeigt sich konkret in seiner Überzeugung, „daß die Sozialwissenschaften für die Theologie heute von großer Bedeutung sind“[498]. Den Einwand, den Boff dem Purismus in den Mund legt, „die Theologie verfüge über ein eigenes Statut ... Darum brauche sie auch nicht auf andere wissenschaftliche Disziplinen zurückgreifen“ (66), greift Rahner auf, indem er klarstellt, daß „diese Sozialwissenschaften ... nicht die Norm der Theologie“ sind. Im gleichen Atemzug betont er aber: „Man kann heute keine Theologie treiben, wenn man diese profanen Wissenschaften nicht zur Kenntnis nimmt“[499]. Die Unterscheidungen von Wahrheits- und Aktualitätskriterium, von Sinnermittlung und Sinnvermittlung lassen diese auf den ersten Blick paradoxe Äußerung Rahners verständlicher werden.

Daß das Zur-Kenntnis-Nehmen der Sozialwissenschaften nicht eine sofortige, harmonische Versöhntheit, sondern zunächst eine Situation pluraler Einzelelemente und pluraler Theologien bedeutet, hat Rahner 1980 ausführlich thematisiert. Hier mahnte er nachdrücklich, die Spannung zwischen Pluralismus und Einheit auszuhalten: Man mache sich schuldig, wenn „dieser gnoseologische Pluralismus nicht in Geduld ertragen und immer wieder aufs neue auf größere Einheit hin asymptotisch integriert wird, sondern ... durch einen illegitimen Herrschaftsanspruch einer einzelnen Wissenschaft über die andern abgeschafft werden soll“[500]. Eine vorschnelle, totalisierende Vereinheitlichung lehnt Rahner also ausdrücklich als Fehlform ab. So betont

---

[495] Rahner, in: Sobrino, Theologie, 54.
[496] Sobrino, Theologie, 55.
[497] Ebd. 53.
[498] Rahner, in: ebd. 54.
[499] Rahner, in: ebd.
[500] Rahner, Verhältnis 1980, 69. Vgl. auch die zusammenfassenden ‚kriteriologisch relevanten Forderungen im Anschluß an Rahner', bes. S. 123.

er auch im weiteren Verlauf des genannten Briefes den legitimen Pluralismus verschiedener Theologien und sein Bedauern für den Fall, daß „heute ein solcher legitimer Pluralismus durch administrative Maßnahmen über Gebühr eingeschränkt würde“[501].

Insgesamt erweist sich Rahners Einsatz für Gutiérrez als deutliche Absage an den Purismus, als Konvergenz mit Clodovis Boff und als Bestätigung der Kriteriologie, die wir im ersten Teil aus anderen Rahnertexten zusammengetragen haben.

Neben inhaltlichen Indikatoren lassen sich bei der Fehlform des Purismus auch stilistische Indikatoren benennen, die auf diese Fehlform hinweisen. Da hier eine gezielte Abwehrhaltung bestimmte Positionen zurückweisen will, wird es ihr daran gelegen sein, die Abwehr plausibel zu rechtfertigen und die gegnerische Position ad absurdum zu führen. Da eine differenzierte Darstellung auch positive Elemente enthalten wird, die Anlaß geben könnten, nun doch über eine Rezeption nachzudenken, wird der Purist dazu neigen, um der Plausibilität willen „eine vom Gegner getane Äußerung so zu erweitern und zu vergröbern, daß sie schon aus sich selbst heraus angreifbar oder unsinnig erscheint“[502]. Zu dieser polemischen Stilfigur der Entstellung generischer Äußerungen gehört die einseitige Betonung negativer Elemente, die karikaturartige Überzeichnung der abgelehnten Position oder die illegitime Verallgemeinerung. Diese Taktiken können als Indikatoren für den Purismus dienen. Dabei ist das korrekte Schlußverfahren bei der Anwendung dieser Indikatoren zu berücksichtigen: Das Vorliegen einer Entstellung impliziert meist das Vorliegen des Purismus, während ein Purismus durchaus nicht notwendig die Taktik der Entstellung impliziert.

Die Argumentation der Kritiker läßt sich im Anschluß an diese Bemerkungen auch insofern als stichhaltig erweisen, als sich in den vorgestellten Beispielen tatsächlich die stilistischen Indikatoren wiederfinden. Die selektive Betonung negativer Elemente in LN erzeugt – wie Hans Waldenfels – herausstellt, „die mißliche Situation ..., daß zwar ein späteres Dokument in Aussicht gestellt ist, ‚das – in positiver Ausrichtung – alle Reichtümer ins rechte Licht stellt ...’ (Instruktion, Vorwort), zunächst aber sowohl in der Kirche wie in der breiteren Öffentlichkeit sich die negativ-abwehrende Grundhaltung der römischen Stellen festsetzt“[503]. Und die Äußerungen Höffners zur Theologie der Befreiung sind für Gerhard Kruip „allenfalls eine Karikatur derselben“[504], und Franz Klüber glaubt feststellen zu müssen: „Niemand unter den Theologen Lateinamerikas hat je solchen Unsinn behauptet“[505].

---

501 Rahner, in: Sobrino, Theologie, 54.
502 Rother, Kunst, 71.
503 Waldenfels, Diskussion, 12.
504 Kruip, Befreiung, 142.
505 Klüber, Theologie, 14.

.1.3 Der Theologismus: Substitution der Sozial-Analytischen Vermittlung

Das Dialoghindernis des Theologismus besteht nach Boff darin, „daß er die theologische Interpretation für die einzig wahre oder angemessene Sicht des Realen hält“ (68)[506]. Das führe dazu, „die theologische Lektüre künstlich in Gegensatz zu anderen Lektüren zu stellen“ (68). Eine theologistische Theologie erhebe den Anspruch, „innerhalb ihrer Mauern alles zu finden, was zu einer adäquaten Aussage über das Politische notwendig ist“ (69).

Die Methode des Theologismus sei „die *freie Ideenassoziation*, die die *Organisation der Ideen* auf der Basis geprüfter Prinzipien ersetzt“ (69). Boff beschreibt den assoziativen Charakter näher, indem er von „flüchtigen Signifikanten“ und „lose(n) Signifikaten“ spricht, von „leeren Phrasen“, die „ohne eine Syntax“ verbunden sind (69). Präzisierend könnte man sagen, daß Boff auf die semantischen und syntaktischen Defizite der assoziativen Verknüpfung das Augenmerk lenkt: Weder ist die Bedeutung von benutzten sprachlichen Zeichen kritisch analysiert, noch deren Verknüpfung definierten Regeln unterworfen. So mag ein aktuelles soziales Problem ein Auslöser sein, seine Formulierung Anklänge an ähnlich klingende theologische Formulierungen wachrufen, und die Verbindung durch ein einfaches „in bezug auf“ hergestellt werden.

Theologistische Beispiele im Bereich Theologie – Sozialwissenschaft fehlen nicht und mögen die obigen abstrakten Ausführungen etwas veranschaulichen. Diese sind nicht nur bei Lehräußerungen der Päpste von Leo XIII. bis Pius XII., die vornehmlich philosophisch und naturrechtlich argumentieren,[507] zu finden. Auch nach der empirisch-soziologischen Wende, die Johannes XXIII. zuzuschreiben ist, findet sich der Theologismus. Er zeigt sich beispielsweise in der Prognose über die Grenzen des Wachstums und die Bevölkerungsentwicklung, die Johannes XXIII. in ‚Mater et magistra’ (MM) vornimmt:

> „Tatsächlich dürfte, in weltweitem Maßstab gesehen, das Verhältnis zwischen Bevölkerungszahl und den Versorgungsmöglichkeiten weder jetzt noch in absehbarer Zukunft zu ernstlichen Schwierigkeiten führen. ... Zudem hat Gott in seiner Güte und Weisheit der Natur eine nahezu unerschöpfliche Ergiebigkeit mitgegeben und zugleich dem Menschen so viel geistige Fähigkeiten geschenkt, daß dieser mit Hilfe entsprechender Werkzeuge die Gaben der Natur zur Befriedigung seiner Lebensbedürfnisse nutzbar machen kann.“ (MM 188f.)[508]

Während sich Johannes Messner dieser Argumentation anschließt[509], ist die Kritik v. Nell-Breunings an der Auffassung des Papstes höchst aufschlußreich für die Zuordnung zum Theologismus: „Offenbar führt ihn da

---

[506] Die Seitenzahlen beziehen sich wieder auf Boff, Theologie.
[507] Nell-Breuning, Soziallehre, 74.
[508] Zit. nach Texte, 261.
[509] Messner (Entwicklungshilfe, 31) paraphrasiert die Argumentation Johannes’ XXIII. und glaubt zudem, es „dürfte heute die allgemeine Überzeugung sich durchgesetzt haben, daß gewiß eine Neubesinnung ... notwendig ist, daß aber eine unvermeidbare Gefahr für die Lebensvorsorge des Menschengeschlechts nicht besteht“ (ebd.).

sein menschlich so sympathischer und obendrein innig mit seinem Gottvertrauen zusammengewachsener Optimismus in die Irre“[510]. Genau dies wäre Theologismus: die Ableitung einer soziologisch bedeutsamen Prognose aus dem Glauben an die Vorsehung. Konkret: ‚In bezug auf’ Ressourcenknappheit und Bevölkerungswachstum antwortet man mit der Vorsehung Gottes.

Explizit findet sich diese Methode bei dem bereits angeführten Messner, der sich im Zitat auf Pius XII. bezieht: „Die enge Verbindung mit dem Gedanken der Vorsehung läßt seine Vermutung über das Bestehen hemmender Kräfte gegenüber einer Übervölkerung als einer zunächst theologische fundierten Hoffnung nicht abwegig erscheinen“[511].

Daß hier statt einer wissenschaftlich-kritischen *Organisation von Ideen* vielmehr eine freie *Assoziation der Ideen*, die sich mit dem Begriff der Vorsehung verbinden, vorliegt, wird an diesen Beispielen besonders deutlich. Es besteht eine recht lose Verbindung über die Wörter ‚Grenzen des Wachstums’ – ‚Pessimismus’ – ‚Optimismus’ – ‚Vorsehung’.

Der Theologismus, wie Boff ihn beschreibt, wird sich in der späteren Kriteriologie unter dem Stichwort ‚theologischer Expansionismus’ wiederfinden.

.1.4 Logozentrismus: Exklusive Identifikation von Heil und explizitem Heilsbewußtsein

Man könnte den Logozentrismus, den Boff an anderer Stelle (180-185) als Dialoghindernis vorstellt, unter den Theologismus subsumieren. Gemeinsam ist beiden ein gewisser Triumphalismus, der die eigene Sicht der Dinge von abweichenden Lesarten abheben will. Die Unterschiede sind jedoch groß genug, um dem Logozentrismus ein eigenes Kapitel zu widmen.

Boff bezeichnet eine Konzeption als logozentrisch (oder idealistisch), wenn sie „ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Heil und Offenbarung (oder Glaube) herstellt“ (182). Diese Fehlform kann „Dinge nur dort verstehen, wo sie *gesagt* werden und *weil* sie gesagt werden. Und dort, wo sie nicht gesagt werden, existieren sie nicht“ (182f.). Man „drängt den Inhalt des Christentums auf die Seite der historischen Bewegung und der soziologischen Wirklichkeit, die diesen Namen trägt“ (183) und neigt so zu einer „intellektualistisch, sakramental und hierarchisch bestimmte(n) Ausprägung der Kirche“ (181). Der Vergleich dieser so beschriebenen Fehlform mit dem von Seckler beschriebenen instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell und dem linguistischen Mißverständnis (s. o. S. 19) liegt nahe.

Als eine Folge der beschriebenen Tendenz benennt Boff: „Auf der Ebene der *Doktrin* stellt sich das Christentum einfach anderen Strömungen und Ideologien entgegen, wie z. B. dem Marxismus“ (183). Eine Konzeption, die „Heil mit Offenbarung-Glauben gleichsetzt, mündet direkt in die Ideologie: Kirche = Reich, oder Religion = Heil“ (184).

---

[510] Nell-Breuning, Soziallehre, 91.
[511] Messner, Entwicklungshilfe, 32.

Mit dieser entschiedenen Abgrenzung will Boff gegen die *exklusive* Identifizierung von Kirche und Heil angehen und zum Ausdruck bringen, „daß die Kirche nicht das Reich Gottes ist, es sei denn auf sakramentale oder metonymische Weise; daß der Glaube ohne jeden Zweifel das Heil verkündet, daß sich aber dieses Heil auch an anderen Orten findet, nicht nur dort, wo man den Glauben bekennt; daß die Gnade in der Praxis der Agape aller Menschen vorhanden sein kann, nicht nur dort, wo diese Gnade identifiziert wird, z. B. in der Kirche“ (184f.).

Gewisse Konvergenzen mit Rahner sind hier nicht zu verleugnen und auch nicht zufällig. Mehrmals bezieht sich Boff auf den ‚anonymen Christen’ (171, 181, 208 implizit), ohne jedoch Rahner zu nennen. Er betont die „wichtigen Konsequenzen“ dieser Konzeption für sein eigenes Modell, wenn er auführt: „Wir müssen also das Heilsgeschehen *vor und außerhalb der Offenbarung* zugeben; vor und außerhalb des historischen Jesus“ (171; Herv. im Orig.). Boff ergänzt übrigens: „Nicht aber unabhängig von dem *verherrlichten Kyrios*“ (171; Herv. im Orig.). In diesem Sinne „kann sich die These von den ‚anonymen Christen’ gut behaupten, nicht in ihrem Anspruch und in ihrem *usus ideologicus* zum Zweck der ‚Vereinnahmung’, sondern in ihrer eigenen dogmatischen Substanz“ (171f.). Nicht anders aber ist – Karl-Heinz Weger zufolge –[512] der anonyme Christ von Rahner verstanden worden.

Ein weiteres Mal beklagt Boff „die dogmatische Sperre, welche die Identifikation des Heils (Gnade, Reich, Gott usw.) mit dem historischen Phänomen der Kirche darstellt,“ als „wirkliches Hindernis für die theologische Praxis“ (208). Wenn sich Boff „auf jede beliebige Praxis“ beziehen will, „sofern sich diese Praxis mit Hilfe des Glaubenskodex lesen läßt“ (208), dann ist dieser Ansatz durchaus von Rahners Konzeption gedeckt. Für Rahner gibt es „gar keinen Wesensvollzug des Menschen, der nicht in der Dimension jener Finalisierung des menschlichen Selbstvollzugs auf die Unmittelbarkeit Gottes hin stünde, die wir Gnade nennen, in der wiederum ein Moment eigentlicher – wenn auch transzendentaler – Offenbarung mitgegeben ist“[513]. Darum müssen „Heilsgeschichte und Geschichte überhaupt ... im letzten koexistent sein“[514]. Zu Recht hebt Boff die theologisch fundierende Bedeutung eines solchen Entwurfs für echte Dialogansätze hervor.

Ein prägnanter Indikator für den Logozentrismus ist die einseitige Interpretation des „subsistit in“ der Konzilskonstitution Lumen Gentium. Wie Rahner kommentiert, ersetzt das ‚subsistit in’ ein früheres ‚est’, um besser auszudrücken, „daß außerhalb des (sichtbaren, gesellschaftlichen) ‚Gefüges’ der katholischen Kirche vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit ... zu finden sind“. Damit ist eingeräumt: „Die Verwirklichung der Kirche erschöpft sich nicht im Institutionellen“[515]. Dies ist nun nicht eine ei-

---

[512] Weger, Einführung, 101-103.
[513] Rahner, Grundkurs 1976, 66.
[514] Ebd. 52. Werner Löser spricht bei der Darstellung Rahners sogar davon, daß Heilsgeschichte und Weltgeschichte nicht nur koexistent, sondern „koextensiv“ sind (Universale concretum, 117).
[515] Rahner / Vorgrimler, Konzilskompendium 1971, 107.

genwillige Interpretation von seiten Rahners. Die hinter der Änderung des Vorentwurfs stehende Absicht ist in der Relatio zur entsprechenden Stelle eindeutig dokumentiert,[516] und im LThK-Kommentar zu dieser Stelle äußert sich Aloys Grillmeier in gleicher Weise: „Es wird ... nicht mehr ein absolutes, exklusives Identitätsurteil ausgesprochen, etwa in dem Sinne: Die Kirche Christi ‚ist' die katholische Kirche. ... ‚Kirchlichkeit' fällt nicht einfachhin mit der der katholischen Kirche zusammen, weil auch kirchliche Elemente der Heiligung und der Wahrheit außerhalb zu finden sind"[517].

Mit diesen Informationen ausgestattet, mag man den Streit zwischen Joseph Ratzinger und Leonardo Boff um dessen Buch „Kirche: Charisma und Macht" erneut lesen. Unter anderem geht es hier um die Interpretation des ‚subsistit in'[518]. Ratzinger wirft Leonardo Boff vor, seine Konzilsinterpretation sei „ganz offenkundig falsch" und stehe „in offenem Gegensatz zu den wahren Intentionen des Textes"[519]. Boff seinerseits bestreitet dies freilich[520] und würde im Gegenzug Ratzinger des Logozentrismus bezichtigen. Anhaltspunkt für diese Zuordnung wäre Ratzingers Kritik folgender Auffassung: „Das Strukturmodell der katholischen Kirche sei also nicht das einzig mögliche und dürfe sich selber nicht in exklusiver Weise mit der Kirche Christi identifizieren, denn eben diese kann auch in anderen christlichen Kirchen existieren"[521]. Ratzinger erblickt hierin eine „relativierende Vorstellung des Katholizismus"[522].

Entschieden werden soll dieser Streit hier natürlich nicht; es ist aber zu bedenken, ob Boffs Aussage, die Kirche Christi könne „in anderen christlichen Kirchen *subsistieren*"[523], nicht doch über den Konzilstext hinausgeht. Wenn man das „subsistit in Ecclesia catholica" wie Friedo Ricken in scholastischer Ontologie interpretiert, ist zwar nach wie vor der Exklusivitätsanspruch aufgegeben; es gilt aber: „Nur die katholische Kirche *ist* die Kirche, wie nur das subsistierende Sein das Sein *ist*; aber auch außerhalb der Kirche gibt es Wirklichkeiten, die Kirche *haben*, wie es außer dem subsistierenden Sein Endliches gibt, das Sein *hat*"[524]. Kirchlichkeit existiert (nicht ‚subsistiert') damit auch außerhalb der katholischen Kirche, „wenn auch nicht ohne sie". Die Übertragung eines derart verstandenen ‚subsistit' auf andere christliche Kirchen – wie Leonardo Boff dies vornimmt – wäre vom Konzilstext jedenfalls nicht gedeckt.

Eindeutige Beispiele für den Logozentrismus lassen sich bei den Traditionalisten in geradezu idealtypischer Form auffinden. Hier wird nicht eine überzogene Interpretation, sondern der Konzilstext selbst (einschließlich Rahners Kommentar) abgelehnt: „Zur Erleichterung der Glaubenswahrheiten kommt die Erleichterung der Katholizität der katholischen Kirche. Re-

---

[516] Siehe Alberigo / Magistretti (Hg.), Lumen Gentium, 440.
[517] Grillmeier, Kommentar LG, 175.
[518] Ratzinger / Boff, Dokumente, 11-13; 58-61.
[519] Ebd. 12.
[520] Ebd. 59-61.
[521] Ratzinger in: ebd. 11f.
[522] Ratzinger in: ebd. 12.
[523] L. Boff, Kirche, 140.
[524] Ricken, Ecclesia, 373; Herv. im Orig.

duzierung auf allen Ebenen also. Hinaus ... aus dem Getto des Ausschließlichkeitsanspruchs ... Und da wundern sie sich denn, daß die ‚modernen' Menschen immer weniger statt mehr Gebrauch machen von ihrer speziellen ‚modernen' Institution und sich wider Erwarten weder vom Aggiornamento noch vom Ökumenismus beeindrucken lassen."[525] Der Autor fragt, „ob die Kirche nach dem letzen Konzil ... noch die universale und einzige Kirche Jesu Christi ... zu sein glaubt. Sollte sie nämlich die absolute Sicherheit des Glaubens aufgegeben haben, z. B. in dem erklärten Bestreben, zusammen mit den anderen christlichen Gemeinschaften und den nichtchristlichen Religionen die ‚Wahrheit' erst ‚erforschen' (Rel. Freiheit, Art. 3) zu wollen, dann ist ihr Glaube nicht mehr verbindlich. Eine katholische Kirche, die sich im zwanzigsten Jahrhundert nach Christi Geburt auf die Suche nach der Wahrheit begibt, ist ein lächerlicher Verein"[526]. Die Extremform macht in besonders eklatanter Weise deutlich, wie der Logozentrismus Dialog vereitelt.

Selten wird der Logozentrismus in dieser idealtypischen Form begegnen; gezeigt werden konnte aber, daß auch bei schwierigeren Zuordnungen die Einstellungen zu LG 8 und zum ‚aggiornamento' des Konzils als Indikatoren eine brauchbare Hilfestellung sein können.

.1.5 Die semantische Vermischung als Vermischung zweier Sprachspiele

Die semantische Vermischung sieht sich nach Boff gezwungen, „ein System gemischter Sprache zu entwickeln, das seine Hilfsmittel zwei verschiedenen Erkenntniswelten entnimmt: der Welt der religiösen Symbole und der Welt der ‚profanen' (sozialen, politischen usw.) Darstellungen" (72)[527]. Dabei „organisiert sich diese semantische Vermischung immer unter der Logik von einer der beiden Sprachweisen" (72).

Im folgenden exemplifiziert Boff jedoch nur einen der beiden möglichen Fälle, die Dominanz des religiösen Diskurses. Darunter versteht er die Tendenz, „die Begriffe aus der Welt der ‚profanen' Rede ihres eigentlichen Inhalts zu berauben, um sie mit einem ‚spirituellen' Inhalt zu füllen" (72). Hier hat Boff besonders die „hierarchischen Instanzen der Kirche" im Blick.

Um den anderen Fall an Beispielen zu veranschaulichen, nämlich die Dominanz des sozialwissenschaftlichen Diskurses, wäre ein Blick auf das weite Spektrum der Theologie der Befreiung nicht weniger lohnend gewesen. Eine leichte Blickverengung wird sich Boff wohl vorwerfen lassen müssen, da diesbezügliche Bemerkungen völlig fehlen. Fündig wird man bei Hans Zwiefelhofer, den Boff selbst zum Stichwort ‚semantische Vermischung' als Beleg anführt. In dem Abschnitt „Vermischung der ‚Sprachspiele'„ kritisiert Zwiefelhofer an der Theologie der Befreiung, sie

[525] Krämer-Badoni, Revolution, 51f.
[526] Ebd. 10.
[527] Die Seitenzahlen beziehen sich auf Boff, Theologie.

übernehme „Begriffe wie Unterdrückung, Abhängigkeit, Befreiung, Sozialismus aus anderen Bedeutungsebenen oder Sprachspielen, die zwar interrelationär, jedoch unterschiedlich sind“[528]. Zwei unterschiedliche Verstehenshorizonte würden vermischt, wodurch zum einen die „Begriffsinhalte unscharf“ würden, sich zum anderen „die qualitative Andersartigkeit der Sendung Christi“[529] verschleiere. So bestehe bei dem Begriff der Befreiung die Gefahr, daß es „zu einem Verschwinden der über das Endliche hinausreichenden Freiheit des Evangeliums“ kommt und „die politische Situation den universalen Horizont und das politische Handeln den zentralen Inhalt der christlichen Botschaft“ bildet.[530] Auf diese Weise kann die Dominanz des sozialwissenschaftlichen Diskurses die semantische Vermischung zu einer „Reduktion des Glaubens auf ein ideologisches Programm“[531] führen.

Auch an dieser Stelle ließen sich hinreichend viele Beispiele anführen. Der Hinweis auf die Untersuchung von Reinhard Marx mag hier genügen. Marx hat in seiner Dissertation ausführlich die theologische Rezeption der Begriffe „Funktion“ und „Basis“ bei Leonardo Boff beschrieben. Boff sei – so ein zusammenfassender Befund – „ohne Zweifel zu arglos mit dem soziologischen Begriffsapparat umgegangen“[532], „er vermischt theologische und soziologische Kategorien“[533]. Semantische Vermischungen und daraus folgende Reduktionen können im Detail beobachtet werden, wenn sich beispielsweise „der Begriff von Welt ... unter der Hand zum Begriff Gesellschaft“[534] wandelt. Marx konnte bei Leonardo Boff feststellen, „daß von seiner Dissertation bis zu den letzten ekklesiologischen Werken eine Entwicklung von einem mehr philosophischen Weltbegriff hin zu einer konkreten Gesellschaftsanalyse vollzogen wird“[535], die Philosophie also von den Sozialwissenschaften verdrängt werde. Obwohl Welt und Gesellschaft nicht identisch sind, habe unreflektiert „der Gesellschaftsbegriff vielfach den Weltbegriff einfach abgelöst oder sich doch in nicht genau geklärter Weise mit ihm vermischt. Welt ist ein theologischer und philosophischer Begriff, Gesellschaft ein soziologischer Begriff“[536]. Damit gerate „das Selbstverständnis der Kirche in Abhängigkeit von einer soziologischen Theorie“[537]. Letztlich befürchtet Marx im Blick auf Niklas Luhmann, „daß der Prozeß, der Soziologie zur Voraussetzung von Theologie macht, langfristig Theologie überflüssig machen kann“[538].

Den Prozeß der Verdrängung der Philosophie durch die Sozialwissenschaften sieht Marx nicht nur bei einigen wenigen Befreiungstheologen, sondern als allgemeinere Tendenz gegeben. Beispielsweise erwähne die

---

[528] Zwiefelhofer, Bericht, 24f.
[529] Ebd. 25.
[530] Ebd.
[531] Ebd.
[532] Marx, Kirche, 205.
[533] Ebd. 206.
[534] Ebd. 205.
[535] Ebd. 305.
[536] Ebd.
[537] Ebd. 205.
[538] Ebd. 206.

Neuauflage des HThG (NHThG) das Stichwort ‚Welt' nicht mehr, dafür aber das Stichwort ‚Gesellschaft – Kirche'.[539]

Marx gibt damit nicht nur Anschauungsmaterial für semantische Vermischungen, sondern zeigt auch deren Tendenz auf: Die sich bei der semantischen Vermischung einstellende Dominanz eines Sprachspiels kann auf die Zerstörung des jeweils anderen Sprachspiels hinauslaufen. Der ‚endogene Expansionismus', der den Einzelwissenschaften als solchen eignet und diese zum Subjekt der Expansion hat ('endogen'), bedroht die Theologie zunächst von außen; er verwandelt sich zum ‚exogenen Expansionismus', wenn er von der Theologie selbst (d. h. ‚exogen') gefördert wird und dadurch die Theologie von innen zersetzt (s. o. S. 109). Gleiches ist von Steinkamp unter dem Stichwort ‚Fremdprophetie-Paradigma' (s. o. S.33) beschrieben worden.

Um Möglichkeiten zur Operationalisierung anzudeuten, sei auf die semantische Detailanalyse, die die Beraubung des eigentlichen Inhalts von Begriffen des unterlegenen Sprachspiels nachweisen kann, und auf das ‚Verschwinden der über das Endliche hinausreichenden Dimension' hingewiesen. Die Begriffe ‚Funktion' und ‚Basis' haben dies konkretisierend deutlich gemacht.

.1.6 Der Bilinguismus: Synopse zweier Sprachspiele

Der Bilinguismus vermeidet zunächst eine semantische Vermischung, indem „man zwei verschiedene Lektüren des Realen praktiziert, sozusagen synoptisch. Er stellt die sozial-analytische und die theologische Rede nebeneinander und versucht so, gleichzeitig und daher in widersprüchlicher Form mit zwei Sprachsystemen auf ein und demselben Gebiet zu spielen" (73)[540].

Boff verweist u. a. auf Edward Schillebeeckx, der das Thema Bilinguismus unter den Termini ‚linguistischer Dualismus' und ‚two language approach' abhandelt. Schillebeeckx hat die gleichen Zielvorstellungen der Ablehnung eines Dualismus wie Boff; er räumt zwar „einen Unterschied zwischen Glaubenssprache und soziologischer Sprache" ein, besteht aber darauf: „Beide meinen *dieselbe Wirklichkeit*, so daß für eine dualistische (und damit ‚supranaturalistisch') aufgefaßte Glaubenssprache keine ‚sturmfreie Zone' übrigbleibt. Es sind komplementäre Sprachspiele, die sich auf ein und dieselbe ungeteilte Wirklichkeit beziehen."[541] Der Begriff der Komplementarität wird noch näher zu erläutern sein; Schillebeeckx meint hier offenbar die verschiedenen Perspektiven der Zugangsweisen, denn an der gleichen Stelle spricht er davon, „daß man ... *dieselbe* Wirklichkeit interpretieren will (wenn auch unter verschiedenen Blickwinkeln)"[542]. Neben der einen Wirklichkeit ist die Tatsache, daß jedes Sprechen – auch die Glau-

[539] Ebd. 305 Anm. 528.
[540] Die Seitenzahlen beziehen sich wieder auf Boff, Theologie.
[541] Schillebeeckx, Krise, 324.
[542] Ebd.

benssprache – „immer ein weltliches und ‚kulturgebundenes' Sprechen"[543] ist, für Schillebeeckx Grund genug, den Bilinguismus abzulehnen. Beim Sprechen über ‚Kirche' rühre dieser Bilinguismus häufig aus einem Abgrenzungsbedürfnis gegenüber einem soziologischen Sprachspiel. In diesem Zusammenhang bietet Schillebeeckx einen interessanten Hinweis für eine Operationalisierung: „Da heißt es dann oft: Man muß *außerdem* auch vom *Geheimnis* der Kirche sprechen"[544]. Die Wendung „außerdem auch ..." ist ein brauchbarer Indikator für einen unverbundenen Dualismus oder Bilinguismus.

Da wir uns um eine Entfaltung Rahnerscher Elemente bemühen, ist es interessant, daß Boff auch an dieser Stelle auf Rahner zurückgreift. Auch Boff arbeitet erkenntnistheoretische Elemente heraus, die bei Rahner mehr implizit enthalten sind und sich in diesem Falle aus dessen Natur-Gnade-Veständnis ableiten lassen. Da der Begriff der ‚reinen Natur' bei Rahner nur einen „Hilfsbegriff" (167) darstellt und eine rein natürliche Ordnung *faktisch* gar nicht existiert, ist „die Ablehnung jeder Art von Dualismus: zwei Ordnungen, zwei Geschichten, zwei Bestimmungen etc." (168) die Folge. Mit der Ablehnung dieses ontologischen Dualismus geht einher „die Ablehnung der Erkenntnistheorien, die sich darauf gründen: Bilinguismus und semantische Vermischung" (168).

Ein solches dualistisches Erkenntnissystem ist nach Boff außerdem recht unstabil und läßt sich nur kurzfristig durchhalten. Im folgenden unvermeidlichen Konflikt „greift die sozial-analytische Sprache die theologische Sprache an, enttotalisiert sie und desorganisiert sie" (73). Die Konfrontation kann zu verschiedenen Ergebnissen führen: 1. Die neue Sprache (Soziologie) gewinnt und verdrängt die alte (Theologie) komplett; 2. die theologische Sprache wird nicht zerstört, sondern kann in einer „tiefgreifenden *Umschmelzung*" (73) eine neue Identität gewinnen; 3. die Konfrontation geht über in eine semantische Vermischung bei Dominanz *eines* von beiden Sprachspielen; 4. der Bilinguismus besteht fort, wobei Boff erneut in Frage stellt, daß sich dieser permanente Bilinguismus auf lange Sicht durchhalten kann (73f.).

In mehrfacher Hinsicht scheint mir die Verlaufsbeschreibung des Bilinguismus unklar umrissen zu sein. Zum einen ist die vierte Möglichkeit, der ‚permanente Bilinguismus', kein echter „Ausgang dieser Konfrontation" (73), sondern nur ihr Fortbestehen und läuft seinerseits auf einen Ausgang in der Form 1 bis 3 hinaus, wenn man – wie Boff – Zweifel an der Langfristigkeit auch des permanenten Bilinguismus zu hegen berechtigt ist. Zum zweiten müßte man die ‚tiefgreifende Umschmelzung' (der zweite Fall) differenzierter fassen. Bedeutet die Umschmelzung eine methodische und inhaltliche Abhängigkeit von der neueren Sprache, dann läge letztlich Fall 3 vor, nämlich eine semantische Vermischung bei Dominanz der neueren Sprache. Wenn aber die Umschmelzung nicht zu einer illegitimen *Dominanz* der neueren Sprache, sondern zu deren *Integration* führt, was unterscheidet

[543] Ebd.
[544] Ebd.

dann diese Form von der „konstitutiven Beziehung“, die von Boff selbst als angemessenes Dialogmodell vorgestellt wird? Sodann ist kritisch anzumerken, daß als Ausgang der Konfrontation ein möglicher Sieg der *alten* Sprache, der Theologie, bei Boff nicht ausdrücklich in Betracht kommt. Allenfalls als unerwähnter Unterpunkt der semantischen Vermischung könnte dieser Fall – als Dominanz der theologischen Sprache – Berücksichtigung finden.

Eine Unterscheidung wie die folgende scheint mir wesentlich klarere Konturen aufzuweisen: Der Bilinguismus ließe sich zunächst aufteilen in einen instabilen und einen stabilen Bilinguismus. Der instabile führt dann zu: 1. einem Sieg der einen Sprache bei Zerstörung der anderen; 2. einer konstitutiven Beziehung; 3. einer semantischen Vermischung. Dabei müßte die semantische Vermischung je nach Dominanz eines Sprachspiels noch einmal aufgeteilt werden. Bei einer graphischen Darstellung bietet es sich ferner an, die Reihenfolge zu ändern: Eine Mittelstellung der semantischen Vermischung bringt zum Ausdruck, daß diese auf der einen Seite an der ‚Zerstörung eines Sprachspiels’ und auf der anderen Seite an der ‚konstitutiven Integration’ angrenzt und sich auch grundsätzlich in diese beiden Richtungen weiterentwickeln kann. Je nachdem, ob sich die Dominanz eines Sprachspiels ausweitet oder ob semantisch präzisiert wird, kann es zur Zerstörung eines Sprachspiels (wie oben beschrieben) oder zur Integration kommen. Dabei muß allerdings bedacht werden, daß eine semantische Präzisierung auch zu der Einsicht führen kann, daß Begriffe nicht nur unartikuliert, sondern vorschnell und grundlos in Verbindung gebracht wurden. In einem solchen Fall geht der Weg zunächst zurück zum Bilinguismus. Damit ergäben sich folgende Beziehungen:

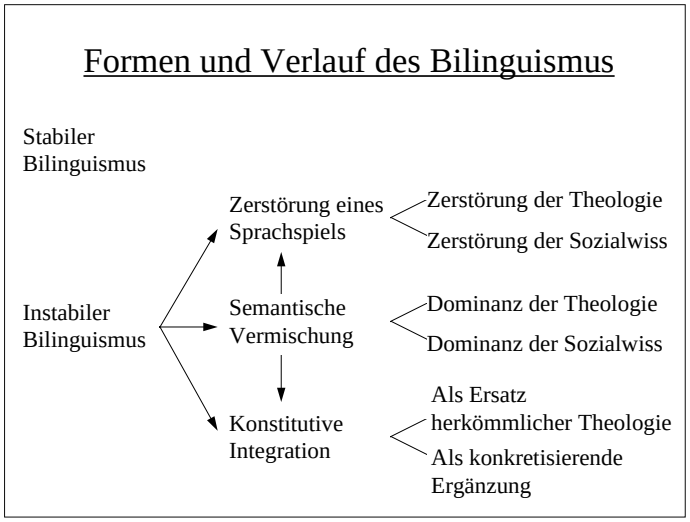


Abbildung 2.1: Formen und Verlauf des Bilinguismus

Diese Darstellung gestattet es, die Terminologie Rahners differenzierter auszugestalten. Was hier als ‚Zerstörung eines Sprachspiels’ gekennzeichnet ist,

kann als Endergebnis des von Rahner ausführlich beschriebenen Expansionismus verstanden werden. Der Bilinguismus kann als Ausgangssituation des unversöhnten Pluralismus verstanden werden, der je neu in Richtung der Integration überboten werden muß. Dabei ist die Integration nicht gewaltsam herstellbar, was wieder einen totalitaristischen Rückfall in den Expansionismus als Gefahr in sich birgt, sondern Gegenstand eschatologischer Hoffnung.

In Verbindung mit Rahners Begrifflichkeit verschiebt sich die normative Dimension der ‚Fehlformen'. Mit Boff ist sich Rahner einig, daß die Integration das anzustrebende Ziel darstellt, demgegenüber Empirismus, Purismus, Theologismus, Logozentrismus, semantische Vermischung und Bilinguismus allenfalls defiziente Modi darstellen. Anders als Boff aber hebt Rahner den Pluralismus hervor, der nie vollends überboten werden kann und gegenüber den restlichen ‚Fehlformen' eine hervorgehobene Position einnimmt. Um diese Unterscheidung transparent zu halten, wird im folgenden nicht nur von ‚Fehlformen', sondern von ‚Fehl- und Übergangsformen' die Rede sein.

Auch für Schillebeeckx, auf den Boff hingewiesen hatte, ist klar: „Das Recht des ‚two language approach' – Glaubenssprache und weltliche Sprache ... kann und darf man nicht leugnen"[545]. Zum einen schützt seine Anerkennung vor Expanisionismen, zum anderen ist der Pluralismus in vielen Fällen eine notwendige erkenntnistheoretische Durchgangsstation zur Annäherung an eine integrative Position. Die ‚real existierende' Dialogsituation wird immer eine dialektische Spannung von Pluralismus und Integration sein. Damit ergeben sich normative Ausrichtungen, die neben ihrer typologischen Funktion auch dialoghistorische Wegweiser sein können. In der folgenden Grafik sind sie als durchgezogene Pfeile dargestellt; der unterbrochene Pfeil markiert Position und Richtung des Expansionismus:

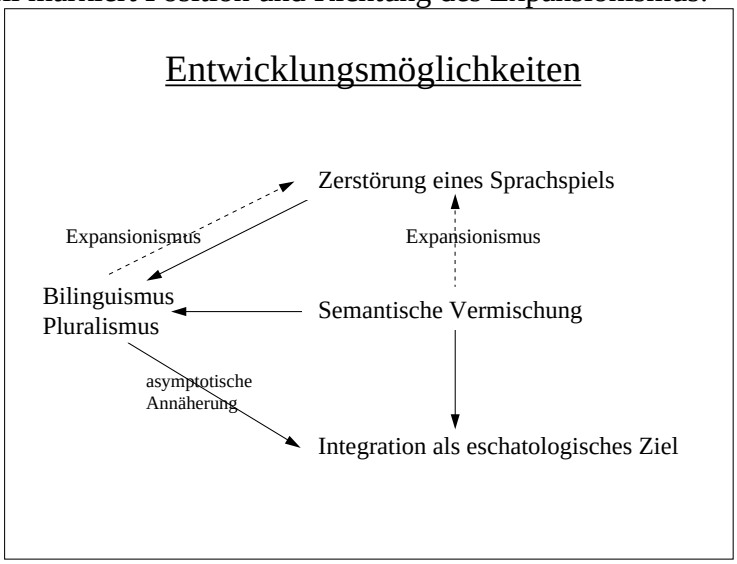


Abbildung 2.2: Entwicklungsmöglichkeiten des Dialogs

[545] Ebd.

.2 Boffs Modell der konstitutiven Beziehung

Die Darstellung der Fehl- und Übergangsformen zeigt, welche Dialoghindernisse auf dem Weg zu einer integrativen Beziehung zu vermeiden und in welche Richtung sie zu überwinden sind. Nach den Abgrenzungen wird nun zu fragen sein, wie sich Clodovis Boff positiv ein angemessenes Dialogmodell vorstellt.

.2.1 Konstitutive statt instrumentaler Beziehung

Die besprochenen Fehl und Übergangsformen lassen sich zum Teil darauf zurückführen, daß die Beziehung zwischen den Wissenschaften des Sozialen (WdS) und der Theologie rein instrumentaler Art waren. Eine solche werkzeugliche Beziehung „setzt die autonome Dualität der Elemente voraus, die miteinander in Kontakt treten“ (74). Die Beziehung bleibt rein äußerlich, wie dies in einem bloßen Übereinander (vgl. Subordinationsmodell) oder nebeneinander (vgl. den Bilinguismus mit der Wendung ‚*außer*-dem ...’) zutage tritt.

Demgegenüber möchte Boff einen organischen Austausch, bei dem Elemente der WdS konstitutiv in die Theologie eingebracht werden; er möchte eine „Beziehung der Konstitution oder der inneren Struktur“ (75). Wie bereits an anderer Stelle erwähnt, will Boff die Forderung der Integration sozialwissenschaftlicher Daten nicht für jede Theologie erheben. Sowohl andere profanwissenschaftliche Vermittlungen als auch die herkömmliche Theologie (Boff bezeichnet sie als T 1) haben ihr unhinterfragtes Recht: „Was die T 1 betrifft, so scheint es uns auf der Hand zu liegen, daß die theologische Praxis nicht unbedingt auf eine Vermittlung durch die WdS angewiesen ist“ (75). Will die Theologie aber als Theologie des Politischen (TdP) auf die konkrete politische Situation Bezug nehmen, besteht Boff darauf, „daß die WdS auf dem Gebiet einer T 2, in unserem Fall einer TdP, tatsächlich konstitutive Elemente der theoretischen Organisation eines entsprechenden Diskurses sind“ (75). Der Unterschied zwischen herkömmlicher Theologie (T 1) und konkreter, regionaler Theologie (T 2) wird in gleichem Sinne wie die Unterscheidung von Sinn*ermittlung* und Sinn*vermittlung* bedeutsam.

In früheren Abschnitten des Buches hatte sich Boff bei der Betonung der Notwendigkeit einer SAV auf Congar und Rahner und deren Interpretation von Gaudium et Spes bezogen (37 Anm. 8f.). Bei beiden Autoren kommt sowohl der Notwendigkeit der Integration als auch der beschränkten Regionalität dieses integrativen Unternehmens ein wesentlicher Stellenwert zu. Bei Congar wird dies in folgendem Zitat besonders deutlich: „Will die Kirche den wirklichen Problemen der heutigen Welt nahekommen ..., wie sie es in Gaudium et Spes versuchte ..., so muß sie ein neues Kapitel der theologisch-pastoralen Erkenntnistheorie aufschlagen. Statt nur von der Offenba-

rung und der Tradition auszugehen, wie es die klassische Theologie getan hat, muß sie von Tatsachen und Fragen ausgehen, die sie von der Welt und der Geschichte empfängt, was sehr viel aufwendiger ist.“[546] Daß auch Rahner die profane Vermittlung für unverzichtbar hält, braucht hier nicht noch einmal entfaltet zu werden. Hingewiesen werden sollte aber im vorliegenden Zusammenhang noch einmal auf den Stellenwert, den Rahner dieser Vermittlung beimißt. Ihre Bedeutsamkeit „für die Theologie in allen ihren Bereichen und Thematiken“ ist auch für Rahner unbestritten; er sieht sie dabei als „eine neue zusätzliche, aber regionale Teilaufgabe für die Theologie“ an.[547] Rahner hält es für einen „Fehler, die politische Theologie einfach als eine Theologie zu verstehen, die in Folge der neuen sozialen Situation alle anderen ersetzen müßte“[548]. Boff selbst benutzt dieses Rahnerzitat, wenn er sich dagegen verwahrt, „daß die T 2 die T 1 ausschließt oder sie ersetzt“ (146; 147 Anm. 50).

Die Entsprechungen zwischen beiden Autoren werden noch deutlicher, wenn sich Rahner *gegen* eine empiristische und *für* eine kritisch-wissenschaftliche Vermittlung einsetzt: „Die Kirche zeigt, daß dieses ihr notwendiges, profanes Wissen gar nicht bloß einer schlichten Alltagserfahrung von jedermann entspringt ... Dieses ihr profanes Wissen wird von ihr aus einer profanen Erfahrung bezogen, die in wissenschaftlich systematischer Weise gewonnen wird durch moderne Historie, Soziologie, wissenschaftliche Psychologie und Futurologie.“ Damit lasse sich die Kirche auch auf jene Welt ein, „die der Mensch ... als Gebilde ... seiner wissenschaftlichen Reflexion aufbaut“.[549] Damit ist übrigens der bleibende *Bezug* zur Alltagserfahrung nicht in Frage gestellt.

In ihren Anliegen konvenieren Rahner und Boff also deutlich, und es dürfte ein legitimer Versuch sein, Boff in diesem Punkt als Entfaltung Rahnerscher Impulse vorzustellen. Zudem wird erneut durch die wechselweise Verwendung von ‚Soziologie’ im speziellen und ‚profanem Wissen’ im allgemeinen die strukturelle Ähnlichkeit des Dialogs auch mit anderen Profanwissenschaften, damit aber auch die Übertragbarkeit auf den Dialogbereich ‚Theologie – Naturwissenschaft’ deutlich.

.2.2 Leo Scheffczyk: *Keine* konstitutive Bedeutung der Humanwissenschaften! Ein terminologischer Dissens

Auf den ersten Blick könnte man um die Konsensfähigkeit der integrativen Vorstellung Boffs fürchten und einen inhaltlichen Dissens vermuten, wenn man von Leo Scheffczyk vernimmt, daß „die Humanwissenschaften für die theologische Aussage vom Menschen keine konstitutive ... Bedeutung“[550]

---

[546] Y.-M. Congar, Situation et tâches présentes de la théologie, Col. Cogitatio Fidei, 27, Cerf, Paris 1967, 72, zit. nach C. Boff, Theologie 37, Anm. 8.
[547] Rahner, Herausforderung 1967, 17.
[548] Rahner, Wege 1972, 61.
[549] Rahner, Herausforderung 1967, 18.
[550] Scheffczyk, Integration, 310.

haben. Bei näherer Betrachtung allerdings zeigt es sich, daß der Gegensatz durch eine unterschiedliche Verwendung von ‚konstitutiv' zustande kommt. Der Gegensatz läßt sich nicht nur aufheben; es lassen sich sogar weitgehende inhaltliche Entsprechungen zwischen Boff und Scheffczyk aufweisen.

Zunächst lassen sich Konvergenzen in den Zielvorstellungen beider Autoren feststellen. Auch für Scheffczyk wird „die intensivste Beziehung zwischen dem Humanwissen und dem Glaubenswissen vom Menschen ... sicher dort geknüpft, wo humanwissenschaftliche Fakten, Strukturen und Ordnungen als solche von der Theologie übernommen und in kritischer Aneignung dem theologischen Menschenverständnis zugeordnet und ihm assimiliert werden"[551]. Scheffczyk spricht von einer „Integration im eigentlichen Sinne"[552] und grenzt sich von den gleichen defizienten Dialogmodi ab wie Boff. Es erinnert an Boffs Ablehnung des Bilinguismus, wenn auch Scheffczyk für eine angemessene Integration „keine Summierung von natürlichen und von Glaubenswahrheiten, zwischen denen man dann wählen könnte"[553], zuläßt. Die Gefahr einer semantischen Vermischung, die sich unter der Logik eines der beiden beteiligten Sprachspiele organisiert, thematisiert Scheffczyk ebenfalls. So dürfe „z. B. die übernommene Evolutionstheorie nicht mit der Schöpfungslehre vermengt oder identifiziert"[554] werden.

Positiv versteht Scheffczyk unter Integration „die Einbeziehung der natürlichen Wahrheiten in ein höheres Ganzes, das von der Wahrheit der Offenbarung und des Glaubens erfüllt und belebt ist"[555]. Zusammen mit dem obigen Zitat stehen damit für Integration die Begriffe ‚Einbeziehung', ‚kritische Aneignung' und ‚Assimilation'. Sofern damit mehr als eine äußerlich instrumentale Beziehung gemeint ist, trifft sich Scheffczyk durchaus mit Boffs Verständnis einer Integration als *konstitutive* Beziehung. Denn Boff grenzt ‚konstitutiv' von ‚instrumental' ab. Dagegen hat Scheffczyk den Gegensatz ‚konstitutiv – regulativ' im Blick: „In diesem Sinne haben die Humanwissenschaften für die theologische Aussage vom Menschen keine konstitutive, wohl aber eine regulative, d. h. die theologische Wahrheit und ihre Aussprache regelnde, auf die Situation des Menschen und seine Bedürfnisse ausrichtende Bedeutung, die trotzdem für das Ganze der Wahrheit vom Menschen unentbehrlich bleibt"[556]. Durch den Gegensatz ‚konstitutiv – regulativ' läßt sich Scheffczyks Verständnis von konstitutiv näher bestimmen.

Für ‚konstitutiv' ist bei Scheffczyk offenbar der Aspekt der Existenzsicherung ausschlaggebend. So sind beispielsweise konstitutive Regeln „Verhaltensregeln, die die Existenz der betreffenden Verhaltensformen sichern ... im Unterschied zu regulativen Regeln, die Verhalten spezifizieren, das auch

---

551 Ebd. 309f.
552 Ebd. 310.
553 Ebd.
554 Ebd.
555 Ebd.
556 Ebd.

unabhängig von ihnen besteht“[557]. Um die Unabhängigkeit der Theologie zu betonen, greift Scheffczyk deshalb lieber auf ‚regulativ’ statt auf ‚konstitutiv’ zurück. Die Humanwissenschaften sind in der Tat nicht für die *Existenzsicherung* der Theologie unverzichtbar und in diesem Sinne konstitutiv. Hier würde auch Boff nicht widersprechen. Dieser wahrt die Unabhängigkeit der Theologie, indem die konstitutive Einbeziehung in zweifacher Weise eingeschränkt ist: 1.) Boff unterscheidet zwischen T 1 und T 2 und macht die Einbeziehung der WdS nur für die T 2 geltend. 2.) Selbst bei der T 2 schränkt er weiter ein: „Wenn die WdS ein *konstitutiver* Teil der TdP werden, so geschieht das auf der Ebene einer materia prima der Theologie, auf der Ebene ihres *materiellen* Objekts, nicht aber auf der Ebene ihrer eigenen Perspektive oder des formalen Objekts der Theologie“ (76; Herv. im Orig.). Genau diese Perspektive oder das Formalobjekt der Theologie ist „der Träger ihrer Identität“ (136) und *nicht* der Ort der Einbeziehung. Damit soll eine Gefährdung der Existenz und Identität der Theologie bei Boff ebenfalls ausgeschlossen werden. Die konstitutive Beziehung „bleibt immer von der Theologie gelenkt“ und profanwissenschaftliche Ergebnisse werden „im Innern des theologischen Feldes als Grundstoff aufgenommen, der dann (wieder) neu bearbeitet werden muß, und zwar durch die der theologischen Arbeit eigenen Verfahrensweisen, damit man schließlich zu einer *spezifisch* theologischen, als solcher charakterisierten Produktion gelangt“ (76; Herv. im Orig.). Scheffczyks Ablehnung einer bloßen „Übernahme“ und seine Forderung nach „*kritischer* Aneignung“ finden sich in diesen Formulierungen Boffs wieder.

Ansonsten soll die *konstitutive* Beziehung bei Boff genau das leisten, was Scheffczyk in der Explikation von *regulativ* vorsieht: eine Ausspracheregelung, die auf die Situation des Menschen und seine Bedürfnisse ausrichtet. Streng genommen ist damit Boffs Anspruch der konstitutiven Einbeziehung sogar noch zurückhaltender als bei Scheffczyk. In unserem Fall haben die Humanwissenschaften überhaupt keine „die theologische *Wahrheit* ... regelnde“ Funktion, wie Scheffczyk dies für die regulative Sichtweise formuliert[558]. Es geht nicht um die Wahrheit, sondern um die Aktualität, Relevanz und Verständlichkeit theologischer Aussagen. Hier ist noch einmal an das zu erinnern, was bereits mit der Unterscheidung von *Er*mittlung und *Ver*mittlung eingeführt wurde.

Diese Differenzierung bringt selbst Hoimar von Ditfurth zum Ausdruck, der von Scheffczyk wegen seiner vermeintlichen Vereinnahmung und Auflösung der Theologie heftigst angegriffen wird[559]. Nach v. Ditfurth hat die Theologie „die Befunde der wissenschaftlichen Welterklärung ... bei der Formulierung ihrer Antwort zu berücksichtigen ..., wenn ihre Auskunft nicht nur richtig, sondern überdies auch verständlich sein soll“[560]. Ganz ähnlich formuliert auch Boff: „Wenn wir die theologische Reflexion durch die Ver-

[557] Bußmann, Sprachwissenschaft, 266.
[558] Scheffczyk, Integration, 310.
[559] Scheffczyk, Evolution.
[560] Ditfurth, Weltbild, 250.

mittlung der WdS (SAV) mit den historischen Aufgaben in Verbindung bringen, so deshalb, weil wir die Gefahr einer ‚reinen' Theologie vermeiden wollen, die unweigerlich in einer zweckfreien Überproduktion von Sinngebungen enden würde" (41). Im einen wie im anderen Fall ist die Ausrichtung an profanen Erkenntnissen kein Wahrheits-, sondern ein Aktualitätskriterium und damit noch bescheidener als das regulative Unternehmen Scheffczyks, selbst wenn der Begriff ‚konstitutiv' verwandt wird.

Von der inhaltlichen Durchführung einmal abgesehen, vertreten Boff und Scheffczyk kein gegensätzliches, sondern ein vergleichbares Konzept. Insofern Scheffczyk in Bezug auf voreilige integrative Neuerungen ein eher unverdächtiger Zeuge ist, dürfte sein Plädoyer für eine Integration humanwissenschaftlicher Inhalte im oben ausgeführten Sinne eine gute Bestätigung unseres integrativen Modells sein. Es bleibt noch zu zeigen, wie das allgemeine integrative Konzept in der konkreten Umsetzung seine behaupteten Möglichkeiten entfalten kann, ohne die markierten Grenzen zu überschreiten.

.2.3 Elemente wissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung

In der Diskussion mit Scheffczyk hatten sich bei Boff zwei Differenzierungen als wesentlich erwiesen: erstens die Unterscheidung von T 1 und T 2, zweitens die Unterscheidung von Material- und Formalobjekt und die Einbeziehung der WdS auf der Ebene des Materialobjekts. Damit die Zusammenhänge von T 1, T 2, Material-, Formalobjekt und WdS und damit das Gerüst des gesamten integrativen Modells verstehbar werden, soll Boff mit seiner allgemeinen Beschreibung der theoretischen Praxis, der „Produktion von Erkenntnissen" (133)[561] einer jeden Wissenschaft, im folgenden aufgegriffen werden.

Boff rezipiert hierbei vor allem die erkenntnistheoretischen Gedanken L. Althussers, ohne diesem in jeder Hinsicht zu folgen (132 Anm. 10). Parallelisiert und konsolidiert werden Boffs Überlegungen mit Thomas von Aquin, was auf den ersten Blick überraschen mag. Zunächst will Boff damit eine gewisse Rückbindung an die theologische Tradition erreichen.[562] Diesbezüglich wurde Thomas schon immer eine maßgebliche Rolle zugeschrieben: Die Enzyklika ‚Aeterni Patris' von Leo XIII. stellt Thomas als den Lehrmeister christlicher Philosophie und Theologie vor (DH 3135-3140), und in jüngerer Zeit empfiehlt ‚Humani generis' den Aquinaten eindringlich (z. B. DH 3894).[563] Humani generis ist besonders deshalb erwähnenswert, weil dort nicht unerhebliche Reserven gegenüber der Einbeziehung profanwissenschaftlicher Erkenntnisse artikuliert werden.[564] Wenn Boff nun seine offene und integrative Position ebenfalls und legitim auf Thomas beziehen

[561] Die Seitenzahlen beziehen sich im folgenden auf Boff, Theologie.
[562] Boff, Thomas, 33f.
[563] Weitere lehramtliche Schreiben, die das Thomas-Studium empfehlen, in Fries, Geist, 139-141.
[564] S. o. Kap. 1.1; vgl. DH 3896f.

kann, hat er mit diesen konservativeren und puristischen Positionen eine gemeinsame Gesprächsbasis und einen argumentativen Anknüpfungspunkt.

Sodann wird Boff von diesem Anknüpfungspunkt ausgehend den Aquinaten als maßgeblichen Präzedenzfall für die Einbeziehung nichttheologischer Erkenntnisse auszuweisen versuchen. Ihm imponiert Thomas' theoretische und kulturelle Vermittlungsleistung: die Integration des Aristotelismus in das christliche Denken, ohne dessen Identität zu gefährden.[565] Wie der (kritisch aufbereitete)[566] Aristotelismus die damalige Theologie bereichert hat, so verspricht sich Boff heute von den (ebenfalls kritisch rezipierten) Sozialwissenschaften eine Bereicherung, ohne die Substanz und Identität des Christlichen notwendig gefährdet zu sehen.

Nicht erst Boff nimmt Thomas für diesen Punkt in Anspruch. Schon 1951 lobt Heinrich Fries in einem Artikel über Thomas von Aquin dessen „Wille(n) zur Gegenwart"[567] und schreibt: „Thomas versuchte eine positive, schöpferische Begegnung mit dem neuen philosophischen System, er versuchte eine Versöhnung zwischen Aristoteles und der christlichen Offenbarung, eine Synthese von Aristotelismus und Augustinismus und damit eine Rezeption des Neuen in die bisherige wissenschaftliche Tradition."[568] Bei der Rezeption des Neuen hebt Fries bei Thomas in besonderem Maße das „Ethos der Gerechtigkeit" hervor, das als wissenschaftliches „fair play" am eindrucksvollsten an den Tag tritt, wenn Thomas eine gegnerische Position ablehnt: „Thomas formuliert die Bedenken und Einwände der Gegner oft besser, schärfer und konsequenter als diese selbst"[569] und holt „aus den Meinungen und Sätzen seiner Oppositionspartner soviel an gültigem Gehalt, an wahren und brauchbaren Gedanken heraus, als zulässig ist"[570]. In Fries' Urteil ist Thomas damit „weit entfernt von jeder globalen Negation oder kollektiven Ablehnung, die scheinbar klare Fronten schafft, aber sich die denkerische und menschliche Aufgabe zu leicht macht und eben dadurch ungerecht wird"[571]. Das „distinguo" der wissenschaftlichen Gerechtigkeit kommt gleichzeitig „zu einer echten Würdigung wie zu einer gerechten Kritik"[572]. Das Kriterium der ‚angemessenen Darstellung der atheistischen Position' (s. o. S. 110) sowie die Ablehnung der Rezeptionsverweigerung (s. o. S. 110, Purismus s. o. S. 46-50) haben diese differenzierende Denkanstrengung zum Programm erhoben.

Nicht zuletzt ist es Johannes Paul II. selbst, der die Rezeption des Aristotelismus durch Thomas von Aquin als beispielhaftes Paradigma für die Nutzung heutiger Wissensbestände empfiehlt:

---

565 Boff, Thomas, 65f.
566 Ebd. 67.
567 Fries, Geist, 154.
568 Ebd. 155.
569 Ebd. 144.
570 Ebd. 145.
571 Ebd.
572 Ebd. Fries hält die geschilderte Haltung für unverzichtbar, auch wenn er die Gefahren kennt und benennt: „die Tendenz einer übertriebenen Harmonisierung, das Bestreben, einen Ausgleich zu schaffen, der manchmal auch um den Preis einer Umdeutung geschehen konnte" (ebd.).

„Dürfen wir nicht hoffen, daß ebenso wie die Aristotelische Philosophie durch den Dienst eines so großen Gelehrten wie des hl. Thomas von Aquin schließlich dahin gelangte, einige der tiefsten Aussagen der theologischen Lehre zu gestalten, auch die Wissenschaften von heute gemeinsam mit allen Formen menschlichen Wissens jene Teile des theologischen Unternehmens kräftigen und informieren, die sich mit der Beziehung von Natur, Menschheit und Gott befassen?“[573]

Dabei fordere – der Papst meint dies in sehr konstruktivem Sinne – „die zeitgenössische Wissenschaft ... die Theologie viel tiefer heraus als im dreizehnten Jahrhundert die Einführung des Aristotelismus nach Westeuropa“[574].

Sich bei der Integration profanwissenschaftlicher Erkenntnisse am thomanischen Paradigma zu orientieren, kann also mit nicht unbedeutendem Rückhalt rechnen. Wie sich diese Integration konkret und an Thomas ausgerichtet vollzieht, wird in der folgenden Darstellung deutlich werden.

Zu Beginn führt Boff die an der Erkenntnis‘produktion’ einer beliebigen Wissenschaft beteiligten Elemente ein. Diese Elemente sind nicht im Sinne von (neuen) loci theologici mißzuverstehen, sondern beanspruchen eine differenziertere Struktur als die Topik des Melchior Cano. Boff zieht die „*analytische* Methodologie“ des Thomas der „*topischen* Methodologie“ Canos vor (143), da letztere zwar als „Methodologie der ‚Orte’ für die Materialsammlung und die Konstruktion der Positivität des Glaubens“[575], salopp formuliert als „eine Art Requisitenkammer der theologischen Hilfsmittel“, nützlich sein kann, nicht aber, wenn es darum geht, „eine kritische Theorie der Theologie zu liefern“ (144). Insbesondere beanstandet Boff, „so ungleiche ‚Orte’ wie ‚Hl. Schrift’, ‚Vernunft’, ‚Geschichte’, ‚Leben’ u. a. hintereinander aufzureihen“ (144). Die Topik wird von Boff damit nicht pauschal verurteilt, wohl aber erhält sie einen zurückgenommenen Stellenwert als „*ein Moment* im globalen theologischen Prozeß“ (144; Herv. im Orig.).

Wenn auch gegenüber Boff einzuwenden ist, daß die Aufreihung der ‚Orte’ bei Cano nicht so undifferenziert vollzogen wird, wie Boff unterstellt, sondern die Unterscheidung ‚loci proprii’, ‚loci alieni’ und ‚principia propria’ kennt,[576] so ist Boffs Anliegen tendenziell stattzugeben. Auch Hermann Josef Pottmeyer hält aus ähnlichen Gründen eine Ergänzung der herkömmlichen Topik für überfällig,[577] vor allem, wenn es darum geht, neuen geschichtlichen Herausforderungen gerecht zu werden.[578] Wenn man die Engführung der loci auf die Fundorte einer traditio passiva aufbricht und sie als aktive Bezeugungsinstanzen versteht,[579] können und müssen Pragmatik und Hermeneutik zur Ergänzung herangezogen werden. In diesem Ergän-

[573] Johannes Paul II., Schreiben, 158.
[574] Ebd.
[575] Was Boff unter „Positivität des Glaubens“ versteht, wird weiter unten noch entfaltet.
[576] Vgl. Pottmeyer, Normen, 133.
[577] Pottmeyer, Erkenntnislehre, 212f.
[578] Ebd. 214.
[579] Pottmeyer, Normen, 142.

zungsvorschlag bezieht sich Pottmeyer auch auf Clodovis Boff und bestätigt damit dessen Anliegen.

Die Elemente, die Boff schließlich zur Beschreibung wissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung einführt, bilden keine lineare Liste, sondern tragen den Desideraten einer ergänzten Erkenntnistheorie zunächst durch ihre differenzierte Struktur Rechnung. Mit Althusser bezeichnet er sie als Allgemeinheit I (AI), Allgemeinheit II (AII) und Allgemeinheit III (AIII). Der Begriff „Allgemeinheit" wird hier benutzt, da „der Erkenntnisprozeß sich gerade mit dem Universalen befaßt und nicht mit dem Singulären oder dem ‚Konkreten'" (134). Der AI kommt die Funktion der Grundmaterie zu; sie ist das, was in Erkenntnis umgewandelt werden muß. Die AII beinhaltet die für diese Erkenntnisgewinnung nötigen theoretischen „Produktionsmittel", das Begriffsgebäude oder die „Theorie" einer Wissenschaft. Sie bearbeitet die AI. Die AIII ist das Produkt, nicht mehr eine abstrakte, ideologische Vorstellung, sondern ein wissenschaftlicher konkreter Begriff oder eine wissenschaftliche Theorie. Boff faßt zusammen: „Die theoretische Praxis produziert Allgemeinheiten III durch die Arbeit der Allgemeinheit II an der Allgemeinheit I" (136). Schematisch läßt sich dies wie folgt veranschaulichen:[580]

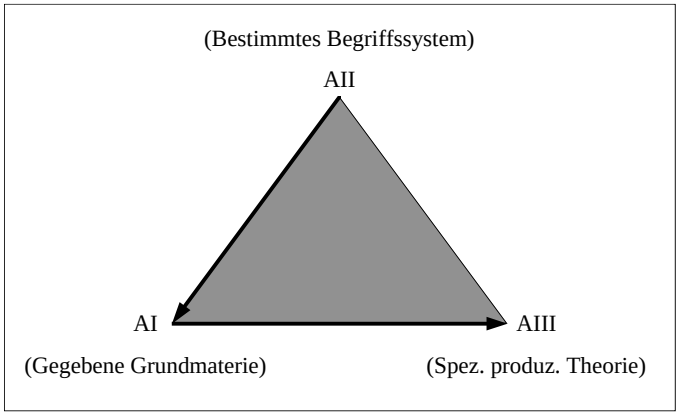


Abbildung 2.3: Elemente der theoretischen Praxis

Innerhalb dieser Skizze der wissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung sind die inhaltlichen Details besonders interessant.

.1 Die Allgemeinheit I: Grundmaterie

Der Ausgangspunkt einer Wissenschaft ist nicht der Gegenstand in seinem An-sich-Sein. Boffs Modell vertritt keinen naiven Realismus, der ‚das Reale' direkt zu erkennen vermeint. Alle drei Instanzen (AI-AIII), auch die „Grundmaterie" (AI) also, sind für Boff „*theoretischer* Natur" (133) und vollziehen sich – in Althussers Worten – „vollständig in der Erkenntnis" (135). Der Ausgangspunkt der Erkenntnis (AI) ist kein ‚reines Faktum' und

[580] Leicht verändertes Schaubild nach Boff, Theologie, 137.

liegt nicht in „den wirklichen oder konkreten Dingen“, sondern in den „allgemeinen, abstrakten oder ideologischen Ideen, die sich in einer bestimmten Kultur finden“ (135)[581], in „einer vagen allgemeinen Vorstellung“ (136), in etwas, „das bereits in einer ersten Annäherung erfaßt und gedacht wurde“ (142). Diese unkonkreten Vorstellungen sollen in der theoretischen Praxis zu einem konkreten „*Begriff* oder einer wissenschaftlichen Theorie“ (136) umgearbeitet werden. Die AI ist also kein subjektunabhängiges „Objekt *in se*“, sondern „formal bereits Teil der Produktionsbedingungen der Erkenntnis“ (135; Herv. im Orig.).

Das vorgestellte Modell ist also – um es bereits an dieser Stelle in das wissenschaftstheoretische Spektrum einzuordnen und entsprechend zu kennzeichnen – weniger korrespondenztheoretisch als kohärenztheoretisch ausgerichtet. Die Begriffe werden im Rahmen der wissenschaftstheoretischen Diskussion weiter unten erklärt. Hier mag die Andeutung genügen, daß das Modell Boffs durch die kohärenztheoretische Ausrichtung den neueren erkenntnistheoretischen Einsichten der Naturwissenschaften und einer kohärenztheoretisch akzentuierten Naturphilosophie (z. B. Drieschner) Rechnung zu tragen in der Lage ist.

Wie bei allen kohärenztheoretischen Ansätzen (s. u.) so stellt sich auch hier die Frage nach dem Realitätsbezug. Wenn Boff festhält, daß der wissenschaftliche Erkenntnisprozeß „nicht oder doch wenigstens nicht *unmittelbar* vom ‚Leben’, von den ‚Tatsachen’ oder irgend etwas anderem ausgeht, das außerhalb des Denkens liegt“ (141; Herv. im Orig.), so gesteht er darin doch zu, daß zumindest ein *mittelbarer* Bezug zur Realität besteht. Genauerhin bleiben „die realen Dinge ... hinter dem Erkenntnisprozeß zurück, als Voraussetzung dieses Prozesses und als sein irgendwie asymptotisches Ziel“ (135).

In diesem Rahmen jedoch ist als Grundmaterie ‚alles’ zugelassen. Boff konstatiert, „daß es im Prinzip nichts gibt, das nicht zu einem *(Material-)*Objekt einer theologischen Behandlung werden kann“ (140; Herv. im Orig.). Daß es hier nicht zu einer Grenzüberschreitung kommt, sieht Boff darin gewährleistet, daß „dieses ‚alles’ ... nur dann zur theologischen Perspektive [gehört], wenn es betrachtet wird *sub una formali ratione*, nämlich *divinae revelationis*“ (140; Herv. im Orig.). Die Grenze zwischen den Wissenschaften wird also von der AII markiert.

.2 Die Allgemeinheit II: Träger der Identität einer Wissenschaft

Im Blick auf mögliche Einwände und Kritiken soll die Aufmerksamkeit noch einmal auf Boffs Verständnis von Theologie und deren Identität bzw. Unabhängigkeit gelenkt werden. Boff macht das Spezifikum der Theologie nicht an ihrem Materialobjekt oder inhaltlichen Thema, d. h. an der AI, fest. Das Entscheidende ist die AII: „Was bestimmt den Typ einer Disziplin, wenn nicht ihre *Perspektive*, d. h. ihr eigenes ‚Sprachspiel’, ihre charakteris-

[581] S. o. S. Stufe 0136, wo Boff anläßlich des Empirismus zwischen Stufe 0, dem ‚Realen in sich’, und Stufe 1, der Idee des Realen im gesunden Menschenverstand und der geläufigen Ideologie, unterschieden hat. Frühestens Stufe 0 könnte zu einer A I werden.

tische Blickrichtung? Die Perspektive einer Disziplin bestimmt sich logischerweise im Bezug zu ihrem *Formalobjekt*“ (127; Herv. im Orig.).

Boff macht dies am Vergleich der Theologie mit Religionsphilosophie und Religionswissenschaften deutlich. Während sich alle drei den gleichen Themen widmen können, unterscheiden sie sich signifikant in der *Hinsicht*, in der sie dies tun. Nach Boff unterscheidet der Verständnishorizont von Glaube und Offenbarung den Theologen vom Philosophen. Klassisch formuliert bedeutet das, „daß der Theologe die Dinge ‚im Licht des Glaubens’ sieht, während der Philosoph alles ‚im Licht der (reinen) Vernunft’ sieht; somit ist das Formalobjekt des einen ‚Gott’, das des anderen ‚das Sein’„ (128).

Ähnlich unterscheiden sich die Religionswissenschaften von der Theologie. Auch sie können die „Analyse der religiösen Sprache, Religionsgeschichte, Psychologie des religiösen Tuns, Soziologie der Kirche, Anthropologie der Mythen, verschiedene Analysen der Bibeltexte usw.“ (129) zum Gegenstand erheben. Aber „wenn auch das Materialobjekt dieser Arbeiten ‚religiös’ ist, so beziehen sie doch nicht daher ihre erkenntnistheoretische Identität, sondern immer aus ihrer Arbeitsweise oder ihrem Gesichtspunkt“ (129). Am Beispiel der marxistischen Bibellektüre macht Boff den Unterschied prägnant deutlich. Das Buch „Lecture matérialiste de l’Evangile de Marc“ von F. Belo rechnet Boff nicht zur Theologie. „Die Perspektive dieser Arbeit besteht in einer Lektüre des Markusevangeliums im Sinne von Marx. ... Nach unserer Ansicht besteht die theologische Praxis eigentlich darin, genau das Umgekehrte zu machen, d. h. eine Lektüre von Marx im Sinne von Markus. Tatsächlich bestimmt ja die handelnde Instanz (A II) die Perspektive einer theoretischen Praxis“ (130f. Anm. 8). Eine marxistische Analyse (der Bibel und der Gesellschaft) kann nach Boff immer nur ein erstes, vorgängiges Moment sein. „Um ihren eigenen Diskurs zu artikulieren, muß die Theologie einen eigenen Horizont öffnen ... In diesem zweiten Moment ist das marxistische Instrumentarium nicht mehr angemessen“ (131 Anm. 9). Boff verweist auf „die gegenteilige Tendenz ... bei H. Assmann ..., wo eher eine ‚soziologische’ Analyse des Christentums durchgeführt wird als eine ‚christliche’ Analyse der Gesellschaft“ (131f. Anm. 9).

Syntaktische Indikatoren können hier bei Zuordnungen hilfreich sein. Besonders an den letztgenannten Beispielen wird deutlich, daß bei Zusammensetzungen wie ‚christliche Gesellschaftsanalyse’, ‚marxistische Bibellektüre’, ‚biblische Marxlektüre’, ‚philosophische Gotteslehre’, ‚theologische Gotteslehre’ das Substantiv mit dem Materialobjekt, der AI, das Adjektiv dagegen mit der entscheidenden Perspektive, der AII, zu tun hat.

An späterer Stelle konkretisiert Boff die spezifische AII der Theologie: „Um nun die A II zu errichten, greift die Theorie der Theologie gemäß TvA [Thomas von Aquin] auf den Glauben oder auf die Offenbarung zurück – was auf dasselbe hinausläuft. Die Prinzipien der Theologie sind ja die Glaubenswahrheiten“ (138). In einer Anmerkung dazu betont Boff, daß er die Ausdrücke ‚Glaubenswahrheiten’, ‚Glaubensgeheimnisse’, ‚articuli fidei’,

‚Credo', ‚Glaubensinhalt', ‚offenbarte Wahrheiten', ‚Gründungsbotschaft', ‚Glaubensgegebenheiten', ‚christliche Positivität' als gleichwertig betrachtet und selbst vorwiegend den letzten Begriff gebraucht (138 Anm. 33). Die Gleichsetzung klingt zunächst undifferenziert, erfährt aber im weiteren Verlauf noch die nötigen Präzisierungen. So will Boff z. B. auf keinen Fall die ‚christliche Positivität' positivistisch verstanden wissen: „Natürlich liegen die Dinge nicht so einfach, daß wir jetzt die Gleichung aufstellen könnten: Offenbarung = A II" (139). Vielmehr erfordere die Erstellung der AII einen Prozeß, den Boff später ausführlich beschreibt (220-255).

Diese Stelle eignet sich gut, um den Rückgriff auf Thomas von Aquin zu veranschaulichen. Schon zu Beginn der „Summa theologiae" verlangt Thomas „außer den philosophischen Wissenschaften, die im Bereich der menschlichen Vernunft bleiben, eine Lehre, die auf göttlicher Offenbarung beruht". Denn „ein verschiedener Grund der Erkennbarkeit bedingt auch eine Verschiedenheit in den Wissenschaften", und es können „dieselben Dinge, soweit sie der Vernunft zugänglich sind, Gegenstand der philosophischen Wissenschaften und zugleich, soweit sie durch die Offenbarung erkannt werden, auch noch Gegenstand einer anderen Wissenschaft sein. Die Theologie also, welche zur hl. Lehre gehört, unterscheidet sich der Gattung nach von jener, die einen Teil der Philosophie bildet."[582] Die Unterscheidungen, die Boff anstrebt, werden hier in einem Satz deutlich: Die gleichen Dinge können Gegenstand verschiedener Wissenschaften werden; eine Abgrenzung durch die Materialobjekte scheidet damit aus. Unterschieden sind jedoch die ‚Gattungen' ("differt secundum genus"), deren differierende Formalobjekte in den „soweit"-Sätzen zum Ausdruck gebracht werden: Im lateinischen Original ist von „lumine naturalis rationis" auf der philosophischen und von „lumine divinae revelationis" auf der theologischen Seite die Rede. Die zentralen Begriffe sind damit gefallen, auch wenn sich noch weitere Textstellen anführen ließen.[583]

Nicht nur Boff bezieht sich auf die zitierte Thomas-Stelle. Auch Max Seckler greift sie in dem Artikel „Theologie, Religionsphilosophie, Religionswissenschaft"[584] mit dem Ziel einer Definition (d. h. Abgrenzung) der Theologie in gleichem Sinne auf. In seiner Thomas-Darstellung ergänzt Seckler die theologische Perspektive: „Die theologische Theologie ist Theo-

---

[582] S. th. I, q. 1, a. 1 (DTA I, 5.6f.).

[583] Vgl. z. B. S. th. I, q. 1, a. 3 (DTA I, 9-11), worauf sich Boff ebenfalls bezieht (127 Anm. 2, 138 Anm. 31): „Die hl. Lehre ist eine einzige Wissenschaft. Die Einheit eines [Seelen-]Vermögens und der ihm entsprechenden Fertigkeit richtet sich nämlich nach dem Gegenstande, freilich nicht nach seinem wirklichen Sein, sondern nach jener formalen Seite, die jeweils seinen Gegenstandscharakter bestimmt. ... So betrachtet auch die hl. Lehre alles nur, sofern es von Gott geoffenbart ist". Die hl. Lehre kann „alles, was in den verschiedenen philosophischen Wissenschaften behandelt wird, unter einem einzigen Gesichtspunkt betrachten: soweit es Inhalt göttlicher Offenbarung sein kann". Artikel 7 kritisiert: „Andere freilich haben nur darauf geschaut, was alles in dieser Wissenschaft behandelt wird, und haben zu wenig auf den einigenden Leitgedanken geachtet, von dem das alles beherrscht wird. ... Gewiß findet alles das in dieser Wissenschaft seine eingehende Behandlung, aber nur wegen seiner Beziehung zu Gott" (DTA I, 21).

[584] Seckler, Abgrenzung.

logie *‚ex revelatione' (sub lumine fidei)*“[585]. Zur Offenbarung tritt das Korrelat des Glaubens, das in die angezielte Definition und Abgrenzung in Form der ‚Glaubensgemeinschaft' mit eingeht: „Bei der Theologie sind es die Wirklichkeitshabe und das Wahrheitsbewußtsein der Glaubensgemeinschaft, die die Arbeit leiten; bei der Religionsphilosophie ist es die Wirklichkeitshabe und das Wahrheitsbewußtsein des philosophierenden Subjektes“[586]. Damit gründet auch Seckler seine Abgrenzung nicht auf ein inhaltliches, sondern ein formales Kriterium: „Der Unterschied zwischen religionsphilosophischen und theologischen Aussagen gründet demgemäß wesentlich in den *formalen Gewährleistungsinstanzen*, die zum Ausweis der Wahrheit angeführt werden. Eine Religionsphilosophie kann infolgedessen *inhaltlich* im Extremfall sogar vollständig identisch sein mit einer Theologie, ohne aufzuhören, *Philosophie* zu sein“[587].

Das wissenschaftstheoretische Abgrenzungskriterium findet seine Rechtfertigung und Entsprechung im ontologischen Abgrenzungskriterium. Dieses arbeitet Seckler bei seinen Bemühungen um einen theologischen Religionsbegriff heraus. Auch hier greift Seckler auf Thomas von Aquin zurück: „Religion im eigentlichen Sinn bedeutet die Beziehung zu Gott (religio proprie importat ordinem ad Deum)“[588]. Bei diesem Verständnis von Religion als ‚ordo ad Deum' wird die inhaltliche Entgrenzung ebenfalls deutlich. Denn dieser ordo muß nicht explizit vorliegen, sondern kann auch verborgen gegeben sein: „Jener *ordo ad Deum*, welcher das theologische Wesen von *religio* ausmacht, ist ja grundsätzlich in *aller* menschlichen Praxis möglich. Er ist keineswegs eingrenzbar auf die Phänomengruppe der Religionen.“[589] An dieser Stelle stellt Seckler einen Bezug zu Rahner her, für den ja der unausweichliche ‚Vorgriff' für Religion konstitutiv ist.[590] Schaeffler kritisiert an Rahners Religionsbegriff, er lasse „kein Kriterium sichtbar werden, um religiöse Akte von nicht-religiösen abzugrenzen; denn weil in jedem menschlichen Akt zugleich jenes Ziel mit-ausgedrückt wird, dem dieser Akt seine Fähigkeit verdankt, sich auf Gegenstände zu beziehen, sind alle menschlichen Akte zugleich auf Gott bezogen und in diesem Sinne religiös“[591]. In dieser Kritik sieht Seckler „indirekt eine Bestätigung der Entgrenzungswirkung des theologischen Religionsbegriffs“[592] gegeben.

Die einschränkende Präzisierung, die Seckler später vornimmt, relativiert in keiner Weise die Erkenntnis, „daß der theologische Religionsbegriff den ‚Ort' für *religio* zunächst nicht sektoral kulturtheoretisch oder phänomenologisch bestimmt, sondern anthropo-theologisch, eben als den *ordo hominis*

---

[585] Ebd. 166; Herv. im Orig.
[586] Ebd. 172.
[587] Ebd. 173; Herv. im Orig.
[588] Thomas von Aquin, S. th. II-II, q. 81, a. 1, zit. nach Seckler, Religion, 179; im Orig. mit Herv.
[589] Seckler, Religion, 180; Herv. im Orig.
[590] Vgl. an dieser Stelle auch die kritischen Bemerkungen Secklers zu Rahner und seiner vergröberten Weiterführung in manchem „Heilswegunfug“ (Seckler, Theologie der Religionen, 128).
[591] Schaeffler, Weg, 66.
[592] Seckler, Religion, 180 Anm. 14.

ad Deum“[593]. Sektorale Gegenstandsbereiche mögen zwar diesen ordo verwirklichen, dürfen aber keinen Monopolanspruch auf ihn erheben. In diesem Rahmen ist die Präzisierung zu verstehen, die Seckler anbringt. Um die rein schöpfungsmäßige Beziehung des Menschen zu Gott (die in dem ordo-Gedanken zunächst enthalten sein könnte) nicht schon als *Religion* zu verstehen und um ferner die Beziehung des Teufels zu Gott auszuklammern, verortet Seckler den thomanischen ordo-Gedanken „im Horizont der *Heilsfrage*“. Denn „es muß eine *erlösende Beziehung zu Gott* sein“.[594] Eine weitere Einschränkung, die sich aus theologischen wie anthropologischen Gründen im Blick auf die Heilsfrage ergibt, versteht „die erlösende Beziehung zu Gott nur im Sinne der Theosoterik, nicht aber auf autosoterische Weise“[595]. Seckler verweist hier auf den ersten und den zweiten Gang von Rahners Grundkurs.

Neben den Verbindungslinien, die sich von Seckler zu Thomas, Rahner und Boff ziehen lassen, machen weitere Gründe die vorgestellte Position Secklers interessant.

1. Auch Seckler betreibt die Identitätssicherung durch *formale* und nicht *inhaltliche* Abgrenzung. Damit bestätigt er Boffs Beschreibung der theoretischen Praxis einer Wissenschaft, insbesondere die Stellung der AII.

2. Die formale Abgrenzung hat eine inhaltliche *Entgrenzung* zur Folge und unterstützt die Auskunft Boffs, „daß es ... nichts gibt, das nicht zu einem *(Material-)*Objekt einer theologischen Behandlung werden kann“ (140; Herv. im Orig.).

3. Die formale Abgrenzung durch das Kriterium der ‚erlösenden Beziehung zu Gott’ impliziert eine Theosoterik und schließt eine Autosoterik aus. Damit ist – im Vokabular Steinkamps – eine Leit-Option (Ebene AII) des theologischen Diskurses ausgesprochen, die mit den erkenntnisleitenden Optionen (AII) der zu integrierenden Wissensbestände ‚zumindest kompatibel’ sein muß.[596]

Sollte eine marxistische Analyse unverzichtbar eine autosoterische Theorie (AII) enthalten, wären beide Optionen inkompatibel und eine Integration unmöglich. Auf der anderen Seite schließt ein *methodischer Atheismus* eine Integration nicht von vornherein aus. Daß theologische Topoi nicht explizit vorliegen, bedeutet nicht, daß diese nicht im theologischen Diskurs explizierbar sind. Scheinbare Reduktionismen lassen sich häufig durch Aufdecken semantischer Vermischungen und durch semantische Analysen aufbrechen. So ist der unter methodischem Atheismus entstandene Begriff der ‚Natur’ des Menschen nicht mit dem theologischen Begriff der ‚Natur’ zu verwechseln. Bei Rahner ist diejenige Natur eines faktisch auftretenden Menschen, die Gegenstand der Biologie ist, nie reine Natur im theologischen Sinne, sondern immer ein Komplex aus Natur und *Gnade*. Der Begriff der ‚reinen Natur’ benennt als Grenzbegriff eine *Möglichkeit*, um die Unge-

[593] Ebd. 181; Herv. im Orig.
[594] Ebd.; Herv. im Orig.
[595] Ebd.
[596] Mette / Steinkamp, Sozialwissenschaften, 170.

schuldetheit der Gnade zu wahren, nicht aber die *Wirklichkeit* eines konkreten Menschen.[597] Das, was der Biologe also als ‚Natur' beschreibt, enthält implizit auch das, was der Theologe unter Gnade versteht. Biologische und theologische Optionen sind hier zwar nicht gleich, wie Steinkamp dies als Möglichkeit vorstellt,[598] wohl aber kompatibel.

4. Über Boff hinaus wird ein weiterer Aspekt deutlich. Die Rückbindung der AII an die Glaubensgemeinschaft bringt eine ekklesiologische Komponente ein, die bei Boff weniger thematisch wird. Damit ist der ekklesiologischen Dimension unter den verschiedenen Möglichkeiten (AI, AII) der angemessene Ort, nämlich die für das Spezifische der Theologie verantwortliche AII, zugewiesen. ‚Kirche' ist nicht nur Thema, sondern auch Medium theologischer Erkenntnisgewinnung.

Der Darstellungsaufwand war erheblich, aber nicht weniger belangvoll. Zum einen scheint sich ein diachroner und synchroner Konsens dafür gewinnen zu lassen, daß sich die Identität, Unabhängigkeit und Unreduzierbarkeit der Theologie an ihrer Perspektive, an der AII, festmachen. Damit ist der Bereich des Materialobjekts, die AI, entgrenzt und Raum eröffnet, die Profanwissenschaften auf dieser Ebene einzubringen, ohne sogleich um die Identität der Theologie zu fürchten.

Zum anderen entspannt sich in dieser Sichtweise die Beziehung zu den Profanwissenschaften an anderer Stelle. Ein Vorblick auf die naturwissenschaftliche Diskussion macht dies besonders deutlich. Auch hier hat sich eine ganz ähnliche wissenschaftstheoretische Neubesinnung vollzogen. Nach landläufiger und noch in Schulbüchern der 70er Jahre aufzufindender Vorstellung definiert sich beispielsweise die Physik *inhaltlich*: „Durch die zunehmende Differenzierung der Wissenschaften beschäftigt sich die Physik heute nahezu ausschließlich mit den Vorgängen der *unbelebten Natur*"[599]. Die moderne Physik hingegen grenzt sich sehr viel *formaler* ab: „Die Physik bauen wir auf als die allgemeine Theorie empirisch entscheidbarer Alternativen", so Carl Friedrich von Weizsäcker[600]. Damit ist zwar auch eine *inhaltliche* Begrenzung des Gegenstandsbereiches gegeben (Gott als solcher kann in einer Theorie empirisch entscheidbarer Alternativen nicht vorkommen), doch ist diese sekundär und leitet sich aus der *formalen* Begrenzung vollständig ab.

Die Grundtendenz dieser Neubestimmung läuft im Gegenteil auf eine inhaltliche Entgrenzung hinaus. So will der Weizsäcker-Schüler Michael Drieschner „*alles* auf Physik zurückführen, selbstverständlich einschließlich aller ‚höheren' Regungen, wie etwa die Wirkung des Gewissens ... Eine gute Reduktion auf Physik muß ihre Qualitäten zunächst daran beweisen, daß sie *dasselbe* innerhalb der Physik ableitet, was wir aus anderer Sicht schon

---

[597] Vgl. Rahner in: J. Feiner u. a. (Hg.), Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1960, 225.
[598] Mette / Steinkamp, Sozialwissenschaften, 170. Es ist überhaupt fraglich, inwieweit „gleiche" Optionen bei derart unterschiedlichen Diskursen ohne Grenzüberschreitung denkbar sind.
[599] Hoffmann, Physik, 9; Herv. im Orig.
[600] Aufbau, 627.

kennen“[601]. Das Spezifische der Physik ist danach nicht der Gegenstandsbereich, der auch in anderen Wissenschaften vorkommen kann, sondern die besondere Sichtweise. Die Ausweitung des Gegenstandsbereiches hält Drieschner nicht für bedenklich, solange bewußt bleibt, daß die eingenommene Perspektive nur eine von vielen möglichen ist und nicht die Wirklichkeit als solche und als ganze beschreibt: „Wir können hier ‚objektive Beschreibung’ als Antwort auf eine bestimmte Frage sehen, die nur eine unter vielen möglichen Fragen ist“[602].

Diese Zitate reklamieren also auch für die Physik eine Definition qua formaler Perpektive. Wollte man weiterhin Grenzen und Unabhängigkeit einer Wissenschaft inhaltlich am Gegenstandsbereich festmachen, wären Konflikte unvermeidlich: Die Vertreter *beider* Wissenschaften beanspruchen ein (wie auch immer zu verstehendes) ‚alles’, wenn es um den Gegenstandsbereich geht, und das Stichwort ‚Wirkung des Gewissens’ aus dem Munde eines Physikers zeigt, wie weitreichend dieses ‚alles’ tatsächlich gemeint ist. Läßt man hingegen denselben Gegenstandsbereich für verschiedene Wissenschaften zu und bestimmt deren Identität über ihre jeweilige Perspektive, dann *muß* dies nicht zu einem illegitimen Reduktionismus führen, solange sich kein ‚nichts anderes als’ dazugesellt.

Die Vermeidung von Reduktionismen drückt sich bei Boff wiederholt an verschiedenen Stellen aus. Bei der Ausweitung der Gegenstandsbereiche der Profanwissenschaften und bei der zusätzlichen Forderung, diese konstitutiv einzubeziehen, liegt die Gefahr von Reduktionismen ja nicht fern. Bei ihrer Abwehr spielt immer die AII, der Bezug zur Offenbarung, die entscheidende Rolle. So müsse der Theologe bei profanwissenschaftlichen Vermittlungen – so notwendig diese seien (130) – „ständig darauf achten, daß sie nicht schließlich an die Stelle seiner speziellen Aufgabe treten. Da ihnen der unterscheidende Bezug zum ‚Wort Gottes’ fehlt, können sie nicht als konstitutiv theologische Analysen angesehen werden“ (131).

.3 Die Allgemeinheit III: Das theoretische Produkt

Bei der AIII handelt es sich schließlich um das Endprodukt, den konkreten, wissenschaftlichen Begriff, der durch die Arbeit der AII aus der AI entstanden ist, also um „das, was die A II sehen läßt“ (136). Die intervenierende und konstitutive Instanz der AII bewirkt, daß die AIII einer anderen Ordnung angehört als die AI: „Zweifellos entsteht die A III aus der A I, doch zwischen diesen beiden Allgemeinheiten vollzieht sich ein ‚erkenntnistheoretischer Einschnitt’ oder ein ‚erkenntnistheoretischer Bruch’ (G. Bachelard). Zwischen der Vorstellung (abstrakt, ideologisch) und dem Begriff (konkret, wissenschaftlich) besteht eine wirkliche Diskontinuität“ (136).

---

[601] Drieschner, Naturphilosophie, 128. Wenn Drieschner „alles“ auf Physik reduzieren will, denkt er – präziser gesagt – offenbar daran, „daß es ... prinzipiell möglich ist, alle empirisch eindeutig prüfbaren Phänomene ... auf Physik zu reduzieren“ (ebd. 126, Herv. v. HHP).

[602] Ebd. 128.

Als Endprodukt des theoretischen Transformationsprozesses einer Theologie führt Boff das Beispiel der ‚Summa theologiae' des Thomas an.

.2.4 Unzureichende Integration durch die „chalcedonensische Methode"

Die Beschreibung der Elemente wissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung war notwendig, um eine weitere unzureichende Dialogform zu beschreiben. Ihr hätte unter den Fehl- und Übergangsformen ein eigener Platz zugewiesen werden können, sie ist aber auch als Spielart des Bilinguismus zu führen, als Bilinguismus, der sich bereits auf eine Integration zubewegt, diese aber eher unterstellt als positiv anzugeben vermag.

Verständlicher wird diese defiziente Dialogform, wenn man vom Bilinguismus ausgeht und die plurale Situation der verschiedenen Wissenschaften mit den oben beschriebenen Elementen beschreibt. So stellt Boff heraus, daß es eine Vielgestaltigkeit der Ergebnisse (AIII) verschiedener Wissenschaften gibt, selbst wenn diese von einer einzigen AI ausgehen (153). Ursache dieser pluralen Situation ist dann die Vielgestaltigkeit der AII. Beispielsweise kann nach Boff „die soziale Situation in Lateinamerika eine soziologische Interpretation erfahren im Sinne von ‚Dependenz' wie auch eine theologische Interpretation im Sinne von ‚Sünde'„ (153). Die Gleichheit der AI und die Unterschiedlichkeit von AII und AIII macht ein Schema deutlich:[603]

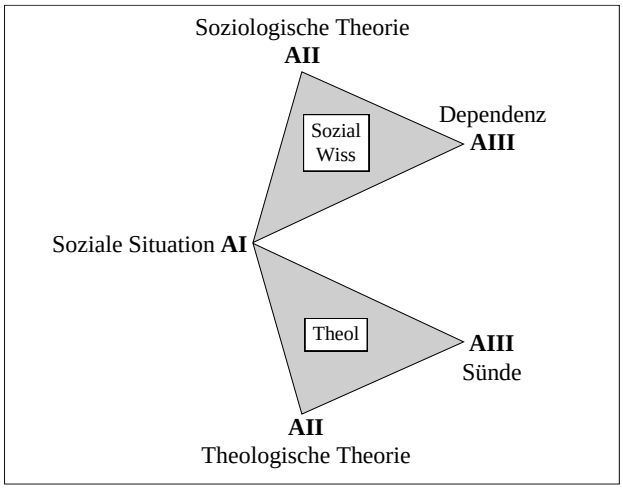


Abbildung 2.4: Bilinguismus

Das Schema verdeutlicht gut die friedliche Koexistenz zweier Diskurse, wie sie im Bilinguismus gegeben sein kann. Verschiedene Ergebnisse brauchen sich nicht auszuschließen, sondern sind das Ergebnis unterschiedlicher Perspektiven. Gleichzeitig wird deutlich, daß beide Diskurse, vor allem ihre Ergebnisse beziehungslos nebeneinanderstehen (153).

Werden beide Ergebnisse nun dialektisch aufeinander bezogen, haben wir das vor uns, was Boff als „chalcedonensische Methode" oder „chalcedonen-

[603] Leicht verändert nach Boff, Theologie, 153.

sische Dialektik“ bezeichnet und in der Formel „Einigkeit ohne Vermischung, Unterscheidung ohne Trennung“ (155) näher umrissen sieht.[604] Die Beziehung wird zwar hergestellt, verbleibt jedoch inhaltsleer und „im rein formalen Abstrakten“ (216). Als Indikatoren für das Vorliegen dieser Methode verzeichnet Boff Ausdrücke wie ‚fruchtbare Spannung’, ‚Kontinuität – Diskontinuität’, ‚permanente Dialektik’, (155) oder konkreter: ‚Der Glaube *impliziert* das Politische’, und ‚das Politische *vervollständigt sich* im Glauben’ (216), ‚die vollständige Evangelisierung umfaßt die Humanisierung’ (155f.) usw.

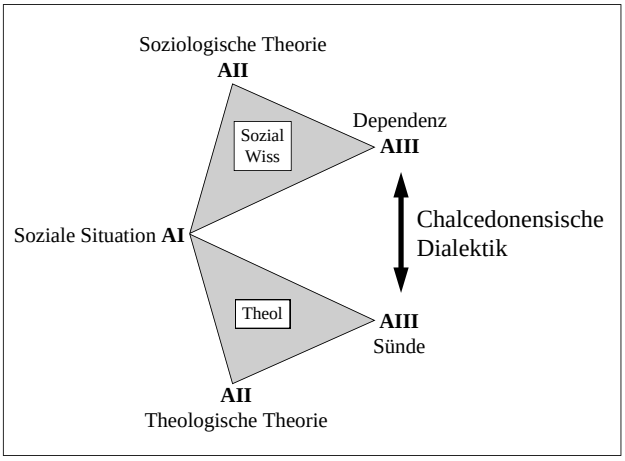


Abbildung 2.5: Chalcedonensische Dialektik

Eine Beziehung durch diese Methode hält Boff immerhin für eine „erste Annäherung“ (156), die aber zu allgemein und abstrakt bleibt: „Kraft ihrer vagen und simplifizierenden Sprache gelingt es ihr wohl, sich von der semantischen Vermischung und vom Bilinguismus fernzuhalten, jedoch rein formal oder sogar verbal“ (156). Daß die Verbindung nur formal stattfindet, zeigt sich für Boff darin, daß die Methode es nicht erlaubt, „über die einfache Feststellung der Existenz einer wechselseitigen Beziehung hinauszukommen“ (156) und *inhaltlich* zu bestimmen, wie sich beispielsweise ‚Dependenz’ und ‚Sünde’ (oder ‚Befreiung’ und ‚Erlösung’) verbinden lassen.

.2.5 Der Prozeß der Integration

Der entscheidende Schritt, das chalcedonensische Modell zu überbieten, besteht bei Boff darin, die Nebeneinanderstellung beider Diskurse zugunsten einer Hintereinanderschaltung aufzugeben, bei der die Theologie den zweiten Diskurs bildet. Zwei Einsichten bilden den entscheidenden Grund

[604] Boff greift hier im übrigen auf Congar zurück, der mit einer dualistischen Redeweise „nur die Unterscheidung der Ebenen und das Spezifische des Übernatürlichen oder Religiösen ... und nicht eine Trennung dieser letzteren von dem sog. ‚Profanen’„ zum Ausdruck bringen will: „Immer nach dem chalcedonensischen Muster: ohne Trennung, ohne Vermischung“ (zit. nach Boff, Theologie, 155 Anm. 59).

dafür, die Theologie der Sozialanalyse folgen zu lassen: 1. „Die Theologie operiert nicht im Sinne einer Suche nach den Ursachen, den Gesetzen und der inneren Struktur ihres Grundstoffes", sondern sie „arbeitet an ihrem Objekt in der Absicht, *es zu verstehen*, seinen *Sinn* zu finden" (154; Herv. im Orig.). 2. Unterscheidet man auf diese Weise kausale bzw. strukturelle Analyse auf der einen und Sinnverstehen auf der anderen Seite, ergibt sich eine Nachordnung des Sinnverstehens, insofern „man den Sinn einer Tatsache in rational befriedigender Weise nur erfassen kann, wenn diese Tatsache von ihrer inneren und ‚profanen' Struktur her erläutert wird. Denn der Sinn ergibt sich nur aus der Struktur" (155).

Boff ist der Überzeugung, daß die ‚hermeneutischen Wissenschaften' sich in zunehmendem Maße zu dieser erkenntnistheoretischen Strategie entschließen, wonach „die Theorien des Sinnes nach den Strukturtheorien kommen oder ... die Bedeutung dem Verständnis der Gesetze folgt und sich auf sie stützt" (155 Anm. 58). Unter anderem bezieht sich Boff hier auf Paul Ricœurs Aufsatzsammlung „Der Konflikt der Interpretationen". Der erste Band dieser Sammlung thematisiert die Beziehung zwischen „Hermeneutik und Strukturalismus" und bietet Anlaß, dort nach einem Rückhalt für Boffs Konzept zu suchen.

In der Tat findet sich bei Ricœur eine Nachordnung der Hermeneutik, wenn er betont, „daß wir heute die strukturale Erklärung im Blick auf die Wiedereroberung des Sinnes als notwendigen Umweg, als die Stufe der wissenschaftlichen Objektivität bewerten müssen"[605]. Das Strukturverstehen füge sich „als ein notwendiges Mittelglied zwischen das naive Symboldenken und das hermeneutische Verständnis als solches"[606]. Daß das Strukturverstehen hier nicht als erster Diskurs, sondern als „Mittelglied" aufgeführt wird, verwirrt nur auf den ersten Blick. Es findet sich bei Boff in gleicher Weise, wenn er in einem früheren Kapitel seines Buches (64f.) die Grade 0 bis 3 unterscheidet: Grad 1 wäre der ‚gesunde Menschenverstand' (Ricœur: das ‚naive Symboldenken'), Grad 2 die kritisch-wissenschaftliche Erkenntnis (Ricœur: das Strukturverstehen), Grad 3 die theologische Erkenntnis (Ricœur: das hermeneutische Verstehen). Das „naive Symboldenken", das dem Mittelglied vorausgeht, findet sich auch später als vorgängiges Element in Form der AI, von der Boff als einer „vagen allgemeinen Vorstellung" (136) spricht. Zwar ist die AI bei Boff bereits als Teil des Strukturverstehens selber aufgefaßt, aber nichts spricht dagegen, die AI in ihrer Form als naives, vorkritisches Denken auch isoliert zu betrachten. Übereinstimmend ergibt sich damit bei beiden Autoren eine Reihenfolge, die das Strukturverstehen dem hermeneutischen Verstehen vorordnet:

‘Naives’ Denken → Strukturverstehen → Hermeneutisches Verstehen

Auch wenn diese Reihenfolge bei Ricœur das letzte Wort hat, so wäre damit die Gesamtdarstellung unzulässig vereinfacht. Es handelt sich näm-

[605] Ricoeur, Hermeneutik, 75f.
[606] Ebd. 79.

lich um eine Formel, die einer zuvor genannten ersten Formel „symmetrisch und invers gegenübersteht“[607]. Ricœur kennt nicht nur die von Boff favorisierte Formel (“Es gibt keine Wiederaufnahme des Sinnes ohne ein Minimum an strukturalem Verstehen“[608]), sondern auch die inverse Formulierung: Es gibt „kein strukturales Verständnis, ohne daß daran ein Moment hermeneutischen Verstehens beteiligt ist“[609]. Ganz offensichtlich denkt Ricœur sehr viel dialektischer und stellt damit die strikte Trennung und lineare Abfolge der Diskurse, die Boff gegenüber dem chalcedonensischen Modell zur Geltung bringen will, in Frage. Um dieses dialektische Oszillieren zu berücksichtigen, müßten in der grafischen Umsetzung statt einfacher Pfeile Doppelpfeile zur Anwendung gelangen:

‘Naives’ Denken → Strukturverstehen ←→ Hermeneutisches Verstehen

Ricœur steht damit zwischen dem chalcedonensichen Modell und Boffs integrativem Modell:

Bilinguismus – chalcedonensisches Modell – Ricœur – Boff

Für die weitere Diskussion, die auch mögliche Kritik an Boff einbeziehen will, ist die Beobachtung Ricœurs interessant, daß es kein strukturales Verständnis gibt, an dem nicht auch ein Moment hermeneutischen Verstehens beteiligt ist. Wenn sich dies tatsächlich so verhält, müssen die hermeneutischen Grundrichtungen des Strukturverstehens und des hermeneutischen Verstehens im engeren Sinne zumindest verträglich sein. Hier klingen ähnliche Strukturen an, die oben mit der Begrifflichkeit Steinkamps als Kompatibilität der Optionen beschrieben wurden. Durch Berücksichtigung des Kriteriums der ‚Kompatibilität der Optionen’ soll den Erkenntnissen Ricouers – über Boff hinaus und diesen korrigierend – Rechnung getragen werden.

Unter diesen Voraussetzungen erscheint dann schließlich eine Nachordnung des theologischen Diskurses legitim. Die AIII der Sozialwissenschaften (’Dependenz’, ‚Befreiung’) wird für den Theologen zur AI, die dann weiterbearbeitet wird:

„So ist ‚Befreiung’ für den Theologen ein nicht eigentlich theologischer Begriff (AII). Es ist ein soziologischer Begriff, der in der theologischen Praxis zur AI gehört, zu dem, was theologisiert werden muß. Der Theologe arbeitet nicht mit dem Begriff ‚Befreiung’, sondern er bearbeitet den Begriff ‚Befreiung’. Für ihn ist ‚Befreiung’ kein tätiger Begriff (AII), sondern eine passive, unbestimmte und allgemeine Idee, während er für den Soziologen ein sehr präziser empirischer Begriff sein kann (AIII). Der Prozeß der theologischen Arbeit ist folgender: mit Hilfe des streng theologischen Begriffs ‚Erlösung’ (AII) den soziologischen Begriff ‚Befreiung’ umzuwandeln (AI), so daß daraus ein theologischer Satz hervorgeht wie etwa: ‚Befreiung ist Erlösung’ (AIII)“ (157f.)[610]

[607] Ebd. 76.
[608] Ebd.
[609] Ebd. 74.
[610] Vgl. auch Boff, Theologie, 148.

Man mag über das Ergebnis (’Befreiung ist Erlösung’) inhaltlich streiten, die Methode ist indes deutlich geworden. Für das Begriffspaar ‚Dependenz’ und ‚Sünde’ macht die grafische Darstellung den Unterschied zur chalcedonensischen Dialektik besonders deutlich:[611]

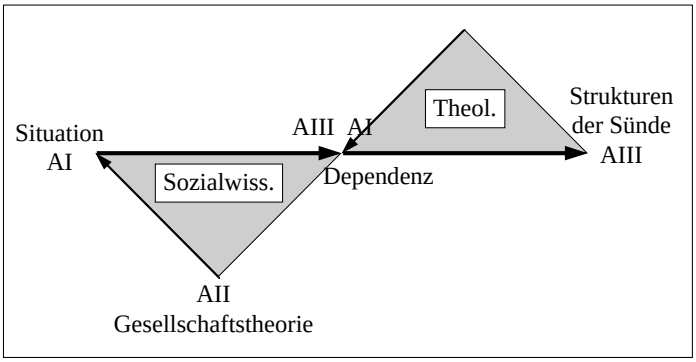


Abbildung 2.6: Nachordnung der Theologie

Genaugenommen handelt es sich bei dem nachgeordneten Diskurs nicht um *die* Theologie schlechthin. Es ist oft genug betont worden, daß die von Boff angezielte Theologie des Politischen ein beschränktes *regionales* Unternehmen ist, das er mit T 2 (Theologie 2) bezeichnet. Die T 2 tritt nicht in Konkurrenz zur traditionellen T 1, sondern lebt von dieser (T 1 als Sinn*ermittlung*) und konkretisiert sie (im Sinne einer Sinn*vermittlung*). Damit ist das zweite und eigentliche Fundament der T 2 bestimmt: die T 1. Beide Fundamente, die T 1 und die Wissenschaften des Sozialen (WdS), sind für eine konkrete Theologie des Politischen (TdP) unverzichtbar: „Die TdP hat nämlich keinen Zugang zur Gesellschaft außerhalb der WdS und keinen Zugang zur Offenbarung außerhalb der richtig interpretierten und verstandenen Schrift“ (150). Da es sich bei der TdP um einen *theologischen* Diskurs handelt, nimmt das Fundament der T 1 einen wesensbestimmenden Stellenwert ein und wird dementsprechend an der Stelle der AII eingebracht. Damit ist das Beziehungsgeflecht zwischen den Elementen T 1, T 2, WdS, sowie ihren jeweiligen AI, AII, AIII hinreichend bestimmt, woraus sich ein Gesamtbild der TdP und ihrer „Archäologie“ (151) zeichnen läßt:[612]

[611] Grafik leicht verändert nach ebd. 158.
[612] Vereinfacht nach ebd. 151.

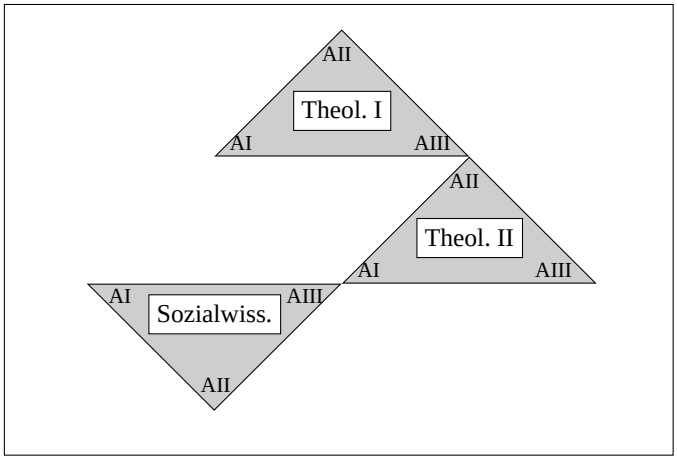


Abbildung 2.7: Die Archäologie der TdP

Auch für diese Gesamtschau bemüht sich Boff um Rückhalt bei Thomas von Aquin. Für die Konzentration der Identität der Theologie auf die formale Perspektive (AII) und die damit einhergehende inhaltliche Entgrenzung und Offenheit für verschiedenste Materialobjekte (AI) ist die thomanische Grundlage bereits in Anspruch genommen worden, als es um die Einzelelemente einer jeden wissenschaftlichen Praxis ging. Das nun vorliegende integrative Gesamtmodell will sich auch als ganzes auf Thomas rückbeziehen (159f.). Einige besonders markante Thomas-Zitate mögen hier Anknüpfungspunkte bereitstellen:

„Die hl. Lehre umfaßt unbeschadet ihrer Einheit all das, was in die verschiedenen philosophischen Wissenschaften hineingehört ... Grund hiefür ist die Einheit des formalen Gesichtspunktes, den sie in den verschiedenen Dingen betrachtet“[613].

Die Aufnahme fremder Wissensbestände wird an anderer Stelle noch deutlicher:

„Ähnlich kann nun die hl. Lehre unbeschadet ihrer Einheit alles, was in den verschiedenen philosophischen Wissenschaften behandelt wird, unter einem einzigen Gesichtspunkt betrachten: soweit es Inhalt göttlicher Offenbarung sein kann“[614].

Wichtig ist Thomas an dieser Stelle auch, daß die fremden Wissensbestände als umzuwandelnde Materie verstanden werden, d. h. in Boffs Terminologie, daß eine AIII eines anderen Diskurses zu einer AI des theologischen Diskurses wird (159f.). Wenn sie auch als solche der Theologie untergeordnet sind (159), so sind sie dies tatsächlich nur *als solche*, d. h. als im Blick auf die Offenbarung befragte. Ansonsten eignet ihnen irreduzierbarer Eigenstand:

„Die Prinzipien der anderen Wissenschaften sind entweder durch sich selbst einsichtig und können also nicht bewiesen werden; oder sie werden bewiesen durch einen Grund aus dem Bereich des natürlichen Erkennens, der irgendeiner anderen Wissenschaft entnommen

[613] S. th. I, q. 1, a. 4 (DTA I, 12).
[614] S. th. I, q. 1, a. 3, ad 2 (DTA I, 11).

ist. Die unserer Lehre eigentümliche Erkenntnis aber stammt aus der Offenbarung und nicht aus der natürlichen Vernunft. Deshalb ist es auch nicht ihre Aufgabe, die Prinzipien der anderen Wissenschaften zu beweisen; sie hat höchstens über sie zu urteilen."[615]

Inwieweit dieses „Urteilen" nicht doch Übergriffe der Theologie im Sinne einer norma negativa impliziert, wird von Boff nicht weiter entfaltet. Sein Hauptaugenmerk richtet sich auch auf die Unabhängigkeit der Theologie, deren Identität durch Integration fremder Wissensbestände auch Thomas nicht gefährdet sieht:

„Freilich kann unsere Wissenschaft von den philosophischen Wissenschaften etwas entlehnen, doch nicht so, als ob sie ihre Hilfe nicht entbehren könnte, sondern höchstens zur besseren Erklärung der in der hl. Lehre behandelten Gegenstände. Denn sie erhält ihre Prinzipien nicht von einer anderen Wissenschaft, sondern unmittelbar[616] von Gott durch die Offenbarung." Der menschliche Geist „läßt sich durch die Erkenntnisse der anderen Wissenschaften, die sich auf die natürliche Vernunft stützen, leichter hinführen zum Verständnis jener Dinge, die über unsere Vernunft hinausgehen und mit denen es unsere Wissenschaft zu tun hat"[617].

Ganz offensichtlich werden hier ähnliche Aufgaben und Strukturen thematisiert, wie sie Boff für eine T 2 im Blick hat und wie sie mit der Unterscheidung von Sinn*ermittlung* und Sinn*vermittlung* beabsichtigt sind. Aber auch das Verhältnis dieser T 2 zur T 1 findet Boff bei Thomas angedeutet:

„Die hl. Lehre handelt nicht in der gleichen Weise von Gott und von den Geschöpfen, sondern von Gott als dem Hauptgegenstand, von den Geschöpfen aber nur, soweit sie eben eine Beziehung haben zu Gott als zu ihrem Ursprung und zu ihrem Ziel. So wird die Einheit der Wissenschaft nicht gefährdet."[618]

Das thomanische „de deo principaliter" entspricht genau der T 1 bei Boff, die mit „non ... ex aequo" von der ‚Behandlung der Geschöpfe', der T 2, abgegrenzt wird (vgl. 160).

Identität durch formale Perspektive (AII) bei inhaltlicher Entgrenzung und Integration fremder Wissensbestände auf der Ebene der AI, Absage an Reduktionismen und Extrapolationen durch den erkenntnistheoretischen Bruch zwischen der theologischen AI und AIII, sowie die Unterscheidung von T 1 und T 2 finden somit bei Thomas einen gewissen Rückhalt.

---

615 S. th. I, q. 1, a. 6, ad 2 (DTA I, 18).

616 Etwas später bemüht sich Boff, „diese angebliche Unmittelbarkeit der Theologie in bezug auf die Offenbarung zu hinterfragen (Kap. III), da die beiden ja bei TvA ganz eng verknüpft sind. Auf jeden Fall sieht der Aquinate die Offenbarung als die condicio sine qua non für die Möglichkeit einer (christlichen) Theologie an" (160; Herv. im Orig.).

617 S. th. I, q. 1, a. 5, ad 2 (DTA I, 15f.).

618 S. th. I, q. 1, a. 3, ad 1 (DTA I, 10).

.2.6 Zusammenfassung: Boffs Konzept als Differenzierung und Konkretisierung der Rahnerschen Kriteriologie

Aus dem Dialogbereich zwischen Theologie und Sozialwissenschaften, insbesondere aus der Beschäftigung mit Clodovis Boff ist zunächst eine Ausdifferenzierung einiger im Anschluß an Rahner erstellter Fehl- und Übergangsformen möglich geworden. Eine Synopse stellt vergleichbare und ergänzte Formen zusammen:

Fehl-, Übergangsformen nach Rahner	*Fehlformen bei Boff / Sozialwissenschaften*
Rezeptionsverweigerung	Purismus Logozentrismus Empirismus
vgl. Kriterium der semantischen Reinheit	Semantische Vermischung
Endogener Expansionismus	z. T. ‚ancilla-Modell' (Steinkamp)
Exogener Expansionismus	'Fremdprophetie' (Steinkamp)
Theoretischer und praktischer Atheismus	
Extrinsezistische Separation	Bilinguismus Chalcedonensische Methode

Für die Integration profanwissenschaftlicher Wissensbestände konnten ebenfalls neue Gesichtspunkte gewonnen werden:

1.) Die angedeutete kohärenztheoretische Ausrichtung des Boffschen Modells.

2.) Boff hebt hervor, daß bei diesem Erkenntnisprozeß etwas wirklich Neues hervorgebracht wird. Zwischen der bloßen Vorstellung (AI) und dem wissenschaftlichen Begriff (AIII) besteht – auch wenn die AIII aus der AI entsteht – eine Diskontinuität, die Boff mit G. Bachelard als ‚erkenntnistheoretischen Bruch' bezeichnet (136). Später wird dies dem Aufweis dienen, daß die theologische Arbeit keine bloße Extrapolation naturwissenschaftlicher Erkenntnisse vollzieht: Sie werden an der Stelle der AI eingebracht und theologisch zur AIII transformiert.

3.) Eine wesentliche Unterscheidung ist die in AI und AII. In dem Erkenntnisprozeß besitzt die AII den Vorrang, insofern sie die spezifische Eigenart der Wissenschaft bestimmt und „Träger ihrer Identität" (136) ist. Diese Auskunft spielt eine wichtige Rolle, wenn es um die Zurückweisung des Vorwurfs der oben genannten bloßen Extrapolation und demgegenüber um den Aufweis der Identität und Unabhängigkeit der Theologie im Dialoggeschehen geht.

4.) Die AII hat als ‚Träger der Identität' auf ihrer Ebene die Glaubensgemeinschaft als formale Gewährleistungsinstanz einzubringen.

5.) Der Ort der Einbeziehung profanwissenschaftlicher Wissensbestände ist als AI festgelegt.

6.) Eine weitere wesentliche Differenzierung ist die Unterscheidung von T 1 und T 2. Die T 2 will die klassische Theologie nicht ersetzen, sondern ergänzend konkretisieren, und nimmt dabei eine regionale Funktion wahr.

Insgesamt sind damit einige Einzelelemente zu einem Gesamtmodell verbunden. Standen im Anschluß an Rahner einige Kriterien noch unverbunden nebeneinander, ist mit dem Modell Boffs ihr Zusammenhang deutlicher geworden. Im Schema wird die Vernetzung der Kriterien transparent:

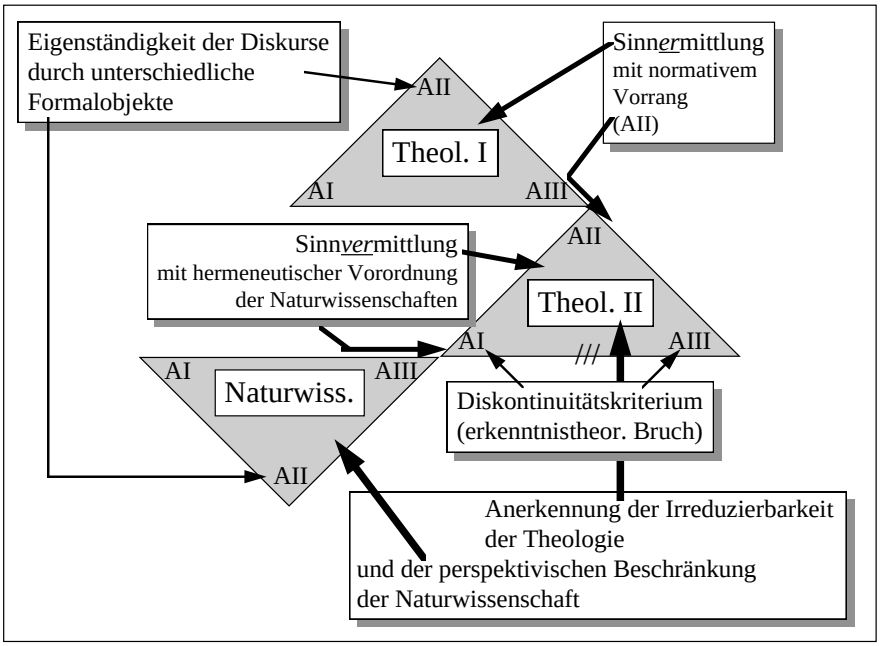


Abbildung 2.8: Rahners Kriteriologie und das Modell Boffs

Damit wird deutlich, daß wichtige kriteriologische Schaltstellen in eine strukturierte Beziehung aufgenommen sind. Eine vollständige – auch terminologische – Zusammenführung Rahnerscher und Boffscher Elemente wird Kapitel 5 vornehmen.

Wenn es gelingt, diesem integrativen Schema entsprechend Neuformulierungen zu erstellen, lassen sich besonders zwei Übergangs bzw. Fehlformen vermeiden: Separationen (Bilinguismus, Chalcedonensische Dialektik) durch die integrative Nachordnung und Monismen (Reduktionismen, Säkularismen, Extrapolationen) durch den erkenntnistheoretischen Bruch, der dadurch zustandekommt, daß die AII der T 2 eine Neubearbeitung vornimmt, die mit einer Extrapolation nicht vergleichbar ist. Damit ist das Grundgerüst des späteren integrativen Modells gegeben.

3 Wissenschaftstheoretische Erkenntnisse als Kritik und Weiterführung

Das integrative Modell, das mit Clodovis Boff gewonnen wurde, gründet auf ganz bestimmten erkenntnistheoretischen Vorannahmen. Wie sich zeigen wird, werden diese von Boff zum Teil unkritisch unterstellt, erweisen sich aber bei näherer Betrachtung als durchaus nicht selbstverständlich. Zur Diskussion steht der Gegenstand der verschiedenen Wissenschaften (die AI) und ihr Bezug zur Realität. Behalten die Einwände uneingeschränkt recht, ist Boffs integrativer Versuch nicht nur korrekturbedürftig, sondern hinfällig und muß letztlich in einen Bilinguismus überführt werden. Es handelt sich damit um eine Anfrage, die den Kern von integrativen Versuchen überhaupt hinterfragt.

Die Kritik ist nicht ein Spezifikum im Dialog mit den Sozialwissenschaften und damit ein Problem, das sich bei der Übertragung auf den Dialog mit den Naturwissenschaften nicht mehr stellen würde. Das Gegenteil ist der Fall: Die Lage verschärft sich im Bereich der Naturwissenschaften sogar erheblich. In einem zweiten Schritt wird deshalb der Realitätsbezug der Naturwissenschaften kritisch reflektiert.

Daß diese zentralen Anfragen bei der Konstruktion des eigenen integrativen Modells berücksichtigt werden müssen, versteht sich von selbst.

3.1 Clodovis Boff in der Kritik
Anfragen an den Realitätsbezug der Sozialwissenschaften

Der eigentliche Impuls, der zur Integration der Sozialwissenschaften Anlaß gibt, ist die Überzeugung, durch die Vorordnung rüste sich die Theologie „mit dem angemessenen Instrumentarium aus, um zu einer (realen) Annäherung des (sozialen) Realen zu gelangen“ (61). Bei der Abgrenzung vom Empirismus (Intuitionismus) hat Boff dargelegt, wie wenig die gesellschaftliche Realität dem Theologen in Unmittelbarkeit gegeben ist: „Wenn daher eine Theologie die ‚Tatsachen’ erfassen will, die ‚konkrete Wirklichkeit’ usw., ohne den kritischen ‚Umweg’ über die entsprechenden Disziplinen zu machen, wird sie in Wahrheit weder die ‚Tatsachen’ noch die ‚konkrete Wirklichkeit’ erfassen. Was sie tatsächlich erfaßt, sind die geläufigen und

ideologischen Bilder, die der gesunde Menschenverstand sich davon macht ... Gemeinplätze ..., die als Erkenntnisse verkleidet sind“ (63).

Umgekehrt bedeutet dies nach Boff, daß der angemessene Zugang zu den ‚Tatsachen’, zur ‚konkreten Wirklichkeit’, durch die wissenschaftliche Erkenntnis vermittelt wird, die man deshalb „als Voraussetzung für die theologische Erkenntnis betrachten“ (64) müsse. Wenn eben von zwei verschiedenen Wissenschaften eine Wissenschaft eine unmittelbarere Beziehung zum gleichen Materialobjekt hat, dann könne diese der anderen Wissenschaft nicht nur nebengeordnet werden wie im Bilinguismus, sondern müsse ihr vorgeordnet werden, um der zweiten Wissenschaft das Materialobjekt aufzuarbeiten und zu ver-mitteln. Diese Sichtweise klingt auch – mit Öffnung auf die Profanwissenschaften allgemein – bei Ewald Link an, wenn dieser meint, es dürfe „den positiven Wissenschaften aufgrund ihrer unmittelbaren Beziehung zur konkreten Wirklichkeit der Vorrang eingeräumt werden“[619]. Bildlich gesprochen bilden die Profanwissenschaften die Brille, mit der die Theologie in die Lage versetzt wird, die ‚konkrete Wirklichkeit’ scharf und nicht ideologisch verzerrt, wie dies in geläufigen Allgemeinplätzen begegnen kann, zu sehen. Diese Annahme ist aber durchaus nicht so selbstverständlich, wie dies auf den ersten Blick scheinen mag; vielmehr bedarf es einer genauen Nachfrage, unter welchen Voraussetzungen diese Unterstellung zutreffend ist.

.1 Realitätsbezug in der modernen Wahrheitstheorie

Unter der Voraussetzung, daß sich eine profanwissenschaftliche Beschreibung als ‚Abbild’ der Wirklichkeit versteht, läßt sich die obige Vorordnung und die Auffassung der Profanwissenschaft als ‚Sehhilfe’ verständlich machen und rechtfertigen: Die Profanwissenschaft liefert ein scharfes Abbild der Wirklichkeit, welches dann nachträglich theologisch gedeutet wird. Freilich steht und fällt die theologische Deutung mit der Schärfe der Abbildung, mit ihrer ‚adaequatio ad rem’. Was aber, wenn diese ‚Übereinstimmung mit der Wirklichkeit’ überhaupt nicht das Erkenntnisziel der Profanwissenschaft ist? Es mag zwar allgemeiner Konsens sein, daß eine jede Wissenschaft *wahre Aussagen* als Erkenntnisziel hat.[620] Strittig aber bleibt, worin die Wahrheit einer Aussage besteht. Die ‚Übereinstimmung (oder Korrespondenz) mit der Wirklichkeit’ ist dabei eine von vielen Wahrheitsdefinitionen und dabei nicht einmal die konsensträchtigste. Wir können also nicht darauf verzichten, die unterschiedlichen wahrheitstheoretischen Konzepte und deren Konsequenzen für Dialogvorstellungen zur Kenntnis zu nehmen.

Die folgende Darstellung maßt sich dabei nicht an, in der heutigen Diskussion über Wahrheitstheorien mitzureden. Die verschiedenen Ansätze werden skizziert, um sozialwissenschaftliche – und später auch naturwissen-

---

[619] Link, Erwägungen, 134.
[620] Vgl. Röd, Erkenntnistheorie, 52.

schaftliche – Ansätze wahrheitstheoretisch insofern zuordnen zu können, als dies für einen Dialog relevant ist. Am ausführlichsten wird Kritik bei der Korrespondenztheorie vorgeführt, da alle übrigen Ansätze in Abgrenzung zur Korrespondenztheorie entstanden sind und am besten über deren Kritik zu verstehen sind. Daß auch die übrigen Ansätze Anlaß zu Kritik bieten, sei zunächst nur erwähnt. Sie im einzelnen aufzuarbeiten, könnte Thema einer eigenen Dissertation sein. Insofern diese Ansätze jedoch Eingang in bestimmte sozialwissenschaftliche oder naturwissenschaftliche Konzepte finden, wird deren Kritik dort und im Blick auf das Dialoggeschehen zu würdigen sein.

.1.1 Die Korrespondenztheorie

Sämtliche modernen Wahrheitstheorien beziehen sich – anerkennend und explizierend oder ablehnend – auf eine klassische Formulierung, die auf Aristoteles zurückgeht und sich beispielsweise bei Thomas von Aquin findet: „veritas est adaequatio rei et intellectus“[621]. Neben ‚adaequatio' finden sich auch entsprechende Begriffe wie ‚conformitas', ‚convenientia' oder ‚correspondentia', woher die Korrespondenztheorie ihren Namen ableitet.

Die scheinbar so klare adaequatio-Formel bedarf der Präzisierung dessen, was mit ‚Übereinstimmung mit der Wirklichkeit' gemeint ist. Die naheliegendste Antwort auf diese Frage ist die oben bereits angedeutete ‚naive Abbildtheorie', der zufolge die Übereinstimmung als genaue Abbildung aufgefaßt wird. „Gemäß dieser Auffassung ist eine Aussage wahr, wenn sie die Wirklichkeit so abbildet wie ein Bild einen Gegenstand“[622]. Bereits 1915 hat Heinrich Rickert angesichts der ungeheuren Komplexität der Wirklichkeit die naive Abbildtheorie problematisiert: „Hätten wir diese Wirklichkeit mit Begriffen *abzubilden*, so ständen wir als Erkennende vor einer prinzipiell unlösbaren Aufgabe, und so wird es denn ... wohl dabei bleiben müssen, daß Erkennen nicht Abbilden, sondern *Umbilden*, und zwar, wie wir hinzufügen können, im Vergleich zum Wirklichen selbst, immer *Vereinfachen* ist.“[623]

Die moderne Diskussion kennt denn auch eine derart naive Abbildtheorie nicht mehr. ‚Übereinstimmung' wird nunmehr als Strukturgleichheit oder semantische Beziehung präzisiert. Letztere geht auf Alfred Tarski zurück und ist vom Kritischen Rationalismus aufgenommen worden, der mit Namen wie Karl Popper und Hans Albert verbunden ist. Es bleibt aber dabei, daß der Kritische Rationalismus – und nicht nur der klassische – die Auffassung vertritt, „daß wir mit Hilfe unserer Vernunft in der Lage sind, die Wirklichkeit zu erkennen“[624]. Zwar habe der kritische Rationalismus die Suche

---

[621] Vgl. Puntel (Wahrheit, 1651) und seinen Hinweis auf Thomas von Aquin: Quaestiones disputatae de Veritate q. 1, a. 1; Summa theologica q. 16, a. 2 ad 2. Die folgende Darstellung der Korrespondenztheorie bezieht sich auf ebd. sowie auf Andersson, Wahrheit, 370-372.

[622] Andersson, Wahrheit, 370.

[623] Rickert, Kulturwissenschaft, 31; Herv. im Orig.

[624] Albert, Rationalismus, 177.

nach *absoluten* Begründungen und Gewißheiten, ferner auch die Idee eines Wahrheits*kriteriums* aufgegeben, nach wie vor aber halte er am genannten Wahrheits*begriff* fest.[625]

Für den Dialog mit den Naturwissenschaften interessant ist die Position des sogenannten ‚Hypothetischen Realismus', der mit Namen wie Donald Campbell, Konrad Lorenz und Gerhard Vollmer verbunden ist. Der Abbildgedanke kommt bei Lorenz deutlich zum Ausdruck. Er geht davon aus, „daß *im* lebenden System eine *Abbildung* der realen Außenwelt entsteht", und hält diese Abbildung für ein „*Negativ* der Wirklichkeit, vergleichbar dem Gipsabguß einer Münze"[626]. Dieses Bildverhältnis bestehe zunächst auf der Ebene des Körperbaus (Pferdefuß als ‚Abbild' des Steppenbodens), aber „auch der nach Erkenntnis strebende Mensch geht so vor, daß er eine in seinem Inneren vorgefundene Vorstellung, eine in seinem Denken entstandene Hypothese mit der Außenwelt konfrontiert und ‚nachschaut, ob sie paßt'"[627].

Vollmer hält diese Wortwahl zwar für „irreführend, weil es ... kein Abbild, keine Kopie von Boden oder Wasser gibt"[628], aber in eingeschränktem Sinne gibt er Lorenz recht[629]. Vollmers „Arbeitsdefinition" lautet: „Erkenntnis ist eine adäquate Rekonstruktion und Identifikation äußerer Strukturen im Subjekt"[630]. In diesem Sinne könne „die nackte Wirklichkeit ... von uns zwar nicht *gesehen* ..., wohl aber *erkannt* werden"[631]. An anderer Stelle entfaltet er sein eingeschränktes Abbildverständnis etwas genauer: „Die Beziehungen zwischen Realität, Sinneswahrnehmung und Erkenntnis können wir mit der graphischen Projektion von Objekten mit der visuellen Wahrnehmung vergleichen"[632]. Gegenüber der einfachen Wahrnehmung sei die Wissenschaft jedoch noch „viel anspruchsvoller", insofern sie „ein wahres, objektives und universelles Weltbild anstrebt" und dabei „die Rekonstruktion der realen Welt ... das Ziel der Wissenschaft"[633] genannt werden kann.

Auch die moderneren Varianten der Korrespondenztheorie halten also an der ‚Wirklichkeit' als invariantem Maßstab und Bezugspunkt fest. Was bei Albert nur ein Zugeständnis war, wird für die Kritiker zum Anlaß, von der Korrespondenztheorie gänzlich Abstand zu nehmen, nämlich das Fehlen eines Wahrheits*kriteriums* oder genauer: das Fehlen „einer Feststellungsmethode für Wahrheit ..., weil ein direkter Vergleich mit der Wirklichkeit nicht möglich ist"[634]. Dieser Vergleich bedürfte eines „Gottesgesichtspunktes", wie Wolfgang Stegmüller sich im Anschluß an Hilary Putnam ausdrückt, eines Standpunktes „außerhalb unseres Denkens, unserer Sprache und unse-

---

625 Vgl. ebd. 181.
626 Lorenz, Rückseite, 39; Herv. im Orig.
627 Ebd. 40. Vgl. auch ebd. 17.
628 Vollmer, Wissen 1, 59.
629 Ebd. 60.
630 Ebd. 58.
631 Ebd. 308; Herv. im Orig.
632 Ebd. 86.
633 Alle Zitate aus ebd. 95.
634 Andersson, Wahrheit, 372.

res Theoretisierens, von dem aus die an sich seiende Realität betrachtet wird“[635].

Dies ist übrigens eine Einsicht, die bereits Kant formuliert hat: „Ich kann den Gegenstand selbst mit meiner Erkenntnis nicht vergleichen, sondern nur die Erkenntnis des Gegenstandes mit der Erkenntnis desselben Gegenstandes“[636]. Als archimedischer Punkt für die Wahrheitsfeststellung erweist sich die ‚Wirklichkeit' also als ungeeignet. Und so kommen Kritiker der Korrespondenztheorie und konkurrierende Entwürfe darin überein, „die *adaequatio*-Formel zu überwinden, indem man ein anderes Bezugssystem aufstellt“[637].

.1.2 Die Kohärenztheorie

Ein bedeutender Vertreter der Kohärenztheorie, Nicholas Rescher, konzipiert seinen Ansatz, indem er sich zuvor von der Korrespondenztheorie differenziert abgrenzt. In dieser Abgrenzung werden Stärken und Schwächen der Korrespondenztheorie erneut deutlich: „Die Korrespondenztheorie ist als Versuch, die Frage nach der Wahrheits*definition* zu beantworten, zweifellos hervorragend konstruiert: als Wahrheits*kriterium* leidet sie unter Schwierigkeiten der geschilderten Art“[638]. Das Bedürfnis wird deutlich, die Wahrheitsdefinition mit einer Feststellungsmethode zu verbinden.[639] Um dies zu gewährleisten, wird auf ‚die Wirklichkeit' als Bezugssystem verzichtet, und eine Aussage wird genau dann als wahr bezeichnet, wenn sie *mit anderen Aussagen kohäriert*. Reschers Formulierung läßt diesbezüglich an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: „Die Kohärenz, um die es bei der Kohärenztheorie geht, ist eine Frage der Beziehungen einer Proposition [= Aussage][640] zu anderen Propositionen – nicht ihrer ‚Kohärenz' mit der *Realität* oder mit den *angesprochenen Tatsachen*“[641].

Die Bedeutung von ‚Kohärenz' wiederum ist strittig und reicht von einer schwachen Deutung, bei der sich Kohärenz auf Konsistenz (Widerspruchsfreiheit) reduziert, bis zu einer starken Interpretation, die zusätzlich zur Konsistenz die logische Ableitung aller Aussagen innerhalb des Systems fordert.[642] Der Systemgedanke ist allen Ansätzen gemeinsam, und Wahrheits- und Geltungsansprüche sind auf dieses System bezogen. Dies wird auch bei der schwachen Deutung, wie Rescher sie vorstellt, deutlich: „Das Kriterium geht also von einer ganz und gar *internen* Orientierung aus: bei

---

635 Stegmüller, EE, 22f.
636 Logik Philippi AA Bd. 24, 387; vgl. Logik AA Bd. 9, 49f., Logik Blomberg AA Bd. 24, 81 (Hinweis von J. Hubbert).
637 Puntel, Wahrheit, 1653.
638 Rescher, Kriterien, 345; Herv. von HHP.
639 Vgl. (auch zum Folgenden) Andersson, Wahrheit, 373.
640 Das englische ‚proposition' ist vom Übersetzer mit ‚Proposition' wiedergegeben worden, kann aber auch einfach mit ‚Aussage', ‚Aussagesatz' übersetzt werden; vgl. Ossner u. a., Wissenschaftstheorie, Lehrerband, 28,
641 Rescher, Kriterien, 371; Herv. im Orig.
642 Vgl. Andersson, Wahrheit, 373; Rescher, Kriterium, 370-378.

seiner Anwendung wird nicht versucht, einen Wahrheitskandidaten direkt mit anderen Tatsachen *außerhalb* des gegebenen epistemischen Kontextes zu vergleichen“[643].

Eine integrative Vorstellung, die naturwissenschaftliche und theologische Aussagen zusammenbringen möchte, scheint unter diesen Voraussetzungen in jedem Fall vor unüberwindlichen Schwierigkeiten zu stehen: Im Falle der starken Deutung müßte der Forderung der logischen Ableitung aller in Betracht kommender Aussagen Rechnung getragen werden; die kriteriologischen Überlegungen im Anschluß an Rahner hatten aber deutlich gezeigt, daß weder theologische von naturwissenschaftlichen noch naturwissenschaftliche von theologischen Aussagen ableitbar sind. Aber auch im Falle der schwachen Deutung steht außer Frage, daß es sich um zwei verschiedene ‚epistemische Kontexte' und Systeme handelt, so daß die ‚ganz und gar *interne* Orientierung' nicht mehr gegeben wäre. Über die Gültigkeit[644] von Aussagen *außerhalb* des jeweiligen epistemischen Kontextes kann und will die Kohärenztheorie keine Angaben machen.

.1.3 Die Konsenstheorie

Ähnlich wie die Kohärenztheorie lehnt auch die Konsenstheorie die Bezugsgröße ‚Wirklichkeit' ab.[645] Nun ist aber nicht die Übereinstimmung von ‚Aussagen', sondern die Übereinstimmung von ‚Meinungen', der Konsens, entscheidend. Wilhelm Kamlah und Paul Lorenzen formulieren dies wie folgt: „In summa: Wenn auch jeder andere ... einem Gegenstand ... den Prädikator >P< ... zusprechen würde, dann ... darf ich ... sagen: ‚die Aussage >dies ist P< ist wahr'“[646]. Ganz ähnlich darf ich bei Habermas „dann und nur dann einem Gegenstand ein Prädikat zusprechen, wenn auch jeder andere, der in ein Gespräch mit mir eintreten könnte, demselben Gegenstand das gleiche Prädikat zusprechen würde“[647].

Der Konsens als Wahrheitskriterium ist nun nicht mit einer beliebigen Abstimmung zu verwechseln. Erst der Konsens von qualifizierten Personen (Kamlah/Lorenzen) oder qualifizierten Situationen (Habermas) wird als relevant betrachtet. Das ‚jeder andere' im Kamlah/Lorenzen-Zitat ist durchaus nicht uneingeschränkt zu verstehen; gemeint ist jeder andere, der „nicht böswillig“[648] ist, „der mit mir dieselbe Sprache spricht, der sachkundig und vernünftig ist“ und der „nach geeigneter Nachprüfung“[649] sein Urteil fällt. Bei Habermas wiederum ist die „ideale Sprechsituation“[650] zu unterstellen

---

643 Rescher, Kriterium, 379.
644 Zur Beziehung von ‚Wahrheit' und ‚Gültigkeit' vgl. Fackeldey, Evidenz, 174, demzufolge „Anerkennung der Gültigkeit eines Urteils daran gebunden wird, daß es wahr ... ist“; ferner Puntel, Wahrheit, 1653: „Einerseits meint Wahrheit einen Geltungsanspruch ...“.
645 Vgl. auch zum Folgenden Andersson, Wahrheit, 374.
646 Kamlah / Lorenzen, Wahrheit, 485f.
647 Habermas, Vorstudien, 136.
648 Kamlah / Lorenzen, Wahrheit, 484.
649 Ebd. 485.
650 Habermas, Bemerkungen, 122.

bzw. zu antizipieren. Daß diese Zusatzannahmen Raum für Kritik bieten, sei an dieser Stelle nur insofern erwähnt, als Vorwürfe zu vernehmen sind, die Konsenstheorie könne letztlich nicht auf realistische d. h. korrespondenztheoretische Voraussetzungen verzichten.[651]

.1.4 Die pragmatische Wahrheitstheorie

Ein weiterer Typ kritisiert ebenfalls den korrespondenztheoretischen Versuch, Aussagen mit der Wirklichkeit zu vergleichen. Demgegenüber behauptet die pragmatische Wahrheitstheorie, es könnten nur die ‚praktischen Konsequenzen' einer Aussage untersucht werden.[652] Klassische Formulierungen finden sich bei William James. Die Adäquationsformel als solche nicht bezweifelnd, stellt der Autor das Spezifische seines Ansatzes bei der Bestimmung dessen heraus, was mit ‚Übereinstimmung' gemeint sein könnte. Für James sind es die „praktischen Folgen ..., die wir im Auge haben, wenn wir sagen, daß unsere Gedanken mit der Wirklichkeit übereinstimmen"[653]. Bezugsgröße ist hier nicht die Wirklichkeit im obigen korrespondenztheoretischen Sinne, sondern die Wirklichkeit in Form der praktischen Folgen. Über den Praxisbezug einer Wahrheit bringt James eine utilitaristische Nuance in seinen Pragmatismus: Eine Wahrheit „ist wahr, weil sie nützlich ist". Denn „wahre Vorstellungen hätten sich nie von den andern abheben ... können ..., wenn sie nicht von Anfang an ... nützlich gewesen wären"[654].

Insofern hier statt einer statisch gedachten ‚Wirklichkeit an sich' eine werdende menschliche Praxis zum Bezugspunkt genommen wird, ist die Wahrheit einer Aussage nicht einfach gegeben oder nicht gegeben, sondern der Begriff der Wahrheit wird durch den Verifikationsprozeß definiert[655]: „Die Vorstellung *wird* wahr, wird durch Ereignisse wahr *gemacht*"[656].

Da sich ‚praktische Konsequenzen' und ‚Verifikation' auch in wiederholbaren Experimenten zeigen, haben einige Autoren die experimentelle Überprüfung wissenschaftlicher Hypothesen im Rahmen der pragmatischen Wahrheitstheorie formuliert (z. B. Peirce).[657] Gerade auch in diesem Zusammenhang ist der kritische Hinweis Rudolf Carnaps bedenkenswert, genauer zwischen ‚Wahrheit' und ‚Bewährung' zu unterscheiden.[658] Aber wie gesagt geht es hier nicht um die Kritik der einzelnen Positionen, sondern um die Erstellung eines Zuordnungsrasters für später dargestellte Ansätze.

Gefragt werden muß jedenfalls auch hier: Was passiert, wenn Aussagen aus dem System entnommen werden, innerhalb dessen sie ihre Geltung er-

---

[651] Die Vorwürfe stammen von Ansgar Beckermann und Otfried Höffe. Vgl. dazu die Zusammenfassungen bei Arens, Christopraxis, 30-36.
[652] Vgl. auch zum Folgenden Andersson, Wahrheit, 374f.
[653] James, Wahrheitsbegriff, 37.
[654] Ebd. 39.
[655] So Skirbekk, Einleitung, 13.
[656] James, Wahrheitsbegriff, 37.
[657] Vgl. Andersson, Wahrheit, 375.
[658] Vgl. Carnap, Wahrheit, 89f. 94.

halten haben, im Zusammenhang des Pragmatismus also „aus dem *Bezugssystem* möglichen *erfolgskontrollierten Handelns*“[659].

.1.5 Der Konstruktivismus: Wahrheitstheoretische Einordnung und Realitätsbezug

Wie die Korrespondenztheorie als ontologische Wahrheitstheorie eine Reihe nicht-ontologischer Wahrheitstheorien als Gegenposition provoziert hat, so sieht sich heute der korrespondenztheoretische Kritische Rationalismus mit dem Konstruktivismus als Gegenposition konfrontiert. Es ist durchaus zu erwarten, daß wir bei der Beschäftigung mit sozialwissenschaftlichen und naturwissenschaftlichen Befunden auf konstruktivistische Konzepte stoßen werden. So identifiziert sich auch Clodovis Boff ausdrücklich mit konstruktivistischem Gedankengut.[660] Weiter unten werden wir fragen, wie konsequent Boff diese Position durchhält. Darüber hinaus haben wir mit dem Konstruktivismus nicht nur mittelbar über die Beschäftigung mit Boff zu tun. Nicht wenige Naturwissenschaftler, in erster Linie die Physiker, machen sich die Position des Konstruktivismus zu eigen[661], andere grenzen sich bewußt von ihr ab[662].

Wenn hier und weiter unten schlicht von ‚Konstruktivismus’ gesprochen wird, so ist – wenn nicht anders vermerkt – der sogenannte ‚Radikale Konstruktivismus’ gemeint, der mit Namen wie Siegfried J. Schmidt, Gebhard Rusch, Ernst von Glasersfeld, Heinz von Foerster, Paul Watzlawick, aber auch Jean Piaget[663] verbunden ist. Er darf nicht mit dem Konstruktivismus der Erlanger Schule verwechselt werden, welcher seinerseits auf Paul Lorenzen, Wilhelm Kamlah, Peter Janich u. a. zurückgeht.[664] Wenn auch in beiden Arten des Konstruktivismus der Bereich der abgelehnten erkenntnistheoretischen Positionen nahezu gleich ist[665] und wieder einmal die „Ablehnung einer ontologischen Deutung unseres erfahrungswissenschaftlichen

---

659 Habermas, Erkenntnis, 155; Herv. im Orig.

660 S. o. S. 135, s. u. S. 64206; vgl. C. Boff, Theologie, 62, hier auch Anm. 2.

661 Die Namen Fritjof Capra, Michael Drieschner, Erich Jantsch, Humberto Maturana, Helmut Schwegler, Francisco Varela sind exemplarisch herausgegriffene Vertreter.

662 So z. B. Edgar Lüscher, Physik.

663 Piaget hat seine Konzeption später selbst ‚konstruktivistisch’ genannt und steht dabei nach dem Urteil Hans Aeblis „Kant näher, als er es selbst ausspricht“. Piagets ‚Assimilationsschemata’ sind „funktionelle Äquivalente der Apriori, der subjektiven Bedingungen und Instrumente des Erkennens“, die jedoch nicht ahistorisch, sondern genetisch und daher historisch gesehen werden. Piaget stellt die individuelle menschliche „Entwicklung als progressiven Aufbau von Verhaltensschemata dar“ (H. Aebli, Einleitung in: Piaget, Erwachen, 7f.; vgl. Piaget selbst, ebd. 10, 414-423, bes. 422).

664 Der Artikel „Konstruktivismus“ im neu erschienenen Handlexikon zur Wissenschaftstheorie (Kirchgässner, Konstruktivismus) unterschlägt den ‚Radikalen Konstruktivismus’ völlig und stellt ausschließlich den Erlanger Konstruktivismus dar, obwohl dieser die Bezeichnung ‚-ismus’ eher ablehnt und sich auf das Adjektiv ‚konstruktiv’ beschränkt (vgl. Janich, Ordnung, 24). Eine Verwechslung wird zudem dadurch begünstigt, daß in der Literatur die Bezeichnungen ‚Konstruktivismus’ und ‚Radikaler Konstruktivismus’ gleichermaßen identifiziert werden (vgl. Schmidt, Konstruktivismus, 76 Anm. 1).

665 Janich, Ordnung, 33.

Wissens“[666] im Vordergrund steht, so sind sowohl Entstehungswege als auch heutige Perspektiven beider Positionen zu unterscheiden.

.1 Darstellung des Radikalen Konstruktivismus und wahrheitstheoretische Einordnung

Ernst von Glasersfeld hat dem Radikalen Konstruktivismus seinen Namen gegeben[667] und bietet in einer Einführung entscheidende Einblicke in die wesentlichen Elemente des Konstruktivismus. Bereits auf den ersten Seiten des Artikels werden Wahrheitsbegriff und wahrheitstheoretische Frontstellungen aufgedeckt. Im Verhältnis von Wissen und Wirklichkeit erblickt der Autor den entscheidenden Unterschied: „Während die traditionelle Auffassung in der Erkenntnislehre ... dieses Verhältnis stets als eine mehr oder weniger bildhafte (ikonische) Übereinstimmung oder Korrespondenz betrachtet, sieht der radikale Konstruktivismus es als Anpassung im funktionalen Sinn.“[668] Ganz offensichtlich will sich der Konstruktivismus von der Korrespondenztheorie abgrenzen.

Auf den ersten Blick jedoch scheint der Unterschied zwischen ‚bildhafte Übereinstimmung’ und ‚Anpassung’ recht unerheblich zu sein. So werden bei Konrad Lorenz im Blick auf die evolutive Entwicklung – auf die v. Glasersfeld ebenso zurückgreift – beide Begriffe gleichgesetzt. Im Verlauf der Evolution passen sich die Lebewesen durch ‚natürliche Auslese’ an ihre Umwelt an, und nach Lorenz bedeutet „jede ‚Anpassung an’ eine bestimmte Gegebenheit der äußeren Realität ..., daß ein Maß von ‚Information über’ sie in das organische System aufgenommen wurde“, und dadurch „entstehen *Bilder* der Außenwelt“[669]. Diese Auffassung verurteilt v. Glasersfeld jedoch als „kolossales Mißverständnis“. Gegen die Möglichkeit, daß sich Informationen der Außenwelt über die Anpassung positiv einprägen, wendet er ein: „Die ‚natürliche Auslese’ ... liest nicht im positiven Sinn das Widerstandsfähigste, Tüchtigste, Beste oder Wahrste aus, sondern funktioniert negativ, indem sie all das, was der Prüfung nicht standhält, eben untergehen läßt“[670]. „Die Umwelt kann also bestenfalls für Aussterben, nicht aber für Überleben verantwortlich gemacht werden“[671]. ‚Passend’ kann unter diesen Umständen nicht mehr heißen als ‚bisher standgehalten’. Und im evolutiven wie erkenntnistheoretischen Fall bedeutet dann ‚Passung’ „keineswegs, daß wir nun wissen wie die objektive Welt beschaffen ist; es heißt lediglich, daß wir *einen* gangbaren Weg zu einem Ziel wissen, das wir unter von uns bestimmten Umständen in unserer Erlebenswelt gewählt haben. Es sagt uns nichts – und kann uns nichts darüber sagen –, wieviele andere Wege es da geben

---

666 Zitterbarth, zit. nach Janich, Ordnung, 27.
667 Vgl. Janich, Ordnung, 26.
668 Glasersfeld, Konstruktivismus, 19.
669 Lorenz, Rückseite, 17. An anderer Stelle hebt Lorenz erneut hervor, daß durch Anpassung „im lebenden System eine Abbildung der realen Außenwelt entsteht“ (39); Herv. jeweils im Orig.
670 Glasersfeld, Konstruktivismus, 21.
671 Ebd. 22.

mag und wie das Erlebnis, das wir als Ziel betrachten, mit einer Welt jenseits unserer Erfahrung zusammenhängt“[672].

Da der Konstruktivismus dem ‚gesunden Menschenverstand’ und dem überzeugten Realisten[673] gleichermaßen widerspricht, sei ein bildhafter Vergleich wiedergegeben, mit dem Paul Watzlawick die soeben skizzierte Auffassung zu veranschaulichen versteht. Er läßt sich treffend sowohl auf die evolutive wie auf die erkenntnistheoretische ‚Passung’ beziehen:

> „Ein Kapitän, der in dunkler, stürmischer Nacht eine Meeresenge durchsteuern muß, deren Beschaffenheit er nicht kennt, ... wird entweder scheitern oder jenseits der Meerenge wohlbehalten das sichere, offene Meer wiedergewinnen. Rennt er auf die Klippen auf ..., so beweist sein Scheitern, daß der von ihm gewählte Kurs nicht der richtige Kurs durch die Enge war. Er hat sozusagen erfahren, wie die Durchfahrt *nicht* ist. Kommt er dagegen heil durch die Enge, so beweist dies nur, daß sein Kurs im buchstäblichen Sinne nirgends anstieß. Darüber hinaus aber lehrt ihn sein Erfolg nichts über die wahre Beschaffenheit der Meeresenge; nichts darüber, wie sicher oder wie nahe an der Katastrophe er in jedem Augenblicke war: er passierte die Enge wie ein Blinder. Sein Kurs *paßte* in die ihm unbekannten Gegebenheiten; er *stimmte* deswegen aber nicht, wenn mit *stimmen* das gemeint ist, was von Glasersfeld darunter versteht: daß der gesteuerte Kurs der wirklichen Natur der Enge entspricht. Man kann sich leicht vorstellen, daß die wahre Beschaffenheit der Meeresenge vielleicht wesentlich kürzere, sicherere Durchfahrten ermöglicht.“[674]

‘Wahrheit’ und ‚Passung’ werden von v. Glasersfeld also nicht ontologisch, sondern funktional oder pragmatisch definiert: „Sagen wir ... von etwas, daß es ‚paßt’, so bedeutet das nicht mehr und nicht weniger, als daß es den Dienst leistet, den wir uns von ihm erhofften. Ein Schlüssel ‚paßt’, wenn er das Schloß aufsperrt. Das Passen beschreibt die Fähigkeit des Schlüssels, nicht aber das Schloß“[675]. Daß hier pragmatische Ansätze an die Stelle der korrespondenztheoretischen treten sollen, wird in einem klassischen Zitat von Gebhard Rusch, das Siegfried J. Schmidt in seiner Vorstellung des Radikalen Konstruktivismus aufgreift, besonders deutlich: „Nicht die (ikonische) Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, sondern allein der Nutzen unseres Wissens im Prozeß unserer Kognition ist der entscheidende Faktor“[676].

Das Spezifische des Konstruktivismus ist noch nicht ganz erfaßt, im Bild von Schlüssel und Schloß jedoch schon angedeutet. Das Bild des Schlüssels weist den weiteren Weg, insofern Erkenntnis nicht als passives Rezipieren, sondern als aktives ‚Er-schließen’ vorgestellt wurde. Dann aber „gehört zu dieser Tätigkeit auch das Schmieden von Schlüsseln, mit deren Hilfe der Mensch Wege zu den Zielen zu erschließen sucht, die er gewählt hat“[677]. Vor dem „Schmieden von Schlüsseln“ steht also noch das ebenfalls aktive Setzen von Zielen, die dadurch entstehen, „daß der kognitive Organismus seine

---

[672] Ebd. 23; Herv. im Orig.
[673] Vgl. Lorenz’ Unverständnis, das er v. a. in den Abschnitten „Hypothetischer Realismus und transzendentaler Idealismus“ und „Idealismus als Forschungshemmnis“ zum Ausdruck bringt (Rückseite, 20-33, 18).
[674] Watzlawick, in: Ders., Wirklichkeit, 14f.
[675] Glasersfeld, Konstruktivismus, 20.
[676] Zit. nach Schmidt, Konstruktivismus, 36.
[677] Glasersfeld, Konstruktivismus, 30.

Erlebnisse bewertet und darum die einen zu wiederholen, die anderen zu vermeiden trachtet“[678]. Alles das sind aktive kognitiven Tätigkeiten, mit denen der Organismus Ordnung, Struktur, Regelmäßigkeit in seiner Erlebniswelt konstruiert (!). Die Urteile von Gleichheit, Verschiedenheit und Kontinuität sind solche Konstrukte, die nicht der ‚äußeren Realität', sondern unserer kognitiven Aktivität entstammen.

v. Glasersfeld macht dies am Beispiel eines Kinofilms deutlich, der je nach Vorführgeschwindigkeit als Folge einzelner, verschiedener Bilder oder als kontinuierliche Bewegung *eines* dargestellten Objektes erscheint. Ganz offensichtlich liegt die kontinuierliche Bewegung nicht ‚in Wirklichkeit' vor, sondern ist eine aktive Leistung, die wir selber – wenn auch unwillkürlich – vornehmen. Von Zauberkünstlern wird diese kognitive Eigenleistung geschickt dazu benutzt, Identitäten dort zu konstruieren, wo Identitäten ‚objektiv' gar nicht vorliegen, beispielsweise zwischen einem zerschnittenen und später wieder unzerschnittenen Band.[679] Das letzte Beispiel demonstriert auch dem Realisten die Identität als konstruierte und nicht ‚in Wirklichkeit' vorliegende.

Und den realistisch denkenden Naturwissenschaftler erinnert v. Glasersfeld an die modernen Physiker, „die sich immer öfter fragen müssen, ob sie Naturgesetze entdecken oder, durch die raffinierte Vorbereitung der experimentellen Beobachtungen, die Natur eher in die vorgefaßten Hypothesen zwingen“[680]. Denn – und dies formuliert eine ganz allgemeine Ansicht des Autors – „vorausgesetzt, daß das Rohmaterial der Erlebenswelt reichhaltig genug ist, kann ein assimilierendes Bewußtsein auch in einer völlig ordnungslosen, chaotischen Welt Regelmäßigkeiten und Ordnung konstruieren. Inwieweit das gelingt, hängt mehr von den Zielen und den bereits konstruierten Ausgangspunkten ab, als von den Gegebenheiten der sogenannten ‚wirklichen' Welt“[681]. Auf den Bereich der Naturwissenschaft hin formuliert heißt das, daß Naturwissenschaft kein Bild der Natur liefert, sondern zweckdienliche Regelmäßigkeiten konstruiert.[682] Inwieweit diese Aussage zutrifft, wird weiter unten noch darzustellen sein.

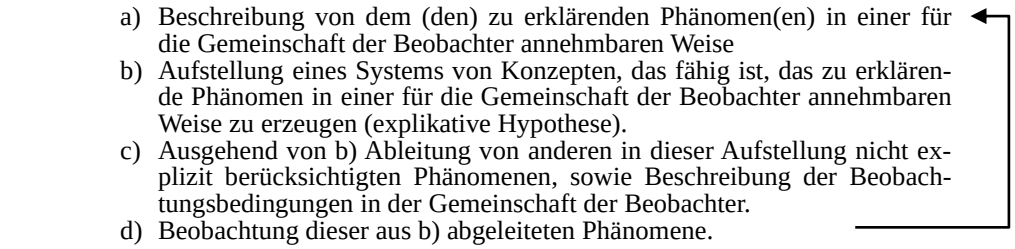
Jedenfalls wird auch hier deutlich, daß ‚Wahrheit', ‚Passung', nicht auf die ‚Wirklichkeit', sondern auf das jeweilige konstruierte System mit eigenen Zielen und eigenen konstruierten Ausgangspunkten bezogen ist. Erneut stellt sich die Frage: Inwieweit können Aussagen dieses Systems Geltung beanspruchen, wenn sie in ein anderes System mit anderen Zielen und anders konstruierten Ausgangspunkten integriert werden sollen?

Um diese Frage zu konkretisieren, soll die Entstehung von wissenschaftlichen Systemen skizziert werden, wie sie sich in konstruktivistischer Perspektive zeigt. Wissenschaftliche Erklärungen innerhalb eines solchen Sys-

---

[678] Ebd. 31.
[679] Beide Beispiele aus ebd. 33.
[680] Ebd. 36.
[681] Ebd. 35.
[682] Hierbei ist zu bedenken, daß in dem ‚zweckdienlich' noch der Bezug zur Natur als ‚Passung' im oben dargelegten Sinne enthalten ist.

tems entstehen nach Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela unter vier Bedingungen:[683]



In diesem Entstehungszyklus von wissenschaftlichen Erklärungen geht es immer um die ‚Gemeinschaft der Beobachter'; sie muß der Beschreibung des Explanandum, dem Explanans, den Ableitungen von Phänomenen und der Beschreibung der Beobachtungsbedingungen für abgeleitete Phänomene zustimmen können. Damit arbeitet der Konstruktivismus auch konsenstheoretisch. Und wenn es den Autoren um ‚Ableitungen' und Konsistenz[684] geht, wird eine kohärenztheoretische Ausrichtung deutlich, die über die schwache Interpretation im oben dargestellten Sinne hinausgeht. Zusammen mit den oben angeführten pragmatischen Komponenten finden sich damit im Konstruktivismus alle vorgestellten nicht-ontologischen Wahrheitstheorien wieder. So unterschiedliche Akzente die einzelnen Autoren auch setzen: in der Ablehnung der Korrespondenztheorie sind sie einig.

Die Bindung der Gültigkeit einer Aussage an die Zustimmung einer bestimmten Gemeinschaft (Konsens) und an die Ableitung aus anderen Aussagen (Kohärenz) scheint eine Übertragung in ein anderes System zu blockieren. In diesem Zusammenhang erinnert Helmut Schwegler an Wittgensteins ‚Sprachspiele' und ‚Lebensformen', die er im konstruktivistischen Sinne auf die speziellen Bereiche der Wissenschaftswelten anwendet. Die Voraussetzung für interdisziplinäre Dialoge erscheint vor diesem Hintergrund auch in Schweglers Urteil nicht besonders günstig: „Da Wissenschaftswelten in den scientific communities in einer gewissen gegenseitigen Separation entwickelt werden, sind auch eigene Sprachen mit je eigenem Handlungsbezug entstanden, so daß man nicht nur Teile der jeweils anderen Sprache nicht versteht, sondern sich häufig sogar völlig falsch versteht, da die gleichen oder ähnliche Wörter und Phrasen mit verschiedener Bedeutung verwendet werden"[685].

Daß es zu Verständigungsschwierigkeiten bei „Wörtern und Phrasen" kommt, die Konstrukte im Sinne von willkürlichen Erfindungen sind, ist einleuchtend. Das führt zu der Frage, ob Sprachspiele, deren Konstruktionscharakter in der Tat unbestritten ist, denn tatsächlich reine Erfindungen ohne Realitätsbezug sind.

---

683 Nach Maturana / Varela, Erkenntnis, 34.
684 Ebd. 35: „Wissenschaftler bemühen sich vornehmlich darum, grundsätzlich konsistent und explizit in jedem ihrer Schritte zu sein."
685 Schwegler, Wissenschaftswelten, 272f.

.2 Wissenschaftliche Konstrukte: gefunden oder erfunden?

Paul Watzlawick scheint sich in der fraglichen Alternative eindeutig entschieden zu haben. Sein Buch zum Konstruktivismus trägt den Titel „Die erfundene Wirklichkeit". Entsprechend urteilt er über die ‚Konstrukte' menschlichen Erkennens lapidar: „Das vermeintlich Gefundene ist ein Erfundenes"[686]. Als publikumswirksame Titelzeile mag die Aussage der beabsichtigten Provokation dienlich sein. Ernst gemeint ist der Gedanke schon eher bei v. Glasersfeld, wenn dieser meint, „daß die ‚wirkliche' Welt sich *ausschließlich* dort offenbart, wo unsere Konstruktionen scheitern"[687]. *Bewährte* Konstruktionen scheinen jedenfalls vom Realitätsbezug *ausgeschlossen* und reine Phantasieprodukte zu sein.

Liest man hingegen das Zitat positiv, zeigt sich interessanterweise ein realistischer Restbestand, wenn es um das Scheitern von Konstrukten und deren Realitätsbezug geht. In der Metapher gesprochen zeigt sich die ‚wirkliche Welt' dort, wo der Schiffskurs scheitert und an den Klippen die ‚wirkliche' Natur der Meeresenge zu spüren bekommt. Diese Grenzerfahrung bedeutet jedoch keinen Rückfall in naiven Realismus oder Korrespondentheorie, da auch das Scheitern kein Bild der Welt liefern kann: „Da wir das Scheitern aber immer nur in eben jenen Begriffen beschreiben und erklären können, die wir zum Bau der scheiternden Strukturen verwendet haben, kann es uns niemals ein Bild der Welt vermitteln, die wir für das Scheitern verantwortlich machen könnten"[688]. Das Verständnis der ‚Wirklichkeit' als Grenze, an der konstruktivistische Erklärungs- und Handlungszusammenhänge sich zerschlagen, ist eine bedeutende erkenntnistheoretische Einsicht. Mit Richard Schaeffler wird weiter unten an der Anerkennung dieser Grenze angeknüpft, um die Abgeschlossenheit eines erkenntnistheoretischen Systems aufzubrechen und die entsprechenden Wahrheitsverständnisse in das theologische Wahrheitsverständnis aufzunehmen.[689]

Daß Theorien an der Wirklichkeit scheitern können, impliziert jedenfalls zweierlei: 1. Der Konstruktivismus leugnet ‚die Wirklichkeit' nicht. Er ist „keine Einladung zum Solipsismus"[690], genauer formuliert: „Der Radikale Konstruktivismus vertritt nicht etwa einen *ontologischen* Solipsismus ..., sondern – wenn überhaupt – dann einen *epistemologischen* Solipsismus"[691]. 2. Indem sich diese nicht geleugnete wirkliche Welt unseren Konstrukten zu widersetzen vermag (‘scheitern'), erweist sie sich als die je größere.

Auch wenn diese ‚je größere Wirklichkeit' im radikalkonstruktivistischen Verständnis nicht positiv selektiert, sondern nur negativ unbrauchbare Konzepte aussondert, so nimmt sie damit doch eine nicht zu unterschätzende kanalisierende Funktion wahr und bleibt – zumindest als

---

686 Watzlawick, Wirklichkeit, 9; Herv. im Orig.
687 Glasersfeld, Konstruktivismus, 37; Herv. von HHP.
688 Ebd.
689 Schaeffler, Wahrheit.
690 Kurt Ludewig zu Humberto Maturana und Francisco Varela, in: Dies., Erkenntnis, 15.
691 Schmidt, Konstruktivismus, 35; Herv. im Orig.

solche – Hintergrund und Ermöglichungsbedingung unseres Erkennens auch im konstruktivistischen Verständnis.[692] Ohne diese kanalisierende Funktion des Einspruchs der Wirklichkeit wäre das Konstruieren der Beliebigkeit preisgegeben. Man könnte dann „beliebig erdichtete Märchen für ebenso wahr halten wie einen historischen Bericht oder die Sätze in einem Lehrbuch der Chemie, wenn nur die Märchen so gut erfunden sind, daß nirgends ein Widerspruch auftritt“[693]; so lautet der klassische Einwand Moritz Schlicks gegen die Kohärenztheorie.

In der Tat will sich der Konstruktivismus vor einer derartigen Willkür verwahren, und Maturana / Varela schildern ihren Weg als Gratwanderung zwischen naiv-realistischem „Repräsentationismus“ und Solipsismus.[694] Bei ihnen deutet sich eine Wechselwirkung zwischen erkennendem Subjekt und Wirklichkeit an, wenn sie feststellen, „daß unsere Erfahrung in unauflöslicher Weise mit unserer Struktur verknüpft ist“, und gleichgewichtig betonen: „Dennoch sind wir ohne Zweifel in einer Welt“[695]. Varela ist daran gelegen, aufzuweisen, daß beide Pole untrennbar miteinander verbunden sind. Er vertritt eine „Perspektive der *Partizipation* und *Interpretation*, in der Subjekt und Objekt untrennbar miteinander verbunden sind“[696]. Diese „kreisläufige“ Erkenntnissituation wird von Maturana und Varela an verschiedenen Stellen ihres Buches mit dem Bild einer Eidechse veranschaulicht, die sich einem Baum gegenübersieht (Objekt), der Teil der Eidechse selbst (Subjekt) ist:[697]

Abbildung 3.1: Maturanas „Baum der Erkenntnis“

692 Vgl. Schaeffler, Wahrheit, 27.
693 M. Schlick, zit. nach Ossner u. a., Wissenschaftstheorie, Schülerband, 36.
694 Maturana / Varela, Erkenntnis, 146f.
695 Ebd. 28.
696 Varela, Zirkel, 307.
697 Die Zeichnung von Marcelo Maturana (in: Maturana / Varela, Erkenntnis, 258 u. ö.) ist auch deshalb wiedergegeben, weil sich spätere Kritik hierauf beziehen wird.

Die Untrennbarkeit der Elemente des Erkenntniskreislaufs hat zur Folge, „daß ich nirgendwo mit einer reinen, unkontaminierten Darstellung des einen oder des anderen beginnen kann“[698]. Einen archimedischen Punkt der Erkenntnis gibt es für Varela nicht: „Es zeigt, daß die Wirklichkeit nicht einfach nach unserer Laune konstruiert ist, denn das hieße anzunehmen, daß wir von innen heraus einen Ausgangspunkt wählen können. Es beweist ferner, daß die Wirklichkeit nicht als etwas objektiv Gegebenes verstanden werden kann, das wir wahrzunehmen haben, denn das hieße wiederum einen äußeren Ausgangspunkt anzunehmen“[699]. In dieser Erkenntnis zeigt sich für Varela die „*Grundlosigkeit* unserer Erfahrung“ und eine Welt, „in der das Grundlose, Unbegründete zur Basis der Einsicht werden kann“[700].

Eve-Marie Engels, die ausdrücklich wegen ihrer „konstruktivistischen Rekonstruktion der realistischen Grundlagen der evolutionären Erkenntnistheorie“[701] gelobt wird, würde sogar dem Realisten Konrad Lorenz nicht widersprechen, wenn sich dieser auf die These beschränken könnte, daß „alle Erkenntnis auf Wechselwirkung zwischen dem erkennenden Subjekt und dem erkannten Objekt beruht, die beide gleicherweise wirklich sind“.[702] Engels selbst versteht ‚Wechselwirkung’ im Rückgriff auf Piaget, dem zufolge „Erkenntnis ... nicht als interne Repräsentation einer dem erkennenden Subjekt äußerlichen, unabhängig von ihm existierenden Realität an sich zu verstehen [ist], sondern als das Ergebnis einer vorgängigen *Interaktion* mit den Dingen, in der diese handelnd in Erfahrung gezogen und damit als solche aber auch erst konstituiert werden“. Damit sind „unsere Raum-, Zeit-, Objektbegriffe ... Konstruktionen, ... wobei sich diese aber erst im praktischen Umgang mit der kindlichen Umwelt herausbilden“[703]. Piaget selbst spricht zunächst von „Assimilation“ und meint damit einen Prozeß der „Strukturierung durch Einverleibung der äußeren Wirklichkeit in die aus dem eigenen Tun herausgewachsenen Formen“[704]. Dieser Prozeß findet aber in Wechselwirkung mit der „*Akkommodation* an die Umwelt“ statt: „Assimilation kann nie in ausschließlicher Weise geschehen, denn indem beispielsweise die Intelligenz die neuen Elemente den vorhandenen Schemata einverleibt, modifiziert sie fortwährend diese Schemata, um sie den neuen Gegebenheiten anzupassen. Umgekehrt werden aber auch die Dinge nicht an sich erkannt, da ja die Akkommodationswirkung nie möglich ist ohne den

---

698 Varela, Zirkel, 307.
699 Ebd. 308.
700 Ebd.; Herv. im Orig.
701 Schmidt (Konstruktivismus, 82 Anm. 35) findet sich damit offenbar als Radikaler Konstruktivist durchaus bei Engels wieder. Engels selbst beschreibt ihren Ansatz als „konstruktionistisch“, um eine Verwechslung mit dem Erlanger Konstruktivismus (Überlegungen, 251 Anm. 5) und dem Radikalen Konstruktivismus gleichermaßen (Konstruktivismus, 34 Anm. 6) zu vermeiden. Desungeachtet ordnet Wendel (EE, 17 Anm. 21) die Autorin dem Radikalen Konstruktivismus zu. Übereinstimmungen mit dem Radikalen Konstruktivismus ergeben sich zumindest mit der für unseren Zusammenhang entscheidenden Ablehnung von naiver Korrespondenztheorie und naivem Realismus sowie der Betonung der Verflechtung von Subjekt und Objekt.
702 Lorenz wird hier zustimmend von Engels (Kommentar, 88) zitiert.
703 Engels, Erfahrung, 58; Herv. von HHP.
704 Piaget, Erwachen, 17.

umgekehrten Prozeß der Assimilation“[705]. In diesem Zusammenhang fallen Begriffe wie „assimilatorische wie akkommodatorische Konstruktion“ oder „sich gegenseitig ergänzende() Mechanismen der Assimilation und Akkommodation“[706]. Diese Interaktion voraussetzend, kann Piaget dann die geistige Individualentwicklung „als allmählichen Prozeß des *Aufbaus der Wirklichkeit*“[707] beschreiben.

Die auch hier angesprochene unauflösbare und unhintergehbare Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt macht die Kompatibilität des konstruktivistischen Wahrheitsbegriffs mit dem theologischen Wahrheitsbegriff deutlich, und in Schaefflers Verständnis von Wahrheit und Erkenntnis dürften sich Konstruktivisten durchaus wiederfinden. Wie der konstruktivistische Wahrheitsbegriff gegen den Realismus antritt, der einen direkten Zugang zur Wirklichkeit unterstellt, so wehrt der theologische Wahrheitsbegriff der Vorstellung, man habe einen direkten Zugriff auf die göttliche Wahrheit: „Wahrheit ist nur als erscheinende zugänglich (deshalb sind die Erscheinungen ‚maßgeblich')“[708]. Und diese Welt der Erscheinungen wird auch in theologischer Perspektive „von uns weder ‚erfunden' noch einfach ‚vorgefunden', sondern ist das Ergebnis einer Wechselbeziehung, die man als ‚Dialog mit der Wirklichkeit' beschreiben kann“[709]. Statt ‚Konstruieren' wählt Schaeffler für diesen Erkenntnisprozeß in Wechselbeziehung die Bezeichnung „responsorisches Gestalten“[710].

Damit könnte die in der Überschrift formulierte Alternative zwischen ‚*ge*funden' und ‚*er*funden' mit dem Begriff des ‚responsorischen Gestaltens' beantwortet sein; und dies offenbar in bestem Einvernehmen zwischen konstruktivistischem und theologischem Wahrheitsverständnis. Doch diese Auskunft wäre etwas zu vorschnell und bedarf der Präzisierung.

Streng genommen ist der Begriff ‚*ge*funden', insofern er eine Beziehung zur Wirklichkeit unterstellt, im Rahmen einer konstruktivistischen Theorie systemfremd. Dies gilt auch für den Begriff ‚*er*funden', wenn dieser die Beziehung zur Wirklichkeit ausdrücklich ausschließen will. Um zwischen *ge*funden und *er*funden entscheiden zu können, wäre ein Außenstandpunkt einzunehmen, von dem aus die Beziehung zur Wirklichkeit kontrolliert werden könnte. Daß ein solcher Außenstandpunkt aber nicht existiert, ist gerade von den Konstruktivisten gegen die Korrespondenztheorie ins Feld geführt worden. Aus diesem Grunde ist es eine Überschreitung konstruktivistischer Grenzen, wenn Watzlawick sagt, daß Erkenntnis *nicht* gefundene Erkenntnis ist; von welchem Standpunkt aus will er dies beurteilen? Ebenso kann v. Glasersfeld im oben angeführten Zitat den Wirklichkeitsbezug bei bewährten Konstrukten nicht *ausschließen*, ohne einen systemexternen korrespon-

---

[705] Ebd. 18.
[706] Ebd.
[707] Engels, Erfahrung, 58; Herv. im Orig.
[708] Schaeffler, Religion, 39. Das Zitat gibt nur die erste Hälfte eines Satzes wieder, dessen zweiter Teil mit der theologischen Weiterführung zu tun hat und an entsprechender Stelle nachgeliefert wird.
[709] Schaeffler, Wahrheit, 25.
[710] Ebd.

denztheoretischen Standpunkt der Beurteilung einzunehmen. Wenn solche Behauptungen dennoch getroffen werden, dann handelt es sich um nichtkonstruktivistische, metaphysische Vorentscheidungen.[711]

Damit kann die zur Disposition gestellte Alternative ‚*ge*funden' oder ‚*er*funden' vom Konstruktivismus nicht beantwortet werden. Wohl kann er sagen, daß Erkenntnis erfunden ist, wenn damit nicht mehr als die Beteiligung des Subjekts gemeint und nicht etwa ein Ausschluß des Wirklichkeitsbezuges insinuiert ist. In gleicher Weise sprengt der Begriff des ‚responsorischen Gestaltens' den konstruktivistischen Rahmen. Das ‚Gestalten' in Schaefflers Terminologie korreliert zwar mit dem ‚Konstruieren' des Konstruktivisten. Daß es sich hierbei aber um ein *responsorisches* Gestalten handelt, also um eine Antwort auf die „Anrede der Dinge"[712], kann und will vom konstruktivistischen Standpunkt aus nicht beurteilt werden. Anders gesagt kann es nicht bejaht, aber auch nicht bestritten werden und bleibt als Denkmöglichkeit bestehen. Damit erweist sich der Begriff des ‚responsorischen Gestaltens' als umfassender als der des ‚Konstrukts' und kann diesen in sich aufnehmen.

Es wäre zwar in unserem Zusammenhang, dem es ja um den Realitätsbezug geht, interessant und vertiefend, dem Vorwurf Hans Jürgen Wendels nachzugehen, wonach „der Radikal konstruktivistische Ansatz selbst nicht ohne bestimmte realistische Voraussetzungen plausibel zu machen ist"[713]. Hier aber zu abschließenden Urteilen kommen und darauf evtl. alles weitere aufbauen zu wollen, würde eigene Kompetenzüberschreitung, Einmischung in innerphilosophische Diskussionen[714] bedeuten und hätte eine zu voraussetzungsreiche Basis zur Folge. Für die Frage nach Kompatibilität und Integrationsmöglichkeit des konstruktivistischen Wahrheitsverständnisses reicht die kritische Sondierung seiner Grenzen aus: Sobald handgreifliche Grenzüberschreitungen, wie die Bestreitung des Wirklichkeitsbezuges, vermieden werden, erweisen sich konstruktivistisches und theologisches Wahrheitsverständnis in der angedeuteten Weise als verträglich; verträglich allerdings aus der Sicht der Theologie. Wie diese Integration in den theologischen Erkenntnis- und Wahrheitsbegriff näherhin vollzogen werden kann, soll hier noch nicht vorweggenommen werden.

.1.6 Zusammenfassung

Auch wenn Gunnar Skirbekk in einem Übersichtsartikel über Wahrheitstheorien „eine Entwicklung in Richtung auf eine philosophische Pragmatik"[715] vermutet, muß die obige Vorstellung der verschiedenen Theorien nicht als historische Entwicklung gelesen werden, die in der Pragmatik oder im Konstruktivismus ihren derzeitigen Endpunkt gefunden hätte. Wohl aber haben

[711] Vgl. Wendel, Wirklichkeit, 87.
[712] Schaeffler, Wahrheit, 25.
[713] Wendel, Wirklichkeit, 79; vgl. die Entfaltung dieser Behauptung ebd. 84-88.
[714] Vgl. z. B. die Diskussion zwischen Wendel (EE) und Engels (Konstruktivismus).
[715] Skirbekk, Einleitung, 31.

Kohärenz-, Konsenstheorie, Pragmatik und Konstruktivismus eine Korrespondenztheorie, die Erkenntnis als ‚Abbildung' von Wirklichkeit versteht, als überholt nachgewiesen. Noch einmal sei ein Konstruktivist zitiert, der diese Einsicht prägnant zum Ausdruck bringt: „Wissenschaft ist kein Bereich objektiver Erkenntnis, sondern ein Bereich subjektabhängiger Erkenntnis, der durch eine Methodologie definiert wird, die die Eigenschaften des Erkennenden festlegt. Mit anderen Worten, die Gültigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis ruht auf ihrer Methodologie, die die kulturelle Einheitlichkeit der Beobachter bestimmt, und nicht darauf, daß sie eine objektive Realität widerspiegelt"[716].

Wird auf diese Weise die Geltung von Aussagen nicht system-extern an ‚die Wirklichkeit' gebunden, sondern relativ zu einer bestimmten Methodologie oder relativ zu einem bestimmten Bezugssystem verstanden,[717] wird die Übertragbarkeit und Integrierbarkeit dieser Aussagen in ein anderes System problematisch. Unter diesen Voraussetzungen kann nach Bernulf Kanitscheider „nicht mehr sinnvoll danach gefragt werden, was beim Wechsel einer Beschreibungsbasis (sei es Bezugssystem oder ... eine Theorie) passiert"[718]. Die Gefahr einer ‚Verfangenheit in geschlossenen Systemen'[719] liegt hier nahe und betrifft vor allem die nicht-korrespondenztheoretischen Wahrheitstheorien.

Man bekommt den Eindruck, den Eugen Biser treffend wiedergibt: „Entwürfe, Projekte, Paradigmen und Sprachspiele treten an die Stelle dessen, was (Gott) einst als die unendliche Sinnfülle umfangen hatte. Deshalb zählt im postmodernen Verstehensentwurf der Bruch mehr als die Brücke, die Perspektive mehr als die Totale, die Differenz mehr als die Analogie, das Fragment mehr als das Ganze"[720].

Von den neueren Wahrheitstheorien geht jedenfalls eine ernstzunehmende Warnung vor übereilter Harmonisierung und Integrierung aus, sowie eine Schärfung des Problembewußtseins für folgende Aspekte:

1. Der Konstruktionscharakter von Aussagen muß bedacht werden. Anders formuliert meint dies den Eigenanteil des Subjekts, Perspektivität, die Theorieabhängigkeit von Fakten und Endergebnissen usw.

2. Wahrheit und Geltung von Aussagen sind bezogen auf den epistemischen Kontext, von dem her sie konstruiert werden. Ihre Geltung außerhalb dieses originären epistemischen Kontextes muß hinterfragt werden.

---

[716] H. R. Maturana, Erkennen : Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit, Braunschweig 1982, 309, zit. nach Schmidt, Konstruktivismus, 81 Anm. 31.

[717] Vgl. auch Engels, Kommentar, 89: Es „läßt sich über Wahrheit und Falschheit von etwas immer nur in Relation zum jeweiligen Bezugssystem sprechen".

[718] Kanitscheider, Kommentar, 56.

[719] Vgl. Schaeffler, Wahrheit, 19f.

[720] Biser, Glaubensprognose, 31.

.2 Boff in der Linie des Konstruktivismus

Es ist bereits angedeutet worden, daß Boff durchaus keine naive ‚Abbildtheorie' vertreten will, sondern sich ausdrücklich in die Linie des Konstruktivismus einreiht: „So *konstruiert* die wissenschaftliche Vernunft ihr theoretisches Objekt, indem sie eigene Mittel benutzt, um sichere Erkenntnisse zu produzieren. Die Erkenntnis ist kein Einsammeln und schon gar kein Reflex. Die Erkenntnis ist Produktion"[721]. Dennoch bleibt die Frage bestehen, ob Boff den Konstruktionscharakter der Sehhilfe, die Aberrationen und Verzerrungen der ‚Brille' selbst, kriteriologisch hinreichend bedacht hat. Dies ist in doppelter Hinsicht anzufragen:

1. Inwieweit wird das ‚Abbild' (die AIII) durch die *Sehhilfe selbst* verzerrt, gefärbt oder konstruiert; anders gefragt: inwieweit kommt es bei vorausgesetztem invariantem Text zu einer variierenden Lektüre? Die Frage zielt auf den Einfluß der AII auf die AIII, die projektionsbestimmenden Eigenschaften der Sehhilfe.

2. Inwieweit verengen die spezifischen Eigenschaften der Sehhilfe den Blickwinkel und lassen sie überhaupt noch diejenigen Gegenstände ins Gesichtsfeld kommen, die auch den Theologen interessieren? Die Frage nimmt den Einfluß der AII auf den Gegenstandsbereich (die AI) in den Blick und stellt sich dem Einwand, die AII finde ihren Gegenstandsbereich (AI) nicht einfachhin als invarianten Ausgangspunkt vor, wie dem lesenden Verstehen die Buchstaben vorgegeben sind, sondern sie produziere ihn.[722] Das Bild einer Brille, die sich zwischen Betrachter und invarianten Text bzw. Ausgangspunkt schiebt, wäre dann überhaupt unzulässig. Erst mit dieser Anfrage ließe man die Einwände des Konstruktivismus ernsthaft zu, für den Ausdrücke wie ‚Brille', ‚Projektion', erst recht ‚Abbild' unzulässig sind, insofern sie einen invarianten system-externen Bezugspunkt (z. B. Buchstaben) voraussetzen.

.2.1 Unterschiedliche Darstellungen (AIII) gesellschaftlicher Wirklichkeit durch unterschiedliche AII innerhalb der Sozialwissenschaften

Immerhin ist sich Boff grundsätzlich des verzerrenden, oder – neutraler formuliert – des konstruierenden Charakters der vermittelnden ‚Sehhilfe' sehr wohl bewußt. Dabei kann der Einfluß der Konstruktion nicht groß genug eingeschätzt werden, so daß bei verschiedenen Konstruktionsvorschriften d. h. Ansätzen innerhalb der Sozialwissenschaften auch verschiedene Bilder der Gesellschaft entworfen werden. Boff selbst weist darauf hin, daß „die verschiedenen ‚Gesellschaftstheorien' miteinander konkurrieren und sich bisweilen sogar widersprechen" (114). Grund ist die unterschiedliche Orientierung oder Perspektive der jeweiligen Sozialwissenschaft (114), also

[721] C. Boff, Theologie, 62 (Herv. im Orig.); vgl. ebd. Anm. 2.
[722] Hinweis von J. Hubbert.

ihre AII. So bemerkt auch Klausdieter Herb, der in seiner Besprechung des Boffschen Ansatzes diesen Punkt eigens beleuchtet, der Soziologie liege „kein einheitlich definiertes Grundprinzip zugrunde und es lassen sich verschiedene Gegenstandsbereiche und methodologische Tendenzen in ihr ausmachen, die *je nach ihrer Perspektive* zu unterschiedlichen, sich widersprechenden Deutungen gesellschaftlicher Wirklichkeit kommen“[723].

So ist nicht nur die Situation der Wissenschaften insgesamt eine plurale; selbst innersoziologisch ist der Pluralismus so groß, daß es zu den benannten widersprüchlichen Ergebnissen kommt. Von einem konsensfähigen und objektiven Abbild der gesellschaftlichen Realität kann also nicht die Rede sein. Der Theologe sieht sich nun vor diese Vielfalt z. T. widersprüchlicher Aussagensysteme und damit vor die Wahl gestellt, welche Theorie er zur Vermittlungsarbeit heranzuziehen hat:

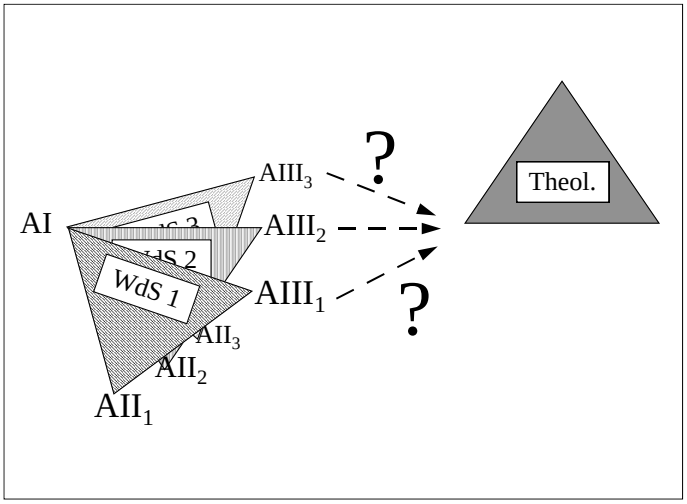


Abbildung 3.2: Unterschiedliche AII und AIII

Im vorliegenden konkreten Fall einer Theologie des Politischen sieht Boff zwei grundsätzliche Konzepte gegeben, die als gesellschaftstheoretische Vermittlung zur Verfügung stehen: eine funktionalistische und eine dialektische Tendenz (114). Während die erstere harmonisch-organisch denkt, sieht die zweite Orientierung die Gesellschaft als konfliktives und widersprüchliches Ganzes. Daß es unter diesen Leitideen (AII) zu gegensätzlichen Befunden (AIII) und Handlungsorientierungen kommen muß, liegt auf der Hand. Die Entscheidung zwischen diesen sozialwissenschaftlichen Theorien ist also durchaus nicht belanglos.

Welche Kriterien bietet Boff nun für die Auswahl zwischen diesen Theorien an? Boffs Kriteriologie unterscheidet wissenschaftliche und ethische Kriterien. Die wissenschaftlichen erheben den *Erklärungswert* einer Theorie zum Maßstab, bei den ethischen wird diejenige Theorie gewählt, „die am ehesten den Werten entspricht, die man für entscheidend hält und die sich in einen Lebensplan oder ein politisches Handeln einfügen lassen“ (114). Bei

[723] Herb, Sozialwissenschaft, 189; Herv. von HHP.

den wissenschaftlichen Kriterien nun sieht sich Boff „vor einer noch ungelösten Frage“ stehen, da ihm die Wissenschaftlichkeit der Sozialwissenschaften „ziemlich problematisch“ erscheint (115). Die ethischen Kriterien werden damit zur entscheidenden Instanz: „Man sieht also, daß die Entscheidung für eine Theorie ein zweiter Schritt ist und daß diese Entscheidung im Blick auf eine vorhergehende ethische Option gefällt wird“ (115). Zwar besteht Boff darauf, daß Wissenschaftlichkeit und ethische Option „in Wirklichkeit einen methodologischen Kreis“ (115) bilden, aber einige Seiten zuvor wird unzweifelhaft die Dominanz der ethischen Option deutlich: „Dieses außertheoretische Element bestimmt letztlich die Wahl der Theorie selbst“ (113). So spricht Herb treffend von einem „‘methodologischen Kreis’, allerdings unter der Führung der ethischen Option“[724].

Was ist nun genauer unter ‚ethischer Option’ zu verstehen? Boff denkt hierbei an die faktisch vollzogene Lebenspraxis, welche die Wahl zwischen verschiedenen Theorien entscheidet. Für ihn ist „die Lösung *in actu* bereits in der ethisch-politischen Option gegeben ..., welche diese christlichen Gemeinschaften im Namen des christlichen Glaubens getroffen haben“ (117; Herv. im Orig.). Das Ergebnis der Wahl scheint eindeutig: „Diese Christen leiden und kämpfen Seite an Seite mit den Nicht-Christen und den aufgeschlosseneren Sozialwissenschaftlern und haben entschlossen eine konfliktive Betrachtungsweise der von ihnen gelebten Wirklichkeit gewählt“ (117).

Wenn Boff auf diese Weise die bestehende Lebenspraxis zum entscheidenden Maßstab erhebt, wird dann nicht der ‚methodologische Kreis’ zu einem ‚circulus vitiosus’, wie auch Herb befürchtet[725]? Die wissenschaftliche Vermittlung sollte bei Boff ja gerade unterbinden, daß nur „die geläufigen und ideologischen Bilder, die der gesunde Menschenverstand sich davon macht ... Gemeinplätze ..., die als Erkenntnisse verkleidet sind“ (63), erfaßt werden. Und nun will Boff diesen gesunden Menschenverstand in Form der gängigen Lebenspraxis zum Maßstab für die wissenschaftliche Vermittlung erheben. Der gesunde Menschenverstand dürfte sich kaum für einen Ansatz entscheiden, der der eigenen Erfahrung widerspricht – „und das möglicherweise unabhängig von seinem tatsächlichen heuristischen und praktischen Wert“[726]. Erfahrungskritische Elemente können sich im methodologischen Kreislauf zwischen Theorie und Praxis allenfalls innerhalb der bereits erfolgten Entscheidung für eine bestimmte Theorie entfalten, nicht aber diese Entscheidung selbst kritisieren.[727]

Das Problembewußtsein, das sich der Verschiedenheit der AIII aufgrund verschiedener AII stellt, liegt bei Boff zwar vor, aber eine überzeugende

---

[724] Ebd. 190.
[725] Ebd.
[726] Ebd.
[727] Diese Bewegung zwischen Theorie und Praxis wird von Boff später sehr differenziert dargestellt und kennt auch Korrekturen, welche die Theorie an der Praxis vornimmt: „Man muß diese Beziehung ... als einen Strom begreifen, der seinen Impuls von der Praxis erhält, der an der Theorie abprallt und zur Praxis zurückkehrt, die er verschiebt, und so fort“ (339). Die Kritik verbleibt im Rahmen des einmal gewählten Paradigmas, hinterfragt dieses jedoch nicht.

Problem*lösung* wird nicht angeboten, geschweige denn kriteriologisch konkretisiert.

.2.2 Unterschiedliche Gegenstandsbereiche (AI) verschiedener AII und die Möglichkeit der Integration

Boffs Aussage, „daß die Vielgestaltigkeit der A III, die von einer einzigen A I ausgeht, durch die Vielgestaltigkeit der A II verursacht wird“ (153), muß Zustimmung und Bedenken zugleich hervorrufen. Daß die verschiedenen A II für die Vielgestaltigkeit der Ergebnisse verantwortlich sind, kann nach dem soeben Gesagten zweifellos akzeptiert werden. Daß aber „von einer einzigen A I“ ausgegangen wird, ist eine bedenkliche Annahme. Ist es nicht vielmehr so, daß die A II nicht nur verschiedene Ergebnisse (A III) hervorbringt, sondern ebenso verschiedene Gegenstände (A I) konstruiert?

Aufgrund der Prägnanz sei ein Blick auf die parallele Situation in den Naturwissenschaften vorweggenommen. Auch die moderne Physik geht davon aus, daß sie ihre Gegenstände, ihre AI, nicht vorfindet, sondern konstruiert: „Genaugenommen ist es nicht die ‚Wirklichkeit’, die physikalisch betrachtet wird, sondern jede physikalische Theorie behandelt idealisierte physikalische *Objekte*“[728]. Diese werden gewonnen 1. durch aktives „Heraustrennen einzelner Dinge ... aus der Gesamtheit der Wirklichkeit“ und 2. durch ebenso aktive Selektion physikalisch relevanter Eigenschaften (nicht ein Apfel ist Gegenstand der Physik, sondern ein Massenpunkt).

Wer die Konstruktion der AI für ein Spezifikum der Physik hält, sei wiederum auf den Konstruktivismus verwiesen, der hierin eine ganz allgemeine Eigenart menschlicher Erkenntnis erblickt. Hierauf muß sich zunächst einmal einlassen, wer sich wie Boff der Radikalität des Radikalen Konstruktivismus tatsächlich stellen will.

In einem vergleichbaren Fall bringt auch Eve-Marie Engels den konstruktivistischen Standpunkt gegen Konrad Lorenz zur Geltung, als dieser aus realistischer Perspektive zu den unterschiedlichen ‚Weltbildern’ verschiedener Lebewesen Stellung bezieht. Lorenz führt aus: „Wiewohl mir klar war, daß ein Igel, eine zahme Hausente und andere Lebewesen, einschließlich meiner selbst, in ein und derselben Außenweltsituation völlig Verschiedenes erlebten, habe ich nie daran gezweifelt, daß es *dieselbe* reale Außenwelt [sprich: *dieselbe* AI; HHP] sei, die sich in allen diesen Erlebnisformen abbildete“[729]. Dagegen gibt Engels zu bedenken: „Hier stellt sich nicht nur die Frage nach der Bedeutung dieser Aussage, sondern darüber hinaus, von welchem Standpunkt aus sie gemacht werden kann. ... Wie kann angesichts der Vielfalt dieser Erlebnisformen von ein und derselben Außenweltsituation gesprochen werden? Von dieser gemeinsamen Außenweltsituation läßt sich nicht aus der Perspektive der einzelnen Lebewesen sprechen, weil jedem dieser Lebewesen seiner jeweiligen Ausstattung entsprechend

[728] Drieschner, Naturphilosophie, 85. Zum Folgenden ebd. 85-90.
[729] Lorenz, Evolution, 14; Herv. im Orig.

nur seine je spezifische Weise des Erlebens dieser Wirklichkeit vertraut ist. Von wessen Gesichtspunkt wird hier also von ‚derselben realen Außenwelt' gesprochen?"[730] Die gleichen Anfragen werden sich gegen Boff richten, wenn man statt von verschiedenen Lebewesen und deren ‚Weltsicht' von verschiedenen Theorien und deren Weltbild spricht. Die Rede von ‚derselben realen Außenwelt' und von ‚derselben AI' wird gleichermaßen problematisch.

Die Argumentation ist dabei nicht einfach von außen an Boff herangetragen, sondern kann in gleicher Weise bei dem Wissenschaftstheoretiker Bachelard ansetzen, auf den sich Boff häufig und grundlegend[731] bezieht. Bachelard bezeichnet das von der jeweiligen Wissenschaft konstruierte Objekt als „Über-Objekt"[732], an anderer Stelle sogar als ein „zweites Objekt"[733].

In gewisser Weise finden sich diese Gedanken Bachelards sogar bei Boff selbst wieder. Bei der Ablehnung des Empirismus greift er Bachelard entfaltend auf: „Die Objekte sind Ob-jekte, d. h. sie werden durch das Denken selbst auf das Denken pro-jiziert" (62). Die wissenschaftliche Arbeit wird nicht als ‚Abbild' verstanden, sie ist „kein Reflex"; und „so *konstruiert* die wissenschaftliche Vernunft ihr theoretisches Objekt" (62; Herv. im Orig.!). Leider werden die hier bei der Ablehnung des Empirismus so klar formulierten Ansichten nicht konsequent durchgehalten und später zur Geltung gebracht.

Würde das wissenschaftlich konstruierte Objekt nämlich *durchgängig* als ‚zweites Objekt' im Sinne Bachelards verstanden, könnte Boff nicht undifferenziert von „einer einzigen AI" reden, von der die verschiedenen Wissenschaften ausgehen. Sein Schema zum chalcedonensischen Modell, das *zwei* Diskurse mit *einer* AI zeigt (153), müßte entsprechend korrigiert werden:

---

730 Engels, Kommentar, 88.
731 Z. B. C. Boff, Theologie, 60-62; 69; 71; 147 u. ö.
732 Bachelard, La Philosophie du Non, Paris 1940, 139; zit. nach Fichant, Epistemologie, 132.
733 Bachelard, Le Matérialisme rationnel, Paris 1953; zit. nach Fichant, Epistemologie, 132.

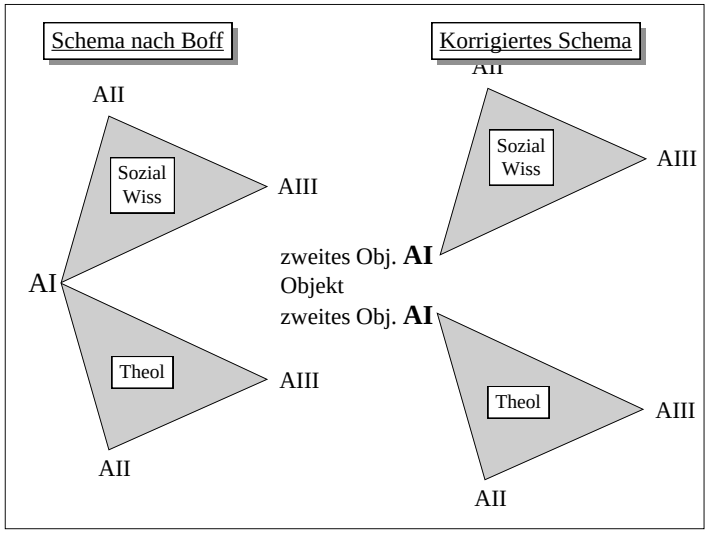


Abbildung 3.3: Unterschiedliche AI

Im korrigierten Schema ist aber die Voraussetzung nicht mehr gegeben, die es Boff gestattet, von einem chalcedonensichen Modell zu einem integrativen Modell überzugehen. Nur bei identischer A I könnte man sagen, daß die vorgeschaltete Wissenschaft den Blick der nachgeschalteten Wissenschaft auf den gemeinsamen Gegenstand schärft. Was nützt es demgegenüber einer nachgeordneten Wissenschaft, wenn ihr ein Gegenstand aufbereitet wird, der überhaupt nicht dem Gegenstandsbereich entstammt, der ihr vorgegeben ist?

.3 Das Konstrukt des homo sociologicus *Oder: Sind „Theorien desto besser, je unrealistischer ... ihre Annahmen sind" (Dahrendorf)?*

Bis jetzt waren die Ausführungen noch sehr abstrakt, unanschaulich und von eher allgemein-wissenschaftstheoretischer Natur. Es ist nun sehr aufschlußreich, inwieweit sich die allgemeinen Beobachtungen zum Konstruktionscharakter einer jeden Erkenntnis in der konkreten sozialwissenschaftlichen Arbeit und in deren Ergebnissen bestätigen lassen. Wenn sich (1) tatsächlich schon bei der *Sozialwissenschaft* ein problematischer Wirklichkeitsbezug und damit ein eigener theorieabhängiger Gegenstandsbereich nachweisen lassen sollten, und wenn (2) Integration von Ergebnissen nur bei gleichen Gegenstandsbereichen (AI) möglich ist, dann wird sich die Hoffnung auf Einbeziehung *anderer* (z. B. naturwissenschaftlicher) Wissensbestände erst recht trüben. Schließlich erwartet man von der Sozialwissenschaft noch am ehesten ein mit der Theologie gemeinsames Gegenstandsfeld: den Menschen und die Gesellschaft.

Ein Einwand mag sein, daß Mensch und Gesellschaft sehr viel komplexer sind als physikalische Gegenstände (wobei noch zu fragen sein wird, ob Mensch und Gesellschaft nicht auch Objekte der Physik werden können) und deshalb die Soziologie mit erheblich umfangreicherer Reduktion, Abstraktion, kurz: Konstruktion arbeiten muß. Dem ist aber entgegenzuhalten,

daß der Komplexität des Mesokosmos, dem Mensch und Gesellschaft entstammen, die ungeheure Entfernung von der Alltagswelt in Mikro- und Makrokosmos entspricht. Diese Entfernung bedingt – wie sich noch zeigen wird – eine ebenso große Konstruktion.

.3.1 Der Konstruktionscharakter soziologischer Aussagen

Der Wissenschaftstheoretiker Helmut Seiffert hat den Konstruktionscharakter und Wirklichkeitsbezug der Sozialwissenschaften ausführlich dargestellt.[734] Seiffert würde die Soziologie als Abbild der Gesellschaft gelten lassen, wenn sie sich methodisch als „Geschichtsschreibung der Gegenwart" verstünde: „Alle Forderungen, ‚Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft' zu treiben, ‚die Realität' darzustellen und so fort, wären offensichtlich durch eine solche individuelle, ‚historische' Auffassung von empirischer Forschung voll gedeckt"[735].

Nun beschränkt sich die Soziologie nicht auf solche individualhistorische Beschreibung von Einzeltatsachen. Diese dienen „lediglich als Rohstoff zur Aufstellung allgemeiner Sätze"[736]. Ziel des Soziologen sind allgemeine Gesetzmäßigkeiten, „die Voraussagen für andere Objekte in anderen Situationen erlauben"[737]. Hier zeigt sich übrigens einmal mehr die Parallelität zur naturwissenschaftlichen Zielsetzung, die weiter unten ganz ähnlich beschrieben wird. So spricht auch der Soziologe Ralf Dahrendorf allgemein von „Erfahrungswissenschaft". Seine Vorstellung von den Zielen empirischer Forschung sei wegen der Deutlichkeit der Formulierung ausführlich zitiert:

> „Die Intention der Erfahrungswissenschaft ist ... stets theoretisch. Empirische Forschung hat ihren logischen Ort strenggenommen nur als Kontrollinstanz der aus Theorien abgeleiteten Hypothesen. ... Prinzipiell ... kann eine Erfahrungswissenschaft mit einem Minimum an empirischer Forschung auskommen: sie bedarf nur der experimenta crucis. Theorienbildung und empirische Forschung sind keineswegs gleich gewichtige Elemente des erfahrungswissenschaftlichen Vorgehens, das vielmehr auf theoretische Aussagen abzielt, die von empirischer Forschung nur als einer stets gegenwärtigen Möglichkeit der Kontrolle begleitet werden."[738]

In diesem Zitat erscheint die Soziologie als abgeschlossenes, kohärentes theoretisches System, dessen Wirklichkeitsbezug minimalisiert und sekundär ist. Seifferts Beurteilung dieses Ansatzes liest sich, als stünde Boffs integratives Interesse unmittelbar zur Debatte: „Die Einzeltatsachen – also

---

[734] Seiffert, Die Induktion in den Sozialwissenschaften, in: ders., Wissenschaftstheorie I, 201-257.

[735] Ebd. 235. Man könnte hier kritisch anfragen, ob sich denn Geschichtsschreibung, wie unterstellt, als ‚Wirklichkeitswissenschaft' verstehen kann. Dieser Frage braucht hier nicht nachgegangen zu werden, da Seiffert nicht beabsichtigt, Geschichte als Wirklichkeitswissenschaft, sondern Soziologie als Nicht-Wirklichkeitswissenschaft darzustellen.

[736] Ebd. 237.

[737] Klaus Roghmann, zit. nach ebd.

[738] Dahrendorf, Pfade, 35.

genau das, was denjenigen vor allem fesseln würde, der sich der Welt und ihrer vielfältigen Wirklichkeit versichern möchte – interessieren nach dieser Auffassung von ‚empirischer' Forschung gar nicht. Sie sind nur Mittel zum Zweck der Aufstellung von Theorien."[739] Überspitzt formuliert ist das „Ziel ... nicht diese Wirklichkeit, sondern ihre Überspringung durch Formulierung allgemeiner Sätze"[740]. Dahrendorf kritisiere die Auffassung, Soziologie habe die Realität zu erfassen ('Anti-Reifizierungs-These'[741]). Ziel sei es vielmehr, „*Konstruktionen* anzubieten, die mit der Wirklichkeit gar nichts zu tun zu haben brauchten"[742].

Dahrendorf versteht es, am Begriff der ‚Rolle' diese ungewohnte Sichtweise, die sich unschwer als Anwendung konstruktivistischer Anliegen im Bereich der Soziologie identifizieren läßt, zu belegen und zu veranschaulichen. Jeder Mensch ‚spielt' je nach seiner Position innerhalb der Gesellschaft verschiedene ‚Rollen', d. h. Verhaltensweisen, die von der Gesellschaft erwartet werden. Das Begriffspaar „Position" und „Rolle" – wobei der Begriff der Rolle „bei weitem der wichtigere"[743] ist – „bezeichnet *homo sociologicus*, den Menschen der Soziologie, und es bildet daher das Element soziologischer Analyse"[744]. Diesem *homo sociologicus*, dem Gegenstand der Soziologie, liegt folgende Annahme zugrunde: „*Der Mensch verhält sich rollengemäß*"[745]. Damit ist nicht ‚der Mensch' Gegenstand der Soziologie, und Dahrendorf hält die Auffassung für eine gefährliche Ungenauigkeit, „daß die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen sei"[746]. Gegenstand ist vielmehr der *homo sociologicus*, eine Abstraktion und Konstruktion, denn „vom Menschen ist ... in soziologischen Analysen zunächst nur so die Rede, als ob er den Erwartungen, die sich an seine sozialen Positionen knüpfen, sämtlich entspräche"[747].

Interessant ist der Realitätsbezug der genannten Grundannahme, die allen weiteren soziologischen Konstruktionen[748] zugrundeliegt. Für Dahrendorf „ist klar, daß die Annahme, alle Menschen verhielten sich stets rollengemäß, empirisch falsch ist. Es gibt kaum einen Menschen, der nicht mehr oder minder häufig gegen die Erwartungen verstößt, die sich an seine sozialen Positionen knüpfen"[749].

Unbrauchbar ist die Grundannahme wegen des mangelnden Realitätsbezug jedoch nicht, da es Dahrendorf auf ein „realistisches Abbild"[750] gar nicht ankommt. Er argumentiert nicht korrespondenztheoretisch, sondern

---

[739] Seiffert, Wissenschaftstheorie I, 237.
[740] Ebd. 238.
[741] Ausdruck aus ebd. 253. Unter ‚Reifikation' versteht man die „Konkretheitsannahme abstrakter Begriffe" (Benesch, Psychologie I, 25).
[742] Seiffert, Wissenschaftstheorie I, 238.
[743] Dahrendorf, Pfade, 144. Später versteht Dahrendorf die Rolle „als den Inhalt der leeren Form sozialer Positionen" (ebd. 196).
[744] Ebd. 143.
[745] Ebd. 197; Herv. im Orig.
[746] Ebd. 194.
[747] Ebd. 197.
[748] Dahrendorf spricht ausdrücklich von ‚Konstruktionen' (Pfade, 197).
[749] Ebd. 198.
[750] Ebd.

pragmatisch, und es geht ihm um „kräftige Erklärungen und brauchbare Prognosen“[751]. Daß die ‚unrealistische’ Grundannahme diesen Zweck erfüllt, zeigt Dahrendorf an einem Beispiel[752]. Zu erklären ist die folgende Beobachtung:

> Sozial aufgestiegene Arbeiterkinder wählen eher konservativ und anders als ihre Eltern.

Unter der (‘unrealistischen’) Voraussetzung des Rollenkonformismus und des Sieges der stärkeren Sanktionen ergibt sich der allgemeine Satz:

> Der Einzelne wird in einem Rollenkonflikt (Position des Aufgestiegenen vs. Position des Kindes) immer *die* Rollen vorziehen, mit denen sich die stärkeren Sanktionen verknüpfen.

Konkret gesprochen heißt dies, daß die Sanktionen der Eltern harmlos im Vergleich zu denen der neuen Position sind und sich der Einzelne darum im Wahlverhalten gegen seine Eltern wendet (was zu erklären war). Der allgemeine Satz hat damit seinen Erklärungswert unter Beweis gestellt und gestattet zudem die Prognose:

> Prognose: Das Arbeiterkind wird im Verlauf des Aufstiegs seine Ursprünge vielfach verleugnen und verraten.

Erklärungs- und Prognosewert hält Dahrendorf für offensichtlich, obwohl eine offenkundig ‚unrealistische’ Annahme als Voraussetzung gedient hat. Wollte man dagegen eine *realistische* Annahme zum Ausgangspunkt machen, etwa in der Form ‚die Menschen verhalten sich teils rollengemäß, teils tun sie es nicht’ oder in quantifizierter Form, dann käme man zu der Aussage:

> „Angesichts eines Rollenkonfliktes neigen viele (auch 60%) dazu, der Rolle den Vorzug zu geben, mit der sich die stärkeren Sanktionen verknüpfen, andere jedoch (etwa: 25%) verhalten sich nach moralischen Prinzipien ohne Rücksicht auf soziale Sanktionen und einige (etwa 15%) reagieren auf Rollenkonflikte mit völliger Resignation und Inaktivität“[753].

Nach Dahrendorf ist diese Aussage „sicher ... ‚realistischer’ als die des Rollenkonformismus“. Entscheidend aber ist für ihn: „Erklären kann man mit ihr nichts mehr“[754]. In diesem Zusammenhang kommt Dahrendorf zu dem Schluß, der die Überschrift zum vorliegenden Abschnitt bildet: „In dem Maße, in dem die wissenschaftlichen Theorien zugrunde liegenden Annahmen ‚realistisch’ werden, werden sie differenziert, eingeschränkt, mehrdeu-

---

751 Ebd.
752 Das Folgende nach ebd. 199.
753 Ebd. 199f.
754 Ebd. 200. Der Autor gibt zu, daß von ihm „ein sehr rigoroser Standpunkt vertreten wird, der schon bestimmte Wahrscheinlichkeitsaussagen nicht mehr als Theorie anerkennt“ (ebd. Anm. 2).

tig; im gleichen Maße aber verbieten sie die Deduktion bestimmter Erklärungen oder Prognosen. In diesem Sinne sind Theorien desto besser, je unrealistischer, nämlich stilisierender, bestimmter, eindeutiger ihre Annahmen sind.“[755]

Für Dahrendorf ist damit der *homo sociologicus* eine „empirisch beinahe willkürliche Konstruktion“, mit Tenbruck gesprochen „eine Konstruktion, mit der sich, in den angedeuteten Grenzen, das Verhalten der Menschen als sozialer Wesen berechnen läßt, ohne daß sie Anspruch darauf machen darf, dieses Verhalten in seiner Realität [zu] erfassen“[756]. Der Soziologie geht es in dieser Sichtweise „nicht um den Menschen, sondern um Mittel und Wege der rationalen Bewältigung seines Tuns. ... ‚Der Mensch’ ist ihr im Grunde gleichgültig, weil sie mit *homo sociologicus* sehr viel mehr anfangen kann als mit Aussagen, die das Wesen des Menschen richtig zu treffen suchen“[757].

Wenn nicht ‚der Mensch’, sondern nur der *homo sociologicus* interessiert, hat die Soziologie ein ‚zweites Objekt’ im Sinne Bachelards konstruiert. Da der Theologie ‚der Mensch’ auch als ganzer gerade *nicht* gleichgültig ist, scheinen hier tatsächlich beide A I auseinanderzufallen, und die Situation stellt sich wie im obigen Schema dar. Wird im Falle der Vorschaltung der Soziologie nicht ein Gegenstand aufbereitet, der für die Theologie völlig uninteressant ist? Abstrahiert die Vorschrift, nur das Rollenkonforme zum Gegenstand zu erheben, nicht gerade von den Aspekten, die theologisch höchst bedeutsam sind, nämlich rollensprengendes Verhalten?

.3.2 Realitätsbezug soziologischer Aussagen

Nun ist Dahrendorfs Vorstellung nicht gerade soziologisches Allgemeingut. Er selbst gesteht ein: „Falls dies nicht offenkundig ist, sei hinzugefügt, daß hier ein sehr rigoroser Standpunkt vertreten wird“[758]. Dies provoziert natürlich kritische Gegenstimmen. Seifferts Anfrage kennt zwei Stoßrichtungen, die in unserem Zusammenhang beide gleichermaßen interessant sind. Zum einen geht es dem Autor um den Nachweis, „daß das *nicht* rollengemäße Handeln des Menschen als solches zur sozialen Wirklichkeit gehöre und damit Gegenstand der Soziologie sein müsse“, zum anderen auch darum, „daß gerade auch das rollengemäße Verhalten des Menschen seinerseits nicht, wie Dahrendorf behauptet, eine willkürliche ‚unrealistische’ Konstruktion, sondern eine äußerst realistische, einen Teil der Wirklichkeit treffende Annahme ist“[759]. Sollte beiden Vorwürfen zuzustimmen sein, bedeutete dies eine erhebliche Erleichterung der Integration: bisher ausgeklammerte, aber theologisch interessante Aspekte werden dann berücksichtigt (nicht-rollengemäßes Verhalten), und bei allen Aspekten handelt es sich nicht um Erfindungen, denen nur innerhalb ihres originären episte-

[755] Ebd. 200.
[756] Ebd.
[757] Ebd. 201.
[758] Ebd. 200 Anm. 2.
[759] Seiffert, Wissenschaftstheorie I, 250f.; Herv. im Orig.

mischen Kontextes eine Bedeutung zukommt, sondern um ‚einen Teil der Wirklichkeit treffende Annahmen'.

Allgemeine Evidenz soll die Auffassung Seifferts in erster Annäherung plausibel machen: „Kein Wissenschaftler wäre je darauf gekommen, ... den homo sociologicus zu erfinden, wenn sich in der Wirklichkeit nicht ... das Rollenverhalten *tatsächlich fände*()!"[760] Ich würde die Diskussion auch an dieser Stelle nicht weiter verfolgen oder mir gar ein Urteil erlauben, wenn nicht Dahrendorf selbst die ‚realistische' Komponente seines Ansatzes implizit und sogar explizit zum Ausdruck brächte. Der implizite Hinweis ist in Dahrendorfs Beispiel enthalten, mit dem er den Rollenbegriff veranschaulicht. Es ist Seiffert uneingeschränkt zuzustimmen, wenn er in dieser Beschreibung nur Phänomene entdeckt, „die wir in unserer eigenen Alltagswirklichkeit ohne weiteres wiedererkennen würden"[761]. Um dies nachvollziehbar zu machen, sei Dahrendorf noch einmal ausführlich zum Rollenbegriff zitiert:

> „Wer ist Hans Schmidt? Einige Antworten auf diese Fragen können wir unmittelbar sehen: Hans Schmidt ist (1) ein Mann, und zwar (2) ein erwachsener Mann von etwa 35 Jahren. Er trägt einen Ehering, ist daher (3) verheiratet. Anderes wissen wir aus der Situation der Vorstellung: Hans Schmidt ist (4) Staatsbürger; er ist (5) Deutscher, (6) Bewohner der Mittelstadt X, und er trägt den Doktortitel, ist also (7) Akademiker. Alles weitere aber müssen wir von gemeinsamen Bekannten erfragen, die uns erzählen mögen, daß Herr Schmidt (8) von Beruf Studienrat ist, (9) zwei Kinder hat, also Vater ist, (10) als Protestant in der vorwiegend katholischen Bevölkerung von X einige Schwierigkeiten hat, (11) als Flüchtling nach dem Kriege in die Stadt gekommen ist ..."[762].

Herr Schmidt wird in dieser Aufzählung als ‚Aggregat seiner Positionen' vorgestellt. Zwei wichtige Erkenntnisse werden von Dahrendorf an dieser Aufzählung gewonnen:

1. Hier liegen Abstraktionen vor:[763] die einzelnen Positionen ('Vater', ‚Deutscher', ‚Studienrat') sind prinzipiell vom Einzelnen unabhängig und nicht an Persönlichkeit und selbst Existenz von Herrn Schmidt gebunden. Auf der anderen Seite ist Herr Schmidt nicht mit seinen Positionen identisch, denn es gibt manches, „das wir aus den Positionen des Herrn Schmidt mit aller Kenntnis und Phantasie nicht ablesen können. Ob er ein guter oder ein schlechter Lehrer, ein strenger oder ein milder Vater ist ..."[764], kurz: „Herr Schmidt ist mehr als ein Träger sozialer Positionen, und seine Freunde wissen manches von ihm, was der flüchtige Bekannte und der Soziologe weder weiß noch zu wissen verlangt"[765]. Die Grenzen soziologischer Konstrukte und die ‚je größere Wirklichkeit' eines Individuums werden hier treffend zum Ausdruck gebracht. Dies ist die negative, die gegenüber der Wirklichkeit abgrenzende Dimension, die bereits hinlänglich bei der Besprechung des Konstruktivismus begegnet ist.

---

760 Ebd. 251; Herv. im Orig.
761 Ebd. 252.
762 Dahrendorf, Pfade, 140f.
763 Zum Folgenden ebd. 141-143.
764 Ebd. 142.
765 Ebd. 142f.

2. Gegenüber einem anti-realistischen Konstruktivismus ist aber nun eine Wendung zu beobachten: „Erstaunlicher als die Tatsache, daß die Positionen von Herrn Schmidt uns keinen *vollen* Aufschluß über seine Persönlichkeit geben, ist die andere Tatsache, wieviel sie uns nichtsdestoweniger über ihn sagen. ... Nicht nur, was Herr Schmidt tut, sondern auch, was ihn kennzeichnet, können wir bis zu einem gewissen Grade aus seinen Positionen ablesen“[766]. Ganz ohne Frage ist hier bei allem Konstruktionscharakter von Position und Rolle ein Realitätsbezug nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern eindeutig unterstellt. Zu Recht meint Seiffert: „Konsequent ‚unrealistisch' wäre Dahrendorfs Rollentheorie nur dann, wenn er sagen würde: ‚Die Menschen verhalten sich *nie* rollengemäß.'“[767]

Ist einmal der Realitätsbezug zugestanden, wird noch zu klären sein, was genau mit ‚Realität' gemeint ist. Sicher ist nicht die ‚Wirklichkeit an sich' der Bezugspunkt. Wohl aber kann ein kontrollierbarer Bezug zur beobachtbaren Alltagswirklichkeit hergestellt werden. So kann die Position ‚Ehemann' durch den in der Alltagswirklichkeit beobachtbaren Besitz einer Heiratsurkunde, die Position ‚Deutscher' durch Vorweisen des Personalausweises kontrolliert werden usw.

.3.3 Integration unter bestimmten Voraussetzungen

Unter diesen Voraussetzungen erweist sich das von der Soziologie konstruierte ‚zweite Objekt' (z. B. die Rolle des ‚Vaters') nicht als losgelöst vom zugrundeliegenden Objekt (‘Hans Schmidt'), sondern als ein *Aspekt* dieses Objekts. Damit aber ist es ein Aspekt desselben Objekts, das auch zum Gegenstand theologischer Betrachtung gemacht werden kann. Die oben eingeführte doppelte Erkenntnis kommt auch hier zum Tragen: 1. Die *Grenzen* des Konstrukts der Vaterrolle machen darauf aufmerksam, daß Hans Schmidt *mehr* ist als nur Vater. 2. Der Realitätsbezug hingegen zeigt auf, daß Hans Schmidt *tatsächlich* Vater ist. Man kann daraufhin sinnvoll danach fragen, was dieses Vatersein Hans Schmidts *theologisch* bedeuten kann. Der Realitätsbezug räumt den Verdacht der Sinnlosigkeit aus, der bei fehlendem Realitätsbezug gegeben wäre; dann nämlich, wenn mit ‚Vater' keine realistische Dimension des Objekts Hans Schmidt bezeichnet wäre.

Folgende Formulierung scheint geeignet zu sein, um beide Einsichten, Grenze und Realitätsbezug, zu berücksichtigen: ‚*Insofern* Hans Schmidt >Vater< ist, ...', oder kürzer: ‚Hans Schmidt *als* >Vater<'. Liest man das ‚insofern' als ‚*nur* insofern', wird die Grenze des Konstrukts erfaßt. Liest man das ‚insofern' im Sinne von ‚insofern ... *tatsächlich'*, ist der Realitätsbezug herausgestellt. Deutlicher wird dies an einem anderen Beispiel, das zudem wieder näher in den Bereich der Theologie des Politischen führt, von dem wir mit Boff ausgegangen sind. Hier könnte eine Formulierung begegnen wie: ‚Insofern der Mensch Lateinamerikas ein >Unterdrückter< ist, muß

[766] Ebd. 143; Herv. von HHP.
[767] Seiffert, Wissenschaftstheorie I, 253; Herv. im Orig.

die Kirche für seine Belange eintreten'. Für den Menschen, der *tatsächlich* ein Unterdrückter ist, gilt der Nachsatz. Das ‚*nur* insofern' trägt der Tatsache Rechnung, daß es sich hier um ein Konstrukt, genauer um einen *Aspekt*, handelt. Denn der konkrete Mensch ist nie ausschließlich Unterdrückter, sondern in gewisser Weise auch Unterdrücker,[768] für den der Nachsatz in dieser Form nicht gilt.

Die Wichtigkeit der konstruktivistischen Einsicht, daß beispielsweise soziologische Erkenntnisse zur ‚Rolle' eine Konstruktion, ein Aspekt, und nicht die ganze Wirklichkeit sind, wird an den Beispielen ‚Unterdrücker' und ‚Unterdrückter' besonders deutlich. Wird der Konstruktionscharakter nicht berücksichtigt, die ‚Rolle' als naives ‚Abbild der sozialen Wirklichkeit' gesehen und der ‚real existierende Großgrundbesitzer' mit dem ‚Unterdrücker', der ‚Landarbeiter' hingegen mit dem ‚Unterdrückten' *identifiziert*, werden sich in der Konsequenz sicher andere konfliktive Formen ergeben als bei Berücksichtigung der Aspekthaftigkeit.

.3.4 Integration und ‚Kompatibilität der Optionen'

Der erste Einwand, den Seiffert gegenüber Dahrendorf zur Geltung bringen wollte, darf nicht in Vergessenheit geraten. Gegenüber dem einseitigen Konstrukt des homo sociologicus hatte Seiffert die Erweiterung vorgeschlagen, „daß das *nicht* rollengemäße Handeln des Menschen als solches zur sozialen Wirklichkeit gehöre und damit Gegenstand der Soziologie sein müsse"[769]. Ohne auf die Durchführbarkeit dieses Desiderats eingehen zu wollen, lenkt dieser Hinweis den Blick auf das erkenntnisleitende Interesse, die Option (Steinkamp), womit Dahrendorf angetreten ist. Ihn interessierte nicht der Mensch als solcher, sondern nur das Konstrukt des Rollenkomformisten, der allgemeine Gesetzmäßigkeiten abzuleiten gestattet. Dieses erkenntnisleitende Interesse muß bei einer möglichen Weiterführung berücksichtigt werden: Man wird nicht erwarten können, daß sich soziologische Aussagen über rollen*sprengendes* Verhalten *innerhalb* eines so konstruierten Systems finden lassen. Wie aber gestaltet man die Integration, wenn gerade dieses rollensprengende Verhalten das eigentliche theologische Anliegen darstellt?

Dieses Problem stellt sich bei Georg Baudler, der unter Einbeziehung soziologischer Begriffe die Person Jesu versteht als „Mann aus Nazaret, der alle Rollen und Schemata sprengt"[770]. Unter Baudlers erkenntnisleitendem Interesse „soll Jesus dem unter Rollenzwängen leidenden Menschen zum befreienden Orientierungspunkt werden"[771]. So wird Jesus dargestellt als jemand, der ständig Rollen und Rollenerwartungen durchbricht, ohne dabei seine „innere Kontinuität und damit die bleibende Identität"[772] zu verlieren. Die Identität Jesu über die verschiedensten Rollen(erwarungen) hinweg wird

[768] Vgl. L. Boff, Erfahrung, 128.
[769] Seiffert, Wissenschaftstheorie I, 250; Herv. im Orig.
[770] Baudler, Gott, 74.
[771] Ebd. 87.
[772] Ebd. 75.

nicht durch eine neue ‚Meta'-Rolle gestiftet, nicht dadurch, daß Jesus noch einmal klar und soziologisch definierbar ‚dies oder das' als Rolle spielt: „Für den heutigen Menschen, der seine Identität in vielfach entfremdenden und in sich widersprüchlichen Rollenerwartungen suchen muß, kann Jesus nicht zum Christus, zum rettenden und begeisternden Orientierungspunkt des Lebens werden, indem gesagt wird: ‚Jesus ist dies oder das', sondern indem Menschen versuchen, auf bestimmte Situationen hin das Unfaßbare, nicht in Kategorien Einfangbare seiner Person erzählerisch nachzuvollziehen"[773].

Die von Baudler vorgenommene Integration soll hier kurz rekonstruiert werden. Den ersten Schritt bildet eine situative Bestandsaufnahme, die mit psychologisch-soziologischen Mitteln erhoben wird.[774] Wir nehmen hier einmal an, daß der Forderung Seifferts noch nicht stattgegeben ist und Soziologie sich weiterhin auf Rollenkonformität beschränkt. Der Dialog mit der und die Weiterführung durch die Theologie setzt an den *Grenzen* dieser Soziologie an, die – sofern ausdrücklich zugestanden – zu einer gemeinsamen Gesprächsbasis im interdisziplinären Gespräch werden könnten. Die Fortführung gestaltet sich freilich nicht im Sinne einer Extrapolation, sondern beginnt dort, wo die Soziologie erkennt, daß der Mensch mehr ist als das „Aggregat seiner Positionen" und Rollen[775]. Dieser ‚Wirklichkeitsüberschuß'[776], dieses auch soziologisch „Unfaßbare, nicht in Kategorien Einfangbare seiner Person" wird bei Baudler zur einheitstiftenden Instanz.

Damit ist das Rollensprengende eingebracht, obwohl es methodisch im erkenntnisleitenden Interesse (Option) der Soziologie ausgeblendet sein konnte. Die im Kriterienkatalog geforderte ‚Kompatibilität der Optionen' bedeutet hier, daß das erkenntnisleitende Interesse des Soziologen die Inhalte, auf die sich das erkenntnisleitende Interesse des Theologen bezieht, nicht von vornherein als inexistent ausschließen darf; konkret: ‚methodisch ausgeblendet' (z. B. *nicht* rollengemäßes Verhalten) bedeutet nicht ‚ontologisch ausgeschlossen'!

.3.5 Zusammenfassung: Konstrukte sind „obschon erfunden, nicht *bloß* erfunden" (ebenfalls Dahrendorf)

In den konkreten angeführten Beispielen mag noch einmal hinterfragt werden, ob nicht doch noch semantische Vermischungen vorliegen. Die Diskussion soll hier im Bereich der Soziologie nicht weiter vertieft werden. Die entscheidenden Erkenntnisse lagen neben dem vorgeführten Integrationsversuch vor allem in der Anerkennung des Realitätsbezuges, wenn ‚Realität' im Sinne von ‚Alltagswirklichkeit' verstanden wird. Wohlgemerkt entstammt diese Anerkennung nicht einer willkürlich von mir vorgenommenen Aus-

[773] Ebd. 108.
[774] Vgl. ebd. 74.
[775] Dahrendorf, Pfade, 142; s. o.
[776] Der Terminus ‚Wirklichkeitsüberschuß' wird später noch einmal begegnen.

wahl zwischen verschiedenen Schulen, sondern sie ist dem Selbstverständnis derjenigen Fachvertreter entnommen, die ihren Ansatz zunächst als ‚unrealistisch' bezeichnen. Zur Bekräftigung sei deshalb noch einmal Dahrendorf zitiert, für den ja „der Mensch als Träger sozialer Rollen kein Abbild der Wirklichkeit, sondern eine wissenschaftliche Konstruktion"[777] darstellt:

„In einem wichtigen Sinn sind das Atom oder die soziale Rolle, obschon erfunden, nicht *bloß* erfunden. Sie sind Kategorien, die sich mit einer schwer explizierbaren Notwendigkeit ... all denen aufdrängen, die den Gegenstand der Natur oder des Menschen in Gesellschaft in den Griff zu bekommen versuchen."[778]

Auch von Dahrendorf aus scheint sich also die anläßlich des Konstruktivismus diskutierte Alternative ‚erfunden oder gefunden' in ein ‚sowohl – als auch' aufzulösen.

Interessanterweise wird hier nicht nur *soziologischen* Konstrukten Realitätsbezug zugesprochen. Auf gleicher Ebene wie das soziologische Konstrukt der ‚Rolle' findet sich das ‚Atom' als naturwissenschaftliches Konstrukt. Abgesehen davon, daß Dahrendorf einmal mehr die Verwandtschaft beider Wissenschaften hervorhebt, ist der unterstellte Realitätsbezug naturwissenschaftlicher Konstruktionen bemerkenswert. Die Aussage eines Soziologen entbindet freilich nicht davon, diese Unterstellung auch im Rahmen der Naturwissenschaften eingehend zu prüfen.

3.2 Realitätsbezug in den Naturwissenschaften

Die Frage nach dem Wirklichkeitsbezug in den Naturwissenschaften ist nicht leicht zu beantworten. Zum einen gibt es nicht die Naturwissenschaft, sondern eine Vielzahl von Naturwissenschaften und deren Unterdisziplinen. Zum zweiten gibt es selbst innerhalb *einer* Disziplin wiederum eine Vielzahl von Forschern, die die Eingangsfrage je unterschiedlich beantworten. Dennoch läßt sich ein überschaubarer, gleichzeitig aber zentraler Ausgangspunkt eingrenzen, von dem aus sich der Rest des weiten Feldes überblicken läßt.

Eine erste Annäherung an diesen zentralen Ausgangspunkt ist mit der Fokussierung auf die Physik gegeben. Legitimiert ist diese Einschränkung, insofern die Physik als Basis *aller* Naturwissenschaften verstanden werden kann.[779] Die Etablierung der sogenannten Quantenmechanik innerhalb der modernen Physik hat es ermöglicht, die zuvor getrennten Naturwissenschaften durch Einblicke in die atomaren und molekularen Grundlagen zueinander in Beziehung zu setzen. Nach Carl Friedrich von Weizsäcker gibt es keinen Grund anzunehmen, daß in Chemie und Biologie andere als physika-

[777] Dahrendorf, Pfade, 134.
[778] Ebd.; Herv. im Orig.
[779] Zum Folgenden vgl. Görnitz, Weizsäcker, 39.

lische Gesetze regieren.[780] Ohne alles mit einem ‚nichts anderes als' auf Physik reduzieren zu wollen, gilt die Quantenmechanik in allen bekannten Bereichen. In diesem Sinne ist für die gesamte Naturwissenschaft „die Physik zur Basis eines Verständnisses geworden"[781].

Die weitere Darstellung wird sich also auf die Quantenmechanik beschränken. Diese Interessenkonzentrierung ist ebenfalls nicht willkürlich, sondern gründet in der umwälzenden Bedeutung, welche die moderne Physik für Erkenntnistheorie und Weltbild besitzt. Nach Michael Drieschner ist es „besonders die Quantenmechanik", welche „die bis dahin herrschenden Vorstellungen über Natur gründlich erschüttert"[782] hat. Konkreter spricht Hans-Peter Dürr davon, die Quantenmechanik habe geradezu in eine Fragestellung „hineingedrängt", die er wie folgt umschreibt: „Wie steht das Wissen der ‚Wissenschaft', und hier insbesondere der sogenannten ‚exakten Naturwissenschaften' in Beziehung zur eigentlichen Wirklichkeit, zur ursprünglichen Welterfahrung, was immer wir darunter verstehen mögen?"[783]. Die Beschäftigung mit der Quantenmechanik führt also ins Zentrum unserer eigenen Fragestellung, die ja den Wirklichkeitsbezug wissenschaftlicher Aussagen mehr und mehr in den Vordergrund rücken ließ. Für Dürr wird es „von der Beantwortung dieser Fragen ... abhängen, welchen Beitrag naturwissenschaftliches Denken prinzipiell zu einem Gesamtverständnis unserer Wirklichkeit leisten kann"[784]. Wir sind damit nicht nur im Zentrum unserer Frage, sondern mit unserer Frage anscheinend auch auf dem richtigen Weg zu einem integrativen Modell und ‚Gesamtverständnis'.

Um die entscheidenden Einblicke in die Quantenmechanik zu vermitteln, scheint es angebracht zu sein, diese im Unterschied zur klassischen Physik darzustellen. In groben Zügen soll deshalb zunächst die klassische Physik skizziert werden. In einem zweiten Schritt werden dann wichtige Erkenntnisse der modernen Quantenmechanik vorgestellt. An dieser Stelle wird ihr impliziter oder expliziter Bezug zu Konstruktivisten und deren Vorstellung vom Wirklichkeitsbezug menschlicher Erkenntnis deutlich. Inwieweit naturwissenschaftliche von konstruktivistischen oder konstruktivistische von naturwissenschaftlichen Überlegungen ideengeschichtlich abhängen, ist unwesentlich. Entscheidend ist der zunehmende Trend der Naturwissenschaftler, konstruktivistisch zu denken, allen voran – dem Konstruktivisten Gerhard Roth zufolge – „die Vertreter der Wissenschaft, die allgemein als ‚fundamental' angesehen wird, nämlich die Physik. Die Physiker, mit denen ich zusammenarbeite, haben durchweg einen konstruktivistischen Standpunkt"[785].

Die Verbindung zwischen Konstruktivismus und Naturwissenschaft besteht in der gemeinsamen Frage nach dem Wirklichkeitsbezug, die in einem dritten Schritt ausführlicher entfaltet werden muß. Bei aller konstruktivisti-

---

[780] Weizsäcker, Aufbau, 23.
[781] Görnitz, Weizsäcker, 40.
[782] Drieschner, Naturphilosophie, 3.
[783] Dürr, Netz, 29.
[784] Ebd.
[785] Roth, Konstrukt, 62.

schen Skepsis wird sich dabei dennoch in den erkenntnistheoretisch reflektierten naturwissenschaftlichen Ergebnissen ein Realitätsbezug in einem Sinne ergeben, der uns Möglichkeiten für ein integratives Modell freihält.

.1 Die klassische Physik

Für die klassische Physik[786] war das mechanische Weltbild und der damit verbundene Determinismus charakteristisch. Demnach war das gesamte Weltgeschehen vorbestimmt und beruhte auf Gesetzen; auf den Gesetzen der Mechanik. Die fiktive Extremform war der sogenannte Laplacesche Dämon, der aus der Kenntnis aller Teile des Universums zu einem bestimmten Zeitpunkt die zukünftige Entwicklung exakt ableiten kann.

Entscheidende Impulse bekam dieses Weltbild von Newton, weshalb auch von ‚Newtonscher Physik' gesprochen werden kann. Newtons Gesetze fußen auf Beobachtungen in der alltäglichen Umgebung, greifen auf alltägliche Dinge zurück (Steine, Bälle, Pendel usw.) und beschreiben Vorgänge, die leicht abzubilden sind. Eine direkte ‚Passung' von Natur und formuliertem Gesetz liegt hier auf der Hand. Newtons Prämisse „Hypothesen erdenke ich nicht"[787] drückt aus, daß seine Erkenntnisse durch Induktion aus präzisen Experimenten, die jederzeit und (grundsätzlich) von jedermann reproduziert werden können, gewonnen werden. Die Auffassung, daß hier nicht nur Natur abbildend beschrieben wird, sondern daß hier Naturvorgänge erfaßt werden, die *an sich*, d. h. unabhängig von einem möglichen Experimentator ablaufen, war der gedankliche Hintergrund der Forderung nach jederzeit reproduzierbaren Experimenten.

Als sich Newtons These, daß dieselben Kräfte, die zwischen alltäglichen Körpern herrschen, in gleicher Weise auch bei Himmelskörpern wirken, durch Beobachtungen der Astronomen bestätigt, konstruiert er eine rationale Himmelsmechanik.[788] Noch ist diese Mechanik stark vereinfacht und läßt die Gravitationseinflüsse der Planeten *untereinander* unberücksichtigt. Das Problem der dadurch verbliebenen Unregelmäßigkeiten löst Newton durch die Annahme der göttlichen Allgegenwart, um diese Unregelmäßigkeiten zu korrigieren. Doch schon Laplace verfeinert Newtons Berechnungen soweit, daß er auf die ‚Hypothese Gott' verzichten kann, wie die bereits erwähnte Anekdote zu erzählen weiß. Sein fünfbändiges Werk ‚Mécanique Céleste' erklärt sämtliche Details planetarischer und irdischer Schwerkraftphänomene und stellt das Universum als perfekte Maschine vor.

Der philosophischen Überlegung Descartes von dem mechanischen Universum verleihen Newton und Laplace die präzise Formulierung durch Gesetze. Setzt man in diesen Bewegungsgesetzen den Ort und die Geschwin-

---

[786] Die Darstellung orientiert sich v. a. an Zukav (Wu Li, 33-46), v. Weizsäcker (Einheit, 133-146), Dürr (Netz, 26-40), Drieschner (Naturphilosophie, 4-7; 12f.; 126-130) und Capra (Tao, 51-57).
[787] Zit. nach Zukav, Wu Li, 37.
[788] Vgl. zum Folgenden v. a. Capra, Tao, 55f.

digkeit (genauer: Impuls) eines bewegten Objekts ein, kann man zuverlässig dessen Zukunft voraussagen. Damit gestattet die Newtonsche Mechanik, die weitläufigsten Erfahrungsbereiche – von der alltäglichen Umwelt bis zu astronomischen Weiten – zu dem geschlossenen System eines mechanistischen Weltgebäudes zu vereinigen. Die Genauigkeit, mit der beispielsweise Sonnenfinsternisse und Planetenkonstellationen rückdatiert und prognostiziert werden können, gibt dem Anspruch des mechanistischen Weltbildes, eine weitestgehende *Adäquation* von Gesetzen und Wirklichkeit leisten zu können, offenbar recht.

Man denkt sich die mechanischen Gesetze bis in die kleinsten Teile hinein gültig und kommt so zur Vorstellung des Universums als einer aus kleinsten Teilen ('Atomen'[789]) bestehenden Maschine, die wie ein Uhrwerk nach präzisen Gesetzen abläuft. Dürr schildert diese Vorstellung in einem anschaulichen Bild: Jedes dieser Atome vergleicht der Autor mit einem langen Nylonfaden, der aus der Vergangenheit kommt und in die fernste Zukunft läuft. Die Welt ist dann ein dickes Nylonseil, das aus vielen solcher Fäden zusammengesetzt ist, und das Weltgeschehen ist eine komplizierte, aber gesetzmäßig determinierte Durchmischung und Umordnung dieser Atome bzw. eine Verflechtung der einzelnen Fasern:[790]

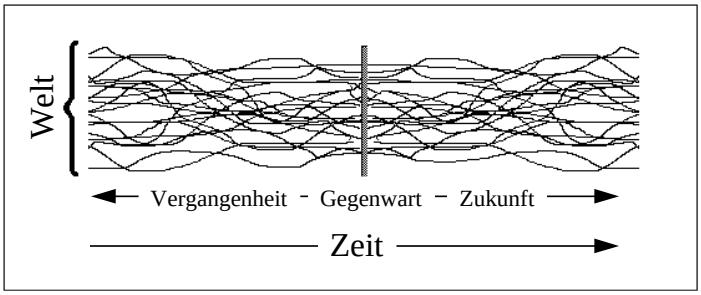


Abbildung 3.4: Deterministisch-atomistisches Weltmodell ‚Nylonseil'

Um die gesamte materielle Wirklichkeit vollständig zu erfassen, genügte es prinzipiell, das Nylonseil an einem bestimmten Querschnitt sowie die Verflechtungsgesetze zu kennen. Dann könnte die Struktur des Seils der Länge nach abgeleitet werden.

Übertragen bedeutete dies: „Die genaue Kenntnis des Zustands der Welt zu einem bestimmten Zeitpunkt", d. h. die Kenntnis von Ort und Impuls eines jeden individuellen Teilchens, „sollte prinzipiell ausreichen, das Vergangene voll zu rekonstruieren und das Künftige eindeutig vorherzusagen"[791]. Dies wäre die Fähigkeit des erwähnten Laplaceschen Dämons. Daß *wir* demgegenüber den Gang der Welt nicht vollständig berechnen können, liegt ausschließlich an unserer Begrenztheit. Zwar nicht für uns, aber „*an sich* liegen Ort und Impuls jedes Teilchens, also alle Eigenschaften der Welt,

[789] 'Atom' ist hier nicht im chemisch-physikalischen, sondern nur im Sinne eines kleinsten unzerstörbaren Bausteins zu verstehen.
[790] Text und Bild nach Dürr, Netz, 37.
[791] Ebd.

für jede Zeit fest“[792]. Innerhalb unserer Grenzen aber gilt, was Drieschner unter dem Stichwort der „Ontologie der klassischen Physik“ veranschaulicht: „Was die Physik beschreibt, das ist die Natur, wie sie *an sich selbst* ist; die Natur, die eigentliche Wirklichkeit, ist da und läuft ‚objektiv' ab, so wie eine Maschine läuft, der wir, die Subjekte, meist nur zuschauen können – allenfalls können wir gelegentlich an den Regeleinrichtungen etwas verstellen“[793].

Insgesamt ergibt sich als Bild der klassischen Physik: Es wird (1) eine subjektunabhängige objektive Realität angenommen, die (2) als Bild einer Natur, wie sie ‚an sich selbst' ist, dargestellt werden kann. Newtons Mechanik gilt als „endgültige Theorie der Naturerscheinungen“[794]. (3) Objekt der klassischen Physik sind *individuelle Dinge*, sowie ihre Veränderungen in der Zeit.

.2 Moderne Physik und Quantenmechanik

Der enorme Erfolg der mechanistischen Physik konnte nicht verhindern, daß das absolut gültig geglaubte Modell alsbald einige Einbrüche hinnehmen mußte.[795]

Ein bedeutender Einschnitt war die Entdeckung und Beschreibung elektrischer und magnetischer Felder durch Michael Faraday und Clerk Maxwell. Der Begriff des Kraft*feldes*, das den der Kraft ersetzte, sprengte das System der Newtonschen Physik, da nun Kräfte nicht mehr unlösbar mit den Körpern verbunden waren, auf die sie wirkten, sondern unabhängig von diesen ‚Realität' hatten. Zwar versuchte Maxwell noch, Felder mechanisch zu deuten, benötigte dazu aber ein Medium, in dem das Feld wirken konnte, den sogenannten raumerfüllenden Äther. Wie Wasserwellen mechanische Schwingungen des Wassers sind, so sollten elektromechanische Felder und Wellen als Schwingungen des Äthers verstanden werden können. Als jedoch mit Einstein klar wurde, daß es keinen Äther gab, waren Felder nicht mehr mechanisch zu erklären. Damit war die Newtonsche Physik nicht mehr die allumfassende Theorie; unverbunden neben sie gesellte sich die Maxwellsche Elektrodynamik.

Die klassische Physik mußte nicht nur den Alleinvertretungsanspruch aufgeben; es kam sogar so weit, daß sie sich in bestimmten Bereichen als falsch erwies. Relativitätstheorie und Quantenmechanik zerstörten je auf ihre Weise „alle Grundbegriffe der Newtonschen Weltanschauung: die Vorstellung vom absoluten Raum und von der absoluten Zeit, die festen Elementarpartikel, die streng kausale Natur der physikalischen Phänomene und das Ideal einer objektiven Beschreibung der Natur“[796].

---

[792] Drieschner, Naturphilosophie, 4.
[793] Ebd. 128.
[794] Capra, Tao, 57.
[795] Zum Folgenden vgl. ebd. 57-59.
[796] Ebd. 59.

Um zu verstehen, wie es zu dieser einschneidenden Revision kommen konnte, muß ein Einblick in einige berühmt gewordene Experimente genommen werden, die zur Formulierung der Quantenmechanik geführt haben.

Auslöser war die Erkenntnis der ‚Doppelnatur' des Lichtes. Zunächst ging man üblicherweise davon aus, dem Licht Wellennatur zuzuschreiben. Bald jedoch fand Max Planck heraus, daß Licht nicht kontinuierlich, sondern nur in ganzen Portionen emittiert und absorbiert wird. Für diese Energieportionen prägte er den Begriff ‚Quanten', woraus sich der Name ‚Quantenmechanik' ableitet. Zur Frage stand nun, ob diese Energiequanten mit der herkömmlichen Wellentheorie zu vereinbaren sind. Planck selbst formulierte 1920 die Alternative hinsichtlich einer Energieportion wie folgt: „Breitet sie sich bei ihrer weiteren Fortpflanzung im Sinne der Huygensschen Wellentheorie nach verschiedenen Richtungen aus, indem sie einen stets größeren Raum einnimmt, in endlos fortschreitender Verdünnung? Oder fliegt sie ... wie ein Projektil in einer einzigen Richtung weiter?"[797] Planck konnte sich 1920 noch nicht entscheiden, während sich Albert Einstein mit der Aufstellung seiner ‚Lichtquantenhypothese' bereits 1905 eindeutig zur zweiten Alternative bekannt hatte. Den späteren Ausgang der Diskussion leider verkennend, bemerkte Planck 1913 über Einstein: „Daß er in seinen Spekulationen gelegentlich auch einmal über das Ziel hinausgeschossen haben mag, wie z. B. in seiner Hypothese der Lichtquanten, wird man ihm nicht allzu sehr anrechnen dürfen. Denn ohne einmal ein Risiko zu wagen, läßt sich auch in der exaktesten Wissenschaft keine wirkliche Neuerung einführen"[798].

Heute wissen wir, daß nicht Planck, sondern Einstein Recht bekam. Experimente wie das folgende trugen zur Klärung der Diskussion bei:[799]

Der Aufbau des Experiments besteht im wesentlichen aus einer schwachen Lichtquelle und einer Photozelle. Im Vakuum einer Photozelle befindet sich eine Cäsiumschicht (Cs), die durch Lichteinfall Elektronen (e) freisetzt und zu einem meßbaren Strom (I) führt.

[797] Zit. nach Bader, Quantenphysik, 23.
[798] Zit. nach ebd. 24.
[799] Beschreibung des Experiments nach ebd. 23 (hier auch die quantitative Formulierung) und Zukav, Wu Li, 72.

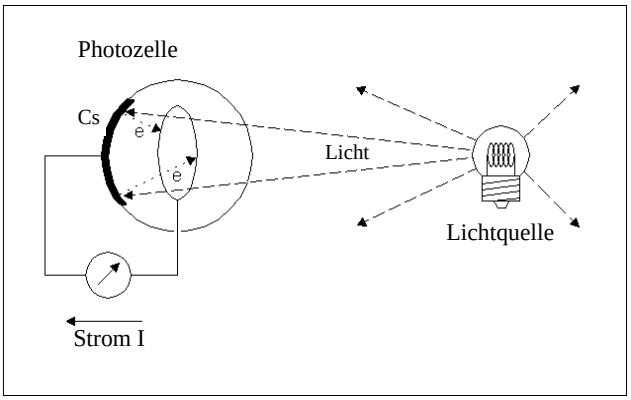


Abbildung 3.5: Photoelektrischer Effekt

Nun wird die Photozelle von der Lichtquelle im Abstand von 1,5 m bestrahlt. Die abgestrahlte Lichtleistung verteilt und verdünnt sich mit zunehmendem Abstand und zwar unter der Voraussetzung der Huygensschen Wellentheorie *völlig gleichmäßig* auf die kugelförmige Wellenfläche. Um aus einem Cäsiumatom durch die Lichteinstrahlung ein Elektron freizuschlagen, benötigt man eine gewisse Energiemenge, nennen wir sie W. Bei einer bestimmten Konstellation müßte man nach dem Einschalten der Lichtquelle eine Stunde warten, bis das Atom aus der Welle mit gleichmäßig verteilter Energie die Menge W aufgesammelt hätte. Das Verblüffende des Experimentes besteht darin, daß das Meßgerät *nicht* diese prognostizierte verzögerte Elektronenemission registriert, sondern *sofort* einen vollen Ausschlag zeigt.

Dieses Experiment läßt sich nur mit Einsteins Lichtquantenhypothese erklären. Wenn die Energie nicht gleichmäßig verteilt und verdünnt auf die Photozelle auftrifft, sondern gebündelt in Form einzelner Quanten, dann schleudern diese, sobald sie auf ein Elektron treffen, dieses *sofort* aus seinem Atom heraus.

Mit derartigen ‚photoelektrischen Effekten' läßt sich also demonstrieren, daß Licht aus Partikeln (= Photonen) besteht. Der Befund wäre unproblematisch, wenn nicht Thomas Young bereits 1803 unwiderlegbar aufgewiesen hätte, daß Licht aus Wellen besteht.[800] Das von ihm zum Nachweis benutzte Doppelspalt-Experiment ist auch heute noch – bei verfeinerten Methoden – von Bedeutung. Anwendbar ist dieser Wellen-Nachweis nicht nur bei Licht, sondern auch bei Objekten, deren Teilchencharakter in der klassischen Vorstellung völlig unstrittig war: Elektronen, Atomkern usw. Auch diese ‚Teilchen' offenbaren im Doppelspalt-Experiment ihren Wellencharakter.[801]

Der Versuchsaufbau besteht hier aus einer Teilchenquelle, von der aus Elektronen, Photonen oder andere Teilchen gegen einen Schirm mit zwei schmalen Spalten (Schirm 1) fliegen. Hinter diesem Schirm ist ein Auffangschirm, z. B. eine fotografische Platte (Schirm 2) angebracht. An den Auftreffstellen der Teilchen schwärzt sich die Fotoplatte und bildet dadurch die ebenfalls abgebildeten Muster heraus.

[800] Vgl. zum Folgenden Zukav, Wu Li, 73; 79-84; Drieschner, Naturphilosophie, 106-110.
[801] Beschreibung und Schema des Experiments nach Drieschner, Naturphilosophie, 106-109.

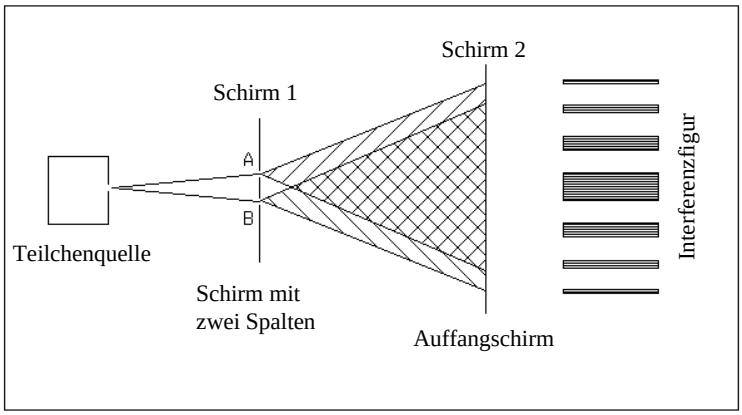


Abbildung 3.6: Doppelspaltversuch

Das Muster, das auf dem Auffangschirm schließlich sichtbar wird, entspricht nicht den Erwartungen, die man an abgeschossene Teilchen zu richten pflegt. Im Teilchenbild hätte sich der Schirm genau an den Stellen schwärzen müssen, die den Spalten A und B gegenüber liegen. Das tatsächliche Schwärzungsmuster sieht jedoch ganz anders aus. Es ist aus der *Wellenoptik* als sogenanntes Interferenzmuster wohlbekannt. Interferenz entsteht, wenn sich *Wellen* überschneiden; im vorliegenden Fall, wenn sich die Wellen, die von beiden Spalten ausgehen, überlagern:

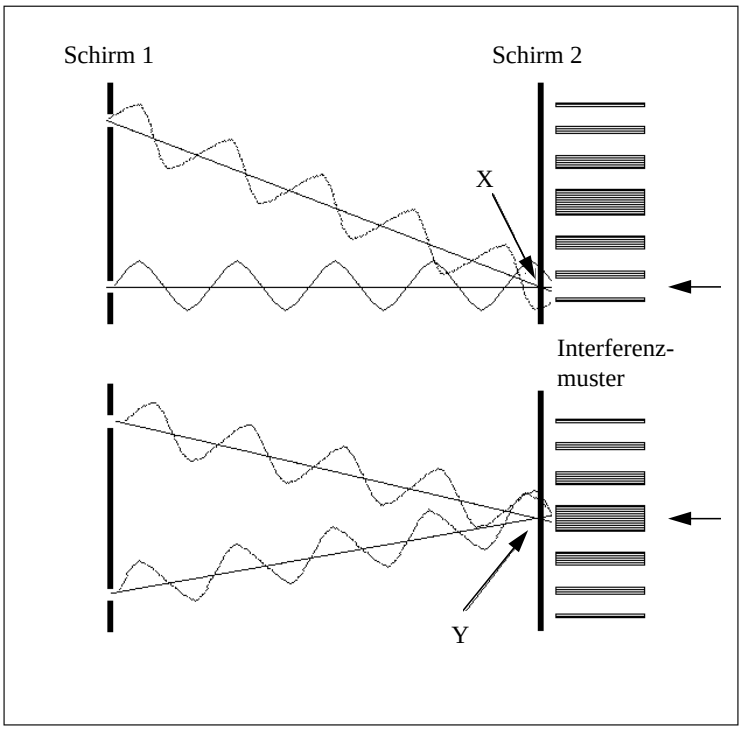


Abbildung 3.7: Auslöschung und Verstärkung bei Interferenz

Im Interferenzbereich gibt es Stellen, an denen der Wellen*berg* der einen auf das Wellen*tal* der anderen Welle trifft, so daß sie sich gegenseitig auslöschen (X). Diese Stellen bleiben ungeschwärzt. Demgegenüber gibt es andere Bereiche, wo Wellen*berg* auf Wellen*berg* trifft, was zu einer Verstärkung und zu intensiver Schwärzung führt (Y). Da nur *Wellen* solche Interferenzmuster bilden, ist mit diesem Doppelspalt-Experiment der Wellencharakter von Licht, aber auch von Elektronen und anderen Teilchen nachgewiesen.

Damit aber ergibt sich eine paradoxe Situation, die Zukav treffend formuliert: „Einstein ‚bewies' mit Hilfe des photoelektrischen Effekts, daß Licht teilchenartig ist, und Young ‚bewies' mit Hilfe der Interferenzerscheinungen, daß Licht wellenartig ist. Aber eine Welle kann keine Partikel sein und eine Partikel keine Welle."[802]

In der Tat lassen sich beide Beschreibungen schwer miteinander vereinbaren. Als Möglichkeiten der Verschmelzung lassen sich verschiedene Überlegungen diskutieren:

1. Elektronen und Photonen könnten in ähnlicher Weise eine Welle bilden, wie dies Wasserteilchen bei Wasserwellen tun. Dagegen ist einzuwenden, daß die hier diskutierten Teilchen zu weit und zu unregelmäßig voneinander entfernt sind, als daß sie eine gegenseitige Relativbewegung ausführen könnten wie beim Wasser, dessen Teile sich gegenseitig berühren. Selbst wenn sich im vorgestellten Versuchsaufbau nie mehr als ein Elektron oder Photon gleichzeitig befindet, ergibt sich nach länger Belichtungszeit das wellenbedingte Interferenzbild.[803]

2. Man könnte annehmen, ein einzelnes Elektron oder Photon ‚schwimme' irgendwie auf der Welle. Allerdings führen Experimente, die den Strahlungsdruck zum Gegenstand haben, zu der Einsicht, daß entweder *nur* der ‚Photonenhagel' oder *nur* die Felder der elektromagnetischen Welle zur Erklärung herangezogen werden dürfen. Jede einzelne Erklärung liefert den experimentell gefundenen Wert; beide zusammen ergäben das Doppelte![804]

3. Man könnte sich ein einzelnes Elektron auch als zeitweilig ausgedehntes Gebilde, als ‚verschmierte Ladungswolke' vorstellen. Dann könnte es für sich selbst eine Welle bilden, sich aufspalten und mit sich selbst interferieren. In diesem Falle müßte es dann aber auch *allein* sämtliche Interferenzstreifen – wenn auch nur schwach – ergeben. Die Photoplatten registrieren jedoch immer nur eine *punktförmige* Auftreffstelle. Erst die Vielzahl solcher nacheinander eintreffender Auftreffpunkte ergibt das endgültige Interferenzbild. Die Vorstellung eines unteilbaren Teilchens ist damit eindeutig bestätigt.[805]

Alle drei Vereinigungsversuche von Teilchen- und Wellenbild sind damit gescheitert. Man braucht zwar beide Bilder, um dem Phänomen ‚Photon' oder ‚Elektron' in allen Wirkungen gerecht zu werden; gleichzeitig aber schließen sich beide Bilder gegenseitig aus. Bohr hat für dieses Verhältnis von Ergänzung und gegenseitigem Ausschluß den Begriff der *Komplementarität* geprägt.[806]

---

802 Zukav, Wu Li, 81.
803 Bader, Quantenphysik, 44f.
804 Ebd. 38.
805 Ebd. 45.
806 Bohr, Quantenpostulat, 245.

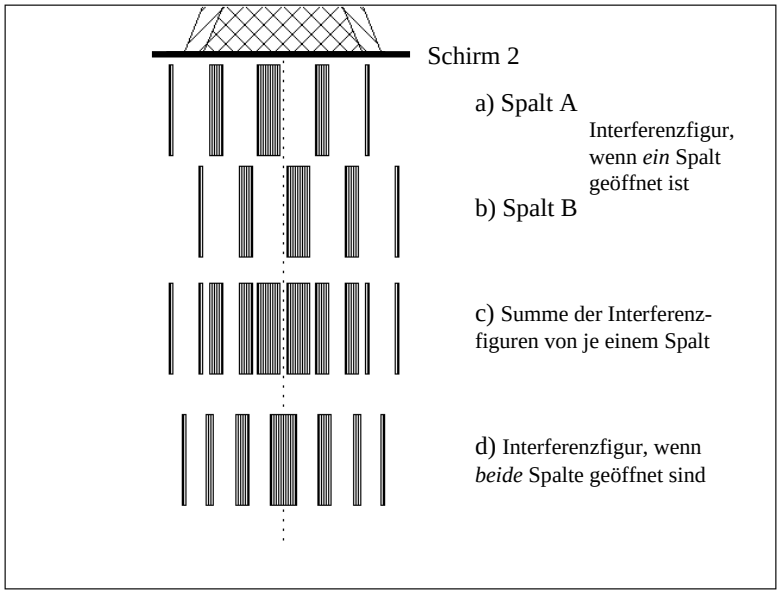


Abbildung 3.8: Interferenzfiguren am Doppelspalt

Um einer Lösung näherzukommen, muß das Doppelspalt-Experiment noch einmal bedacht und erweitert werden.[807] Diskutiert werden verschiedene Interferenzfiguren in Abbildung 3.8. Bild a) ergibt sich, wenn nur *ein* Spalt, Spalt A, geöffnet ist; Bild b), wenn nur Spalt B geöffnet ist. Bei gleichen Spalten sind auch die Bilder gleich und lediglich um den Spaltenabstand gegeneinander verschoben. Im Teilchenbild müßte man nun vermuten: Jedes Teilchen geht entweder durch A oder durch B. Man kann dies dadurch ‚beweisen', daß man den Auffangschirm direkt hinter den Spalten postiert: Pro Elektron oder Photon wird tatsächlich nur eine Auftreffstelle entweder hinter A oder hinter B registriert. Jedes Teilchen trägt also entweder zur Figur a oder zur Figur b bei, und bei Öffnung *beider* Spalte müßte sich die Summe beider Interferenzfiguren ergeben (Figur c). Das passiert aber gerade nicht, sondern es ergibt sich wie oben bereits gezeigt Interferenzfigur d).

Wie ebenfalls bereits angedeutet ergibt sich Figur d) auch dann, wenn die Intensität der Teilchenquelle soweit reduziert wird, daß immer nur jeweils ein einziges Teilchen unterwegs ist. Würden beide Spalte abwechselnd geöffnet, ergäbe sich Figur c); bei gleichzeitiger Öffnung Figur d). Geht also ein Photon durch Spalt A, muß es irgendwie ‚wissen', ob Spalt B geöffnet oder geschlossen ist. Will man hier nicht mit Zusatzannahmen eines weitsichtigen untermenschlichen Bewußtseins operieren,[808] wird man die Befunde anders deuten müssen. So räumt Michael Drieschner zunächst einmal mit den Mißverständnissen auf, die sich aus klassischen Vorstellungen ergeben haben: „Offenbar war der Ausgangspunkt unseres Arguments falsch, daß jedes Teilchen entweder durch Spalt A oder durch Spalt B fliegt"[809]. Zwar konnten wir bei der direkten Beobachtung am Spalt jedes Teilchen entweder bei A oder B nachweisen; die Frage aber ist, ob *wir* nicht durch die Meßapparatur dieses Nachweisversuches das Teilchen als solches erst geschaffen haben! Denn „der Schluß, daß jedes *an sich* durch einen der beiden Spalte fliegt, ist falsch"[810].

Was ist nun ein Elektron ‚wirklich'? Ist es ein Teilchen, dann könnte es nur durch *einen* der beiden Spalte fliegen und nicht das entsprechende Interferenzmuster ergeben. Ist es eine Welle, wäre zwar die Interferenzfigur zu

[807] Darstellung und Schema nach Drieschner, Naturphilosophie, 106-109.
[808] Zukav zitiert E. H. Walker, der Photonen tatsächlich ein Bewußtsein zuschreibt: „Mit allen quantenmechanischen Vorgängen kann Bewußtsein zusammenhängen" (nach Zukav, Wu Li, 82).
[809] Drieschner, Naturphilosophie, 109.
[810] Ebd.

erklären, nicht aber der Umstand, daß es sich bei der Registrierung immer als punktförmiges Teilchen erweist. Die Annahme, dem fraglichen Phänomen komme *vor* und *unabhängig von* der Messung eine Eigenschaft (Welle oder Teilchen) an sich zu, führt hier zu logischen Widersprüchen.

Die von den meisten favorisierte ‚Kopenhagener Deutung' klärt nun diesen Welle-Teilchen-Dualismus begrifflich auf:

Die *Welle* beschreibt die Wahrscheinlichkeit, mit der das *Teilchen* an einem Ort nachgewiesen werden kann.

Ausführlicher kann man sagen, daß „das Wahrscheinlichkeitsfeld ... eine räumlich streifenartig verteilte Wahrscheinlichkeit"[811] entsprechend den Interferenzfiguren ergibt. Das Wahrscheinlichkeitsfeld dient der „Voraussage für Experimente, ein Teilchen an einem Ort zu finden", und „viele Experimente, alle auf einer Fotoplatte vereinigt, ergeben eine Figur, bei der die Schwärzung der zu demselben Ort gehörigen Wahrscheinlichkeit proportional ist"[812].

In dieser Auskunft sind drei entscheidende Hinweise enthalten:

Erstens beschreibt die Wellenfunktion ('R-Funktion') „Ergebnisse möglicher Messungen"[813] und nicht Eigenschaften eines Objekts, die diesem ‚wirklich', ‚objektiv', d. h. unabhängig von unseren Messungen zukommen. Noch einmal sei in Abgrenzung dazu an die Grundannahme der klassischen Physik erinnert, „daß es eine äußere Welt gibt, die getrennt von uns existiert", und „daß wir die äußere Welt beobachten, messen und über sie spekulieren können, ohne sie zu verändern"[814].

Zweitens ist die „Vorstellung von Wahrscheinlichkeitswellen zu einem Charakteristikum der Quantenmechanik"[815] geworden. Eine Wahrscheinlichkeitswelle bezieht sich nicht auf ein konkretes individuelles Teilchen, von dem sie sagen könnte, wo es ‚wirklich' auftrifft, sondern sie bezieht sich auf Geschehens-*Tendenzen*, um eine Formulierung von Heisenberg aufzugreifen: „Sie bedeutete so etwas wie eine Tendenz zu einem bestimmten Geschehen. Sie bedeutete die quantitative Fassung des alten Begriffs der ... ‚Potentia' in der Philosophie des Aristoteles. Sie führte eine merkwürdige Art von physikalischer Realität ein, die etwa in der Mitte zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit steht"[816].

Man könnte es nun als bedauerlich ansehen, daß die Quantenmechanik ‚nur' Wahrscheinlichkeiten beschreibt und damit hinter der deterministischen Zielsetzung der klassischen Physik zurückbleibt. Demgegenüber macht v. Weizsäcker darauf aufmerksam, daß das quantentheoretische Wissen, „verglichen mit der klassischen Physik, nicht ein Wenigerwissen, sondern ein außerordentliches *Mehrwissen*"[817] darstellt. Der Informationsgehalt der R-Funktion ist um Dimensionen größer als der Gehalt der klassischen

---

811 Ebd.
812 Ebd.
813 Ebd. 14; vgl. ebd. 109.
814 Zukav, Wu Li, 45.
815 Ebd. 85.
816 Heisenberg, Physik, 23; vgl. Zukav, Wu Li, 85.
817 Weizsäcker, Aufbau, 562.

Information. Newtonsche Vorstellungen von der Bahn eines makroskopischen Körpers beispielsweise ergeben sich nach wie vor als Grenzfall der Quantenmechanik: Die Möglichkeitswellen der R-Funktion löschen sich durch Überlagerung überall zu Null aus, außer an einigen ausgezeichneten Stellen. Dies sind genau die Stellen, die der klassischen Bahnvorstellung entsprechen.[818]

Die klassische Vorstellung ist also in der umfassenderen quantentheoretischen enthalten. Durch die erheblich reichere Struktur besitzt die Quantenmechanik einen größeren Erklärungswert. Erst mit ihr ist es möglich geworden, die im allgemeinen als selbstverständlich vorausgesetzte Stabilität der Materie zu erklären, sowie Erscheinungen wie Suprafluidität (Fließen ohne Reibungswiderstand) und Supraleitung (Fehlen von elektrischem Widerstand).[819]

Drittens bedeutet die konstitutive Rolle der Wahrscheinlichkeit, daß keine determinierte Bahn eines mikrokosmischen Teilchens angegeben werden kann. Mehr noch: Der Ort des Elektrons beim Flug durch die Spaltwand (Spalt A oder B) „ist nicht nur nicht bekannt (weil man nicht genau hinschaute), er ist *prinzipiell unbestimmbar*“[820]. Um dies wiederum zu verstehen, ist erneut ein kurzer Blick auf experimentelle Details vonnöten.[821]

Das Verhalten von Teilchen am Einzelspalt gibt hier die nötigen Aufschlüsse.

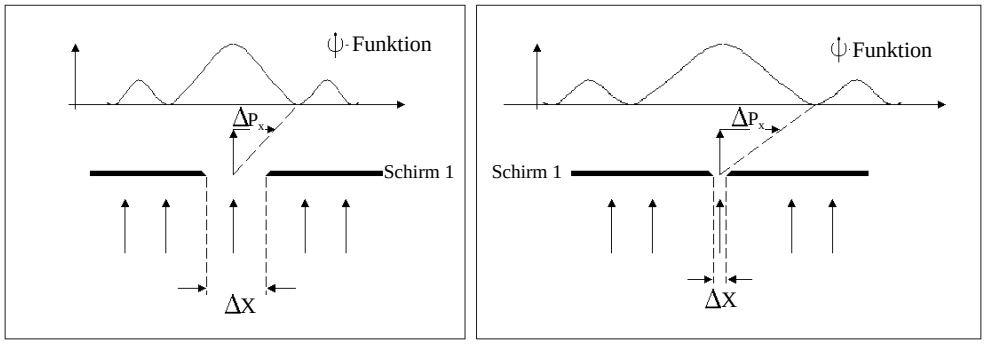


Abbildung 3.9: Heisenbergsche Unschärferelation

Elektronen fliegen in einem breiten Strahl auf Schirm 1. Die Wahrscheinlichkeit, ein Elektron im Strahl anzutreffen, ist vor dem Schirm überall gleich. Nach der klassischen Physik könnte man einen beliebig engen Strahl durch einen Spalt der Breite)x ausblenden und damit die Elektronen genauer lokalisieren, ohne dabei ihre Geschwindigkeit und ihren Impuls zu verändern. Unter Berücksichtigung der Welle-Teilchen-Komplementarität jedoch wird deutlich, daß die dem Elektron zugeordnete Welle die klassische Vorstellung falsifiziert: Je mehr man den Spalt verengt, um so bestimmter ist zwar der Ort, um so stärker werden aber die Elektronen nach rechts und links abgelenkt durch Zusatzimpulse $)p_x$, deren Beträge unbestimmt sind:

[818] Vgl. Dürr, Netz, 89.
[819] Vgl. Görnitz, Weizsäcker, 49f.
[820] Bader, Quantenphysik, 49.
[821] Text und Schema nach ebd. 50f.

> „Je genauer man die Ortskoordinate (x) eines Teilchens festlegen (messen) will, um so unbestimmter wird die zugehörige Impulskomponente (p_x).“[822]

Der Beobachter bestimmt mit seiner Meßvorrichtung die genaue Messung einer der beiden Größen; die jeweils andere bleibt verborgen. Die Unbestimmtheit wird nicht durch unzureichende Meßtechniken verursacht, sondern stellt eine prinzipielle Beschränkung dar. Sie ist klar definiert und folgt der ‚Heisenbergschen Unbestimmtheitsrelation'[823]: $)x \cdot)p_x \approx h$. Die Wellenfunktion bestimmt hier eindeutig die Wahrscheinlichkeit, mit der ein Elektron an einer Stelle hinter dem Spalt anzutreffen ist.

Auch hier zeigt sich, daß Wellenfunktion (R-Funktion) und Wahrscheinlichkeit eindeutig bestimmt sind, das ‚wirkliche' individuelle Verhalten eines Teilchens aber nicht determiniert ist. Es gibt kein Experiment, das forderte, einem Teilchen ‚in Wirklichkeit' gleichzeitig einen scharf definierten Ort und einen exakten Impuls zuzuordnen. Der Determinismus der klassischen Physik, der ja auf der gleichzeitigen Annahme eines scharfen Ortes und scharfen Impulses beruht, ist im mikrokosmischen Bereich nicht anwendbar, strenggenommen also falsch. *Praktisch* aber wird die fundamentale Unschärfe bei klassischen Objekten vernachlässigbar klein.

Dies wird deutlich, wenn man die oben genannte Unschärferelation $)x \cdot)p_x \approx h$ in anderer Form schreibt. Da der Impuls p ein Produkt aus Masse m und Geschwindigkeit v ist (p=mv), kann man der Unschärferelation auch die Form $)x \cdot)v_x \approx h/m$ geben. Bei $h = 6{,}6 \cdot 10^{-34}$ Js ergibt sich bei einem Elektron für *h/m* der Wert $0{,}7 \cdot 10^{-3}$ m^2/s, während er bei einem Staubkorn (1mg) auf $7 \cdot 10^{-28}$ m^2/s und einem Planeten (10^{24} kg) auf $7 \cdot 10^{-58}$ m^2/s sinkt. Da die Werte auf der rechten Seite der Gleichung für Staubkorn und Planet praktisch gleich 0 sind, können deren Ortsunschärfe ()x) und Geschwindigkeitsunschärfe ()v_x), die auf der linken Seite der Gleichung stehen, *beide* beliebig klein werden. Damit gilt für klassische Objekte weiterhin ein scharfer Ort und eine scharfe Geschwindigkeit bzw. Impuls, d. h. eine weitgehend deterministische Beschreibung.

Die klassische deterministische Beschreibung erweist sich als zweckmäßige Idealisierung, als Sonderfall der quantenmechanischen Beschreibung in bestimmten Grenzfällen. Nun sind auch der Mesokosmos (die Dimensionen unserer alltäglichen Umgebung) und der Makrokosmos nicht durchgängig deterministisch. Phänomene wie Wetter, Strömung eines Baches und der Fall eines Würfels sind grundsätzlich nicht prognostizierbar.[824] Auch hier ist das ‚grundsätzlich' wichtig, denn der Mangel an Vorhersagbarkeit gründet nicht in einem Mangel an Information, wie man in klassischen Vorstellungen annahm. Manche recht einfachen Systeme zeigen Zufallsverhalten, das nicht verschwindet, wenn mehr Information bekannt wird. Solchen Problemen widmet sich die moderne ‚Chaos-Forschung'. Bei Systemen, die sich weitab vom Gleichgewicht befinden (vgl. einen auf einem Grat ausbalancierten Stein), reicht eine mikroskopische Störung aus, um makroskopische Effekte auszulösen und die Vorhersagbarkeit einzuschränken ('Chaos').

---

[822] Ebd. 51.
[823] In der folgenden Formel ist ‚h' eine Konstante mit dem Namen ‚Plancksches Wirkungsquantum'. Vgl. ebd. 51.
[824] Vgl. Crutchfield u. a., Chaos, 78.

Bekannte Beispiele illustrieren die Empfindlichkeit mancher mesokosmischer Systeme. Ein Billardspieler möchte die Wirkung eines Stoßes über eine längere Folge von Kollisionen abschätzen. Die Grenzen seiner Prognosefähigkeit sind beträchtlich: „Sofern er nur einen Effekt vernachlässigt, dessen Stärke der gravitativen Anziehung eines Elektrons am Rande der Milchstraße entspricht, wäre die Vorhersage bereits nach einer Minute falsch.“[825] Ein ähnliches Beispiel, nun bezogen auf Unschärfen der Anfangsbedingungen, führt Prigogine vor:

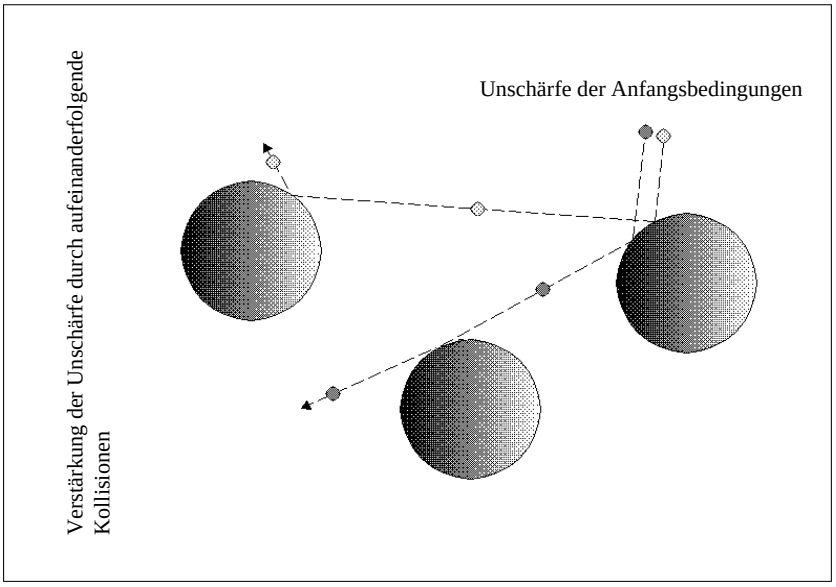


Abbildung 3.10: Wirkung der Anfangsunschärfe

Im Bild wird deutlich, wie minimale Unschärfen der Anfangsbedingungen (schwarze oder graue Startposition der Kugel) zu überdimensionalen Wirkungen (schwarze bzw. graue Endposition) führen können. Durch aufeinanderfolgende Kollisionen wird die Unschärfe der Anfangsbedingungen so weitgehend verstärkt, daß für große Zeiten die Wahrscheinlichkeit, die kleine Kugel in einem gegebenen Volumen anzutreffen, an allen Stellen innerhalb dieses Volumens gleich groß ist.[826]

Die Autoren eines Artikels zum Chaos stellen die Verbindung zur Unschärferelation her: „Aus der Quantenmechanik folgt, daß Messungen der Anfangswerte immer unscharf sind; Chaos erzwingt, daß diese Fehler derart anwachsen, daß sich das Systemverhalten nicht mehr vorhersagen läßt“[827]. Damit glauben die Autoren zwei Gründe vorweisen zu können, weshalb „die Prognose von Laplace über den Determinismus aller Ereignisse falsch war“[828]: 1. die quantenmechanischen Unschärfen von Mikrosystemen; 2. die exponentielle Vergrößerung von Unschärfen durch chaotische Systeme im Makrobereich.

Durch diese Vergrößerung von Unschärfen bekommt auch die Biologie die quantenmechanisch beschriebenen Einflüsse zu spüren. Manfred Eigen sucht bewußt für den wichtigen Bereich der biologischen Evolution den An-

825 Ebd. 81.
826 Beschreibung und Bild nach Prigogine / Stengers, Dialog, 257f.
827 Crutchfield, Chaos, 81.
828 Ebd.

schluß an die moderne Physik. Nachdem „die Unschärferelation der Quantenmechanik den Zufall in den Grundlagen der Physik verankerte“, bilde sich nun „in der Biologie ... der Zufall sogar auf der makroskopischen Ebene ab: Selektion bedeutet die Auslese, autokatalytische Verstärkung und Sichtbarmachung einzelner dem Zufall unterworfener Elementarereignisse“[829]. Die umfassende Bedeutung der Quantenmechanik wird an dieser Stelle erneut deutlich.

Die Verhältnisse werden von manchen Autoren zum Teil anders, zum Teil auch differenzierter dargestellt,[830] der „Abschied von der Prognostizierbarkeit mancher physikalischen Ereignisse nun auch in der makroskopischen Welt“[831] scheint jedoch gleichermaßen akzeptiert zu sein, wie die Machtlosigkeit des Laplaceschen Dämon: „So virtuos er auch rechnen mag, ist er doch einer deterministischen Beschreibung ‚nicht näher’ als wir es sind“[832].

Aus diesen Überlegungen heraus ist das Bild der Welt als Nylonseil, bei dem Vergangenheit und Zukunft gleichartig und deterministisch bestimmt sind, aufzugeben. Dürr bietet für die neuen Einsichten eine neue Formulierung und ein neues Bild an: „Aus der Sicht der Quantenmechanik ist die Zukunft prinzipiell offen, prinzipiell unbestimmt“. Aber die bereits festgelegte Vergangenheit „präjudiziert die Möglichkeiten zukünftiger Welten“. Es erinnert an die Begrifflichkeit Heisenbergs, wenn Dürr die Gegenwart als Zeitpunkt bezeichnet, „wo Möglichkeit zur Faktizität, zur Tatsächlichkeit gerinnt. In unserem Bild vom Nylonseil entspricht dies eher einem nurmehr in die Vergangenheit sich erstreckenden Halbseil, dessen Fäden in der Gegenwart gleichsam aus einem unstrukturierten Lösungsbad herausgezogen werden, sich also gewissermaßen im jeweils gegenwärtigen Augenblick aus einer qualifizierten Unbestimmtheit neu bilden ... Eine Extrapolation in die Zukunft ist prinzipiell nicht möglich.“[833]

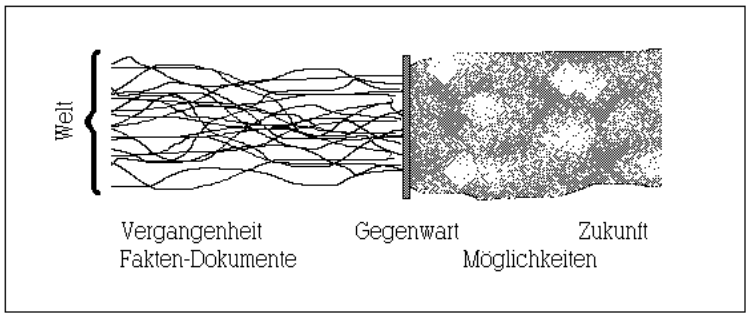


Abbildung 3.11: Quantenmechanisches Weltmodell ‚Nylon-Halbseil’

Wer an dieser Stelle den Übergang von der epistemischen zur ontologischen Dimension nicht mitvollziehen will, wird aber doch der Erkenntnis zustim-

829 Eigen, Stufen, 9. ‚Autokatalytische Verstärkung’ könnte verkürzt mit ‚Selbstverstärkung’ wiedergegeben werden; vgl. ebd. 279 s. v. Autokatalyse.
830 So z. B. von Cramer (Chaos, 148-150; 222f.) und Prigogine / Stengers (Dialog, 255-259).
831 Cramer, Chaos, 222.
832 Prigogine / Stengers, Dialog, 258.
833 Dürr, Netz, 39f. Das Bild nach ebd. 40.

men können, daß sich der Determinismus der klassischen Physik als Konstrukt erweist und auf einer Theorie beruht, die im letzten falsch ist, näherungsweise aber als Idealisierung und Grenzfall einer umfassenderen Theorie gelten kann, die selber bezüglich individueller Objekte nicht-deterministisch ist.

An dieser Bemerkung ist der Einschub interessant, wonach die Quantenmechanik nur ‚bezüglich individueller Objekte nicht-deterministisch ist'. Verzichtet man darauf, Objekte im klassischen Sinn zu beschreiben, wird die quantenmechanische Sicht wieder in gewissem Sinne[834] deterministisch. Wie dieses scheinbare Paradox zu verstehen ist, muß ausführlich entfaltet werden.

Oben wurde erklärt, daß die Quantenmechanik ein Wahrscheinlichkeits-, Möglichkeits- oder – anders ausgedrückt – ein Erwartungsfeld beschreibt. Da es schwerfällt, sich diese Erwartungsstruktur nicht-objekthaft vorzustellen, verfiel man auf „eine Ausflucht unseres Verstandes, das prinzipiell Nicht-Objekthafte wieder als etwas Quasi-Objekthaftes unserem Verständnis zugänglich und greifbar zu machen"[835], indem die Erwartungsstruktur durch einen abstrakten Vektor als Abbild eines ‚virtuellen Etwas' dargestellt wird. Formal unterscheidet sich der Umgang mit einem solchen Vektor nicht vom Umgang mit mathematischen Formulierungen klassischer Objekte.

Die Richtung dieses Vektors in einem abstrakten unendlich-dimensionalen Zustandsraum (Hilbertraum) beschreibt „Wahrscheinlichkeiten für die möglichen meßbaren Realisierungen"[836]. Die Zustandsbeschreibung in einem unendlich-dimensionalen Raum ist nicht vorstellbar; selbst die Reduzierung auf einen sechs-dimensionalen Raum, der mögliche Ergebnisse eines Würfels beschreibt, wäre zu unanschaulich. Das zukünftige Verhalten einer Münze jedoch, die einen ‚Würfel' mit zwei möglichen Lagen ('Kopf' und ‚Wappen') darstellt, läßt sich anschaulich darstellen:[837]

---

[834] 'Deterministisch' ist hier nur im unten ausgeführten Sinne zu verstehen.
[835] Dürr, Netz, 90.
[836] Ebd.; vgl. ebd. 40.
[837] Schema nach ebd. 41; zum Folgenden vgl. ebd. 41-43.

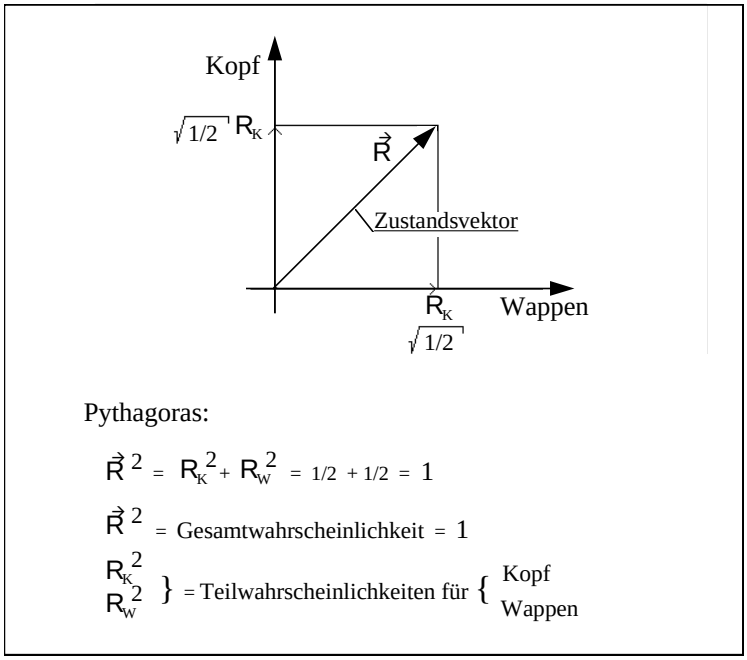


Abbildung 3.12: Kopf-Wappen-Wahrscheinlichkeit

Hier wird das künftige Verhalten einer Münze durch einen Zustandsvektor der Länge 1 auf der Diagonalen eines zwei-dimensionalen Raumes dargestellt. Diesen Pfeil der Länge 1 kann man auf die Koordinatenachsen ‚Kopf' und ‚Wappen' projizieren. Beispielsweise bezeichnet das Quadrat der Projektion auf die ‚Kopf'-Achse, $R_k^2 = 1/2$, die Wahrscheinlichkeit, mit der bei einem Wurf ‚Kopf' auftreten wird, nämlich in der Hälfte der Fälle. Dürr zeigt an diesem Beispiel, „daß der abstrakte Vektor das zukünftige statistische Verhalten der Münze beschreibt und streng determiniert"[838]. Auch Zukav bestätigt dies und zieht *auf der Ebene der Wahrscheinlichkeit* wieder eine Parallele zur klassischen Physik: „Wahrscheinlichkeiten folgen deterministischen Gesetzen auf die gleiche Art, auf die makroskopische Vorgänge deterministischen Gesetzen folgen"[839] oder genauer: „Sie kann die Wahrscheinlichkeit eines Ereignisses im Mikrokosmos mit der gleichen Genauigkeit voraussagen, mit der die Newtonsche Physik ein Geschehen im Makrokosmos vorhersagen kann"[840]. Auch v. Weizsäcker bestätigt dies: „Im Determinismus der klassischen Physik könnte der Laplacesche Geist Vergangenheit und Zukunft gleichermaßen aus dem gegenwärtigen Mikrozustand berechnen. In der Quantentheorie könnte er wenigstens aus der Schrödingergleichung die R-Funktion für Vergangenheit und Zukunft berechnen, wenn er R für die Gegenwart kennt"[841].

---

838 Ebd. 42.
839 Zukav, Wu Li, 86.
840 Ebd. 43.
841 Weizsäcker, Zeit, 336. Hier wird die Aussage aber mit einer wichtigen Einschränkung versehen: Sie gilt, solange es „keinen ‚Kollaps der R-Funktion „, gibt (ebd.). Dieser wird weiter unten thematisiert werden.

Der Unterschied zur klassischen Physik ist aber der, daß hier nicht Wirklichkeit, sondern eine Prognose zukünftiger Messungen beschrieben wird: „Dieser Vektor hat jedoch keine objektive Existenz wie die materielle Münze oder der materielle Würfel selbst, sondern ist nur ein Abbild zukünftiger Ergebniserwartungen beim Würfeln“[842].

Ein solcher abstrakter, unendlich-dimensionaler Vektor ohne materielle Basis im beschriebenen Sinne ist nun genau die quantenmechanische Wirklichkeit, die beschrieben wird. Die Auffassung, quantenmechanische Formulierungen (Zustandsvektor, R-Funktion) seien Beschreibung von Wirklichkeit, hat Erwin Schrödinger in einem bekannt gewordenen Gedankenexperiment karikiert[843]:

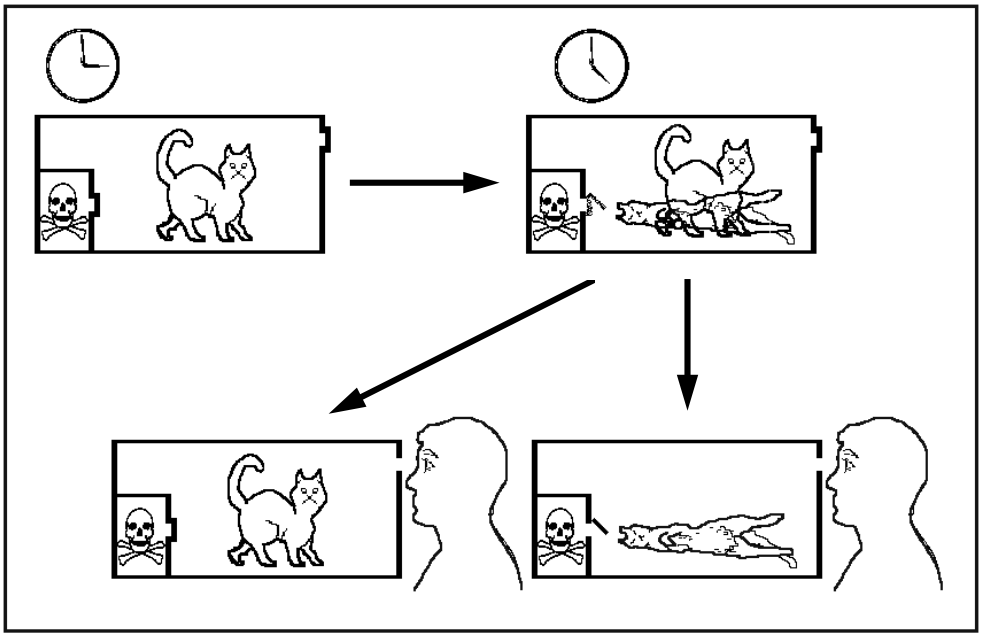


Abbildung 3.13: Schrödingers Katze

Eine Katze wird in eine Kammer gesperrt, in der sich auch eine Tötungsapparatur befindet. Diese kann von einer radioaktiven Substanz ausgelöst werden, von der im Verlauf einer Stunde ein Atom zerfällt oder mit gleicher Wahrscheinlichkeit nicht zerfällt. Im ersten Fall wird die Apparatur betätigt und die Katze getötet. Hat man das System nun eine Stunde sich selbst überlassen, kann man voraussagen, daß die Katze noch lebt, wenn kein Atom zerfallen ist, und daß sie tot ist, wenn ein Atom zerfallen ist. „Die R-Funktion des ganzen Systems würde das so zum Ausdruck bringen, daß in ihr die lebende und die tote Katze ... zu gleichen Teilen gemischt oder verschmiert sind“[844].

Erst wenn ein Beobachter in den Kasten hineinsieht, wird eine dieser Möglichkeiten wirklich. In der Erfahrung des gesunden Menschenverstandes ist eine solche Vorstellung nicht nachvollziehbar. Aber der gesunde Menschenverstand versteht sich eher mit der klassischen Physik, und beide verstehen Beobachtung als Registrierung eines an sich ablaufenden Geschehens, das auch dann wirklich ist, wenn *nicht* nachgesehen wird. Demgegenüber betont Zukav: „Nach der Quantenmechanik ist es *nicht* vorhanden, bis wir es beobachten!

---

842 Dürr, Netz, 42.
843 Nach Drieschner, Naturphilosophie, 13f.; Zukav, Wu Li, 106f.; Davies, Gott, 153 (Schema).
844 Drieschner, Naturphilosophie, 13.

Daher entscheidet sich das Schicksal der Katze erst dann, wenn wir in den Kasten hineinsehen“[845].

Für Drieschner macht dieses Beispiel „besonders deutlich, daß die Quantenmechanik nicht die Wirklichkeit beschreibt“[846]. Ein Ansatz, der dies dennoch versucht, mündet in ein Weltbild, das Drieschner als „recht abstrus“[847] bezeichnet. Gemeint ist die ‚Viele-Welten-Theorie’ von Hugh Everett, die in der Tat „die Quantenmechanik als Beschreibung von an sich ablaufenden Vorgängen“[848] interpretiert. Für Everett beschreibt die R-Funktion nicht Möglichkeiten, sondern alle Teile dieser Funktion sind wirklich. Wenn einem Beobachter nachträglich nur ein Zweig der R-Funktion wirklich erscheint, liegt dies daran, daß er in einer bestimmten Welt lebt, die als *ein* Zweig neben anderen Welten koexistiert, die sich ebenfalls zuvor abgezweigt haben.

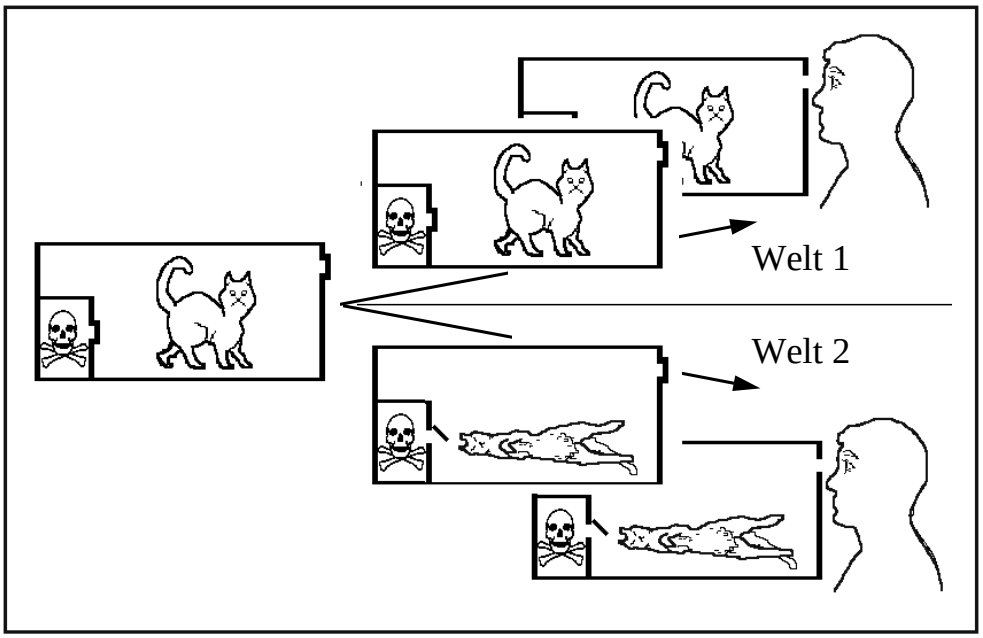


Abbildung 3.14: Everetts Viele-Welten-Theorie

Im Katzenbeispiel teilt sich nach der ‚Viele-Welten-Theorie’ die Welt in dem Augenblick auf, in dem das Atom zerfällt (erste Ebene) oder nicht zerfällt (zweite Ebene). Jede Ebene repräsentiert eine eigene Welt mit je eigener Version der Katze. Hier gibt es keinen Zwischenzustand der Katze; vielmehr ist sie lebendig (Welt 1) und tot (Welt 2). Diese Eigenschaften kommen ihr *an sich* zu und werden nicht vom Beobachter konstituiert:

Der klassischen Vorstellung von einer an sich bestehenden, beobachterunabhängigen Welt ist damit Genüge getan, jedoch um den Preis, daß der Beobachter in verschiedenen Versionen gleichzeitig in ebenso verschiedenen, aber realen Welten lebt. Da dies naturwissenschaftlich nicht zu wider-

[845] Zukav, Wu Li, 107; Herv. im Orig.
[846] Drieschner, Naturphilosophie, 13.
[847] Ebd. 115. Zum Folgenden vgl. ebd.; Zukav, Wu Li, 107f.
[848] Drieschner, Naturphilosophie, 115.

legen ist,[849] wird man Zukav zustimmen können: „Quantenphysik ist seltsamer als Science-fiction“[850].

v. Weizsäckers eigentlicher Einwand gegen Everett ist dementsprechend nicht naturwissenschaftlicher, sondern wissenschaftstheoretischer Natur: Everett arbeitet mit einer Zusatzannahme, die weder evident, noch mit dem Ziel der Quantenmechanik verträglich ist. Er fordert die Existenz einer Menge von Welten, „die grundsätzlich für uns nicht Phänomene werden können“[851]. Dagegen ist die Quantenmechanik „aus dem Versuch einer möglichst konsistenten Beschreibung und Vorhersage der Phänomene gefolgert“, und v. Weizsäcker fordert eine Deutung, „die sich wenigstens prinzipiell in den Phänomenen nachweisen läßt“[852].

Will man nicht der ‚abstrusen' These Everetts folgen, wird man mit Drieschner also daran festhalten müssen, daß die Quantentheorie keine Wirklichkeitsbeschreibung liefert. Man kann übrigens durch einen einfachen Übersetzungsvorgang die Theorie Everetts wieder in die herkömmliche Deutung der Quantenmechanik überführen, indem man ‚mehrere Welten' durch ‚mehrere *Möglichkeiten*' ersetzt.[853] Everetts Anliegen, die *Wirklichkeit* der R-Funktion, ist damit aber preisgegeben.

In diesem Fall lassen sich mit Hilfe von Vektor und R-Funktion Vergangenheit und Zukunft in anderer Weise in den Blick nehmen. Im Zustand *vor* dem Würfeln, *vor* der Messung, *vor* dem Nachschauen usw. werden Wahrscheinlichkeiten für zukünftige Meßergebnisse angegeben, die im allgemeinen kleiner als 1 sind: z. B. ist die Wahrscheinlichkeit ‚Wappen' zu würfeln gleich 1/2. *Nach* dem Würfeln bzw. Messen liegt dann aber genau *ein* Ergebnis vor, alle anderen grundsätzlich möglichen nicht: Der Münzwurf hat ‚Kopf' ergeben, ein Teilchen ist an der Stelle A auf der Photoplatte aufgetroffen, die Katze ist tot. Nun liegt plötzlich derjenige Zustand vor, in dem dieses Ergebnis das einzig mögliche ist; für weiteres Hinschauen ist die Wahrscheinlichkeit, dieses Ergebnis (‘Kopf', A, tot) zu finden gleich 1, die Wahrscheinlichkeit, ein anderes Ergebnis (‘Wappen', B, lebendig) vorzufinden gleich 0. Es hat eine „Reduktion des Wellenpakets“[854] – Dürr spricht von einem „Kollaps des Wahrscheinlichkeitswellenpakets“[855] – stattgefunden:

---

849 Ebd.
850 Zukav, Wu Li, 108.
851 Weizsäcker, Aufbau, 606.
852 Ebd.
853 Ebd. 565. Vgl. auch Drieschner, Naturphilosophie, 116.
854 Drieschner, Naturphilosophie, 110, dem auch die vorangegangene Darstellung entnommen ist; vgl. auch Bader, Quantenphysik, 52; Dürr, Netz, 42f.; 90f.
855 Dürr, Netz, 43.

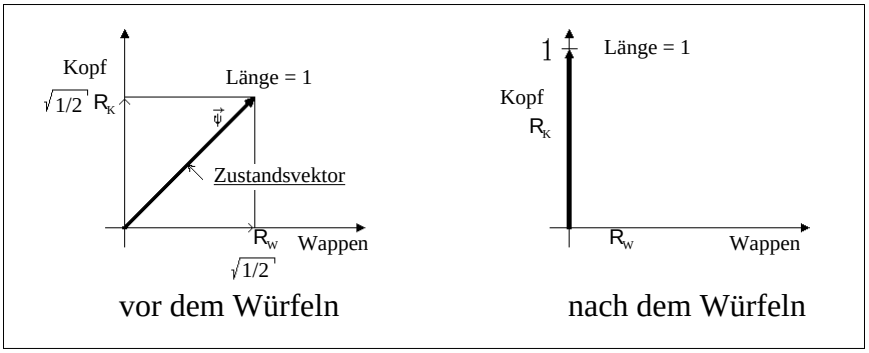


Abbildung 3.15: Reduktion des Wellenpakets nach dem Würfeln

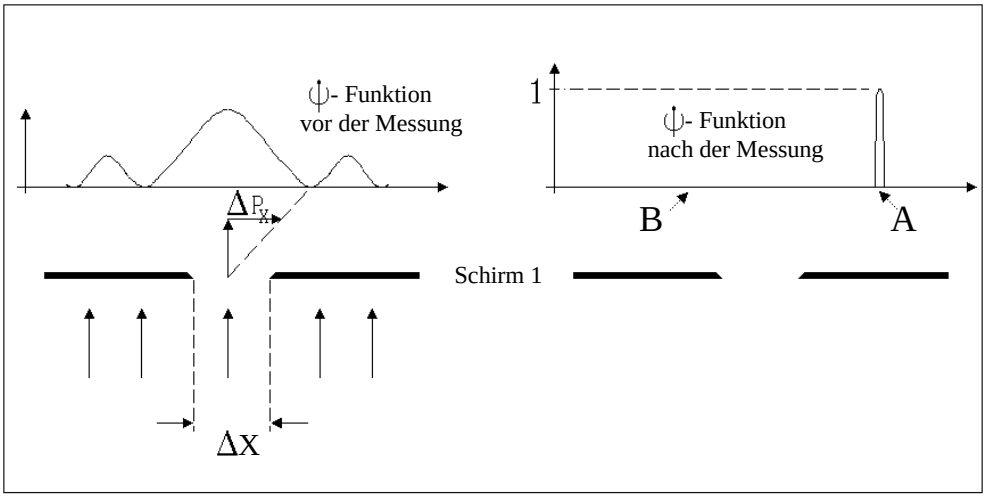


Abbildung 3.16: Reduktion des Wellenpakets nach der Messung

Bei aller Vergleichbarkeit muß auch hier noch einmal betont werden, daß der quantenmechanischen Wirklichkeit eine materielle Basis, wie sie eine Münze abgibt, fehlt. Wird dies nicht berücksichtigt und eine solche ‚Wirklichkeit' unterstellt, kommt man in die Paradoxien, die bei Schrödingers Katzenbeispiel beschrieben wurden.[856] Um dies noch einmal zu verdeutlichen, stelle man sich die Münze in einem Würfelbecher vor. Nach dem Wurf liege der Becher noch über der Münze. Die Wahrscheinlichkeit, beim Aufheben des Bechers ‚Kopf' vorzufinden, ist 1/2. Sobald aber der Becher aufgenommen und das Ergebnis angeschaut wird, ist die Wahrscheinlichkeit, bei weiterem Hinschauen ‚Kopf' vorzufinden, entweder 1 oder 0 – je nachdem ob ‚Kopf' vorgelegen hat oder nicht. Die Wahrscheinlichkeitsfunktion, die sich ja auf mögliche Messungen, auf mögliches Nachschauen, bezieht, ist also nicht durch den Akt des Würfelns, sondern „durch das Hinschauen ‚reduziert' worden"[857]. Daß sich die Wahrscheinlichkeitsfunktion bei unveränderter materieller Basis (die Münze zeigt ja bereits ‚Kopf' oder ‚Wappen'

[856] Die folgenden Darstellung nach Drieschner, Naturphilosophie, 110f.
[857] Ebd. 110.

vor dem Aufnehmen des Bechers) sprunghaft durch das Nachsehen ändert, kommentiert Drieschner wie folgt: „Das gelegentlich formulierte Staunen darüber stammt aus der Auffassung, der Zustand eines Objekts komme diesem als Eigenschaft an sich zu und sollte sich deshalb nicht sprunghaft ändern“[858]. *Vor* der Messung hat das Teilchen eben nicht *an sich* eine Eigenschaft wie die Lage der Münze; ihm kommt nicht *an sich* eine Bahn in Richtung auf Punkt A zu, unabhängig davon, ob nachgeschaut wird oder nicht. Es ist der Akt der Messung selbst, der die Reduktion des Wellenpakets erzwingt.

Inwieweit der Akt der Messung Eigenschaften von Objekten überhaupt erst konstituiert, zeigt ein anderes Experiment, das als Gedankenexperiment unter dem Namen ‚Einstein-Podolsky-Rosen-Experiment’ (EPR) berühmt und später vielfach experimentell bestätigt wurde:

Zwei Meßgeräte sollen den Drehimpuls (Spin) zweier Zerfallsprodukte messen, die von einem Objekt an der Stelle X ausgehen und in Richtung A und B auseinanderfliegen.

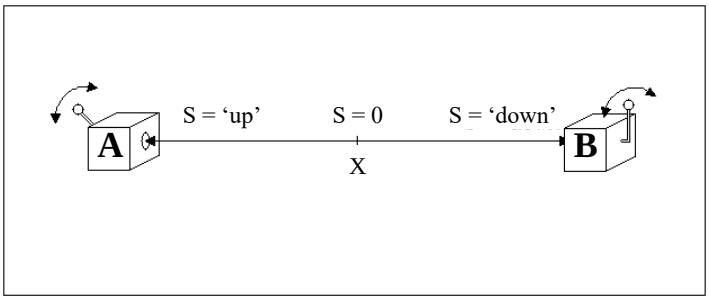


Abbildung 3.17: Einstein-Podolsky-Rosen-Experiment

Beide Teilchen haben zusammengenommen immer den Spin 0 (S=0), d. h. sie kreiseln in entgegengesetzten Richtungen. Werden die Spins beider Teilchen in bezug auf die vertikale Achse gemessen und das Teilchen bei A weist den Spin ‚up’ auf, dann muß der Spin des Teilchens bei B abwärts gerichtet sein (‘down’). Wird in bezug auf die horizontale Achse gemessen, finden sich entsprechend die Spins ‚rechts’ und ‚links’.

Durch Drehen der Meßgeräte kann der Beobachter nun die Meßachsen frei wählen. Der jede intuitive Vorstellung durchkreuzende Befund ist nun der, daß der Spin-Zustand des Teilchen bei B von der Willkür des Beobachters bei A abhängt: Nachdem sich beide Teilchen bereits weit voneinander entfernt haben, sodaß der Zustand des Teilchens bei B nicht mehr von A aus veränderbar ist, kann im letzten Augenblick die Meßachse bei A gewählt werden, und diese Wahl bestimmt dann das Ergebnis bei B: Wenn bei A eine vertikale Achse gewählt wurde, wird die Spinrichtung bei B ‚up’ oder ‚down’ annehmen, bei horizontaler Wahl ‚links’ oder ‚rechts’. Hätte das Teilchen seit dem Zerfall bei X bereits *an sich* einen bestimmten Spin, wäre nicht zu erklären, daß sein Meßergebnis bei B von der Ausrichtung bei A abhängt. „Man kann nur *nach* der Messung bei A dem anderen Teilchen (B) einen ‚wirklichen’ Zustand zuschreiben, nicht vorher, solange die Orientierung des Apparates A noch nicht endgültig ist“ und „die Annahme, das andere Teilchen (B) habe vor der Messung bei A irgendeinen Spin, auch wenn man sonst alles offen läßt, ist mit den quantenmechanischen Voraussagen nicht vereinbar“[859].

[858] Ebd. 110f.
[859] Ebd. 119; Herv. im Orig.

Aus diesen Befunden lassen sich wichtige Einsichten gewinnen: Nach Capra „ist das Zwei-Teilchen-System ein unteilbares Ganzes, selbst wenn die Teilchen durch riesige Entfernungen voneinander getrennt sind". Der klassischen Methode, „die Welt in Teilen zu analysieren und diese Teile dann nach Kausalgesetzen anzuordnen", erteilt die Quantenmechanik eine Absage und zeigt, „daß die Welt nicht in unabhängig voneinander existierende isolierte Elemente zerlegt werden kann"[860]. Außerdem könne „die scharfe kartesianische Unterscheidung zwischen Geist und Materie, zwischen dem Beobachter und dem Beobachteten, nicht länger aufrechterhalten werden. Wir können niemals von der Natur sprechen, ohne gleichzeitig von uns zu sprechen"[861]. Capra stellt es als „das entscheidende Kennzeichen der Quantentheorie" heraus, „daß der Beobachter nicht nur notwendig ist, um die Eigenschaften eines atomaren Geschehens zu beobachten, sondern sogar notwendig, um diese Eigenschaften hervorzurufen"[862].

In ähnlicher Weise deutet auch Drieschner die experimentellen Befunde: „Im Fall von Korrelationen, wie hier bei EPR, bestehen ... die Einzel*objekte* überhaupt nicht, bevor sie nicht durch eine Messung als Teile konstituiert werden. Vor der Messung besteht *nur* der Gesamtspin Null; die Teilobjekte mit Spin 1/2 [‘up’, ‚down’ usw.; HHP] gibt es nur *potentiell*"[863].

Diese Potenz wird nun durch die Messung in Aktualität verwandelt; ein Prozeß, der oben als ‚Reduktion des Wellenpakets’ beschrieben wurde. Nach dem Exkurs über den konstruierenden Einfluß des Beobachters soll dieser Faden wieder aufgegriffen und kurz zu Ende geführt werden. Interessant sind die Formulierungen, mit denen Dürr den „Kollaps des Wahrscheinlichkeitswellenpakets" näherhin veranschaulicht: Mehr als einmal spricht er von der „Gerinnung des Möglichen zum Faktischen"[864] und schließt damit an das Weltmodell des ‚Nylon-Halbseils’ an, das aus dem unstrukturierten Lösungsbad (Möglichkeit) herausgezogen wird und zu konkreten Fäden gerinnt[865].

Damit kommt ein weiterer wichtiger Aspekt hinzu: „Dieser stetige Gerinnungsprozeß verleiht der Zeit eine absolute Bedeutung"[866]. Dürr identifiziert ‚Zeit’ und ‚Evolution’, weil Zeit eine „stetige Ausformung von Möglichem zu Tatsächlichem" darstellt und damit „einem fortlaufenden Ordnungsprozeß"[867] entspricht. Dürr legt hier die Frage nahe, ob sich nicht auch der *biologische* Evolutionsprozeß mit dem soeben gewonnenen Begriffsinstrumentarium beschreiben ließe. In der Tat findet sich bei Manfred Eigen ein derartiger Versuch. Er soll im folgenden Kapitel kurz beschrieben werden.

---

860 Capra, Wendezeit, 89.
861 Ebd. 91.
862 Ebd. 90f.
863 Drieschner, Naturphilosophie, 121.
864 Dürr, Netz, 43.
865 Ebd. 40; s. oben.
866 Ebd. 43.
867 Ebd. 44.

.3 Exkurs: Quantenmechanik und moderne Biologie

Manfred Eigen kennzeichnet es als Hauptanliegen seines Buches ‚Stufen zum Leben', „die Prinzipien der Evolution klar und anschaulich zu machen und sie in ein einheitliches physikalisches Weltbild einzugliedern"[868]. Eine zentrale Rolle spielt dabei Eigens Konzept des multidimensionalen Sequenzraumes, das „nahtlos in eine neue Physik der Nicht-Gleichgewichtszustände"[869] paßt, die am Beispiel Prigogines bei der Vorstellung der modernen Physik bereits thematisiert wurde. Die Ähnlichkeit mit den Ausführungen Dürrs zu Wahrscheinlichkeit, zum Vektor im unendlichdimensionalen Zustandsraum und zur Gerinnung des Möglichen zum Faktischen wird am Ende der Darstellung des Sequenzraumes offensichtlich.[870]

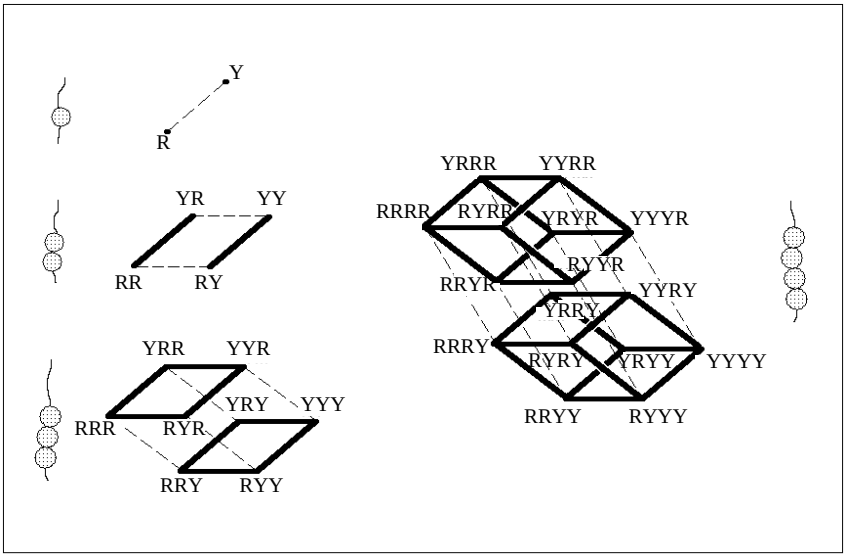


Abbildung 3.18: Multidimensionaler Sequenzraum nach M. Eigen[871]

Eigen suchte nach einem geeigneten Raum zur Abbildung von Nucleinsäuresequenzen. Kurz gesagt versteht man unter der Nucleinsäure ein Riesenmolekül, auf dem die Erbinformationen (genauer: Nucleotide) eine lineare Sequenz bilden wie Perlen auf einer Schnur oder Buchstaben in einem Buch. Entsprechend werden Nucleinsäuresequenzen auch durch Buchstabensequenzen wiedergegeben. Durch zufällige punktförmige Erbänderungen (Mutationen) werden Buchstaben innerhalb solcher Sequenzen, die dann Mutanten heißen, verändert. Eigens Suche richtete sich auf einen Darstellungsraum, der solche Sequenzen und deren benachbarte Mutanten sowie die Abstände *aller* Mutanten untereinander erfaßt. Ein solcher ‚Sequenzraum' konnte nur hoch-dimensional sein.

Um das Ergebnis der Suche zu verstehen, betrachte man zunächst nur *eine* Position der Sequenz mit zwei möglichen Ausprägungen (vergleichbar mit einer Position einer Kette, die mit einer *roten* oder *grünen* Perle besetzt werden kann). In diesem Falle bestünde der Sequenzraum aus den zwei Punkten der alternativen Besetzungen R und Y. Die jeweils benachbarten Punkte werden durch eine Gerade verbunden. Es sind dies diejenigen Punkte, die über eine einzige Mutation erreichbar sind: Eine einstellige Sequenz könnte durch *eine* Mutation von R nach Y verändert werden. Bei zwei Positionen wird die Gerade verdoppelt

[868] Eigen, Stufen, 7f.
[869] Ebd. 256.
[870] Schema nach ebd. 204.
[871] Darstellung nach ebd. 203-209.

und die Endpunkte der Gerade zu einer Fläche verbunden. Die Anzahl der Verbindungslinien gibt auch hier die Anzahl der Mutationen wieder, durch die eine Sequenz in eine andere überführt werden kann. So kann YR durch *eine* Mutation (=Verbindungslinie) in YY oder RR, durch *zwei* Mutationen (Linien) in RY umgewandelt werden. Alle möglichen Mutationen und Sequenzen sind dabei erfaßt. Bei drei Positionen (Perlen) wird die Fläche verdoppelt und durch Verbindung der entsprechenden Punkte (gestrichelte Linien) zu einem Kubus ergänzt. Eigen beschreibt das allgemeine Aufbauprinzip des Sequenzraumes: „Bei Hinzunahme einer weiteren Position müssen jeweils das vorhergehende Diagramm verdoppelt und die einander entsprechenden Punkte beider Diagramme miteinander verbunden werden. Man erhält so einen Hyperkubus der Dimension <, wobei < die Zahl der Positionen in der Sequenz ist“[872].

Die Evolution der Lebewesen entspricht nun einer kontinuierlichen Abwandlung der ‚Buchstaben'sequenzen der Erbinformation. Wenn jede Sequenz durch einen Punkt im Sequenzraum dargestellt werden kann, müßte laut Eigen „der Evolutionsprozeß durch eine zusammenhängende Route im Sequenzraum zu beschreiben sein“[873]. Dabei gibt der Sequenzraum alle *möglichen* Abwandlungen an. Alle Möglichkeiten sind jedoch nicht gleich wahrscheinlich, da manche Erbkombinationen weniger überlebenstauglich sind als andere. Welche Sequenz sich tatsächlich durchsetzt, richtet sich nach deren Überlebenswert. D. h., die konkrete Route im Sequenzraum „wird entscheidend durch die Topographie der Wertlandschaft bestimmt“[874]:

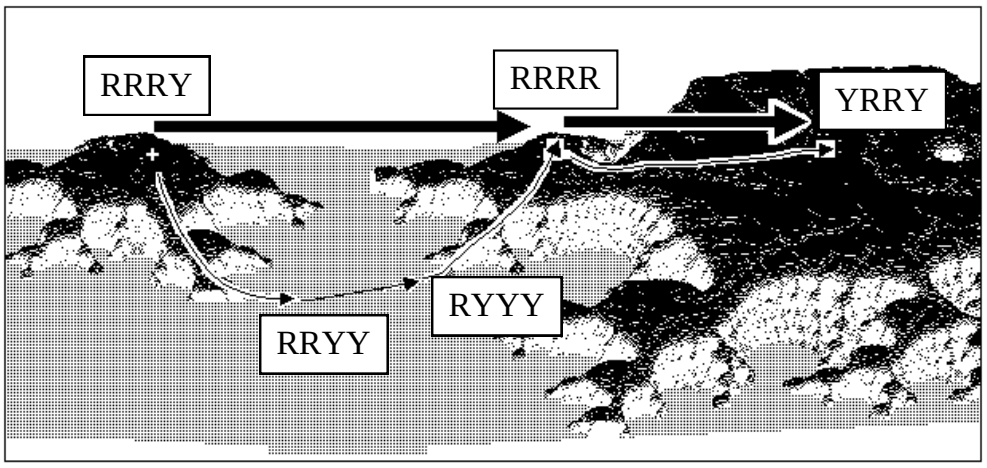


Abbildung 3.19: Topographie der Wertelandschaft

In einer solchen Topographie bedeuten höhere Punkte vorteilhaftere Sequenzen, und der evolutive Prozeß tentiert zum Gipfel der Wertlandschaft. Die klassische Darwinsche Theorie kommt jedoch in Schwierigkeiten, wenn sie erklären muß, wie Sequenzen von einem *lokalen* Maximum (Hügel mit der Sequenz RRRY) ihren Weg zum eigentlichen Gipfel (YRRR) nehmen können. In der dreidimensionalen Topographie müssen die Sequenzen erst das Tal durchschreiten, bevor sie den Aufstieg zum eigentlichen Gipfel beginnen können. Die Talsequenzen (RRYY, RYYY) sind aber gegenüber den Hügelsequenzen (RRRY) so unvorteilhaft, daß sie die Talphase nicht überleben würden.

Derart lange und unvorteilhafte Wege treten jedoch nur in einer dreidimensionalen Landschaft auf. Der Blick auf den vier-dimensionalen Hyperkubus des vorigen Schemas zeigt dagegen, daß in <-dimensionalen Räumen die Direktabstände, d. h. die kürzest möglichen Abstände zwischen zwei Punkten (z. B. Hügel – Gipfel), nie größer als < sind; im Fall des vierdimensionalen Kubus nie größer als vier. Jede beliebige Sequenz kann also in höchstens vier Mutationsschritten erreicht werden, der Weg von RRRY bis YRRR ist sogar in zwei Schritten zu bewältigen. Stellt man sich die Landschaft nun nicht drei-, sondern <-

[872] Ebd. 203. Das Folgende nach ebd. 208-214.
[873] Ebd. 208.
[874] Ebd. 209.

dimensional vor, dann ist keine Sequenz weiter als < Schritte vom höchsten Gipfel entfernt. Und „auf diese Weise gibt es für den Evolutionsprozeß im hochdimensionalen Sequenzraum mit großer Wahrscheinlichkeit eine kontinuierliche Sprungroute zum Gipfel der Wertlandschaft“[875].

Daß jedes Ziel schnell erreicht werden kann, zeigte schon das Schema des vierdimensionalen Kubus. Nur fehlte für den konkreten Weg eine Orientierungshilfe. Diese Hilfe bietet die Werttopographie, die nun aber nicht drei-, sondern vier- oder m-dimensional gedacht werden muß. Sequenzraum und Werttopographie zusammengenommen ergeben so etwas wie eine Wahrscheinlichkeitsfunktion für zukünftige Entwicklungen, Geschehenstendenzen ähnlich der quantenmechanischen R-Funktion. Das individuelle Ereignis, die individuelle Route sind damit noch nicht beschrieben. Sie kommen zustande, indem die mutativen Möglichkeiten durch Selektion ausgelesen werden. Diese „Selektion kann als ‚Kondensation' im Sequenzraum angesehen werden“[876]:

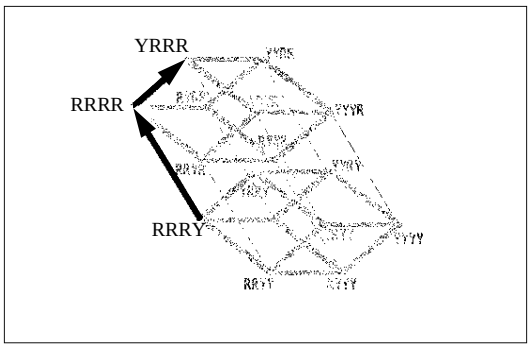


Abbildung 3.20: Kondensation im Sequenzraum

Die Route, die im Sequenzraum kondensiert, erinnert nicht nur zufällig an Dürrs Reflexion auf die Quantenmechanik, in der immer wieder die Formulierung begegnet, daß „Möglichkeit zur Faktizität, zur Tatsächlichkeit gerinnt“[877] und dieser „stetige Gerinnungsprozeß“[878] als Evolution zu verstehen sei.

.4 Der Begriff des Zufalls in Physik und Biologie

Die soeben eingeführten Konzepte – die R-Funktion in der Physik, Sequenzraum und Werttopographie in der Biologie – könnten geeignet sein, in anschaulicher Form etwas Klarheit in die Verwendung des Zufallsbegriffs zu bringen.

Die Vielfalt in der Verwendung dieses Begriffs ist groß. Unbedenklich erklärt Eigen, daß „die Unschärferelation der Quantenmechanik den Zufall in den Grundlagen der Physik verankerte“ und sich „in der Biologie ... der Zufall sogar auf der makroskopischen Ebene [abbildet]“.[879] Die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse Eigens greift Hoimar von Ditfurth auf[880], um sie optimistisch für die Philosophie zu nutzen: „Zufall hat ... etwas mit Frei-

875 Ebd. 213.
876 Ebd. 208.
877 Dürr, Netz, 39f.
878 Ebd. 43.
879 Eigen, Stufen, 9.
880 Ditfurth, Welt, 96.

heit zu tun“[881], und man bedenke, „daß die Welt ihren Sinn verlöre, wenn es in ihr nicht auch den Zufall gäbe“[882]. Konträr dazu verzeichnet Rahner mit Skepsis, daß „‘Zufall’ für die Naturwissenschaft kein sinnvolles Wort ist“[883].

Auch hier reicht der Platz allenfalls, um das Thema ‚Zufall’ anzudiskutieren. Allerdings können die Vorarbeiten, die in den Kapiteln zur modernen Physik und Biologie geleistet worden sind, Wegweiser aus der Begriffsverwirrung sein. Bemerkenswert ist hier, daß beide Formulierungen (R-Funktion und Sequenzraum samt Werttopographie) in ihrem ‚harten Kern’ der mathematischen Form vollkommen ohne den Begriff ‚Zufall’ auskommen. Wenn man Naturwissenschaft auf diesen harten Kern einengen will, mag Rahner recht haben. Gleichzeitig aber ist deutlich herausgestellt worden, daß diese Gesetzlichkeiten zwar Geschehens-Tendenzen präzise benennen, nicht aber auf ‚reale’ individuelle Dinge und Einzelereignisse anzuwenden sind. Wechselt man auf diese Ebene der individuellen Dinge, wird die Verwendung des Zufallsbegriffes üblich: Im Beispiel des Münzwurfs stellt der Zustandsvektor eine genau definierte Beschreibung, das einzelne Würfelergebnis ein zufälliges Ereignis dar. In diesem Sinne wird ‚Zufall’ auch bei v. Weizsäcker gebraucht: „Zufall nennen wir Vorgänge, die den Gesetzen der Wahrscheinlichkeitsrechnung genügen. Diese Gesetze definieren Möglichkeiten, und gerade weil es Möglichkeiten sind, bleibt undeterminiert, welche von ihnen eintritt“[884]. Man kann sich nun darüber streiten, ob der Bereich naturwissenschaftlichen Redens beim Wechsel auf die Realebene in jedem Fall verlassen wird. Da beide Ebenen aber oft nicht hinlänglich unterschieden werden, kommt es zu sprachlichen Verwirrungen.

In ähnlichem Licht stellt sich die Asymmetrie von Retrognose (Erklärung vergangener Fakten) und Prognose (Voraussage künftiger Ereignisse) dar, die Hans Mohr für manche Fälle der Biologie in Kauf zu nehmen bereit ist.[885] Beispiele solcher Fälle sind wiederum durch Quantenereignisse hervorgerufene Punktmutationen, womit die Unschärferelation ins Spiel gebracht ist. Als Konsequenz ist „die *präzise* Voraussage eines *individuellen* Ereignisses ... damit ausgeschlossen; hingegen ist die präzise *Erklärung* einer Punktmutation – nachdem sie eingetreten ist – nicht beeinträchtigt“[886]. Auch diese Asymmetrie ergibt sich nur, wenn man den klassischen Anspruch erhebt, tatsächliche individuelle Ereignisse präzise voraussagen zu wollen (was ja seinen Sinn hat). Insofern man – wie die moderne Physik – auf diesen Anspruch verzichtet und beispielsweise im mathematisch-geometrischen Formalismus Manfred Eigens verbleibt, ergibt sich auch für die *Prognose* ein präzises Bild: Sequenzraum und Wertelandschaft liefern genaue Wahrscheinlichkeitsangaben für Mutation und anschließende Selek-

[881] Ebd. 94.
[882] Ebd. 97.
[883] Rahner, Grundkurs 1976, 190.
[884] Weizsäcker, Garten, 432.
[885] Mohr, Erkenntnis, 141f.
[886] Ebd. 142; Herv. im Orig.

tion.[887] Die Symmetrie von Retrognose und Prognose wäre in diesem Falle gegeben. Der Preis dafür ist aber der Verzicht auf Voraussagen individueller Ereignisse.

In moderner Wendung und Differenzierung stellt sich hier ein Problem, das Einstein bereits 1934 auf den Punkt gebracht hat: „Insofern sich die Sätze der Mathematik auf die Wirklichkeit beziehen, sind sie nicht sicher, und insofern sie sicher sind, beziehen sie sich nicht auf die Wirklichkeit“[888]. Damit wird die Frage noch einmal explizit auf den Wirklichkeitsbezug naturwissenschaftlicher Aussagen gelenkt.

.5 *Naturwissenschaft und Wirklichkeit*

Das eigentlich Interessante an der Darstellung der Experimente und Befunde der modernen Naturwissenschaft, insbesondere der modernen Physik, war die Beharrlichkeit, mit der diese den modernen Forscher auf den fraglichen Wirklichkeitsbezug naturwissenschaftlicher Fragestellung hingewiesen haben. Dies macht einen ganz entscheidenden Unterschied zur klassischen Physik aus. Gary Zukav hat die wichtigsten Ergebnisse aus der Quantenmechanik der klassischen Physik gegenübergestellt:[889]

Tanzstunde für die Newtonsche Physik	Tanzstunde für die Quantenmechanik
Kann bildlich darstellen. Beruht auf gewöhnlichen Sinneswahrnehmungen.	Kann nicht bildlich darstellen. Beruht auf Verhalten subatomarer Teilchen und Systeme, die nicht direkt beobachtbar sind.
Beschreibt *Dinge*; individuelle Objekte im Raum und ihre Veränderungen in der Zeit.	Beschreibt statistisches Verhalten von *Systemen*.
Sagt Vorgänge voraus. Nimmt eine objektive Realität ‚da draußen’ an.	Sagt Wahrscheinlichkeiten voraus. Nimmt keine von unserer Erfahrung getrennte objektive Realität an.
Wir können etwas beobachten, ohne es zu verändern. Behauptet, auf ‚absoluter Wahrheit’ zu beruhen; darauf, wie die Natur wirk-	Wir können nichts beobachten, ohne es zu verändern. Behauptet nur, Erfahrungen richtig aufeinander zu beziehen.

[887] Das Problem, das sich mit dem Sequenzraum verbindet, sei zumindest in einer Anmerkung erwähnt: Die Bildung eines Sequenzraumes scheitert aus praktischen Gründen bereits bei Sequenzen mit wenigen Positionen. 360 Positionen ergäben bereits einen Sequenzraum, an dessen Knotenpunkten sämtliche Wasserstoffatome Platz hätten, die ansonsten im Gesamtvolumen unseres Universums untergebracht werden könnten (Eigen, Stufen, 206). Die meisten Erbmolekül-Sequenzen, mit denen es die Biologie zu tun hat, sind jedoch erheblich länger: Die menschliche Erbsequenz enthält 3 000 000 000 solcher Positionen (H. G. Gassen u. a., Der Stoff aus dem die Gene sind, Frankfurt ^{2}1988, 52)!

[888] Einstein, Weltbild, 119f.

[889] Zukav, Wu Li, 58f.; Herv. im Orig.

lich ‚hinter den Kulissen' aussieht.	

Diese Aufstellung bietet einen Leseschlüssel, mit dessen Hilfe man sich die oben vorgestellten Experimente erneut vor Augen führen kann, um die beim ersten Durchgang unentdeckt gebliebenen erkenntnistheoretischen Implikate ans Licht zu bringen. Man wird dabei die von Zukav zusammengestellten Thesen bestätigt finden. Zudem sollen in diesem und im folgenden Kapitel die ausdrücklichen Stellungnahmen einzelner Autoren zum Wirklichkeitsbezug in ihrer ganzen Bandbreite zur Kenntnis genommen werden, soweit sie nicht bereits zu Wort gekommen sind.

.5.1 Naturwissenschaft als Antirealismus?

Die im folgenden aufgezeigten Äußerungen deuten die oben vorgeführten Experimente weiter aus und verstehen sich dabei vor dem Hintergrund der Kopenhagener Interpretation der Quantenmechanik, die „als die vorherrschende Deutung"[890] gilt. Sie gründet auf Bohr und Heisenberg, und die oben zitierten Autoren (Bader[891], Capra[892], Drieschner[893], Dürr[894], v. Weizsäcker[895], Zukav[896]) lassen sich hier ebenfalls zuordnen.
Bereits an dieser Stelle sei darauf hingewiesen, daß die Zitierweise in einem ersten Schritt einer sehr selektiven Lektüre entstammt und den Eindruck des Antirealismus bewußt verstärkt. Auf diese Weise werden genau jene Punkte markiert, an denen Kritiker anzusetzen pflegen. Bei genauerer Betrachtung jedoch finden sich bei den besprochenen Autoren ebenso Stellen, welche den zunächst herausgestellten Antirealismus relativieren oder in einen angemessenen Zusammenhang bringen. So ergibt sich ein ausgewogenes Gesamtbild, dem genügend Hinweise auf Realitätsbezug zu entnehmen sind. Diese Korrektur ist keine erneute, von außen herangetragene Selektion – dieses Mal unter realistischem Vorzeichen –, sondern entspricht dem Selbstverständnis der Autoren, so daß sich Ausgrenzungen und der selektive Rückgriff auf gegnerische Positionen erübrigen.

Im interdisziplinären Dialog vermeidet diese Methode einen doppelten theologischen Expansionismus: 1. Man maßt sich nicht die Kompetenz an, abschließend über die Deutung der Quantenmechanik (abgesehen von handgreiflichen Grenzüberschreitungen) ein Urteil fällen zu wollen. 2. Man wählt auch nicht zwischen konkurrierenden Deutungen aus, indem man auf

---

[890] Ebd. 54. Auch Vertreter anderer Deutungen bestätigen die Vorherrschaft der Kopenhagener Deutung: Bunge z. B. spricht von „der üblichen Interpretation" (Kausalität, 145) oder von „the standard or Copenhagen interpretation" (Philosophy, 399).
[891] Quantenphysik, 46; 55.
[892] Tao, 133.
[893] Physik, 41.
[894] Dürrs Zuordnung zur Kopenhagener Deutung geht aus den inhaltlichen Äußerungen (s. o.; vgl. Netz, 38-44; 83-91), der Abgrenzung von Einstein etc. (ebd. 105) und dem Einfluß Heisenbergs (ebd. 115) und v. Weizsäckers (ebd. 143) hervor.
[895] Einheit, 225.
[896] Wu Li, 103.

fragwürdige, d. h. physik-externe Auswahlkriterien zurückgreift. Solche Auswahlkriterien drohten Steinkamps Modell in das von diesem so bezeichnete ‚Ancilla-Modell' zurückfallen zu lassen, wenn „die Selektion des ‚fremden' Wissensbestandes auf der Basis gleicher, zumindest kompatibler (= konvergierender) Optionen erfolgt"[897]. Hier würde die *theologische* Option zum Selektionskriterium für *naturwissenschaftliche*, oder besser gesagt *naturphilosophische* Wissensbestände.

Solche Auswahlkriterien brachten auch Boff den Vorwurf des circulus vitiosus ein, wenn dieser auf die Alltagspraxis zurückgreift, um zwischen Ansätzen auszuwählen, die den unkritischen Alltagsverstand durch kritisch-wissenschaftliche Vermittlung ersetzen oder korrigieren sollen. Demgegenüber erlaubt die Kriteriologie Rahners „die extremsten Positionen ... (soweit diese ... nicht schon von vornherein handgreifliche metaphysische Grenzüberschreitungen ... sind) vorauszusetzen"[898] und nicht nur diejenigen, mit denen sich leicht zu einer Harmonie kommen läßt. Hiermit ist eine zweite Möglichkeit gegeben, das von Rahner mit „Extrempositionen" Gemeinte zu explizieren: Extrem wären hier diejenigen Positionen, die weit von der Umgangssprache und einer darauf bezogenen Theologie entfernt sind. Rahners Formulierung ist so offen, daß neben der an früherer Stelle angeführten[899] auch diese Explikationsmöglichkeit gegeben ist. Die einzige Einschränkung scheint durch die „handgreiflichen Grenzüberschreitungen" gegeben zu sein. Läßt sich dann bei den *Extrem*positionen eine ‚Kompatibilität der Optionen' und eine Integrationsmöglichkeit nachweisen, ist dies erst recht bei den *übrigen* gegeben. Wie jetzt zu zeigen sein wird, läßt sich auf diese Weise die Behandlung der verschiedenen erkenntnistheoretischen Deutungen naturwissenschaftlicher Befunde methodisch regeln.

.5.2 Allgemeine Kritik des Antirealismus

Der speziellen Auseinandersetzung mit einzelnen Vertretern der Kopenhagener Schule sei eine allgemeine Kritik des Antirealismus vorangestellt. Der Physiker Edgar Lüscher steht mit dem Artikel „Physik und Wirklichkeit" im Zentrum der vorliegenden Auseinandersetzung. Anders als die unten vorzustellenden Positionen nimmt Lüscher einen *realistischen* Standpunkt ein. Seine Frontstellung richtet sich gegen bekannte Namen wie Capra, Zukav, Maturana und Varela. Gegenüber diesen Autoren sei es „nicht unvernünftig zu postulieren, daß eine wirkliche Welt auch unabhängig vom Menschen existiert, denn es wäre vermessen anzunehmen, daß nur existiert, was wir wahrnehmen"[900]. Lüscher konkretisiert das Problem, indem er von Maturana und Varela die Rückbezüglichkeit der Erkenntnissituation aufgreift. Bei der Vorstellung des Konstruktivismus ist dieser Kreislauf bereits zitiert wor-

---

[897] Steinkamp, Sozialwissenschaften, 170.
[898] Rahner, Weltall 1981, 53. S. o. die im Anschluß an Rahner erstellt Kriteriologie.
[899] Im ersten Teil (s. o. S. 114) wurde unter der ‚extremsten Position' eine solche mit ‚weitestgehendem Erklärungsanspruch' verstanden.
[900] Lüscher, Physik, 26.

den, der darin gründet, „daß wir *keinen festen Bezugspunkt* mehr haben, an dem wir unsere Beschreibungen verankern und mit Bezug auf den wir ihre Gültigkeit behaupten und verteidigen können“[901]. Illustriert wurde die Zirkularität dort durch eine Eidechse, die auf einem Strauch nach Futter sucht. Der Strauch aber ist als Teil der Eidechse selbst dargestellt[902].

Lüscher kritisiert nun an der mit diesem Bild veranschaulichten Erkenntnisvorstellung, daß die Rückkopplung nicht so „hundertprozentig“ sei wie unterstellt: „Durch das ‚Suchen an anderen Sträuchern’ und die ‚Kommunikation’ der Eidechsen – Verknüpfung vieler Gehirne – untereinander entsteht ein Mittelungsprozeß, aus dem ein wahrscheinliches, naturwissenschaftliches Bild der Wirklichkeit entsteht. Ein Kriterium für die Güte ist der Kongruenzgrad der verschiedenen Bilder einzelner Forschergruppen (Eidechsen)“[903]. Primär rekurriert Lüscher hier und später[904] auf das Konsensprinzip als Kriterium für die Entsprechung von Abbild und Wirklichkeit.

Die Frage ist, ob das Konsensprinzip gegen Maturana und Varela tatsächlich ins Feld geführt werden kann. Wie oben ausführlich dargestellt, greifen die kritisierten Autoren selbst hierauf zurück. Nur kann ein Forscher aus der Übereinstimmung mit anderen – Maturana / Varela zufolge – eben nicht auf eine außersubjektive Welt schließen, sondern es geht um eine Welt, „die er in Koexistenz mit anderen Menschen ... *hervorbringt*“[905]. Die Argumentation scheint also bei Lüscher zu kurz zu schließen: Statt gegenüber der einzelnen Eidechse auf die *Existenz des Konsenses* zu insistieren, hätte Lüscher nachweisen sollen, daß *aus dem Konsens die Adäquation folgt*. Genau diesen Nachweis aber bleibt Lüscher schuldig.

Durch diesen Ausfall fällt der Vorwurf, Maturanas und Varelas Sicht könne nicht bewiesen werden, sondern stelle „eine logische Arbeitsvoraussetzung dar“[906], auf Lüscher selbst zurück. So wirkt es auch mehr als Bekenntnis, wenn er meint: „Physikalische Aussagen sind Bilder, Modelle der Wirklichkeit“ und „die Tätigkeit des forschenden menschlichen Geistes ist gewissermaßen die Abbildungsoptik in diesem Prozeß“[907]. Lüscher arbeitet hier mit Begriffen und Bildern (man vergleiche das Lesebeispiel und den Versuch, Profanwissenschaften als ‚Brille’ zu verstehen), die weiter oben als naiv entlarvt wurden.

Dies wird auch weiterhin deutlich, wenn er ausführt, daß „die physikalische Wirklichkeit nur eine Teilmenge der allgemeinen Wirklichkeit“[908] sei. Eve-Marie Engels hat eine solche Auffassung humorvoll als „‘Kuchentheorie’ der Realität“[909] bezeichnet. Die komplette Realität wird mit einem Kuchen verglichen, von dem sich jede Zugangsweise ein Stück herausschnei-

---

[901] Maturana / Varela, Erkenntnis, 258f.; Herv. im Orig.
[902] Zeichnung von Marcelo Maturana, in: ebd. 258 u. ö. S. o. Abbildung 3.1
[903] Lüscher, Physik, 31.
[904] Ebd. 38.
[905] Maturana / Varela, Erkenntnis, 258; Herv. im Orig.
[906] Lüscher, Physik, 26.
[907] Ebd. 36.
[908] Ebd. 38.
[909] Engels, Konstruktivismus, 45.

det. Adäquate und vollständige Erkenntnis ist dann quantitativ zu verstehen und bei Summierung aller Einzelstücke erreicht. Der Konstruktionscharakter menschlicher Erkenntnis scheint in der ‚Kuchentheorie' gegenüber dem bis zum Solipsismus verzerrten Konstruktivismus überhaupt nicht berücksichtigt zu werden, so daß der Eindruck verbleibt, man habe nur die Wahl zwischen Solipsismus und naivem Realismus.

Die Reihe der Kritiker, die sich gegen einen Antirealismus, aber auch allgemein gegen die Kopenhagener Deutung richtet, ließe sich durch einige bedeutende Namen ergänzen.[910] Häufig werden formale und semantische Inkonsistenzen thematisiert[911] und Modifikationen am logischen Apparat der Quantenmechanik vorgenommen.

Hans Primas und Werner Gans beschreiben in diesem Zusammenhang die Situation wie folgt: „Im Gegensatz zu der klassischen Physik führt in der Quantenmechanik die Annahme, daß die gemessene Eigenschaft dem System immer bereits *vor* der Messung zukomme, zu logischen Widersprüchen. Beharrt man auf der Gültigkeit der zweiwertigen klassischen Aussagenlogik, so folgt, daß quantenmechanische Eigenschaften nicht objektivierbar sind"[912]. Dieser Verzicht sei deshalb so schwerwiegend, „da dadurch jede Art von Realismus verunmöglicht wird"[913]. Gehe man von der universellen Gültigkeit der Quantenmechanik aus, sei es unvermeidlich, „die Frage nach der Realität von Molekeln[914], von Zellen, von Bakterien und von Steinen als sinnlos abzutun", denn der Naturwissenschaftler habe keinen vernünftigen Grund, „seinen Realitätsbegriff in der Reihe Elektron → Wasserstoffatom → Wasserstoffmolekel → Alaninmolekel → Protein → DNA → Zelle → Bakterium an einer wohlbestimmten Stelle zu ändern"[915]. Da gewichtige Gründe gegen eine solche Auffassung sprächen, sollten „die regulativen Prinzipien der Quantenmechanik ... so gewählt werden, daß – cum grano salis – die reale Existenz individueller Molekeln gewährleistet ist"[916]. Die Autoren halten dies im Rahmen des Formalismus der Quantenmechanik zwar für möglich, allerdings müsse die von ihnen so bezeichnete „epistemische Interpretation" der Kopenhagener Deutung zu einer „ontischen Interpretation" umgearbeitet werden. Dies ließe sich jedoch nur unter der Voraussetzung

---

910 Siehe hierzu Weizsäcker, Zeit, 903-909.

911 Z. B. von Bunge und Kanitscheider; vgl. Kanitscheider, Wissenschaftstheorie, 178-180. Dieses Problem wird zum Teil zugestanden. So räumt auch Drieschner ein, „daß einerseits die Quantenmechanik die klassische Physik voraussetzt", da der Meßprozeß nur mit klassischen Begriffen beschrieben werden kann, „andererseits aber die klassische Physik auf Grund eben dieser Quantenmechanik falsch ist. Die Lösung liegt darin, daß in gewissen Bereichen ... die beiden Theorien in genügend guter Näherung übereinstimmen" (Naturphilosophie, 12f.). Vgl. auch Drieschner, Naturphilosophie, 112f. mit Kanitscheider, Wissenschaftstheorie, 186-188.

912 Primas / Gans, Quantenmechanik, 18.

913 Ebd.

914 'Molekel' ist ein anderer Ausdruck für ‚Molekül'.

915 Primas / Gans, Quantenmechanik, 19.

916 Ebd.; im Orig. hervorgehoben.

realisieren, „daß man die klassische *Boole*sche Aussagenlogik durch eine nicht-*Boole*sche Logik ersetzt“[917].

Exemplarisch deutet sich hier an, daß viele Kritiker „der Wunsch der Rückkehr zur einfachen klassischen Ontologie“[918] verbindet, mindestens aber der Wunsch „classicism must go but realism must stay“[919], den Mario Bunge äußert.

.5.3 Wirklichkeitsbezug jenseits eines naiven Realismus

Wie bereits angedeutet, soll das Selbstverständnis der besprochenen Autoren im Vordergrund stehen, um dem Vorwurf des Übergriffs in eine fremde Disziplin zu entgehen. Andererseits war mit Rahner aber auch klar, daß „handgreifliche Grenzüberschreitungen“ der Autoren zum legitimen Gegenstand der Kritik erhoben werden können und müssen.

Insofern sich Kritik plausibel gegen solche eindeutigen Grenzüberschreitungen richtet, wird man sich dieser Kritik anschließen können, ohne dem Vorwurf eines illegitimen Übergriffs ausgesetzt zu sein. Kann die radikale Bestreitung von Realität in diesem Zusammenhang als Fehlschluß abgewiesen werden, ist die ‚Annahme’ oder ‚Unterstellung’ der Realität möglich, ohne Abstriche an den Erkenntnissen und Deutungen der Quantenmechanik machen zu müssen. Wenn eine solche Unterstellung der Realität darüber hinaus von den kritisierten Autoren selbst vorgenommen wird, ist der Ausgangspunkt für unser weiteres Vorgehen gefestigt. Dabei wird darauf zu achten sein, daß der Terminus ‚Wirklichkeit an sich’ usw. nicht notwendig auffindbar sein muß. Er kann durch den Begriff der ‚Natur’ vertreten werden: „Die Rolle des Naturbegriffs ist dem Begriff des ‚Dinges an sich’ bei Kant vergleichbar“[920].

.1 Werner Heisenberg

Als Mitbegründer der Kopenhagener Schule sei Heisenberg das erste Wort erteilt. Allgemein erinnert der Autor daran, „daß die Wirklichkeit, von der wir sprechen können, nie die Wirklichkeit ‚an sich’ ist, sondern eine *gewußte* Wirklichkeit oder sogar in vielen Fällen eine von uns *gestaltete* Wirklichkeit“[921]. Entsprechend bilden die mathematischen Formeln der Quantenmechanik „nicht mehr die Natur, sondern unsere *Kenntnis von der Natur* ab, und insofern hat man auf eine seit Jahrhunderten übliche Art der Naturbeschreibung verzichtet, die noch vor wenigen Jahrzehnten als das selbstver-

---

[917] Ebd. 20; Herv. im Orig. Boole hat die mathematische Logik mitbegründet, deren Gegenstand die Logik, deren Methode die Mathematik ist (J. Glöckl, Logik, in: E. Braun / H. Radermacher [Hg.]: Wissenschaftstheoretisches Lexikon. Graz 1978, 353-358, 356). Zum genaueren Verständnis von Boolescher und Nicht-Boolescher Logik vgl. ebd. 20-22; Drieschner, Naturphilosophie, 96-101.

[918] Weizsäcker, Zeit, 907.

[919] Bunge, Philosophy, 409.

[920] Lenk, Homo, 119.

[921] Zit. nach Dürr, Netz, 142; Herv. von HHP.

ständliche Ziel aller exakten Naturwissenschaft gegolten hätte“[922]. Bei dem „Naturbild der exakten Naturwissenschaft in unserer Zeit ... handelt es sich also eigentlich nicht mehr um ein Bild der Natur, sondern um ein Bild unserer Beziehungen zur Natur“[923]. Man müsse sich dessen bewußt werden, „daß wir nicht nur Zuschauer, sondern stets auch Mitspielende im Schauspiel des Lebens sind“[924]. Die Quantenmechanik stelle am deutlichsten vor Augen, „*daß zum erstenmal im Laufe der Geschichte der Mensch auf dieser Erde nur noch sich selbst gegenüber steht*, daß er keine anderen Partner oder Gegner mehr findet“[925].

Nicht nur das *Ergebnis* (man könnte von der AIII sprechen), sondern auch bereits der *Gegenstand* der Wissenschaft (die AI) hat epistemischen und nicht ontologischen Charakter, da „wir die Bausteine der Materie, die ursprünglich als die letzte objektive Realität gedacht waren, überhaupt nicht mehr ‚an sich' betrachten können“ und wir „im Grunde immer nur unsere *Kenntnis dieser Teilchen* zum Gegenstand der Wissenschaft machen können“[926]. Nicht nur auf die Quantenmechanik beschränkt, wird sich „die wissenschaftliche Methode des Aussonderns, Erklärens und Ordnens ... der Grenzen bewußt, die ihr dadurch gesetzt sind, *daß der Zugriff der Methode ihren Gegenstand verändert und umgestaltet, daß sich die Methode also nicht mehr vom Gegenstand distanzieren kann*“[927]. Bereits 1948[928] weist Heisenberg damit naive Wahrheits- und Abbildtheorien durch Hinweis auf die Verflechtung des Subjekts von sich und stellt klar, daß für AI und AIII der Naturwissenschaft der erkenntnistheoretische Kontext von maßgebender Bedeutung ist.

Heisenbergs Ausführungen werden von dem Philosophen Hans Lenk kritisch hinterfragt. Dabei wird zunächst deutlich, daß Lenk die Erkenntnisse der Quantenmechanik auch in ihrer Kopenhagener Deutung mitvollziehen kann. Die untrennbare Verflechtung von Beobachter und beobachtetem System[929], die Tatsache, daß der Mensch der Natur „nur in seinen eigenen theoretischen Konstruktionen“[930] begegnet, werden unumwunden akzeptiert. Lenk versagt allerdings die Zustimmung, wenn Heisenberg annimmt, daß der Mensch „nur noch sich selbst gegenüber steht, daß er keine anderen Partner oder Gegner mehr findet“. Hier handle es sich um einen „Überdehnungsfehlschluß“[931], wie Lenk ihn auch bei Drieschner aufdecken wird. Fälschlicherweise werde „aus der menschlichen Bedingtheit der Erkenntnisformen auf die menschliche Bedingtheit des Realen, Existierenden an sich“ geschlossen. Selbst wenn Naturelemente nur in einer „experimentellen

---

[922] Heisenberg, Schritte, 108; Herv. von HHP. Vgl. ebd. 76.
[923] Ebd. 111.
[924] Ebd. 101.
[925] Ebd. 106f.; Herv. im Orig.
[926] Ebd. 107; Herv. von HHP.
[927] Ebd. 111f.; Herv. im Orig.
[928] Die Erstveröffentlichungen sind aus den Jahren 1953 und 1948: Ebd. 73, 95.
[929] Lenk, Homo, 116f.
[930] Ebd. 118.
[931] Ebd. 117.

Wechselwirkungssituation identifiziert werden könnten, so bedeute dies nicht, daß keine menschenunabhängige Grundlage, kein ‚natürliches', von Menschen unabhängiges Fundament vorhanden" und der Mensch „Schöpfer oder Konstrukteur der Natur an sich" wären. Der Mensch „kann diese als von ihm unabhängig annehmen, unterstellen"[932].

Die weitere Lektüre bei Heisenberg zeigt, daß dieser selbst an vielen Stellen einen derartigen Wirklichkeitsbezug durchaus unterstellt. Ähnlich wie Maturana und Varela grenzt sich Heisenberg von zwei Extremen ab, denen „keine echte Wirklichkeit entspricht. Das eine Extrem ist die Vorstellung einer objektiven Welt, die unabhängig von irgendwelchen beobachtenden Subjekten in Raum und Zeit gesetzmäßig abläuft; sie war das Leitbild der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Das andere Extrem ist die Vorstellung eines Subjekts, das mystisch die Einheit der Welt erlebt und dem kein Objekt, keine objektive Welt mehr gegenübersteht; sie war das Leitbild der asiatischen Mystik. Irgendwo in der Mitte zwischen diesen beiden Grenzvorstellungen bewegt sich unser Denken"[933]. Damit wird Lenk bestätigt und der von ihm an Heisenberg kritisierte ‚Überdehnungsfehlschluß', wonach der Mensch „nur noch sich selbst gegenübersteht", von Heisenberg selbst relativiert.

Ebensowenig ist der Begriff der Natur eliminiert. Nur ist der Forschungsgegenstand „nicht mehr die Natur an sich, *sondern die der menschlichen Fragestellung ausgesetzte Natur*, und insofern begegnet der Mensch auch hier wieder sich selbst"[934]. In dieser Aussage ist zweierlei berücksichtigt: Die Verflechtung des Subjekts ist zum Ausdruck gebracht (1); daß der Mensch sich in dieser Weise selbst begegnet, ist unbestritten, wenn damit nicht gesagt werden soll, daß der Mensch hier *nur* sich selbst begegnet (2). In diesem Sinne wäre Heisenberg voll und ganz zuzustimmen und eine Vereinbarkeit von konstruktivistischen Einschlägen mit der Annahme einer zugrundeliegenden Realität gewährleistet.

Dies zeigt sich auch an anderen Stellen. Zwar bedeutet die naturwissenschaftliche Methode eine Abstraktion und Konstruktion, sie liefert aber dennoch „ein *natürliches* Koordinatennetz"[935], und „das in dieser Weise gewonnene Verständnis der Welt verhält sich zu dem ursprünglich erhofften und immer wieder erstrebten Wissen wie der von einem sehr hoch fliegenden Flugzeug aus erkennbare Plan einer Landschaft zu dem Bild, das man durch Wandern und Leben in dieser Landschaft gewinnen kann"[936]. Hier werden zwei Zugangsweisen zur Welt beschrieben, die sich zueinander wie zwei Perspektiven verhalten, von denen aus *ein und derselbe* Gegenstand betrachtet wird. Als solche sind sie integrierbar: Im Bild bekommt die alltägliche Welterfahrung (Perspektive 1) durch den Übersichtsplan (Perspektive 2) Struktur und Orientierung.

---

[932] Sämtliche Zitate aus Ebd. 118.
[933] Heisenberg, Schritte, 313.
[934] Ebd. 108; Herv. im Orig.
[935] Ebd. 167; Herv. von HHP.
[936] Ebd.

Die Alltagserfahrung spielt auch im folgenden eine Rolle. Heisenberg stellt auf der einen Seite heraus, daß die Naturwissenschaft Begriffe konstruiert, „deren Zusammenhang mit dem unmittelbaren sinnlichen Erlebnis nur schwer zu erkennen ist“[937]. Auf der anderen Seite aber ist für ihn klar, daß „das Bestehen eines solchen Zusammenhangs unabdingbare Voraussetzung dafür ist, daß die Abstraktion überhaupt noch Verständnis der Welt vermittelt“[938]. Zumindest als Forderung hält Heisenberg an diesem Zusammenhang wissenschaftlicher Konstrukte mit der Alltagserfahrung, in der sich auch ‚die Natur’ zeigt, fest: „Jede Naturwissenschaft wäre wertlos, deren Behauptungen nicht an der Natur beobachtend nachgeprüft werden könnten“[939].

In diesem Zusammenhang fällt eine hochinteressante Bemerkung. Für Heisenberg stellt auch die religiöse Sprache eine Konstruktion dar: „Der Gottesbegriff der jüdischen Religion stellt eine höhere Stufe der Abstraktion dar gegenüber der Vorstellung von vielen verschiedenen Naturgöttern, deren Wirken in der Welt unmittelbar erlebt werden kann“. Dem Judentum gegenüber „mußte Christus aber auf der Forderung bestehen, daß die Abstraktion sich nicht vom Leben lösen dürfe“[940]. Die Bedeutung dieser Bemerkungen liegt auf der Hand: In beiden Sprachspielen, in der Naturwissenschaft und in der Religion (erst recht in der Theologie), liegen infolge des Abstraktionsvorgangs Konstruktionen vor. In beiden Fällen erweisen sich diese Konstruktionen nach Heisenberg nur dann als sinnvoll, wenn sie sich nicht vom Leben lösen.

Damit wäre ein gemeinsamer Bezugspunkt gegeben, über den beide Bereiche ins Gespräch gebracht werden könnten. Wirklichkeitsbezug als Bezug zur *Alltags*wirklichkeit ist das entscheidende Stichwort, mit dem auch der Anschluß an die Kriteriologie Rahners gefunden werden kann.

Der Bezug zur Alltagswirklichkeit impliziert auch den Bezug zur Alltagssprache. Eine Beschränkung auf den harten Kern der mathematischen Sprache hält Heisenberg ebensowenig für sinnvoll, „da wir nicht wissen, wie weit die mathematische Sprache auf die Erscheinungen angewendet werden kann. Letzten Endes muß sich auch die Wissenschaft auf die gewöhnliche Sprache verlassen, da sie die einzige Sprache ist, in der wir sicher sein können, die Erscheinungen wirklich zu ergreifen“[941]. In dieser Sprache ist dann auch der Blick offen für die „Beziehung ... zu dem ‚Einen’, zu den grundlegenden Prinzipien hinter den Phänomenen“[942]. Für Heisenberg ist es selbstverständlich, „daß diese letztere Beziehung nicht in einer hochgezüchteten präzisen Sprache ausgedrückt werden kann oder soll, deren Anwendbarkeit auf die Wirklichkeit sehr beschränkt sein mag. Für diesen Zweck eignet sich nur die natürliche Sprache, die von jedem verstanden werden kann“[943].

---

[937] Ebd.
[938] Ebd. 167f.
[939] Ebd. 169.
[940] Ebd.
[941] Ebd. 204.
[942] Ebd.
[943] Ebd. 204f.

Daß die natürliche Sprache als Bezugspunkt der wissenschaftlichen Sprache auch Schwierigkeiten mit sich bringt, bleibt Heisenberg nicht verborgen. Er sieht hierin „eine stete Quelle von Mißverständnissen, da häufig die gleichen Wörter in beiden Sprachen gebraucht werden", aber „das gleiche Wort sehr verschiedene Bedeutungen in den beiden Sprachen haben kann"[944]. Erst recht betrifft dies den Unterschied zur *religiösen* Sprache; Heisenberg mahnt hier zur „Sorgfalt, mit der wir die beiden Sprachen, die religiöse und die naturwissenschaftliche, auseinanderhalten müssen", und dazu, „daß wir jede Schwächung ihres Inhalts durch ihre Vermengung vermeiden müssen"[945]. Wie Boff, so warnt auch Heisenberg vor der Fehlform der semantischen Vermischung.

An dieser Stelle deutet sich an, daß die Alltagssprache zwar einen gemeinsamen Bezugspunkt anbietet, daß aber über die Identität der Lexeme keine Integration vollzogen werden kann. Eine sorgfältige semantische Analyse ist hier unabdingbare Voraussetzung. Ob damit und, wenn ja, wie genauerhin der Bezug zu Alltagswirklichkeit und -sprache gegeben oder zu rekonstruieren ist, darüber sei an dieser Stelle noch nicht befunden. Festgehalten werden kann jedoch:

Insofern bei beiden Partnern der Bezug zu Alltagswirklichkeit und Alltagssprache hergestellt werden kann, ist die Möglichkeit des Gesprächs gegeben!

.2 Carl Friedrich von Weizsäcker

Von Weizsäcker stellt sich ausdrücklich auf die Seite der Kopenhagener Deutung und verteidigt sie gegen mögliche Einwände. Er hält sie für „richtig und unentbehrlich", bemängelt aber, daß sie bisher „noch nie völlig klargestellt worden ist". Aus diesem Grunde bedürfe die Kopenhagener Deutung „selbst einer Deutung"[946]; ein Programm, das v. Weizsäcker und Drieschner auszuführen bemüht sind. Innerhalb dieses Versuchs begegnen Formulierungen, die Heisenbergs und Bohrs Richtung entsprechen. Ob v. Weizsäckers Erweiterung, die er selbst als „Triestiner Theorie"[947] vorstellt, gleichrangig *neben* die Kopenhagener Deutung gestellt werden sollte, wie Thomas Görnitz dies in seiner Biographie vornimmt,[948] ist im vorliegenden Zusammenhang nicht entscheidend. Reduziert man die Deutungsvielfalt auf zwei fundamental verschiedene Auffassungen, nämlich die am Wirklichkeitsverständnis der klassischen Physik orientierte Interpretation auf der einen, die die Verwicklung des Subjekts betonende Kopenhagener Schule auf der anderen Seite,[949] dann findet sich v. Weizsäcker eindeutig bei der zweiten Alternative.

---

[944] Ebd. 205.
[945] Ebd. 314.
[946] Alle Zitate aus Weizsäcker, Einheit, 225.
[947] Weizsäcker, Aufbau, 606.
[948] Görnitz, Weizsäcker, 56-59.
[949] Einteilung nach Drieschner, Physik, 41.

Naturwissenschaft nicht als Beschreibung der *Natur*, sondern als Beschreibung von *Wissen* zu verstehen, scheint sich in v. Weizsäckers Auffassung anzudeuten, der zufolge „die mathematische Struktur der Quantentheorie auf der einfachsten und eben darum abstraktesten Beschreibung möglichen objektiven Wissens beruht, die als zeitliche Logik formuliert werden kann“[950]. Dann würden „die mathematischen Gesetze der Physik ... die Art und Weise ausdrücken, in welcher eine Mehrzahl denkender Subjekte überhaupt begriffliche Erkenntnis haben können“[951]. Von ‚Realität’ scheint bei all dem keine Rede zu sein und v. Weizsäcker meint angesichts des Lorenzschen Realismus, „daß die hier verwendeten Worte ‚real’ und ‚Realität’ sinnlose Vokabeln sind“[952]. Offenbar läßt sich v. Weizsäcker damit in einem Verständnis von Physik wiederfinden, das Zukav bei Carl G. Jung und dem Physiker Wolfgang Pauli zu erkennen glaubt: „Wenn diese Männer recht haben, dann ist die Physik das Studium der Strukturen des Bewußtseins“[953].

Nun ist dies das Endergebnis eines Reflexionsprozesses, der nicht unbedingt als unmittelbare Deutung der oben beschriebenen Experimente nachvollzogen werden kann. Was jedoch direkt an die obigen Befunde und die Diskussion um Möglichkeit und Wirklichkeit anknüpft, ist z. B. v. Weizsäckers Deutung der Quantentheorie als „Theorie des Wissens ..., Wissen als Wissen von Fakten und Möglichkeiten verstanden“[954]. So kann v. Weizsäcker auch sagen, daß die R-Funktion nicht nur *in bezug auf* Wissen formuliert wird, sondern: „Die R-Funktion *ist* als Wissen definiert“[955]. Dementsprechend besagt „die orthodoxe Kopenhagener Deutung ...: die Quantentheorie beschreibt, was der Beobachter wissen kann“[956].

Von hier ist es nicht mehr weit zu v. Weizsäckers Anschluß an Kant und zur Hypothese, „daß die Grundgesetze der Physik nur die Bedingungen der Möglichkeit objektivierbarer Erfahrung aussprechen“[957]. Dieses Konzept einer „Physik a priori“ hat v. Weizsäcker zusammen mit Drieschner weiter ausgebaut.[958]

Naturwissenschaft nicht als Beschreibung der *Natur*, sondern als Beschreibung von *Wissen*, und Physik als „Studium der Strukturen des Bewußtseins“ zu verstehen, könnte ebenfalls zu antirealistischen Mißverständnissen Anlaß geben. Dagegen wendet v. Weizsäcker ein: „Wissen ist aber natürlich nicht Träumerei, nicht ‚bloß subjektiv’“[959]. Der Biograph Görnitz weist darauf hin, daß Wissen zwar immer an ein Bewußtsein gebunden ist, welches dieses weiß. Aber „dies heißt keinesfalls, daß etwa die ‚Realität nur

---

[950] Weizsäcker, Garten, 130.
[951] Ebd.
[952] Ebd. 142.
[953] Zukav, Wu Li, 48.
[954] Weizsäcker, Wissen, 27.
[955] Weizsäcker, Aufbau, 526; Herv. im Orig.
[956] Ebd.
[957] Weizsäcker, Garten, 319.
[958] Vgl. Drieschner, Physik, 41.
[959] Weizsäcker, Aufbau, 519.

im Bewußtsein ist' oder daß das ‚Bewußtsein die Realität erzeugt'"[960]. Um v. Weizsäcker verständlicher wiederzugeben, spricht Görnitz hier also sogar von ‚Realität'.[961] Dies steht jedoch offenbar im Gegensatz zu v. Weizsäckers eigener Ausführung, „daß die hier verwendeten Worte ‚real' und ‚Realität' sinnlose Vokabeln sind". Entscheidend ist in dieser Aussage aber das ‚hier', und der Kontext wird den Gegensatz auflösen.

Der Sinnlosigkeitsvorwurf betrifft den Realitätsbegriff nicht in jeder Beziehung, sondern in seiner Verwendung durch Konrad Lorenz. v. Weizsäcker bezieht sich auf eine Passage in Lorenz' Buch ‚Die Rückseite des Spiegels', in der auch der Titel dieses Buches deutlich wird:

> „Auch heute noch blickt der Realist nur nach außen und ist sich nicht bewußt, ein Spiegel zu sein. Auch heute noch blickt der Idealist nur *in* den Spiegel und kehrt der realen Außenwelt den Rücken zu. Die Blickrichtung *beider* verhindert sie zu sehen, daß der Spiegel eine nicht spiegelnde Rückseite hat, eine Seite, die ihn in eine Reihe mit den realen Dingen stellt, die er spiegelt: Der physiologische Apparat, dessen Leistung im Erkennen der wirklichen Welt besteht, ist nicht weniger wirklich als sie. Von der Rückseite des Spiegels handelt dieses Buch."[962]

Grafisch stellt sich Lorenz' Absicht wie folgt dar:

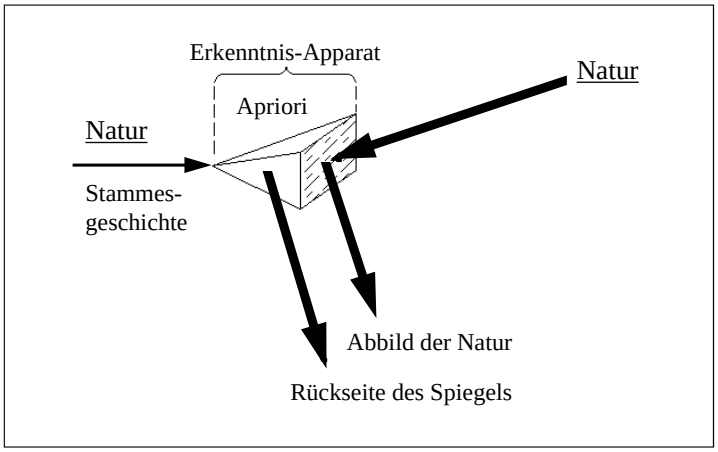


Abbildung 3.21: Lorenz: Die Rückseite des Spiegels

Lorenz bringt den angeborenen physiologischen Apparat, der Erkenntnis ermöglicht, mit Kants Apriori in Verbindung und versucht so, dieses Apriori als stammesgeschichtliches Aposteriori zu beschreiben. Kant habe zwar erkannt, „daß die Formen aller uns möglichen Erfahrung durch Strukturen des erlebenden Subjektes und nicht durch solche des erlebten Objektes bestimmt werden, nicht aber, daß der Bau des ‚percieving apparatus' etwas mit der Wirklichkeit zu tun haben könnte"[963]. Dagegen sei mit der modernen

---

960 Görnitz, Weizsäcker, 83.

961 Görnitz' Formulierungen gehen sehr weit, wenn er meint: „Wissen bezieht sich auf die Realität" (ebd.). Er schränkt darauf auch sogleich ein, daß der Begriff der Realität in der Quantentheorie nicht anwendbar ist, und „der Rückgriff auf die ‚Faktizität' wohl die bessere Lösung" darstellt (ebd.). Genauer dazu Weizsäcker, Aufbau, 519.

962 Lorenz, Rückseite, 33; Herv. im Orig.

963 Ebd. 20f.

Evolutionstheorie der Nachweis möglich, daß dieser ‚Apparat' im Laufe der Stammesgeschichte in Auseinandersetzung mit der realen Umwelt und in Anpassung an sie entstanden ist. Aus diesem Grunde sei es verständlich, „daß alles, was unser Erkenntnisapparat uns meldet, *wirklichen* Gegebenheiten der außersubjektiven Welt entspricht"[964]. Bekräftigend wird in diesem Zusammenhang häufig George G. Simpson zitiert: „Der Affe, der keine realistische Wahrnehmung von dem Ast hatte, nach dem er sprang, war bald ein toter Affe – und gehört daher nicht zu unseren Urahnen"[965]. Vererbt werden kann also offenbar nur ein ‚wirkliches' Abbild der Welt, auch wenn dieses – so wieder Lorenz – „in kraß utilitaristischer Weise vereinfacht ist"[966]. Der Blick auf den Erkenntnisapparat und seine Entstehung scheint also eine wenn auch vereinfachte Adäquation verbürgen zu können.

Nun fragt v. Weizsäcker, von welchem Standpunkt aus dieser Blick auf die Rückseite des Spiegels vorgenommen werden kann. Schon an anderer Stelle ist der mit dem naiven Realismus verbundene ‚Gottesgesichtspunkt' als problematisch abgewiesen worden. Dies berücksichtigend unterscheidet sich v. Weizsäckers Sichtweise von Lorenz' Ausführungen „nur durch einen einzigen, freilich entscheidenden zusätzlichen Gedanken. Sie nimmt grundsätzlich ernst, daß auch das Bild, das die Naturwissenschaft von der Rückseite des Spiegels entwirft, ein Bild im Spiegel ist"[967]:

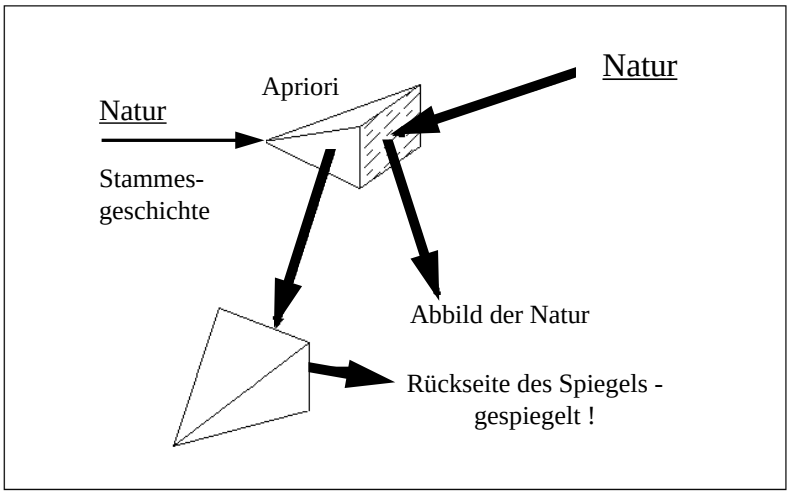


Abbildung 3.22: Rückseite des Spiegels, gespiegelt (Weizsäcker)

In diesem Schema wird klar, daß wir keinen unmittelbaren Zugang zur Rückseite des Spiegels haben, sondern daß dieser Zugang die Rückseite selbst voraussetzen muß: „Die Biologie des Subjekts wird von Subjekten gemacht und steht unter allen Bedingungen ihrer Subjektivität"[968]. Urteile über den Erkenntnisapparat setzen diesen immer voraus, und die Erkenntnis,

[964] Ebd. 18; Herv. im Orig.
[965] Simpson, Biology and the nature of science, in: Science 139 (1963) 81-88, 84, zit. z. B. bei Vollmer, Wissen 2, 71.
[966] Lorenz, Rückseite, 18.
[967] Weizsäcker, Garten, 139.
[968] Ebd.

der Erkenntnisapparat bilde Wirklichkeit ab, setzt bereits einen wirklichkeitsabbildenden Erkenntnisapparat voraus. Es gibt also nicht einen ‚Meta-Standpunkt' unabhängig vom Erkenntnisapparat, von dem aus beispielsweise beurteilt werden könnte, ob dieser Erkenntnisapparat „in eine Reihe mit den realen Dingen"[969] zu stellen ist, die er spiegelt.

In diesem Zusammenhang nun fällt das Stichwort, daß die „Worte ‚real' und ‚Realität' sinnlose Vokabeln sind". Und im obigen Schema wird verständlich, „daß Realität, von der wir wissen können, Realität für uns ist, und Realität, von der wir nicht wissen können, per definitionem in unserem Wissen nicht vorkommt. Sprechen wir sinnvoll von Realität, so sprechen wir von Realität; spricht niemand von Realität, so ist von Realität nicht die Rede. Wenn das Bewußtsein ein Spiegel ist, so kennen wir die Rückseite des Spiegels nur gespiegelt"[970]. So gesehen reicht es aus, von ‚Wissen' zu sprechen, statt von ‚Realität' und ‚real', so daß „durch deren vollständige Elimination sich an allen positiven Erkenntnissen der Naturwissenschaft überhaupt nichts ändert"[971].

Von realistischer Seite ist an dieser Stelle Einspruch zu vernehmen. Vollmer, der übrigens v. Weizsäcker hier in eine Linie mit dem Konstruktivismus stellt,[972] möchte einen Argumentationsfehler aufdecken. Dieser bestehe in der Annahme, daß empirisch prüfbare Theorien „durch die Strukturen eben dieser subjektiven Erfahrung (also durch apriorische Anschauungsformen, Kategorien und Grundsätze) geprägt sein müßten". Wäre dies tatsächlich so, dann „dürften erfahrungswissenschaftliche Theorien den Strukturen von Wahrnehmung und Erfahrung niemals widersprechen; sie könnten sie immer nur bestätigen"[973]. Vollmer glaubt also an die Existenz von Theorien, die *nicht* von den apriorischen Strukturen derer geprägt sind, die sie entworfen haben. Wer aber, so müßte im Gegenzug gefragt werden, ist denn in der Lage, sich bei der Erstellung von Theorien außerhalb seiner apriorischen Struktur zu stellen? Welches wären denn dann seine Erkenntnisvoraussetzungen? Oder gibt es einen voraussetzungslosen Erkenntnisstandpunkt? Wollte man Vollmers Einwand bis zum Ende verfolgen, müßte man ganz offensichtlich wieder den bereits zitierten ‚Gottesgesichtspunkt' als möglich anerkennen; eine wahrlich naive Annahme! Es reicht aus, v. Weizsäcker zu wiederholen: „Die Biologie des Subjekts wird von Subjekten gemacht und steht unter allen Bedingungen ihrer Subjektivität"[974]. In der Tat ist dieser Gedanke „so einfach, daß es unmöglich erscheint, ihn durch Argumente noch zu bekräftigen oder zu erläutern"[975].

Zudem entstellt Vollmer den Vorschlag v. Weizsäckers, „daß die hier verwendeten Worte ‚real' und ‚Realität' sinnlose Vokabeln sind"[976], dadurch,

---

969 Lorenz, Rückseite, 33.
970 Weizsäcker, Garten, 142.
971 Ebd.
972 Vollmer, Wissen 1, 307.
973 Ebd.
974 Weizsäcker, Garten, 139.
975 Ebd.
976 Ebd. 142.

daß er in dem Zitat den Teil ‚die hier verwendeten Worte' ohne Kennzeichnung unterschlägt. Hiermit wird die Textstelle nicht nur durch eklektisches Zitieren, sondern durch Ellipse eines Satzteils dem Kontext enthoben und zu der allgemeingültigen Aussage verfälscht, „daß ‚real' und ‚Realität' sinnlose Vokabeln sind"[977]. Die suggestiv unterstellte Allgemeingültigkeit läßt die Formulierung v. Weizsäckers unzulässig provokant und falsch erscheinen.

Der Kontext bei v. Weizsäcker schränkt hingegen die Gültigkeit des Vorwurfs der Sinnlosigkeit von ‚real' und ‚Realität' auf den kommentierten Realismus von Konrad Lorenz ein. Zudem sind in den Äußerungen v. Weizsäckers zwei Dinge impliziert: Zum einen ändere der Verzicht auf den Realitätsbegriff nichts an den Erkenntnissen *der Naturwissenschaft*; die Berechtigung innerhalb anderer Diskurse wird damit nicht bestritten. Zum zweiten bedeute der Verzicht „nicht, die Dinge seien nur unsere Vorstellungen, da wir zwischen einem nur vorgestellten und einem beobachteten oder beobachtbaren Ding sehr gut unterscheiden können"[978].

v. Weizsäcker geht es bei all dem nicht um die Leugnung einer subjektunabhängigen Außenwelt, sondern um die „Subjektbezogenheit alles Wissens". Damit ist die *Wechselwirkung* mit einer realen Außenwelt und deren Widerständigkeit – auch gegenüber ‚apriorischen'[979] Strukturen – nicht aus-, sondern eingeschlossen. Nach v. Weizsäckers Vorstellung von Wechselwirkung „kann ein Bild dessen, was wir die Wirklichkeit nennen, wenn überhaupt, dann nur in einem Kreisgang gezeichnet werden"[980]. Folgende Darstellung mag diesen Kreisgang veranschaulichen:

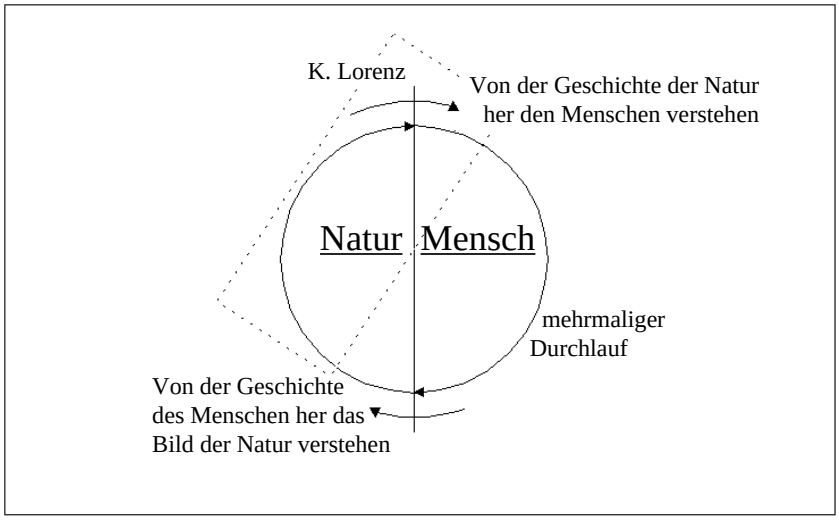


Abbildung 3.23: ‚Kreisgang' nach v. Weizsäcker

Der Kreisgang verdeutlicht eine Einsicht, die sich bei v. Weizsäcker häufig in ähnlichen Formulierungen wiederfindet: „Die Natur ist älter als der

[977] zit. in Vollmer, Wissen 1, 307.
[978] Weizsäcker, Garten, 142.
[979] ‘Apriorisch' in Vollmers Sinne (vgl. Vollmer, Wissen 1, 307).
[980] Weizsäcker, Garten, 144.

Mensch, der Mensch ist älter als die Naturwissenschaft“[981]. Am deutlichsten expliziert v. Weizsäcker diesen Zirkel in seinem neuesten Buch: „Von der Geschichte der Natur her werden wir versuchen, den Menschen zu verstehen, von der Geschichte des Menschen her die Weise, wie er die Natur versteht“[982]. Es gibt also weder eine naturlose Geschichte menschlicher Subjekte, noch ein subjekt- und geschichtsloses Naturverständnis (Verständnis einer ‚Natur an sich’). Jeder Halbkreis muß die Ergebnisse des anderen Halbkreises voraussetzen, was nur in mehrmaligem Durchlauf zu erreichen ist.[983] Möglichkeiten und Grenzen des ‚Kreisgangs’ sind dahingehend zu bestimmen, „daß in einer nicht hierarchisch aufgebauten Philosophie, also einer Philosophie, die nicht von oben herab deduziert, ein solcher Kreisgang nicht der circulus vitiosus eines beanspruchten ‚Beweises’, sondern eher ein Konsistenznachweis ist (‘semantische Konsistenz’)“[984].

Während Lorenz es trefflich versteht, den Menschen von der Geschichte der Natur her zu beschreiben, verwendet er die Ergebnisse des anderen Halbkreises nur in Verkürzung: der geschichtliche Fortschritt, der den Menschen zu einer neuen Weise des Naturverständnisses geführt hat, bleibt bei Lorenz unberücksichtigt. Er „setzt die Kenntnis der Natur voraus, die ihm eine philosophisch unreflektierte, im wesentlichen klassische Physik liefert“[985]. Quantentheorie und Transzendentalphilosophie hätten auf die unhintergehbare Verflechtung des Subjekts aufmerksam machen, den Naturbegriff relativieren, und die Rückseite des Spiegels als Spiegelung nachweisen können.

Zwar haben nach v. Weizsäcker „selbst Begriffe wie ‚Natur’, ‚Wirklichkeit’ ... ihren Sinn nur innerhalb des menschlichen Wissens“[986]; der Kreisgang macht aber ebenso deutlich, daß eine unabhängig vom Menschen existierende Natur und Wirklichkeit gleichermaßen vorausgesetzt werden.[987]

Daneben führt v. Weizsäcker den Begriff der Wirklichkeit in transzendentaler Reflexion auf die Naturwissenschaft, die er mit begrifflichem Denken schlechthin identifiziert, ein: Es „erweist sich jedes begriffliche Denken als abhängig von der Voraussetzung des in ihm jeweils nicht begrifflich Gedachten“[988], und „das schlechthin Wirkliche [!] ist das begrifflich Undenkbare“[989]. Von dieser Vorstellung aus ist für den Autor „schon die Prädikation des Seins ... unzulässig“[990]. Letztlich führt dies v. Weizsäcker zu dem Schluß: „Die Physik ist nur möglich vor dem Hintergrund der negativen Theologie“[991].

---

[981] Ebd. Vgl. ders., Zeit, 29f., 543 u. ö.
[982] Weizsäcker, Zeit, 543.
[983] Vgl. ebd. 30.
[984] Weizsäcker, Bewußtseinswandel, 207; vgl. ders., Aufbau, 640; Drieschner, Weizsäcker, 106.
[985] Weizsäcker, Garten, 145.
[986] Ebd.
[987] Vgl. auch Strolz, Natur, 519.
[988] Weizsäcker, Einheit, 318.
[989] Ebd. 318f.
[990] Ebd. 319.
[991] Ebd.

Die Identifizierung von Physik und begrifflichem Denken einmal ausklammernd, ist die Nähe zu Rahners ‚Vorgriff' unverkennbar. Bekanntlich gehört für Rahner das unbegreifliche Geheimnis „zu den ursprünglichsten Gegenständen der geistigen Erfahrung des Menschen, insofern sie ‚etwas' nur begreift, indem sie über das Begreifbare hinaus selbst ergriffen auf das Unbegreifliche (‘alles') vorgreift", und „G[eheimnis] im ersten u. ursprünglichsten Sinn läßt sich daher sowenig definieren wie Sein, Erkenntnis u. Freiheit usw."[992]. Die Bedingung begrifflichen Denkens kann auch für Rahner „wesentlich keinen Namen haben. Wir können diese Bedingung den oder das Namenlose, ... den ‚Unendlichen' nennen, aber wir haben diesem ‚Woraufhin' damit eben doch keinen Namen gegeben, sondern es als das Namenlose genannt"[993].

Wie v. Weizsäcker kommt auch Rahner zunächst nur bis zum „Schweigen der transzendentalen Erfahrung"[994]. Die Möglichkeiten von Theologie sieht Rahner hierin jedoch nicht erschöpft. Mit Nachdruck setzt er sich dafür ein, „daß es eine Möglichkeit und einen Sinn hat, sich mit dem Geheimnis selbst explizit einzulassen und man gerade nicht mit Wittgenstein sagen muß, man solle von dem einfach schweigen, worüber man nicht klar reden könne"[995]. Nach Rahner ist es die wesentliche Aufgabe der Theologie, ihre Sätze in das Geheimnis rückzubinden. Und diese ‚reductio in mysterium' „macht im Grunde den eigentlichen Unterschied zu profanen Sätzen aus". In dieser Aufgabe ist die Theologie irreduzierbar, und „man kann sie nicht ersetzen durch anbetendes Schweigen, durch eine ‚theologia negativa'"[996]. Theologische Sätze sind notwendig und unangemessen zugleich, „sie müssen laut gesagt werden, damit wirklich geschwiegen werden kann"[997].

Damit ist die Anfrage, die Helmut Peukert an v. Weizsäckers Herausforderung richtet, sicherlich nicht erschöpfend geklärt; die Frage nämlich, ob die Theologie „sich damit abfinden darf, als rein negative Theologie nur in der Grenzreflexion auf die Möglichkeit des Objektivierens als das Denken des im strengen Sinn Undenkbaren aufzutauchen"[998]. Die Antwortrichtung ist mit Rahner programmatisch angezeigt, wenn auch nicht voll entfaltet worden. Die Aufgabe, die sich im vorliegenden Zusammenhang gestellt hat, ist jedoch insoweit erfüllt, als auch bei v. Weizsäcker ein Wirklichkeitsbezug aufgezeigt werden konnte, der bei aller Verflechtung des Subjekts nicht eliminiert wird und in transzendentaler Grenzreflexion bis zur Vorstellung eines „schlechthin Wirkliche(n)" vordringt.

Sosehr das ‚schlechthin Wirkliche' v. Weizsäckers und das ‚unbegreifliche Geheimnis' Rahners „zu den ursprünglichsten Gegenständen ... des Menschen"[999] gehören mag, so unbestritten ist auch, daß diese Ebene

---

992 Rahner, Geheimnis 1960, 594.
993 Rahner, Grundkurs 1976, 71; vgl. ders., Hörer[2] 1963, 77-85; Coreth, Metaphysik, 530.
994 Rahner, Grundkurs 1976, 71.
995 Rahner, Methode 1970, 114.
996 Ebd. 124.
997 Ebd.
998 Peukert, Wissenschaftstheorie, 245.
999 Rahner, Geheimnis 1960, 594.

der Ursprünglichkeit unzugänglich bleibt. Sie eignet sich weder als archimedischer Punkt zur Feststellung von Wahrheit, wie eine naive, kriteriologisch ausgerichtete Korrespondenztheorie annehmen könnte, noch findet sich in ihr der invariante Gegenstandsbereich (AI), auf den sich jede Wissenschaft auf ihre je eigene Weise bezieht und der Anknüpfungspunkt für den Dialog sein könnte. Auch Clodovis Boff hatte diese Ebene als unzugänglichen „Grad 0“[1000] kriteriologisch außer Betracht gelassen.

Läßt sich bei v. Weizsäcker eine Ebene angeben, die ebenfalls als ursprünglich bezeichnet werden kann, ‚ursprünglich' im Sinne von vorgängig zu späteren Ausdifferenzierungen durch die verschiedenen Wissenschaften und Zugangsweisen? Auch auf diese Frage weist der ‚Kreisgang' in die Richtung einer Antwort: Die Wirklichkeit der Natur ist früher als der Mensch; so lautet die erste Auskunft. Die zweite ist in diesem Zusammenhang die entscheidende: Der Mensch ist früher als die Naturwissenschaft. Bevor sich der Mensch also spezialisierend und differenzierend in wissenschaftlicher und fachsprachlicher Weise betätigt, lebt er in der vorgängigen Situation des Alltags und der Alltagssprache. Hier sind Parallelen zu Heisenberg und zu Boffs „Grad 1“, in dem die Idee des Realen in der Form begegnet, „wie sie der ‚gesunde Menschenverstand' [besitzt]“[1001].

Hinzuzunehmen ist die Möglichkeit, den Kreisgang in bezug auf die gesamte menschliche Kultur zu durchlaufen. So bringt v. Weizsäcker 1992 die Erweiterung an: „Die Gottheit ist älter als die Menschheit; die Menschheit ist älter als die Theologie“, und „mit den Begriffen ..., die der menschlichen Geschichte entstammen, legte er [der Mensch; HHP] dann den göttlichen Ursprung aus“[1002]. Damit ergibt sich ein Gesamtbild, in dem beide uns interessierenden Diskurse, Naturwissenschaft und Theologie, ihren Platz finden:

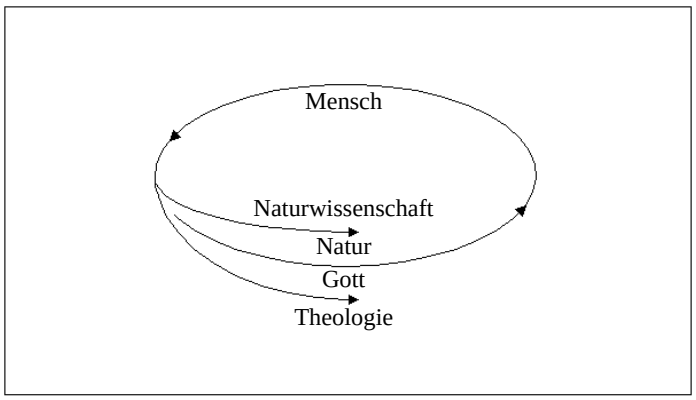


Abbildung 3.24: Mensch – Naturwissenschaft – Theologie

Aus diesem Bild geht ebenfalls die Rolle hervor, die der Mensch im Vorfeld der Differenzierung in die verschiedenen Zweige der Wissenschaften spielt: Er ist Ausgangs- und damit möglicher Bezugspunkt *beider* Diskurse.

1000 C. Boff, Theologie, 64.
1001 Ebd. 64f.
1002 Weizsäcker, Zeit, 544.

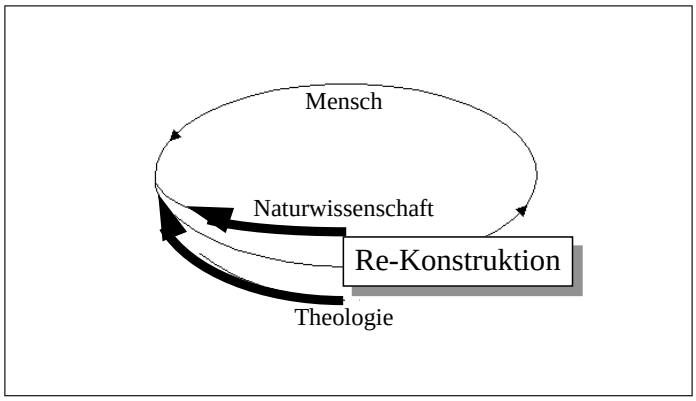


Abbildung 3.25: Dialogmöglichkeit durch Re-Konstruktion

Wenn nun aus den Konstrukten Theologie und Naturwissenschaft in Umkehrung der Pfeile von Abbildung 3.24: Mensch – Naturwissenschaft – Theologie der Bezug zur undifferenzierten Alltagserfahrung des Menschen *re-konstruiert* werden könnte, wäre eine gemeinsame Gesprächsbasis gegeben.

Die alltägliche Wahrnehmung als Ausgangspunkt unterschiedlicher Differenzierungen wird im Blick auf die Biographie des Autors besonders deutlich. Immer wieder erzählt der Autor von einem Erlebnis, das er als 12-Jähriger gehabt hat und als solches nur unzulänglich in Worte kleiden konnte. In seiner „Selbstdarstellung“[1003] gibt er es wie folgt wieder:

„In der unaussprechbaren Herrlichkeit des Sternhimmels war irgendwie Gott gegenwärtig. Zugleich aber wußte ich, daß die Sterne Gaskugeln sind, aus Atomen bestehend, die den Gesetzen der Physik genügen. Die Spannung zwischen diesen beiden Wahrheiten kann nicht unauflöslich sein“[1004].

Die alltägliche Wahrnehmung des Sternenhimmels ist hier Ausgangspunkt sowohl für Religion und Theologie als auch für Naturwissenschaft. Und laut Görnitz könnte der Versuch, beide Bereiche miteinander zu verbinden, als „ein mögliches Motto über seinem Leben“[1005] stehen. In gleicher Weise kommentiert auch Drieschner die zitierte Erfahrung: Die Frage der Verbindung beider Bereiche „bestimmt Weizsäcker in seiner Tätigkeit als Physiker sicher ebensosehr wie die später von Heisenberg angeregte Sicht auf die Physik als Grundlage der Philosophie“[1006].

Ausdrücklich versteht auch v. Weizsäcker selbst die Fülle des Lebens als Voraussetzung wissenschaftlichen Denkens: „Die Reflexion ist in Gefahr, ihre schlichten Voraussetzungen zu vergessen. In schlichter Erkenntnis finde ich mich lebend inmitten des Lebens vor.“[1007] Der Autor erinnert sich: „Habe ich nicht als Kind das Leben der Bäume im Sonnenlicht wahrgenommen,

1003 Weizsäcker, Garten, 412-445.
1004 Ebd. 412.
1005 Görnitz, Weizsäcker, 104.
1006 Drieschner, Weizsäcker, 13.
1007 Weizsäcker, Zeit, 405.

wenn ich sagte: ‚Das Wegle freut sich ganz.' Habe ich damals vielleicht mehr vom Leben wahrgenommen, als Physik und Biologie mich später lehren konnten?"[1008] Daß diese Äußerungen keine nebensächliche Reminiszenz darstellen, zeigt die Biographie, die Michael Drieschner dem Autor zum 80. Geburtstag gewidmet hat. Drieschner hält die ursprüngliche Ganzheitserfahrung offenbar für so entscheidend, daß er diese in einem Weizsäcker-Zitat allem weiteren einleitend voranstellt: „Ich würde zunächst sagen, eigentlich weiß das Kind ja schon alles, was der Erwachsene jemals wissen wird. Es weiß nur nicht, was es weiß. ... In der Kindheit habe ich vollkommen elementar gelebt in drei Welten, die ich mit Erwachsenenausdrücken bezeichne als erstens Naturwissenschaft, zweitens Politik, drittens Religion"[1009].

Zum bewußten alltäglichen Leben gehört für v. Weizsäcker gleichzeitig aber auch eine gewisse Distanz, die sich bereits im bloßen Staunen äußern kann. Involviertsein und Distanz zusammengenommen als ein ‚Sich-Beteiligen am Leben' sind die „Bedingung einer wahrheitsuchenden Erforschung des Lebens"[1010]. Die Ursprünglichkeit des Lebens jedenfalls ist unbestritten: „Primum vivere deinde philosophari"[1011].

Diese Grunderfahrungen haben in der ganzheitlichen Erfahrung der Meditation ihre Vertiefung gefunden. Der rationale Diskurs kann auch hier als Folge- und Begleiterscheinung beschrieben werden; Görnitz spricht von „Ergänzung" oder „Fundierung des rationalen Denkens durch die ganzheitliche Wahrnehmung in der Meditation"[1012]. Der Begriff der Wahrnehmung, insbesondere der ganzheitlichen Wahrnehmung, spielt in v. Weizsäckers Denken eine entscheidende Rolle, und „die Betrachtung der Wahrnehmung gehört dadurch zum Zentrum der Philosophie, daß sie der Verstandes- und Willenswelt ihren Platz im Gesamten des Lebens zuweist"[1013].

Von dieser ganzheitlichen, vor aller Differenzierung rationalen Denkens stehenden Erfahrung glaubt v. Weizsäcker: „Damit unsere Wissenschaft das hier Erfahrene denken kann, ist der Weg über die Physik nötig"[1014]. Von der Physik aber sagt er: „Ich studierte Physik, aber schon mit Blick auf die unausweichlichen Fragen der Philosophie"[1015]. Und so wird v. Weizsäcker im Durchgang durch die Physik zu seinem bekannten ‚spirituellen Monismus' geführt. Dieser Monismus hat für ihn eine eminente Bedeutung: „Ich meine hier mit den Denkmitteln eines älteren Mannes das zu sagen, was ich als Kind geglaubt habe"[1016]. Wenn auf diesem Wege am Anfang eine Ganz-

---

1008 Ebd. 361.

1009 Weizsäcker, in: P. Ackermann u. a. (Hg.), Erfahrung des Denkens – Wahrnehmung des Ganzen : Carl Friedrich von Weizsäcker als Physiker und Philosoph, Berlin 1989, 94f., zit. nach Drieschner, Weizsäcker, 7.

1010 Weizsäcker, Zeit, 361.

1011 Weizsäcker, in: P. Ackermann u. a. (Hg.), Erfahrung des Denkens – Wahrnehmung des Ganzen : Carl Friedrich von Weizsäcker als Physiker und Philosoph, Berlin 1989, 95, zit. nach Drieschner, Weizsäcker, 92.

1012 Görnitz, Weizsäcker, 119.

1013 Drieschner, Weizsäcker, 112.

1014 Weizsäcker, Garten, 442.

1015 Weizsäcker, Zeit, 29.

1016 Weizsäcker, Garten, 437.

heitserfahrung steht, so findet sich am Ende eine Philosophie, die „von der konkreten Wissenschaft nicht ablösbar“[1017] ist.

Damit meint v. Weizsäcker nicht, daß der philosophische Monismus aus der Naturwissenschaft logisch abzuleiten ist. Unmißverständlich stellt der Autor heraus, daß „eine Theorie der Einheit von Materie und Bewußtsein mit der Quantentheorie *vereinbar* ist, wenn sie auch aus ihr *nicht logisch folgt*“[1018]. Es gibt also einerseits keinen kontinuierlichen Übergang von der Naturwissenschaft zu einem philosophischen Weltbild. Andererseits aber kann der Übergang nicht *willkürlich* an jedes beliebige Weltbild anknüpfen; denn „Weizsäckers Philosophie ist nicht von seinem Verständnis der Physik zu trennen“[1019], und wenn der Begriff ‚vereinbar’ einen Sinn haben soll, muß es Weltanschauungen geben, die mit der modernen Physik *unvereinbar* sind. Dazu gehört beispielsweise die klassische Physik mit der Vorstellung des Laplaceschen Dämon.[1020] Hier findet sich genau das konkretisiert, was im Anschluß an Rahner vom Kontinuitäts- und Diskontinuitätskriterium gefordert wurde.

Die in der Darstellung v. Weizsäckers enthaltenen Anregungen gehen bereits über das hinaus, was im vorliegenden Abschnitt primär gezeigt werden sollte. Zunächst ging es nur um den Nachweis, daß bei aller konstruktivistischen Skepsis gegenüber naivem Realismus und naiver Korrespondenztheorie dennoch eine unabhängig von Subjekten existierende Realität vorausgesetzt wird. Bei der Beschäftigung mit dieser Frage zeigte sich, daß der Bereich der *Alltags*wirklichkeit in Wechselwirkung mit dieser vorausgesetzten Realität konstruiert ist und einen Raum der Ursprünglichkeit bietet, der wissenschaftlichen Konstruktionen historisch vorausliegt und bei Re-Konstruktionen als gemeinsamer Bezugspunkt dienen könnte. Dieses Zwischenergebnis läßt sich mit Drieschner nicht nur gut vereinbaren, sondern mit seiner Hilfe weiter ausdifferenzieren.

.3 Michael Drieschner

Mit Drieschner ist ein Autor benannt, der den Bezug naturwissenschaftlicher Sprache zu Wissen oder Wirklichkeit in besonders provokante Formulierungen bringt, die Drieschner den Vorwurf des antirealistischen Idealismus[1021] einbringen. Die Analyse seiner Stellungnahmen verspricht deshalb besonders interessant zu werden.

Die wahrheitstheoretische Einordnung Drieschners wird dadurch erleichtert, daß sich Drieschner ausdrücklich auf die Konstruktivisten v. Foerster, v. Glasersfeld, Watzlawick, Maturana und Varela bezieht: „Die philosophische Schule der ‚radikalen Konstruktivisten’ macht uns auf diese alte Erkenntnis wieder aufmerksam ...: Wir können niemals das Wahrgenommene, die Er-

---

1017 Ebd. 444.
1018 Weizsäcker, Einheit, 312; Herv. von HHP.
1019 Görnitz, Weizsäcker, 182.
1020 Dies bestätigt auch Drieschner, Weizsäcker, 94.
1021 Lenk, Homo, 113.

scheinung, an der *Wirklichkeit selbst* prüfen, sondern immer nur an anderen Erscheinungen“[1022]. Die wahrgenommene Informationsfülle „als eine an sich vorhandene Wirklichkeit zu interpretieren (zu *konstruieren,* sagen die Konstruktivisten)“ sei eine auf bestimmte Zwecke und Interessen (und nicht auf Abbildtreue) ausgerichtete Leistung der Evolution.[1023] Pragmatische und konstruktivistische Wahrheitskonzeptionen bekommen bei Drieschner den Vorzug vor korrespondenztheoretischen Vorstellungen.

Diese Beobachtung kann man nicht nur bei Drieschner machen. Zukav stellt die Kopenhagener Deutung insgesamt als pragmatische Theorie vor und bindet sie zurück an den Pragmatismus James’.[1024] Und Capra greift zurück auf den Skeptiker Arne Naess (dies allerdings eher beiläufig)[1025] sowie auf die bekannten Konstruktivisten Maturana und Varela[1026], denen zufolge Erkenntnis „keine Darstellung einer unabhängig bestehenden Welt, sondern vielmehr ein ständiges Hervorbringen einer Welt“[1027] ist.

Drieschner steht mit seiner pragmatisch-konstruktivistischen Akzentuierung also durchaus nicht allein. An seinem Beispiel soll aufgezeigt werden, in welchem Maße diese wahrheitstheoretische Richtung in naturwissenschaftlichem und naturphilosophischem Denkens begegnet.

Zunächst bleiben die Äußerungen in dem Rahmen, in dem sich die obige Vorstellung der Experimente präsentiert hat. Anläßlich Schrödingers Katzenbeispiel wurde bereits in einem Drieschner-Zitat darauf hingewiesen, „daß die Quantenmechnik nicht die Wirklichkeit beschreibt“[1028], sondern „Ergebnisse möglicher Messungen“[1029]. Als konsenfähig erwies sich auch die Annahme, die Quantenmechanik widerspreche „dem Bild der klassischen Physik von der Welt als einer Maschine, einer überdimensionalen Uhr oder einer an sich ablaufenden Wirklichkeit“[1030].

Drieschner geht jedoch darüber weit hinaus. Die Physik beschreibe nicht nur nicht die Wirklichkeit; wenn man dem Autor glauben darf, „stellen wir die Naturgesetze selber her“[1031]. Ferner behauptet er: „Die ‚objektive Wirklichkeit an sich’ gibt es nicht“. Hier wird zu fragen sein, was unter ‚objektiv’ zu verstehen ist. Übersetzt man ‚objektiv’ mit „außerhalb des subjektiven Bewußtseins bestehend“[1032], will der Autor offenbar nicht nur die Möglichkeit der *Kenntnisnahme* einer ‚Wirklichkeit an sich’ bestreiten, sondern die *Existenz* einer Wirklichkeit, die unabhängig vom Beobachter besteht. Die moderne Physik habe denn auch dazu geführt, daß selbst „der Begriff einer

---

1022 Drieschner, Aufgabe, 15.
1023 Ebd.; Herv. im Orig.
1024 Zukav, Wu Li, 55.
1025 Capra, Sicht, 12. Naess selbst bezeichnet seine Ansicht als „eine Art von Skeptizismus“, der „die Unerreichbarkeit von Wissen“ behauptet (Kann man Wissen erreichen, in: G. Skirbekk [Hg.]: Wahrheitstheorien : Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert. Frankfurt 1973, 391-401, 400).
1026 Capra, Sicht, 21.
1027 Ebd.
1028 Drieschner, Naturphilosophie, 13.
1029 Ebd. 14.
1030 Ebd. 102.
1031 Drieschner, Weizsäcker, 98.
1032 Duden, Fremdwörterbuch, Mannheim ^{4}1982, s. v. ‚objektiv’.

Wirklichkeit an sich nicht durchzuhalten ist“[1033]. Tatsächlich behauptet Drieschner später: „Wir haben ja durch die Quantenmechanik gelernt, daß es diese *Wirklichkeit an sich* nicht gibt“, und „schon die Annahme, es gäbe eine – wenn auch noch so unbekannte – Wirklichkeit an sich, führt zu Widersprüchen“[1034].

Nimmt man diese Zitatfragmente wortwörtlich und ohne einschränkende Erläuterungen ernst, läßt sich die ‚Wahrheit' naturwissenschaftlicher Aussagen nicht durch die Adäquation mit der Wirklichkeit feststellen. Die Adäquationstheorie wäre dann auch nicht nur in Bezug auf die *Feststellung* von Wahrheit, d. h. in kriteriologischer, sondern auch in *definitorischer* Hinsicht unbrauchbar, da die Wirklichkeit, mit der eine Aussage in Übereinstimmung gebracht werden soll, überhaupt nicht existiert.

Zu Beginn des Kapitels über den ‚Realitätsbezug in den Naturwissenschaften' hatte Dürr die Frage aufgeworfen, wie das Wissen insbesondere der exakten Naturwissenschaften „in Beziehung zur eigentlichen Wirklichkeit, zur ursprünglichen Welterfahrung“[1035] steht. Von der Beantwortung dieser Frage hatte es der Autor abhängig gemacht, „welchen Beitrag naturwissenschaftliches Denken prinzipiell zu einem Gesamtverständnis unserer Wirklichkeit leisten kann“[1036]. Akzeptieren wir die soeben erarbeitete Antwort, dann kann die Naturwissenschaft offenbar *keinen* Beitrag hierzu leisten, und die Möglichkeit eines integrativen Modells muß mehr als pessimistisch beurteilt werden.

Es verwundert kaum, daß Drieschners scharfe Formulierungen ebenso scharfe Kritik provoziert haben. Die Auffassung, die Quantenmechanik habe gezeigt, „daß der Begriff einer *Wirklichkeit an sich* nicht durchzuhalten ist“, beurteilt Lenk als „Fehlschluß von der Form der Erfassung auf die Strukturierung der zugrundeliegenden Wirklichkeit bzw. des durch unsere begrifflichen Konstruktionen Bezeichneten“[1037]. Lenk lehnt zwar eine naive Abbildtheorie ab; aber auch „wenn es eine ‚objektive' (gegenstandsabbildende) Erfassung der Wirklichkeit, also in diesem Sinne eine ‚objektive Wirklichkeit an sich' nicht gibt, so ist damit kein antirealistischer, positivistisch-idealistischer Schluß erlaubt, die oder eine objektive (menschenunabhängige) Wirklichkeit gäbe es überhaupt nicht“[1038]. Konstruktivistische Befunde bezieht Lenk durchaus ein, insofern für ihn „Erkenntnis ... menschliches Modellkonstrukt, abhängig von theoretischen Konzeptionen“[1039] ist. Dies besage jedoch „nichts über die Nichtexistenz einer von diesen Modellbildungen und vom Menschen unabhängigen Wirklichkeit, selbst wenn von deren Erfassung als einer ‚objektivierten' oder ‚objektiven' ... ‚Möglichkeit'

1033 Drieschner, Naturphilosophie, 128; Herv. im Orig.
1034 Ebd. 131; Herv. im Orig.
1035 Dürr, Netz, 29.
1036 Ebd.
1037 Lenk, Homo, 113.
1038 Ebd.
1039 Ebd.

nur im Sinne etwa einer quantenmechanischen Beschreibung die Rede sein kann“[1040].

Man kann Drieschner wohlwollender als Lenk deuten, wenn man sich nicht auf die oben angeführten Zitate beschränkt. Zwar finden sich in der Tat Äußerungen wie die, „daß der Begriff einer *Wirklichkeit an sich* nicht durchzuhalten ist“[1041]. Der nächste Satz aber stellt diese Äußerung in den Kontext der ‚objektiven Beschreibung’. In dieser Einschränkung finden sich auch weitere Formulierungen, die sich auf den selben Sachverhalt beziehen, nämlich die Konsequenzen der modernen Physik: „Die ‚objektive Wirklichkeit an sich’ gibt es nicht“[1042]. Noch genauer spricht er an anderer Stelle von der „Erkenntnis aus der Quantenmechanik, daß es nicht eine *in der Naturwissenschaft beschreibbare* ‚Wirklichkeit an sich’ gibt“[1043]. Da alle Zitate denselben Sachverhalt kommentieren, können sie zur gegenseitigen Interpretation herangezogen werden: Dann wäre die Behauptung, der Begriff einer *Wirklichkeit an sich* sei nicht durchzuhalten, in dem Sinne zu verstehen, daß es eine *objektive Wirklichkeit an sich* nicht gibt; dies wiederum in dem Sinne, daß es eine *in der Naturwissenschaft beschreibbare Wirklichkeit an sich* nicht gibt.[1044] In dieser Form dürfte mit allgemeiner Zustimmung zu rechnen sein.

Die gegnerische Position könnte nun darauf hinweisen, daß die angegebenen Zitate nicht wechselseitig und synchron, sondern diachron zu lesen sind und das letztere nicht eine *Interpretation*, sondern die durch Kritik erzwungene *Revision* des ersteren bedeute.[1045] Unser Argument ist von diesem Hinweis jedoch nicht berührt: Die Unterstellung einer Entwicklung im Denken Drieschners würde noch deutlicher zutage fördern, daß sich die Bestreitung der Realität letztlich nur auf eine *in der Naturwissenschaft beschreibbare Wirklichkeit an sich* beziehen kann.

Die Reserve gegenüber dem Wirklichkeitsbegriff erläutert Drieschner an anderer Stelle ausdrücklich. Für Drieschner ist der Realismus „entweder trivial oder falsch“[1046]. Die *Trivialität* betrifft die Einsicht, daß jede Lebensäußerung ein irgendwie geartetes Vertrauen in die Wirklichkeit impliziert: „Der Realismus ist also trivial, soweit er nicht mehr meint als ein solches fundamentales Vertrauen in die Wirklichkeit“[1047]. Eine *falsche* Interpretation läge dagegen vor, „wenn der Realist meint, er könne die Welt so beschreiben, wie sie (‘wirklich’) ist“[1048]. Auch hieraus wird deutlich, daß Drieschner nicht die Wirklichkeit an sich leugnet, sondern nur die Möglichkeit, diese

---

1040 Ebd. 114.
1041 Drieschner, Naturphilosophie, 128; Herv. im Orig.
1042 Ebd. 129.
1043 Drieschner, Kosmos, 5; Herv. von HHP.
1044 ‘Objektiv’ und ‚naturwissenschaftlich beschreibbar’ wird von Drieschner synonym gebraucht: Vgl. Naturphilosophie, 67; Aufgabe, 9, 11, 16 etc.
1045 In der Tat stammt das erste Zitat aus Drieschners ‚Naturphilosophie’ von 1981, welche die Kritik Lenks von 1984 hervorrief; das letzte Zitat ist einem unveröffentlichten Typoskript von 1989 entnommen.
1046 Drieschner, Aufgabe, 14.
1047 Ebd.
1048 Ebd. 15.

als solche zu beschreiben. Damit befindet er sich vollkommen im Einklang mit den zuvor beschriebenen Autoren Heisenberg und v. Weizsäcker.

Die Erfassung der Wirklichkeit ist eine Konstruktion unter einem bestimmten erkenntnisleitenden Interesse: „Auch die Objektivität der Wissenschaft ist immer Ausdruck eines bestimmten Interesses", nämlich der „Suche nach empirisch eindeutig prüfbaren Voraussagen"[1049]. Durch diese Suche „nach objektiver Erfahrung legen wir von vornherein die Antwort in Form der Naturgesetze fest"[1050]. In diesem Sinne konstruieren und „stellen wir die Naturgesetze selber her"[1051]. Aus dem Zusammenhang ergibt sich eine Vorstellung, die über Heisenberg und dessen Auffassung von Natur als eine „der menschlichen Fragestellung ausgesetzte Natur"[1052] kaum hinausgeht. Hier wie dort wird nicht die Existenz einer bewußtseinsunabhängigen Natur bestritten; auch wird nicht die Herstellung der Naturgesetze im Sinne eines willkürlichen Erfindens behauptet. Es wird lediglich zur Geltung gebracht, daß die Fragestellung die *Form* der Naturgesetze festlegt. Wenn ich nach objektivierbaren Ereignissen frage, fallen alle nicht-objektivierbaren Ereignisse von vornherein aus dem Gegenstandsbereich heraus, ohne daß deren Möglichkeit bestritten werden kann. Daß ‚konstruiert' wird, bedeutet nicht, daß vorweggenommen wird, *wie* die Natur konkret antwortet; es wird nicht einmal vorweggenommen, *daß* die Natur überhaupt auf diese Fragestellung antwortet.

Nun ist dieses naturwissenschaftliche Interesse eines von vielen Interessen. „Unter diesem speziellen Interesse erscheint die Wirklichkeit als objektiv, wissenschaftlich beschreibbar; unter anderen Interessen haben wir andere Zugangsweisen zur Wirklichkeit"[1053]. Noch einmal mit leicht veränderten Worten gesagt ist „der objektivierende Zugang der Naturwissenschaft zur Wirklichkeit – zur *ganzen* Wirklichkeit – nur eine von vielen möglichen Zugangsweisen"[1054].

Daß hier der Naturwissenschaft ein Zugang zur *ganzen Wirklichkeit* zugestanden wird, könnte – zumal nach der anfänglichen Skepsis bezüglich des Wirklichkeitsbezuges – erneuter Anlaß zu Mißverständnissen und Fragen sein. Erst recht läßt Drieschner aufhorchen, wenn er beabsichtigt, „einen extremen Reduktionismus zuzugestehen, d. h. der Naturwissenschaft das ganze Feld ungeschmälert zu überlassen"[1055]. Ein solcher Reduktionismus „müßte *alles* auf Physik zurückführen, selbstverständlich einschließlich aller ‚höheren' Regungen, wie etwa die Wirkung des Gewissens"[1056]. Bedeutet dies nicht einen Rückfall in längst tot geglaubte naive Reduktionismen? Demgegenüber versichert Drieschner, man brauche nicht zu befürchten, „in eine schreckliche ‚nothing-buttery' (W. James) zu verfallen"[1057]. Nach aus-

1049 Ebd. 16.
1050 Drieschner, Weizsäcker, 98.
1051 Ebd.
1052 Heisenberg, Schritte, 108.
1053 Drieschner, Aufgabe, 16.
1054 Ebd. 11; Herv. im Orig.
1055 Drieschner, Naturphilosophie, 128.
1056 Ebd.; Herv. im Orig.
1057 Ebd.

führlicherer Darlegung faßt der Autor die Gründe zusammen, die seinen Reduktionismus als legitim erscheinen lassen und von der Schärfe der klassischen Reduktionismen abgrenzen:

> „1. Es ist kein Grund zu sehen, warum nicht prinzipiell jeder Gegenstandsbereich objektiv, d. h. physikalisch, beschrieben werden sollte.
> 2. Der Reduktionismus bekommt seine Schärfe erst aus der zusätzlichen ontologischen Behauptung, die objektive Beschreibung sei die einzig wahre: Sie beschreibe die Wirklichkeit, wie sie an sich ist; die Welt sei *nichts als* das objektiv Beschreibbare.
> 3. Ohne diese Ontologie der Klassischen Physik ist die objektive Beschreibung erkennbar als ein möglicher Zugang zur Wirklichkeit unter anderen ... Die objektive Beschreibung beschreibt also nur einen *Aspekt* der Wirklichkeit.“[1058]

Auffällig ist hier, daß die Definition und damit die Grenzziehung der Naturwissenschaft nicht mehr über den Gegenstandsbereich erstellt wird. Sehr viel formaler wird hier über den methodischen Zugang und die Aspekthaftigkeit eine Abgrenzung vollzogen: Naturwissenschaft ist die Antwort auf die Frage „nach Regeln für empirisch prüfbare Voraussagen“, und „diese sehr spezielle Frage *definiert* die Naturwissenschaft“[1059]. Eine solche Auffassung von Wissenschaft – hier von Naturwissenschaft – deckt sich mit der Beschreibung der theoretischen Praxis durch Clodovis Boff, der das entscheidende eines jeden Diskurses nicht im Materialobjekt, sondern im Formalobjekt, in der AII, erblickte (s. o. S. 69).

Angewandt auf die anstößig erscheinende Reduktion des Gewissens oder der Freiheit bedeutet dies Folgendes: Drieschner beansprucht nicht, Gewissen oder Freiheit *als solche* zu beschreiben. Bei genauem Lesen fällt auch auf, daß nicht von ‚Gewissen', sondern von ‚Wirkung des Gewissens' gesprochen wird.

Konstruktion[1060] bewirkt also „Aspektcharakter“[1061] und eine Vielzahl von Zugangsweisen zur Wirklichkeit. Nun bezeichnet Drieschner es als die „faszinierendste und wichtigste Aufgabe der Naturphilosophie ..., die verschiedenen Zugangsweisen zur Wirklichkeit zueinander in Bezug zu setzen, ihren Zusammenhang darzustellen“[1062]. Die Naturphilosophie sei „der Versuch, Naturwissenschaft und Technik in das Gesamte des menschlichen Denkens und Handelns einzuordnen, als Teil der immer wieder zu erkämpfenden Kultur“[1063].

Gegenüber diesem Programm wirkt die Lösung, die Drieschner anbietet, ausgesprochen minimalistisch: „Die Einheit der Wirklichkeit hängt daran, daß die Interessen und Ziele jeweils *meine* sind“[1064]. Die Einheit des Sub-

---

1058 Ebd. 129.
1059 Drieschner, Weizsäcker, 98.
1060 Der *Konstruktions*charakter verhindert die oben kritisierte ‚Kuchentheorie' und die Vorstellung, alle Teile zusammengenommen ergäben eine 1:1 Abbildung der Wirklichkeit. Indem Drieschner von Zugangsweisen zur *Wirklichkeit* spricht, wird auf der anderen Seite der Eindruck vermieden, es handle sich bei den Konstruktionen *nur* um Konstruktionen im Sinne von willkürlichen Erfindungen ohne außersubjektiven Anhalt.
1061 Drieschner, Aufgabe, 12.
1062 Ebd. 11.
1063 Ebd. 16.
1064 Ebd.; Herv. im Orig.

jekts scheint hier für die Einheit der Wirklichkeit und der verschiedenen Zugangsweisen zu stehen. Dies könnte sehr viel sein und dem von uns angestrebten Ziel der Integration sehr nahe kommen, wenn man nicht den Eindruck bekäme, im Subjekt selbst liege doch nicht mehr vor als eine bloße *Nebenordnung* statt echter Integration. Dies bestätigt sich auch im Konkreten: „Es gibt bisher keine Schöpfungsgeschichte im Rahmen der modernen Naturwissenschaft. Ich bezweifle auch, daß es eine geben kann“[1065].

Als Beschreibung momentaner Möglichkeiten mag dies weitgehend stimmen. Eine Festschreibung des ‚schiedlich-friedlichen Nebeneinanders’ sollte jedoch aus den bereits in der Einleitung genannten Gründen vermieden werden. Noch einmal sei erinnert an Hoimar von Ditfurths nachdrückliche Warnung vor den Problemen, „die daraus entstehen, daß beide Wahrheiten, die des wissenschaftlichen Verstandes und die der Religion, letztlich dann doch in den Köpfen konkreter einzelner Individuen gemeinsam Platz finden müssen“[1066]. Und für v. Weizsäcker ist „Pluralismus ... niemals wahr, er ist höchstens aufrichtig, als Resignation gegenüber der Aufgabe, die stillschweigend vorausgesetzten Zusammenhänge zu denken“[1067].

Rahner urteilt zunächst gelassener: „Die Möglichkeit solcher noch nicht positiv versöhnter Überzeugungen oder Tendenzen, die durch die Pluralität der Wissenschaften im selben Subjekt induziert werden, sollte man unbefangen zugeben“[1068]. In der Analyse der faktischen Situation stimmt Rahner mit Drieschner also überein.

Allerdings nimmt Rahner mit dem Begriff der Konkupiszenz eine andere Wertung vor. Und wenn man mit Rahner näherhin davon ausgeht, „daß theologisch das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaft vielleicht am deutlichsten von dem theologischen Begriff der Konkupiszenz her bestimmt werden kann“[1069], wird klar, daß bei der *Nebenordnung* der Zugänge von einer echten Einheit nicht die Rede sein kann. Denn „trotz einer ursprünglichen Einheit des Menschen gibt es einen Pluralismus seiner Fähigkeiten und Antriebe, der faktisch nie adäquat zu einer absoluten, von einem einzigen Punkt aus übersehbaren und steuerbaren Einheit integriert werden kann“[1070]. Statt von der *Einheit* des Subjekts sollte deshalb in diesem Zusammenhang besser von der *Selbigkeit* des Subjekts gesprochen werden.

Aus der Bewertung des Nebeneinander als konkupiszente Situation folgt aber, „daß der Mensch dennoch die Aufgabe und die Verpflichtung hat, auf eine solche Einheit asymptotisch hinzuarbeiten, obwohl sie adäquat in der individuellen und kollektiven Geschichte des Menschen innerhalb dieser Geschichte nie hergestellt werden kann“[1071].

1065 Drieschner, Kosmos, 6.
1066 Ditfurth, Welt, 11.
1067 Weizsäcker, Garten, 437.
1068 Rahner, Weltall 1981, 36.
1069 Rahner, Verhältnis 1980, 65.
1070 Ebd.
1071 Ebd. 65f.; vgl. ebd. 68.

Im Anschluß an Rahner besteht das erklärte Ziel der vorliegenden Arbeit ebenfalls in der Erstellung eines integrativen Modells. Fragen wir deshalb nach den Gründen für die pessimistische Beurteilung integrativer Möglichkeiten durch Drieschner. Seinen Zweifel, daß es eine Schöpfungsgeschichte im Rahmen der modernen Naturwissenschaft geben könne, begründet Drieschner wie folgt: „Das Weltbild von Genesis 1 beschreibt ja *Wirklichkeit*, die selbstverständliche Wirklichkeit der Zuhörer; daß unsere kosmologischen [sic] Wissenschaft das nicht tut, hoffe ich gezeigt zu haben“[1072]. Für Drieschner ist also der Wirklichkeitsbezug eine Voraussetzung, deren Fehlen jede integrative Möglichkeit vereitelt. Noch einmal sei auf Dürr verwiesen, der diesen Sachverhalt ja in ähnlicher Weise formulierte. Auch für ihn hing es vom Wirklichkeitsbezug ab, „welchen Beitrag naturwissenschaftliches Denken prinzipiell zu einem Gesamtverständnis unserer Wirklichkeit leisten kann“[1073]. Ist für die kosmologische Wissenschaft dieser Wirklichkeitsbezug nicht gegeben, ist von ihr demnach auch kein Weltbildbeitrag und keine Dialogmöglichkeit zu erwarten.

Diesem Aussagenkomplex muß nun noch etwas näher nachgegangen werden. Dabei sind verschiedene Fragen zu klären: 1. Was meint Drieschner hier mit *Wirklichkeit*? 2. In welchem Sinne beschreibt die Kosmologie *nicht* die Wirklichkeit? 3. Beschreibt Genesis 1 tatsächlich Wirklichkeit, wie Drieschner annimmt?

Die Antwort auf die erste Frage ist im Ansatz bereits im obigen Zitat enthalten: Drieschner sprach von der „selbstverständlichen Wirklichkeit der Zuhörer“. Er führt dies genauer aus: „Wirklichkeit ist zunächst alles das, was wir um uns herum sehen, fühlen, hören und evtl. auch riechen und schmecken können. Zu dieser unmittelbaren Wirklichkeit gehört auch der gestirnte Himmel mit all seinen Erscheinungen“[1074]. Anders gesagt besteht diese Wirklichkeit „überwiegend aus den Produkten der Evolution auf der Erde, in jedem Fall praktisch ausschließlich aus dem, was innerhalb des Sonnensystems stattfindet“[1075]. „Wirklichkeit“ meint also hier die mesokosmische Wirklichkeit der alltäglichen Lebenswelt.

Die zweite Nachfrage richtet sich darauf, daß der Kosmologie der Bezug zu dieser Alltagswirklichkeit abgesprochen wird. Verständnisgrundlage für diese Behauptung ist hier der Abstraktions- und Konstruktionsgrad naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Auch kosmologische Theorien gehen zunächst von der „unmittelbar wirklichen Welt“[1076] aus. Zu dieser Welt gehören auch Instrumente, Fernrohre usw., die Einblicke in andere Welten vermitteln, „die wir aber in vielem wie unsere unmittelbare Wirklichkeit verstehen können“[1077]. Auf diese Weise gelangt man zu einer „erweiterte(n) Wirklichkeit“, die sich in einer „naturgesetzlichen Konstruktion“ ordnend beschreiben läßt. Diese Beschreibungen „lassen sich dann allerdings mit

---

1072 Drieschner, Kosmos, 6.
1073 Dürr, Netz, 29.
1074 Drieschner, Kosmos, 4.
1075 Ebd. 3f.
1076 Ebd. 4. Zum Folgenden vgl. ebd. 4f.
1077 Ebd. 5.

ihren Begriffen sehr weit über diese Wirklichkeit hinaus fort-konstruieren". Die Begriffe dieser Fort-Konstruktionen sind an der Alltagswirklichkeit gebildet und zunächst auch unmittelbar anwendbar. So ist es auch verständlich, daß wir „ihre durchgängige Anwendbarkeit auch in beliebigen Fort-Konstruktionen unterstellen"[1078]. Diese Unterstellung jedoch hat sich in der modernen Physik nicht mehr bewährt. Die obige Darstellung hat dies für die Quantenmechanik deutlich gemacht: Wenn ein Atom aus Kern und Elektron oder gar aus Elementarteilchen bestehend beschrieben wird, „beginnt die *Wirklichkeit* schon problematisch zu werden: ein Elektron ... ist doch etwas ganz anderes als nur ein winzig kleiner Stecknadelkopf"[1079]. Zur ‚Beobachtung' dieser Teilchen benötigt man Maschinen von der Größe ganzer Stadtteile; diese bilden die Wirklichkeit in Drieschners Sinne. Dagegen sind „Elementarteilchen, etwa Neutrinos oder Quarks, ... Begriffe aus der *Theorie*, die es ermöglicht, Aspekte dieser Wirklichkeit in einem faszinierend konsistenten Bild zusammenzufassen"[1080]. Und „so verblüffend die interne Konsistenz dieser theoretischen Konstruktionen ist, so wichtig ist es doch auch, sich klarzumachen, daß wir gar nicht wissen, was die benutzten Begriffe *außerhalb* dieser Konstruktionen bedeuten können"[1081]. Je weiter sich die ‚Fort-Konstruktion' von der beobachtbaren Alltagswirklichkeit entfernt, um so größer ist – in Drieschners Worten – die „Abschwächung der Wirklichkeit", womit genauer die immer schwächer werdende „Verbindung zwischen physikalischer Theorie und Wirklichkeit"[1082] gemeint ist.

Dies betrifft nicht nur den Mikrokosmos, der sich in der Quantenmechanik eröffnet, sondern auch den Makrokosmos, die Welt der übergroßen Entfernungen, Geschwindigkeiten, Temperaturen oder „lang zurückkonstruierten Zeiten"[1083] (man denke an den ‚Urknall'). Auch hier gilt: „Wir können nur noch in einer sehr abstrakten Sprache den Inhalt unserer Konstruktionen beschreiben, und wir müssen immer wieder Bezug auf das nehmen, was *in unserer Wirklichkeit* aus dieser Konstruktionen folgen kann, um zu verstehen, was sie überhaupt bedeuten"[1084]. Und „die Größen, die in diesen Konstruktionen mit den bekannten Namen bezeichnet werden, haben mit unserer Wirklichkeit nur sehr indirekt zu tun, umso indirekter, je mehr sich die Beschreibung dem Urknall nähert und je weiter sie sich damit von jeder uns möglichen oder auch nur vorstellbaren Erfahrung entfernt"[1085]. Innerhalb der Kosmologie bezeichnet „der Urknall selber ... nur einen Punkt dieser Konstruktion, an der sie gemäß ihrer eigenen Begrifflichkeit *endet*"[1086].

Die Entfernung ‚von jeder uns möglichen oder auch nur vorstellbaren Erfahrung' läßt sich noch weiter operationalisieren[1087]. Der Aspekt der Unan-

---

1078 Sämtliche Zitate ausEbd.
1079 Ebd. 4.
1080 Ebd.
1081 Ebd. 3.
1082 Ebd. 4.
1083 Ebd. 5.
1084 Ebd.; Herv. im Orig.
1085 Ebd. 3.
1086 Ebd.; Herv. im Orig.
1087 Zum Begriff der Operationalisierung siehe die Ausführungen weiter unten.

schaulichkeit liefert einen brauchbaren Indikator für Erfahrungsferne. Gerhard Vollmer hält für den Begriff der Anschaulichkeit eine interessante Explikation bereit:

> „Eine Struktur ist anschaulich genau dann, wenn
>
> 1 sie alltäglich erlebt wird, also eine mesokosmische Struktur ist (Erlebbarkeit);
>
> 2 man sie in eine Struktur der mittleren Dimensionen (des Mesokosmos) transformieren kann (Transformierbarkeit)“[1088].

Die zweite Strukturklasse schließt hier die erste ein, insofern in diesem Falle die Transformation eine identische Abbildung wäre.

Vollmer wendet nun diese Begrifflichkeit auf die moderne Physik an und kommt darin zu denselben Schlüssen wie Drieschner: „Bei Transformation einer atomaren oder einer kosmischen Struktur (z. B. eines Atoms oder eines Neutronensterns) auf mittlere Dimensionen entsteht kein mesokosmisches Objekt“[1089]. Man kann dies erläutern, indem man das bereits erwähnte Plancksche Wirkungsquantum (atomarer Bereich) oder die Lichtgeschwindigkeit (makrokosmischer Bereich) auf mesokosmische Dimensionen transformiert. Dann würden die durch Quantenmechanik und Relativitätstheorie beschriebenen Phänomene erlebbar: „Menschen, die durch einen Wald gingen, würden ... an den Bäumen reflektiert, gestreut, gebrochen usw.“[1090], also Wellencharakter zeigen ähnlich einem Teilchen im Doppelspaltexperiment. Und bei Transformation der Lichtgeschwindigkeit um dem Faktor 10^{-8} würde „ein Ball, von einem Spaziergänger (v_1 = 1 m/s) nach vorne geworfen (v_2 = 3 m/s), ... gegenüber einem ruhenden Beobachter nicht, wie man erwartet, die Geschwindigkeit v = 4 m/s zeigen, sondern auch nur die Geschwindigkeit v = 3 m/s, ein ‚unvorstellbares’ Ergebnis“[1091]. An diesen Beispielen wird deutlich, daß die Unanschaulichkeit der Grenzbereiche der modernen Physik keinen quantitativen Grund hat (man könnte sich ja ein Atom durchaus als winzigen Stecknadelkopf vorstellen), sondern von der qualitativen „Fremdheit ihrer Struktur“[1092] verursacht wird.

Diese Formulierung verdeutlicht und operationalisiert die Auskunft Drieschners, daß „ein Elektron ... doch etwas ganz anderes als nur ein winzig kleiner Stecknadelkopf“[1093] ist. Der Nachweis der Unanschaulichkeit bedeutet keinen Rückfall in den Realismus, weil nichts über das, was das Elektron nun *wirklich* ist, positiv auszusagen beansprucht wird. Es wird lediglich negativ das Scheitern der aus der Alltagswirklichkeit genommenen Konstrukte konstatiert. Das Scheitern von Konstrukten wird ja auch vom Radikalen Konstruktivismus ausdrücklich als Kontaktstelle zur Wirklichkeit anerkannt.

1088 Vollmer, Wissen 2, 113. Die dritte an dieser Stelle angegebene Explikation hält Vollmer für „zu weit“ (ebd. 115) und ist hier nicht wiedergegeben.

1089 Ebd. 116.

1090 Ebd. 118.

1091 Ebd. 117.

1092 Ebd. 118.

1093 Drieschner, Kosmos, 4.

Die dritte Nachfrage richtet sich auf die von Drieschner behauptete Wirklichkeitsbeschreibung von Genesis 1. Im Unterschied zur kosmologischen Wissenschaft sei hier die „selbstverständliche Wirklichkeit der Zuhörer“[1094] beschrieben. Was tatsächlich in Genesis 1 beschrieben wird, scheint so einfach nicht ausgesagt werden zu können. Schon 1957 hat Rahner darauf hingewiesen, daß es sich hierbei nicht um berichtete Alltagswirklichkeit handelt, sondern um einen von der damaligen Alltagswirklichkeit ausgehenden Rückschluß auf den ‚Anfang’. Formal handelt es sich bei diesem Rückschluß, den Rahner als Ätiologie bezeichnet, um die gleiche ‚Fort-Konstruktion’, die Drieschner in der Kosmologie ausmachen konnte. Und wie hier, so läßt sich mit Rahner auch dort eine ‚Abschwächung der Wirklichkeit’ beobachten: In einer solchen Ätiologie nämlich „kann der Grad, in dem die wirklich geschichtl. Ursache in ihrem *konkreten* Sein erfaßt wird, sehr verschieden“ und „die Aussageweise dieses erschlossenen Grundes des eigenen Daseins ... auf eine Bildhaftigkeit angewiesen sein, die nicht die des früheren Ereignisses in sich ist, sondern aus dem Erfahrungsbereich des Ätiologen stammt“[1095]. So komme es, daß „diese Berichte in einem Gewand auftreten, das nicht der geschichtl. Phänomenalität dieser Ereignisse selbst entstammt“[1096]. Die damalige Reaktion auf Rahners Vorschlag von seiten der Alttestamentler war kritisch, aber „nicht im Hinblick auf die Sache selbst, sondern im Hinblick auf die dafür gebrauchte *Terminologie*“[1097]. Das von Rahner Gemeinte, der Konstruktionscharakter urgeschichtlicher Aussagen, ist heute durchaus keine Neuheit mehr.[1098]

Damit ist die von Drieschner so bezeichnete ‚Abschwächung der Wirklichkeit’ auch bei religiösen und theologischen Konstruktionen zu beobachten, zumindest in dem Sinne, daß bei urgeschichtlichen Ereignissen Abstriche an der ‚geschichtlichen Phänomenalität dieser Ereignisse’ gemacht werden müssen. Den Konstruktionscharakter religiöser bzw. theologischer Aussagen haben Heisenberg und v. Weizsäcker hier deutlicher gesehen. Die in jeweils verschiedene Richtungen weisende ‚Abschwächung’ beider Diskurse entfernt diese in doppelter Weise voneinander. In dieser Form liegen tatsächlich komplementäre, bilinguistische Sichtweisen vor, die man als solche nicht ins Gespräch bringen kann, ohne der Gefahr der semantischen Vermischung zu erliegen. Auf dieser Ebene besteht die Skepsis gegenüber vorschnellen Harmonisierungen und Integrierungen vollkommen zu Recht.

Gleichzeitig aber ist die Alltagswirklichkeit als gemeinsamer Ausgangspunkt *beider* Diskurse ans Licht getreten. Gelingt hier eine Re-konstruktion, die Herstellung eines erneuten Bezugs zu dieser Alltagswelt, dann liegt ein gemeinsamer Bezugsrahmen und eine gemeinsame Gesprächsbasis vor. Nun mag es vorkommen, daß manche physikalischen Ergebnisse für die alltägli-

---

1094 Ebd. 6.
1095 Rahner, Ätiologie 1957, 1011; Herv. im Orig.
1096 Ebd. 1012.
1097 N. Lohfink, Genesis, 323; Herv. im Orig. Vgl. auch Rahner, Erbsünde 1970, 178, insbesondere Anm. 3.
1098 Vgl. exemplarisch: Mosis, Schöpfungsgedanke, 300f.; Ganoczy, Schöpfungslehre 1987, 16f.; Ohlig, Welt, 12f. Unentschieden: Scheffczyk, Schöpfungslehre, 17-19.

che Erfahrung keine angebbare Bedeutung haben. So können Spekulationen über Erlebnisse innerhalb eines ‚schwarzen Loches' zwar „ein aufregender Gegenstand von Science-fiction sein, aber nicht Beschreibung von Wirklichkeit"[1099]. In diesem Fall gibt es zwei Möglichkeiten: Zum einen könnte das Kriterium des Alltagsbezuges zu einem Selektionskriterium werden, das diejenigen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse ausblendet, denen der Alltagsbezug fehlt; zum zweiten kann das Kriterium dazu anleiten, nach einem *mittelbaren* Alltagsbezug Ausschau zu halten. So haben die genannten ‚schwarzen Löcher' durchaus beobachtbare *Konsequenzen*, wie z. B. „Abweichungen in der Bahn von Himmelskörpern"[1100]. Spätestens die Umsetzung von Erkenntnissen in technische Anwendung bringt den Wirklichkeitsbezug im Sinne des Bezugs zur Alltagswirklichkeit neu ein.

.4 Vergleich mit Hans-Peter Dürr

Der verschiedentlich bereits zitierte Physiker Hans-Peter Dürr bestätigt zunächst die soeben gewonnenen Ergebnisse. Die von Drieschner beschriebene ‚Abschwächung der Wirklichkeit' findet sich bei Dürr in popularisierender Form ebenfalls:

> „Meist beobachten wir nicht mehr direkt die Natur, sondern verwenden dazu immer kompliziertere Geräte. Sie wirken wie überlange Stöcke, die uns erlauben, weiter vorzufühlen, Entfernteres zu berühren, stärker auszuholen, die andererseits aber, gerade wegen ihrer großen Länge, sich zwischen uns und die Natur schieben und bewirken, daß uns der unmittelbare, tastende Kontakt, das ‚Fingerspitzengefühl' für die Erfassung der Wirklichkeit im ganzen verlorengeht."[1101]

So kommt auch Dürr zu dem Schluß: „Die Naturwissenschaft handelt nicht von der eigentlichen Wirklichkeit ..., sondern nur ... von dem Aspekt, den man, nach Maßgabe detaillierter Anleitungen in Experimentalhandbüchern, durch ‚gute' Beobachtungen herausfiltern kann"[1102]. Dieses Wissen ist erstens „im allgemeinen ein *eingeschränktes* Wissen von der metaphysisch vorgestellten eigentlichen Wirklichkeit" und zweitens „gegenüber der eigentlichen Wirklichkeit *qualitativ* verändert"[1103]. Entsprechend einer von Arthur Eddington benutzten Parabel[1104] vergleicht Dürr diese Wirklichkeitsverengung und Qualitätsänderung mit den selektiven Eigenschaften eines Netzes, mit dem naturwissenschaftliches Wissen aus dem reichhaltigen Meer der eigentlichen Wirklichkeit eingesammelt wird.

Diese Parabel trägt auch der quantenmechanischen Beobachtung Rechnung, daß man zwar mit verschiedenen Netzen die Wirklichkeit des Elekt-

---

1099 Drieschner, Naturphilosophie, 54.
1100 Ebd.
1101 Dürr, Netz, 27f.
1102 Ebd. 31f.
1103 Ebd. 32; Herv. von HHP.
1104 Vgl. ebd. 29-31.

rons analysieren kann und es mit dem einen als Teilchen, mit dem anderen als Welle zu Gesicht bekommt, daß der Forscher aber kein Netz zur Verfügung hat, „mit dem er das Etwas ‚Elektron' fischen, d. h. objektivieren kann, das die komplementären Seiten Teilchen-Welle vereinigt läßt"[1105]. Zu einer *grundsätzlichen* Skepsis bezüglich des Wirklichkeitsbezuges naturwissenschaftlicher Aussagen sieht sich Dürr anläßlich des Phänomens Elektron aber offenbar nicht veranlaßt: Während im Rahmen der ‚objektiven' Wirklichkeit das Elektron in einem Schaubild[1106] als Fragezeichen dargestellt wird, sind ‚Fisch' und ‚Stab' realistisch wiedergegeben.

In der Tat lassen sich im vorliegenden Aufsatz einige Inkonsequenzen aufzeigen, die Kritiker dazu führen, Dürr als „Vertreter der Korrespondenztheorie" vorzustellen, der „im Rahmen naiv-realistischer Positionen"[1107] verbleibt. Dies markiert einen entscheidenden Unterschied zu den oben vorgestellten Vertretern.

Verräterisch ist bereits der Ausdruck ‚Abbild': „Wirklichkeit und ihr naturwissenschaftliches Abbild stehen sich ... etwa einander gegenüber wie ein Gegenstand zu seiner Zeichnung oder bestenfalls seiner Photographie"[1108]. Auf dieser Stufe kommt von den beiden für die ‚Abschwächung der Wirklichkeit' verantwortlichen Elementen offenbar nur das der Wirklichkeitsverengung, nicht aber das der Qualitätsänderung in Betracht. Wieder begegnet die als ‚Kuchentheorie' der Wirklichkeit[1109] bezeichnete Auffassung: Jedes Netz, jede Zugangsweise, schneidet sich ein Stück aus der Realität heraus, und adäquate, vollständig abbildende Erkenntnis ist die schrittweise Summierung aller Einzelstücke. Dürr versteht den Naturwissenschaftler als Forscher, „der mit immer besseren und raffinierteren Netzen ... fischt, um Schritt um Schritt zu einer genaueren und vollständigeren Erfassung der Wirklichkeit zu kommen"[1110].

Die *qualitative* Veränderung scheint Dürr erst auf der Ebene der mathematischen Strukturen einzubringen.[1111] So hält der Naturwissenschaftler zunächst ein Abbild der Wirklichkeit in Händen, das zwar nur einen *Ausschnitt* aus dieser Wirklichkeit darstellt, diesen aber fotografisch *abbildet*. Erst in einem zweiten Schritt, dem der Mathematisierung, wird dieses Bild einer Qualitätsänderung unterzogen. Sogar bezüglich dieser Andersartigkeit

---

1105 Ebd. 33.

1106 Ebd. 34.

1107 Ossner u. a., Wissenschaftstheorie, Lehrerband, 59. Vgl. zur folgenden Kritik an Dürr ebd.

1108 Dürr, Netz, 32.

1109 Engels, Konstruktivismus, 45.

1110 Dürr, Netz, 33.

1111 Ebd. 33-35: „Die ‚naturwissenschaftliche Welt' unterscheidet sich ... auch qualitativ von der eigentlichen Wirklichkeit", wobei der qualitative Unterschied anhand des Gleichnisses mit dem Ichthyologen (Fischkundiger) veranschaulicht wird: „Bei der Untersuchung seines Fangs versucht der Ichthyologe nicht zu beschreiben, was ein Fisch ... ist, sondern konzentriert sich nur auf gewisse Eigenschaften des Fisches, in unserem Beispiel: seine Länge ... Die quantitative Beschreibung ... – in unserem Fall die Angabe der Zahl ‚fünf' in Meßlattenlängen ‚Zentimeter' –, und ganz allgemein die Möglichkeit, ... die Mathematik zu verwenden, hängt genau mit der Möglichkeit zusammen, von den Inhalten der Dinge, also dem ‚was', ganz abzusehen und sich allein auf die Beziehung von Vergleichbarem, also das ‚wie', zu konzentrieren."

und nunmehr doppelten Abschwächung kann Dürr jedoch immer noch sagen:

> „In engem Kontakt zur eigentlichen Wirklichkeit, aber neben dieser eigentlichen Wirklichkeit, errichtet der Naturwissenschaftler ein neues, andersartiges, nämlich ein mathematisch strukturiertes Gebäude, das er durch einen Prozeß von ‚trial and error' immer besser der Struktur (nicht dem Inhalt) der Wirklichkeit nachzubilden versucht ... Er wählt dazu ein Netz, eine Sprache, ein Paradigma, das der Wirklichkeit in gewisser Weise angepaßt ist und eine Optimierung dieses Übersetzungsprozesses erlaubt."[1112]

Aus den Ausführungen wird deutlich, daß die ‚eigentliche Wirklichkeit' als Maß wissenschaftlicher Aussagen angegeben wird. Die vielfach diskutierte Frage, von welchem Standpunkt aus die Übereinstimmung mit diesem Maßstab überprüft werden soll, versieht auch Dürrs Position mit den bekannten Bedenken. Dabei erhellt „Dürrs eigener Bezug auf den Doppelcharakter des Elektrons ... die ganzen Schwierigkeiten, die aus der Setzung einer ‚eigentlichen' Wirklichkeit als dem Maß wissenschaftlicher Behauptungen resultieren"[1113].

Übereinstimmung besteht jedoch bezüglich der Haupttendenz des Artikels, die nicht die *Übereinstimmung* naturwissenschaftlicher Aussagen mit der Wirklichkeit, sondern vielmehr deren *Beschränkung* nachzuweisen suchte. So bedauert Dürr, daß sich „viele Naturwissenschaftler ... der prinzipiellen Beschränkung ihrer Wirklichkeitserfassung nicht bewußt" sind und deshalb „für irrelevant [halten], was prinzipiell nicht wissenschaftlich erfaßt werden kann"[1114]. Dieser Aspekt lädt in gleicher Weise ein, zunächst die Gemeinsamkeiten mit den oben vorgestellten Autoren herauszustellen. Denn wie diese, so betont auch Dürr, „daß unsere ursprüngliche Erfahrung reicher ist im Vergleich zu der Erfahrung, welche sich wissenschaftlich fundieren läßt. Denn unsere Erfahrung beginnt schon dort, wo wir uns noch ganz als integrierten Teil einer Gesamtwirklichkeit erleben, wo wir noch nicht angefangen haben, uns als Subjekt vom Objekt zu trennen, wo wir noch nicht angefangen haben, unserem existentiellen Ich eine objektiv erfahrbare Außenwelt gegenüberzustellen"[1115]. Die Alltagswirklichkeit wird auch hier als ursprünglich und als Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Beschäftigung beschrieben. Sie wird darüberhinaus auch als der Ort ausgewiesen, wo Erfahrungen „auf religiösem oder künstlerischem Gebiet"[1116] gemacht werden. Ohne daß dies integrativ genutzt wird,[1117] findet sich auch bei Dürr die Alltagswirklichkeit als *gemeinsamer* Bezugspunkt für Naturwissenschaft und Religion bzw. Theologie.

1112 Ebd. 35.
1113 Ossner u. a., Wissenschaftstheorie, Lehrerband, 59.
1114 Dürr, Netz, 35.
1115 Ebd. 32.
1116 Ebd.
1117 Dürr favorisiert offenbar ein Nebeneinander: Religiöse Erfahrungen „können ... weder mit der Naturwissenschaft konfrontiert werden noch mit dieser in Widerspruch geraten" (Netz, 32).

Die Kritiker lassen auch bei diesem Punkt auf die Unterschiede zu den vorherigen Autoren aufmerksam werden: Sie beanstanden die unkritische Identifizierung von ‚eigentlicher Wirklichkeit' und ‚ursprünglicher Wirklichkeit',[1118] wie sie sich in der Behauptung Dürrs ausdrückt: „Die Naturwissenschaft handelt nicht von der eigentlichen Wirklichkeit, der ursprünglichen Welterfahrung"[1119]. Der Kritik ist unumwunden recht zu geben. Sie bezieht sich jedoch auf eine frühere, gekürzte (oder verkürzt wiedergegebene) Veröffentlichung[1120]. Neuere Ausgaben kennen einen wichtigen Zusatz, den Dürr entweder später hinzugefügt haben mag, oder der in der älteren Quelle der verkürzten Wiedergabe durch die Kritiker zum Opfer gefallen ist: Dürr spricht nämlich von „der eigentlichen Wirklichkeit, der ursprünglichen Welterfahrung oder allgemeiner: was dahinter steht!"[1121] Dürr gibt mit der Ergänzung der ursprünglichen Welterfahrung durch das, was dahinter steht, die unkritische Identifizierung auf und der Kritik statt. Dabei bleibt das genaue Verhältnis von eigentlicher und Alltagswirklichkeit noch unausgesagt und einer späteren Differenzierung bedürftig.

Insgesamt ergibt sich mit Dürr eine weitgehende Bestätigung der zuvor behandelten Autoren, die jedoch seine angezielte Erkenntniskritik radikaler und konsistenter zu denken gestatten, indem der naiv-realistische und korrespondenztheoretische Hintergrund aufgegeben wird.

.5.4 Zusammenfassung

Auch bei den Naturwissenschaftlern, die gegenüber realistischen Auffassungen eher skeptisch sind, läßt sich eine solche Rezeption des Radikalen Konstruktivismus aufzeigen, die noch genügend Raum für Wirklichkeitsbezüge offenläßt. In dieser abgeschwächten Form, die mit Engels als ‚Konstruktionismus' bezeichnet werden kann, finden sich die oben herausgearbeiteten Hauptanliegen des Radikalen Konstruktivismus durchaus wieder: „Mit der Bevorzugung des Konstruktionismus gegenüber dem Realismus verbindet sich meiner Auffassung nach vielmehr der Verzicht auf den Anspruch, die Strukturen der Realität an sich erkennen zu können, was mit einem *Minimalrealismus* ... durchaus vereinbar ist. Daher schlage ich vor, auf das Adjektiv ‚radikal' zu verzichten"[1122]. Dieser Minimalrealismus hat lediglich zur Voraussetzung, „daß es eine Realität als ‚Material' unserer Konstruktionen geben muß"[1123].

Dementsprechend ist auch ein anderes Wahrheitsverständnis erforderlich. Zielvorstellung ist bei Engels „nicht mehr Übereinstimmung von Erkennen und bewußtseinsunabhängiger Realität, sondern Korrespondenz von Denken und konstituierten Welt-Handlungssystemen"[1124]. Das sich im mesokosmischen Alltag vollziehende Handeln schiebt sich zwischen Denken und

---

1118 Ossner u. a., Wissenschaftstheorie, Lehrerband, 59.

1119 Dürr, Netz, 31.

1120 Süddeutsche Zeitung vom 21./22. Januar 1984, 137; vgl. Ossner u. a., Wissenschaftstheorie, Schülerband, 92.

1121 Dürr, Netz, 31; unter demselben Titel auch beispielsweise in: M. Schaeffer u. a. (Hg.), Neues Bewußtsein – neues Leben : Bausteine für eine menschliche Welt, München 1988, 200-221, 205.

1122 Engels, Erkenntnis, 293; Herv. im Orig.

1123 Engels, Konstruktivismus, 32. Vgl. damit auch das Stufenschema Boffs zur Erkenntnisgewinnung, s. o. S. 136.

1124 Engels, Erfahrung, 63.

Sein.[1125] Engels bietet damit sowohl im Blick auf Konstruktivismus und Realismus, als auch in bezug auf die Alltagswirklichkeit interessante Anknüpfungspunkte, denen bei der Konkretisierung des integrativen Modells noch genauer nachzugehen sein wird. An dieser Stelle soll zunächst nur auf die Parallelen zu den vorgestellten Autoren hingewiesen werden.

	Wirklichkeit / Natur an sich	Alltagswirklichkeit
Heisenberg	Wechselwirkung von Realität und Subjekt „Die der menschlichen Fragestellung ausgesetzte *Natur*“.	Zusammenhang wissenschaftlicher Konstrukte mit Leben und Alltagssprache „Zusammenhang mit dem unmittelbaren *sinnlichen Erlebnis*“. Es „muß sich auch die Wissenschaft auf die gewöhnliche Sprache verlassen“. In dieser Sprache gibt es die „Beziehung zu dem ‚Einen’“.
Weizsäcker	Wechselwirkung von Realität und Subjekt „Ein Bild dessen, was wir die *Wirklichkeit* nennen, kann nur in einem Kreisgang gezeichnet werden“: „Die *Natur* ist älter als der Mensch, der Mensch ist älter als die Naturwissenschaft“. Realität als transzendentaler Grenzbegriff „Das schlechthin *Wirkliche* ist das begrifflich Undenkbare“.	Alltägliches Leben und Mensch als Voraussetzung und Anknüpfungspunkt „Die Reflexion ist in Gefahr, ihre schlichten Voraussetzungen zu vergessen. In schlichter Erkenntnis finde ich mich lebend inmitten des *Lebens* vor“. „Die Natur ist älter als der Mensch, der *Mensch* ist älter als die Naturwissenschaft“. „Die Gottheit ist älter als die Menschheit, die *Menschheit* ist älter als die Theologie“.
Drieschner	Realitätsbehauptung als Trivialität „Der Realismus ist also trivial, soweit er nicht mehr meint als ein Vertrauen in die *Wirklichkeit*“. Wechselwirkung von Realität und Subjekt „Wir können niemals die Erscheinung an der *Wirklichkeit* selbst prüfen, sondern immer nur an anderen Erscheinungen“.	Wirklichkeit als Alltagswirklichkeit „Wirklichkeit ist zunächst alles das, was wir um uns herum sehen, fühlen, hören ... können. Zu dieser *unmittelbaren* Wirklichkeit gehört auch der gestirnte Himmel“. Abschwächung der Wirklichkeit „Die Verbindung zwischen physikalischer Theorie und Wirklichkeit kann immer schwächer werden. Diese ‚Abschwächung der Wirklichkeit’ ist noch sichtbarer in der Quantenmechanik“.
Engels	Minimalrealismus Wir können nicht „Strukturen der Realität an sich erkennen“, sondern setzen in einem „Minimalrealismus“ nur voraus, „daß es eine Realität als ‚Material’ unserer Konstruktionen geben muß“.	Welt-Handlungssysteme als Bezugspunkt „Nicht mehr Übereinstimmung von Erkennen und bewußtseinsunabhängiger Realität, sondern Korrespondenz von Denken und konstituierten Welt-Handlungssystemen“.

Wird der Radikale Konstruktivismus in dieser Weise rezipiert, ist das resultierende Konzept nicht nur mit der theologischen Wahrheits- und Wirklichkeitskonzeption vereinbar, sondern kommt dieser mehr entgegen, als eine naiv realistische Position.

1125 Ebd. 62.

.6 Naturwissenschaftlich orientiertes und theologisches Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis im Vergleich

Die Einsichten, die bei der Darstellung moderner Wahrheitstheorien und deren Rezeption bei Naturwissenschaftlern gewonnen wurden, finden ihre Bestätigung in einem Beitrag von Richard Schaeffler, in dem „zum Wahrheitsverständnis in Naturwissenschaft, Technik und Religion“[1126] ausführlich Stellung bezogen wird. Über eine Darstellung hinaus bietet Schaeffler einen Integrationsversuch an, der Rahners Anliegen und die faktische wissenschaftstheoretische Situation gleichermaßen aufnimmt.

Das letzte Kapitel hat gezeigt, daß auch für den Dialog mit der Naturwissenschaft der *konstruktivistische* Wahrheitsbegriff eine zunehmende Bedeutung erlangt hat. Wenn man sich dessen rigorose Ablehnung des Korrespondenzgedankens vor Augen hält, ist seine Verträglichkeit mit dem *theologischen* Wahrheitsbegriff alles andere als selbstverständlich. Denn auf den Korrespondenzgedanken kann die Theologie nach Walter Kasper nicht verzichten, auch wenn ihr kohärenz- und konsenstheoretische[1127] Argumentationen nicht fremd sind: „Grundlegend dafür ist jedoch die klassische Adäquationstheorie, wonach theologische Wahrheit in der Entsprechung der vorgegebenen Offenbarungs- und Glaubenszeugnisse mit der Wahrheit Gottes besteht und diese ihrerseits die endgültige Wahrheit der Wirklichkeit ist“[1128]. Daß die „Bezogenheit auf die Wahrheit, welche Gott selbst ist,“[1129] eine elementare Voraussetzung der theologischen Theorie darstellt, ist aus der Perspektive der Theologie heraus verständlich. Nichtsdestoweniger führt dies zu Konflikten mit dem Radikalen Konstruktivismus. Wenn dieser wie Puntel, auf dessen integrativen Wahrheitsbegriff sich auch Kasper bezieht, davon ausginge, „daß die *adaequatio*-Formel als solche genauso unverzichtbar wie ungenügend ist“[1130], wäre eine Gesprächsmöglichkeit nicht ausgeschlossen. Vom eigenen Selbstverständnis her aber „liefert der Radikale Konstruktivismus keine Möglichkeit, in einem korrespondenztheoretischen Sinne zwischen Wahrheit oder Falschheit von Aussagen über ‚die Wirklichkeit’ zu unterscheiden“ und „keine Handhabe, die Wahrheit seiner eigenen Aussagen (in diesem realistischen erkenntnistheoretischen Sinne) festzustellen“[1131]. Aus diesem Grunde könne „man nicht radikal konstruktivistische mit realistischen Positionen mixen“[1132].

Die Frage ist also spannend, ob und wie Schaeffler auch unter diesen pessimistischen Vorzeichen zu einer Integration zu kommen gestattet. Dabei wird sich zeigen, daß die Verträglichkeit mit dem Radikalen Konstruktivismus als solchem nur unter einschränkenden Bedingungen möglich ist. Dies sind jedoch die gleichen Einschränkungen, die am Konstruktivismus bei der

---

1126 So der Untertitel von Schaeffler, Wahrheit.
1127 Vgl. Kasper, Wahrheitsverständnis, 189.
1128 Ebd. 190.
1129 Ebd.
1130 Puntel, Wahrheit, 1653; Herv. im Orig.
1131 Schmidt, Konstruktivismus, 41.
1132 Ebd. 40.

Rezeption durch die Naturwissenschaftler bzw. Naturphilosophen vorgenommen werden. Und nur insofern der Konstruktivismus von Naturwissenschaftlern rezipiert wird, ist er als Gesprächspartner im vorliegenden Zusammenhang interessant.

Zunächst stellt Schaeffler die Ausgangserfahrung dar, vor die sich jede Wahrheitstheorie gestellt sieht, wenn sie auf system-externe Wahrheitskriterien, wie z. B. Übereinstimmung mit der ‚Wirklichkeit', verzichtet. Wenn nur das als wahr definiert wird, was sich innerhalb eines bestimmten, in sich möglichst kohärenten Erklärungssystems feststellen läßt, dann können Erfahrungen, die dieses System erschüttern würden, zwangsläufig nur als unwirklich beurteilt werden.[1133] Dabei ist die Systembildung zunächst unvermeidlich, wenn man eindeutige Kriterien zur Unterscheidung bekommen möchte.[1134] Bleibt es aber bei einer „Befangenheit in geschlossenen Systemen", ist eine Wissenschaft zu Lernunfähigkeit verurteilt.[1135] Die Gefahr solcher geschlossener Systeme ist bei jeder nicht-realistischen Wahrheitstheorie gegeben, also bei Theorien, die primär keine externen Bezugsgrößen zulassen.

Um dieses Dilemma zu überwinden, sind sekundär system-externe Kriterien unerläßlich. Schaeffler nennt hier 1. die „Wahrheit als Bewährung in der Praxis"[1136] und 2. die „systemsprengende Kraft als Wirklichkeitskriterium"[1137]. Beide Kriterien sind in ähnlicher Form bereits begegnet. Das erstgenannte Kriterium wird weiter unten noch ausführlicher aufgegriffen. Die systemsprengende Kraft, die im zweiten Kriterium angesprochen ist, thematisierte Rahner bereits als wissenschaftsinternes Prinzip der Selbstinfragestellung und Selbstüberbietung einer Wissenschaft. Neben der Gefahr des Expansionismus konnten in diesem Prinzip auch gute Dialogchancen erblickt werden.

Unschwer läßt sich auch der Konstruktivismus im gleichen Zusammenhang wiederfinden: Dieser wollte ja gerade das als ‚wirklich' anerkennen, „was unsere Versuche, kohärente Erklärungs- und Gestaltungszusammenhänge aufzubauen, zerschlägt"[1138]. Man erinnere sich an die Aussage v. Glaserfelds, „daß die ‚wirkliche' Welt sich ausschließlich dort offenbart, wo unsere Konstruktionen scheitern"[1139]. Bei der Darstellung des Konstruktivismus sind zwei Implikationen dieser Aussage herausgestellt worden: 1. Der Konstruktivismus leugnet ‚die Wirklichkeit' nicht. 2. Indem sich diese nicht geleugnete wirkliche Welt unseren Konstrukten zu widersetzen vermag ('sie scheitern läßt'), erweist sie sich als die je größere Wirklichkeit, die Erkenntnis kanalisiert und damit jeder Erkenntnis als Ermöglichungsbedingung vorausliegt.

1133 Schaeffler, Wahrheit, 19.
1134 Ebd. 24.
1135 Ebd. 19f.
1136 Ebd. 20f.
1137 Ebd. 22f.
1138 Ebd. 22.
1139 Glasersfeld, Konstruktivismus, 37.

Wirklichkeitsbezug (im Modus des Scheiterns) und Wirklichkeits-'Überschuß' werden zwar anerkannt, können jedoch innerhalb des konstruktivistischen Systems nicht fruchtbar gemacht werden. Was der Konstruktivist für die Gewinnung positiver Einsichten als irrelevant abtun würde und allenfalls als Grenze thematisiert, ist nun ein konstitutives Element der theologischen Erkenntnis. Nicht daß die Theologie da geradlinig weitermacht, wo der Konstruktivist aufhört: Das Unsystematisierbare bleibt auch beim Theologen unsystematisierbar, und ein Konstruktivist könnte sich durchaus in der Aussage Schaefflers wiederfinden, „daß die Wirklichkeit sich immer wieder unseren Versuchen der systematisierenden Erklärung und Deutung entzieht" und „daß wir den Grund alles Wirklichen nicht in den Begriff zu fassen bekommen"[1140]. Damit ist eine gemeinsame Gesprächsbasis gegeben, denn „der Dialog mit der religiös verstandenen Wirklichkeit wird an den Grenzen menschlicher Antwortfähigkeit geführt"[1141].

In dieser Grenzerfahrung erweist sich nämlich dem religiösen Menschen dieselbe ‚je größere Wirklichkeit', die der Konstruktivist erfährt, als der ‚deus semper maior', theologisch und wahrheitstheoretisch gesprochen als die ‚veritas semper maior'. Dies ist nichts anderes als eine – allerdings wesentliche – Qualifizierung der Erkenntnisbedingungen, die auch aus konstruktivistischer Perspektive Erkennen ermöglichen. Insofern ‚nur' eine Qualifizierung vorliegt, ist der daraus abgeleitete *theologische* Wahrheitsbegriff mit dem *konstruktivistischen* Wahrheitsbegriff in gewisser Weise kompatibel. Schaeffler definiert wie folgt: „Wahrheit ist nur als erscheinende zugänglich (deshalb sind die Erscheinungen ‚maßgeblich'); aber die Erscheinungen sind nicht mit ihr identisch (deshalb sind die ‚bloßen' Erscheinungen kritikbedürftig)"[1142]. Daß Wahrheit ‚an sich' nicht zum Bezugspunkt genommen werden kann, sondern den Erscheinungen Maßgeblichkeit zugesprochen werden muß, ist ja ein Hauptanliegen des Konstruktivismus gegenüber dem naiven Realismus. Daß weiterhin die bloßen Erscheinungen kritisierbar sind und auch kritisiert werden, ist konstruktivistisch durch das Scheitern der Konstrukte an der je größeren Wirklichkeit ausgedrückt worden. Die erkenntniskritische Zielrichtung ist beiden Ansätzen gemeinsam und verbindet sie: In beiden Fällen soll ein Realismus unterbunden werden, der glaubt, direkten Zugriff auf die (göttliche) ‚Wirklichkeit' zu haben; ein Realismus, der im einen Fall Aussagen für ein Abbild der Wirklichkeit hält (naiver Realismus), im anderen Fall Aussagen mit absolutem Wahrheitsanspruch versieht (konzeptualistischer, doktrinaler Offenbarungsbegriff)[1143].

Wenn von beiden Gesprächspartnern ein Realismus der geschilderten Art abgelehnt wird, welche Rolle spielt dann aber noch der für die Theologie unverzichtbare Adäquationsgedanke? Die in diesem Gedanken ausgedrückte „Bezogenheit auf die Wahrheit, welche Gott selbst ist,"[1144] beinhaltet zwei wichtige Einsichten: 1. Der Verzicht auf den Adäquationsgedanken und „die

---

1140 Schaeffler, Wahrheit, 23.
1141 Ebd. 33.
1142 Schaeffler, Religion, 39; vgl. Pottmeyer, Erkenntnislehre, 203.
1143 Vgl. Pottmeyer, Erkenntnislehre, 203.
1144 Kasper, Wahrheitsverständnis, 190.

Reduktion der Heilswahrheit auf eine Bedeutsamkeit, welche nicht nochmals in der Wahrheit der Wirklichkeit selbst begründet ist, setzt die Heilswahrheit wehrlos dem Illusions- und Ideologieverdacht aus“[1145]. 2. Der Bezug auf die ‚je größere Wahrheit Gottes’ dient der „*kritische(n) Unterscheidung* zwischen dem Wort Gottes und seinen geschichtlichen Bezeugungsgestalten“[1146] und relativiert damit jede geschichtliche Bezeugungsform durch den Begriff der ‚vermittelten Unmittelbarkeit’. Neben der *Notwendigkeit* der geschichtlichen Vermittlungen wird dadurch gleichzeitig ihre *Unangemessenheit* hervorgehoben, „da Gott und sein Wort nicht mit ihnen identisch ist“[1147].

Insofern der Aspekt der Unangemessenheit jeder geschichtlichen Erscheinung zum Ausdruck bringt, daß der direkte Zugriff zu und jeder direkte Vergleich mit der Wahrheit verwehrt ist, ist es der Adäquationsgedanke selbst, der nach *anderen* Wahrheitskriterien als dem der ‚Übereinstimmung mit der Wirklichkeit’ verlangt. Damit ist noch einmal aus theologischer Perspektive (vom theologischen Offenbarungsbegriff aus) die Auffassung Puntels bestätigt, der aus philosophischer Sicht davon ausgeht, „daß die *adaequatio*-Formel als solche genauso unverzichtbar wie ungenügend ist“[1148].

In der Tat wird weder bei einer theologischen Kriteriologie, die die Zugehörigkeit zur verbindlichen Glaubensüberlieferung prüfen will, noch bei der rationalen Verantwortung von Glaubensaussagen versucht, über den direkten Vergleich mit der Wahrheit selbst zu argumentieren. Im einen Fall begegnen vielmehr die Kriterien ‚diachroner und synchroner Konsens’, ‚formale Ausdrücklichkeit’, ‚historische Rückfrage’ und ‚Heilsbedeutsamkeit’, wobei das letzte Kriterium einen hermeneutischen Prozeß in Gang setzt, der eine Kohärenz mit der Gegenwartssituation anstrebt.[1149] Und im Falle der rationalen Glaubensverantwortung erinnert die von Pottmeyer aufgegriffene ‚kumulative Begründung’[1150] B. Mitchells auf ihre Weise an konstruktivistische Forderungen. Nach Mitchell muß eine kumulative Begründung vier Bedingungen genügen: „Die Einzelargumente müssen 1) aufeinander bezogen sein und sich gegenseitig stützen und dürfen 2) nicht falsch sein; die kumulative Begründung muß 3) Kohärenz und innere Stimmigkeit erreichen und muß 4) in ihren wesentlichen Zusammenhängen ohne Glaubensvoraussetzungen verstehbar sein“[1151]. Neben der deutlich hervortretenden kohärenztheoretischen Akzentuierung ist an dieser Stelle auch die zweite Bedingung interessant, die mit dem ‚nicht falsch’ an kon-

---

1145 Ebd. 172.
1146 Pottmeyer, Normen, 147; Herv. im Orig.
1147 Ebd.
1148 Puntel, Wahrheit, 1653; Herv. im Orig.
1149 Vgl. Pottmeyer, Normen, 144f.
1150 Die Kohärenz, die von der kumulativen Begründung angestrebt wird, ist nicht in der strengen Deutung der Kohärenztheorie als zwingend schlüssige Ableitung zu verstehen, um der Eigenart des Glaubens zu entsprechen (vgl. Pottmeyer, Zeichen, 394). Dies ist jedoch für den uns interessierenden Gedankengang, dem es um Würdigung und Grenzen der Korrespondenztheorie geht, nicht von Belang.
1151 Nach ebd. 394.

struktivistische Formulierungen erinnert, die von ‚nicht gescheiterten Konstrukten' sprechen könnten.

Dieses Wahrheitsverständnis kommt mit dem konstruktivistischen zwar nicht in definitorischer, wohl aber weitgehend in kriteriologischer Hinsicht überein. Es widerspricht in keinem Punkt den Anliegen, die wir nach der Beschäftigung mit dem Konstruktivismus berücksichtigt wissen wollten, sondern greift diese bewußt auf. Soweit ist zunächst eine gewisse Kompatibilität gegeben, welche eine Basis für die theologische Weiterführung bietet.

Als Ansatzpunkt zur theologischen Weiterführung wählt Schaeffler die auch von den Konstruktivisten beschriebene Grenzerfahrung. Wenn darüberhinaus die Anerkennung der Grenze dazu führt, daß Wissenschaftler „die sich schließenden Begriffsysteme aufbrechen" und einem übergreifenden Sinnzusammenhang unterstellen wollen (dies allerdings sind weitere Voraussetzungen), dann kann man mit Schaeffler „zwei Minimalbedingungen der religiösen Erfahrung ablesen: die Bereitschaft, sich seine Trendberechnungen und Leistungsprognosen durchkreuzen zu lassen, und das Vertrauen, daß die Wirklichkeit gerade da, wo sie sich unserer Beherrschung entzieht, ‚wieder sie selbst' wird – freilich nun nicht in bloßer ‚Befremdlichkeit' (étrangeté), sondern in der Überbietung unserer Erwartung durch die erfahrene Verheißung"[1152].

Daß spätestens dort, wo Vertrauen ins Spiel kommt und wo konkreter das Unsystematisierbare nicht in bloßer Befremdlichkeit (hier würde der Konstruktivist zustimmen), sondern im Vertrauen auf eine Verheißung hin angenommen wird, konstruktivistischer Boden verlassen ist, wird von Schaeffler nicht verkannt: „Die Religion hat keinen Anspruch darauf, daß Wissenschaft und Technik sich in der Weise wiedererkennen, wie die Religion sie versteht. Aber es ist eine Bewährungsprobe des religiösen Wahrheitsverständnisses, daß sie auch das Wahrheitsverständnis der Wissenschaft und Technik in sich aufzunehmen ... vermag"[1153]. Diese Integration wird freilich ablehnen, wer nach wie vor daran festhalten möchte, daß „man nicht radikal konstruktivistische mit realistischen Positionen mixen"[1154] kann. Auf die Schwierigkeiten, in die eine derart enggeführte Position gerät, hat Engels ausführlich hingewiesen.[1155]

Einmal mehr zeigt sich an dieser Stelle die *Richtung* der Integration: integriert werden kann das radikal-konstruktivistische[1156] in das theologische Wahrheitsverständnis, aber nicht umgekehrt. Dies deutete sich bereits bei dem Begriff des ‚responsorischen Gestaltens' an, der zwar den Begriff des ‚Konstrukts' in sich aufnehmen, aber nicht umgekehrt von diesem aufgenommen werden konnte. Im Begriff des responsorischen Gestaltens sprach sich die Überzeugung aus, daß Konstrukte im Dialog mit der Wirklichkeit

---

1152 Schaeffler, Wahrheit, 35.
1153 Ebd. 37.
1154 Schmidt, Konstruktivismus, 40.
1155 Vgl. Engels, Erkenntnis, 291f.
1156 Noch einmal sei daran erinnert, daß der von Naturwissenschaftlern rezipierte und darin abgeschwächte Konstruktivismus mit dem Bezug auf die Alltagswirklichkeit eine breitere Gesprächsbasis abgibt.

entstehen. Dadurch werden weder die Konstrukte sekundär zu Abbildern, noch wird der Konstruktivismus zum Realismus umdefiniert. Abbildende Anteile und Eigenleistungen des Subjekts sind untrennbar und können nie scharf gefaßt werden. Immerhin sind jedoch die Konstrukte entstanden, indem sie der Wirklichkeit ausgesetzt wurden und die Möglichkeit des Scheiterns erhielten.[1157] Insofern kann auch unter Berücksichtigung konstruktivistischer Einsichten von einem ‚Dialog' mit der Wirklichkeit gesprochen werden, in dem von der Wirklichkeit ‚zugelassene' (d. h. in konstruktivistischer Terminologie ‚nicht gescheiterte') Aspekte erstellt werden.

In dieser Einschränkung ‚zeigt' sich die Wirklichkeit nicht nur an den Grenzen, sondern in *jedem* Inhalt von Erfahrung. Und in dieser Einschränkung kann dann mit Schaeffler über die Einsicht, „daß nur das Außergewöhnliche zum Inhalt der religiösen Erfahrung werden kann", hinausgegangen werden. Zwar sind Grenzerfahrung und Außergewöhnliches Anknüpfungspunkte, aber letztlich gilt: „Alles, was überhaupt zum Inhalt von Erfahrung werden kann, kann auch zum Inhalt spezifisch religiöser Erfahrung werden. Dabei mag es sich um ein Naturereignis handeln ..., um ein historisches Ereignis ..., um ein Grundmoment des gesellschaftlichen Lebens"[1158]. Die Beschreibung deckt sich mit dem, was bei Clodovis Boff als AI vorgestellt wurde. Und was Schaeffler über den erkenntnistheoretischen Ort der religiösen Erfahrung sagt, läßt sich mit Boffs AII in Verbindung bringen: „Das Unterscheidende der religiösen Erfahrung aber liegt nicht darin, an welchem Ort der Lebenswelt [AI] sie gemacht wird, sondern in der Weise [AII], wie das sonst ganz Alltägliche zum Träger religiöser Bedeutung wird"[1159].

Der Wechsel der erkenntnistheoretischen Ebenen weist wieder einmal darauf hin, daß – ganz in Drieschners und im konstruktivistischen Sinne – die AII, d. h. die *Form* der Erfassung bzw. Konstruktion der Wirklichkeit die entscheidende Instanz darstellt. Wenn Erfahrungsinhalte zum Träger religiöser Bedeutung werden sollen, bedarf die Form einer kritischen Überprüfung. Denn es kann sein, „daß wir durch die Art, wie wir ‚Informationen verarbeiten', ... bestimmte Weisen ihres maßgeblichen Sich-Zeigens gerade unmöglich machen"[1160]. Dies gilt insbesondere bei der Vorschaltung eines naturwissenschaftlichen Diskurses. In diesem Sinne ist durchaus noch einmal daran zu erinnern, daß es nach Mette / Steinkamp zur „Selektion des ‚fremden' Wissensbestandes auf der Basis ... zumindest kompatibler (=konvergierender) Optionen"[1161] bedarf. Dies vorausgesetzt ist „auch die wissenschaftlich gesicherte und durch technische Praxis bewährte Wahrheit ..., religiös verstanden, ein ‚signum prognosticum' derjenigen Hoffnung, zu

---

1157 Vgl. auch Schaeffler, Wahrheit, 32: „Der Dialog muß, wenn er nicht in Monolog entarten soll, der Wirklichkeit Gelegenheit geben, zu unseren Vorstellungen und Erwartungen auch ‚Nein' zu sagen".

1158 Ebd. 30.

1159 Ebd. 30f. Die Hinweise auf AI und AII stammen von HHP.

1160 Ebd. 32.

1161 Mette / Steinkamp, Sozialwissenschaften, 170. S. o.

der die Religion sich bekennt“[1162]. Das anfangs erwähnte system-externe Kriterium „Wahrheit als Bewährung in der Praxis“[1163] wird hier wieder aufgegriffen.

Als Aufgabe formuliert bedeutet dies: „Religiöse Überlieferung, Erfahrung und Praxis bewähren sich dadurch, auch diejenige Weise der Wahrheit, die in der Wissenschaft erkannt und in der technischen Praxis als ‚tragfähig’ erwiesen wird, als Gegenwartsgestalt einer Verheißung auszulegen“[1164].

Der Begriff der Hoffnung umgreift dabei auch das Scheitern menschlicher Konstrukte. Denn in der Hoffnung spricht das Subjekt „im Vorgriff auf eine kommende, erneuerte Existenz, von der ihm die Begriffe fehlen“[1165]. Damit werden „Momente der ‚Fremdheit’ ... mit solchen der Vertrautheit“[1166] vereinigt. Was sich dem Konstruktivisten im Scheitern als „je größere Wirklichkeit“ zeigt, kann aus religiös-theologischer Perspektive als „je größere Hoffnung“[1167] qualifiziert werden.

Es ergibt sich zusammenfassend eine doppelte Zielrichtung theologischen Bemühens: Die verborgene Hoffnungsgestalt im bewährten Wissen zu entbergen (1) und im Scheitern der Konstrukte als ‚je größere Hoffnung’ auszulegen (2). In der knappen Bündelung der zwei Punkte verbirgt sich ein umfangreiches Programm, das in den Entfaltungen der Kapitel 4 und 5 seine Ausführung erfahren wird. An dieser Stelle geht es zunächst nur um die Verträglichkeit verschiedener Wahrheitsbegriffe.

Der theologische Wahrheitsbegriff, wie er in den obigen Überlegungen einschließlich seiner korrespondenztheoretischen Grundlage begegnet, ist nicht als Gegenbild, sondern als *Qualifizierung* des konstruktivistischen Wahrheitsbegriffs konzipiert, insofern die verheißene Hoffnung als mögliche Antwort *des* Vorgriffs angeboten wird, von dem das Erkennen auch in konstruktivistischer Perspektive lebt (s. o. S. 43). Solange der konstruktivistische Wahrheitsbegriff den Wirklichkeitsbezug nur methodisch ausblendet und nicht ontologisch ausschließt, erweist er sich nicht als unvereinbar mit der Theologie. Diese Voraussetzung mögen die extremsten Vertreter des Radikalen Konstruktivismus vielleicht nicht teilen; sie gilt hingegen weitgehend in seiner naturwissenschaftlich rezipierten Form, wie sich dies exemplarisch bei Drieschner zeigen ließ.

Als solcher kann der konstruktivistische Wahrheitsbegriff – zumindest in seinen wesentlichen Anliegen – einen integrativen Bestandteil in einem umfassenderen theologischen Wahrheitsbegriff bilden. Innerhalb dieses Rahmens deutete sich zudem weniger ein laterales Beziehungsverhältnis (Bilinguismus), als ein integratives Nacheinander an mit ähnlicher Struktur, wie sie bei C. Boff aufzufinden war (Unterscheidung von AI und AII): Die naturwissenschaftlich konstruierten Inhalte (1. Schritt) werden zum Träger religiöser Bedeutung (2. Schritt).

1162 Schaeffler, Wahrheit, 36.
1163 Ebd. 20f.
1164 Ebd. 37.
1165 Ebd. 33.
1166 Ebd. 34.
1167 Vgl. ebd. 36.

Daß damit tatsächlich – wie eingangs erwähnt – ein Anliegen Rahners aufgegriffen und entfaltet worden ist, zeigt eine früher bereits angeführte Stelle, in der es Rahner um künftige Aufgaben der Theologie geht: Programmatisch verlangt Rahner nicht nur einen Dialog mit der Welt, wie sie sich der unkritischen Alltagserfahrung zeigt, sondern auch mit jener Welt, „die der Mensch als sein Werk, als Gebilde seiner Entschließungen, Träume, Utopien und seiner wissenschaftlichen Reflexion aufbaut“[1168], d. h. konstruiert. Da hiermit mehr gemeint sein soll, als technische Umsetzung wissenschaftlicher Reflexion,[1169] hat Rahner schon 1967 Herausforderungen angedeutet, die lange unberücksichtigt geblieben sind und sich in Auseinandersetzung mit dem Konstruktivismus auf breiterer Basis nun erneut zeigen.

[1168] Rahner, Herausforderung 1967, 18.

[1169] Rahner spricht von der „seltsamen, manipulierten wissenschaftlichen ‚Empirie’„ (ebd.).

4 Das integrative Modell

Um zu dem geforderten integrativen Modell zu gelangen, brauchen die bisherigen Vorarbeiten lediglich systematisiert zu werden. Die zusätzlich zum integrativen Modell Boffs eingebrachte Berücksichtigung der Alltagswirklichkeit – ein noch näher zu explizierender Aspekt, der immer wieder als Vermittlung in den Vordergrund trat – führt zu einem modifizierten Modell, das die Vorteile des Boffschen Konzepts übernehmen, seine Nachteile aber vermeiden kann.

4.1 Boffs Modell in der Diskussion

Kapitel 2 wurde Clodovis Boffs Konzept der ‚konstitutiven Beziehung' als integratives Modell vorgestellt, das sich als Entfaltung des Rahnerschen Programms gut zu eignen schien. Noch einmal sei die Grafik in Erinnerung gerufen, welche die Integration von Profanwissenschaft und herkömmlicher Theologie (Theol I) im Rahmen der neu zu erstellenden Theologie II veranschaulicht:

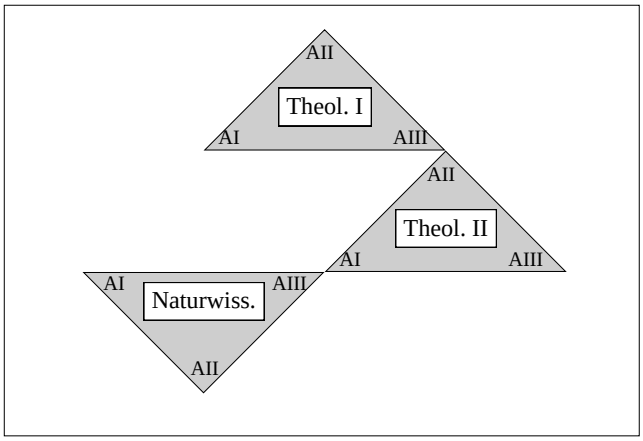


Abbildung 4.1: Boffs Modell der konstitutiven Beziehung

Die wichtigsten Anliegen, die mit Rahner an ein integratives Konzept heranzutragen sind, konnten mit diesem Modell aufgegriffen und konkretisiert werden.

Es ist leicht zu ersehen, daß dieses Modell nur unter der Voraussetzung gelingen kann, daß der Theologie die ‚konkrete Wirklichkeit' durch die vor-

geordnete Profanwissenschaft, die sich mit dieser Wirklichkeit beschäftigt, wie durch eine Sehhilfe scharf abgebildet wird. Die wissenschaftstheoretischen Erkenntnisse von Kapitel 3 haben diese Voraussetzung als falsch erwiesen und damit das integrative Modell Boffs in seinen Fundamenten erschüttert. Nur eine naive Erkenntnistheorie würde den wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß als Abbildung einer Wirklichkeit verstehen, die als invarianter Ausgangspunkt jeder menschlichen ‚Lektüre' vorausliegt. Erkenntnis hatte sich in sehr viel größerem Maße als *Konstruktion* erwiesen, deren Gültigkeit auf das durch die entsprechenden Konstruktionsvorschriften abgesteckte Bezugssystem beschränkt ist. Eine Übernahme von Konstruktionsergebnissen in ein anderes Bezugssystem, wie sie das Modell Boffs bei der Integration sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse in die Theologie vorsieht, ist damit problematisch, wenn nicht unmöglich, geworden.

Diese Einsicht hatte sich bei der wissenschaftstheoretischen Reflexion auf die Sozialwissenschaften und – in noch radikalerem Maße – auf die Naturwissenschaften eingestellt. Die breit dargelegte Beschäftigung mit der Eigenart naturwissenschaftlicher Erkenntnisse hat aber nicht nur vorschnellen Integrierungen und Harmonisierungen eine Absage erteilt, sondern bereits Auswege aus dem Dilemma angedeutet. Die Alltagswirklichkeit hatte sich als gemeinsamer Bezugspunkt von Naturwissenschaft und Theologie erwiesen. Die zusammenfassende Synopse der vorgestellten Realitätskonzepte (s. o. S. 125) vermittelte mit den Stichworten ‚Alltagssprache', ‚sinnliches Erlebnis', ‚Leben', ‚unmittelbare Wirklichkeit', ‚Welt-Handlungssysteme' von den zahlreichen Schattierungen der Alltagswirklichkeit einen ausschnittartigen Eindruck.

4.2 Ergänzung: ‚Alltagswirklichkeit' und Weltanschauung

Zur Präzisierung des bis jetzt recht vage gehaltenen Begriffs der Alltagswirklichkeit sei der Hinweis auf Peter L. Berger und Thomas Luckmann gestattet. Ihre Analyse der „Wirklichkeit der Alltagswelt"[1170] greift letztlich auf Edmund Husserl und dessen soziologische Aufbereitung durch Alfred Schütz zurück. Husserl benutzt den Begriff „Lebenswelt" und erfaßt damit „den Bereich der elementaren alltäglichen menschlichen Welterfahrung"[1171]. Als Arbeitsdefinition reicht dies zur Bestimmung der Alltagswirklichkeit im Grunde schon aus.

In diesem Zusammenhang ist der Hinweis besonders interessant, auch Husserl habe angesichts der Gegenstandswelt der mathematisierenden Naturwissenschaft mit Bedauern festgestellt: „Indem diese Welt aber keinen Bezug zur subjektiv anschaul. Lebenswelt mehr hat, verlieren die Wissen-

---

[1170] Kapitelüberschrift in: Berger / Luckmann, Konstruktion, 21. Zum Rückgriff auf Husserl siehe ebd. 22, Anm. 2.

[1171] Orth, Phänomenologie, 249.

schaften ihre Lebensbedeutsamkeit und führen zu der Sinnkrise der Moderne"[1172]. Der Begriff der Anschaulichkeit begegnet hier erneut und bestätigt seine erstmalige Verwendung im Zusammenhang naturwissenschaftlicher Wirklichkeitsbezüge bei Drieschner (s. o. 110-121). Dort trat die Anschaulichkeit in ihrer Operationalisierung durch Gerhard Vollmer als mögliches Kriterium zur Rekonstruktion naturwissenschaftlicher Konstrukte bereits in den Blick.

Interessant ist ferner die Verbindung von Alltagswelt und Weltanschauung bei Husserl: „Dinge, Objekte (immer rein lebensweltlich verstanden) sind ‚gegeben' ... als Dinge, als Objekte im Welthorizont. Jedes ist etwas, ‚etwas aus' der Welt, der uns ständig als Horizont bewußten"[1173]. Nach Georg Scherer, der Husserl kommentiert und weiter ausführt, liegen „im Welthorizont ... auch alle theoretischen Thematisierungen des Menschen, so daß sich unter diesem Gesichtspunkt eine Einheit von Lebenswelt und theoretischer Einstellung ergibt"[1174].

Für Husserl ist die Welt allerdings „seiend in einer Einzigkeit, für die der Plural sinnlos ist"[1175]. Demgegenüber führt Scherer weitere Differenzierungen ein: „Während der universale Welthorizont im Sinne Husserls als ein einziger angesehen werden muß, kann man von den Welten, in denen die Menschen historisch-faktisch gelebt haben und noch leben, immer nur in der Mehrzahl sprechen". Die Pluralität in den modernen durch technisch-wissenschaftliche Rationalität geprägten Gesellschaften gehe soweit, daß „sich die verschiedenen Kulturbereiche weithin als abgeschlossene Sonderwelten beziehungslos gegenüber[stehen]"[1176]. Hierdurch breche „die gemeinsame Lebenswelt weithin zusammen, ohne doch vollständig aufgelöst zu werden"[1177]. Die einzelnen Lebenswelten bilden „je für sich ebenfalls Horizonte aus", wobei „der universale Welthorizont ... als grundlegende Dimension in die jeweilige Lebenswelt ein[geht]"[1178]. Nach Scherer ist „der Horizont der Lebenswelt ... ein Bedeutungen vermittelnder Sinnhorizont". In diesem gehe es um eine Ordnung von Einstellungen, Wertsetzungen, Bedeutungen und um den Platz des einzelnen „im Ganzen der Lebenswelt aufgrund eines Sinnentwurfes"[1179]. Wenn wir im folgenden von ‚Weltanschauung' reden, und darunter die „erkennend verstehende, zugleich bewertende und sinngebende Gesamtauffassung der Welt und des eigenen Lebens im Ganzen der Wirklichkeit"[1180] verstehen, dann fällt dies mit dem übergreifenden Sinnhorizont der Lebenswelt im hier referierten Sinne zusammen.

1172 Kunzmann / Burkard / Wiedmann, Philosophie, 195.
1173 Husserl, Krise, 145ff., zit. nach Scherer, Welt, 132.
1174 Scherer, Welt, 132.
1175 Husserl, Krise, 145ff., zit. nach Scherer, Welt, 132.
1176 Scherer, Welt, 134.
1177 Ebd. 134f.
1178 Ebd. 135.
1179 Ebd.
1180 Coreth, Metaphysik, 3*. ‚Weltanschauung' wird weiter unten noch genauer definiert und von anderen Begriffen (z. B. ‚Weltbild') abgegrenzt.

Zusammenfassend unterscheidet Scherer u. a. „die Teilhorizonte der Lebenswelten als die Erschlossenheit bestimmter Bereiche der Lebenswelt, die sie übergreifenden Sinnhorizonte der Lebenswelt selbst und schließlich den alle anderen Horizonte einschließenden Welthorizont schlechthin“[1181].

Genauere Konkretisierungen und Unterscheidungen ergeben sich aus den entsprechenden Kapiteln bei Scherer.[1182] Interessant ist auch der transzendentale Weg, über den Scherer die verschiedenen Horizonte bis zum theologischen Horizont verbindet;[1183] er kann hier jedoch nicht näher verfolgt werden kann. Für die zur Debatte stehende Explikation reicht die Erkenntnis des Zusammenhangs von elementarer Alltagserfahrung und Weltanschauung.

Dieser Zusammenhang wird auch von der sogenannten Weltanschauungspsychologie fruchtbar gemacht. Sie versteht Weltanschauungen u. a. als „kognitive Instrumente der Lebensbewältigung“[1184] und benennt drei Orientierungsrichtungen, wobei auch deren Alltagsbezug deutlich wird:

> „*Deutungshilfe* nach einer ‚*Weltordnung*’. Erklärungsversuche, um sich das prinzipiell Unerklärliche (z. B. das ‚Schicksal’) sinnvoll anzueignen. ...
>
> Demonstrierte *Handlungsgewißheit*. Unterstützung bei der moral. Bestätigung für das ‚richtige’ Verhalten. ...
>
> *Sinngebung und Verehrung*. Rituelle Sinnangebote ...“[1185]

Selbst die in Weltanschauungen vollzogene Aufstellung abstrakter Werte dient – in psychologischer Perspektive – „der existentiellen *Endabsicht* (was soll letztendlich getan werden)“[1186], die ebenfalls nicht an der Alltagswirklichkeit vorbeigeht.

Die Prägung von Alltagswirklichkeit und Weltanschauung durch die moderne Naturwissenschaft ist unverkennbar: „Die heutige Lebenswelt ist höchst (HOECHST)gradig von Diffusionsbeständen der Wissenschaft durchsetzt“[1187]. Rahner, der hier von einer „Osmose in das allgemeine Bewußtsein“[1188] spricht, bot ausreichenden Anlaß, diese Problematik zu diskutieren. Die dort angeführten Beispiele stehen für die Bandbreite kulturgeschichtlicher Bedeutung von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen.

Ein wichtiger Akzent muß in diesem Zusammenhang ergänzt werden. Damit christliche Lehre und christliches Sinnangebot nicht immer den weltanschaulichen Prägungen nacheilen müssen, geht es darum, nicht nur die faktisch bereits erfolgten (naturwissenschaftlichen) Sedimentierungen aufzugreifen, sondern auch die künftig möglichen vorwegzunehmen. Im Idealfall kann sich eine Untersuchung deshalb nicht auf die Einbeziehung der faktisch bestehenden Weltanschauung beschränken, sondern hat eine sehr

---

1181 Scherer, Welt, 137.
1182 Ebd. 119-140.
1183 Zusammengefaßt in: Scherer, Strukturen, 89f.
1184 Benesch, Psychologie II, 445.
1185 Ebd.
1186 Ebd.; Herv. im Orig.
1187 Welsch, Philosophie, 124.
1188 Rahner, Weltall 1981, 45.

viel breitere Sondierung naturwissenschaftlicher Elemente vorzunehmen und auf ihren möglichen Weltanschauungsbezug zu überprüfen.

Die kriteriologische Bedeutung des Weltanschauungsbezuges darf auch nicht zu einem damit verwandten Mißverständnis Anlaß bieten. Alltagswirklichkeit und Weltanschauung werden nicht als inhaltliches Wahrheitskriterium in den Vordergrund gerückt, sondern als formales Selektionskriterium. Es geht nicht um das Aufgreifen momentaner Wissensbestände der Alltagswirklichkeit, sondern um Inhalte, die im Raum von Alltagswirklichkeit und Weltanschauung Platz haben oder haben können. Elemente, die in inhaltlichem Widerspruch zur momentanen Weltanschauung stehen, werden auf diese Weise nicht ausgegrenzt. Wenn nicht nur ein scheinbarer, sondern ein tatsächlicher Widerspruch vorliegt, haben sie damit unter Beweis gestellt, daß sie weltanschaulichen Bezug besitzen und damit diesem Auswahlkriterium genügen. Ob die zur Disposition stehenden Elemente für den theologischen Diskurs letztlich auch tatsächlich empfehlenswert sind, wird von anderen Kriterien überprüft. ‚Weltanschauungsbezug' ist damit als notwendiges, aber nicht hinreichendes Kriterium für die Integration ausgewiesen.

Insofern nun aus naturwissenschaftlichen Konstrukten der Bezug zu Alltagswirklichkeit und Weltanschauung re-konstruiert bzw. hergestellt werden kann, können sie – vermittels dieser Rekonstruktion – zum Anknüpfungspunkt für den theologischen Diskurs werden, der ja seinerseits den Weltanschauungen zugeordnet sein will. Noch einmal sei an Karl Rahner erinnert, der in einem sehr weitgefaßten Sinne „auch die Botschaft der Offenbarung u. ihre Annahme im Glauben eine Weltanschauung"[1189] nennt. Da sich Weltanschauung und Glaube (bzw. Theologie) in Hinsicht auf umfassende Sinndeutung auf dem formal gleichen Terrain begegnen – anders als es bei Theologie und Naturwissenschaft als solcher der Fall wäre –, kann es hier zu Austausch oder Widerspruch kommen, ohne daß hier prima facie ein grenzüberschreitender Übergriff vorgeworfen werden kann: „Die gehorsam gehörte Offenbarung wird immer auch eine kritische Funktion gegenüber der W[eltanschauung] haben; sie wird aber auch immer gehört u. ausgesagt mit Hilfe der Mittel, die die W[eltanschauung] bietet"[1190].

Unter Einbeziehung der Zwischeninstanz ‚Weltanschauung' kommt eine modifizierte Neufassung des integrativen Modells in den Blick.

1189 In: Rahner / Vorgrimler, KThW 1978, 443.
1190 Ebd.

4.3 Neufassung des integrativen Modells von Clodovis Boff

.1 Naturphilosophie als Vermittlung

Will man die Vorteile des Boffschen Modells nicht aufgeben, die neben der Zuordnung vor allem in der sorgfältigen *Unterscheidung* der Diskurse lagen, dann ist zu fragen, welchem Diskurs die vermittelnde Rekonstruktion des Alltagsbezugs naturwissenschaftlicher Aussagen genau zukommt.

Eine erste Antwort auf diese Frage entnehmen wir Drieschner. Bei aller Skepsis betont auch er die Wichtigkeit integrativer Bemühungen und nennt in diesem Zusammenhang die Naturphilosophie als entscheidende Instanz der in den Lebenszusammenhang einordnenden Rekonstruktion: „So läßt sich die Aufgabe der Naturphilosophie ... bezeichnen: als der Versuch, Naturwissenschaft und Technik in das Gesamte des menschlichen Denkens und Handelns einzuordnen“[1191].

Die gleiche Antwort bietet Bernulf Kanitscheider zu Beginn des von ihm herausgegebenen Sammelbandes zur „modernen Naturphilosophie“: „Die Naturphilosophie kann als jene Disziplin angesehen werden, die unter Einbeziehung des zeitgenössischen Wissens um die Natur dem Menschen sagt, welchen Platz er im Gesamtverband der Dinge einnimmt“[1192]. Auch bei Kanitscheider greift die Naturphilosophie naturwissenschaftliche Erkenntnisse auf (‘Einbeziehung des Wissens um die Natur’), um sie in ihrer Bedeutung für den Lebensgesamtzusammenhang zu rekonstruieren.

Die Naturphilosophie versteht es offenbar als eine ihrer Aufgaben, den bei der naturwissenschaftlichen Konstruktion problematisch gewordenen Wirklichkeitsbezug in *ihrem* Diskurs für die Lebenswirklichkeit zurückzugewinnen. Hiermit ist die naturwissenschaftliche ‚Abschwächung der Wirklichkeit’ (s. o. S. 118) als Integrationshindernis überwunden, oder besser gesagt, durch die Naturphilosophie überbrückt. Diese bietet sich damit in idealer Weise als Vermittlungsinstanz zwischen Naturwissenschaft und Theologie an und erweitert das Boffsche Grundmodell wie folgt:

1191 Drieschner, Aufgabe, 16.

1192 Kanitscheider, Einleitung und Übersicht, in: Ders. (Hg.), Moderne Naturphilosophie, 9-12, 9.

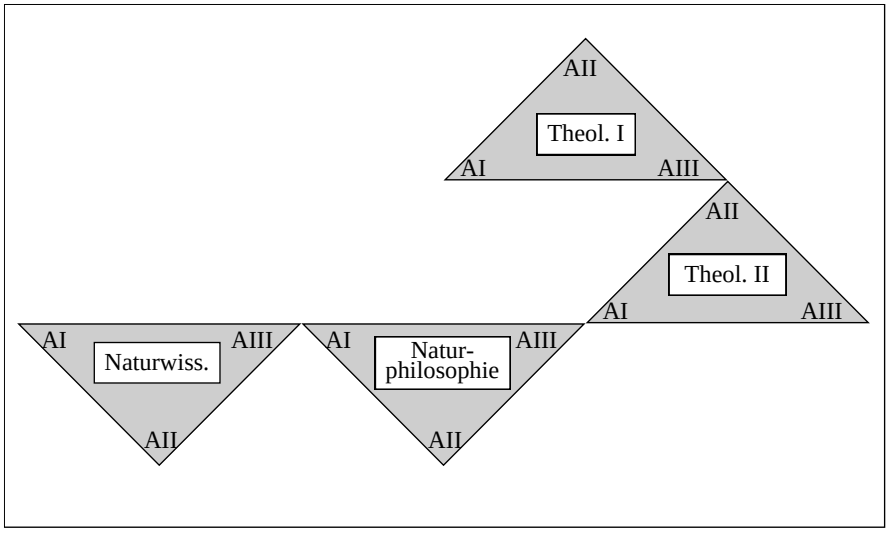


Abbildung 4.2: Erweitertes Modell: Naturphilosophie als Vermittlung

Greifen wir aus diesem Schema die Beziehung zwischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie heraus und fragen genauer nach, inwieweit die zitierten Naturphilosophen diese Verhältnisbestimmung teilen.

Drieschner scheidet zunächst als mögliche Verhältnisbestimmungen die Über- und Unterordnung, sowie die Konkurrenz aus,[1193] um sich für ein „Weiterfragen" der Naturphilosophie an den Grenzen der Einzelwissenschaften zu entscheiden. Zwar soll dieses „Weiterfragen rational sein, aber nicht in *Abhängigkeit* von der speziellen Rationalität der Wissenschaft und ebensowenig in *Konkurrenz* zu ihr"[1194]. Wie bei Kanitscheiders „Einbeziehung" naturwissenschaftlicher Erkenntnisse geht es also auch Drieschner um die Nachordnung der Naturphilosophie („Weiterfragen") bei gleichzeitiger Eigenständigkeit und methodischer Unabhängigkeit der einzelnen Diskurse. Es war gerade die Stärke des Boffschen Modells, durch die Differenzierung in AI, AII, AIII und entsprechende Anknüpfungen diese Verbindung bei Eigenständigkeit zu gewährleisten. Dieser Vorteil bleibt auch im erweiterten Modell vollständig erhalten.

Auch die Abgrenzungen, die von den Naturphilosophen vorgenommen werden, passen zum obigen Modell. Alle Autoren grenzen die Naturphilosophie als synthetisches Unternehmen von einer analytischen Philosophie ab, auf die auch die Wissenschaftstheorie zurückgeht.[1195] Zusätzlich zur Wissenschaftstheorie (philosophy of science) grenzt sich Drieschner noch von der Wissenschaftswissenschaft ab (science of science),[1196] hauptsächlicher Vergleichspartner ist aber die Wissenschaftstheorie. Während diese der *Methode* der Naturwissenschaft zugewandt ist, stützt sich die Naturphilosophie auf den *Inhalt* der Naturwissenschaft. In Boffscher Begrifflichkeit formu-

---

1193 Drieschner, Aufgabe, 3.
1194 Ebd. 4.
1195 Kanitscheider, Naturphilosophie, 78; ders., Wissenschaftstheorie, 25-27; Drieschner, Naturphilosophie, 2f.; Koltermann, Naturphilosophie, 31f.; Vollmer, Wissen 2, XVII.
1196 Drieschner, Naturphilosophie, 2f.

liert, geht es der Wissenschaftstheorie mehr um die AII der Naturwissenschaften, der Naturphilosophie hingegen um die AIII, genau wie dies im Modell grafisch präsentiert wird.

Bei der konkreteren Beschreibung der Aufgaben der Naturphilosophie wird ihre synthetische Funktion und ihre Eignung für unser Modell sichtbar. Sie entspricht den Erfordernissen, die zum Zwecke der vermittelnden Rekonstruktion naturwissenschaftlicher Inhalte angefragt waren. Für Kanitscheider hat die Naturphilosophie „so etwas wie ein *Weltbild* zu erarbeiten, worunter man die Integration von zentralen Aussagen der bereichsspezifischen und aspektabhängigen Theorien zu einem kohärenten Ganzen verstehen sollte“[1197]. Ein solches Weltbild liefert „einen teleskopartigen Überblick über die Welt ..., in der wir leben“, und ermöglicht in dem „äußerst komplizierten Universum eine epistemische Orientierung“[1198]. Die metaphysisch-universell klingenden Formulierungen sind jedoch zunächst sehr naturwissenschaftlich verhaftet und perspektivisch eingeschränkt. Ein teleskopartiger Überblick stellt eben einen Ausschnitt dar, die Orientierung ist eine *epistemische* Orientierung und das kohärente Ganze meint nicht mehr als eine „konsistente() Zusammenschau der vielen zersplitterten Detailergebnisse der einzelnen Wissenschaften“[1199]. Kanitscheider stellt klar, „daß nicht einem induktiv (hypothetisch-konstruktiv) verallgemeinernden, noch einem metaphysisch spekulativen Überbau das Wort geredet sein soll“[1200].

Die einleitenden Bemerkungen Kanitscheiders zur „modernen Naturphilosophie“ formulieren allerdings weitergehende Aufgaben der Naturphilosophie. Hier wird die enge Anbindung an naturwissenschaftliche Perspektiven zugunsten lebensweltlicher Bezüge ausgeweitet und eine nicht nur epistemische, sondern umfassende Orientierung angezielt. Kanitscheider erinnert daran, daß die Wissenschaft – aus dem Kontext ergibt sich die Einschränkung auf die Naturwissenschaft – „unser Weltverständnis, unsere Bewältigung der Überlebensprobleme und unsere Wertvorstellungen tiefgehend beeinflußt“. Seit jeher sei es „die Aufgabe der Philosophie, die theoretischen und die praktischen Folgeprobleme der neuen Einsichten der Wissenschaft zu klären, zu ordnen und für ein kohärentes Verständnis der Natur aufzuschließen“. In diesem Zusammenhang fällt die bereits oben zitierte Definition der Naturphilosophie, wonach diese „unter Einbeziehung des zeitgenössischen Wissens um die Natur dem Menschen sagt, welchen Platz er im Gesamtverband der Dinge einnimmt“[1201]. Hier steht die Naturphilosophie nicht mehr nur im Dienste eines Welt*bildes*, sondern einer Welt*anschauung*, auch wenn Kanitscheider dies nicht explizit vermerkt. Dieser geht es nämlich nach Gottlieb Söhngen „um ‚die Stellung des Menschen im Kosmos’„[1202]. Mit dem Nachsatz „... nach der Philosophie u. Philosophen fra-

---

1197 Kanitscheider, Wissenschaftstheorie, 28; Herv. im Orig.
1198 Ebd.
1199 Ebd.
1200 Ebd.
1201 Sämtliche Zitate aus Kanitscheider, Einleitung und Übersicht, in: Ders. (Hg.), Moderne Naturphilosophie, 9-12, 9.
1202 Söhngen, Weltanschauung, 1028.

gen“[1203] weist übrigens auch Söhngen die Fragestellung nicht dem naturwissenschaftlichen, sondern dem philosophischen Diskurs zu.

.1.1 Begriffsklärung: naturwissenschaftlicher Formalismus, Weltbild und Weltanschauung

Eine genauere Unterscheidung von ‚Weltbild' und ‚Weltanschauung' legt sich spätestens an dieser Stelle nahe. Laut Ewald Link wird „seit Beginn unseres Jahrhunderts ... Weltbild vielfach mit Weltanschauung fast synonym gebraucht“[1204]. Auch in neuerer philosophischer Literatur werden beide Begriffe häufig in einem Atemzug genannt.[1205]

Eine präzise Abgrenzung unternimmt Wolfgang Büchel.[1206] Wir werden uns dieser Sprachregelung im folgenden anschließen. Büchel unterscheidet drei Elemente: naturwissenschaftlicher *Formalismus*, naturwissenschaftliches *Weltbild* und *Weltanschauung*.

Der *Formalismus* beinhaltet funktionale Zusammenhänge zwischen Beobachtungsdaten in ‚wenn-dann' Form. Büchel nennt ein Beispiel: „Wenn man einen Stein in Erdennähe losläßt, dann beobachtet man ihn 0,5 sec später 1,2 m tiefer, 1 sec später 4,9 m tiefer usw.“[1207]

Das *Weltbild* bildet ein hypothetisch angenommenes umfassendes Konstrukt, aus dem sich die Funktionalzusammenhänge des Formalismus logisch-mathematisch deduzieren lassen. Als Beispiele nennt Büchel hier das ptolemäische und das kopernikanische Weltsystem, die Newtonsche Mechanik, Quantenphysik und Relativitätstheorie. Die Abgrenzungen sind auch wissenschaftsgeschichtlich von großem Interesse. Während aufeinanderfolgende Weltbilder gegensätzlich sein können (man denke an die kopernikanische Wende oder an den Bruch zwischen klassischer Physik und Quantenphysik), entwickeln sich die Formalismen stetig. Einmal erwiesene Gültigkeiten bleiben bestehen und gehen in bessere Formalismen als Grenzfälle ein.

Das naturwissenschaftliche Weltbild, wie Büchel es versteht, zielt nicht auf „Welt“ im ursprünglichen und philosophischen Sinne als das Ganze und Umfassende. Es „bezieht sich immer nur auf einen *Teilaspekt der Wirklichkeit*, eben auf das, was die Naturwissenschaft experimentierend in den Griff bekommt“[1208]. Für weitergehende Fragen des Menschen „bleibt nur der Rückgriff auf Philosophie, auf *Weltanschauung*“[1209], womit der dritte Begriff eingeführt ist. Wenn sich der Naturwissenschaftler solchen Fragen zuwendet, dann tut er dies nicht als solcher, sondern als Mensch, und die Er-

---

1203 Ebd.
1204 Link, Erwägungen, 133.
1205 Beispielsweise in W. Oelmüller (Hg.), Metaphysik heute? Paderborn 1987, 7, 25; in einer einschlägigen Monographien zum Thema heißt es: „Weltbilder oder – wenn man will: Weltanschauungen“ (G. Dux, Die Logik der Weltbilder, Frankfurt 1982, 15).
1206 Zum Folgenden siehe Büchel, Naturwissenschaften, 223f.
1207 Ebd. 223.
1208 Ebd. 224; Herv. im Orig.
1209 Ebd.; Herv. von HHP.

gebnisse „sollte man nicht als naturwissenschaftliches Weltbild, sondern eben als Naturphilosophie bezeichnen“[1210]. Gleichwohl verkennt Büchel nicht die Beziehungen zwischen Welt*bild* und Welt*anschauung*. Er spricht den naturwissenschaftlichen Weltbildern einen „Beitrag zum Weltverständnis und Selbstverständnis des Menschen“ sowie „zur menschlichen Weltorientierung“[1211] zu. So besteht „die Bedeutung etwa der Entdeckungen von Kopernikus oder Darwin ... nicht in technischer Anwendung, sondern in der Umgestaltung unseres Weltbildes, unserer Weltanschauung“[1212]. Der naturwissenschaftliche Formalismus steht zwar in großer Nähe zum technischen Bemühen; dagegen steht aber das naturwissenschaftliche „Weltbild in größerer Nähe zum theoretischen naturphilosophischen Frageimpuls“[1213]. Diese Nähe erklärt auch, daß Büchel hier wieder in einem Atemzug von Weltbild und Weltanschauung sprechen kann.

Inhaltlich unterstreicht übrigens auch Kanitscheider die unverkennbare Bedeutung naturwissenschaftlicher Weltbilder (‘Weltbild’ in Büchels Sinne) für eine neue naturwissenschaftliche Weltanschauung (ebenfalls in Büchels Terminologie gesprochen): „Die Vielzahl der Einzelanalysen von Relativitätstheorie, Quantenmechanik und Thermodynamik haben gezeigt, daß diese Theorien [sprich ‚Weltbild’; HHP] ein Füllhorn philosophischer Probleme darstellen, daß sie etwa enorme Bedeutung für die Natur des Raumes, die Frage der Substanz, der Kausalität wie auch der Richtung der Zeit [sprich ‚Weltanschauung’] besitzen“[1214]. Wie immer sich die Vereinheitlichung der Physik in einer umfassenden, alle bekannten Wechselwirkungen einschließenden Theorie entwickeln wird: für Kanitscheider ist „die Lehre für das philosophische Verständnis der Welt ... überdeutlich“[1215].

Inhaltlich stimmen die Autoren also darin überein, daß eine starke Einflußlinie von den naturwissenschaftlichen Einzelergebnissen bis zur umfassenden philosophischen Weltanschauung reicht, und daß die Konstruktion dieser Weltanschauung Gegenstand der Naturphilosophie ist. Dies ist für uns das wichtigste Zwischenergebnis.

Bei aller inhaltlichen Übereinstimmung ist im Interesse einer sorgfältigen Unterscheidung der Diskurse aber noch einmal auf die unterschiedliche Verwendung des Begriffs ‚Weltbild’ aufmerksam zu machen. ‚Weltbild’ scheint bei Kanitscheider als Aufgabe der Philosophie, bei Büchel als Aufgabe der Naturwissenschaft zu begegnen. Um Mißverständnisse zu vermeiden, wird man genau bestimmen müssen, was der jeweilige Autor unter ‚Weltbild’ versteht.

Zu terminologischen Abgrenzungsschwierigkeiten tritt eine sachliche Unschärfe, auf die Kanitscheider wiederholt hinweist. Denn anders als bei der analytischen Philosophie, die „in ihrem strukturalen Ansatz auf einer höheren sprachlichen Ebene angesiedelt und somit eindeutig in ihrer Ziel-

---

1210 Ebd.
1211 Ebd.
1212 Ebd. 230.
1213 Ebd. 223.
1214 Kanitscheider, Naturphilosophie, 74.
1215 Ebd. 77.

setzung von der Einzelwissenschaft abgehoben“[1216] ist, findet die synthetische Arbeitsweise der Naturphilosophie nicht auf einer Meta-Ebene statt. Mit dem Aufgreifen inhaltlicher Ergebnisse der Naturwissenschaft teilt sie mit dieser „die *explanative* Aufgabe“. Deshalb ist „die Abgrenzung zwischen synthetischer Philosophie und echter Naturwissenschaft ... fließend, im scharfen Sinne sind beide nicht voneinander abgrenzbar“[1217]. Zudem machen empirisch nicht bestätigungsfähige Zusatzannahmen, wie dies am Beispiel der Kosmologie besonders klar wird, „die Grenze zwischen Physik und Philosophie fließend, wobei der am wenigsten kontrollierbare Teil, derjenige mit dem größten Anteil an spekulativen Überlegungen, eben zur Naturphilosophie zu rechnen ist“[1218].

Daß diese Unschärfe eine Fülle von Mißverständnissen und Verwechslungen zur Folge hat, läßt sich an dieser Stelle nur erahnen. Sie bringt eine ganz eigene Art von Dialoghindernis hervor, die unter dem Titel ‚Verwechslung der Diskurse’ thematisiert wird. Wie offen und fließend die Grenzen der Naturwissenschaften in der Tat sind, wird das nächste Kapitel zeigen, in dem wir die Perspektive wechseln und nicht von der Naturphilosophie, sondern von der Naturwissenschaft auf diese Grenze schauen.

.1.2 Abgrenzung: Wissenschaftstheorie, Naturphilosophie, Metaphysik

Zunächst muß jedoch noch eine weitere Aufgabe und Grenzziehung vom Boden der Naturphilosophie aus vorgenommen werden. Die Zuständigkeit für die Konstruktion von Weltanschauungen fordert von der Naturphilosophie nicht nur positiv aufgreifende, sondern auch negativ-ausgrenzende Maßnahmen, „wenn es etwa darum geht, einen vermuteten Zusammenhang der Unschärferelation mit der menschlichen Freiheit (Pascual Jordan) oder die aus dem quantenmechanischen Meßprozeß gezogene Konsequenz einer spiritualistischen Ontologie (Eugene Wigner) zu kritisieren“[1219]. Auch diese Funktion macht die Naturphilosophie zu einem wichtigen Instrument der Vermittlung, das wir bereits zu schätzen gelernt haben, als es um die Problematisierung vorschneller Übertragung von Elementen in ein anderes Bezugssystem ging. Daß diese Erkenntnis im Rahmen der *Wissenschaftstheorie* vorgestellt wurde, läßt diese Grenze ebenfalls unscharf werden. Auch Kanitscheider räumt ein, daß die Naturphilosophie ihre negative Funktion „nicht ohne das begriffliche Instrumentarium der analytischen Philosophie“ erledigen kann. Insofern lehnt er es ab, „zwischen analytischer und synthetischer Philosophie so etwas wie eine strenge Dichotomie aufzubauen“[1220].

1216 Ebd. 78.

1217 Ebd.; Herv. im Orig. Der Autor gebraucht übrigens „Synthetische Philosophie“ und „Naturphilosophie“ synonym (ebd.). An anderer Stelle definiert er genauer: „So ist moderne Naturphilosophie analytisch gereinigte Wissenschaftsphilosophie in synthetischer Absicht“ (Kosmologie, 382, im Orig. hervorgehoben).

1218 Kanitscheider, Kosmologie, 330.

1219 Kanitscheider, Wissenschaftstheorie, 27.

1220 Ebd.

Um bereits Gesagtes noch einmal dagegen zu setzen: Es geht positiv um das Aufgreifen inhaltlicher Ergebnisse der Einzelwissenschaft, was durchaus einen grundsätzlichen Unterschied zur Wissenschaftstheorie bedeutet. Um es in einer anderen Formulierung zu präsentieren: Wissenschaftstheorie ist eine notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzung für die Naturphilosophie: „Begriffliche Klarheit ist notwendig, aber nicht hinreichend, um inhaltliche philosophische Fragen zu behandeln“[1221]. Als nicht-metatheoretische Disziplin will sie nicht darauf verzichten, „methodisch von den Errungenschaften der exakten metatheoretischen Disziplin Gebrauch zu machen“[1222]. In Boffscher Sprache würde die Wissenschaftstheorie auf der Ebene der AII in den Diskurs der Naturphilosophie eingebracht. Auch hier eignet sich das grafisch ausgeführte Modell ausgezeichnet, um Beziehungen und Grenzen, aber auch Grenzüberschreitungen benachbarter Diskurse zu lokalisieren.

Als nicht-metatheoretisches Unternehmen greift die Naturphilosophie Ergebnisse (AIII der Naturwissenschaften) in synthetischer Absicht auf (als Materialobjekt, AI). Ihre eigenen Ergebnisse (AIII der Naturphilosophie) besitzen damit aber *derivative Geltung*![1223] Denn „methodologisch gesehen hängt die Naturphilosophie von der Geltung der faktischen Wissenschaft ab“. Und „macht sie sich an die Konstruktion eines Weltbildes aufgrund der gegenwärtig bewährten Theorien, muß sie mit der temporären Geltung eines solchen Entwurfes rechnen“[1224]. Die derivative Geltung ist eine wichtige inhaltliche Einsicht, die auch die Geltung unseres Modells wesentlich betrifft. Zudem ist sie ein Unterschied zur Metaphysik, womit die Grenzen zu einem weiteren Nachbarn der Naturphilosophie markiert sind.[1225]

Aber auch hier wird man keine pauschale Abgrenzung vornehmen können, allenfalls ein bestimmtes *Verständnis* von Metaphysik erfassen. Das einschlägige Werk von Emerich Coreth läßt sogar zunächst eine ähnliche Zielvorstellung wie die der Naturphilosophie vermuten: Die Metaphysik habe „eine eminent *weltanschauliche* Funktion“[1226]. Auch die darauf folgende Passage erinnert bis ins Detail an die soeben geführte Diskussion um Büchel:

> „Man pflegt zwischen ‚Weltbild’ und ‚Weltanschauung’ zu unterscheiden. Demnach ist ein Weltbild die Synthese empirisch wissenschaftlicher Welterkenntnis. Weltanschauung bedeutet mehr: sie ist eine erkennend verstehende, zugleich bewertende und sinngebende Gesamtauffassung der Welt und des eigenen Lebens im Ganzen der Wirklichkeit. ... Wird eine derart weltanschauliche Seinsauffassung philosophisch reflektiert, ... so ist das Metaphysik.“[1227]

1221 Kanitscheider, Kosmologie, 382.
1222 Ebd.
1223 Die Naturphilosophie besitzt „derivativ den hypothetisch-falliblen Charakter der Wissenschaft“ (Kanitscheider, Naturphilosophie, 79).
1224 Ebd.
1225 Ebd.
1226 Coreth, Metaphysik, 3*.
1227 Ebd.

Näherhin wird jedoch in der Tat der von Kanitscheider reklamierte Unterschied deutlich. Coreth geht es „nicht sosehr um die ‚physis', um die Natur oder den Kosmos"[1228], sondern „allein um Grundstrukturen", um „allgemein gültige und verbindliche Grundstrukturen der Wirklichkeit"[1229]. Von einer nur derivativen Geltung ist hier nicht die Rede. Wenn sich Naturphilosophie als Selbst- und Welterfahrung vollzieht, dann ist Metaphysik – Coreth zufolge – die transzendentale Rückfrage nach den Bedingungen dieser Vollzüge.[1230] Auf Coreth also läßt sich Kanitscheiders Abgrenzung durchaus anwenden.

Hans Poser plädiert hingegen für eine *revidierbare Metaphysik*[1231]. Für Poser werden „metaphysische Aussagen ... zwar weiterhin mit dem Ziel formuliert werden, eine Antwort auf die hinter allen einzelwissenschaftlichen Fragen und Methoden liegenden Probleme in einer gedanklichen Synthese zu ermöglichen – doch zugleich kann dies nicht mit einem absoluten Anspruch verbunden werden; vielmehr muß die Antwort bezogen sein auf eine Problemsituation." Da diese ein historisch-kontingentes Faktum darstelle, werde die „daran anknüpfende Metaphysik ... deshalb auch historisch-kontingent in ihren Aussagen sein"[1232].

Will die Metaphysik mehr als derivative Geltung, ist sie von unserem Vorhaben verschieden; versteht sie sich dagegen als Antwort auf eine naturwissenschaftliche Problemsituation, ist sie grundsätzlich von derivativer Geltung. Dann aber ist es nur eine Frage der Bezeichnung, ob das Unternehmen als Naturphilosophie bezeichnet oder einer ‚revidierbaren Metaphysik' zugerechnet wird. In der anregenden Diskussion, der Posers Sprachregelung unterworfen wird, räumt dieser denn auch ein: „Ich stimme also zu, daß mein Vorschlag nicht Metaphysik schlechthin sein soll, sondern eine Antwort auf die antimetaphysischen Thesen der Wissenschaft"[1233]. Ausgegangen ist Poser „von den Naturwissenschaften ... und von der dort artikulierten Kritik"[1234].

Man könnte sich auch auf dieses Verständnis von Metaphysik einigen, und im folgenden von ‚revidierbarer Metaphysik' sprechen. Es ist ferner nicht auszuschließen, daß in der Anwendung unseres Modells auch „auf ‚letzte' Fragen glaubwürdige, argumentative Antworten" – mit dieser Formulierung umreißt Willi Oelmüller den unaufgebbaren Anspruch der Metaphysik -[1235] gefunden werden. Doch dies wäre eher die Ausnahme als die Regel unseres regionalen Modells.

Mit den dargelegten Zusatzbemerkungen bezeichnen wir schließlich die Vermittlungsinstanz zwischen Naturwissenschaft und Theologie als *Naturphilosophie* und ziehen mit Kanitscheider zusammenfassend deren Grenzen:

1228 Ebd. 4*.
1229 Ebd. 3*.
1230 Ebd. 5*.
1231 Poser, Metaphysik, 208-211.
1232 Ebd. 208.
1233 Ebd. 221.
1234 Ebd. 226.
1235 Oelmüller, in: Ders. (Hg.), Metaphysik, 279.

„Infolge ihres synthetischen Gehaltes, ihrer stellvertretenden Prüfbarkeit ist sie von der Metaphysik abgegrenzt, durch ihr materiales Erkenntnisziel von der allgemeinen strukturalen Wissenschaftstheorie“[1236].

Die Zusammenfassung enthält eine Grenze noch nicht: den Übergang zur Naturwissenschaft. Wie angedeutet soll ihm ein eigener Abschnitt gewidmet werden.

.2 Übergänge zwischen Naturphilosophie und Naturwissenschaft

Ein Beispiel von Hans-Peter Dürr[1237] mag in die Problematik einführen. Dürr berichtet von einem Streitgespräch, in dem ein Verhaltensforscher Untersuchungen von Konrad Lorenz verteidigte, ein anderer dagegen deren wissenschaftliche Unhaltbarkeit nachzuweisen suchte, da eigene, modernere Untersuchungen Lorenz' Ergebnisse nicht verifizieren konnten. Für den Skeptiker könnte dies bedeuten, daß den untersuchten Gänsen und Fischen ein gewisses Verhalten angedichtet wurde. Der Verteidiger könnte dagegen auf die über lange Jahre gereifte Sensibilität für tierisches Verhalten verweisen, die auch unscheinbare Besonderheiten in Bewertung der Daten mit einbezieht. Ohne sich für eine Partei zu entscheiden, beurteilt Dürr den Fall wie folgt: „Als nüchterner Wissenschaftler kann und darf ich mich selbstverständlich nur auf die nach objektiven Kriterien ausgewählten Meßdaten stützen. Als Forscher würde ich dagegen Konrad Lorenz intuitiv eine bessere Chance geben, tiefere Einsichten erlangt zu haben.“[1238]

Interessant an dieser Beurteilung ist die Unterscheidung von „Naturwissenschaftler“ und „Forscher“. Dürr stimmt Lorenz „als Forscher“ zu, nicht jedoch als „nüchterner Wissenschaftler“. Beide Rollenbezeichnungen gehören aber in den Bereich der Naturwissenschaft hinein; sonst hätte Dürr auch von Lorenz ‚als Mensch' sprechen können. Innerhalb des Bereiches der Naturwissenschaft gibt es offenbar eine Abstufung. Mit Werner Bickel[1239] kann man den ‚nüchternen Naturwissenschaftler' dem ‚harten Kern' der Naturwissenschaft, den ‚Forscher' dem Gesamtphänomen Naturwissenschaft zuordnen.

Rahners Ahnung, dem Dialog seien nicht nur Chancen beim Naturwissenschaftler *als Menschen* einzuräumen, sondern bei ihm *als Naturwissen-*

1236 Kanitscheider, Naturphilosophie, 79.
1237 Dürr, Netz, 277f.
1238 Ebd. 278.
1239 Zum Folgenden vgl. Bickel, Phänomen, 193-196.

schaftler (s. o. S. 70), bewahrheitet und konkretisiert sich nun zunehmend mit der Unterscheidung Bickels.

.2.1 ‚Harter Kern' der Naturwissenschaft

In ihrem harten Kern ist die Naturwissenschaft als strenge *Wissenschaft* zu verstehen. Bickel spricht hier auch vom ‚context of justification'. Es geht um objektivierbares Wissen in dem Sinne, „daß wir es durch Hinweisen auf ‚offensichtliche' Erfahrung oder durch Anwendung logischen Denkens, der Mathematik, *jedem* Menschen, der gutwillig ist und über die entsprechenden intellektuellen Voraussetzungen verfügt, so weit demonstrieren können, daß er es nicht mehr bezweifeln kann"[1240]. Insofern handelt es sich um den konsensfähigen Kernbestand der Naturwissenschaft, der als solcher[1241] von subjektiver Deutung frei ist. Da Lorenz einen solchen Konsens offenbar nicht herbeiführen konnte, war er in diesem Bereich kritisierbar.

Zu diesem harten Kern rechnet Bickel drei Elemente:

> „- objektivierbare, im Idealfall experimentell überprüfbare *Erfahrung*,
> - *Theorie* gemäß den Regeln der der Mathematik zugrundeliegenden *Logik*, welche empirisch überprüfbare *Prognosen* aufzustellen gestattet;
> - *Begriffe* zur Zuordnung der Elemente der Erfahrung und der mathematischen Theorie."[1242]

In diesem Sinne kann die Naturwissenschaft schriftlich fixiert und gelehrt werden.

.2.2 Naturwissenschaft jenseits des ‚harten Kerns'

Im Selbstverständnis und in der Praxis des Naturwissenschaftlers erweist sich nach Bickel die obige Einschränkung der Naturwissenschaft auf den harten Kern als zu eng. Naturwissenschaft ist mehr als das, was durch Lehrbücher vermittelbar ist.[1243] Untrennbar ist der harte Kern von einem Umfeld umgeben, mit dem zusammen erst das Gesamtphänomen Naturwissenschaft erfaßt ist:[1244]

1240 Ebd. 193f.
1241 Eben als konsensfähiger und damit *inter*subjektiver Teil.
1242 Bickel, Phänomen, 194; Herv. im Orig.
1243 Ebd. 197.
1244 Vgl. ebd. 194-198. Schema leicht verändert einem Basispapier von Bickel zum Thema „Schöpfungsglaube und naturwissenschaftliches Denken" (Vortrag vom 4.12.1991 im Rahmen des Kontaktstudiums an der Ruhr-Universität-Bochum) entnommen.

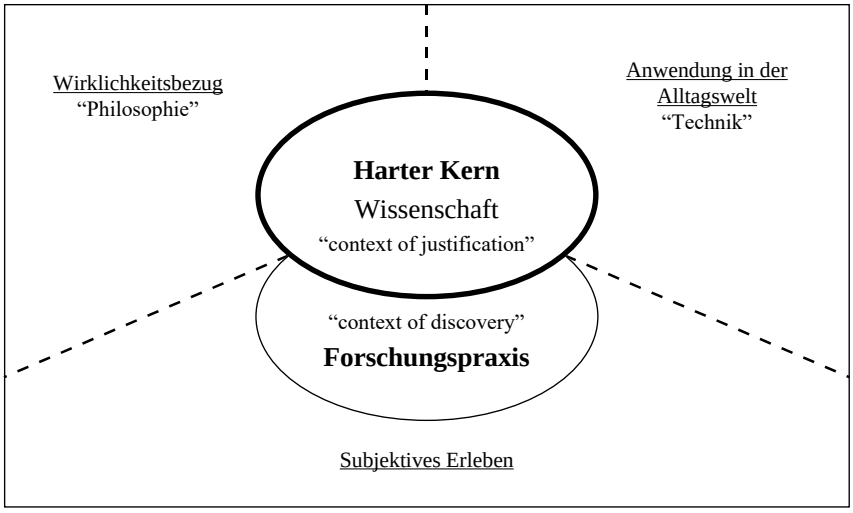


Abbildung 4.3: Gesamtphänomen ‚Naturwissenschaft' nach W. Bickel

In diesem Gesamtrahmen kommen die drei wichtigen Bereiche zusätzlich zur Geltung: die Anwendung in der Alltagswelt, der Wirklichkeitsbezug und das subjektive Erleben des Forschers.

.1 Technische Anwendung der Naturwissenschaft

Selbst in der Grundlagenforschung wird Naturwissenschaft kaum noch betrieben, ohne neue Felder der Anwendung zu eröffnen. Zu recht fragt Dürr: „Wird Wissenschaft nicht immer mehr zur Machenschaft?"[1245] Jedenfalls vollzieht sich „der Alltag der Wissenschaft ... ganz im Spannungsfeld von Wissenwollen und Machenwollen"[1246]. Spätestens im Zuge der technischen Umsetzung erlangen naturwissenschaftliche Erkenntnisse Bezug zur Wirklichkeit im Sinne von Alltagswirklichkeit oder Weltanschauung und damit Dialogrelevanz.

Bereits im ersten Kapitel (s. o. S. 95) wurde exemplarisch verdeutlicht, wie weitgehend der weltanschauliche Einfluß technischer Umsetzungen naturwissenschaftlicher Erkenntnisse ist. Am Beispiel des Blitzableiters wurde klar, daß die weltanschaulichen Implikate ('Entdämonisierung der Welt') eine enorme Breitenwirkung entfalteten und sich auch bei denen sedimentierten, die von den naturwissenschaftlichen Einzelheiten des elektrischen Feldes keinerlei Kenntnis besaßen.

Ähnlich gravierend wird sich in der heutigen Zeit der Einfluß der Genetik bemerkbar machen. Über die gentechnische Anwendung werden therapeutische und analytische Möglichkeiten eröffnet, die das Leben auf seine genetische Komponente zu reduzieren drohen. Behindertes Leben wird über vorgeburtliche genetische Analyse grundsätzlich vermeidbares Leben sein, wobei nicht nur *schwere* Abweichungen von der genetischen Norm, sondern zunehmend auch *geringere* Abweichungen diagnostizierbar sein werden. Als

1245 Dürr, Netz, 21.
1246 Ebd.

Konsequenz wird von vielen eine Wertverschiebung hin zu möglichst vollkommener Leidvermeidung befürchtet, ganz zu schweigen von der Diskriminierung Behinderter.[1247] Der immense weltanschauliche Einfluß genetischer Kenntnisse auf Menschen- und Weltbild ist hier unverkennbar, und die ‚Osmose' ins alltägliche Bewußtsein vollzieht sich – ähnlich wie oben – unabhängig von dem Interesse einzelner an genetischen Detailkenntnissen.

.2 Wirklichkeitsbezug durch Wirklichkeitsinterpretation

Nach Bickel besitzt der Naturwissenschaftler in der Regel die Überzeugung, „durch seine Wissenschaft auch etwas ‚über die Wirklichkeit' zu erfahren"[1248]. Die Diskussion um die Beziehung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse zur Wirklichkeit, zu Weltbild und Weltanschauung hat hier auch unabhängig von technischen Umsetzungen ihren Platz. Auch wenn Naturwissenschaft von diesem Bereich nicht absehen kann, scheint doch unstrittig zu sein, daß es „bei solchen Interpretationen oder Schlußfolgerungen im Hinblick auf das Weltbild nicht um streng logische Schlußfolgerungen aus dem Bereich des ‚harten Kerns' [geht], sondern um subjektiv gefärbte, vielleicht mehr philosophisch zu nennende Deutungen"[1249]. Diese Deutungen bilden die Kontaktstelle des Naturwissenschaftlers mit außernaturwissenschaftlichen Einflüssen und – vor allem bei Verwendung der Umgangssprache – mit der Alltagswirklichkeit. An dieser Stelle führt „jeder Naturwissenschaftler in sich einen – reflektierten oder unreflektierten – Dialog: So hat Naturwissenschaft letztlich immer auch mit Philosophie zu tun"[1250]. Daß Formulierungen eines solchen inneren Dialogs nicht vorschnell als illegitime Grenzüberschreitung diskreditiert, sondern als Dialogangebot ernstgenommen werden sollten, versteht sich vor dem Hintergrund unserer Zielvorstellungen von selbst.

Sollte es sich – bezogen auf den Zeitgeist – nicht nur um eine Modeerscheinung handeln, könnte die Chaostheorie in Zukunft mit ihren weltanschaulichen Implikaten einen nachhaltigen Bewußtseinswandel bewirken. Die Zeitschrift „Psychologie heute" feiert die Chaostheorie nach Relativitäts- und Quantentheorie „als dritte große wissenschaftliche Revolution dieses Jahrhunderts"[1251]. Der Autor des entsprechenden Artikels, der übrigens unter der Rubrik ‚Wissenschaft und Weltbild' geführt wird, erhofft sich von der Chaostheorie nicht nur wissenschaftliche Impulse, sondern auch die „Grundlage einer ökologischen Rationalität, die das westliche Denken so dringend braucht"[1252].

1247 Unter den zahllosen einschlägigen Beiträgen vgl. beispielsweise Gründel, Mittelweg, 179-184; Eibach, Gentechnik, 145-148.
1248 Bickel, Phänomen, 195.
1249 Ebd.
1250 Ebd.
1251 Psychologie heute 20 (1993) H. 8, 5.
1252 Huber, Chaos, 58.

.3 Das subjektive Erleben des Naturwissenschaftlers

Neben dem ‚context of justification' ist der ‚context of discovery', der Entdeckungszusammenhang für den naturwissenschaftlichen Forschungsprozeß von konstitutiver Bedeutung. In diesem Entdeckungszusammenhang weist Helmut Peukert auf die „schöpferische Leistung, die das Aufstellen einer Theorie darstellt,"[1253] ausführlich hin. Wolfgang Stegmüller bestätigt: „Theorien sind Einfälle, Entdeckungen, zu denen kein rationaler Weg von den gemachten Beobachtungen führt"[1254]. In diesen Komplex fallen ganzheitliche und innere Erfahrungen, die künstlerische, philosophische und religiöse Dimension besitzen können.

Einige Beispiele mögen das Gesagte bestätigen. Zur Entstehung naturwissenschaftlicher Theorien im allgemeinen und seiner eigenen kosmologischen Vorstellung bekennt Stephen Hawking: „Wie jede andere wissenschaftliche Theorie mag sie ursprünglich aus ästhetischen oder metaphysischen Gründen vorgebracht worden sein"[1255]. Auch Heisenberg betont für sich und für die Klassiker der exakten Naturwissenschaft „die Bedeutung des Schönen für das Auffinden des Wahren" und garniert diese Erkenntnis mit den Leitsätzen „das Einfache ist das Siegel des Wahren" und „die Schönheit ist der Glanz der Wahrheit". Man könne dies so deuten, „daß der Forscher die Wahrheit zuerst an diesem Glanz, an ihrem Hervorleuchten erkennt"[1256]. Der Moment dieses Hervorleuchtens bekommt fast religiöse Dimensionen: „In dem Moment aber, in dem die richtigen Ideen auftauchen, spielt sich in der Seele dessen, der sie sieht, ein ganz unbeschreiblicher Vorgang von höchster Intensität ab. Es ist das staunende Erschrecken, von dem Plato im ‚Phaidros' spricht, mit dem die Seele sich gleichsam an etwas zurückerinnert, was sie unbewußt doch immer schon besessen hatte"[1257]. In ähnlichen, poetischen Worten beschreibt Friedrich Dessauer seine Forschungsarbeit:

> „Ist es endlich so weit, schlägt die Stunde der Erfüllung, dann mag der Ausschlag eines Lichtzeigers ... die Entscheidung bringen. Die Antwort ist da. Sie ist eine *Botschaft* aus einer noch nicht erschlossenen Tiefe des Seins. Ein Vorhang ging auf. Der Blick dringt zum erstenmal in noch nie gesehenes Land. ... Dieses Erlebnis der Begegnung mit dem unendlich Größeren, des Ansichtigwerdens eines bisher Verborgenen, des Angesprochenwerdens in einer zum erstenmal verstandenen Sprache, dieser erste Lichtglanz aus der Tiefe in einer nie geschauten Farbe, Hauch des Geistes in das gespannte Antlitz kann sehr wohl ein *religiöses Erlebnis* sein."[1258]

Am Ende des Forschungsprozesses steht eine wissenschaftliche Veröffentlichung, in die zwar der ‚harte Kern', nicht aber das soeben beschriebene Erleben des Forschers Eingang findet. Am Anfang der Forschung aber – so

---

1253 Peukert, Wissenschaftstheorie, 123.
1254 Stegmüller, Hauptströmungen I, 401; vgl. Bickel, Phänomen, 197.
1255 Hawking, Geschichte, 174.
1256 Heisenberg, Schritte, 260f.
1257 Ebd. 268.
1258 In: Religion im Lichte der heutigen Naturwissenschaft, Freiburg ^{2}1951, 35f. zit. nach Fraling, Erfahrung, 24; Herv. im Orig.

faßt Bickel zusammen –, „wo der Forscher in unmittelbarem Kontakt mit der Wirklichkeit steht, regiert nicht kühle, sachlich-distanzierte Logik, sondern da steht eine eher ganzheitliche, staunend entgegengenommene Wirklichkeitswahrnehmung“. Da das Staunen bekanntlich am Anfang der Philosophie steht, wird man hierin einen Anfang von Naturphilosophie sehen können, die zu einer expliziten Naturphilosophie wird, wenn die ganzheitliche Wirklichkeitswahrnehmung sekundär, d. h. im Durchgang durch die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, nach-gedacht wird. Mehr noch: Bickel verortet an dieser Stelle „die Wurzel der Religiosität vieler religiöser Naturwissenschaftler“[1259].

Eine solche – wenn auch nicht-professionelle – Naturphilosophie ist deshalb besonders interessant und als Gesprächsangebot ernstzunehmen, weil hier bereits ein innerer Dialog und eine Synthese zwischen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und ganzheitlicher Wahrnehmung vorliegt.

.3 Synthese des integrativen Modells

.3.1 Vorstellung des Modells

Das Gesamtphänomen Naturwissenschaft hat unabtrennbare Bereiche aufgewiesen, die eine Brücke zur Alltagswelt, zum Lebensgesamtzusammenhang und zur Weltanschauung geschlagen haben und damit reiche Möglichkeiten für das interdisziplinäre Gespräch beinhalten. Ansatzweise sind damit Aufgaben erfüllt, die wir oben als für die Natur*philosophie* typisch herausgearbeitet haben. Auch Bickel selbst spricht in den angeführten Zusammenhängen häufig von ‚Philosophie’; so beispielsweise, wenn er Weltbildelemente als „mehr *philosophisch* zu nennende *Deutungen*“ ausweist. Wie bereits angedeutet, sieht Büchel bei den genannten Bereichen eher den Naturwissenschaftler *als Menschen* angesprochen, der ein Recht habe zu philosophieren. Man solle „aber diese Philosophie ... nicht als naturwissenschaftliches Weltbild, sondern eben als Naturphilosophie bezeichnen“[1260].

Schließt man sich dieser Sprachregelung und damit der üblichen wissenschaftstheoretischen Gepflogenheit[1261] an, ergibt sich eine Terminologie und Einteilung der Diskurse, wie sie im nächsten Schaubild verwendet wird. Wenn dementsprechend im folgenden von ‚Naturwissenschaft’ oder ‚Naturwissenschaft im engeren Sinne’ die Rede ist, soll der ‚harte Kern’ der Naturwissenschaft gemeint sein. Dieser ‚harte Kern’ fällt zusammen mit der engen Definition, die Büchel von Naturwissenschaft liefert. Um dessen Differenzierungen einzubringen, könnte man den ‚harten Kern’ noch einmal unterteilen in ‚naturwissenschaftlichen Formalismus’ und

1259 Bickel, Phänomen, 200.
1260 Büchel, Naturwissenschaften, 224.
1261 Vgl. Bickel, Phänomen, 194.

‚naturwissenschaftliches Weltbild', worunter Büchel beispielsweise die Quantentheorie zählt.

Geht es aber um die „*Interpretation* der Quantentheorie" oder um das „Vertrauen in den *Wirklichkeitsbezug* der Evolutionstheorie"[1262], ist der ‚harte Kern' verlassen und explanativer bzw. weltanschaulicher Boden betreten. Diese für den Brückenschlag interessanten Elemente werden in unserer Sprachregelung – auch wenn sie zum ‚Gesamtphänomen Naturwissenschaft' im Bickelschen Sinne gerechnet werden müssen – als Naturphilosophie bezeichnet.

Denkt man übrigens noch einmal an die Diskussion zwischen Rahner und Pöltner zurück (s. o. S. 70f.), könnte man den dort entstandenen Dissens durch die nun eingeführte Terminologie überwinden. Dort wurde die Frage aufgeworfen, ob der Fachwissenschaftler als solcher der Dialogpartner der Theologie sein kann. Während Pöltner die Frage verneinte, bejahte sie Rahner. Tauscht man nun bei Rahner ‚Fachwissenschaftler' durch ‚Forscher' oder durch ‚Gesamtphänomen Naturwissenschaft' aus, wird die sachliche Übereinstimmung beider deutlich. Auch hier zeigt sich, daß eine terminologische Abgleichung unerläßlich ist, um Mißverständnisse und Dialogschwierigkeiten zu vermeiden.

Schließt man sich der vorgeschlagenen Sprachregelung an, ergibt sich folgendes Gesamtbild des integrativen Modells:

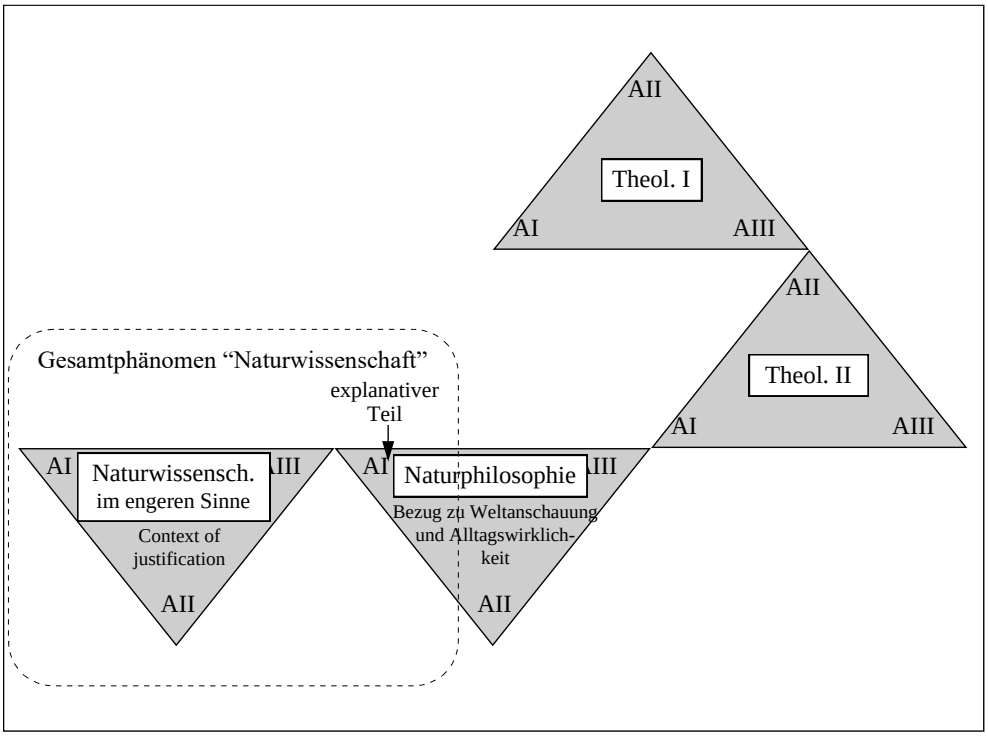


Abbildung 4.4: Gesamtbild des integrativen Modells

1262 Ebd. 195; Herv. von HHP.

.3.2 Arbeitsweise des Modells

Um die Arbeitsweise des integrativen Modells besser zu veranschaulichen, sollen die im zweiten Teil der Arbeit wiedergegebenen Formulierungen, die Boff zur Integration sozialwissenschaftlicher Ergebnisse benutzt hat, nun übertragen werden auf den Dialog mit der *Naturwissenschaft*, wie er sich im vorliegenden erweiterten Modell präsentiert. Während es bei Boff um die Korrelation zwischen dem soziologischen Begriff der ‚Befreiung' und dem theologischen Begriff der ‚Erlösung' ging, soll hier in aller Kürze eine mögliche Verbindung zwischen dem naturwissenschaftlichen Begriff der ‚Evolution' und den theologischen Begriffen ‚Schöpfung' und ‚Inkarnation' skizziert werden. Um die Parallelen zu Boff deutlich hervortreten zu lassen, lehnen wir uns direkt an das oben angeführte Zitat und an seine Terminologie an.[1263] Inhaltlich beziehen wir uns auf Rahners Beitrag „Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung", den wir nun transformieren und mit Hilfe des integrativen Modell strukturieren wollen.

> ‚Evolution' ist für den Theologen, der sich der Aufgabe einer Theologie 2 widmen will, zunächst ein fremder, nicht-theologischer Begriff. Er soll aber theologisiert werden, soll also in der theologischen Praxis der Theologie 2 auf der Ebene der AI eingebracht werden. Der Theologe arbeitet also nicht *mit* dem Begriff ‚Evolution', sondern er bearbeitet *den* Begriff ‚Evolution'. Für ihn ist ‚Evolution' kein tätiger Begriff (AII), sondern eine passive, unbestimmte und allgemeine Idee, während er für den Biologen ein sehr präziser empirischer Begriff sein kann (AIII). Der Prozeß der theologischen Arbeit ist folgender: mit Hilfe der streng theologischen Begriffe ‚Schöpfung' und ‚Inkarnation' (AII) den naturwissenschaftlichen Begriff ‚Evolution' (über die Naturphilosophie vermittelt) auf der Ebene AI einzubringen und umzuwandeln, so daß daraus ein theologischer Satz hervorgeht wie etwa: ‚Ist die evolutive Geschichte des Kosmos immer das Kommenwollen zu sich und seinem Grund, dann ist die Unmittelbarkeit zu Gott in der Selbstmitteilung Gottes an die geistige Kreatur und in ihr an den Kosmos überhaupt das sinngerechte Ziel dieser Entwicklung'[1264].

Wie bei Boff so müssen auch an dieser Stelle einige Aspekte gegen potentielle Einwände vorgebracht werden. Daß es sich bei der Theologie 2 um einen spezifisch *theologischen* Diskurs handelt, wird durch die konstitutive Bedeutung der AII, den Träger der Identität der Theologie 2, sichergestellt. Die traditionelle Theologie, die Theologie 1, liefert diese AII und damit das ‚Licht des Glaubens', in dem eine Grundmaterie (AI) betrachtet werden kann. Die Theologie 1 hat beispielsweise die Begriffe ‚Schöpfung' und ‚Inkarnation' bearbeitet und stellt sie als Ergebnis (AIII) ihrer Arbeit zur Verfügung. Die Theologie 2 tritt dabei nicht in Konkurrenz zur traditionellen Theologie 1, sondern lebt von dieser (Theologie 1 als Sinn*ermittlung*) und konkretisiert sie (im Sinne einer Sinn*vermittlung*). Besonders deutlich wird in der grafischen Darstellung auch die derivative Geltung der Theologie 2, die zwei Bearbeitungsprozesse durch unterschiedliche Diskurse zu ihren materialen Voraussetzungen zählt. Dies unterscheidet sie ebenfalls von

---

1263 S. o. S. 178 und vgl. Boff, Theologie, 157f.
1264 Vgl. Rahner, Grundkurs 1976, 192.

der Theologie 1 und – man denke noch einmal an die Abgrenzung Kanitscheiders zurück – von einer Metaphysik, die ihrerseits an der Stelle der AII der Naturphilosophie in diese eingebracht werden könnte.

Die Erweiterung des Modells gegenüber Boff und die speziellen Überlegungen zum Dialogpartner ‚Naturwissenschaft' machen über den Transfer hinaus eine konkretere Ausdifferenzierung erforderlich. So müßte man die Aussage, ‚Evolution' sei ein präziser empirischer Begriff der Naturwissenschaft, genauer fassen. Zum *Formalismus* in Büchels Sinne gehört ‚Evolution' sicher nicht. Hierher gehören die aus unterschiedlichsten Disziplinen der Biologie stammenden Beobachtungen: die Abweichungen im Aufbau des Cytochrome-C-Moleküls verschiedener Organismen, die anatomischen Beschreibungen der Organismen, fossile Schädelfunde und der Anteil der darin gefundenen C14-Moleküle usw. Die Evolutionstheorie ist demgegenüber ein naturwissenschaftliches *Weltbild*, das – ist es erst einmal erfunden (oder gefunden) – in konsistenter Form die logische Deduktion aller genannten bisher unverbundenen Einzelbeobachtungen gestattet. Als solche kann die Evolutionstheorie als AIII der Naturwissenschaft verstanden werden.

Wenn darüber hinaus der Begriff der ‚Selbstorganisation' eingeführt wird, ist der Boden der Naturwissenschaft im engeren Sinne bereits verlassen. An einem Beispiel wird dies deutlich werden. Für den Naturwissenschaftler Friedrich Cramer ist „'Selbstorganisation' ... eine stark verkürzte Ausdrucksweise für eine Grundeigenschaft von Materie: ‚Selbstorganisation (Formenbildung) im Evolutionsfeld'„[1265]. Anders als Rupert Sheldrakes Theorie des morphogenetischen Feldes[1266] hält Cramer seine eigenen Konzepte des ‚Evolutionsfeldes' und der ‚Selbstorganisation' für *naturwissenschaftliche* Theorien wie die Gravitationsfeldtheorie Newtons.[1267] Daß er damit den ‚harten Kern' der Naturwissenschaften verlassen hat, sagt Cramer selbst: „Ich glaube, in meinen Ausführungen über Selbstorganisation das eigentliche metaphysische Element in einer naturwissenschaftlichen Evolutionstheorie aufgedeckt und benannt zu haben"[1268]. Hier wird deutlich, daß sich Cramer im explanativen Teil der Naturwissenschaft im weiteren Sinne bewegt; für ihn ist „in der Evolutionstheorie ... der Begriff ‚Selbstorganisation' diese Nahtstelle zwischen Theorie und Metatheorie"[1269], wobei unserer Abgrenzungsdiskussion zufolge ‚Metatheorie' besser durch Naturphilosophie ersetzt werden sollte.

Cramer könnte sich damit einem Verdacht aussetzen, mit dem auch Vitalismus und Neovitalismus konfrontiert sind: „Es werden Bedingungen, Ursachen usw. postuliert und mit verschiedenen Namen belegt (z. B. ‚élan vital' ...), ohne damit etwas erklären zu können. Ich könnte ja auch sagen, daß

1265 Cramer, Chaos, 231.
1266 Sheldrake, Universum.
1267 Cramer, Chaos, 232f.
1268 Ebd. 240.
1269 Ebd.

der Schlaf durch eine ‚Schlafkraft' verursacht wird"[1270]. Dies gehöre in den Bereich der *Deutung* und sei „getrennt von der Evolutionsforschung zu betrachten, da sie mit naturwissenschaftlichem Argumentieren und Theoretisieren nichts mehr gemein hat"[1271]. Gewonnen sei mit dieser Deutung – so Wuketits weiter – freilich nichts.

Aus rein naturwissenschaftlich verhafteter Perspektive mag dies nicht falsch sein. Auch de Pater räumt ein: „Es kann sehr gut sein, daß ‚evolution créatice' oder ‚élan vital' den Aussagen, die man mit diesen Ausdrücken abrunden will, nichts wissenschaftlich Wertvolles hinzufügt"[1272]. Ihre Existenzberechtigung verlieren sie damit aber keineswegs. Denn für Ramsey und de Pater ist es durchaus denkbar, „daß sie etwas Zusätzliches aussagen, das von einem anderen Gesichtspunkt her benötigt wird"[1273]. Auf diese Weise werden sie zu den bereits eingeführten ‚Integratorworten', die unterschiedliche Sprachspiele verbinden können.

Aus diesem Grunde bietet der von Cramer angebotene Begriff der ‚Selbstorganisation' in einem weiteren Schritt den geeigneten Boden für das naturphilosophische Konzept der ‚Selbsttranszendenz', die a) sich in der Kraft der absoluten Seinsfülle vollzieht[1274] und b) die Natur zu sich selbst bringt[1275].

Interessant ist an dieser Stelle der Hinweis auf Teilhard de Chardin. Gegen ihn geäußerte Vorwürfe kann man angemessen untersuchen, wenn man die Frage stellt, welchem Diskurs sie zuzuordnen sind. Rupert Lay zufolge betreffen ihn die bekannten Vorwürfe des Methodendilettantismus und der semantischen Vermischung insofern nicht, als er keinen naturwissenschaftlichen Diskurs formuliert, sondern auf der Ebene der *Weltanschauung* argumentiert: „Sein Ziel ist es also nicht, eine wissenschaftliche Theorie – vergleichbar denen der empirischen Wissenschaften – aufzustellen, sondern er will ein konsistentes, universales Erklärungssystem liefern, das auch die zentralen naturwissenschaftlichen Aussagen berücksichtigt und diese in den größeren Kontext einer allgemeinen religiösen Welterklärung stellt". Zu diesem Zweck benutzte auch Teilhard ‚Integratorworte', indem er „an den Anfang seiner Analysen und Erklärungen Begriffe stellt, die auch eine profane Bedeutung haben"[1276].

Auch die über Cramers Integratorwort der Selbstorganisation vermittelten Ergebnisse, die AIII der Naturphilosophie, können nun als AI in den theologischen Diskurs der Theologie 2 eingehen. Hier wird aus der „Selbsttranszendenz in der Kraft der absoluten Seinsfülle" eine „Selbsttranszendenz in der Erhaltung und Mitwirkung Gottes"[1277] und das „Zu-sich-selbst-Kommen der Natur" gipfelt in der Unmittelbarkeit zu Gott[1278] im absoluten

---

1270 Wuketits, Evolutionstheorien, 108f. Vgl. die ausführliche Darstellung von dems., Zweckmäßigkeit.
1271 Wuketits, Evolutionstheorien, 108.
1272 de Pater, Sprachlogik, 89.
1273 de Pater (Sprachlogik, 89) zitiert hier Ramsey.
1274 Vgl. Rahner, Grundkurs 1976, 186.
1275 Rahner, Grundkurs 1976, 189; Scheler, Stellung, 43.
1276 Lay, Evolution, 293; Herv. im Orig.
1277 Rahner, Grundkurs 1976, 187.
1278 Ebd. 192.

Heilbringer[1279], wie Rahner dies in der genannten Veröffentlichung entfaltet hat.

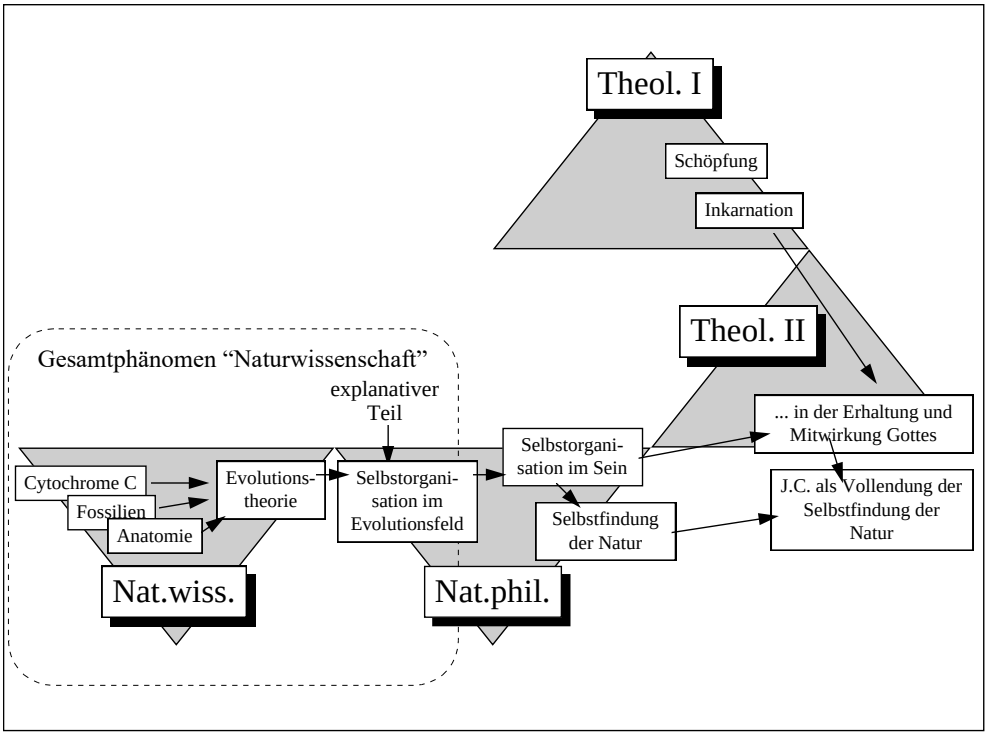


Abbildung 4.5: Anwendung des integrativen Modells

.3.3 Die Übergänge zwischen den Diskursen – wissenschaftlich oder willkürlich?

Der Anspruch dieses Modells, eine kritisch-wissenschaftliche Integration naturwissenschaftlicher Erkenntnisse zu ermöglichen, kann und will nicht bedeuten, daß der beschriebene Weg kontinuierlich und über streng-logische Deduktionen verläuft. Auch diese Diskontinuität ist in dem Modell mitbedacht. Schon bei der einführenden Erläuterung der theoretischen Praxis im allgemeinen (die Beziehungen zwischen AI, AII und AIII, grafisch zu einem Dreieck verbunden) stellte Boff klar: „Zwiefellos entsteht die AIII aus der AI, doch zwischen diesen beiden Allgemeinheiten vollzieht sich ein ‚erkenntnistheoretischer Einschnitt' oder ein ‚erkenntnistheoretischer Bruch' (G. Bachelard). Zwischen der Vorstellung (abstrakt, ideologisch) und dem Begriff (konkret, wissenschaftlich) besteht eine wirkliche Diskontinui-

1279 Ebd. 194f.

tät“[1280]. Bezogen auf den Dialog mit den Sozialwissenschaften folgt daraus, „daß es zwischen dem Soziologischen und dem Theologischen keinen kontinuierlichen Übergang gibt. Wohl aber gibt es einen Übergang zu einer anderen Ebene, einen Übergang, der den Namen *erkenntnistheoretischer Bruch* erhalten muß“[1281]. Um eine echte Integration praktikabel zu machen, müssen auch im vorliegenden Dialogbereich die Brüche konkret benannt und Übergänge operationalisiert werden.

Wie bereits gezeigt, besteht selbst *innerhalb* der Naturwissenschaften eine Diskontinuität: Die Theorie ist nicht aus den Beobachtungsdaten ableitbar; sie stellt sich vielmehr als genialer Einfall ein und wird von vielen in der Art eines Aha-Erlebnisses, d. h. einer Enthüllungs- oder disclosure-Erfahrung entgegengenommen. Weiter unten wird diese Art der Erschließung und der diese Erschließung evozierende (nicht erzwingende) Weg dorthin genauer entfaltet. Ist die Theorie erst einmal vorhanden, dann allerdings können sich – in umgekehrter Richtung – die gemachten Beobachtungen „durch logisch-mathematische Deduktion ableiten lassen“[1282].

Erst recht zeigt sich die Unableitbarkeit beim Wechsel der Bezugssysteme. Der Übergang von der Naturwissenschaft zur Naturphilosophie läßt sich exemplarisch bei Carl Friedrich v. Weizsäcker nachzeichnen (s. o. S. 99-110). Als Philosoph vertritt er einen Monismus, der nicht losgelöst von seiner Erfahrung als Naturwissenschaftler zu verstehen ist. Die Verbindung kennzeichnet v. Weizsäcker dahingehend, daß die „Einheit von Materie und Bewußtsein mit der Quantentheorie vereinbar ist, wenn sie auch aus ihr nicht logisch folgt“[1283].

Der dritte Übergang ist an verschiedenen Stellen bereits angesprochen worden. Dort erwies sich eine Ableitung von christlichen Glaubensaussagen weder aus naturwissenschaflichen noch aus philosophischen Vorgaben als möglich. Besonders erinnert sei an Rahners Position zwischen rationalistischer Extrapolation und extrinsezistischer Separation, die in einem gleichlautenden Abschnitt im Anschluß an Hansjürgen Verweyen eingeordnet wurde (s. o. S. 48-49). Auch Verweyen bestand darauf, daß die Rekonstruktion der *vor*gläubig vorhandenen ‚wahren Vernunft’ erst durch „die *im* Glauben freigesetzte Vernunft“[1284] möglich ist – eine Einsicht und Formulierung, die an vielen Stellen dieser Arbeit aufgegriffen wurde. Im Prinzip war das auch das Argument, mit dem Rahner den Vorwürfen entgegentrat, die in seiner Christologie eben doch eine Ableitung vermeinten: Eine solche ‚Ableitung’ – wenn man sie überhaupt so nennen kann – sei eben „nur möglich, weil wir schon um die faktische Menschwerdung wissen, also möglich erst post Christum natum“[1285]. Aus dem Zusichkommen der Natur ist eben

---

1280 Boff, Theologie, 136.
1281 Ebd. 77; Herv. im Orig.
1282 Büchel, Naturwissenschaften, 223. Als konkretes Beispiel spricht Büchel von der Struktur der Schwerkraft. Diese „können wir natürlich (von Sonderfällen abgesehen) nicht aus unseren Beobachtungen logisch ableiten. Sie wird vielmehr von uns hypothetisch entworfen, und dann können wir ableiten ...“ (ebd. 226).
1283 Weizsäcker, Einheit, 321.
1284 Verweyen, Wort, 61.
1285 Rahner, Christologie 1962, 216.

nicht der in Jesus Christus erschienene absolute Heilbringer abzuleiten. ‚Initiation' und Aufgreifen des impliziten Theismus stellten aber bei Rahner Möglichkeiten der Verbindung dar. Auf diese Weise konnte dann – exemplarisch wurde dies vorgeführt – die Offenbarung *begründet* als sinnvolle Erfüllung behauptet werden (s. o. S. 54).[1286]

Die Tatsache, daß dies *begründet* geschehen kann, hebt das integrative Modell von lediglich intuitiven oder gar willkürlichen Vermittlungen ab.

.3.4 Operationalisierung der Übergänge

Die Übergänge zwischen den verschiedenen Sprachspielen stellen natürlich die entscheidende Schaltstelle und eine bleibende Aufgabe dar. Rahners Vorgaben sind in diesem Punkt recht programmatisch geblieben, und wir wollen im folgenden einen Versuch der Entfaltung vornehmen.

.1 Erschließung (Disclosure) statt Deduktion

Die Verwendung des Wortes ‚Leben' als Verbindung zwischen unterschiedlichen Sprachspielen bei Rahner bot bereits Anlaß, die theologische Sprachlogik von Ramsey und de Pater als Entfaltung dieses Versuchs vorzustellen. Auch dort ging es bereits um die Frage, wie eine Verbindung zwischen Sprachspielen herzustellen ist, ohne sie logisch deduzieren zu können, ohne sie aber auch subjektiver Willkür anheim zu geben. In diesem Dilemma bietet Wim A. de Pater im Anschluß an Ian T. Ramsey eine Verbindung an, die kritisch-wissenschaftlich, nicht aber logisch-deduktiv ist.

Mit den beiden Autoren scheint in der Tat ein bedeutender Beitrag zum sprachtheoretischen Aspekt unseres Problems beigebracht zu sein, wie die Rezension von Max Seckler zeigt.[1287] Auch der zweite Teil der Sprachlogik de Paters, in dem das im ersten Teil gewonnene sprachanalytische Werkzeug unter anderem auf die Polarisierung ‚Naturwissenschaft und Wunder' angewandt und damit zu einem für uns besonders interessanten Beitrag wird, gehört für Seckler „zum Besten ..., was in der letzten Zeit zur Wunderfrage geschrieben wurde"[1288].

Hermann Josef Pottmeyer kommt im Rahmen der bereits erwähnten ‚kumulativen Begründung' ebenfalls auf die von Ramsey und de Pater eingebrachte ‚disclosure-Erfahrung' zu sprechen.[1289] Es sei gerade dies, nämlich die *erschließende Kraft* der Zeichen und Zeugen des Reiches Gottes, die diesen eine begründende Funktion verleihe. Auch hier wird betont, daß „dies nicht im Sinne eines zwingenden Beweises"[1290] erfolge, wohl aber als Element einer ‚kumulativen Begründung'.

1286 Vgl. Verweyen, Wort, 256.
1287 Seckler, Sprachproblem.
1288 Ebd. 197.
1289 Pottmeyer, Zeichen, 396-400, bes. 398.
1290 Ebd. 398; vgl. ebd. 397.

Dem Erschließungsgeschehen wird auch von Hans Waldenfels eine bedeutende Rolle bei zeitgenössischen Zugängen zu Gott zugeschrieben.[1291] Im Blick auf Wunder bemerkt Waldenfels: „Der heutige Mensch wird weniger nach ‚auffallenden Tatsachen' Ausschau halten müssen, sondern auf das Unauffällige achten können, weil *alles* zur Erschließungssituation zu werden vermag"[1292]. Waldenfels schließt sich hier ganz de Pater an.[1293] Mehr und mehr distanzieren sich zeitgemäße Erschließungstechniken – auch für de Pater – vom Wunder im Sinne eines auffälligen Zwischenfalls: „Das Universum kann für den glaubenden Menschen noch immer Tiefe annehmen, es kann eine Erschließungssituation sein, aber das geschieht nicht mehr so leicht in der Form eines Überwältigtseins durch zwischenfällige, auffallende Geschehnisse. Viel von dem, was dem Menschen von früher als Zwischenfall imponierte, ist in das Erklärungsmuster des wissenschaftlichen Denkens aufgenommen." Der Symbolwert schwindet damit keineswegs, sondern fordert eher „zeitgemäßere Erschließungstechniken"[1294]. In den Dienst dieser zeitgemäßeren Erschließungstechniken will sich die vorliegende Arbeit stellen, und ein Blick auf Ramsey, de Pater und das mit ‚disclosure' Gemeinte dürfte nach dem Gesagten hierzu sehr hilfreich sein.

.2 Disclosure über Integratorworte

Inhaltlich können wir an das anschließen, was von de Pater bei der Vorstellung Rahners eingebracht wurde. Hier vertrat de Pater die These, „daß das Fragmentarische wissenschaftlicher Sprachspiele nur mit Erschließungsworten überwunden werden kann"[1295], d. h. mit „Schlüsselworten" – an anderen Stellen spricht de Pater auch von „Integrator"[1296] oder „Liftwort"[1297] –, die nicht ausschließlich zu einem der beteiligten Sprachspiele gehören. Der Terminus ‚Erschließungsworte' vermittelt an dieser Stelle die zentrale Einsicht: Integratorworte deuten nicht auf eine streng logische Deduktion, sondern es ist ihre Erschließungskraft, welche die Verbindung herstellt.

.3 Integratorworte und die Gefahr semantischer Vermischung

Die Verwendung von Integratorworten birgt eine nicht zu unterschätzende Gefahr in sich. Am Beispiel des Integratorwortes ‚Mensch' wurde ausführlich dokumentiert, wie sprachliche Ausdrücke, die zur Verbindung verschiedener Sprachspiele dienen sollen, zu Konflikten führen können. Semantische Vermischungen sind in diesen Fällen nicht selten, und Teil 5 wird einige zusätzliche Beispiele liefern.

Neben der *intensionalen* Analysearbeit, die zu den besprochenen semantischen Selektionsbeschränkungen führte ('Monogenismus' ist keine unver-

---

1291 Waldenfels, Fundamentaltheologie, 160-164.
1292 Ebd. 163; Herv. von HHP.
1293 Ebd. 164, Anm. 136.
1294 De Pater, Sprachlogik, 103.
1295 Ebd. 87.
1296 Ebd. 88.
1297 De Pater, Rede, 107.

zichtbare Teilintension von ‚Erbsünde'), ist noch die *extensionale* Fragedimension zu beachten. Unter der Extension eines sprachlichen Ausdrucks ('Mensch') versteht man die Klasse der Elemente, auf die sich dieser Ausdruck bezieht.[1298] Soll ein Ausdruck als Integratorwort, d. h. als Verbindung zweier Sprachspiele, Verwendung finden, muß auch auf die Deckungsgleichheit der jeweiligen Extensionen geachtet werden, will man nicht über verschiedene Gegenstände reden.

Eine solche Fragemöglichkeit deutete sich in der Besprechung von Rahner bereits an, ohne daß dort die nötige Begrifflichkeit zur Verfügung stand (s. o. S. 63): Wenn die theologische ‚humanitas originans' mit einer Stufe der biologischen Stammesgeschichte in Verbindung zu bringen ist, würde diese Stufe dann den Namen ‚homo sapiens' (also ‚Mensch' im biologischen Sprachspiel) tragen? Wenn nicht, dann wäre die biologische Extension des sprachlichen Ausdrucks ‚Mensch' mit der theologischen Extension nicht deckungsgleich. Und das Sprechen über Elemente, die nicht der Schnittmenge (also *beiden* Klassen) angehören, wird zu einem Dialoghindernis.

Sind aber intensionale wie extensionale Absicherungen erfolgt, ist die pragmatische[1299] Reflexion, die den Verwendungskontext der Integratorworte als Erschließungssituation beschreibt, eine entscheidende Verstehens- und Operationalisierungshilfe, um die Übergänge von einem Sprachspiel zu einem anderen kritsch-wissenschaftlich zu gestalten. Die Struktur einer solchen Erschließungssituation soll deshalb im folgenden noch eingehender entfaltet werden.

.4 Struktur einer Disclosure-Situation

Trotz seiner Einfachheit läßt das einführende Beispiel für eine solche Erschließungssituation alle wichtigen Strukturen des Übergangs zwischen Sprachspielen transparent werden. Seiner paradigmatischen Bedeutung wegen soll es hier ausführlich zitiert werden:

„Ein Lehrer zeichnet eine Anzahl regelmäßiger Vielecke mit stets größer werdender Seitenzahl auf eine Tafel, und zwar so, daß die Ecken gleich weit von einem festen Punkt entfernt liegen. Die Anzahl der Seiten wächst und wächst. Was ist das Ergebnis? Die einfachste Antwort ist: eine Häufung von Vielecken, und das ist zweifellos richtig. Aber ist das alles? Es kann nämlich sein – Sicherheit, daß so etwas geschehen wird, gibt es aber nicht –, daß in irgendeinem Moment jemand von etwas anderem ‚getroffen' wird, daß er etwas anderes hinter oder neben den Vielecken sieht, daß ihm etwas anderes enthüllt ('disclosed') wird. Weiß dieser Betrachter, was ein Kreis ist, dann wird er sagen: ‚Aha, ein Kreis' (die Enthüllung ist tatsächlich ein ‚Aha-Erlebnis'). Aber weiß er nicht, was ein Kreis ist, und es ereignete sich dennoch eine disclosure, dann wird er für das Enthüllte irgendein anderes Symbol x gebrauchen für dasjenige, auf das die Vieleckübung hinführte. Will er danach artikuliert über x sprechen, d. h. x in einen Zusammenhang bringen, dann wird er das ver-

1298 Bußmann, Sprachwissenschaft, 135.
1299 Pragmatisch in semiotischem Sinne.

nünftigerweise in der Sprache von Vielecken tun, denn diese führten ihn zu dem Enthüllten. ... Bekommt so jemand später einen Traktat über Kreise in die Hand, dann wird er schnell begreifen, daß eine enge Verwandtschaft zwischen einem Kreiszusammenhang und dem x-Zusammenhang besteht, und auf dieser Grundlage wäre es eine vernünftige Empfehlung, das ‚x' als ‚Kreis' zu lesen"[1300].

Im folgenden analysiert de Pater die Sprache, mit der man nach der Erschließung über das Erschlossene spricht.[1301] So könnte man vom Kreis als ‚Vieleck mit unendlicher Anzahl von Seiten' sprechen. De Pater vergleicht diesen Satz mit der Beschreibung eines Fünfecks, das als ‚Vieleck mit fünf Seiten' beschrieben werden kann. Um den qualitativen Unterschied, der beide Sätze auf logischer Ebene voneinander unterscheidet, zu verdeutlichen, formalisiert der Autor zunächst wie folgt:

5 (regelmäßiges Vieleck) = Fünfeck
Unendlich (regelmäßiges Vieleck) = Kreis

'Fünf' und ‚unendlich' sind in diesen Sätzen *Funktoren* oder *Operatoren*, d. h. Anweisungen zum Umgang mit dem ‚Vieleck'. Die erste Anweisung (fünf Seiten zeichnen) kann man ausführen, die zweite (eine unendliche Zahl von Seiten zeichnen) hingegen nicht. Darum trifft man die zweite Aufforderung besser mit der Umschreibung: „Höre nicht auf, die Seiten des Vielecks zu vermehren, bis eine Enthüllung stattfindet", wobei ‚Kreis' auf das Enthüllte verweist.

Damit führt de Pater zwei Grundbegriffe ein: ‚model' und ‚qualifier'. Ein *model* ist eine vertraute, verifizierbare Gegebenheit ('Vieleck'), ein *qualifier* schreibt den besonderen Weg zur Entwicklung des models vor ('Höre nicht auf ...') und leistet damit eine Hilfe zur disclosure. Nach der disclosure kann man mit Ausdrücken des models artikuliert über das Enthüllte sprechen. Mit ‚unendlich' erinnert der qualifier daran, die Entwicklung des models nie zum Abschluß zu bringen, so daß „das Sprechen über das Enthüllte logisch gesehen *merkwürdig* ist in bezug auf das Sprechen, das der disclosure vorausging (daher ‚Kreis' ... an Stelle von ‚Vieleck' ...)"[1302]. Damit wird sichergestellt, „daß es sich um ein Mysterium handelt"[1303], das mit den Ausdrücken des models ('Vieleck') nicht adäquat zu fassen ist. Kontinuität und Diskontinuität kommen in einer disclosure-Erfahrung zusammen: Der Weg vom model zur disclosure ist zunächst nicht logisch-kontinuierlich; aber er ist auch nicht zusammenhanglos. Denn das Ergebnis der Vieleckübung ist nicht willkürlich und kann nicht ‚Demokratie' heißen.[1304] Auf den Punkt gebracht gehören „Modelle (und zwar qualifizierte) und disclosures ... zusammen wie artikuliertes Reden und Einsicht"[1305]. Boffs wiederholter Hinweis auf den ‚erkenntnistheoretischen Bruch' begegnet auch hier: Es herrscht ein „logi-

1300 De Pater, Sprachlogik, 20.
1301 Zum Folgenden ebd. 20-22.
1302 Ebd. 22; Herv. von HHP.
1303 Ebd.
1304 Ebd. 20.
1305 Ebd. 22.

scher Abgrund zwischen dem Modell und dem, was die Einsicht enthält“[1306].

Daß bei allem Zusammenhang die Einsicht nicht logisch demonstriert und erzwungen werden kann, sagt de Pater im Beispiel ausdrücklich: Eine Sicherheit, daß die disclosure ‚passiert’, gibt es nicht. Der von Karl Bühler übernommene Begriff ‚Aha-Erlebnis’ markiert die „Plötzlichkeit des Lösungserlebens“[1307].

Die vorgenommene Analyse bewährt sich auch bei traditionellem Sprechen über Gott. Bei ‚un-veränderlich’, ‚un-endlich’, ‚all-mächtig’, aber auch bei ‚erste Ursache’ enthält der jeweils erste Bestandteil den qualifier, der darauf hinweist, „daß das Beobachtbare in einer disclosure durchbrochen werden muß“[1308]. Der zweite Bestandteil gibt das ‚model’ wieder: ‚mächtig’ gründet auf empirischen Tatsachen, und viele beobachtbare Beispiele von Macht lassen sich anführen. „Die Anweisung des ‚qualifier’ in der Silbe ‚all-’ begleitet uns bei der Überprüfung der Beispiele von immer größerer Macht und Liebe, wobei wir immer weiter vorangehen können bis hin zu der Situation, in der es (so hoffen wir) ‚dämmert’, indem nämlich eine Situation entsteht, in der wir das Wort ‚Gott’ gebrauchen dürfen“[1309]. Hier wird Gott als alles Übersteigender, aber auch als mit allem Verbundener dargestellt.

Zusammenfassend ergibt sich folgende Struktur einer disclosure-Situation: „Jede beginnt damit, daß man sich auf erfahrbare, kontrollierbare Tatsachen beruft ... Diese Gegebenheiten sind derart, daß sie eine Einsicht hervorrufen ... Was dabei enthüllt wird, ist nicht völlig unabhängig von verifizierbaren Gegebenheiten, reicht aber doch weiter“[1310]. Ergänzen müßte man noch: Die disclosure ist nicht deduzierbar, wohl aber evozierbar; sie steht in unlösbarem Zusammenhang mit dem model, das zur disclosure führt.

Reicht dies jedoch für eine brauchbare Anleitung zu einer Integration aus? Helmut Peukert urteilt skeptisch: Es sei „zwar eine gewisse Verankerung religiösen Sprechens in empirischen Situationen gegeben, der Bezug auf Situationen und auf Vollzüge des redenden und verstehenden Subjekts betont, unklar blieb aber der genaue Charakter des Wirklichkeitsbezugs und der gemeinten Wirklichkeit dieser Rede“[1311]. Immerhin spricht Peukert von einer ‚gewissen Verankerung’, was meines Erachtens nicht unterbewertet werden darf. Der angefragte Charakter des Wirklichkeitsbezugs präzisiert sich in der folgenden Konkretisierung auf den Dialog mit den Naturwissenschaften.

1306 De Pater zitiert hier Ramsey (Sprachlogik, 42).
1307 Benesch, Psychologie I, 147.
1308 De Pater, Sprachlogik, 25.
1309 Ebd.
1310 Ebd. 23.
1311 Peukert, Wissenschaftstheorie, 236.

.5 Disclosure-Strukturen im integrativen Modell

Die Übertragung der disclosure-Struktur auf den Dialog mit den Naturwissenschaften wird von de Pater an vielen Punkten angedeutet. Sie läßt sich gut auf das integrative Modell anwenden und als Weiterführung Rahnerscher Problemaufrisse verstehen.

Wenn Rahner im Umgang mit dem Säkularisations-Atheismus von „richtig verstandenen Gottesbeweisen“ spricht, die keine Deduktion, sondern eine Initiation sein müssen, dann ist für Rahner „zunächst auch nur ein Wort gesagt, das ein Problem stellt, dieses aber nicht löst“. Rahner will nicht leugnen, „daß wir von dieser Initiation nur sehr abstrakt und formal gesprochen haben, weil hier im Augenblick nicht mehr möglich ist“[1312].

Mit den Denkmitteln, die Ramsey und de Pater zur Verfügung stellen, ist nun schon etwas mehr möglich. Nun können die Gottesbeweise verstanden werden als „technische Mittel, um eine kosmische disclosure hervorzurufen“. Sie müssen durch ihre nicht deduktive, sondern „durch ihre evokative Sprache dem Universum Tiefe verleihen“[1313].

Damit sind die ‚richtig verstandenen Gottesbeweise’ mit den Chancen und Grenzen verbunden, die einer Erschließungssituation und ihrer Beschreibung nach Ramsey oder de Pater eigen sind. Diese werden anschaulich, wenn de Pater die kosmische disclosure mit dem einführenden Kreis-Beispiel strukturell vergleicht. Wenn jemand noch nie etwas von einem Kreis gehört hat, aber über das Enthüllte der Vieleck-Übung artikuliert reden wollte, „dann wäre das Reden von ‚Vielecken’ eine gute Annäherung, ja die einzig vernünftige“[1314]. Ähnlich würde es sich bei kosmischen disclosures verhalten, wenn jemand noch nie von Gott gehört oder – so könnte man ergänzen – nur Zerrbilder Gottes kennengelernt hätte: „dann wäre es vernünftig, ... von der ‚Natur’ zu sprechen“[1315]. Man würde von dem Enthüllten eben „mit Ausdrücken derjenigen Modelle sprechen, die zur kosmischen disclosure führten“.

Bemüht man sich des weiteren um Kohärenz mit anderen Modellen, „wird man feststellen, daß eine Sprache entsteht, die der Sprache derer nahekommt, die an Gott glauben“[1316]. Die Sprache der Theisten wäre dann ein Aha-Erlebnis wie der Traktat über den Kreis für denjenigen, der noch nicht von einem Kreis gehört hat. Durch die wachsende Angleichung an die theistische oder theologische Sprache wird es dann vernünftig, anstelle von ‚Natur’ besser von ‚Gott’ zu sprechen.[1317] Daß sich hier eine neue Sicht im Umgang mit dem Pantheismus anbietet, zu dem manche Naturwissenschaftler neigen, wird sich weiter unten zeigen.

Die Bedenken Peukerts bezüglich der Unklarheit des Wirklichkeitsbezuges lassen sich nicht gänzlich ausräumen. Immerhin fokussieren Modelle

---

1312 Rahner, Säkularisation 1970, 195.
1313 De Pater, Sprachlogik, 29.
1314 Ebd. 36f.
1315 Ebd. 37.
1316 Ebd.
1317 Ebd.

die genauere semantische Analyse auf bestimmte Begriffe (z. B. auf ‚Natur' und ‚Gott'). Darüber hinaus könnte man der beklagten Unklarheit eine positive Wendung verleihen. Ramsey und de Pater ermutigen doch geradezu dazu, auch vorläufige Modelle zuzulassen, d. h. Modelle, deren Wirklichkeitsbezug unklar ist. Will man statt von ‚Unklarheit' lieber von ‚Unbestimmtheit' reden, wird in positiver Weise terminologisch verdeutlicht, daß hier eine *Chance*, nämlich ein Raum zur Näherbestimmung im Kohärenzprozeß mit anderen Modellen vorliegt. Diese Näherbestimmung unterliegt ebenfalls der Struktur der disclosure und ist nicht einfach logisch deduzierbar. Die Unbestimmtheit und Offenheit beispielsweise des Modells ‚Natur' ist die Möglichkeit, das Modell ‚Gott' als genauere Bestimmung ins Gespräch zu bringen.

Die Transformation, die sich durch den ‚qualifier' an einem ‚model' hin zum ‚qualified model' vollzieht, ist mit dem durch die AII bewirkten Prozeß der AI zur AIII gut vergleichbar. Die Terminologie Ramseys und de Paters läßt sich in unserem integrativen Modell entsprechend der folgenden Abbildung (Abbildung 4.6, S. 63) fruchtbar machen. Dabei findet sich beispielsweise als AIII der Naturphilosophie (=AI der Theologie 2) das Konzept der Selbstfindung der Natur. Als Ergebnis der Naturphilosophie ist es eine ‚vertraute Gegebenheit', ein *model* (s. o. S. 59). Von der Theologie 1 werden nun Qualifikatoren angeboten, die als AII der Theologie 2 einen besonderen Weg zur Weiterentwicklung des models, zur qualifizierten Durchbrechung des Vertrauten vorschlagen und eine Hilfe zur disclosure leisten. Ein solcher *qualifier* könnte eine Anweisung wie die folgende sein: ‚Versuche, die Selbstfindung der Natur vor dem Hintergrund der Inkarnation zu Ende zu denken!'. Es könnte sich dann ein ‚Aha-Erlebnis' einstellen, in dem sich als *qualified model*, als AIII der Theologie 2, Jesus Christus als Vollendung der Selbstfindung der Natur enthüllt.

Der *theologische* Bereich ist hier nur als Beispiel herausgegriffen. Insgesamt kann das Verständnis der disclosure-Erfahrung alle diskutierten kritischen Übergänge erhellen: Sogar der Übergang von der Beobachtung zur Theorie im naturwissenschaftlichen Bereich wurde von den zitierten Forschern so eindringlich als „Hervorleuchten", als „staunendes Erschrecken", als „Botschaft aus einer noch nicht erschlossenen [sic] Tiefe des Seins" usw. beschrieben, daß hier die Struktur der disclosure offensichtlich ist.

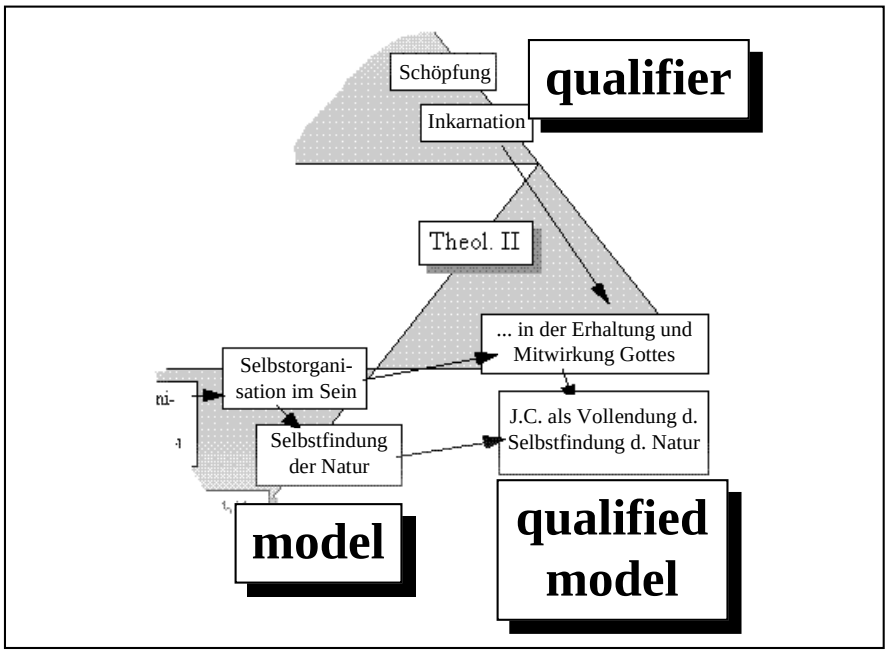


Abbildung 4.6: Integratives Modell und Terminologie de Paters

4.4 Möglichkeiten und Grenzen des integrativen Modells

Kapitel 1.2 faßte die Forderungen zusammen, die von Rahner her an ein integratives Modell und eine daran anschließende Kriteriologie zu stellen sind. Das Boffsche Konzept (.2) wurde vorgestellt als Konkretisierung dieser Forderungen (zusammengefaßt in .2.6). Im Durchgang durch Wissenschaftstheorie und naturwissenschaftliche Erkenntnistheorie entstand das vorliegende erweiterte Modell, das die entscheidenden Einwände gegen Boff einbezogen und den Transfer auf den Gesprächspartner ‚Naturwissenschaft' vorgenommen hat. Besonders die kritischen Punkte des Übergangs von einem zum anderen Diskurs sind hierbei berücksichtigt worden. Damit ist der geeignete strukturelle Hintergrund modelliert, vor dem weitere kriteriologische Konkretisierungen vorgenommen werden können.

Neben den Möglichkeiten des integrativen Modells sollen an dieser Stelle kurz seine Grenzen angesprochen werden. Weitet man den Blick und bezieht den Kontext des Modells ein, erweist es sich als Ausschnitt aus einem doppelten iterativen Kreisprozeß, der Rückläufe von der Theologie 2 zur Theologie 1 (1. Kreis) und von der Theologie 2 zur Naturwissenschaft bzw. Naturphilosophie (2. Kreis) kennt. Ohne diese Rückbezüge würde das Modell Mißverständnisse und Einseitigkeiten fördern, die es selbst überwinden möchte.

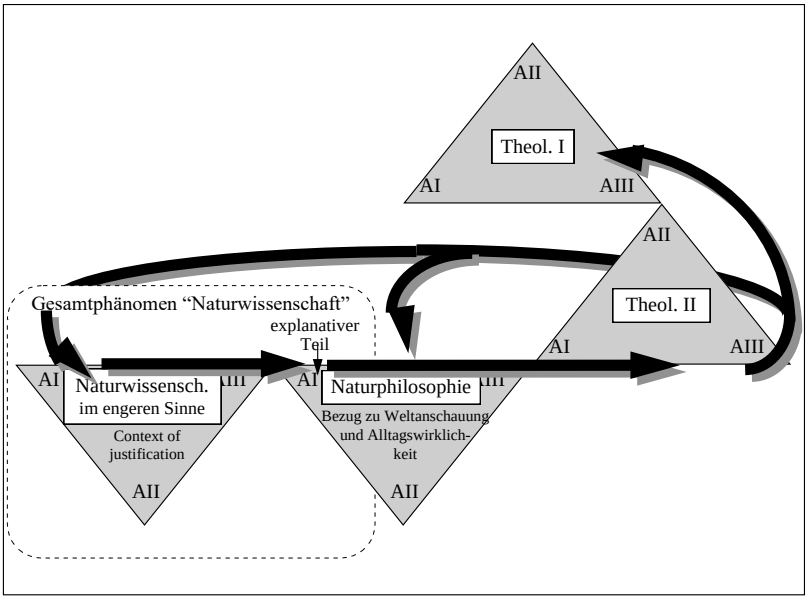


Abbildung 4.7: Integratives Modell als Ausschnitt aus einem Kreisprozeß

Zum ersten Kreis, dem Rückbezug der Theologie 2 zur Theologie 1: Die von Boff angebotene Unterscheidung von Theologie 1 und 2 (s. o. S. 62) soll Regionalität und Geltungsgrenzen wahren, die mit einer im Dienste der Aktualisierung stehenden Theologie 2 gegeben sind. Insbesondere die Stichworte ‚Aktualitätskriterium' (s. o. S. 49), ‚derivative Geltung' (s. o. S. 42, 51), nicht zuletzt die Unterscheidung von Sinn*ermittlung* und Sinn*vermittlung* (von 39f. bis 51 und öfter) stehen in diesem Kontext. Unterscheidungen bedeuten hier jedoch keine absoluten Trennungen, und obwohl Seckler an der normativen Unterscheidung festhält („die *Ermittlung* des christlichen Logos geht deshalb den *Vermittlungen* ... voraus"[1318]), differenziert er: „In der hermeneutischen Praxis lassen sich die beiden Hauptfunktionen aber nicht völlig voneinander trennen"[1319]. Insofern eine solche absolute Trennung voraussetzen müßte, daß vor einer *Vermittlung* der Sinn in Reinform *ermittelt*, d. h. frei von fremden Verstehenskontexten ‚herausdestilliert' werden kann, fiele sie in eine naive Wahrheitstheorie zurück, die vermeint, einen unmittelbaren Zugriff zum Sinn an sich, zur Wahrheit schlechthin zu besitzen. Sowohl Seckler (vgl. das linguistische Mißverständnis S. 19f., 26-28, 74, 49) als auch unser Modell (s. ebd. und S. 128) haben sich hiervon klar distanziert. Es gibt demnach keine *Ermittlung*, die völlig frei von *Vermittlungs*kontexten wäre.

In gleichem Sinn versteht auch Boff in seinem Modell die Beziehung von Theologie 1 und 2. Was die Theologie 1 über die AII in die Theologie 2 einbringt, ist kein kontextfrei ermitteltes Sinndestillat, sondern – verkürzt dargestellt – die Relation *Schrift / Ihr Kontext* (vermittelt über die Tradition mit

1318 Seckler, Fundamentaltheologie, 482; Herv. im Orig.
1319 Ebd. Hier auch weitere Differenzierungen; vgl. v. a. ebd. 510.

ihrem Kontext).[1320] Boff selbst schlägt vor, sein grafisches Modell auch in dieser Terminologie zu konkretisieren:[1321]

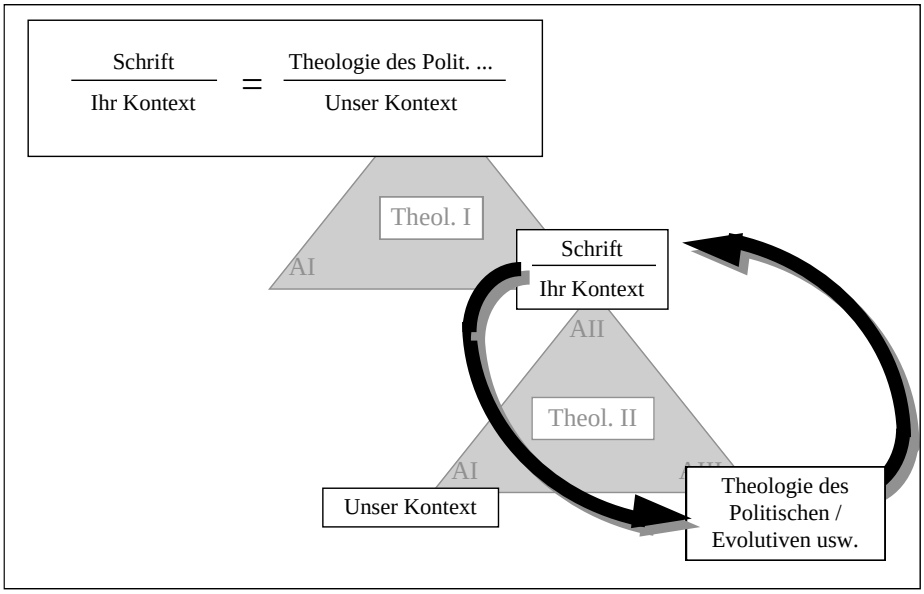


Abbildung 4.8: Hermeneutischer Zirkel

Auf zwei wesentliche Dinge kommt es Boff in dieser Darstellung an. Zum einen sind in dem angedeuteten hermeneutischen Zirkel nicht alle beteiligten Elemente normativ gleichrangig: „Die Kreisbewegung funktioniert innerhalb einer *Beziehung mit einer Dominanten*: die dialektisch-hermeneutische Bewegung bezieht ihre Kraft aus der *Schrift*, und sie wird letztlich an ihr als der *norma normans* gemessen.“[1322] Zum anderen ist die Sinnidentität, die Boff mit dem Gleichheitszeichen ausdrückt, nicht dadurch gegeben, daß vergleichbare *Begriffe* identifiziert werden (Macht der Römer = Imperialismus; Volk der Juden = unterdrückte Völker; Jesus = Christen usw.)[1323] und zu einer unmittelbaren Anwendung christlicher Quellen führen. Vielmehr betreffen Identität und Gleichheitszeichen in der obigen Abbildung „nicht die *Begriffe* der hermeneutischen Gleichung, sondern eben das *Verhältnis* der Begriff zueinander“[1324].

Damit ist das Boffsche Modell mit den hermeneutischen Verfahren von Schillebeeckx und Ricœur vergleichbar. Beide Autoren bemüht Pottmeyer, als es um eine „aktualisierende Auslegung der Überlieferung im Blick auf die ‚Zeichen der Zeit’“[1325] geht. Die Formulierungen von Schillebeeckx sind fast mit denen Boffs identisch: Auch Schillebeeckx findet die Sinnidentität

---

1320 Boff, Theologie, 242.
1321 Vgl. ebd. 245.
1322 Ebd. Die Kontextualität der Schrift würde noch deutlicher, wenn sie nicht als norma normans, sondern als norma normata primaria verstanden würde (vgl. Pottmeyer, Normen, 144).
1323 Boff, Theologie, 239.
1324 Ebd. 243; Herv. im Orig.
1325 Pottmeyer, Normen, 149.

„nur auf der Ebene der korrespondierenden Beziehung zwischen der ursprünglichen Botschaft (Tradition) und der jeweils anderen Situation, sowohl der vergangenen als auch der gegenwärtigen". Die Identität „betrifft nicht die korrespondierenden Begriffe, sondern die korrespondierenden Beziehungen zwischen den Begriffen (Botschaft und Situation damals und jetzt)"[1326]. Ricœur kleidet seine hermeneutischen Vorstellungen in die Regel:

> „Unsere Antworten sollten auf unsere Probleme das sein, was die Antworten der biblischen Schriftsteller auf die Probleme ihrer Zeit, wie wir sie dank der biblischen Exegese wahrnehmen, gewesen sind. Diese Analogie-Beziehung zwischen der Frage/Antwort-Beziehung von heute und der Frage/Antwort-Beziehung der Urkirche scheint mir die beste Annäherung an jene Art von Wahrhaftigkeit zu sein, die wir von einer christlichen hermeneutischen Theologie erwarten."[1327]

Die hermeneutische Vermittlung, die Boff mit seinem Modell zu strukturieren versucht, findet also vielfache Entsprechungen. In dieser Form der Explikation hat auch die Unterscheidung von Theologie 1 und 2 ihren Sinn.

Zum zweiten Kreis, dem Rückbezug der Theologie 2 zur Naturwissenschaft bzw. Naturphilosophie: Die Rolle der Theologie ist in unserem Modell zunächst konsekutiv und rezeptiv konzipiert. Beschrieben wird die Aufnahme vorgängiger naturwissenschaftlicher Erkenntnisse in theologische Bemühungen. Insofern hier kein wirklicher Dialog zugemutet wird, der auch die umgekehrte Richtung kennt, könnte dies Anlaß zu Kritik bieten.

Im Rahmen der Ethik ist dieses Problem von Dietmar Mieth in ähnlicher Weise diskutiert worden. Bei der ethischen Bewertung des technischen Fortschritts werde im allgemeinen die Frage gestellt: „Darf man alles, was man kann?". Dies ist die Frage nach der Bewertung von Folgen einer Technologie, die bereits vorgegeben ist. Beklagen kann man in dieser Situation das ständige „Zuspätkommen der ethischen Bewertung". Gegenüber dieser konsekutiv-ethischen Frage fordert Mieth die präventiv-ethische Frage ein: „Was soll man überhaupt können?", eine Frage also, die Technik und Naturwissenschaft noch vorausliegt.[1328]

Müßte an unserem Modell nicht ebenfalls die konsekutive Einseitigkeit bemängelt werden. In der Tat: Die umgekehrte Richtung, die Rezeption der aus dem angezielten Diskurs der Theologie 2 entstandenen Aussagen in der Welt der Naturwissenschaften – sei es die Welt der Wissenschaft im engeren Sinne, sei es die naturwissenschaftlich geprägte und lebensweltlich situierte Weltanschauung –, ist nicht thematisiert worden.

Dazu sind folgende Punkte zu bedenken:

1. Ein echter Dialog, der in beide Richtungen verläuft, ist sicherlich ein Ziel, dessen Erreichung langfristig angestrebt werden muß.

2. Kurz- und mittelfristig werden aber *faktisch* immer naturwissenschaftlich-technische *Vor*gaben existieren, die die allgemeine Weltanschau-

---

1326 E. Schillebeeckx in: H. Küng / D. Tracy (Hg.), Paradigma, 80.
1327 P. Ricœur in ebd. 56.
1328 Mieth, Wissenschaft, 219.

ung nachhaltig zu prägen in der Lage sind. Solche Elemente gilt es nach wie vor aufzugreifen. In dieser faktischen Situation ist es für die Theologie besser, sie kommt spät, als daß sie gar nicht kommt und ein Vakuum hinterläßt, in das andere Sinnverheißungen einströmen können und einströmen werden!

3. Je glaubwürdiger die Integration gelingt (und dazu soll das vorliegende Modell beitragen) und je besser sie vermittelt werden kann, desto nachhaltiger werden Naturwissenschaftler und Gesellschaft in ihrer gesamten Weltanschauung von einem solchen Sinnangebot geprägt werden.

4. Insofern diese Weltanschauung die am Anfang jeder Forschung stehende ganzheitliche Wirklichkeitswahrnehmung (Bickel, s. o. S. 49) prägt, bildet sich eine Rückkopplung, und aus der zunächst konsekutiven *Nach*arbeit wird ein forschungsinitiierendes Vorverständnis. So wird beispielsweise bereits die Gegenstandskonstituierung der Naturwissenschaft (AI), die ja nie an einem voraussetzungslosen Nullpunkt ansetzt, sondern auf erste Annäherungen durch das geläufige Alltagsbewußtsein zurückgreift (s. o. S.37), von den Ergebnissen (AIII) der Theologie 2 mitbestimmt.

5. Insofern die vermittelnde Naturphilosophie von den Ergebnissen der Theologie 2 ebenfalls nicht unberührt sein wird, ergeben sich mehrere Rückkopplungsschleifen, welche die Einbahnigkeit des vorgestellten Modells zu einer Kreisförmigkeit aufbrechen.

6. Werden solche Kreise mehrfach durchlaufen, kann es in diesem iterativen Gesamtprozeß zu einer Annäherung an einen echten Dialog kommen, in dem die Begriffe konsekutiv und präventiv sinnlos werden oder vom jeweils willkürlich eingenommenen Standpunkt abhängen.

7. Im Idealfall wird es schon jetzt zwischen einzelnen Personen einen solchen iterativen Kreisprozeß und echten Dialog geben.

5 Kriteriologie vor dem Hintergrund des integrativen Modells

In kriteriologischen Zwischenergebnissen sind die wichtigsten Einsichten der ersten beiden Kapitel (Rahner und Boff als Konkretisierung) zusammenfassend festgehalten worden. Der weitere Verlauf der Arbeit hat hieran Begründungen, Korrekturen und Differenzierungen vorgenommen, die schließlich zu einem integrativen Konzept zusammengefaßt und im vierten Kapitel vorgestellt wurden. Dieses integrative Modell bietet nun den geeigneten Hintergrund, um die bereits vorgelegten Kriteriologien, die bislang nicht mehr als ein Sammelbecken vielfach unverbundener Einzelelemente verschiedenster Herkunft waren, zu einem konsistenten System zusammenzuführen und in einheitlicher Terminologie zu formulieren.

5.1 Kriterien für die Kriteriologie

Die Zusammenführung des vorhandenen kriteriologischen ‚Rohmaterials' hat ihrerseits Kriterien zu berücksichtigen, um die geforderte Konsistenz, aber auch die anwendungsbezogene Brauchbarkeit zu gewährleisten. Zu nennen wären hier: Vollständigkeit, Differenziertheit, Diskriminierbarkeit, Redundanzfreiheit, Operationalisierbarkeit.[1329]

Der Kriterienkatalog muß so *vollständig* sein, daß sich jeder auftretende Dialogversuch mit seiner Hilfe beurteilen läßt. Er muß *differenziert* genug sein, um Texte, die eine unterschiedliche apologetische Reaktion erfordern, auch unterschiedlich zuweisen zu können. Um möglichst eindeutige Zuordnungen vornehmen zu können, müssen die Kriterien untereinander *diskriminierbar* sein. Aus dem gleichen Grunde sind Mehrfachnennungen und Überschneidungen zu vermeiden (*Redundanzfreiheit*). Schließlich sollte eine Korrespondenz zwischen Kriterien und zu beurteilenden Texten über eine *Operationalisierung* herstellbar sein, eine Forderung, der in einem eigenen Abschnitt (5.2) nachzugehen sein wird.

Die Autoren der angegebenen Prüfkriterien räumen dabei selbst ein: „Diese Erfordernisse widersprechen sich zum Teil", so daß z. B. „die Vollständigkeit ... mit der Erfordernis der Redundanzfreiheit in Konflikt kommen" kann.[1330] Begegnen solche Konflikte zwischen den Prüfkriterien, so kann deren Funktion immer noch in der Aufforderung bestehen, die Abwägung und Bevorzugung eines Kriteriums ausdrücklich zu begründen.

5.2 Zur Operationalisierung der Kriterien

Um das integrative Modell im konkreten Gespräch mit vorliegenden Dialogangeboten anwendbar zu machen, muß eine Verbindung von dem abstrakten Modell zu den beobachtbaren schriftlichen Niederschlägen der Autoren hergestellt werden, das Modell muß operationalisiert werden.

.1 Begriff und Ziel der Operationalisierung

Ein allgemeinerer Einstieg in den Begriff der Operationalisierung stellt dazu die nötigen Methoden zur Verfügung. R. Hahn und N. Meder definieren ‚Operationalisierung' als „Problem der empirischen *Interpretation* wissen-

1329 Vgl. Keeney u. a., Wertbaumanalyse, 29-38.
1330 Ebd. 37.

schaftlicher Begriffe“[1331]. Mit Carnaps Zweistufentheorie unterscheiden die Autoren zwischen Beobachtungssprache und Theoriesprache, die durch sogenannte Korrespondenzregeln vermittelt werden sollen.

Bei dem Versuch, Boffs Einteilung in bestimmte Fehl- und Übergangsformen zu konkretisieren, wurde beispielsweise der allgemeine Theoriebegriff des ‚Bilinguismus' auf Beobachtungsbegriffe zurückgeführt, die nun *unmittelbar* auf Beobachtungssachverhalte angewandt werden konnten. Ein solcher beobachtbarer Sachverhalt war z. B. das Vorhandensein der Wendung „außerdem auch ...“. Die Korrespondenzregeln können auch mehrstufig angelegt sein, wie dies bei der Operationalisierung des Theoriebegriffs ‚Empirismus' der Fall war. ‚Empirismus' wurde näher durch die Indikatoren ‚Idealismus', ‚Individualismus' und ‚Moralismus' bestimmt und in einem zweiten Schritt durch eine bestimmte Verwendung des Indikators ‚Strukturen der Sünde' konkretisiert.

Gelingt es, solche operationalen Anwendungskriterien auf den Dialog mit den Naturwissenschaften zu übertragen, dann wird auch hier die Einordnung eines bestimmten Autors oder bestimmter Elemente seiner Veröffentlichung so weit als möglich einer subjektiven Ermessenswillkür entzogen. Die Zuordnungen werden kontrollierbar und intersubjektiv reproduzierbar.

Nach wie vor wird sich nicht jeder mit dieser Zuordnung einverstanden erklären. Der Dissens allerdings ist dann sehr viel besser lokalisierbar und läßt sich an einzelnen operationalen Anwendungskriterien oder eben bereits am integrativen Modell und seinen Voraussetzungen festmachen.

.2 Methode der Operationalisierung

Die Methode der Operationalisierung ist in der Soziologie und der Pädagogik (hier im Zusammenhang der Lernziel-Operationalisierung) einer eingehenden Diskussion unterzogen worden. Der Erziehungswissenschaftler Willi Wolf illustriert die Überführung von Theoriebegriffen in Untersuchungsanweisungen an einem Beispielsatz: „Je größer in einer Gruppe die Gruppenintegration ist, desto niedriger ist die Zahl der Außenseiter.“[1332] Dieser Satz enthält Begriffe, die problematisch sind, insofern sie keinen *direkten* empirischen Bezug haben und dadurch je nach Verständnis auf verschiedene Handlungsweisen angewandt werden können. Wie mit dem Begriff ‚Höflichkeit' von verschiedenen Personen ganz unterschiedliche Handlungen bezeichnet werden, so kann auch der Begriff der ‚Integration' im Beispielsatz verschieden verstanden werden. Um die Bedeutung zu konkretisieren, listet der Autor eine Reihe von ‚Indikatoren' auf, die Aspekte von Integration bezeichnen: „1. Bejahung der Gruppe 2. Hilfsbereitschaft innerhalb der Gruppe 3. Bereitschaft zu gemeinsamem Handeln 4. Keine Feindseligkeit innerhalb

1331 Hahn / Meder, Operationalisierung, 405. Zum Folgenden vgl. ebd. 405f.
1332 Wolf, Methoden, 95.

der Gruppe usw.“[1333] Diese Aufgliederung in Teilintensionen bietet bereits einen deutlicheren empirischen Bezug als ‚Integration’.

Durch schrittweises Konkretisieren gelangt der Autor vom Ausgangspunkt ‚Integration’ über ‚... keine Feindseligkeit ...’ zu Formulierungen der ‚letzten Stufe’, welche die operationalen Definitionen enthält: „... 2. Zähle die innerhalb einer Gruppensitzung verwendeten Höflichkeitswörter ‚Bitte’ und ‚Danke’ ...“[1334]. Eine solche operationale Definition enthält „Vorschriften, nach denen man entscheiden kann, ob in der Realität die Sachverhalte vorliegen, die zu dem durch den Begriff gekennzeichneten Phänomen gehören“[1335].

Dieser Operationalisierungsprozeß ist nun nicht so einlinig wie die Auswahl der obigen Beispiele. Die Aufspaltung in Teilintensionen verzweigt den Prozeß zunehmend mit fortschreitender Konkretisierung (oben durch Auslassungspunkte angedeutet), so daß zur letzten Stufe eine Vielzahl von operationalen Definitionen gehört, die alle auf einen Begriff bezogen sind.[1336] Nur zusammengenommen können sie das annähernd erfassen, worauf der ursprüngliche Begriff zielt. Dies ist eine notwendige Voraussetzung für die Validität (Gültigkeit) des Operationalisierungsprozesses.[1337] Mit ‚annähernd’ und ‚notwendige Voraussetzung’ (statt ‚hinreichende Voraussetzung’) sind bereits Grenzen der Operationalisierung angedeutet.

.3 *Grenzen der Operationalisierung*

Gegen das Konzept der Operationalisierung sind Einwände vorgebracht worden, die auch in unserem Zusammenhang zu bedenken sind.

.3.1 Mangelnde Unterscheidbarkeit in ‚Theoriebegriff’ und ‚Beobachtungsbegriff’

Ein erster Einwand, der von der phänomenologisch orientierten Soziologie vorgebracht wird, hinterfragt die Zweistufentheorie Carnaps in grundsätzlicher Weise und hält die Unterscheidung von ‚theoretischem Konstrukt’ und ‚Beobachtungsbegriff’ für unmöglich.[1338] Der Begriff ‚Liebe’ sei kein rein theoretischer Begriff, der erst nachträglich durch operationale Definitionen der Beobachtung zugänglich zu machen sei, sondern selbst bereits ein Beobachtungsbegriff, der in der – wissenschaftlich legitimen – introspektiven Erfassung unmittelbar zugänglich sei.

1333 Ebd.
1334 Ebd. 97.
1335 Ebd.
1336 Ebd.
1337 Ebd. 98f.
1338 Zum Folgenden siehe Seiffert, Wissenschaftstheorie I, 212f.

Inwieweit der phänomenologische Einwand letztlich zutreffend ist, sei dahingestellt. Auf eine terminologische und trennscharfe Unterscheidung von ‚Theoriebegriff' und ‚Beobachtungsbegriff' sind wir nicht unbedingt angewiesen. Zweifellos steht jedoch fest, daß sich der Begriff des ‚Empirismus' der unmittelbaren (auch introspektiven) Zugänglichkeit eher entzieht als der Begriff ‚Liebe' und deshalb einer Konkretisierung bedarf. Diese Konkretisierung ist gemeint, wenn im folgenden von Operationalisierung die Rede ist.

.3.2 Operationalisierung versus Begriffsfülle

Ein zweiter Einwand ist in unserem Zusammenhang besonders ernst zu nehmen und ergibt sich aus der Methode der Operationalisierung. Die Aufgliederung des zu operationalisierenden Begriffes in Teilintensionen bietet einerseits zwar einen deutlicheren empirischen Bezug als der Begriff selbst. Andererseits aber ist der Aufgliederungsprozeß immer auch eine Selektion, und die Summe der Teilintensionen bleibt immer hinter der Fülle des ursprünglichen Begriffes zurück. Deshalb fordert Wolf von Wissenschaftlern: „Sie müssen diese Auswahl auf dem Hintergrund ihrer Theorie begründen, damit andere ... diesen Prozeß nachvollziehen können." Hier machen sich die eingangs erwähnten Unstimmigkeiten fest, denn man kann „die gewählte Umsetzung des Begriffes ‚Integration' verwerfen oder ihr zustimmen"[1339].

Die Grenzen der Operationalisierung müssen noch radikaler gedacht werden. Bei Wolf könnte der Anschein entstehen, als sei die Einschränkung der Bedeutungsfülle, die durch die beschränkte Auswahl der Teilintensionen vorgenommen wird, dann kompensiert, wenn die Auswahl durch Rückgriff auf die Theorie begründet ist. Und wer *diese* Umsetzung verwirft, kann durch eine *andere* – von einer anderen Theorie geleitete – Umsetzung zufriedengestellt werden. Grundsätzlich jedenfalls scheint Wolf die Möglichkeit nicht in Zweifel zu ziehen, daß bei operationalen Definitionen „mit der Durchführung der in dieser Definition enthaltenen Untersuchungsanweisungen genau das erfaßt wird, worauf der ursprüngliche Begriff zielt"[1340].

Zu Recht kann dagegen eingewandt werden, daß es Begriffe gibt, die gar nicht operationalisierbar sind. Auch hierzu sei ein Beispiel angeführt, das Hans Paul Bahrdt zur Begründung dieser These anführt.[1341] Bahrdt unterscheidet „Wohnkultur" von „kultivierter Wohnlichkeit". Ironisierend spricht er von „Wohnkultur" als dem, was „ausdrücklich zum Gegenstand zielgerichteten Verhaltens gemacht" wird und „genauso unwohnlich sein [kann] wie kalte Pracht". Dem stellt er den Begriff der „kultivierten Wohnlichkeit" als „selbstverständliche Folge kultivierten Verhaltens" gegenüber. Die Frage ist nun, ob sich der Unterschied zwischen „kultivierter Wohnlichkeit" und

---

1339 Wolf, Methoden, 96.
1340 Ebd. 99.
1341 Siehe zum Folgenden: H. P. Barth, Die wohnliche Stadt, in: Die Kunst zu Hause zu sein, München 1965, 9-24; hier zit. nach Seiffert, Wissenschaftstheorie I, 254f.

„Wohnkultur“ operationalisieren läßt. Bei der Erstellung operationaler Definitionen für Wohnkultur könnte man das Vorhandensein antiker Möbel oder echter Gemälde als beobachtbare Indikatoren angeben. Mit diesen Indikatoren läßt sich jedoch der Unterschied zwischen Wohnkultur und kultivierter Wohnlichkeit nicht erfassen: „In der Operationalisierung können wir beide Begriffe gar nicht auseinanderhalten. Es können nämlich zwei Wohnungen objektiv genau gleich ausgestattet sein, und trotzdem kann die eine ‚Wohnkultur', die andere ‚kultivierte Wohnlichkeit' repräsentieren.“[1342] Die Operationalisierung müßte hier zur Unterscheidung atmosphärische Faktoren einbeziehen, die nicht operationalisierbar sind.

Seiffert hält es jedoch für voreilig, aus diesen Defiziten zu schließen, die angezielte Unterscheidung sei überhaupt nicht intersubjektiv prüfbar. Er hält dies sehr wohl für möglich, „nur eben nicht vom Standpunkt der nur operationalisierbare Begriffe zulassenden analytisch gerichteten Soziologie“[1343]. In ausschließlicher Verwendung sei dieses Raster zu grob: „Phänomene, die über einen gewissen Feinheitsgrad hinausgehen, können von diesen Instrumenten nicht mehr erfaßt werden“[1344].

.3.3 Konsequenzen

Diese Befunde geben Anlaß, über die Verwendung der Operationalisierung in unserem Kontext nachzudenken. Auf Operationalisierung gänzlich zu verzichten erscheint mir nicht ratsam, weil dieser Verzicht eine überprüfbare Bewertung einzelner Autoren gerade nicht gewährleistet, sondern für die gegenwärtige Bewertungswillkür verantwortlich ist. Eine zu weitgehende Operationalisierung, die auf reine Beobachtungssätze reduziert und keinen Raum mehr für nicht operationalisierbare Kriterien läßt, ist aus den oben angestellten Beobachtungen ebenfalls unangebracht, da sie für manche Phänomene zu grob ist.

In unserem Bereich wäre es aus zwei Gründen unzureichend, beispielsweise Formulierungen wie ‚nichts anderes als' zu zählen, um einen Reduktionismus zu konstatieren. 1. Es werden häufig subtilere, suggestive Methoden gewählt, um Leser für den Reduktionismus zu gewinnen (s. u. die Darstellung des Bedeutsamkeitsreduktionismus Gerhard Vollmers). 2. Eine scheinbar eindeutige reduktionistische Formulierung deutet nicht notwendig auf eine reduktionistische Gesamthaltung hin. Denn zum einen kann sich der Reduktionismus auf inhaltliche *Einzelelemente* beziehen (s. u. die entsprechende Fehlform). Zum zweiten kann sich eine philosophisch-theologische Kritik „nicht auf die Äußerung von Naturwissenschaftlern berufen, indem sie einfach das wörtlich nimmt, was Naturwissenschaftler schreiben“[1345].

1342 Seiffert, Wissenschaftstheorie I, 255f.
1343 Ebd. 256.
1344 Ebd.
1345 Drieschner, Evolution, 2.

Diese Auffassung Drieschners mag auf den ersten Blick verwundern. Drieschners Begründung ist jedoch einleuchtend. Kommunikationsschwierigkeiten zwischen Natur- und Geisteswissenschaftlern sieht Drieschner z. T. im unterschiedlichen Verhältnis beider zu Texten begründet. Der Geisteswissenschaftler, der sich primär durch Texte verständigt, ist entsprechend in präziser Formulierung dieser Texte geschult. Der Naturwissenschaftler verwendet hingegen primär die Sprache der Formeln, die mindestens ebenso präzise ist, aber „zu der die Texte nur erläuterndes Beiwerk, eher Verzierungen sind“[1346]. Solche Texte lösen dann in der Hand des Geisteswissenschaftlers häufig Kritiken aus, die diesem Text nicht gerecht werden, wenn sie sich nicht nur als Kritik an der Formulierung verstehen (das wäre berechtigt und angemessen), sondern als Kritik am eigentlich Gemeinten. Zu einem angemessenen Verständnis reicht es in diesem Fall nicht aus, sich auf die wortwörtliche Formulierung zu beziehen. Nur dazu aber wäre eine bis zur letzten Ebene vorangetriebene Operationalisierung in der Lage. Unverzichtbar muß ein gewisses Einfühlungsvermögen in den Autor für ein rechtes Verständnis hinzukommen. Dieses Einfühlungsvermögen ist genausowenig operational auflösbar wie die atmosphärischen Faktoren, auf die Seiffert im Blick auf die Unterscheidung von Wohnkultur und kultivierter Wohnlichkeit nicht verzichten will.

Wir wollen der Notwendigkeit dieses Faktors ‚Einfühlungsvermögen' dadurch Rechnung tragen, daß die Operationalisierung nicht bis zur letzten Stufe der reinen Beobachtungsbegriffe vorangetrieben wird, sondern auf der vorletzten Stufe verbleibt. Diese Stufe bietet handhabbare Problemfokussierungen unter der Überschrift „Indikatoren“ an; Beobachtungsbegriffe der letzten Stufe werden allenfalls als Beispielformulierungen beigegeben. Als solche wollen sie nicht in einer mechanischen Anwendungsbeziehung auf die Textvorlage appliziert werden, sondern die Haltung evozieren, die hinter ihnen steht.

5.3 Liste der Kriterien und Operationalisierungen

Die folgende Liste führt die über die bisherige Arbeit verstreuten kriteriologisch relevanten Ideen zusammen. Sind keine wesentlichen Neuerungen zu den bereits im Anschluß an Rahner aufgeführten Kriterien hinzugekommen, werden diese unkommentiert übernommen, um bereits Ausgeführtes nicht unnötig zu verdoppeln. Die dort angebrachten Beschreibungen bleiben natürlich weiter in Geltung und müssen bei der verkürzten Wiedergabe der Kriterien gegebenenfalls hinzugelesen werden.

Die bei den Fehl- und Übergangsformen angegebenen Hinweise zur Operationalisierung sind jeweils in dem Abschnitt ‚Indikatoren' stichwortartig zusammengefaßt. Nicht allen Formen können in diesem Stadium der Arbeit

---

1346 Ebd. Ergänzend könnte man die Texte der Popularisierungen nennen.

Indikatoren beigegeben werden. Diese werden sich aus der in Kapitel 6 geführten Auseinandersetzung mit konkreten Texten ergeben.

.1 Kriterien zur Wahrung der Irreduzierbarkeit der beteiligten Diskurse

– **Legitimität des Pluralismus**

Integration bedeutet im vorliegenden Modell weder totalitaristische Vereinheitlichung noch die ‚Aufhebung' unterschiedlicher Einzeldisziplinen in eine Art Metawissenschaft.

– **Eigenständigkeit der Diskurse durch unterschiedliche Formalobjekte (AII)**, nicht durch unterschiedliche Gegenstandsbereiche (AI)

Wie Rahner sichert auch Boff die Eigenständigkeit der Diskurse durch das Formalobjekt (AII) als Abgrenzungskriterium (s. o. S. 69). Integration wäre bei völlig disparaten Gegenstandsbereichen (AI als Abgrenzungskriterium) auch sinnlos.

Konkreter bedeutet dies:

– **Anerkennung methodischer Reduzierungen** der Naturwissenschaften (s. o. S. 62)

Die im Anschluß an Rahner geforderte ‚Anerkennung des methodischen Atheismus' (s. o. S. 108) ist hierin enthalten. Schon Rahner sprach in weiterem Sinne von der Legitimität der perspektivischen Beschränkung auf Subsysteme (s. o. S. 17). Dabei ist eine Offenheit für Weiterführungen zu gewährleisten. Denn:

– **Methodische Reduzierung bedeutet nicht ontologische Reduzierung** (s. o. S. 62)

Damit wird die perspektivische *Beschränkung* der Naturwissenschaft anerkannt. Eine solche Offenheit für die Berechtigung auch anderer Diskurse ist zu verbinden mit der Anerkennung der Irreduzierbarkeit von Theologie (s. u.).

– **Grundsätzliche Revidierbarkeit *aller* beteiligten Sprachspiele**

Anders als das ‚linguistische Mißverständnis' (s. o. S. 19, 20, 26, 28 und öfter) annimmt, ist im Konfliktfall nicht nur der Gegensatz ‚irrende Vernunft – unfehlbare Offenbarung', sondern auch der Gegensatz ‚richtiges wissenschaftliches Ergebnis – bedingte und daher überholbare theologische Deutung der Offenbarung' denkbar. Theologische Formulierungen sind damit grundsätzlich revidierbar. Ein einbahniges Subalternationsmodell ist ausgeschlossen (s. o. S. 81). Dabei darf die Revidierbarkeit nicht auf Fremdbestimmung hinauslaufen. Darum gilt:

– **Revision als innerdisziplinäre Selbstbesinnung** anstelle von Fremdbestimmung

– **Semantische Reinheit** als Voraussetzung zur Konfliktvermeidung

– **Auflösbarkeit von** (sekundären) **Widersprüchen**

Im Blick auf mögliche Konflikte geht es dabei um Kriterien, die Rahner vor allem bezüglich des Atheismus formuliert hat:

- umfassende **Ursachenforschung** und das Aufspüren von Konfliktheintergründen mit besonderer Berücksichtigung folgender Unterpunkte:
  - **Berücksichtigung der epochalen Gesamtmentalität**
  - **Angemessene Darstellung der konfliktiven Position**, so daß sich der Gesprächspartner wiedererkennen kann
  - **Berücksichtigung der Entstehungsursachen der konfliktiven Position**; dabei
    - **Suche nach verzerrten Gottesbildern**, die vorausgesetzt und zum Anlaß einer konfliktiven Haltung werden
    - **Bestimmung des theologischen Eigenanteils**, genauer gesagt des Anteils von Theologie, Kirche und Christen am Aufkommen der konfliktiven Position

- **Anerkennung der Irreduzierbarkeit von Theologie**

.2 Kriterien zur Integration

- **Integration und Einheit stehen letztlich unter eschatologischem Vorbehalt**

  Auch ohne auf Rahners Konzept der ‚gnoseologischen Konkupiszenz' zurückzugreifen, steht für Boff fest, daß eine rasche Integration nicht zu leisten sein wird: „Auch die Theologie braucht Zeit". Boff ist skeptisch, ob „wir bereits über alle theoretischen, glaubensmäßigen und besonders alle historischen Bedingungen verfügen, um eine wahre TdP [Theologie 2] zu produzieren ... und das unabhängig von der Tatsache, daß wir uns ihrer logischen Möglichkeit und ihrer erkenntnistheoretischen Prinzipien sicher sind"[1347].

- **Integration als asymptotische Annäherung** an die ‚letzte' Einheit

  Auch dies findet sich bei Boff – bei aller geäußerten Skepsis. Denn „trotzdem gibt es auf der Seite der Theologie einen Reifungsprozeß"[1348].

- **Aktualitätskriterium**: Integration vollzieht sich im Rahmen der Theologie 2 (Sinn*vermittlung*) und nicht als Theologie 1 (Sinn*ermittlung*)

  Diese Unterscheidung trägt im wesentlichen dazu bei, den Vermittlungsversuch nicht als Konkurrenz zur Theologie 1 zu verstehen. Um darüber hinaus dem Vorwurf zu entgegnen, die Theologie 2 sei Verlängerung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, muß gelten:

- **Normativer Vorrang der Theologie 1**: Einbringung der Theologie 1 als *AII* der Theologie 2

  Um aber tatsächlich eine aktualisierte und adressatengerechte Neuformulierung leisten zu können, gilt die

- **Hermeneutische Vorordnung der** (vermittelten) **naturwissenschaftlichen Ergebnisse** als Aufbereitung der *AI* der Theologie 2.

1347 Boff, Theologie, 345.
1348 Ebd.

Damit werden die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse als zu theologisierender Gegenstand einbezogen. Insofern die Theologie nicht die Kompetenz besitzt, in den naturwissenschaftlichen Diskurs als solchen einzugreifen, muß dieser vorausgesetzt werden. Das schließt ein, daß nicht bestimmte Ergebnisse oder ‚Schulen' bevorzugt zur Integration herangezogen werden:

– **Rezeptionsneutralität** bezüglich naturwissenschaftlicher Erkenntnisse

‘Kompatibilität der Optionen’ (Steinkamp) darf nicht heißen, selektiv nur auf diejenigen Erkenntnisse zurückzugreifen, die prima facie zur Integration im Rahmen einer Theologie 2 geeignet erscheinen. Dies wäre eine theologistische Instrumentalisierung naturwissenschaftlicher Befunde, indem diese naturwissenschafts-externen Auswahlkriterien unterzogen würden (s. o. S. 33, 92). Rahners Vorschlag, ‚Extrempositionen' zuzulassen (s. o. S. 99), wird mit dem Kriterium der Rezeptionsneutralität Rechung getragen und differenziert sich wie folgt:

– **Zulassung von Positionen mit weitestgehendem Erklärungsanspruch** (s. o. S.99f.)

Man denke noch einmal an Drieschners Anspruch, auch die ‚Wirkung des Gewissens' physikalisch zu beschreiben (s. o. S. 114).

– **Zulassung von realismus-kritischen Positionen** (s. o. S. 92)

Könnte man von (naiv) realistischen Voraussetzungen ausgehen, wären integrative Versuche einfacher. Naturwissenschaft lieferte dann ein scharfes Abbild der Natur und könnte als ‚Sehhilfe' der Theologie vorangeschaltet werden. Bei fraglichem Realitätsbezug naturwissenschaftlicher Aussagen ist die Integration sehr viel schwieriger und nicht mehr unmittelbar, sondern nur noch über eine Vermittlung möglich (Kap. 3 widmete sich als ganzes dieser Problematik; siehe dort und S. 31f., 92).

Die ‚Zulassung von realismus-kritischen Positionen' hat bereits zur Struktur unseres integrativen Modells geführt und muß bei inhaltlichen Anwendungen weiter in Berücksichtigung bleiben.

Eingeschränkt wird das Kriterium der Rezeptionsneutralität durch das nächste Kriterium:

– **Rezeptionsausschluß nachweisbarer Grenzüberschreitungen**, die sich als naturwissenschaftliche Erkenntnisse ausgeben.

Das Kriterium ist seit Rahner eingebracht. Der Nachsatz ist nicht unwichtig, da Grenzüberschreitungen als naturphilosophisches Gesprächsangebot willkommen sind (s. o. S. 48), sofern sie als solche gekennzeichnet werden und nicht mit dem Absolutheitsanspruch auftreten, *naturwissenschaftlich* im engeren Sinne oder die einzig mögliche und logisch-deduktive *Ableitung aus* naturwissenschaftlichen Gegebenheiten zu sein.

Wenn es innerhalb dieser Einschränkung zu einer Integration kommt, gilt die derivative Geltung der Theologie 2:

– **Derivative Geltung der Theologie 2**

Im Unterschied zur Metaphysik hängt schon die Naturphilosophie, die der Theologie die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse vermittelt, von der Geltung der Naturwissenschaft ab (s. o. S. 42). Insofern die Theologie 2 die Erkenntnisse über die Naturphilosophie vermittelt einbezieht, ist ihre Geltung in doppelter Weise derivativ: Sie ist abhängig erstens von der Geltung der naturwissenschaftlichen Befunde und zweitens von der Geltung ihrer naturphilosophischen Deutung (s. o. S. 51).

Schon bei Rahner (s. o. S. 112) deutete sich als Struktur der Integration an:

– **Integration über die Verbindungslinie Naturwissenschaft – Naturphilosophie – Theologie 2**

Konkret bedeutet dies:

– **Genaue Unterscheidung der beteiligten Diskurse** beim Integrationsprozeß

– Naturphilosophie als Zwischeninstanz

Es wird nicht der Versuch unternommen, naturwissenschaftliche Ergebnisse direkt in den Diskurs der Theologie 2 einzubinden. Die neueren Einsichten in konstruktivistisch akzentuierte Wissenschafts- und Erkenntnistheorie problematisierte den einfachen Wechsel der Bezugssysteme (Kap. 3). Über die Möglichkeit der Rekonstruktion (z. B. S. 108) haben sich jedoch Alltagswirklichkeit und Weltanschauung als gemeinsamer Bezugs- und Anknüpfungspunkt angeboten (s. o. S. 98, 125). Damit ist das Feld der Naturphilosophie betreten, die die Rekonstruktion des Alltags- und Weltanschauungsbezugs naturwissenschaftlicher Aussagen zu ihren Aufgaben zählt (s. o. S. 36-39).

Inhaltlich geht es dabei um:

– **Explikation der weltanschaulichen Implikate** des naturwissenschaftlichen Gesprächspartners

Operationalisierbare Mittel hierzu sind:

- Explikation des Weltanschauungsbezugs durch **technische Anwendung** (s. o. S. 46f.)
- Explikation des Weltanschauungsbezugs durch **Wirklichkeitsinterpretation** des Naturwissenschaftlers (s. o. S. 47f.)
  - dienlich ist hier das **Anschaulichkeitskriterium** (s. o. S. 119)
- Explikation des Weltanschauungsbezugs durch das **subjektive Erleben** des Naturwissenschaftlers (s. o. S. 109, 48f.)

Methodisch wird dies ermöglicht durch:

– **Anknüpfung am Prinzip der Selbstüberbietung der Naturwissenschaft**

– **Explikation der impliziten ‚Theologie'** des naturwissenschaftlichen oder naturphilosophischen Gesprächspartners

– **Aufweis der Vollendung der impliziten Theologie durch die Christologie** bzw. des impliziten Theismus durch das Christusereignis

Innerhalb und entsprechend der Verbindungslinie ‚Naturwissenschaft – Naturphilosophie – Theologie 2' konkretisieren weitere Kriterien den Integrationsvorgang:

– **Diskontinuitätskriterium**: Anerkennung des doppelten erkenntnistheoretischen Bruchs der Verbindungslinie (s. o. S. 75, 82, 84, 54-56)

– **Kontinuitätskriterium**: Herstellung der Verbindung mit Hilfe von Erschließungen (disclosure-Erfahrungen) statt Deduktion (s. o. S. 56f., 61-63)

  Man denke noch einmal an die subjektiven Erfahrungen des Forschers, die sich z. T. als Erschließung ereignen (s. o. S. 48f., 62)

– Angemessene **Qualifizierung von ‚Modellen'** mit dem Ziel der Kohärenz mit theologisch angemessenen ‚Modellen'

  Aufgreifen derjenigen Modelle, die beim Gesprächspartner zu einer ‚kosmischen disclosure' geführt haben. Bei der Bemühung um Kohärenz mit anderen, theologischen Modellen und um adäquate theologische ‚qualifier' „wird man feststellen, daß eine Sprache entsteht, die der Sprache derer nahekommt, die an Gott glauben" (de Pater; s. o. S. 61).

– **Benutzung von Integratorworten** (s. o. S. 57)
  – Feststellung der **intensionalen Verträglichkeit** gegebenenfalls durch Anerkennen semantischer Selektionsbeschränkungen von seiten der Naturwissenschaften (s. o. S. 66, 112)
  – Feststellung der **extensionalen Deckungsgleichheit** (s. o. S. 57)

.3 Fehl- und Übergangsformen

– Fehlform der **Rezeptionsverweigerung**

  Beschreibung:

  Bewußter *Ausschluß* einer naturwissenschaftlichen Vermittlung.

  Indikatoren:

  Angst vor Identitätsverlust; Befürchtung, bei Übernahme empirischer Einzelelemente auch den ideologischen Hintergrund (s. o. Marxismus, s. u. Reduktionismus) zu importieren (s. o. S. 46-51; die folgenden Indikatoren ebd.). Deshalb: Abwehrhaltung, einseitige Warnung vor Wissenschaftsgläubigkeit; häufig polemische Stilfiguren: Entstellung gegnerischer Äußerungen durch einseitige Betonung von Negativa oder Unvereinbarkeiten (Eklektizismus), karikaturartige Überzeichnung, illegitime Verallgemeinerung. Oft Verwechslung von Sinn*ermittlung* und Sinn*vermittlung*: Das auf der Ebene der Sinnvermittlung gemeinte Angebot des Gesprächspartners wird als Angriff und Konkurrenz auf der Ebene der Sinnermittlung behandelt.

– Rezeptionsverweigerung in der Form des **Logozentrismus**

  Beschreibung:

  Exklusive Identifizierung von Heil mit explizit objektiviertem Glauben und der soziologischen Gestalt der Kirche (s. o. S. 52-55).

  Indikatoren:

  Einseitige Interpretation des ‚subsistit in'; Ablehnung des aggiornamento des Zweiten Vatikanums, Antimodernismus.

– Fehlform des **Intuitionismus** (zuvor als Empirismus bezeichnet)[1349]

  Beschreibung:

  Fehlen einer naturwissenschaftlichen Vermittlung

  Indikatoren:

  An die Stelle einer naturwissenschaftlichen Vermittlung treten intuitive Vermittlungen aus der Alltagserfahrung (daher der Name); unkritische, umgangssprachliche, lebensweltliche usw. Gemeinplätze (Pseudo-Evidenz der Unmittelbarkeit, s. o. S. 36); erkenntnistheoretisch naive Argumentation (s. o. S. 36-39); idealistische Unterbetonung des Geschichtlich-Evolutiven (s. o. S. 39).[1350]

– Fehlform der **semantischen Vermischung**

  Beschreibung:

  System gemischter Sprache mit Elementen aus zwei verschiedenen Erkenntniswelten. Die semantische Vermischung organisiert sich dabei unter der Logik eines von beiden Sprachspielen. Die Dominanz eines Sprachspiels kann zum Expansionismus und bis zur Zerstörung des jeweils anderen Sprachspiels führen (s. o. S. 55f.).

  Indikatoren:

  Die semantische Detailanalyse weist die Dominanz *eines* Sprachspiels nach und zeigt, daß Begriffe des einen Sprachspiels ihres eigentlichen Inhalts beraubt und mit Inhalten aus dem zweiten Sprachspiel gefüllt werden.

  – Semantische Vermischung unter **Dominanz des naturwissenschaftlichen Sprachspiels**

    Indikator:

    Reduzierung der über das Endliche hinausweisenden Dimension.

  – Semantische Vermischung unter **Dominanz des theologischen Sprachspiels**

– Fehlform der **Verwechslung der Diskurse** (s. o. S. 41)

  Beschreibung:

  Aussagen werden einem falschen Diskurs zugeordnet. Besonders ist hier die schwierige Grenzziehung zwischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie im Blick.

Der Expansionismus ist bisher in endogene und exogene Form unterteilt worden. Da er jeweils von naturwissenschaftlicher als auch von philosophisch-theologischer Seite aus begangen werden kann, ergäben sich insgesamt vier verschiedene Ausprägungen. Dabei wird mit endogen/exogen unterschieden, ob das Subjekt des Expansionismus dem expandierenden Feld innerlich oder äußerlich ist. Mit naturwissenschaftlich/theologisch wird das jeweilige Feld unterschieden, das expandiert wird. Die letztere Unterscheidung erweist sich dabei als vorrangig; die Argumente gegen die Expansion naturwissenschaflicher Aussagen beispielsweise werden in der endogenen

---

[1349] „Empirismus“ könnte zu Mißverständnissen führen: Während im Zusammenhang mit den Naturwissenschaften oft eine Lehre gemeint ist, die als einzige Erkenntnisquelle das Experiment zuläßt, meint Boff den Rückgriff auf die intuitive Erfahrung.

[1350] Die Indikatoren ‚Individualismus’ und ‚Moralismus’ (s. o. S. 139) sind für den Dialog mit den *Sozialwissenschaften* typisch. Eine Übertragung auf den Dialog mit den *Naturwissenschaften* bietet sich nicht unmittelbar an.

wie exogenen Ausprägung ähnlich sein. Darum werden die naturwissenschaftlichen Expansionismen gemeinsam behandelt, die theologischen ebenfalls.

– Fehlform des **theologischen Expansionismus**

  Beschreibung:

  Die *theologische* Interpretation wird für die letztlich einzig angemessene Sicht der Realität gehalten. Profanwissenschaftlich bedeutsame Aussagen werden aus Glauben oder Theologie abgeleitet. Im Konfliktfall mit anderen Interpretationen kommt der Theologie normativer Vorrang zu (s. o. S. 51-52). Ist das Subjekt dieser Fehlform der *Theologe*, kann man vom *endogenen* Expansionismus sprechen. Ist das Subjekt der *Naturwissenschaftler*, handelt es sich um einen *exogenen* Expansionismus.

  Indikatoren:

  Die Bedeutung der benutzten sprachlichen Zeichen ist nicht kritisch analysiert, ihre Verknüpfung keinen definierten Regeln unterworfen. Profanwissenschaftliche Gegenstände können ein Auslöser für assoziative Verbindungen sein: typische Wendung ist dabei ein ‚in bezug auf'.

– Fehlform des **naturwissenschaftlichen Expansionismus**

  Beschreibung:

  Die *naturwissenschaftliche* Interpretation wird für die letztlich einzig angemessene Sicht der Realität gehalten. Theologisch bedeutsame Aussagen werden aus der Naturwissenschaft abgeleitet. Im Konfliktfall mit anderen Interpretationen kommt der Naturwissenschaft normativer Vorrang zu. Ist das Subjekt dieser Fehlform der *Naturwissenschaftler*, kann man vom *endogenen* Expansionismus sprechen. Ist das Subjekt der *Theologe*, handelt es sich um einen *exogenen* Expansionismus.

– Fehlform des **theoretischen Atheismus** (s. o. S. 103, 110)

– Fehlform des **praktischen Atheismus** (s. o. S. 103, 110)

– Fehl- oder Übergangsform des **Bilinguismus**

  Beschreibung:

  Unverbundene Synopse zweier Sprachspiele (s. o. S. 57-61). Ist der Bilinguismus instabil führt er zur semantischen Vermischung, zum Expansionismus, zur chalcedonensischen Dialektik oder zu einer integrativen Beziehung (s. o. S. 59f.).

  Indikatoren:

  Wendungen wie ‚außerdem auch ...'

– Übergangsform der **chalcedonensischen Dialektik**

  Beschreibung:

  Nebeneinandergestellte Sprachspiele werden dialektisch aufeinander bezogen nach der Formel „Einigkeit ohne Vermischung, Unterscheidung ohne Trennung". Die Beziehung wird zwar hergestellt, man kommt jedoch über die bloße *Feststellung ihrer Existenz* nicht hinaus. Sie verbleibt inhaltsleer und rein formal oder gar verbal (s. o. S. 76-77).

  Die chalcedonensische Dialektik steht zwischen dem Bilinguismus und der integrativen Beziehung (s. o. S. 79).

  Indikatoren:

Kein Hinauskommen über Formulierungen wie ‚fruchtbare Spannung', ‚Kontinuität-Diskontinuität', ‚Dialektik' ect. Konkreter: ‚Der Glaube *impliziert* x', ‚der Glaube *umfaßt* x', ‚x *vervollständigt sich* im Glauben' usw.

6 Anwendung und Erweiterung der Kriteriologie

Es ist im vorgegebenen Rahmen natürlich nicht möglich, die Kriteriologie dadurch auf ihre Brauchbarkeit zu testen, daß ein eigener Integrationsversuch durchgeführt wird. Was aber geleistet werden kann, ist eine Sichtung bereits vorliegender Dialogbemühungen. Daß alle solche Bemühungen vorläufigen Charakter haben, versuchen die Kriterien ‚Integration ... unter eschatologischem Vorbehalt' und ‚Integration als asymptotische Annäherung an die letzte Einheit' auszudrücken. Es entspricht dem Charakter der Vorläufigkeit, wenn versucht wird, diese Vorläufigkeit in Form defizitärer Elemente zu lokalisieren, indem mit Hilfe der Indikatoren nach Anteilen der beschriebenen Fehl- und Übergangsformen gesucht wird. Exemplarisch wird damit ein Beurteilungsraster in der konkreten Anwendung vorgeführt. Weiter dürften sich daraus konstruktive Denkanstöße zur Weiterentwicklung und Erstellung eigener Integrationen ergeben. Die heuristische Fruchtbarkeit der Beschäftigung mit ‚Fehl- und Übergangsformen' hat Clodovis Boff in seinem Bereich unter Beweis gestellt, indem er daraus das beschriebene integrative Modell erstellte, das diese Formen zu vermeiden erleichtert.

Der Transfer auf den Bereich Naturwissenschaft – Theologie geht nun den umgekehrten Weg und wendet deduktiv ein integratives Modell auf konkrete Dialogangebote an. Die Kriteriologie und ihre Operationalisierung werden dabei auf Brauchbarkeit und ihrerseits auf Vorläufigkeit hin überprüft und bei Bedarf modifiziert und erweitert. Um künftige Anwendungen zu erleichtern, wird diese Erweiterung vor allem im Bereich neuer Indikatoren angezielt, die ja bisher vorwiegend den Fehlformen Boffs und damit der Auseinandersetzung mit den Sozialwissenschaften entstammen. Auf diese Weise erwächst induktiv ein verfeinerter Verständnishorizont, der sich in einer verbesserten Kriteriologie (Kapitel 7) niederschlägt. Der hermeneutische Kreislauf, der damit betreten wird, ist in der Einleitung bereits beschrieben (s. o. S. 16).

Die abwertende Bezeichnung ‚Fehlformen' ist bereits durch ‚Fehl- und Übergangsformen' ersetzt. Subsumiert werden hier handgreifliche Grenzüberschreitungen und legitime Übergangsformen gleichermaßen. Auf jeden Fall aber ist die Zuordnung – wie bereits gesagt – als wertende Kategorie standpunktabhängig. Nur vom Blickwinkel dieses Standpunkts aus erscheinen die Fehl- und Übergangsformen als *Fehl-* bzw. *Übergangs*formen. Dies betrifft vor allem einen gut begründbaren Bilinguismus. Viele seiner Argumente sind in Form von Beiträgen Michael Drieschners als Korrektiv meines eigenen integrativen Vorhabens eingeflossen (Kapitel 3 und 4). Nur unter Einbezug dieser Einschränkungen möchte ich im folgenden weiterhin von ‚Fehl- und Übergangsformen' sprechen.

In der Form der Darstellung erfolgt zunächst eine Beschreibung des jeweiligen Autors. Abschließend faßt eine ‚Kriteriologische Zuordnung' die jeweilige Beschreibung zusammen, indem die angesprochenen oder noch weiter zu diskutierenden Kriterien und Indikatoren in der Reihenfolge ihrer Relevanz aufgelistet werden.

6.1 Rezeptionsverweigerung

Ein erstes Dialoghindernis besteht in der Weigerung, naturwissenschaftliche Ergebnisse zu rezipieren. Aus Angst vor der Gefährdung christlicher Substanz und Identität werden Gesprächsangebote naturwissenschaftlicher Provenienz gänzlich abgelehnt und auch in ihren berechtigten Anliegen nicht ernst genommen. So erhält eine Vielzahl brauchbarer Denkanstöße nicht die Chance, im philosophisch-theologischen Diskurs rezipiert zu werden.

Als eine Form der Rezeptionsverweigerung wurde in der obigen Kriteriologie der von Boff so bezeichnete Logozentrismus eingeführt. Hier war die exklusive Identifizierung von Heil mit explizit objektiviertem Glauben und der soziologischen Gestalt der Kirche kennzeichnend. Auf der Suche nach Beispielen wurde man bei traditionalistischer Literatur fündig (s. o. S. 54). Mit der Sprachregelung, die Hermann Josef Pottmeyer im Rückgriff auf John A. Coleman anbietet, müßte diese eher der extremeren Form des Integralismus zugeordnet werden. Bei der Darstellung des Integralismus fallen die Parallelen zum protestantischen Fundamentalismus auf:

„1. Beide entstanden als Reaktion auf die sich säkularisierende Gesellschaft und sehen ihren Gegner vor allem im Liberalismus. 2. Beide stellen eine Synthese von theologischen und ideologisch-politischen Optionen dar, die auf die Aushöhlung traditioneller Autoritäten reagieren. Auf katholischer Seite ist das die Autorität des Papstes, auf protestantischer Seite die der Bibel. ... 3. Beide tragen ihre Auffassungen in ungewöhnlich polemischer Weise vor. Polemisch ist die Selbstbezeichnung als ‚integrale Katholiken' und die Bezeichnung der Gegner als ‚Modernisten'."[1351]

Am Rande bemerkt werden hier ähnliche Indikatoren erwähnt wie oben für die Operationalisierung von Rezeptionsverweigerung allgemein und Logozentrismus. Aus der Parallelisierung wird deutlich, daß beide Richtungen, auch der im ‚Logozentrismus' nicht erfaßte protestantische Fundamentalismus, im vorliegenden Zusammenhang von Interesse sind. Im folgenden wird deshalb der Fundamentalismus als eigener Unterpunkt der Rezeptionsverweigerung hinzugenommen.

Nicht immer jedoch tritt die Rezeptionsverweigerung mit der Deutlichkeit von protestantischem Fundamentalismus (.2) und katholischem Integralismus bzw. Logozentrismus (.3) auf. In abgeschwächter, dafür aber verbreiteterer Form läßt sich eine pauschale Ablehnung beobachten, sobald einige

---

[1351] Pottmeyer, Toleranz, 158.

Äußerungen des naturwissenschaftlichen Gesprächspartners den Verdacht des Reduktionismus nähren. Anstatt hier die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit auch popularisierender, den Kernbereich rein naturwissenschaftlicher Diskurse bewußt überschreitender Veröffentlichungen herauszustellen und derartige Angebote zu würdigen, werden diese vorschnell als „Grenzüberschreitung“ diskreditiert. Insofern diese Form weder dem Integralismus bzw. Logozentrismus, noch dem Fundamentalismus zuzuordnen ist, wird sie als allgemeine Form der Rezeptionsverweigerung vorangestellt (.1).

In allen drei Arten der Rezeptionsverweigerung sieht sich der Vertreter der religiös-theologischen Seite durch den naturwissenschaftlichen Gesprächspartner nicht ernsthaft veranlaßt, Aussagen des eigenen Systems kritisch zu hinterfragen, so daß er sich beruhigt in der Sicherheit des eigenen Systems verschließen kann.

Die Beschreibung entbehrt nicht psychologisierender Elemente. Sie kann dies auch nicht, wenn für die Genese der vorliegenden Fehlform dem psychologischen Sicherheitsbedürfnis angesichts des „Druck(s) der säkularisierten Gesellschaft“[1352] ein hoher Erklärungswert zukommt: Das Zusammentreffen zweier Komponenten, nämlich die Angst vor Substanzverlust und Orientierungslosigkeit auf der einen und die pessimistische Beurteilung gesellschaftlicher Zeitströmungen auf der anderen Seite, macht ein Verschließen und den Rückzug in das Sicherheit bietende eigene System nur allzu verständlich.

Die psychologische Komponente wird sichtbar als polemischer Stil verbunden mit einer eklektizistischen Arbeitsweise, die Einzelelemente zur Unterstützung des eigenen Vorurteils in meist entstellender Weise aus dem Zusammenhang reißt und damit dem Leser suggestiv den beabsichtigten Eindruck zu vermitteln sucht. Neben dem Eklektizismus sind bereits eine Reihe weiterer Indikatoren für die Rezeptionsverweigerung genannt worden, die eine Einordnung erleichtern.

So hilfreich diese Überlegungen für den Dialog sein mögen: Man wird den Autoren nicht gerecht, wenn man sich durch eine psychologisch erklärbare Genese ihrer Aussagen von der Überprüfung ihrer Geltung dispensiert sieht. So wird man das stilistische Vorfeld überschreiten und auch theologisch argumentieren müssen.

.1 Allgemeine Strukturen der Rezeptionsverweigerung

Die Diskussion um Hoimar von Ditfurth bietet reiches Anschauungsmaterial für die „Rezeptionsverweigerung“ naturwissenschaftlicher Ergebnisse. Das Sonderheft „Macht der Mysterien“[1353] sammelt kritische Beiträge zu v. Dit-

---

1352 Ebd. 157; im Orig. hervorgehoben.

1353 Sonderbeilage zu „Theologisches“ Nr. 140 (1981).

furth. Ein anderes, besonders krasses Beispiel liefert der Philosoph Georg Scherer in seinen „Gutachten für die Erwachsenenbildung“[1354].

Die *expliziten* Äußerungen Scherers sind mit unserem integrativen Modell zunächst vollkommen vereinbar: So fordert er „die Fähigkeit, gegenüber einem sich immer mehr aufsplitternden Detailwissen allgemeine Zusammenhänge zu erkennen und um die Grundstellung des Menschen zu wissen, der es mit dem Ganzen der Wirklichkeit zu tun hat“ (40)[1355].

Darüber hinaus verlangt Scherer „eine Kritikfähigkeit, welche zu differenzierten Urteilen zu gelangen vermag“. Bei den Medien bedauert er den Konfrontationsstil, „der aufgrund von Simplifizierungen der diskutierten Themen zu falschen Alternativen neigt“. Dem müsse man „durch die Vermittlung von Sachlichkeit und Differenzierungsfähigkeit gegenübertreten“ (40).

Außerdem erfordere ein echter Dialog, daß „die Dialogpartner von sich aus in Freiheit in den Dialog eintreten und in ihm sich mitteilen können“ (40). Scherer zitiert Johannes Paul II., der für eine Offenheit „ohne Vortäuschungen einerseits und Sperren andererseits“ plädiert sowie für die „Überwindung von Vorurteilen, Mißverständnissen und Intoleranz“ eintritt. Damit will Scherer anerkannt wissen, „daß es auf der Seite des Partners Wahrheit und Werte gibt, die einem selbst bisher unbekannt geblieben sind“ (41).

Im konkreten Umgang mit Hoimar von Ditfurth findet sich davon keine Spur. An keiner Stelle des entsprechenden Gutachtens wird geraten, dem Partner zuzuhören, geschweige denn Elemente zu rezipieren, obwohl Scherer für viele Gläubige den Bedeutungsverlust des Schöpfungsglaubens feststellen muß (294). Anstatt aufgrund dieses Befundes Neuformulierungen zu begünstigen, werden Sicherheitsbedürfnis und Angst vor katholischem Substanzverlust artikuliert: Die Bildungsarbeit gerate in die Gefahr, „angesichts der vielen sich schnell wandelnden Zeitfragen, der oft modischen Strömungen und der Komplexität der heutigen Gesellschaft mit der Vielzahl ihrer Probleme, an Kontinuität und innerem Zusammenhang zu verlieren“ (283). Darum gelte es, „die notwendige Kontinuität in der Bildungsarbeit zu verstärken oder wiederzugewinnen“ und „das katholische Profil wieder deutlicher hervortreten zu lassen“ (284). Angezeigt sei dies unter anderem deswegen, weil mancher aufgrund wachsender Beliebigkeit und subjektiver Willkür „in eine solche Orientierungslosigkeit fällt, daß er den fundamentalistischen Zeitströmungen mit ihrer sektiererischen Enge und Dialogunfähigkeit anheimfällt“[1356].

Gegen katholisches Profil ist an sich freilich nichts einzuwenden. Indes hat Scherer nicht nur die Frontstellung gegen die grassierende Orientierungslosigkeit mit den Fundamentalisten gemeinsam. Er teilt mit ihnen ebenso die pessimistische Beurteilung des kulturellen Gesamtklimas. Vor

---

1354 Scherer, Glaubenskrise, v. a. 281-310.

1355 Eingeklammerte Seitenzahlen beziehen sich auf: Scherer, Glaubenskrise.

1356 Dieser Befund war im ursprünglichen Gutachten nachzulesen (Gutachten 8), fiel aber in der überarbeiteten Gesamtausgabe weg.

allem bestehe dies in ontologischen Defiziten, „weil ein naiver Materialismus, der unkritisch übernommen wird, die Vorstellung von der Wirklichkeit im Ganzen prägt“[1357]. In dieser Linie verstehe es sich, „daß heute gängige Weltanschauungen aufs neue Schöpfung durch Evolution ersetzen“ (298).

Bei Scherer kommen also zusammen: Angst vor Substanzverlust und Orientierungslosigkeit auf der einen, einseitige pessimistische Beurteilung gesellschaftlicher Zeitströmungen und ‚heute gängiger Weltanschauungen’ auf der anderen Seite. Beides zusammengenommen bewirkt zwar bei Scherer kein Abgleiten in das fundamentalistische Extrem, aber doch ein Verschließen und einen Rückzug in die Sicherheit des eigenen Systems.

.1.1 Einseitige Hermeneutik

Zunächst wird die Sachebene nicht völlig verlassen. Die Argumentation bleibt noch nachvollziehbar, auch wenn sie nicht allgemein geteilt wird und zu Differenzen führt. Solche Meinungsverschiedenheiten zu Äußerungen von Naturwissenschaftlern ergeben sich bei diesem speziellen Typ der Rezeptionsverweigerung nicht aufgrund unterschiedlicher Textvorlagen, sondern aufgrund verschiedener vorgängiger Verstehenshorizonte, unter denen der gleiche Text gelesen wird. Schlüssig widerlegen läßt sich eine solche Meinung nicht, da sie zumindest teilweise von der Sachebene gedeckt ist. Es kann jedoch eine einseitige Texthermeneutik nachgewiesen werden, was im folgenden zu zeigen sein wird.

Wie angedeutet finden sich – auch über Scherer hinaus – angesichts der Vorschläge Hoimar von Ditfurths zunächst die wissenschaftstheoretischen Vorwürfe der Grenzüberschreitung und des Reduktionismus. Bei interdisziplinären Äußerungen ist der Vorwurf der Grenzüberschreitung zunächst einmal trivial. Ernstzunehmen wäre er, wenn die Grenzüberschreitung unreflektiert und unausdrücklich vollzogen oder bewußt verschwiegen wird, wenn z. B. weltanschauliche Elemente als naturwissenschaftliche Ergebnisse deklariert werden. v. Ditfurth hingegen verschweigt keineswegs, daß bei seinem Dialogversuch Grenzüberschreitungen auftreten. Wenn naturwissenschaftlicher Boden verlassen wird, macht v. Ditfurth hierauf eigens aufmerksam;[1358] außerdem legitimiert er sein Vorgehen prinzipiell: „Deshalb sind alle Aussagen dieses Buches als spekulativ entworfene Bilder aufzufassen. ... Es handelt sich bei ihnen nicht um naturwissenschaftliche Aussagen. ... In der Gewißheit, daß dieser Rahmen [der Rahmen der positivistischen Methode; HHP] angesichts des wahren Umfangs der Realität zu eng ist, hatten wir uns dafür entschieden, ihn zu überschreiten und das positivistische Schweigegebot zu mißachten.“[1359] Grenzüberschreitungen sind damit hinlänglich begründet, und Scheffczyks Vorwurf („unter einer eigentlich erstaunlichen Mißachtung der Grenzen der eigenen Disziplin“[1360]) wird sich deshalb kaum gegen die Grenzüberschreitungen als solche wenden, sondern vielmehr gegen den mit dieser Grenzüberschreitung einhergehenden Reduktionismus, gegen die befürchtete „Einverleibung oder Unterwerfung“[1361] der Theologie.

1357 Im ursprünglichen Gutachten, 9; nun leicht entschärft in Glaubenskrise, 33: „... weil ein naiver Materialismus, der unkritisch übernommen wird, bei vielen Menschen die Vorstellung von der Wirklichkeit prägt“.

1358 Z. B. Ditfurth, Welt, 236.

1359 Ebd. 291.

1360 Scheffczyk, Evolution, 9.

1361 Ebd.

In diesem Zusammenhang sprich Scheffczyk von einer „Aufhebung“ des Glaubens in der Naturwissenschaft.[1362] v. Ditfurth erkaufe die Einheit von Glaube und Naturwissenschaft – in den Worten Scheffczyks – durch den Vorbehalt, „daß das Naturwissen im Grunde all das, was die Theologie behauptet und doch nicht richtig versteht, endgültig und abschließend geklärt hat“[1363]. Und laut Scherer lehnt v. Ditfurth „das Abstecken von ‚Reviergrenzen’ zwischen Theologie und Naturwissenschaften ab“ (299)[1364] und setzt „die Evolution ... an die Stelle der Schöpfung“ (298). Daß diese Behauptungen nicht direkt belegt werden, spricht für sich. Insgesamt sind die zitierten Vorwürfe – zumindest in dieser Form – unhaltbar, wie sich im folgenden zeigen wird.

Bei unvoreingenommener Lektüre legt sich ein genau gegenteiliger Eindruck nahe: Es ist ein durchgehendes Motiv bei v. Ditfurth, die Beschränktheit der naturwissenschaftlichen Perspektive aufzudecken[1365] und zu überwinden, soll die ganze Wirklichkeit in den Blick kommen. Immer wieder taucht bei v. Ditfurth die Frage nach dem Sinn der Welt auf,[1366] die er ausdrücklich für naturwissenschaftlich unlösbar hält. Der positivistische Rahmen lasse sogar – man denke an Monod – der logischen Möglichkeit einer letzten Sinnlosigkeit Raum.[1367] v. Ditfurth spricht vielmehr von einer „ontologischen Stufenleiter immer vollendeter entwickelter Erkenntnisebenen ..., als deren letzte wir dann ... auch jenen ‚Himmel’ denken dürfen, in dem nach religiösem Verständnis der Schlüssel liegt zum Sinn unserer unvollkommenen Welt“[1368]. Hier also, im Gegenstandsbereich der Theologie, und nicht im Naturwissen, liegt für v. Ditfurth die Antwort auf die Sinnfrage. Selbst in der absoluten Zukunft (im Sinne v. Ditfurths) wird das Wissen um die Sinnhaftigkeit der Welt nicht zum Bestand des „Naturwissens“ gehören: Die Naturwissenschaft nähere sich der einen Wahrheit nur asymptotisch, „auf einem Wege, der sie niemals bis an das Ziel selbst gelangen lassen wird“[1369]. Ganz konsequent geht v. Ditfurth von den oben dargestellten Ergebnissen aus, denen zufolge geistige Phänomene im weiteren Ablauf der Evolution immer größere Bereiche der Welt repräsentieren werden, so daß v. Ditfurth sogar zu dem Schluß kommt, „daß diese Welt sich in den kommenden Phasen ihrer evolutiven Geschichte einer Beschreibung in naturwissenschaftlichen Kategorien immer mehr entziehen wird“[1370]. Ausdrücklich versichert v. Ditfurth bezüglich der Sinnfrage: „Niemand wird der Theologie ihre Führungsrolle bei diesem Gespräch bestreiten, denn Naturwissenschaft, an die positivistische Methode unvermeidlich gebunden, kann zur konkreten Bestimmung des Sinns menschlicher Existenz nichts beitragen.“[1371] Diese Aussagen enthalten alles andere als einen Hinweis auf eine „monistisch-positivistische Vorentscheidung ... für die nur eine natürliche Wirklichkeit“[1372] und eine nur „angebliche Überwindung des naturwissenschaftlichen Positivums“[1373], wie Scheffczyk dies vorwirft. Und von einer „endgültig(en) und abschließend(en)“ Klärung theologischer Sachverhalte durch „Naturwissen“ kann ebensowenig die Rede sein.

Die Vorwürfe nehmen noch deutlichere Konturen an. Nachdem Scherer den umfassenden Charakter des Evolutionsprinzips in v. Ditfurths Ansatz festgestellt hat, unterstellt er: „Die an diesem Prinzip ausgerichtete Naturwissenschaft bildet den Maßstab, an der sich auch die religiöse Wahrheit ausrichten muß“ (299). Es ist also zu prüfen, ob tatsächlich die Ausrichtung an naturwissenschaftlichen Aussagen als *Wahrheitskriterium* für religiöse bzw.

1362 Ebd. 8.

1363 Ebd.

1364 Seitenzahlen beziehen sich wieder auf Scherer, Glaubenskrise.

1365 Am deutlichsten hat Ditfurth dies neuerdings formuliert, wenn er betont, daß die Naturwissenschaft „angesichts des von den Weltreligionen verkündeten Gottes auch schon aus systematisch-logischen Gründen prinzipiell zu kurz greift“ (Naturwissenschaft, 11). Wie weiter unten entfaltet wird, ist dies bei Ditfurth durchaus keine neue Erkenntnis.

1366 Vgl. Ditfurth, Welt, 216f., 221, 301 u. ö.

1367 Ebd. 229.

1368 Ebd. 301.

1369 Ditfurth, Weltbild, 251.

1370 Ebd. 261; vgl. auch ebd. 260.

1371 Ebd. 250.

1372 Scheffczyk, Evolution, 9. Übrigens versteht sich Ditfurth gerade nicht als Monist, sondern – 1978 ausführlich in „Gedanken“ dokumentiert – als Dualist.

1373 Ebd. 10.

theologische Aussagen beansprucht wird. Genauer deutet Scheffczyk auf eine Stelle, an der v. Ditfurth fordert, daß naturwissenschaftliche Argumente „religiösen Aussagen bestimmte Rahmenbedingungen auferlegen“[1374]. Nach v. Ditfurth seien – laut Scheffczyks Auskunft – diese Rahmenbedingungen zu befolgen, wenn die Theologie „nicht in mythologische und metaphorische [sic] Aussagen zurückfallen wolle“[1375].

Diese Argumentation ist ein gutes Beispiel für eklektizistische Zitierung. Die maßgebliche Stelle ist nicht die von Scheffczyk bemühte Seite. Das Zitat ist zwar richtig belegt, die Argumentation findet sich jedoch an anderer Stelle, was dem Leser freilich die Verifizierung des Gedankens erschwert. Im richtigen Kontext gelesen, ergibt sich nämlich durchaus keine Ablehnung mythologischer und metaphorischer Aussagen, wie Scheffczyk unterstellt. Vielmehr betont v. Ditfurth: „Nichts gegen metaphorische oder mythologische Umschreibungen anders nicht aussagbarer Inhalte!“[1376] In der Anmerkung zu dieser Stelle unterstreicht der Autor mit Kolakowski, „wie unentbehrlich mythologische Aussagen auch im Rahmen einer ‚modernen’ kulturellen Umwelt sind“[1377]. Wogegen sich v. Ditfurth tatsächlich wendet, macht er im direkt folgenden Satz unverzüglich deutlich: „Sobald derartige Umschreibungen aber wörtlich gemeint sind oder mißverstanden werden, transportieren sie nichts mehr als reinen Aberglauben.“[1378] Angegangen werden also nicht metaphorische Aussagen als solche, sondern *Mißverständnisse* metaphorischer Aussagen.[1379] Im Dienste der *Verständlichkeit* in einer naturwissenschaftlich geprägten Welt also will v. Ditfurth naturwissenschaftlichen Aussagen als Rahmenbedingungen Geltung verschaffen. Seine Vorschläge beziehen sich entsprechend unserer Kriteriologie eindeutig auf die ‚Theologie 2 als Sinn*vermittlung*’. An anderer Stelle formuliert er ausdrücklich, daß „die Theologie ... die Befunde der wissenschaftlichen Welterklärung und deren Fortschreiten bei der Formulierung ihrer Antworten zu berücksichtigen habe, wenn ihre Auskunft nicht nur richtig, sondern überdies auch verständlich sein soll“[1380]. Hier wird vollends deutlich, daß es nicht um Richtigkeit und Wahrheit geht – diese werden der Theologie 1 nicht bestritten –, sondern um Verständlichkeit.

Die Ausrichtung an naturwissenschaftlichen Aussagen will damit gar kein Wahrheits-, sondern ein Verständlichkeitskriterium bereitstellen. Da es um die Verständlichkeit (welche Voraussetzung für Bedeutsamkeit ist) in einer aktuellen Situation geht, könnte man – Verständlichkeits- und Bedeutsamkeitskriterium umgreifend – auch von einem Aktualitätskriterium sprechen, wie dies die obige Kriteriologie vorsieht. Rückblickend sei daran erinnert, daß auch C. Boff, der „die theologische Reflexion ... mit den historischen Aufgaben in Verbindung bringen“ will, nicht die Wahrheit bisheriger theologischer Aussagen bezweifelt. Vielmehr sucht er die sozial-analytische-Vermittlung deshalb, „weil wir die Gefahr einer ‚reinen’ Theologie vermeiden wollen, die unweigerlich in einer zweckfreien Überproduktion von Sinngebungen enden würde“[1381]. Auch hier ist in Abgrenzung zum Wahrheitskriterium von einem Aktualitätskriterium gesprochen worden (s. o. S. 65).

Es sei ebenfalls daran erinnert, wie Rahner in der Diskussion um Erbsünde und Monogenismus der Naturwissenschaft als norma negativa, also als ‚Rahmenbedingung’ für die Theologie Raum verschafft, indem er von der Naturwissenschaft ausgehend semantische Selektionsbedingungen für eine aktualisierte Theologie formuliert (s. o. S. 66, 112).

Der Kontext des Aktualitätskriteriums verändert die hermeneutische Perspektive. Der Satz „die evolutionistische Betrachtung zwingt nun unvermeidlich auch zu einer kritischen

---

1374 Ditfurth (Welt, 143), worauf sich Scheffczyk (Evolution, 9) bezieht.

1375 Scheffczyk, Evolution, 9.

1376 Ditfurth, Welt, 136.

1377 Ebd. 319, Anm 52. Oder ebd. 292: „Daher ist auch nicht etwa falsch, was in mythologischer Sprache gesagt wird. Vieles, ja das meiste von dem, was wir ‚wissen’, läßt sich anders gar nicht aussagen.“ Angemerkt sei hier, daß es um die Würdigung mythologischer Sprache, nicht um den Wissensbegriff geht.

1378 Ebd. 136.

1379 Damit löst sich im übrigen auch der Widerspruch auf, den Scheffczyk (Evolution, 9) bezüglich Ditfurths Ablehnung mythologischer Formulierungen einerseits und ihrer gleichzeitigen unvermeidlichen Benutzung im naturwissenschaftlichen Bereich (vgl. Ditfurth, Welt, 292) andererseits feststellen zu müssen glaubt.

1380 Ditfurth, Weltbild, 250.

1381 Boff, Theologie, 41.

Überprüfung bestimmter religiöser, insbesondere christlicher Formulierungen“ verliert dann seine Anstößigkeit. Er ist nicht mehr im Interpretationshorizont „Wahrheitskriterium“ zu lesen, in den Scherer ihn stellt und der unterschwellig zur Konnotation „kritische Überprüfung ... christlicher *Wahrheiten*“ führt. Erst bei genauerem Nachlesen im Original kann man ernst nehmen, daß es ‚lediglich’ um eine „kritische Überprüfung ... christlicher *Formulierungen*“ geht.[1382]

Bewußt ist im obigen Zitat ‚lediglich’ durch Anführungszeichen problematisiert. Erstens ist der untrennbare Zusammenhang von Wahrheit und Formulierung zu betonen, so daß Scheffczyk nicht daran zweifelt, „daß diese ‚Sprache’ auch die Inhalte bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt“[1383]. Zweitens liegt gerade in ‚Überprüfung’ und ‚Neuformulierung’ das eigentliche, gravierende Problem. Drittens folgt auf das obige Zitat eine inhaltliche Anwendung, die Scheffczyk zu bestätigen scheint, indem nicht nur eine Formulierung, sondern eine zentrale christliche „Wahrheit“, die Bedeutung Jesu Christi, relativiert wird. Aus diesem Grunde wird v. Ditfurth auch bei der Behandlung positivistisch-reduktionistischer Modelle zu berücksichtigen sein (s. u.).

Genau diese vereinzelten reduktionistischen Elemente machen die Bewertung des Ansatzes schwierig. Zwar sind die Vorwürfe in der oben dokumentierten Form unhaltbar. Jedoch könnten sich die Kritiker *einseitig* auf die reduktionistischen Elemente beziehen, diese als das Eigentliche des Ansatzes behaupten und ausschließlich von ihnen her die expliziten gegenteiligen Äußerungen und den Gesamtentwurf verstehen und bewerten. Dies ist die in der Überschrift angesprochene ‚einseitige Hermeneutik’, die im Hintergrund der oben dargestellten Kritik wirksam ist.

Das Auftreten reduktionistischer Elemente sollte jedoch nicht dazu führen, den Ansatz als ganzen und mit allen wissenschaftstheoretischen und inhaltlichen Details abzulehnen. Gegen eine undifferenzierte Ablehnung scheinen mir einige bedenkenswerte Punkte zu sprechen:

1. Aufgrund des unterschiedlichen Verhältnisses zu Texten (der Naturwissenschaftler verständigt sich mit Formeln, zu denen Text nur Beiwerk ist; für den Geisteswissenschaftler ist der Text das primäre Verständigungsmittel) verfehlt eine geisteswissenschaftliche Kritik oft den Kern des Gemeinten, wenn sie Äußerungen von Naturwissenschaftlern wortwörtlich versteht.[1384]

2. Bei fächerübergreifenden Gesprächsangeboten sollten einseitige, fachspezifische Defizite nicht zu vorschneller Ablehnung führen. Man wird ja auch die Gedanken Ganoczys nicht deshalb in Gänze verurteilen, nur weil er den biologischen Begriff „Allel“ falsch versteht.[1385]

3. Es ist nicht einzusehen, warum ausgerechnet die theologisch defizitären Elemente zum hermeneutischen Schlüssel für andere Aussagen und für den Gesamtentwurf erhoben werden sollen. Gibt es hier auch andere Alternativen (und ich hoffe dieses gezeigt zu haben), so ist eine bestimmte Vorzugswahl eigens zu rechtfertigen.

4. Naturwissenschaftliche Aussagen haben durchaus bereits zu fruchtbaren Neuformulierungen auch bezüglich Jesus Christus geführt (vgl. Rahners „Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung“).

1382 Vgl. auch Ditfurth, Welt, 299. Hier spricht der Autor von „der Umbettung der Botschaft in eine neue mythologische Umhüllung“ und „ihrer Übertragung in eine Bildersprache, deren Kraft für uns so aktuell und deren Bedeutungsspektrum uns ebenso gegenwärtig ist, wie es die der alten Texte einst waren, als jene noch lebten, die sich ihrer vor zwei Jahrtausenden bedienten.“

1383 Scheffczyk, Evolution, 12.

1384 Drieschner, Evolution, 2.

1385 Ganoczy, Schöpfungslehre 1987, 192.

.1.2 Gewaltsame Einpassung des naturwissenschaftlichen Gesprächspartners in das eigene Vorverständnis

Im Extremfall wird der Boden der Sachlichkeit gänzlich verlassen. Die Worte des Gegners werden ihrer eigentlichen Bedeutung beraubt und dienen nur noch als Mittel der Konfrontation und Selbstbehauptung. Die bereits angesprochene einseitige Hermeneutik verselbständigt sich. Spätestens jetzt wird deutlich, daß kein hermeneutischer Zirkel, sondern die Absolutsetzung des eigenen Vorverständnisses die Lektüre bestimmt. Widersetzt sich der Text dem Vorverständnis, wird er gewaltsam eingepaßt.

So behauptet Scherer: „Die Transzendenz, ohne die keine Religion gedacht werden kann, versteht Ditfurth rein innerweltlich.“ (300)[1386]. Und zur Bestätigung zitiert er v. Ditfurth mit „der Anerkennung einer Transzendenz, von der wir bis dahin nichts wußten, und die doch nicht identisch ist mit der Transzendenz, von der die Theologen sprechen. Es handelt sich um das ... Phänomen einer ‚innerweltlichen Transzendenz’„ (300f.)[1387]. Hier scheint sich v. Ditfurth in der Tat mit seinem Konstrukt der ‚innerweltlichen Transzendenz’ in religionskritischem Stil gegen die theologische Vorstellung einer Transzendenz zu setzen: „... die doch nicht identisch ist ...“. Der erweckte Eindruck ist jedoch nicht auf v. Ditfurth zurückzuführen. Vielmehr ist hierfür neben dem von Scherer angebotenen Deutehorizont ein Zitatfehler an entscheidender Stelle verantwortlich: Was sich bei Scherer als „... die *doch* nicht identisch ist ...“ findet, lautet im Original „... die *noch* nicht identisch ist ...“. Damit ist der gemeinte Sinn auf den Kopf gestellt. Es geht nämlich überhaupt nicht um die reduktionistische Verneinung einer theologisch gemeinten Transzendenz zugunsten einer nur innerweltlichen, sondern um die innerweltliche Transzendenz als Vorstufe zu einer umfassenden Transzendenz, die das eigentliche Ziel und den Abschluß des besprochenen Buches bildet. In diesem Kontext spricht v. Ditfurth von der Vorstufe als einer weltimmanenten Transzendenz, die eben „*noch* nicht identisch ist mit der Transzendenz, von der die Theologen sprechen“. v. Ditfurth erweitert den Horizont nämlich stufenweise und kommt so zu einem ‚Kugelschalenmodell’, in dem zum Schluß nicht nur die ‚innerweltliche Transzendenz’, sondern sehr wohl auch die Transzendenz im Sinne der Religionen zum Tragen kommt:

> „Dieses Bild läßt uns das Jenseits, die Transzendenz, von der die Religionen sprechen, als die größte, die umfassendste aller möglichen Kugelschalen beschreiben. Als jene äußerste Umhüllung, jene oberste mögliche Entwicklungsstufe aller Erkenntnis, die allen anderen übergeordnet ist, die alle anderen ihr untergeordneten Wirklichkeiten trägt und ermöglicht, da sie selbst mit der objektiven, der definitiven Wirklichkeit identisch ist, identisch mit der Wahrheit schlechthin.“[1388]

Diese letzte Stufe wird von Scherer völlig verschwiegen. Nur dadurch erscheint v. Ditfurths ‚innerweltliche Transzendenz’ als letzte Stufe und damit als naturalistische Reduktion von Transzendenz auf Immanenz. Die ‚innerweltliche Transzendenz’ v. Ditfurths ist aber gerade nicht diejenige „Transzendenz, ohne die keine Religion gedacht werden kann“, wie Scherer unterstellt[1389]. Beim Gang durch die Kugelschalen ist die innerweltliche Transzendenz ‚noch nicht identisch’ mit der religiös gemeinten Transzendenz. Ein solches ‚noch nicht’, das die innerweltliche Transzendenz als Vorstufe erweist, paßt natürlich nicht in Scherers erschlichenes Bild. Allein ein kleiner Zitatfehler, der aus dem ‚noch’ ein ‚doch’ macht, ermöglicht Scherer die Verwendung des Satzes und kann deshalb kaum noch als Versehen gedeutet werden.

1386 Eingeklammerte Seitenzahlen beziehen sich auf Scherer, Glaubenskrise.
1387 Scherer zitiert hier Ditfurth, Welt, 232.
1388 Ditfurth, Welt, 236.
1389 Scherer, Glaubenskrise, 300.

Die Transzendenzthematik wird im weiteren Verlauf der Besprechung durch die Frage nach dem Zufall als Grund der Welt konkretisiert. In diesem Zusammenhang stellt Scherer v. Ditfurths Position unter Rückgriff auf Originalzitate wie folgt dar (301):

> „Ditfurth will zwar niemand das Recht nehmen, ... ‚hinter diesem die Existenz der Welt begründenden Anfang eine – notwendigerweise jenseits dieser Welt gelegene – Ursache anzunehmen' (225)[1390]. Da aber ‚die Kategorie der Kausalität ... erst mit der Welt zusammen entstanden' ist, kann die so gestellte Frage keine Antwort finden. So müssen wir auch mit der Möglichkeit rechnen, daß die Existenz der Welt ‚auf einem bloßen Zufall beruht. So sehr unser Gefühl den Gedanken abweisen möchte, auch die Hypothese, daß der Kosmos ein Zufallsprodukt ist, läßt sich nicht widerlegen.' Will man sich dennoch ‚für die Annahme der Existenz eines Weltenschöpfers als Ursache der Existenz der Welt' entscheiden, so beschränkt man ‚den Schöpfer auf eine Rolle, die so einmalig und unwiederholbar ist wie der Schöpfungsakt selbst'. Das heißt: Gott hat die Welt geschaffen, ‚und von da ab sich selbst überlassen' (226)."

Damit wird Hoimar von Ditfurth eindeutig eine Option für den Zufall als Grund der Welt unterstellt. Implizit ist ja gesagt: Man habe zwar das *Recht*, einen Schöpfer anzunehmen, vernünftig sei dies aber nicht. Nur so kann ja das „dennoch" verstanden werden, nämlich im Sinne von „trotz der Unvernünftigkeit".

Scherer ist in dieser Ausführlichkeit wiedergegeben worden, um dem Leser dessen eklektizistische Zitierweise im Vergleich mit den Originalpassagen plastisch vor Augen zu führen. Man braucht v. Ditfurth nicht einmal intensiv zu lesen, um die Unterstellungen Scherers zu entkräften und deren genaues Gegenteil als die authentische Wiedergabe der Gedanken v. Ditfurhts auszuweisen: Dieser plädiert nicht gegen einen Schöpfer und für den Zufall, sondern gegen den Zufall und für einen Schöpfer. Und man habe zwar logisch gesehen das *Recht*, den Zufall als Grund anzunehmen, vernünftig sei dies aber nicht! Das Original läßt hieran nicht den geringsten Zweifel:

> „Unsere Wissenschaft muß sich jedoch als unzuständig bekennen, wenn wir danach fragen, warum diese Entwicklung und ihre Ordnung überhaupt existiert. Sie könnte, um das zu wiederholen, auf einem bloßen Zufall beruhen. So zuwider uns der Gedanke auch wäre, die Hypothese, daß die Existenz der Welt und ihre Ordnung nur das Ergebnis eines sinnlosen gigantischen Zufalls sind, läßt sich logisch nicht abweisen. Es fragt sich nur, ob es noch als rationale Entscheidung gelten könnte, wenn wir unsere Skepsis so weit trieben, diese Hypothese zu akzeptieren, ohne ihre gleichermaßen gigantische Unwahrscheinlichkeit in Betracht zu ziehen. Daher gibt es kein Argument, das uns an der Annahme hindern könnte, daß die Ordnung, die sich in dieser Welt vor unseren Augen ... entfaltet, der Widerschein einer Ordnung ist, die jenseits der Grenzen unserer Welt existiert. Es ist nicht nur zulässig, sondern darüber hinaus auch plausibel, davon auszugehen, daß unsere Wirklichkeit, ... deren Ordnung sich aus unserer Welt nicht verständlich ableiten läßt, von einer umfassenderen Ordnung getragen wird. ... Eine sich seit ihrer Entstehung kontinuierlich fortentwickelnde Welt ist vielmehr nur denkbar als die Folge seiner seit diesem Augenblick lebendig gebliebenen Beziehung zwischen Welt und Transzendenz."[1391]

Dies ist durchaus keine versteckt gehaltene Marginalie zu einer ansonsten entgegengesetzten Richtung, sondern konstitutiver Bestandteil der Argumentation auf das ‚Kugelschalenmodell' hin. Auch schon der erste Teil des Buches stellt sich in einem eigenen, 21-seitigen Kapitel der Frage: „Ordnung durch Zufall?"[1392]. Selbst flüchtigem Lesen

---

1390 Die von Scherer verwendeten Verweise beziehen sich auf Ditfurth, Welt.
1391 Ditfurth, Welt, 229f.
1392 Ebd. 93-114.

kann die immer wieder dargebotene Position v. Ditfurths nicht entgehen: „Der Zufall allein bewirkt sinnleeres Chaos“[1393].

v. Ditfurths explizite, bereits 1972[1394] zu lesende Abgrenzung von Jacques Monods Zufallsapotheose – mit Manfred Eigen kritisiert er „die Einseitigkeit dieser Weltsicht“[1395] – kann ebenfalls nicht verhindern, daß er wiederholt als Verfechter des Zufallskonzepts hingestellt wird, sogar in einem Atemzug mit dem von ihm kritisierten Monod: So setzen für Johannes Auer „manche (J. Monod; H. v. Ditfurth) an den Anfang ‚eine ungezählte Zahl glücklicher Zufälle’, um so die Entwicklung (Evolution) des Kosmos ... verständlich zu machen“[1396].

Wie dokumentiert erteilt v. Ditfurth dem Zufallskonzept eine nicht zu übersehende Absage. Aber nicht nur dies. In dem ausführlicheren Zitatabschnitt spricht er von der „lebendig gebliebenen Beziehung zwischen Welt und Transzendenz“. Hier scheint ansatzweise das Konzept einer creatio continua durch. Dies sei bereits im Blick auf den nächsten Angriff Scherers vorweggenommen.

Den Abschluß der Besprechung bildet der Vorwurf des Deismus. Wolle man sich also „dennoch“ für einen Schöpfer entscheiden, dann scheint es für v. Ditfurth nur eine Alternative zu geben: In dieser einzig möglichen Alternative – so führt Scherer mit Ditfurth-Zitaten weiter aus – „beschränkt man ‚den Schöpfer auf eine Rolle, die so einmalig und unwiederholbar ist wie der Schöpfungsakt selbst’. Das heißt: Gott hat die Welt geschaffen, ‚und von da ab sich selbst überlassen’„ (301). So befremdlich es scheint: die von Scherer angeführten Zitate stammen tatsächlich von v. Ditfurth. Und man möchte Scherer zumindest bezüglich des Deismus Recht geben, wenn er zu dem Schluß kommt: „So stellt uns Ditfurth vor die Alternative: Entweder die Welt ist ein Produkt des Zufalls oder eines Schöpfers, der uns nichts mehr angeht“ (301).

Damit scheint v. Ditfurth entweder des Atheismus oder des Deismus überführt zu sein. Die Unhaltbarkeit des ersten Vorwurfs ist oben aufgewiesen. Aber auch der Vorwurf des Deismus erweist sich bei näherem Hinsehen als böswillige Unterstellung. Auch an dieser Stelle genügt es, die isolierten Zitatfragmente, welche den Vorwurf unterstützen sollen, in ihrem Kontext zu lesen, um sich vom Gegenteil überzeugen zu lassen:

> „Aber selbst dann, wenn man sich für die Annahme der Existenz eines Weltenschöpfers als Ursache der Existenz der Welt entscheidet, *führt die zu Zeiten Kants ... gültige statische Betrachtung der Welt* zu einer leidigen Konsequenz. Die Annahme, daß die Welt in einem sehr lange zurückliegenden Zeitpunkt so, wie sie gegenwärtig noch immer ist, geschaffen wurde ..., beschränkt den Schöpfer auf eine Rolle, die so einmalig und unwiederholbar ist wie der Schöpfungsakt selbst. Da hat Gott die Welt dann also geschaffen – und von da ab sich selbst überlassen.“[1397]

Der Deismus ist also gar keine Konsequenz, die v. Ditfurth für sich selbst zieht. Es ist vielmehr eine Konsequenz – eine „leidige“ Konsequenz, wie v. Ditfurth betont –, die aus der statischen Weltsicht folgt. Es besteht kein Zweifel, daß v. Ditfurths Lebenswerk darin besteht, genau diese statische Weltsicht zu überwinden. Und mit Einbringen der evolutiven Weltsicht will v. Ditfurth nicht nur die statische Weltsicht, sondern gleichzeitig und ausdrücklich den Deismus überwinden, einen Deismus, der für ihn „unausbleiblich die Frage auf[wirft], wie denn der Schöpfer in einer solchen Welt eigentlich aktuell gegenwärtig sein könne“[1398]. Demgegenüber hole „das Konzept der Evolution ... die Beziehung zwischen unserer Welt und der zu ihrer Erklärung unerläßlichen jenseitigen Wirklichkeit aus dem

---

1393 Ebd. 97; ähnlich: 93, 99, 106 u.ö. In einer Fußnote gibt der Autor zudem weiterführende Literatur an, um „das Mißverständnis aufzuklären, das dem unermüdlich wiederholten Einwand zugrunde liegt, die Evolutionstheorie setze die Entstehung von Ordnung durch Zufall voraus“ (315, Anm. 37).

1394 Ditfurth, Anfang, 182-186.

1395 Ditfurth, Welt, 308 Anm. 22.

1396 Auer, Welt, 70; vgl. auch ebd. 60, wo das Zitat „Unzahl von glücklichen Zufällen“ Ditfurth allein zugeschrieben wird, bezeichnenderweise ohne Angabe des Fundorts.

1397 Ditfurth, Welt, 226; Herv. v. HHP.

1398 Ebd. 227.

Abgrund einer unvorstellbar fernen Vergangenheit zurück in unsere Gegenwart."[1399] Dieser Satz, der kein bloßes Lippenbekenntnis ist, sondern als Kurzformel des gesamten Buches verstanden werden kann, entkräftet den Vorwurf des Atheismus wie des Deismus gleichermaßen. Es ist schon erstaunlich, mit welcher Ignoranz hier versucht wird, v. Ditfurth ausgerechnet solche Positionen zu unterstellen, welche dieser unmißverständlich ablehnt und zu überwinden versucht.

Mißt man Scherer an seiner eigenen oben benannten Kriteriologie,[1400] deren Elemente im folgenden kursiv hervorgehoben sind, so erweist er sich als kritik- und dialogunfähig: Statt zu Sachlichkeit und Differenzierung beizutragen, arbeitet er mit Simplifizierungen und neigt zu falschen Alternativen im Stil der Konfrontation. Der Dialogpartner kann sich nicht wirklich mitteilen, weil er statt auf eine Atmosphäre der Offenheit auf eine Sperre von verhärteten Vorurteilen trifft, der die Überzeugung, „daß es auf der Seite des Partners Wahrheit und Werte gibt, die einem selbst bisher unbekannt geblieben sind", nicht anzusehen ist.

Derartige Verzerrungen sind auf inhaltlicher Ebene nicht mehr hinlänglich zu beschreiben. Vielmehr scheint der psychologisierbare Beziehungsaspekt eine entscheidende Rolle zu spielen. Zusammen mit anderen Autoren hat Paul Watzlawick Symptome gestörter Kommunikation untersucht, wie sie auch im vorliegenden Fall sichtbar werden. Bei Meinungsverschiedenheiten kann es – Watzlawick zufolge – zu einer „Konfusion zwischen Inhalts- und Beziehungsaspekt"[1401] kommen, und im Falle einer Eskalation tritt dann „der Inhaltsaspekt immer mehr in den Hintergrund ... In diesen Konflikten können Worte am Ende ihren letzten Rest semantischer Bedeutung verlieren und ausschließlich Werkzeuge des Auftrumpfens werden"[1402].

Scherer hat in der besprochenen Veröffentlichung ein eindrückliches Beispiel geliefert, wie Aussagen ihres eigentlichen Inhalts beraubt und „ausschließlich Werkzeuge des Auftrumpfens" werden können. Insofern hier tatsächlich der Beziehungsaspekt den Inhaltsaspekt verdrängt hat, haben sich auch Konfliktlösungsversuche, die sich mit dem Typ der verweigerten Rezeption auseinandersetzen, hieran zu orientieren. Die Argumentation auf der Sachebene wird dann zur Erfolglosigkeit verurteilt sein; sie führt allenfalls in eine „monotone Redundanz dieser Pseudounstimmigkeiten"[1403], in der Inhalte ausgetauscht werden, die Beziehungsstruktur der Unstimmigkeit aber unthematisch bleibt. Die Lösung des Konflikts sieht Watzlawick deshalb in der Metakommunikation, in der Auseinandersetzung auf der Beziehungsebene. Dies wäre eine kommunikationstheoretische Aufgabe und nicht mehr Gegenstand der vorliegenden Arbeit.

v. Ditfurth selbst beurteilt diese Konflikte ähnlich und stellt sie ebenfalls in *psychologisches* Licht. So spricht er zunächst von der „*Befürchtung*, daß

1399 Ebd. 230. 1983 – also noch vor Scherers Gutachten – formuliert Ditfurth mit zunehmender Deutlichkeit: „In der statischen Welt liegt der einmalige Augenblick der Schöpfung im Abgrund einer unauslotbaren Vergangenheit. In dieser Welt ist das deistische Mißverständnis stets gegenwärtig, daß der Schöpfer seiner Schöpfung inzwischen so fern gerückt sein könnte, wie es dem zeitlichen Abstand zu dem Augenblick entspricht, in der er ein einziges Mal als Schöpfer handelte." Demgegenüber „stützt die evolutionistische Betrachtung die Möglichkeit, die Welt als sich noch abspielende Schöpfung, als creatio continua, zu begreifen, anstatt als deren abgeschlossenes Produkt" (Weltbild, 258, Herv. im Orig.).

1400 Vgl. Scherer, Glaubenskrise, 40f.

1401 Watzlawick, Kommunikation, 82.

1402 Ebd. 83.

1403 Ebd. 80.

alle Fortschritte auf dem naturwissenschaftlichen Weg als Einschränkungen, wenn nicht sogar als Widerlegungen der eigenen Position aufzufassen sein könnten“[1404]. Was er als Konsequenz festhält, beschreibt treffend den Typ der Rezeptionsverweigerung:

> „Im Endeffekt resultiert daraus dann jene psychologisch bei solchen Voraussetzungen unausbleibliche Berührungsangst den Naturwissenschaften gegenüber, wie sie sich im kirchlichen Lager bis auf den heutigen Tag konstatieren läßt. Ihre Erscheinungsformen reichen von der Tendenz zur bloßen Verweigerung, dem einfachen Nicht-zur-Kenntnis-Nehmen, bis hin zu dem Extrem einer Verteufelung des naturwissenschaftlichen Ansatzes als materialistischer, glaubensfeindlicher Irrlehre.“[1405]

Im interdisziplinären Gespräch ist die vorgestellte Haltung der Rezeptionsverweigerung ein Hindernis, welches die ohnehin emotional vorbelastete Dialogatmosphäre zusätzlich vergiftet und die Abneigung der naturwissenschaftlichen Seite verständlicherweise fördert. Tastende, aber notwendige Dialogversuche werden im Keim erstickt, die Theologie zunehmend gettoisiert. Insofern diese Beeinträchtigung des Dialogs auf der Beziehungsebene erfolgt, sind die Schäden mit inhaltlichen Richtigstellungen nicht behoben.

Nicht zu unterschätzen ist ferner die polarisierende und dialoghemmende Wirkung in der Öffentlichkeit. Scherers Gutachten finden nicht nur über die besprochene Publikation Verbreitung, sondern haben bereits im Vorfeld durch Informationsveranstaltungen für Multiplikatoren der Erwachsenenbildung eine Basis erreicht, die weit über den Leserkreis des Buches hinausgeht.

.1.3 Kriteriologische Zuordnungen

Eine Auseinandersetzung mit der Rezeptionsverweigerung in der dargestellten Form wird sich vor allem auf die Diskussion folgender Kriterien konzentrieren (Reihenfolge entspricht der Priorität):

- angemessene Darstellung der (vermeintlich) konfliktiven Position
- Zulassung von Positionen mit weitestgehendem Erklärungsanspruch
- Anerkennung methodischer Reduzierungen
- Revidierbarkeit aller beteiligten Sprachspiele (auch des eigenen)
- Anknüpfung am Prinzip der Selbstüberbietung der Naturwissenschaft
- Aktualitätskriterium: Integration vollzieht sich im Rahmen der Theologie 2 (Sinn*vermittlung*) und nicht als Theologie 1 (Sinn*ermittlung*)
- genaue Unterscheidung der beteiligten Diskurse beim Integrationsprozeß

Folgende Indikatoren für die Rezeptionsverweigerung lassen sich nachweisen:

1404 Ditfurth, Weltbild, 245.
1405 Ebd.

- Angst vor Identitätsverlust und ideologischem Hintergrund der naturwissenschaftlichen Position
- Abwehrhaltung und Polemik
- Eklektizismus
- Karikaturartige Überzeichnung
- Verwechslung von Sinn*ermittlung* und Sinn*vermittlung* (von Wahrheits- und Aktualitätskriterium)

Als neue Indikatoren haben sich ergeben:

- Einseitig pessimistische Beurteilung zeitgenössischer Weltanschauungselemente
- Zur Polemik: Konfusion von Inhalts- und Beziehungsebene bei zunehmender Verdrängung der ersteren

.2 *Protestantischer Fundamentalismus (Horst W. Beck, Werner Gitt)*

.2.1 Die Bibel als naturwissenschaftliches Lehrbuch

Statt Rezeption schlägt die fundamentalistische Variante der Verweigerungshaltung „das Umschreiben der gegenwärtigen Erfahrungswissenschaften“[1406] vor; ‚Umschreiben’ wohlgemerkt im Sinne von ‚neu schreiben’: „Die Aufgabe ist freilich nicht geringer als eine alternative *Kosmologie, Biologie, Geologie auf heilsgeschichtlicher Grundlage* zu erstellen“[1407].

Bei der theologischen Argumentation bewährt sich die anläßlich der frühen Dialogmodelle Rahners begonnene Besinnung auf einen angemessenen Offenbarungsbegriff, der das sogenannte linguistische Mißverständnis (s. o. S. 19, 20, 26, 28, 74) vermeidet und demgegenüber die Unterscheidung von Wort Gottes und seinen Bezeugungsgestalten zur Geltung bringt. Hier findet sich der eine Schlüssel, der den Argumentationsgang gegenüber dem Fundamentalismus erschließt. Den anderen Schlüssel liefern die wissenschaftstheoretischen Erkenntnisse über die Perspektivität und den Konstruktionscharakter der Sprachspiele unterschiedlicher Diskurse, die eine saubere und irreduzible Unterscheidung erforderlich machen. Dabei zeigt sich, daß der Fundamentalismus Glaube und Theologie triumphalistisch zum uneinschränkbaren Maßstab erhebt, indem er den „Glauben an die ‚eine Wahrheit’„[1408], der im übrigen auch jeden integrativen Dialogversuch motiviert, mit der unterschiedslosen Gleichsetzung dieser einen Wahrheit mit dem biblischen Wortlaut verbindet. Als ein Vertreter dieser Richtung ordnet sich Horst W. Beck selbst den „evangelisch-biblizistischen Darstellungen“ zu.[1409]

Wie wenig die zeitgenössischen Erkenntnisse zu Offenbarungsbegriff und Wissenschaftstheorie zur Kenntnis genommen sind, wird umso deutli-

---

1406 Beck, Biologie, 54.
1407 Ebd.; Herv. im Orig.
1408 Ebd.
1409 In: Hübner, Dialog, 114.

cher, je konkreter das „nicht geringe“ Ziel der Umschreibung aller Erfahrungswissenschaften angesteuert wird. Wovon dieser Umschreibungsprozeß sein Maß bekommt, wird ebenfalls recht bald deutlich: „Wer das Gerichtshandeln Gottes in bezug auf die biblisch und außerbiblisch bezeugte Sintflutkatastrophe in seiner ganzen Schwere ernst nimmt, muß die Geologie umschreiben“[1410]. Zum Maß wird also der wortwörtlich verstandene und für jeden Diskurs (auch für den erfahrungswissenschaftlichen) als relevant erachtete Bibeltext.

Insofern dieser biblische Fundamentalismus bei Intellektuellen in Deutschland eher selten und vorwiegend in protestantischen Kreisen vertreten ist, beschränkt sich seine Darstellung auf skizzenhafte Züge. Die Entstehung ist in der Einleitung kurz skizziert und als Reaktion auf die damalige Situation weitgehend verständlich gemacht worden. Mit katholischem Traditionalismus und Integralismus mag dieser Fundamentalismus die Ursachen gemeinsam haben. Pottmeyer macht – auch dies wurde erwähnt – den „Druck der säkularisierten Gesellschaft“[1411] für diese Absonderungsprozesse verantwortlich und teilt die psychologische Analyse David Seebers, demzufolge besonders derjenige für solche Fehlformen empfänglich ist, der „der persönlichen Disposition nach vor allem religiös nach Sicherheiten sucht“[1412]. Die Entstehung des Fundamentalismus aus der Unzufriedenheit mit der damaligen theologischen Situation unterstützt diesen Aspekt: „Ein Student, der in der technischen Ausbildung stand, vermißte in der damaligen protestantischen Theologie Verständnis und Geborgenheit“[1413]. Auch heute drückt sich ein solches Sicherheitsbedürfnis aus, wenn für Werner Gitt „der Schöpfungsbericht mehr befriedigt als der undurchsichtige Wald sich widersprechender Hypothesen bei der Evolutionstheorie“[1414], und wenn – demselben Autor zufolge – „die Auseinandersetzung mit den vielen Ideen und Irrungen unserer Zeit ... zunehmend klare Positionen und eindeutige Standpunkte [verlangt]“[1415].

Anläßlich des Starts der Buchreihe ‚Wort und Wissen’ – das primäre deutschsprachige Publikationsorgan des Biblizismus -[1416] beklagen die Herausgeber, Christen seien in einer von Naturwissenschaft und „Wissenschaftsgläubigkeit geprägten Zeit“ (siehe Indikatoren) von den „Theologen und der Kirche weitgehend im Stich gelassen“ und fühlten sich „auch in ihrer persönlichen Haltung verunsichert“. In dieser Situation wolle die Buchreihe „Orientierungshilfen geben“ und zeigen „daß alle Daten und sogenannten ‚Tatsachen’ der Welt, die in Technik, Wissenschaft und Wirtschaft

---

1410 Beck, Biologie, 54.
1411 Pottmeyer, Toleranz, 157; im Orig. herv.
1412 Seeber, Wurzeln, 4.
1413 Bucher, Schöpfung, 478.
1414 Gitt, Logos, 204; im Orig. mit Herv.
1415 Gitt, Zeugnis, 9.
1416 Vgl. Hübner, Dialog, 120f. Zur „Glaubensgrundlage“ dieser Buchreihe gehört: „Der Schöpfungsbericht der Bibel ist eine Tatsachenbeschreibung über die die Herkunft dieser Welt und allen Lebens. Alle Grundtypen der Lebewesen, einschließlich des Menschen, sind durch direkte Schöpfungsakte Gottes innerhalb der im 1. Buch Mose beschriebenen Schöpfungswoche geschaffen worden (2. Mose 20,11)“ (ebd.).

präsent sind, besser und stichhaltiger aus der biblischen Diagnose gedeutet werden können als aus den sogenannten Eigengesetzlichkeiten und Zufälligkeiten dieser Welt“.[1417] Verunsicherung und Sicherheitsbedürfnis in einem pessimistisch gedeuteten weltanschaulichen Umfeld sowie biblizistischer Ansatz gehen hieraus deutlich hervor.

.2.2 Kriteriologische Zuordnungen

Eine Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus wird sich vor allem auf die Diskussion des ‚linguistischen Mißverständnisses’ (s. o. S. 19, 20, 26, 28, 74) von Offenbarung konzentrieren. Da dieser Punkt auch angesichts des später vorzustellenden theologischen Expansionismus gegenwärtig noch immer einen Diskussionsbedarf anzeigt, sollte er als eigenständiges Kriterium Raum bekommen. Bisher war er im Kriterium der ‚Revidierbarkeit aller beteiligten Diskurse’ implizit enthalten. Als neu eingeführtes Kriterium wird es im Kontext des Fundamentalismus mit oberster Priorität versehen:

- Vermeidung des ‚linguistischen Mißverständnisses’ von Offenbarung

Weitere Kriterien spielen demgegenüber eine sekundäre oder abgeleitete Rolle:

- Hermeneutische Vorordnung naturwissenschaftlicher Ergebnisse als Aufbereitung der AI der Theologie 2
- Eigenständigkeit der Diskurse durch unterschiedliche Formalobjekte (AII)
- Revision als innerdisziplinäre Selbstbesinnung anstelle von Fremdbestimmung
- Grundsätzliche Revidierbarkeit aller beteiligten Sprachspiele
- Diskontinuitätskriterium
- Rezeptionsneutralität
- Anerkennung methodischer Reduzierungen der Naturwissenschaften
- Feststellung der intensionalen und extensionalen Verträglichkeit bei der Benutzung von Integratorworten

Folgende Indikatoren für den Fundamentalismus lassen sich nachweisen:

- Einseitige Warnung vor Wissenschaftsgläubigkeit
- Illegitime Verallgemeinerung
- Eklektizismus

Als neue Indikatoren haben sich ergeben:

- Linguistisches Mißverständnis von Offenbarung in bezug auf die Bibel
- Suche nach religiöser Sicherheit
- Einseitig pessimistische Beurteilung zeitgenössischer Weltanschauungselemente
- Versäumnisse von Theologie und Kirche als Grund exogener Bemühungen

---

[1417] Beck u. a. in: Ders., Biologie, 4.

- Mangelnde wissenschafts- und erkenntnistheoretische Einsicht in Konstruktions- und Aspektcharakter der jeweiligen Zugänge zur Wirklichkeit

.3 Logozentrismus und Integralismus (Rudolf Krämer-Badoni)

.3.1 Teilhard de Chardin als „Ausbund des Neomodernismus“

Der Indikator der einseitigen Interpretation des ‚subsistit in' (im ausgeführten Sinne; s. o. S. 53, 78) eignet sich nicht nur im Dialog mit der Sozialwissenschaft, sondern führt auch im Dialog mit der Naturwissenschaft auf die richtige Spur. Vermeintlich modernistische Wissensbestände werden nämlich häufig grosso modo verurteilt, seien sie nun Marx oder Darwin verdankt. Hier paaren sich die Invektiven gegen Marx mit denen gegen das Konzil, gegen Teilhard de Chardin und – in unserem Zusammenhang nicht weniger interessant – gegen Rahner.

So ist für Rudolf Krämer-Badoni angesichts des naturwissenschaftlich geprägten ‚modernen Menschen' „der ‚glaubwürdige' Glaube, oder, wie Rahner sagt, der ‚intellektuell redliche' Glaube, ein monströser Begriff, dessen Formulierung man der Absurdität theologischer Verstiegenheit zuweisen muß“[1418]. Der Autor fragt: „Von wo ab ist ein solcher Glaube ‚würdig', vom ‚modernen Menschen' mit seinem heutigen ‚Wissensstand' geglaubt zu werden?“[1419] Die Antwort scheint festzustehen: „Für den, der nicht glauben will, ist weder der volle christliche Glaube noch der verdünnte christliche Glaube ‚würdig'„[1420].

Unverständlich ist dem Autor der Vorwurf, ein Katechismus sei „nicht dem ‚Verständnishorizont des heutigen Menschen' angepaßt“[1421]. Dieses Urteil sei nur möglich, „weil die Rezensenten aus dem verdünnten neuen Glauben kommen und die profane Pädagogik und Didaktik ‚beobachten und anwenden'„[1422]. Herablassend urteilt der Autor: „Wenn die zwei Helden wüßten, auf wie schwachen Füßen gerade diese ‚Wissenschaften' stehen“[1423].

Daß vor diesem Hintergrund unsere Kriterien der ‚hermeneutischen Vorordnung der Naturwissenschaft' oder des ‚Aufgreifens der impliziten ‚Theologie' von Naturwissenschaftlern' ebenfalls der „Absurdität theologischer Verstiegenheit“ zugehören, ist offensichtlich. Genauer beobachtet, geht aus dem Gesagten sogar eine Ablehnung einer wie auch immer akzentuierten Theologie 2 hervor. Jede Theologie 2 kommt der ‚Verdünnung' des Glaubens gleich.

1418 Krämer-Badoni, Revolution, 43.
1419 Ebd. 43f.
1420 Ebd. 44.
1421 Ebd. 49.
1422 Ebd. 50.
1423 Ebd.

Die Stellung zu den modernen Wissenschaften und deren Rezeption spiegelt sich in der Stellung zu Teilhard, die ausführlich wiedergegeben werden soll:

„Warum Teilhard de Chardin in dem Manifest [gemeint sind die Verlautbarungen des 2. Vatikanum; HHP] vorkommt, ist schnell erklärt. Naturgemäß übt in Frankreich der Teilhardismus den größten Einfluß aus, diese dilettantische Lehre des jesuitischen Paläontologen Teilhard de Chardin, wonach ‚wissenschaftlich' eine unausweichliche organische und moralische Evolution den ganzen Kosmos durchherrscht, während zwecks Versöhnung der Wissenschaft mit dem Glauben Gott als Weltseele, der eschatologische Christus als evolutionärer Zielpunkt, der Mensch schließlich als automatisch Mitwirkender an dieser unausweichlichen Evolution erscheinen.

Was derartige Spekulationen mit der personalen Erlösung des Menschen ... zu tun haben, das mag das Konzil wissen, für das (Kirche und Welt, Art. 45) Christus tatsächlich auftaucht als ‚der Punkt, auf den hin alle Bestrebungen der Geschichte und der Kultur konvergieren'. ... Und selbstverständlich notiert Rahner im Kommentar glückselig: ‚Und so ist auch Teilhard zu Ehren gekommen!' – derselbe Teilhard, über den das heilige Offizium noch 1962 befand, alle Oberen hätten die Aufgabe, ‚die Geister ... vor den in den Werken Pater Teilhard de Chardins ... enthaltenen Gefahren zu schützen'. Aber da ja laut Rahner Modernismus nur ein ‚gehässiges Schimpfwort' ist ..., nimmt es nicht Wunder, daß wir auch den Ausbund des Neomodernismus, diesen Teilhard, im Konzil rezipiert sehen"[1424].

Man kann Teilhard aus verschiedenen Gründen und aus unterschiedlichen theologischen Richtungen kritisch betrachten. Als Indikator besäße die ablehnende Stellung zu Teilhard deshalb keine Diskriminationsfähigkeit[1425]. Wohl aber zeigen sich an der Stellung zu Teilhard weitere Einzelheiten, die für die vorliegende Fehlform typisch sind und darum eine diskriminierende Funktion wahrnehmen können.

So wird in der zitierten Auseinandersetzung mit Teilhard zunächst ein kämpferischer Antimodernismus deutlich. Sodann wird ein bereits eingeführtes (s. o. S. 77) Integrationskriterium entschieden abgelehnt: der ‚Aufweis der Vollendung der impliziten Theologie durch die Christologie'. Nach den Reserven gegenüber einer impliziten Theologie überhaupt, ist dies freilich nicht verwunderlich.

Ein Logozentrismus in dieser integralistischen Deutlichkeit ist eher selten. In abgeschwächter und versteckter Form finden logozentristische Elemente jedoch auch weitere Verbreitung. Besonders konservative Kreise sind für logozentristische Elemente zugänglich, wobei der Konservativismus bei allen Gemeinsamkeiten deutlich vom Integralismus unterschieden werden muß: Nach Coleman und Pottmeyer pflegt der Konservativismus im Unterschied zur integralistischen Versteinerung eine durchaus lebendige, grundsätzlich den Wandel zulassende Tradition, was sich auch im Umgang mit Andersdenkenden zeigt.[1426]

1424 Ebd. 120.

1425 Gemeint ist hier die Fähigkeit, verschiedene Fehl- oder Übergangsformen gegeneinander abzugrenzen.

1426 Pottmeyer, Toleranz, 158.

.3.2 Kriteriologische Zuordnungen

Was bei dem Fundamentalismus als ‚Vermeidung des linguistischen Mißverständnisses von Offenbarung' neu eingeführt wurde, muß an dieser Stelle präzisiert werden durch den Zusatz ‚... in bezug auf Bibel und Tradition'. Eine Auseinandersetzung mit dem Logozentrismus wird sich damit vor allem auf die Diskussion folgender Kriterien konzentrieren (Reihenfolge entspricht der Priorität):

- Hermeneutische Vorordnung naturwissenschaftlicher Ergebnisse als Aufbereitung der AI der Theologie 2
- Eigenständigkeit der Diskurse durch unterschiedliche Formalobjekte (AII)
- Anerkennung methodischer Reduzierungen der Naturwissenschaften
- Revision als innerdisziplinäre Selbstbesinnung anstelle von Fremdbestimmung
- Vermeidung des ‚linguistischen Mißverständnisses' in bezug auf Bibel und Tradition
- Revidierbarkeit aller beteiligten Sprachspiele (auch des eigenen)
- Explikation der impliziten ‚Theologie' des naturwissenschaftlichen Gesprächspartners
- Aufweis der Vollendung der impliziten Theologie durch die Christologie

Folgende Indikatoren für die Rezeptionsverweigerung lassen sich nachweisen:

- Antimodernismus
- Einseitige Interpretation des ‚subsistit in'
- Ablehnung des aggiornamento des Zweiten Vatikanum
- Illegitime Verallgemeinerung
- Eklektizismus
- Verwechslung von Sinn*ermittlung* und Sinn*vermittlung* (von Wahrheits- und Aktualitätskriterium)

Als neue Indikatoren haben sich ergeben:

- Exklusive Identifizierung von Wahrheit und katholischer Tradition
- Suche nach religiöser Sicherheit (wie beim Fundamentalismus)
- Einseitig pessimistische Beurteilung zeitgenössischer Weltanschauungselemente (ebenfalls bei Fundamentalismus auffindbar)
- Sicht von Theologie und Kirche als modernistische Kollaborateure
- Ablehnung impliziter ‚Theologie' (vgl. S. 114, 77)
- Grundsätzliche Ablehnung einer Theologie 2

6.2 Intuitionismus

Der Intuitionismus besteht zwar nicht im bewußten oder gar kämpferischen *Ausschluß*, wohl aber im *Fehlen* einer naturwissenschaftlichen Vermittlung. Wie Boff in seinem Bereich ausführt (s. o. S. 36), vermeint der Intuitionismus (bei Boff als Empirismus bezeichnet) zu einem – diesmal naturwissenschaftlichen – Thema einen *unmittelbaren* Zugang zu besitzen. Da aber keine ‚Lektüre' der Wirklichkeit absolut unmittelbar sein kann, tritt in diesem Falle an die Stelle einer kritischwissenschaftlichen Vermittlung die intuitive Vermittlung. Dem naturwissenschaftlichem Umfeld entnommen, werden Begriffe mit umgangssprachlichem Inhalt gefüllt oder mit umgangssprachlichen Konnotationen verbunden. Ihres eigentlichen Inhalts werden die Begriffe dabei meist beraubt.

Die Vermittlung wird über die Gleichheit der benutzten sprachlichen Zeichen hergestellt. Intuitiv wird unterstellt, daß sowohl in der wissenschaflichen wie auch in der umgangssprachlichen Verwendung das vom Zeichen Bezeichnete identisch ist. Eine genaue intensionale, extensionale und pragmatische Untersuchung im jeweiligen Verwendungskontext unterbleibt. Die fehlende Untersuchung und intuitive Unterstellung unterscheidet den Intuitionismus von der von uns vorgeschlagenen Verwendung von Integratorworten, die von einer sorgfältigen Analyse der genannten Art begleitet werden muß.

Zahlreiche Mißverständnisse lassen sich dadurch erklären und beseitigen, daß die unterstellte Synonymie wissenschaftlich-kritisch hinterfragt wird. Das Wort ‚Bauplan' gibt ein treffendes Beispiel dafür ab.

.1 ‚Bauplan' als Integratorwort (Eberhard Lindner, Wolfgang Kuhn)

Es gehört zu den (populärwissenschaftlichen) Gepflogenheiten, von der DNS als vom ‚Bauplan' des Lebens zu sprechen. Auch der Biologe Richard Dawkins, dem der Gedanke eines dahinterstehenden Baumeisters am wenigsten unterstellt werden kann (s. u.), bedient sich zur Veranschaulichung dieses Begriffs: „Es ist so, als ob es in jedem Raum [sprich ‚Zelle'; HHP] eines gigantischen Gebäudes [Organismus] einen Bücherschrank gäbe, der die Pläne des Architekten für das gesamte Gebäude enthält"[1427]. Für Dawkins ist diese „Metapher von den Bauplänen" nicht wissenschaftliche, sondern „bildhafte Sprache". Und wie um diese Vergleiche vor mißbräuchlicher Verwendung zu schützen, stellt er in einer Zusatzbemerkung klar: „Nebenbei gesagt gibt es selbstverständlich keinen ‚Architekten'„[1428].

1427 Dawkins, Gen, 26.
1428 Ebd. 27.

Ungeachtet des metaphorischen Charakters und der Warnung Dawkins' zum Trotz wird ‚Bauplan' nicht selten zum Integratorwort und zur Brücke in andere Sprachspiele hinein.

„Dieser erstaunliche Mechanismus, die DNS, mit ihren komplizierten Bauplänen für künftige Entwicklung, ist ein Wunder an Organisation. Und wenn wir Baupläne für schöne Brücken und Gebäude sowie für Maschinen sehen, behaupten wir dann jemals, sie seien ohne einen intelligenten Konstrukteur entstanden? Warum sollten wir nicht den gleichen Schluß in bezug auf die weit komplizierteren DNS-Baupläne ziehen"[1429]? Die für den theologischen Expansionismus als Indikator herausgestellte Formulierung ‚in bezug auf' begegnet hier ebenfalls und kann damit auch für den Intuitionismus eine indizierende Funktion wahrnehmen. Inhaltlich gesehen wird mit dieser Wendung die alltägliche Erfahrung, daß hinter Bauplänen auch intelligente Baumeister zu vermuten sind, auf die naturwissenschaftliche Beschreibung der DNS übertragen: Auch hinter der DNS muß ein – nunmehr göttlicher – Baumeister stehen!

Um Beispiele für den Intuitionismus zu finden, braucht man nicht auf eine Schrift der Zeugen Jehovas zurückzugreifen, der das obige Zitat entstammt. Die gleiche Argumentationsstruktur begegnet – wenn auch sehr viel seltener – selbst bei Naturwissenschaftlern.

Für Eberhard Lindner ist die Entstehung des Lebens „kaum anders vorstellbar, als daß einem solchen Geschehen ‚Baupläne' zugrundeliegen müssen". Selbst wenn das Leben nach naturwissenschaftlichen Gesetzen entstanden ist, „wäre dieser Vorgang vielleicht vergleichbar mit der Errichtung eines wohlgeordneten Bauwerks (z. B. des Kölner Doms); das bedeutet, es müßten vorher Pläne dafür entworfen worden sein"[1430]. Bedeutet es dies wirklich? Der Beweis, daß das, was beim Kölner Dom gilt, auch auf der evolutiven Ebene gilt, ist erst noch zu erbringen. Der Intuitionismus erspart sich eben diesen Beweis und vertraut auf die intuitive Evidenz seiner Argumentation.

Ein letztes Beispiel stammt vom Biologen Wolfgang Kuhn:

> „So wenig, wie eine bloße Anhäufung ... von Baumaterial, am Bauplatz wahllos abgeladen, jemals von selbst ein Haus ergibt, führt die allmähliche Summierung von Mutationen ... zu einem funktionsfähigen Organismus. Eine Ganzheit – ob Haus, Auto oder Computer – ist stets ... das Ergebnis einer *Integration*, der gegenseitigen Zu-Ordnung aller Teile nach einem Plan ... Ohne das *Know-how*, das *Gewußt-wie*, kurz: ohne Geist entsteht niemals eine echte Ganzheit! Ohne Plan und Ziel, ohne ordnenden Geist also ist keine Evolution von einfachen zu höheren Formen ... möglich."[1431]

Auch Kuhns Argumentation bezieht ihre Wirksamkeit allein aus der Plausibilität der alltäglichen Erfahrung, ohne die Übertragbarkeit auf die wissenschaftliche Erfahrung auch nur in Frage zu stellen. Auf genau dieses Problem weist Dawkins auch hin: „Wir sind ganz und gar an den Gedanken

---

1429 Wachtturm ... (Hg.), Mensch, 72.
1430 Lindner, Evolution, 75.
1431 Kuhn, Evolutionstheorie, 13; Herv. im Orig.

gewöhnt, daß komplexe Eleganz ein Indikator für vorausgegangene geschickte Planung ist. ... Es bedurfte eines gewaltigen Sprungs der Vorstellungskraft, um Darwin und Wallace erkennen zu lassen, daß es – entgegen aller Intuition – eine andere Möglichkeit gibt, eine ... viel plausiblere Möglichkeit, wie ... ein komplexer ‚Plan' entstehen kann"[1432].

Lebensweltliche Evidenz und Intuition sind in den angeführten Beispielen ausführlich bemüht worden; sie waren indes nicht mehr als eine „Pseudo-Evidenz der Unmittelbarkeit" (s. o. S. 36) und haben sich als Brücke zum naturwissenschaftlichen Sprachspiel als ungeeignet erwiesen.

Die Berechtigung von Intuition im allgemeinen soll damit in keiner Weise bestritten werden, wohl aber wenn diese anstelle von und in Konfrontation zu einer wissenschaftlichen Vermittlung stehen soll, wie dies bei den genannten Autoren der Fall ist.

Wenn schon über populärwissenschaftliche Literatur Zugang zu naturwissenschaftlichen Sachfragen gesucht wird, dann sind die semantischen Selektionsbeschränkungen, die von den jeweiligen Autoren ihren auf Umgangssprache zurückgreifenden Formulierungen mitgegeben werden, auch ernstzunehmen: Ausdrücklich hatte Dawkins für ‚Planer' in dem Ausdruck ‚Bauplan' eine solche Beschränkung erteilt.

Mit dem Konnotat ‚Planer' steht und fällt freilich die gesamte Argumentation derjenigen, die in ihrer weltanschaulichen Weiterführung in der gezeigten Weise Gott ins Spiel bringen wollen. Ignoriert aber die Weiterführung die angemahnte semantische Selektionsbeschränkung, ist sie vom naturwissenschaftlichen Diskurs nicht mehr gedeckt und damit isoliert. Eine mögliche Abhilfe aus einer mangelnden naturwissenschaftlichen Vermittlung heraus könnte die Anerkennung der Naturphilosophie als aufbereitende Zwischeninstanz auch für komplexere naturwissenschaftliche Ergebnisse sein.

.2 Kriteriologische Zuordnungen

Eine Auseinandersetzung mit dem Intuitionismus wird sich vor allem auf die Diskussion folgender Kriterien konzentrieren (Reihenfolge entspricht der Priorität):

- Hermeneutische Vorordnung der Naturwissenschaften
- Diskontinuitätskriterium
- Semantische Reinheit als Voraussetzung zur Konfliktvermeidung
- Intensionale und extensionale Analyse bei Integratorworten
- Genaue Unterscheidung der Diskurse beim Integrationsvorgang
- Anerkennung methodischer Reduzierungen
- Naturphilosophie als Zwischeninstanz

1432 Dawkins, Uhrmacher, 10.

Der Intuitionismus ist mit diesen Kriterien nur ungefährt getroffen. Um der mit dem Intuitionismus gegebenen Problematik kriteriologisch prägnanter wehren zu können, empfiehlt sich die Einführung eines neuen Integrations-Kriteriums, das später im Anschluß an das Kriterium der ‚hermeneutischen Vorordnung der Naturwissenschaften' aufgeführt wird:

- Verbot intuitiver Vermittlung statt naturwissenschaftlicher Vermittlung
  Wo naturwissenschaftlicher Boden betreten ist, erst recht dort, wo zur Erklärung eines Sachverhalts bereits naturwissenschaftliche Beschreibungen zur Verfügung stehen, dürfen diese nicht durch Erfahrung aus dem Alltagsleben ersetzt werden. Die in den naturwissenschaftlich-erkenntnistheoretischen Teilen festgestellte ‚Abschwächung der Wirklichkeit', die die Entfernung naturwissenschaftlicher Beschreibungen von der Alltagserfahrung trotz häufiger Verwendung umgangssprachlicher Formulierungen vor Augen geführt hat (s. o. S. 118), macht dieses Verbot unumgänglich.

Folgender Indikator für den Intuitionismus läßt sich nachweisen:

- Intuitive Vermittlung mit Rückgriff auf lebensweltliche Gemeinplätze

Als neuer Indikator hat sich ergeben:

- Benutzung der Wendung ‚in bezug auf'

6.3 Semantische Vermischungen

Bei der semantischen Vermittlung entsteht ein System gemischter Sprache mit Elementen aus zwei verschiedenen Erkenntniswelten. Um den Unterschied zum Intuitionismus deutlich zu machen, müßte man ergänzen: ... aus zwei verschiedenen *wissenschaftlichen* Erkenntniswelten. Dabei organisiert sich die die semantische Vermischung unter der Logik eines von beiden Sprachspielen. Ausdrücke der anderen Wissenschaft werden auch hier ihres eigentlichen Inhalts beraubt. Nur werden sie diesmal nicht mit umgangssprachlicher Bedeutung belegt, sondern mit derjenigen Bedeutung aufgefüllt, die demselben Ausdruck in der dominierenden Wissenschaft zukommt.

Typische Wörter, die häufig dieser semantischen Vermischung unterliegen, sind beispielsweise: „Zufall" in der Verwendung durch Naturwissenschaftler einerseits, durch Philosphen oder Theologen andererseits; „Mensch" als homo sapiens im biologischen Kontext oder als Wesen der Reflexion und Transzendenz im philosophisch-theologischen Diskurs; „Anfang" in naturwissenschaftlichem oder theologischem Sinn; „Unendlichkeit" mathematisch oder theologisch verstanden; „nichts" in naturwissenschaftlichem oder philosophischem Sinn.

Dabei kann die beschriebene semantische Vermischung sowohl zu vorschneller Harmonisierung über vermeintliche Entsprechungen als auch zur Konstruktion eines Gegensatzes führen. Der erste Fall wird an den Beispielen Joachim Track (.1) und Schalom Ben-Chorin (.2), der zweite Fall exemplarisch bei Hoimar v. Ditfurth (.3) und Peter Atkins (.4) vorgeführt. Noch einmal sollte hervorgehoben werden, daß die Auswahl der Autoren auf den ersten Blick zufällig und willkürlich erscheint. Es ist die Transparenz der semantischen Vermischung, die den Anlaß zur Besprechung der angeführten Autoren gab. An ihnen lassen sich Struktur-Merkmale dieser Methode besonders prägnant herausstellen.

.1 ‚Unendlichkeit' als neues Konfliktfeld? (Joachim Track)

Joachim Track tritt in der vorliegenden Arbeit verschiedentlich in Erscheinung und ist letztlich den integrativen Modellen unseres Zuschnitts zuzuordnen. Möglicherweise liegt aber in integrativen Modellen eher als beispielsweise in bilinguistischen Vorstellungen die Gefahr, sich um der Einheit willen auch einer vorschnellen und semantisch fragwürdigen Vermittlung zu bedienen. Ein solches Vorgehen findet sich bei Track, wenn er den Begriff der Unendlichkeit in beiden Sprachspielen synonym gebraucht.

Track geht vom veränderten und kritischen Selbstverständnis der Naturwissenschaften aus, von dem her sich ein neuer Raum für religiöse Dimensionen ergebe. Seiner Meinung nach „kommen die vorgelegten Entwürfe dem christlichen Weltverständnis und Schöpfungsglauben näher, schließen ihn zumindest nicht aus"[1433]. Die nächsten Sätze stehen somit als Begründung oder Entfaltung im Kontext der Annäherung der beiden Bereiche. Dort heißt es dann: „Die Unendlichkeit des Raumes ist, wenn nicht endgültig bestritten, so doch in Frage gestellt"[1434]. Damit wird die Annäherung an die Theologie in Zusammenhang mit der Rücknahme der naturwissenschaftlich gemeinten Unendlichkeit des Raumes gebracht. Genau dies ist eine semantische Vermischung, insofern der physikalische Begriff der Unendlichkeit mit dem philosophisch-theologischen inkommensurabel ist. Um der Beweispflicht für diese Behauptung nachzukommen, muß – unserer Kriteriologie entsprechend – der Begriff einer semantischen und pragmatischen Analyse in beiden Sprachspielen unterzogen werden.

In der klassischen Philosophie trifft man zunächst auf die Unterscheidung von ‚aktualer' und ‚potentieller' Unendlichkeit.[1435] In erster Annäherung

---

1433 Track, Naturwissenschaften, 106.

1434 Ebd. 106f.

1435 Vgl. Becker, Endlichkeit, 339f.; KPhW 287f; Meschkowski, Mathematik, 111-113. Meschkowski hat nicht nur die „Mathematik verständlich dargestellt", wie der vollständige Titel der genannten Veröffentlichung lautet, sondern sich intensiver mit dem Gebrauch des Unendlichkeitsbegriffes in der Mathematik befaßt; vgl. ders., Das Problem des Unendlichen : Mathematische und philosophische Texte von Bolzano, Gutberlet,

kann man von der aktualen Unendlichkeit als der „durch keine Möglichkeit mehr bestimmten vollkommenen Wirklichkeit absoluter Erfüllung“[1436] sprechen, die – in Hegelscher Terminologie – als ‚wahre Unendlichkeit' alles umgreift. Die potentielle Unendlichkeit wird als ‚schlechte Unendlichkeit', als die „unendliche Teil- oder Vermehrbarkeit des tatsächlich Endlichen“ verstanden. Unschwer kann man mit dem letzteren den mathematisch-physikalischen Unendlichkeitsbegriff verbinden. In dieser ersten Annäherung deutet sich bereits die Unterschiedlichkeit der Begriffe an.

Die innermathematische Diskussion bedient sich derselben Terminologie, sorgt aber hier zunächst für Verwirrung. Der Mathematiker Carl Friedrich Gauß entspricht noch der obigen Vorstellung und weist den Gebrauch der aktualen Unendlichkeit für die Mathematik ab: „So protestiere ich gegen den Gebrauch einer unendlichen Größe als einer vollendeten, welches in der Mathematik niemals erlaubt ist“[1437]. Bernhard Bolzano und später Georg Cantor[1438] denken hingegen ganz anders. Bolzano faßt „das aktual Unendliche als ‚Inbegriff' oder ‚Menge' einer Vielheit auf, die aus unendlich vielen Teilen besteht“[1439]. Nun verbleibt diese Kontroverse nicht im innermathematischen Raum, sondern wird auf den naturwissenschaftlichen Bereich übertragen und damit für uns interessant. Bolzanos Auffassung von Unendlichkeit beurteilt Pannenberg „als Höhepunkt und Abschluß der Übertragung des Begriffs des Unendlichen von Gott auf die Welt ..., weil sie es scheinbar erlaubte, den Gedanken des aktual Unendlichen mathematisch zu bestimmen und so auch physikalisch anzuwenden“[1440]. Das Universum wurde daraufhin als aktual unendlich gedacht, womit eine Verabsolutierung vorgenommen wurde, die Track zu Recht als Bedrohung der Theologie verurteilt: „Die göttliche Eigenschaft der Unendlichkeit wird nun auf die Natur, den Kosmos übertragen“[1441]. Ist nun diese Bedrohung dann und erst dann abgewendet, wenn sich die Behauptung der Unendlichkeit des Raumes nicht mehr aufrechterhalten läßt, wie Track dies annimmt?[1442]

Pannenberg geht einen anderen Weg. Er weist von vornherein darauf hin, daß „der philosophische Begriff des Unendlichen als Bedingung der Möglichkeit zur Erfassung von irgendetwas Endlichem ... von Bolzano nicht erreicht“ wird.[1443] Im genauen semantisch-pragmatischen Hinblick auf das mathematisch-naturwissenschaftliche Sprachspiel wendet Pannenberg gegen die angeführte Auffassung des aktual Unendlichen ein, daß sie immer die Vorstellung von endlichen Teilen, aus denen eine solche ‚aktual' unendliche Menge zusammengesetzt ist, voraussetzt.[1444] „Dadurch fällt die vermeintlich

---

Cantor, Dedekind, Mannheim 1974; ders., Probleme des Unendlichen : Werk und Leben Georg Cantors, Braunschweig 1967.

1436 KPhW, 287.

1437 Zit. nach Meschkowski, Mathematik, 112.

1438 Vgl. ebd. 113; Pannenberg, Theologie II, 179, Anm. 426.

1439 Pannenberg, Theologie II, 179.

1440 Ebd.

1441 Track, Naturwissenschaften, 102.

1442 Ebd. 107.

1443 Pannenberg, Theologie II, 179, Anm. 425.

1444 Dies gilt auch unbeschadet der Auskunft Kanitscheiders, „daß als theoretische Referentenmenge ohne weiteres auch eine aktual unendliche Gesamtheit fungieren

aktuale Unendlichkeit der unendlichen Menge doch wieder auf die potentielle Unendlichkeit der Synthesis endlicher Teile oder umgekehrt der unbegrenzt fortschreitenden Teilbarkeit zurück.“[1445]

Während Pannenberg hier den *mathematischen* Unendlichkeitsbegriff zu explizieren sucht, nimmt er an anderer Stelle den Ausgang vom *theologischen* Unendlichkeitsbegriff, den er ebenfalls in seinem spezifischen Verwendungskontext, im Kontext des theologischen Sprachspiels, analysiert. Hier aber ist der Unendlichkeitsbegriff nicht primär quantitativ als Schrankenlosigkeit zu bestimmen, sondern qualitativ mit Schleiermacher: „Denn eigentlich soll doch unendlich nicht dasjenige sein was ohne Ende ist, sondern das dem endlichen, d. h. dem durch anderes mitbestimmten entgegengesetzte“[1446]. Die quantitative unendliche Progression realisiere den Gegensatz des Unendlichen zum Endlichen nur einseitig, indem sie *endliche* Schritte unbegrenzt wiederholt. Damit ist der philosophisch-theologische Begriff, wie er sich im nächsten Zitat spiegelt, nicht erreicht: „Die Grundbestimmung im Begriff des Unendlichen aber ist der Gegensatz zum Endlichen überhaupt. Darum konnte der Begriff des Unendlichen zur Bezeichnung der göttlichen Wirklichkeit im Gegensatz zu allem Endlichen, also durch anderes Begrenzten und Vergänglichen, werden. An diesem Punkt berührt sich der Begriff des Unendlichen insbesondere mit der Heiligkeit Gottes; denn die Grundbedeutung der Heiligkeit ist die Absonderung von allem Profanen“[1447], womit Pannenberg auch den biblischen Hintergrund und biblische Begrifflichkeit, die den Verwendungskontext wesentlich bestimmen, zur Explikation heranzieht.

Damit ist eine andere Möglichkeit gegeben, dem Konflikt zu begegnen, der durch die naturwissenschaftliche Übertragung des Unendlichkeitsbegriffes ausgelöst wurde. Die Bedrohung ist nicht (erst) dann gebannt, wenn sich der Raum als endlich nachweisen läßt und dadurch die Unendlichkeit wieder auf Gott zu übertragen gestattet, sondern: Selbst wenn der Raum als unendlich verstanden werden muß, ist er dies im mathematisch-naturwissenschaftlichen Sinne, also im Sinne der quantitativen Unendlichkeit einer Progression. Hiervon wird jedoch der theologische Begriff nicht berührt, geschweige denn bedroht.

Das gleiche ließe sich am Begriff des Anfangs aufweisen. Auch der scheinbaren Bedrohung durch die Unendlichkeit der Zeit will Track dadurch begegnen, daß er mit dem Anfang des Kosmos eine zeitliche Grenze setzt, statt auch an dieser Stelle der Unendlichkeitsbehauptung den angemessenen quantitativen Rang zu geben.

Zwar sind die Aussagen Tracks als solche richtig: Ein endlicher Raum kann genausowenig wie eine endliche Zeit in Konkurrenz zu göttlicher Unendlichkeit treten. Aber es wäre aus drei Gründen heraus falsch, sich überhaupt auf diese Argumentation einzulassen: 1. Es existiert eine stärkere, die

---

kann, selbst dann, wenn der empirische Zählprozeß nur potentielle Infinitäten zuzulassen scheint“ (Kosmologie, 436).

1445 Pannenberg, Theologie II, 180.

1446 Zit. nach Pannenberg, Theologie I, 430.

1447 Ebd.

sich auch auf die Fälle anwenden läßt, in denen die schwächere Argumentation Tracks versagt. 2. Man würde sich der Gefahr aussetzen, den in der Geschichte des Dialogs allzu oft begangenen Fehler des theologistischen Übergriffs erneut zu wiederholen: Sollten Naturwissenschaftler abermals für den Kosmos Unendlichkeit behaupten, wird man bei unterstellter Univozität des Unendlichkeitsbegriffes in die leidige Alternative gedrängt: Entweder sind die theologischen Aussagen wahr oder die naturwissenschaftlichen. Als Theologe wird man in die Rolle der norma negativa zurückfallen. 3. Damit würde man umgekehrt die Naturwissenschaftler zwingen, die Alternative gegen die Theologie zu richten und aus der Richtigkeit der eigenen Aussagen auf die Falschheit der theologischen Aussagen zu schließen. Der Blick in die Geschichte[1448] sollte uns vor dem Rückfall in dieses Dilemma bewahren.

Die intuitiv unterstellte Synonymie kann sich demgegenüber durch kritisch-wissenschaftliche Vermittlung von Begriffen, d. h. durch semantische und pragmatische Verwendungsanalyse, als falsch herausstellen. Eine adäquate Explikation des Wortes im jeweils anderen Sprachspiel kann hier unnötige Konflikte beseitigen.

.2 ‚Evolution' schon im Schöpfungsbericht? (Schalom Ben-Chorin)

Als weiterer Ausschnitt aus dieser Harmonisierungsmethode qua semantischer Vermischung sei die Verbindung naturwissenschaftlicher Aussagen mit biblischen Zeugnissen herausgegriffen, wie sie sich in besonderer Deutlichkeit bei Schalom Ben-Chorin findet.

Die eingangs geäußerte Meinung, die Bibel sei „kein Lehrbuch der Naturwissenschaft"[1449], läßt zunächst eine bilinguistische Auffassung vermuten, die beide Bereiche nebeneinanderstellt und dadurch Gegensätze entkräften will. Ein solcher Ansatz ist aber nicht angezielt. Auf den nächsten Seiten bemüht sich der Autor, naturwissenschaftliche Prinzipien im Bibeltext zu entdecken – Parallelisierungen, die sich in vielen Vermittlungsversuchen finden. Ben-Chorin erblickt „im Schöpfungsbericht als solchem ein evolutionistisches Prinzip". Aus dem Nacheinander der Erschaffung (Fische, Vögel, Säugetiere, Mensch) folgert er: „Deutlicher kann in der Sprache des Mythos der Gedanke der Evolution gar nicht ausgedrückt werden."[1450]

Zunächst sehen wir einmal davon ab, daß die konkrete Abfolge der Tiere in der Schöpfungserzählung nicht der stammesgeschichtlichen Entwicklung nach Auskunft der Biologie entspricht: Biblisch gesehen entstehen die Kriechtiere nach den Vögeln (Gen 1,24), biologisch hingegen vor den Vögeln. Es geht Ben-Chorin schließlich nicht um Stimmigkeiten im Detail, sondern allgemein um ein „evolutionistisches Prinzip". Hier könnte man

---

1448 Siehe Einleitung S. 17.
1449 Ben-Chorin, Schöpfung, 22.
1450 Ebd. 23.

einwenden, daß mit dem Begriff des evolutionistischen Prinzips bereits ein Konstrukt und eine Abstraktionsstufe von außen an den Bibeltext herangetragen werden, die diesem völlig fremd sind. Man könnte fragen, ob sich nicht immer Harmonisierungen herstellen lassen, wenn man nur weit genug von Details abstrahiert? Doch beschränken wir uns auf die engere Fragestellung, ob der Ausdruck „evolutives Prinzip“ in beiden Fällen der Verwendung die gleiche Bedeutung hat, oder ob er bei der Übertragung aus dem naturwissenschaftlichen Bereich auf den biblischen Text nicht seines eigentlichen Inhalts beraubt wurde.

Zur Beantwortung der Frage muß die spezifisch biologische Bedeutung und Verwendungssituation des Evolutionsgedankens herausgearbeitet werden. In einer einschlägigen Bedeutungsanalyse biologischer Fachtermini wird zunächst auf das Verb *volvere* (wälzen, rollen, umdrehen) und das Substantiv *evolutio* (das Aufrollen, die Ent-wicklung) verwiesen, woraus sich dann Vorgänge in übertragener Bedeutung ableiten: „auswickeln, sich entwickeln oder entfalten: Evolution“[1451]. Zu fragen wäre hiernach, ob im biblischen Kontext bei der Abfolge der Tiere tatsächlich von Auswickeln, Entfalten oder Ent-wickeln gesprochen werden kann.

Ein genaueres Bild ergibt sich aus weitergehenden Definitionen. In einem Standardwerk zur Allgemeinen Zoologie verstehen die Autoren unter dem Evolutionsgedanken „die Aussage, daß die in einem gegebenen Zeitquerschnitt lebenden Arten ... von anderen Arten früherer Epochen abstammen und daß diese *Phylogenese* von einfachen Lebensformen zu höheren und spezialisierteren Organisationsstufen führen konnte“[1452]. Diese Definition enthält zwei wichtige, durch „und“ verknüpfte Teilaspekte: Es geht a) um Abstammung von früheren Formen (dies entspricht dem Auswickeln, Entwickeln und Entfalten) und b) um Höherentwicklung. In der Übertragung auf die biblischen Aussagen läßt sich nun zwar der zweite Aspekt wiederfinden, nämlich die Abfolge der Formen als Höherentwicklung, nicht aber der erste Aspekt, die Abstammung der späteren von früheren Formen. Gerade dieser Aspekt der Kontinuität aber ist im biologischen Evolutionsbegriff unverzichtbar, wie der führende Evolutionsbiologe Ernst Mayr klarstellt: „Der Begriff ‚Evolution’ beinhaltet eine kontinuierliche, meist auch gerichtete Veränderung“[1453]. Seit Lamarck und Darwin gewann die Idee vom „langsamen und kontinuierlichen Ablauf der Evolution, vom Fehlen zusammenhangloser Sprünge oder plötzlicher Änderungen“[1454] mehr und mehr an Boden.

Um noch eindeutiger vor Mißverständnissen zu warnen, setzen sich manche Biologen ausdrücklich mit Weltbildern auseinander, die sich auf Schöpfungserzählungen berufen. So hebt Franz M. Wuketits (Philosophie der Biologie) mit Nachdruck hervor: „Im evolutionären Weltbild verändern sich die Lebewesen und sie entwickeln sich *auseinander* (und nicht lediglich nach-

---

1451 Werner, Wortelemente, 438f.
1452 Hadorn / Wehner, Zoologie, 508; Herv. im Orig.
1453 Mayr, Evolution, 9.
1454 Ebd. 10; vgl. ebd. 12.

einander als ‚unabhängige Schöpfungen')“[1455]. Mit dem erwähnten Mayr fordert Wuketits eine deutliche Trennung von Evolutionstheorien und bloßen Entstehungsgeschichten der Natur. Selbst wenn diese von einer Entwicklung der Welt erzählen, gehören sie „in den allermeisten Fällen ... in den Bereich der Mythen und haben mit Evolution bzw. Evolutionstheorie herzlich wenig zu tun“[1456]. Es dürfte unmißverständlich deutlich geworden sein, wie wenig sich ein Biologe mit dem Evolutionsbegriff Ben-Chorins einverstanden erklären kann.

Beim Übertragungsvorgang wurde der Evolutionsbegriff dem naturwissenschaftlichen Verwendungskontext entnommen und dabei eines wesentlichen Inhalts beraubt. Die Übertragung erscheint zunächst dem gesunden Menschenverstand intuitiv gerechtfertigt, wenn man sich den Kettenschluß des Absatzes bei Ben-Chorin vor Augen führt:

Bibl. Aussagen → Höherentwicklung → Evolutionsprinzip

Ausformuliert ergäbe sich folgende Kette: Die biblischen Aussagen implizieren eine Höherentwicklung, diese wiederum ein Evolutionsprinzip.

Faßt man diesen Schluß formal präziser, ergibt sich folgender Hypothetischer Syllogismus:[1457]

(1)
Bibl. Aussagen → Höherentwicklung
Höherentwicklung → Evolutionsprinzip

Bibl. Aussagen → Evolutionsprinzip

Nach wissenschaftlich-kritischer und nicht intuitiver Vermittlung des Evolutionsbegriffes (über eine semantisch-pragmatische Analyse, wie oben versucht) ergibt sich, daß der Untersatz falsch ist. So impliziert eine Höherentwicklung nicht in jedem Falle ein Evolutionsprinzip. Vielmehr gilt der umgekehrte Schluß, wonach das Evolutionsprinzip eine Höherentwicklung impliziert. Für den Syllogismus ergäbe sich folgende Form:

(2)
Bibl. Aussagen → Höherentwicklung
Evolutionsprinzip → Höherentwicklung

?

Diese Form erlaubt jedoch keinen Kettenschluß, da der Nachsatz der ersten Prämisse nicht von der zweiten Prämisse als Vordersatz aufgenommen werden kann.

Am ersten Syllogismus festzuhalten würde die semantisch-pragmatische Analyse nur dann gestatten, wenn man anstelle der Umkehrung der Implikation deren Vordersatz (die Höherentwicklung) erweitert um den fehlenden Aspekt der Kontinuität des Auseinander-Hervorgehens. Kontinuität und Höherentwicklung zusammengenommen implizieren dann in der Tat den Evolutionsgedanken. Damit ergäbe sich folgendes Bild:

(3)
Biblische Aussagen → Kontinuität+Höherentw.
Kontinuität+Höherentw. → Evolutionsprinzip

1455 Wuketits, Evolutionstheorien, 19; Herv. im Orig.

1456 Wuketits (Evolutionstheorien, 19) mit Rückgriff auf E. Mayr, Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt. Vielfalt, Evolution und Vererbung, Berlin u. a. 1984.

1457 Vgl. Bucher, Logik, 96f.

Biblische Aussagen → Evolutionsprinzip

Nun stimmt in dieser Form zwar der Untersatz, nicht jedoch der Obersatz: Die biblischen Aussagen implizieren keineswegs die geforderte Kontinuität.

Als formallogisches Ergebnis läßt sich festhalten, daß keiner der möglichen Schlußfiguren zu einem akzeptablen Brückenschlag zwischen biblischen und naturwissenschaftlichen Aussagen führt.

Dieses Zwischenergebnis bedeutet weder, daß ein Brückenschlag grundsätzlich unmöglich ist, noch, daß biblische Aussagen keinen Evolutionsgedanken gestatten. Die Argumentation zielt lediglich auf die von Ben-Chorin bemühte Textstelle sowie die Methode der semantischen Vermischung, die oft mit einem solchen Texteklektizismus einhergeht. Es erweist sich als wenig nützlich, im Dialoggeschehen aufgrund äußerlicher Ähnlichkeiten mit Ausdrücken in anderen Sprachspielen selektiv auf Textpassagen zuzugreifen und diese für den Dialog fruchtbar machen zu wollen. Nimmt man – anders als der protestantische Fundamentalismus – die echte Autorenschaft der biblischen Schriftsteller ernst, wird man anerkennen müssen, daß eine naturwissenschaftlich-evolutive Fragestellung weit jenseits ihres Fragehorizonts liegt. Entsprechend sind einzelne Textstellen überfordert, wenn ihnen eine naturwissenschaftliche Implikation unterstellt wird.

Dieser Verdacht der Überfrachtung legt sich bei Ben-Chorin an mehreren Stellen nahe, ohne daß hier eine detaillierte Auseinandersetzung geleistet werden soll. Exemplarisch sei auf die Exegese zu Gen 2,2f. hingewiesen. Es dürfte in diesem Zusammenhang fraglich sein, ob aus einem einzigen Wort eine derart weitreichende Folgerung gezogen werden kann, wie Ben-Chorin dies anbietet: „Mit diesem Wort *la'assoth*, ‚um zu tun', wird angedeutet, daß die Schöpfung weitergeht im Sinne einer Evolution, einer immer weitergehenden Höherentwicklung der Arten bis zur Vollendung im Reiche Gottes"[1458]. Die gleiche Stelle Gen 2,2f., an der es um die Sabbatruhe Gottes geht, wird von anderen Autoren gerade nicht als ein Weitergehen der Schöpfung, sondern als Abschluß gedeutet.[1459] Aber selbst wenn die Stelle tatsächlich ein Weitergehen meint, bedarf es der näheren Begründung, daß dieses Weitergehen ein Weitergehen „im Sinne einer Evolution" ist. Die rein intuitive Verbindung von ‚Weitergehen' zu ‚Evolution' wird hierzu nichts beitragen können.

An anderer Stelle sieht Ben-Chorin in der menschlichen Geschichte als Heilsgeschichte ein Evolutionsprinzip. Wieder aber bringt er einzelne Begriffe („Wasser") mit dem naturwissenschaftlichen Begriff unmittelbar in Korrespondenz, wobei reine Assoziation die Methode liefert.

Bei gleichem Ansatzpunkt, nämlich der Heilsgeschichte, findet sich bei Karl Rahner eine andere Vermittlungsmethode. Für Rahner ist das Christentum als ganzes „die Verkündigung einer Heilsgeschichte, in der das wirklich Absolute ... das geschichtlich Konkrete ist. Mindestens auf seinem eigensten

---

1458 Ben-Chorin, Schöpfung, 27.

1459 Vgl. z. B. Gisel, Schöpfung, 53.

religiösen Terrain war das Christentum immer schon eine evolutive Weltanschauung“[1460]. Das echte Werden im Sinne eines *Mehr*werden sei „ein Grundaxiom der Theologie selbst, weil sonst Freiheit und Verantwortlichkeit und Vollendung des Menschen durch seine eigene verantwortliche Tat keinen Sinn haben“[1461]. Hiermit ist der Evolutionsbegriff insofern in Korrespondenz zu bringen, als beide oben geforderten Teilintensionen ihre Berücksichtigung finden. Die Verbindung wird nicht intuitiv durch Assoziieren äußerlicher Ähnlichkeiten hergestellt, sondern durch kritisch vermitteltes Aufsuchen struktureller innerer Ähnlichkeiten. So wird das Evolutionsprinzip nicht von außen an Textpassagen herangetragen, denen der evolutive Fragekontext völlig fremd ist, sondern als implizites inneres Strukturmerkmal aus der Einheit der gesamten Schrift und Tradition herausgearbeitet; ein Verfahren übrigens, das von Dei Verbum 12 ausdrücklich gefordert ist. Während die intuitive Vermittlung oft der Textoberfläche und äußerlichen Ähnlichkeit verhaftet bleibt, müht sich die kritisch-wissenschaftliche Vermittlung um die semantisch-pragmatische Tiefenstruktur von Begriffen in beiden Verwendungskontexten.

Nur am Rande sei erwähnt, daß auch moderne Sprachcomputer den angedeuteten Wandel von der Oberflächen- zur Tiefenstruktur vollziehen, um eine angemessene Übersetzung bewerkstelligen zu können.

Die semantische Vermischung erweist sich im Dialoggeschehen als verbreitetes Hindernis. Man mag einräumen, daß manche assoziative Vermittlung zu gleichen inhaltlichen Ergebnissen wie eine wissenschaftlich-kritische Vermittlung führt. Das ändert jedoch nichts an der methodischen Unzulänglichkeit und bietet keine Erfolgsgarantie für zukünftige Unternehmungen. Gegenüber der semantischen Vermischung sind aus den bisherigen Überlegungen heraus als Mindestvoraussetzungen für einen methodisch gesicherten Dialog zu fordern:

1. Bei sprachlichen Ausdrücken, die als Integratorworte diskursübergreifend Verwendung finden sollen, ist eine genaue semantisch-pragmatische Analyse innerhalb ihres originären Bezugssystems vorzunehmen, um unverzichtbare Teilintensionen zu sichten. Die Übertragung orientiert sich dann nicht an der sprachlichen Oberfläche, sondern an der semantisch-pragmatischen Tiefenstruktur.
2. In anderen Bezugssystemen dürfen die als unverzichtbar ermittelten Teilintensionen nicht ausgeblendet werden. Dialogversuche scheiden aus, wenn sie nur zum Preis solcher Verkürzungen möglich sind. Es geht also nicht nur um die anläßlich des Intuitionismus erneut erwähnten semantischen *Selektionsbeschränkungen* (‘diese und jene Teilintension ist naturwissenschaftlich *nicht* gedeckt’), sondern ebenso um *intensionale Mindestvoraussetzungen* (‘diese und jene Teilintensionen sind Mindestvoraussetzungen, soll ein naturwissenschaftlich beschriebener Sachverhalt nach der Übertragung noch wiedererkennbar sein’).

1460 Rahner, Christologie 1970, 233f.
1461 Rahner, Grundkurs 1976, 186.

3. Die Übertragung von Ausdrücken in andere Sprachspiele darf nicht gegen formallogische Schlußgesetze verstoßen.

4. Häufig empfiehlt sich eine Verbindung weniger über Einzelbegriffe, sondern über allgemeinere Strukturähnlichkeiten. Dies führt weg von einer eklektizistischen Lektüre und hin zu einer ganzheitlichen Hermeneutik.

.3 ‚Homo sapiens' als ‚Krone der Schöpfung'? (Hoimar v. Ditfurth)

Anders als die bisher beschriebenen Beispiele, die vermeintliche Entsprechungen herstellten, kann die semantische Vermischung natürlich auch Konflikte konstruieren. Hoimar von Ditfurth und Peter Atkins (.4) liefern hierzu Anschauungsmaterial.

Eine signifikanten Stelle, die sich aufgrund ihrer Verbreitung als eigener Indikator anbietet, lädt geradezu zu einer semantischen Vermischung ein: Es besteht scheinbar ein Widerspruch zwischen der Einordnung des Menschen in den Ablauf der Evolution einerseits und seiner Bestimmung als *Krone der Schöpfung* andererseits. Exemplarisch sei hier Hoimar von Ditfurth genannt, der die Annahme, der Mensch sei Krone der Schöpfung, aus evolutionstheoretischen Erwägungen heraus als „Ausdruck anthropozentrischer Naivität"[1462] ablehnt: „Die Tatsache der Evolution allein beweist, daß die Rolle des *Homo sapiens* in seiner uns gewohnten Besonderheit um nichts gültiger oder gar endgültiger sein kann als die des Neandertalers oder des *Homo habilis*."[1463] Hier wird der biologische Begriff „Mensch" mit dem theologischen Begriff „Mensch" identifiziert, wie dies durch die Identität der sprachlichen Zeichen ja auch nahelegt wird.

Bei näherem Hinsehen könnte man hier jedoch eine semantische Vermischung ausmachen. Die Begriffe sind nämlich in ihrer Extension und in ihrer Intension nicht deckungsgleich. Die Klassen der Elemente, auf die sich beide Ausdrücke beziehen, sind zwar in der Gegenwart identisch, aber weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft. Im Blick auf die Vergangenheit gehört der *homo habilis* zwar nicht in die Klasse[1464] des *homo sapiens*, sehr wohl aber könnte er „Mensch" im theologischen Sinne gewesen sein, wenn dieser als Wesen der Reflexion und Transzendenz verstanden wird. Sollte es – diesmal im spekulativen Blick in die Zukunft – zu einer evolutiven Weiterentwicklung kommen, so werden unsere Nachkommen auch dann noch Wesen der Reflexion und Transzendenz sein, wenn sie nicht mehr zur Klasse des *homo sapiens* gehören. Die Menge der Elemente, auf die sich der

---

1462 Ditfurth, Geist, 308.

1463 Ditfurth, Welt, 20.

1464 Der Ausdruck „Klasse" wird hier sprachwissenschaftlich, nicht etwa biologisch benutzt.

theologische Menschenbegriff bezieht, ist also erheblich umfangreicher als die Menge der mit *homo sapiens* bezeichneten Elemente. Auf diese Weise entschärft sich das vorliegende Problem, da sich eine evolutive Weiterentwicklung mit Überschreitung der Artgrenze des homo sapiens einerseits und eine durchgängige Bezeichnung der Individuen mit dem theologischen Begriff „Mensch" andererseits durchaus nicht widersprechen müssen.

Bei v. Ditfurth mag diese semantische Vermischung auf eine fehlende kritisch-wissenschaftlichen Rezeption theologischer Inhalte zurückzuführen sein, darauf, „daß der Autor keine Vorstellung vom menschlichen Sein entwickelt"[1465], wie Scheffczyk dies vorwirft. Hier zeigt sich noch einmal, daß sich die semantische Vermischung im allgemeinen unter der Dominanz eines der beteiligten Sprachspiele organisiert. Vom anderen Sprachspiel herkommend ist eine Formulierung von Georg Langemeyer interessant, die offen für die vorgeschlagenen Diffenrenzierung ist: „Der Begriff M[ensch] umfaßt in der Anthropologie die eigentümlichen Merkmale der biologischen Gattung Homo sapiens"[1466]. Hier sollte man allerdings Wert darauf legen und eigens betonen, daß ‚umfassen' nicht identifizierend auf ‚zum Inhalt haben'[1467] beschränkt wird, sondern zum Ausdruck bringt, daß der theologische Begriff *umfassender* als der biologische ist – auch in extensionaler Hinsicht.

.4 ‚Creatio ex nihilo' kosmologisch erklärt (Peter Atkins)

Ein anderes Beispiel für die unkritische Verwendung von Begriffen aus anderen Sprachspielen liefert das Wort „Nichts". In dem Buch „Schöpfung ohne Schöpfer : Was war vor dem Urknall?" entfaltet Peter W. Atkins die schon auf dem Klappentext angekündigte These: „Die Welt hat sich selbst aus dem Nichts erschaffen" (vgl. auch 139)[1468]. Also eine naturwissenschaftlich-kosmologische Bestreitung der göttlichen ‚creatio ex nihilo'?

Der Philosoph wird hier bereits auf den ersten Blick eine äquivoke Verwendung von ‚nichts' vermuten. Mit Bernulf Kanitscheider, der sich mit kosmologischen Modellen ausführlich auseinandergesetzt hat, gehen wir dieser Vermutung nach.

Wenn man für Atkins' Thesen den „Einklang mit den erkenntnistheoretischen Prinzipien der bewährten Wissenschaft"[1469] fordern will, folgt daraus auch die Anerkennung des „Bestimmtheitsprinzip(s), wonach alles mit etwas anderem gesetzesartig verknüpft ist"[1470]. Wenn Atkins nun die Entstehung des Universums aus dem Nichts erklären und dabei ‚nichts' im Sinne

---

1465 Scheffczyk, Evolution, 11.
1466 Langemeyer, Mensch, 366.
1467 So in: Duden : Bedeutungswörterbuch, Mannheim ^{2}1985, s. v. ‚umfassen'.
1468 Eingeklammerte Seitenzahlen beziehen sich auf Atkins, Schöpfung. Vgl. zu Atkins auch Peitz, Weltanschauungen, 320f.
1469 Kanitscheider, Kosmologie, 453.
1470 Ebd. 454.

der Philosophie verwenden will, gerät er in einen Widerspruch: Einerseits setzt ‚erklären' das Bestimmtheitsprinzip voraus (Erklärung von Phänomenen ist die Subsumierung dieser Phänomene unter Naturgesetze)[1471], andererseits wird dieses Bestimmtheitsprinzip letztlich außer Kraft gesetzt, da „das ‚Nichts' ... kein reales Objekt [ist], das mit physischer Materie in gesetzesartige Verknüpfung gebracht werden könnte"[1472]. Aus diesem Grunde kann „ein solcher ex-nihilo-Prozeß ..., das folgt aus der logischen Struktur der Erklärung, nicht mehr Gegenstand einer naturalistischen wissenschaftlichen Physik sein"[1473].

Wenn der Physiker Rolf Ebert hier widerspricht[1474] und doch eine gesetzesesartige Verknüpfung nahelegt, verwechselt er ein physikalisches „aktives Vakuum" mit dem philosophischen „absoluten Nichts"[1475]. Bei näherem Hinsehen wird diese semantisch unsaubere, rein intuitive und assoziative Vermittlung von Begriffen deutlich. ‚Nichts' versteht Ebert als „‚positives Nicht-Sein' (positiv, weil es zum Sein kommen kann)", und es begegnet im Zusammenhang mit einer „vorher ‚nicht vorhandene(n) Eigenschaft", mit einer „Offenheit im Sinne von Möglichkeit": „Möglich im Sinne der Quantenmechanik ist etwas, das einmal da sein kann, aber nicht notwendig da sein wird und jetzt nicht da ist"[1476]. Die Auffassung, ein solcher „Übergang vom Nicht-Sein zum Dasein des Universums ... läge außerhalb jeder physikalischen Beschreibbarkeit, weil es die Physik immer mit Vorhandenem zu tun habe, ist nicht zutreffend"[1477]. Ebert beansprucht hier nicht weniger als die physikalische Fassung der griechischen Philosophie des Ð< und :¬Ð<, Begriffe, die er explizit einführt[1478].

In der Tat ist dies „eine physikalische Version der Frage nach dem Grund für die Existenz der Welt, die auf den ersten Blick so aussieht, als ob sie einen echten, logisch akzeptablen Nachfolger der philosophischen Fragestellung darstellte"[1479]. Kanitscheider räumt dies anläßlich ähnlicher Thesen von Frank Wilczek[1480] ein. Die Verbindung von ‚Nichts' und ‚physikalischem Vakuum' führt Kanitscheider genau wie Ebert auf die Verwendung in der griechischen Philosophie zurück: „Bei Demokrit fungiert tatsächlich der Raum als das :¬Ð<, das Nichtseiende"[1481].

Wie gesagt, stellt sich dieser Eindruck ‚auf den ersten Blick' ein. Bei genauerem Hinsehen kommt Kanitscheider jedoch zum gegenteiligen Befund. Zwischen dem Begriff des Vakuums bei Demokrit und dem der modernen Quantenfeldtheorie bestehe eine „entscheidende semantische Verschie-

---

1471 Vgl. Stegmüller, Probleme, 757.
1472 Kanitscheider, Kosmologie, 449.
1473 Kanitscheider, Wissenschaftstheorie, 121.
1474 Ebert, Ursprung, 17. Die Auskunft, der „Übergang vom Nicht-Sein zum Dasein des Universums ... läge außerhalb jeder physikalischen Beschreibbarkeit, weil es die Physik immer mit Vorhandenem zu tun habe, ist nicht zutreffend".
1475 Kanitscheider, Kosmologie, 308.
1476 Ebert, Ursprung, 17.
1477 Ebd.
1478 Ebd. 18.
1479 Kanitscheider, Kosmologie, 307.
1480 Wilczek, Materie.
1481 Kanitscheider, Kosmologie, 308.

bung“. In dem sogenannten, auf Demokrit zurückgehenden Atomismus „ist der leere Raum nicht nur frei von Teilchen – diese Eigenschaft teilt er mit dem Vakuum der Quantenfeldtheorie –, sondern auch völlig undynamisch. In ihm ist absolut kein Geschehen verborgen, keine latenten physikalischen Prozesse sind darin vorhanden“[1482]. Interessant ist auch der Hinweis, daß er „im logischen Sinne eben der Inbegriff der Negation aller Ereignisse“[1483] ist. Hier wird der Unterschied zur modernen Physik besonders deutlich, denn „das moderne Vakuum ist beileibe nicht die Negation alles Seienden, es ist voll von Aktivität“[1484]. Wenn Wilczek und Ebert die Welt aus einem solchen Vakuum entstanden denken, haben sie keine ontologische Frage beantwortet, sondern eine physikalische „Erklärung der teilchenerfüllten Welt aus einem früheren, teilchenfreien Zustand“[1485] geliefert. Nach Kanitscheider hat somit die heutige physikalische Kosmogonie nicht mit dem philosophischen Nichts, sondern mit der „sehr frühen homogenen Anfangssituation“ des Universums zu tun[1486].

Damit kann erst recht nicht das gemeint sein, was *theologisch* mit der creatio ex nihilo angesprochen ist. Wir kehren damit an den Anfang dieses Abschnitts und zur Leugnung des Schöpfers durch Atkins zurück. Leo Scheffczyk hat in seiner Schöpfungslehre ein eigenes Kapitel über „die theologische Bedeutung der ‚creatio ex nihilo’„[1487] verfaßt. Im theologischen Diskurs ist ‚nichts’ ein „Grenzbegriff zur Verdeutlichung des völlig voraussetzungslosen, unbedingten und souveränen Handelns Gottes“, der ausdrückt, „daß Gott den Grund und die Voraussetzung seines Schaffens allein in sich selbst hat“[1488]. Dies ist das Destillat einer langen Rezeptionstradition, in dem Unterschiede sowohl zum philosophischen als auch zum naturwissenschaftlichen Diskurs deutlich werden. Alexandre Ganoczy markiert die Unterschiede: „Nach ihrer ursprünglichen Intention ist diese philosophisch-theologische Formel eher eine Aussage über den Schöpfer als über das Woraus bzw. Woher der Schöpfung“[1489]. Die Bibel selbst zeigt „nirgends Interesse an einer ausgesprochen metaphysisch gewendeten Kosmogonie“[1490], und Ganoczy schildert eindringlich die Schwierigkeiten, die den Kirchenvätern bei der „Integration einer hellenistischen Denksprache im Bereich von Kosmologie und Anthropologie“[1491] erwachsen sind. Genauestens müssen hier vereinbare und unvereinbare Teilintensionen unterschieden werden, um semantische Verwechslungen zu unterbinden. Nur so ist sichergestellt, daß „das ‚ex nihilo’ als ein eminent monotheistisches Bekenntnis und nicht als Spekulation über das Nichts selbst“[1492] verstanden wird. Nach

---

1482 Ebd.
1483 Ebd.
1484 Ebd.
1485 Ebd.
1486 Ebd. 309.
1487 Scheffczyk, Schöpfungslehre, 48-52.
1488 Ebd. 50. Vgl. auch Scherer, Welt, 207.
1489 Ganoczy, Creatio, 78.
1490 Ebd. 79.
1491 Ganoczy, Schöpfungslehre 1987, 86.
1492 Ebd. 93.

Ganoczy bemüht sich die Theologie noch heute „um eine differenzierte Verwendung der Nichts-Analogie und um Aktualisierung des biblischen Befunds“[1493].

Die Rezeption des hellenistischen ‚Nichts’ durch Kirchenväter und gegenwärtige Theologie mag ein vorbildliches Paradigma sein. Ohne eine solche differenzierte und kritische Vermittlung können sprachspielfremde Begriffe (wie hier das ‚Nichts’) nicht als ‚Integratorwort’ durch drei verschiedene Diskurse dienlich sein.

Damit ist aus wissenschaftstheoretischer und theologischer Perspektive anschaulich demonstriert, wie aus intuitiven, nichtwissenschaftlichen Vermittlungen von Begriffen fremder Sprachspiele semantische Vermischungen und Dialoghindernisse entstehen.

.5 *Kriteriologische Zuordnungen*

Eine Auseinandersetzung mit der semantischen Vermischung wird sich vor allem auf die Diskussion folgender Kriterien konzentrieren (Reihenfolge entspricht der Priorität):

- Semantische Reinheit als Voraussetzung zur Konfliktvermeidung
- Eigenständigkeit der Diskurse durch unterschiedliche Formalobjekte (AII)
- Genaue Unterscheidung der Diskurse beim Integrationsprozeß
- Diskontinuitätskriterium
- intensionale und extensionale Analyse bei der Benutzung von Integratorworten

Auch anläßlich der semantischen Vermischung bietet sich die Ergänzung der Kriteriologie an. Die in Teil 5 entfalteten Punkte kennen als Spezifizierung des Kontinuitätskriteriums bis jetzt nur die ‚Benutzung von Integratorworten’ als Konkretisierung zur Herstellung einer Verbindung. Einmal mehr hat die Beschäftigung mit der semantischen Vermischung auf die Gefahren hingewiesen, die mit der Verwendung von Integratorworten gegeben ist. Um nicht den Dialog auf eine Verbindung von Einzelelementen der sprachlichen Oberfläche zu reduzieren, sind drei Ergänzungen vorzunehmen. Zum einen ist das Kriterium ‚Benutzung von Integratorworten’ ausdrücklicher zu explizieren:

- Benutzung von Integratorworten *entsprechend ihrer semantisch-pragmatischen Tiefenstruktur*

Zum zweiten hat sich im Zusammenhang mit der intensionalen und extensionalen Analyse als hilfreich erweisen:

- Syllogistische Formalisierung

1493 Ganoczy, Creatio, 80.

Je tiefer man jedoch in die Strukturen hinabsteigt, um so mehr wird man sich von der eklektischen Verwendung von Einzelworten distanzieren und zu einer ganzheitlicheren Hermeneutik und sehr viel allgemeineren Strukturähnlichkeiten vorstoßen, wie dies beim Vergleich zwischen Ben-Chorin und Rahner deutlich wurde. Eine solche Vertiefung ist dann auf die Identität sprachlicher Zeichen wie bei Integratorworten nicht mehr angewiesen. Neben das Kriterium ‚Benutzung von Integratorworten' ist damit (zum dritten) ein weiteres zu stellen:

- Verbindung über allgemeine Grundstrukturen

Folgende Indikatoren für die semantische Vermischung lassen sich nachweisen:

- Dominanz eines Sprachspiels: Verkürzung der Inhalte des anderen Sprachspiels

Dabei haben sich als neue Indikatoren ergeben:

- Fixierung auf die semantische Oberflächenstruktur
- Mißbräuchliche, da verkürzende Verwendung von Integratorworten
- Texteklektizismus
- Assoziative Verknüpfung statt wissenschaftlicher Vermittlung
- Syllogistische Unsauberkeiten

6.4 Verwechslung der Diskurse

.1 Der Mensch als ‚Zigeuner am Rande des Universums': eine naturwissenschaftliche Aussage?

Den Gefahren des Intuitionismus und der semantischen Vermischung in Form intuitiver und semantisch oberflächlicher Vermittlungen sitzt der Alttestamentler Rudolf Mosis nicht auf. Er selbst erwähnt solche vorschnellen Harmonisierungsversuche und spricht die vermeintliche Passung zwischen der Abfolge der Arten in der Evolution einerseits und im Sieben-Tage-Werk der Genesis andererseits an, wobei in der von Mosis behandelten Variante für die biblischen ‚Tage' entsprechend lange Zeiträume postuliert werden.[1494] Ein anderes Beispiel ist der biblische Brudermord, in dem kulturgeschichtlich-psychologische Harmonisierungen ein Abbild frühmenschlicher ‚Totschlägerhorden' erblicken.[1495]

Die kritische Berücksichtigung der Regeln alttestamentlichen Sprachspiels sollen nach Mosis aber auch nicht in ein schiedlich-friedliches Ne-

1494 Dagegen Mosis, Schöpfungsaussagen, 67.
1495 Dagegen Mosis, ebd. 68.

beneinander führen. Also müht sich der Autor um eine gemeinsame Gesprächsbasis, „weil es Gegebenheiten gibt, die durchaus dem Naturwissenschaftler innerhalb seines Gebietes und innerhalb der Reichweite seiner Methoden zugänglich sind, die aber zugleich für den Theologen ... von Bedeutung sind“[1496]. Bei der Suche nach solchen Anknüpfungspunkten führen die wissenschaftstheoretischen Differenzierungen, die Mosis vornimmt, jedoch nicht zur Unterscheidung der Sprachspiele von Naturwissenschaft und Naturphilosophie. So glaubt er, es lasse sich „eine naturwissenschaftliche Anthropologie denken, die das Leib-Seele-Problem radikal dualistisch lösen will“[1497]. Da dies eine „Bestreitung der in den Urkunden des christlichen Glaubens grundgelegten Anthropologie“[1498] bedeute, müsse die Theologie hier gegen eine naturwissenschaftliche Aussage zu Felde ziehen.

An dieser Stelle soll nicht die Unverträglichkeit von christlicher Anthropologie und Dualismus diskutiert werden. Zur Frage steht, ob die dualistische Lösung des Leib-Seele-Problems tatsächlich zum naturwissenschaftlichen Sprachspiel zu rechnen ist.

Ein möglicher Gesprächspartner für Mosis wäre Hoimar von Ditfurth, der in der Tat in einem einschlägigen Aufsatz einen solchen Dualismus vertritt. Aber obwohl v. Ditfurth seine Ausführungen mit dem Titel „Gedanken zum ‚Leib-Seele-Problem’ aus naturwissenschaftlicher Sicht“[1499] versieht, stellt er unmißverständlich und im ersten Absatz die Zugehörigkeit des Problems klar: „Wer einen Naturwissenschaftler nach dem Leib-Seele-Problem fragt, wendet sich im Grunde an die falsche Adresse. Dem Philosophen kann man das Problem vorlegen, einem Theologen selbstverständlich auch ... Im Zusammenhang rein naturwissenschaftlicher Fragestellungen jedoch kommt das Seelische gar nicht vor. Es transzendiert den Horizont der unvermeidlich positivistischen naturwissenschaftlichen Methode.“[1500] Daß der Autor dennoch zum Thema Stellung beziehen will, liegt daran, „daß auch ein Naturwissenschaftler dem Psychischen unabweisbar begegnet, und zwar in seiner Selbsterfahrung“[1501]. Diese erinnere übrigens daran, „daß die Wirklichkeit grundsätzlich umfassender ist als der Geltungsbereich einer naturwissenschaftlichen Disziplin“[1502]. Umfassende Selbsterfahrung und naturwissenschaftliche Kompetenz zusammengenommen ergeben dann „ein persönliches Bekenntnis ..., eine von naturwissenschaftlichen Anhaltspunkten gestützte Spekulation“[1503].

Zum einen bestätigt v. Ditfurth den von uns gewählten methodischen Ansatz: a) Die Rekonstruktion in Richtung ganzheitlicher Alltagserfahrung spielt eine entscheidende Rolle und drückt sich in dem Kriterium des ‚Weltanschauungsbezugs durch das subjektive Erleben des Naturwissen-

---

1496 Ebd. 63.
1497 Ebd.
1498 Ebd.
1499 Ditfurth, Gedanken, 25.
1500 Ebd.
1501 Ebd.
1502 Ditfurth (Gedanken, 26) hält dies für den Standpunkt „der überwältigenden Mehrzahl aller heutigen Naturwissenschaftler“ (ebd.).
1503 Ebd.

schaftlers'; b) dabei wird im Sinne des ‚Diskontinuitätskriteriums' deutlich, daß die naturphilosophische Dimension nicht einfach deduzierbar ist: v. Ditfurth räumt ein, „daß im folgenden immer auch eine monistische Interpretation möglich wäre"[1504], und spricht deshalb nicht von einer Ableitung einer Position von einem naturwissenschaftlichen Boden aus, sondern von einer „*Entscheidung* für einen monistischen oder einen dualistischen Standpunkt"[1505]. Diese Entscheidung ist allerdings nicht willkürlich, sondern hat konkret benennbare naturwissenschaftliche *Anhaltspunkte*, die dann auch den Hauptbestandteil der Argumentation v. Ditfurths ausmachen. Insgesamt erscheint ihm dabei die dualistische Beschreibung als „zwangloser"[1506]. Auch hier wird also so etwas wie eine *kumulative Begründung* angestrebt.[1507]

Neben der Übereinstimmung mit unserem Modell, für das die Trennung von Naturwissenschaft und Naturphilosophie konstitutiv ist, wird der Unterschied zu Mosis deutlich, der hier undifferenziert nur von Natur*wissenschaft* spricht. Nun könnte man einwenden, daß die Trennung beider Diskurse und die Zuordnung des Leib-Seele-Problems zur Philosophie ein spezifisches Problem Hoimar v. Ditfurths oder dualistischer Positionen allgemein darstellt: Aus dem Dualismus von Leib und Seele könnte ja auch eine Dualität der diesen zugeordneten Erkenntnisweisen folgen. Darauf ist erstens zu erwidern, daß Mosis ja genau die dualistisch argumentierenden Gesprächspartner im Auge hat. Zweitens liefert auch der Seitenblick auf monistische Ansätze kein anderes Bild. v. Weizsäcker diskutiert das Leib-Seele-Problem ebenfalls als „philosophisches Problem"[1508]; und der Monist Gerhard Vollmer[1509] verweist es in den Zuständigkeitsbereich der Naturphilosophie, da das Leib-Seele-Problem[1510] zu den Fragen gehöre, „die zwar durchaus *innerhalb* einer Naturwissenschaft entstehen, dort aber wegen ihres *allgemeinen* oder *nicht-empirischen* Charakters nicht beantwortet werden"[1511]. In einer Randbemerkung sei darauf hingewiesen, daß hier das Kriterium der ‚Anknüpfung an die Selbstüberbietung der Naturwissenschaft' verortet werden kann.

Mosis bietet ein zweites Beispiel an, das dem gleichen Schema folgt. Dem Autor zufolge lasse sich „eine naturwissenschaftliche Theorie des Kosmos denken, nach der der Kosmos pure Regellosigkeit, amorphe strukturlose Anhäufung ist"[1512]. Auch eine solche „Theorie vom durchgängig und radikal chaotischen Charakter von ‚Natur' wäre als solche wohl eine Bestrei-

---

1504 Ebd. 32.
1505 Ebd. 28; Herv. von HHP.
1506 Ebd. 33.
1507 Vgl. Pottmeyer, Zeichen, 394.
1508 Weizsäcker, Garten, 140; vgl. ders., Zeit, 469.
1509 Vollmer ordnet sich einer „systemtheoretisch orientierten evolutionistischen Identitätstheorie" zu (Wissen 2, 80; vgl. ebd. 99).
1510 Vollmer spricht an einigen Stellen vom Gehirn-Geist- bzw. Gehirn-Bewußtsein-Problem, behandelt dies aber synonym zum Leib-Seele-Problem: vgl. die unter der Überschrift „Positionen zum Leib-Seele-Problem" aufgeführten Positionen zum Verhältnis von Gehirn und Geist (Wissen 2, 78f.).
1511 Vollmer, Wissen 2, XVIf.
1512 Mosis, Schöpfungsaussagen, 63.

tung von Elementen, die dem Schöpfungsglauben mit einer gewissen Notwendigkeit inhärieren“[1513]. Interessanterweise liefert Mosis selbst das Gegenargument gegen diese Zuordnung der Chaosposition zur Naturwissenschaft, indem er einräumt, „daß eine solche naturwissenschaftliche Theorie der Naturwissenschaft wohl die Grundlage entziehen würde, daß damit Naturwissenschaft wohl nicht mehr möglich wäre“[1514]. In der Tat bliebe einer Naturwissenschaft als „Theorie für Voraussagen über empirisch entscheidbare Alternativen“[1515] im Falle des durchgängig chaotischen Charakters des Kosmos nichts anderes übrig, als sich selbst aufzuheben.

In gewisser Weise könnte man Mosis’ Äußerungen als Reaktion auf die berühmten und vielzitierten Passagen Jacques Monods verstehen, wenn man Chaos mit Zufälligkeit in Verbindung bringt. Der Zufall ist die Grundlage von Monods im Kontrast zu christlicher Hoffnung stehenden These, der Mensch wisse nun, „daß er seinen Platz wie ein Zigeuner am Rande des Universums hat, das für seine Musik taub ist und gleichgültig gegen seine Hoffnungen, Leiden oder Verbrechen“[1516]. Monod geht davon aus, „daß *einzig* und allein der Zufall jeglicher Neuerung, jeglicher Schöpfung in der belebten Natur zugrunde liegt. Der reine Zufall, nichts als der Zufall, die absolute, blinde Freiheit als Grundlage des wunderbaren Gebäudes der Evolution ...“[1517]. Und diese Aussage hält der Autor für die „zentrale Erkenntnis der modernen Biologie“[1518].

Doch erneut muß die Anfrage erlaubt sein, ob es sich hierbei wirklich um eine naturwissenschaftliche Aussage handelt. Für Rahner ist unbestritten, daß „‘Zufall’ für die Naturwissenschaft kein sinnvolles Wort ist“[1519]. Aber auch Monod selbst weist im Untertitel seines Buches darauf hin, daß es sich um „philosophische Fragen der modernen Biologie“ handelt. Daß Monod hier ein Konglomerat aus naturwissenschaftlichen und philosophischen Elementen anbietet, macht auch die Besprechung von Manfred Eigen deutlich, der sich zwar mit den überprüfbaren naturwissenschaftlichen Grundlagen, nicht aber mit den damit zusammenhängenden, aber gerade nicht deduzierbaren weltanschaulichen Elementen identifizieren kann: „Sosehr wir in der Darstellung der Molekularbiologie mit Jacques Monod übereinstimmen, so eindeutig grenzen wir uns in den auf den Menschen und die Gesellschaft bezogenen Schlußfolgerungen von ihm ab“[1520]. Hierin erblickt Eigen nämlich „eine animistische Aufwertung der Rolle des ‚Zufalls’„[1521]. Auch diese Aussage macht deutlich, an welcher Stelle die mögliche Kritik des Theologen ansetzen kann: Es ist dies nicht der engere Bereich der naturwissenschaftlichen Elemente, sondern der Bereich der weltanschaulichen Implikate. Kritisierbar sind damit nicht naturwissenschaftliche Theorien als solche,

---

1513 Ebd. 64.
1514 Ebd. 63f.
1515 Drieschner, Naturphilosophie, 92.
1516 Monod, Zufall, 151.
1517 Ebd. 106; Herv. im Orig.
1518 Ebd.
1519 Rahner, Grundkurs 1976, 190.
1520 Eigen / Winkler, Spiel, 13.
1521 Ebd.

wie Mosis dies formuliert, sondern naturphilosophische oder weltanschauliche Konsequenzen, die Naturwissenschaft*ler* (oder andere) hieraus ziehen.

Nur wenn diese Unterscheidung getroffen wird, können zwei wichtige, in der Kriteriologie aufgeführte Punkte berücksichtigt werden: Zum einen kann dann dem Anliegen derjenigen Rechnung getragen werden, welche die Komplementarität von Naturwissenschaft und Theologie betont wissen wollen. Zum anderen entgeht man dem Vorwurf des theologischen Expansionismus, da keine Übergriffe in den Kompetenzbereich der Naturwissenschaft vorgenommen werden, wie Mosis dies glauben macht, sondern der Gesprächspartner aus dem Raum der Naturphilosophie stammt. Insofern liegt bei Mosis zwar eine Verwechslung der Diskurse, nicht aber ein theologischer Expansionismus vor. Dieser wird Gegenstand des nächsten Abschnitts sein.

.2 Kriteriologische Zuordnungen

Bei der Auseinandersetzung mit der ‚Verwechslung der Diskurse' sind vor allem folgende Kriterien zur Sprache gekommen (Reihenfolge entspricht der Priorität):

- Genaue Unterscheidung der Diskurse beim Integrationsprozeß
- Diskontinuitätskriterium
- Naturphilosophie als Zwischeninstanz
- Eigenständigkeit der Diskurse durch unterschiedliche Formalobjekte (AII)
- Explikation des Weltanschauungsbezugs durch das subjektive Erleben des Naturwissenschaftlers
- Anknüpfung an der Selbstüberbietung der Naturwissenschaften

Da bisher noch keine Operationalisierung vorgenommen wurde, ergeben sich die Indikatoren aus der obigen Darstellung. Es besteht Anlaß zu der Vermutung, daß neben Grenzproblemen, wie dem oben diskutierten Leib-Seele-Problem, die gleichen sprachlichen Ausdrücke, die sich positiv als Integratorworte eignen und die gleichzeitig negativ Anlaß zu semantischen Vermischungen geben, auch hier tätig sind: Gerade als ‚Liftworte' durch verschiedene Sprachspiele hindurch verwischen sie vor allem die schwierige Grenze zwischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie. Damit ergeben sich folgende Indikatoren:

- Der Übergang von der Naturwissenschaft zur Naturphilosophie wird nicht bemerkt
- Die Grenzverwischung wird begünstigt durch Grenzprobleme
- Die Grenzverwischung wird begünstigt durch Integratorworte

- Integratorworte werden dabei *nicht* mißbräuchlich verwendet wie bei der semantischen Vermischung; nur ihr Gang durch die Sprachspiele wird nicht diskurskritisch verfolgt

6.5 Theologischer Expansionismus

Der theologische Expansionismus hält die theologische Interpretation für die letztlich einzig angemessene Sicht der Realität. Profanwissenschaftlich bedeutsame Aussagen werden aus Glauben oder Theologie abgeleitet. Im Konfliktfall mit anderen Interpretationen kommt nur der Gegensatz ‚irrende Vernunft – unfehlbare Offenbarung', nicht aber der Gegensatz ‚richtiges wissenschaftliches Ergebnis – bedingte und daher überholbare theologische Deutung der Offenbarung' in den Blick.

Vom Boden theologischer Erkenntnisse aus werden Übergriffe ins Sprachspiel der Naturwissenschaft unternommen. Wie sich zeigen wird, sind es nicht nur Theologen, sondern auch Naturwissenschaftler, die diese Grenzüberschreitung begehen.

War es früher die Frage nach Monogenismus oder Polygenismus, so ist es in jüngerer Zeit die Frage nach göttlicher bzw. naturwissenschaftlich beschreibbarer Ursache, seit neuestem die Frage nach dem Anfang des Universums. Der Monogenismus ist oben als Beispiel bereits vorgeführt und heute weniger aktuell. Die beiden anderen Problemanzeigen werden im folgenden diskutiert. Der Verständlichkeit halber wird dabei mit dem exogenen Expansionismus begonnen.

Als der theologische Expansionismus in der vorliegenden Arbeit erstmals begegnete, wurde das linguistische Mißverständnis von Offenbarung hierfür verantwortlich gemacht (s. o. S. 19f.). In besonders krasser Weise spielt dieses Mißverständnis auch im oben beschriebenen Fundamentalismus eine Rolle. Insofern dieser aus der linguistischen Identifizierung des Wortes Gottes mit seinen Bezeugungsgestalten recht weitgehende Vorschriften für den naturwissenschaflichen Diskurs ableitet, ist auch der Fundamentalismus ein theologischer Expansionismus. Nur markieren Fundamentalismus und Integralismus derartige Außenseiterpositionen, daß eine eigene Behandlung und Ausgliederung ratsam erscheint, um die nun folgenden Denkansätze nicht mit ihnen zu vermischen oder gar zu verwechseln.

Streng genommen müßte zwischen Philosophie und Offenbarungstheologie unterschieden und die Liste der Expansionismen abermals erweitert werden. Mir scheint dies jedoch eine unnötige Komplizierung zu sein, da in beiden Fällen der Betroffene des Übergriffs – und um dessen Schutz geht es bei der Vermeidung dieser Fehlform primär – derselbe ist. Die kriteriologische Zuordnung am Ende dieses Abschnittes läßt jedoch bei Bedarf auch nachträglich noch Unterscheidungen zu. So ist das Kriterium der ‚Vermeidung des linguistischen Mißverständnisses' für den theologischen Expansionismus, der Indikator der ‚vitalistischen Argumentation' für den philosophischen Expansionismus relevant usw.

.1 Neovitalismus (Wolfgang Kuhn, Joachim Illies)

Naturwissenschaftler, die vom Diskurs des Glaubens oder der Theologie[1522] ausgehend naturwissenschaftliche Sachfragen klären wollen, lassen sich vor allem in einer Richtung finden, die ich als Neovitalismus (2) den nicht-vitalistischen Evolutionstheorien (1) gegenüberstellen möchte.[1523]

1. Nicht-vitalistische Evolutionstheorien. Ein Überblicksartikel über moderne Evolutionstheorien beginnt mit der Feststellung: „Evolution ist eine Tatsache“[1524]. Die überwältigende Mehrheit der Biologen wird hier zustimmen. Umstritten bleibt jedoch nach wie vor die Frage nach den Ursachen der Evolution.[1525] Übereinstimmend wird zwar die zentrale Bedeutung der Faktoren Mutation und Selektion anerkannt, darüber hinaus aber machen manche Ansätze weitere Faktoren geltend. Allen ist jedoch die Überzeugung gemeinsam, daß Erklärungslücken auf *bisher Unerklärtes* zurückgehen und nicht auf *grundsätzlich Unerklärbares*. Für den Biophysiker Alfred Gierer liegt auch die Komplexität organismischer Ganzheiten, „die in der Vergangenheit kluge Denker zu Zweifeln an einer physikalischen Erklärbarkeit von Lebensvorgängen angeregt“ und „zu dem Postulat spezifischer Kräfte jenseits der gewöhnlichen Physik“ geführt haben, „vollständig in der Reichweite physikalisch-chemischer Erklärungen“[1526]. So hat sich das Schlagwort der ‚Selbstorganisation der Materie’ herausgebildet, das im Ablauf der Arbeit bereits begegnet ist und noch weiter begegnen wird. Es bezeichnet „ein Prinzip, das die Entstehung des Neuen in der Entwicklung plausibel machen kann“[1527]. Diese Plausibilität kann der Neovitalismus nicht nachvollziehen.

2. Der Neovitalismus. Die evolutive Entwicklung als ‚Tatsache’ anerkennend, bezieht sich der Neovitalismus wie manche nicht-vitalistischen Theorien auf die Unvollständigkeit der Ursachenforschung. Er führt aber – und hierin liegt der entscheidende Unterschied – die Wissenslücken nicht auf *bisher Unerklärtes*, sondern auf *grundsätzlich Unerklärbares* zurück.[1528] Zur Erklärung bedarf es eines zusätzlichen, immateriellen Faktors, einer „Vitalenergie“[1529], letztlich eines planenden Geistes. Der biologische Diskurs läßt sich dabei meist nicht vom (impliziten) erkenntnisleitenden Interesse trennen: Wenn der „Anspruch, die Welt ohne Gott hinlänglich zu erklären ... angesichts zahlreicher offener Fragen heute überholt“[1530] ist, dann tritt „an die Stelle der Mutations- und Selektionshypothese zur Erklärung

---

[1522] Da es sich bei den Ausgangspunkten des theologischen Expansionismus nicht in erster Linie um Theologie im engeren Sinne handelt, müßte ‚Theologie’ im folgenden eigentlich immer in Anführungszeichen gesetzt werden.

[1523] Vgl. Peitz, Weltanschauungen, 322-324.

[1524] Wuketits, Überblick, 47.

[1525] Ebd. 51.

[1526] Gierer, Physik, 186.

[1527] Wuketits, Erkenntnis, 216.

[1528] Preuß, Aufbau, 21.

[1529] Ebd. 34.

[1530] Behler, in: Masuch / Staudinger (Hg.), Geschöpfe, 141. Gegen diese Behauptung allein, daß nämlich die Welt ohne Gott nicht hinlänglich zu erklären ist, sollen keine Einwände erhoben werden. Entscheidend ist die Fortsetzung Behlers.

immer komplexer werdender Formen des Lebendigen ... der theologische Gedanke des Dialogs zwischen Gott und Schöpfung“. Durch die Wortwahl wird hier besonders deutlich, wie theologische Gedanken im Sprachspiel der Naturwissenschaften Platz greifen und ‚an die Stelle' naturwissenschaftlicher Aussagen treten. Genau dieses Vorgehen ist mit dem Begriff „theologischer Expansionismus“ treffend bezeichnet.

Das Verhältnis von menschlichem Geist zum Gehirn gibt häufig das Paradigma ab – und kann so als inhaltlicher Indikator der vorliegenden Fehlform fungieren – für das Verhältnis des ‚immateriellen bzw. schöpferischen Faktors' zur naturwissenschaftlich faßbaren Materie. Mit einem Zitat von John Eccles („ich glaube, daß das Ich irgendwie auf dem Gehirn spielt wie ein Pianist auf dem Klavier“) will Wolfgang Kuhn zum Ausdruck bringen, daß das Gehirn „wohl die Voraussetzung, nicht jedoch die Ursache geistiger Vorgänge ist“[1531]. Für die biologische Erkenntnisgewinnung bedeute dies, daß die Evolutionsforschung nicht in der Lage ist, *Ursachen* (causae) zu benennen, sondern allenfalls *Voraussetzungen* (conditiones), daß sie *beschreiben*, aber nicht *erklären* kann.[1532] Zum weiteren Beleg dieser Auffassung folgt der Rückgriff auf Argumente, die intuitiv bestechend, wissenschaftlich jedoch höchst unzulänglich sind.[1533] Die Fehlform des Intuitionismus hat Beispiele dafür (auch von Kuhn) genannt.

In Abgrenzung zur Verwendung des ‚Zufalls' soll mit dem unverzichtbaren ‚immateriellen Faktor' Gott als unverzichtbares Erklärungsmoment eingebracht werden. Er ist das Telos, das – wie der Biologe Joachim Illies sagt – als ‚ordnende Absicht' der Evolution Richtung verliehen hat und verleiht: „Den Zufall für all dies verantwortlich zu machen heißt doch einfach nur, ein ‚Wir wissen es nicht' mit einem neuen passenden Namen zu belegen. Wenn es aber um Namen geht, könnte man dort auch wieder ‚Gott' sagen, denn darunter können wir uns wenigstens etwas vorstellen, nämlich eine ordnende Absicht, wie es der Philosoph Immanuel Kant nannte“[1534].

.2 Konditionalismus

Von theologischer Seite aus ist ein ähnlicher Ansatz auszumachen. Auch hier besteht weitgehende Einigkeit darüber, die ‚Tatsache' der Evolution zu akzeptieren. Uneinigkeit besteht hingegen auch bei den Philosophen und Theologen in der Gewichtung der Ursachen, diesmal jedoch explizit im Blick auf das Verhältnis innerweltliche/göttliche Ursächlichkeit. Hier lassen sich deutlich zwei Richtungen unterscheiden, die sich mit den bereits oben begegneten Begriffen ‚causa' und ‚conditio' treffend bezeichnen lassen:[1535]

1531 Kuhn, Ursachen, 78.

1532 Ebd. 74-80. Kuhn spricht an anderer Stelle ausdrücklich von der „Verwechslung von Ursache (causa) und conditio sine qua non“ (Materialismus, 54).

1533 Vgl. dazu genauer Peitz, Weltanschauungen, 323f.

1534 Illies, Jahrhundertirrtum, 189. Vgl. dazu Koltermann, Schöpfung, 58.

1535 Vgl. zum Folgenden Peitz, Weltanschauungen, 326-329.

Die eine Richtung bestreitet, daß die geschaffenen Seienden fähig sind, sich selbst zu einem Höheren hin zu entwickeln; sie können allenfalls Bedingungen (conditiones) bereitstellen, an denen die eigentliche Ursache, der göttliche Akt, ansetzt. Die andere Richtung hingegen schreibt den innerweltlichen Dingen durchaus die Fähigkeit zu, sich selbst überbieten, also echte Ursache (causa) für Höheres sein zu können. Dementsprechend habe ich die erste Richtung als ‚Konditionalismus', die zweite als ‚Kausalismus' bezeichnet.

Diese Terminologie trifft m. E. den Sachverhalt genauer als die Unterscheidung ‚Kreationismus' / ‚Generationismus', die Ganoczy in der ersten Auflage seiner Schöpfungslehre vornimmt, in der zweiten aber ebenfalls verwirft.[1536] Der Kontext bei Ganoczy deutet jedoch auf einen Indikator, der beide Richtungen trennscharf voneinander zu unterscheiden gestattet: Es ist dies die konträre Auffassung zur Erschaffung des Menschen und zwar sowohl in stammesgeschichtlicher als auch in individualgeschichtlicher Hinsicht.

.2.1 ‘Konditionalismus’: Partner des Neovitalismus

Die Vertreter des Konditionalismus lehnen einmütig jede Evolutionstheorie mit kausalem Erklärungsanspruch ab: „So bleibt der Evolutionstheorie der Status einer Theorie über die Bedingungen und deren Veränderungen ... Bedingungen bringen aber das Bedingte weder hervor, noch erklären sie es“[1537].

Die Argumentation versteigt sich dabei bis in naturwissenschaftliche Details hinein: Nach Ludger Oeing-Hanhoff werde, um die Mechanismen der Evolution plausibel zu machen, die „Selektion schon im molekularen und atomaren Bereich angenommen, was eine völlig unbewiesene Hypothese ist“. Mit den Arbeiten des anerkannten Molekularbiologen Manfred Eigen konnte das Selektionsprinzip durchaus „auf molekulare Systeme angewandt und damit auf eine solide physikalische Basis gestellt werden“[1538].

Wie um dem Vorwurf der Grenzüberschreitung zu entgehen, versuchen andere, die Kausalerklärung der Naturwissenschaft ihrerseits als Grenzüberschreitung zu kennzeichnen, gegen die dann berechtigterweise vorgegangen werden kann: Für Hengstenberg beginnt der Evolution*ismus* „dort, wo der Konditionalzusammenhang zwischen früheren und späteren Formen in einen Kausalzusammenhang umgedeutet wird ... Die Folge ist ein naturphilosophischer Monismus ... Aus sachlicher Forschung ist Weltanschauung oder Ideologie geworden“[1539]. Spaemann / Löw stimmen hier Hengstenberg zu und ermahnen den Evolutionismus, darauf zu verzichten, „*metaphysische*

[1536] Vgl. Ganoczy, Schöpfungslehre 1983, 157, mit Schöpfungslehre 1987, 218-221, und der dortigen Verwendung von ‚Kreationismus' und ‚Traduzianismus'.

[1537] Löw, Evolutionismus, 272. Vgl. Hengstenberg, Schöpfungslehre, 242f.; Oeing-Hanhoff, Das Böse, 239.

[1538] Der Klappentext bringt auf den Punkt, was Eigen in: Stufen, 56, ausführlicher formuliert. Das ganze Buch belegt die zitierte These.

[1539] Hengstenberg, Schöpfungslehre, 243.

Aussagen zu machen und Konditional- mit Kausalzusammenhängen zu verwechseln“[1540]. Hier ist anzufragen, ob mit dem Anspruch, eine kausale Erklärung zu liefern, tatsächlich naturwissenschaftlicher Boden verlassen ist, oder ob es sich nicht vielmehr um semantische Vermischungen des Kausalitätsbegriffes handelt, die sich beispielsweise mit Wolfgang Stegmüller beheben lassen.[1541]

Über eine Andeutung der Antwortrichtung kann hier nicht hinausgegangen werden, zumal sich das Problem, ob man der naturwissenschaftlichen Forschung (hinreichende) *Bedingungen* oder *Ursachen* zusprechen kann, im anschließend darzustellenden Kausalismus so nicht mehr stellt.

Der Konditionalismus findet jedenfalls im Neovitalismus seinen idealen Gesprächspartner. Leo Scheffczyk meint zwar, daß „die Theologie ... nicht auf eine vitalistische Theorie festgelegt“[1542] sei, Otto Hermann Pesch hingegen will nicht ausschließen, daß der Konditionalismus „eine neue Art von ‚Vitalismus’„[1543] implizieren könnte, und Oeing-Hanhoff mancht *inhaltlich* auf die Affinitäten beider Denkrichtungen aufmerksam: Gegenüber der Unfähigkeit der Evolutionstheorie, die Höherentwicklung zu erklären, würde „die Annahme einer Einwirkung reiner Geister auf die Evolution ... diese Schwierigkeit beheben“[1544]. Dann nämlich erschienen die Organismen eindeutig „nicht als Produkt bloßen Zufalls, sondern als Werk planender Intelligenz“[1545], d. h. für den Theologen: als Werk des Schöpfers.

Ließe man sich dagegen auf einen Darwinismus mit *Erklärungs*anspruch ein, dann würde Gott bedeutungslos; denn wenn eine Wirkung „vom Geschöpf allein hervorgebracht ... werden kann, ist die Berufung auf eine göttlich-schöpferische [Kraft] unnötig“[1546]. Gott würde „nicht mehr als Schöpfer berufen, sondern nur noch als Mitwirker der geschöpflichen Handlungen“[1547]. Er „hätte mit dem kosmischen Geschehen nichts mehr zu tun und wäre ihm wie der Gott des Deismus überhoben“[1548]. Um demgegenüber göttliches Schöpferhandeln angemessen zu thematisieren, ist es nach Scheffczyk notwendig, „dem ‚göttlichen Faktor’ etwas vorzubehalten, was der geschöpfliche Faktor nicht zu leisten und zu erbringen vermag“[1549]. Zwar hält Scheffczyk daran fest, daß bei der Höherentwicklung innerweltliche Faktoren „nicht unbeteiligt“ sind; „aber diese Aktivitäten reichen sozusagen nicht an die neue Wesensform heran. Diese wird allein von der schöpferischen Wirkung Gottes hervorgebracht, die alles geschöpfliche Wirken

---

1540 Spaemann / Löw, Frage Wozu, 236 Anm. 45.

1541 Stegmüller, Probleme, 756-768; ders., Aufsätze, 1-20. Es ließe sich auch fragen, ob Löw nicht in dem Sinne zuzustimmen ist, daß die Evolutionstheorie *Bedingungs*forschung zwar nicht naturwissenschaftsintern betreibt, wohl aber im Blick auf die menschliche Heilsfrage, also im *interdisziplinären* Dialog oder – noch spezifischer – im offenbarungstheoretischen Diskurs.

1542 Scheffczyk, Evolution, 10.

1543 Pesch, Dogmatik, 98.

1544 Oeing-Hanhoff, Das Böse, 235.

1545 Ebd. 236.

1546 Scheffczyk, Schöpfungslehre, 85.

1547 Scheffczyk, Schöpfung, 67.

1548 Ebd. 69.

1549 Scheffczyk, Schöpfungslehre, 85.

umgreift und überbietet“[1550]: Gott knüpft bei der Hominisation an Bedingungen, an ein „tierisches Substrat“, an und prägt es um, wie wenn „etwa aus einem vorbereiteten Holzstoß durch einen Funken plötzlich eine lodernde Flamme entsteht“[1551]. So hat Gott wieder Platz im kosmischen Geschehen, seine freie Einflußnahme auf die Welt ist gesichert.

Gleichwohl will Scheffczyk den Eindruck vermeiden, als handle Gott wie ein Demiurg, der mirakelhaft von außen „in eine raumzeitliche Lücke des Geschöpfes“[1552] eindringt. Demgegenüber sei schöpferisches Wirken „kein Eingriff in die irdische Ordnung, sondern nur die Beanspruchung der universalen und zeitlosen Verwiesenheit des Geschöpfes auf den Schöpfer, die für das Geschöpf selbstverständlich nur zeitlich zu erkennen und aufzufassen ist“[1553]. Dennoch bleibt die Frage bestehen, was denn das Bild vom göttlichen Funken anderes verdeutlichen soll als einen äußerlichen Eingriff. Wenn aber Gottes Wirken tatsächlich nicht als den Dingen äußerlich gedacht wird, wenn also die Höherentwicklung *aus* den Dingen selbst heraus geschieht, was spricht dann dagegen, sie als (Zweit-)Ursachen (causae) der Entwicklung anzusehen? Genau dies geschieht im ‚Kausalismus’.

.2.2 Der ‚Kausalismus’ als Gegenpol

Der Überwindung des Gnadenextrinsezismus entspricht bei Karl Rahner die Überwindung des Ursachenextrinsezismus. Nach der Auskunft Alexandre Ganoczys[1554] sind die meisten Theologen in dieser Frage Rahner gefolgt; dies gibt auch Raphael Schulte[1555] zu, der der konditionalistischen Minderheit angehört.

Auf eine kurze Formel gebracht, könnte man den Kausalismus wie folgt umschreiben: Gott tritt nicht zu innerweltlichen Ursachen (auf deren Ebene) konkurrenzartig als weitere Ursache hinzu, sondern er ist ihnen so innerlich, daß er sie und ihr Wirken trägt und ermöglicht. Aus der hieraus folgenden Einsicht, daß eine Wirkung *ganz* (und nicht nur zum Teil) von der innerweltlichen Ursache gesetzt ist, ergibt sich volle Kompatibilität mit dem naturwissenschaftlichen, methodischen Postulat der nicht-vitalistischen Theorien, Nichterklärtes als *vorläufig Nichterklärtes* zu verstehen, d. h. ein Kausalgeschehen (man kann auch sagen: einen Bedingungszusammenhang) *ohne Lücken* vorauszusetzen. Schon 1963 hat Rahner dieses methodische Prinzip anerkannt:

1550 Scheffczyk, Schöpfung, 69.
1551 Scheffczyk, Anthropogenese, 594; ähnlich in: ders., Schöpfungslehre, 86.
1552 Scheffczyk, Schöpfungslehre, 88. Vgl. auch: ders., Anthropogenese, 595; Schöpfung, 71.
1553 Scheffczyk, Schöpfungslehre, 88.
1554 Ganoczy, Schöpfungslehre 1987, 220.
1555 Schulte, Wirken, 140.

„Diese seit Thomas von Aquin und seiner Lehre von den ‚Zweitursachen' selbstverständliche Grundauffassung des Verhältnisses Gottes (als Schöpfers) und der Welt zueinander ist (*nicht gegen* die christlich-theistische Metaphysik, sondern aus ihr heraus) methodologisches Prinzip der Naturwissenschaften geworden: ein angetroffenes Phänomen wird ... dadurch erklärt, daß es auf ein anderes als seine Ursache zurückgeführt wird, sei es, daß diese Ursache schon in der Erfahrung angetroffen ist, sei es, daß sie postuliert und innerhalb der Erfahrungswelt gesucht wird."[1556]

Weder verbietet die kirchliche Lehre von der unmittelbaren Erschaffung der menschlichen Seele die Annahme, daß „der ganze Mensch von den Eltern gezeugt wird"[1557] und nicht nur „dessen biophysisches ‚Substrat'„[1558], wie Pesch dies annimmt; noch ist bei Wundern und machtvollem Eingreifen Gottes gemeint, „daß das unmittelbar Vorfindliche dieses ‚Eingreifens' als solches ... nicht kausal erklärt werden könne oder ... nicht *dadurch* in diesen funktionalen Zusammenhang einbezogen werden könnte, daß es als das ‚*Noch*-nicht-Erklärte' ... nicht grundsätzlich aus dem funktionalen Zusammenhang der Welt herausgenommen wird"[1559], um noch einmal Rahner zu zitieren.

In diesem Zitat wird übrigens eine zusätzliche Präzisierung vorgenommen, die bisher umgangen wurde, indem zwischen ‚natürlichen, geschöpflichen, innerweltlichen usw. Ursachen' und ‚naturwissenschaftlichen Ursachen' nicht weiter unterschieden wurde. Hinter die mühsam erarbeitete Einsicht in den Konstruktionscharakter der naturwissenschaftlichen Erkenntnis fielen wir zurück, wenn unberücksichtigt bliebe, „daß ‚Natur' im Sinne der geschöpflichen Wirklichkeit überhaupt nicht gleichgesetzt werden kann mit dem, was dem Zugriff der Naturwissenschaft offensteht, also mit dem Begriff der Natur, von dem dann die Rede ist, wenn man über Naturgesetze spricht". Diese sind „in einem viel engeren, ‚funktionalen' Sinn zu deuten" und „erklären die ‚Natur' insofern, als sie mittels Maßrelationen darstellbar ist"[1560]. Indem Rahner die Formulierung „das unmittelbar Vorfindliche" benutzt und von dem „funktionalen Zusammenhang" spricht, ist diese notwendige, auf die naturwissenschaftliche Zugangsweise hin spezifizierte Differenzierung eingebracht.[1561]

Deutlicher kann man den nicht-vitalistischen Theorien und dem *methodischen* (!) Reduktionismus kaum entgegenkommen und Brücken anbieten. Als Konsequenz neigt Stefan N. Bosshard letztlich zu der Auffassung, daß „Selbstorganisation und Selbsttranszendenz trotz ihrer unterschiedlichen Provenienz *konnaturale Begriffe* sind"[1562].

1556 Rahner, Hominisation 1963, 58; Herv. im Orig.
1557 Langemeyer, Kreatianismus, 335.
1558 Pesch, Dogmatik, 106.
1559 Rahner, Grundkurs 1976, 95.
1560 Weissmahr, Gotteslehre, 146. Vgl. auch Weissmahrs Unterscheidung zwischen dem „naturwissenschaftliche(n) Kausalgesetz" und dem „metaphysischen Kausalitätsprinzip" (ebd. 90f.).
1561 Weitere semantische Differenzierungen bei Karl Pohl (Ursache, 69) und Rupert Lay (Schöpfung, 80).
1562 Bosshard, Welt, 200; Herv. im Orig.

.2.3 Fallbeispiel: Ist der ‚Urknall' aus theologischen Gründen zu fordern?

Nach dem Monogenismus-Polygenismus-Streit und der Kontroverse um Kausalität droht in neuester Zeit das Ringen um den sogenannten Urknall zum Anlaß für theologistische Expansionismen zu werden.

Konkrete naturwissenschaftliche Auslöser sind Bücher wie die „kurze Geschichte der Zeit", in der Stephen Hawking die Möglichkeit der Anfangslosigkeit des Universums vorstellt. Hawking berichtet von einer Papstaudienz anläßlich einer wissenschaftlichen Konferenz im Jahre 1981:

Der Papst „sagte uns, es spreche nichts dagegen, daß wir uns mit der Entwicklung des Universums nach dem Urknall beschäftigten, wir sollten aber nicht den Versuch unternehmen, den Urknall selbst zu erforschen, denn er sei der Augenblick der Schöpfung und damit das Werk Gottes. Ich war froh, daß ihm der Gegenstand des Vortrags unbekannt war, den ich gerade auf der Konferenz gehalten hatte: die Möglichkeit, daß die Raumzeit endlich sei, aber keine Grenzen habe, was bedeuten würde, daß es keinen Anfang, keinen Augenblick der Schöpfung gibt."[1563]

Wenn Theologen tatsächlich nicht darauf verzichten können, den bislang kosmologisch angenommenen Anfang des Universums als Augenblick der Schöpfung zu deuten – was für den Papst übrigens in dieser undifferenzierten Weise nicht (mehr?) gilt (s. u.) –, provozieren sie damit natürlich unweigerlich die atheistische Konsequenz desjenigen, der diesen kosmologischen Anfang aus bester Überzeugung bestreitet. Das Eigenverschulden am Aufkommen eines so motivierten Atheismus ist auch hier selbstkritisch zu bedenken.

Doch dieser Aspekt ist im Rahmen des theologischen Expansionismus nur von sekundärer Bedeutung. Primär interessiert das, was Theo Löbsack seinerzeit Karl Rahner vorwarf, nämlich eine von seiten der Theologie vorgebrachte „Direktive für die Arbeit des Naturwissenschaftlers" (s. o. S. 38). Allen gegenteiligen Beteuerungen der Konditionalisten zum Trotz scheint dies in der Tat so zu sein. So besage zwar – in den Worten Scheffczyks – der Schöpfungsbegriff „nichts, was innerhalb der raumzeitlichen Ebene verläuft und zu erkennen ist", womit versichert werden soll, „daß die Theologie die ganz anders geartete Frage- und Aussageweise der Naturwissenschaft nicht präjudizieren will"[1564]. Andererseits aber hält Scheffczyk die Verbindung Urknall – Schöpfung nicht nur für möglich[1565], sondern für unverzichtbar: Der zeitliche Anfang der Welt sei „ein integrierendes Moment des Schöpfungsglaubens ..., ohne das die Souveränität Gottes über Zeit und Geschichte nicht unverfälscht gehalten werden könnte"; demgegenüber biete die Ewigkeit der Welt ein „Argument gegen die Existenz einer Schöpfung und eines Schöpfers"[1566].

Für den Kausalismus, der durchgängig Wert darauf legt, ‚Schöpfung' nicht punktuell oder interventionistisch festzulegen, bedeutet auch die mögliche Anfangslosigkeit des Universums keine fundamentale Anfechtung. Denn „Schöpfung ist nicht ein Vorkommnis am Anfang der Zeit, sondern das dauernde Verhältnis der Welt zu ihrem transzendenten Grund. Wenn die christliche Lehre von der Schöpfung am ‚Anfang' der Zeit spricht, meint sie damit gerade, daß die Zeit ... selber geschaffen ist, daß Gott von vornherein außerhalb der Zeitlichkeit ist"[1567].

Der Papst will zwar an der „potentiellen Relevanz" kosmologischer Theorien „für die Vertiefung des Verständnisses in traditionellen Bereichen theologischer Forschung" festhalten. Er fordert aber gleichzeitig eine wissenschaftliche Kompetenz, die Theologen davon abhält, „zu apologetischen Zwecken unkritischen und übereilten Gebrauch von solchen neueren Theorien wie dem ‚Urknall' in der Kosmologie zu machen"[1568]. Deutlicher kann

---

1563 Hawking, Geschichte, 148.
1564 Scheffczyk, Schöpfungslehre, 28.
1565 Ebd. 28f.
1566 Ebd. 56.
1567 Rahner, Weltall 1981, 51.
1568 Johannes Paul II., Schreiben, 158.

man – entgegen den Eindrücken Hawkings – vorschnellen theologischen Expansionismen keine Absage erteilen.

Beim Thema ‚Urknall' werden vom Konditionalismus nicht nur vermeintliche Lücken theologisch ausgefüllt, sondern konkrete Ergebnisse präjudiziert, weil nicht sein kann, was nicht sein darf, sprich: was theologisch schon entschieden zu sein scheint.

Neben den Einwänden, die der Kausalismus dem Konditionalismus theologisch entgegenbringt, ist zu bedenken, was Rainer Koltermann gegen Joachim Illies zur Sprache bringt: „Es ist sicher schlechte Philosophie und Theologie, wenn ein naturwissenschaftliches ‚Wir wissen es nicht' mit dem Namen Gott belegt wird". Denn – und dies direkt gegen theologischen Expansionismus – „naturwissenschaftliche Unklarheiten müssen naturwissenschaftlich geklärt werden, das erfordern die Logik und die Wissenschaftskritik"[1569].

Wer sich dennoch theologisch auf die beschriebene Weise zu expandieren sucht, wird sich mittel- und langfristig auf die gegenteilige Wirkung des theologischen Rückzugs und Glaubwürdigkeitsverlustes einstellen müssen. Werner Bickel stellt dazu fest: „Ist ... eine Lücke ein Argument für Gott, so muß das Ausfüllen dieser Lücke als Argument gegen Gott gewertet werden. So erging es dem Platz, den Newton für Gott in seinem Weltsystem vorgesehen hatte, und es scheint, daß es allen Versuchen, etwa die Urknall-Theorie im Sinne eines Argumentes oder gar Beweises für Gott auszuschlachten, ähnlich ergehen wird"[1570]. Angesichts dieser Gefahr und der daraus immer wieder aufgenötigten Rückzugsgefechte der Theologie ist die Warnung, die Werner Bickel ausspricht, nur zu unterstreichen: „Theologen sollten also endgültig darauf verzichten, apologetischen Honig aus den Lücken im Bereich des beweisbaren Wissens saugen zu wollen"[1571].

.3 *Kriteriologische Zuordnungen*

Eine Auseinandersetzung mit dem theologischen Expansionismus wird sich vor allem auf die Diskussion folgender Kriterien konzentrieren (Reihenfolge entspricht der Priorität):

- Anerkennung methodischer Reduzierungen der Naturwissenschaften
- Eigenständigkeit der Diskurse durch unterschiedliche Formalobjekte (AII)
- Vermeidung des ‚linguistischen Mißverständnisses' in bezug auf Bibel und Tradition
- Revision als innerdisziplinäre Selbstbesinnung anstelle von (theologischer) Fremdbestimmung

---

1569 Koltermann, Schöpfung, 58.
1570 Bickel, Phänomen, 199.
1571 Ebd.

- Semantische Reinheit als Voraussetzung zur Konfliktvermeidung
- Bestimmung des theologischen Eigenanteils am Aufkommen konfliktiver Positionen

Als neue Indikatoren haben sich ergeben:

- Vitalistische ('Lebensfaktor') und teleologische Argumentation (Gott als ordnendes Ziel) beim exogenen theologischen Expansionismus
- 'Konditionalistische' Argumentation beim endogenen theologischen Expansionismus
- Vergleich des Verhältnisses ‚schöpferischer, immaterieller Faktor – materielle Welt' mit dem dualistisch interpretierten (!) Verhältnis ‚Geist – Gehirn' (meist mit Eccles als Beleg)
- Evolutionstheorie wird als *Bedingungsforschung*, nicht als *Ursachenforschung* bezeichnet
- Intuitionistische Argumente
- Präjudizieren naturwissenschaftlicher Ergebnisse, oder:
- Theologische Elemente treten ‚an die Stelle' von naturwissenschaftlichen Erklärungen
- Dem Gegner wird einseitige Bezugnahme auf den ‚Zufall' unterstellt[1572]
- Inhaltliche Brennpunkte: Kausalität, dabei vor allem Entstehung des Lebens, Entstehung des Menschen in stammesgeschichtlicher und individualgeschichtlicher Hinsicht; Urknall.

6.6 Naturwissenschaftlicher Expansionismus

Das Pendant zum theologischen Expansionismus bildet der naturwissenschaftliche Expansionismus. Auch der naturwissenschaftliche Expansionist geht von der Annahme aus, „man müsse vom Ausgangspunkt der eigenen Wissenschaft aus nur genügend weit und mutig ausschreiten, dann komme man auf die Dauer zu allen Orten der menschlichen Existenz und bleibe doch bei seiner eigenen Wissenschaft"[1573].

In seiner Extremform hält dieser Expansionismus die naturwissenschaftliche Sicht letztlich für den einzig angemessenen Zugang zur Realität. Bei den als klassisch bekannten naturwissenschaftlich motivierten Atheismen – in der Einleitung kurz angedeutet – ist diese Tendenz offensichtlich. Hier wird in unverschleierter Form die Welt ontologisch reduziert: Sie ist *nichts anderes als* das naturwissenschaftlich, d. h. objektiv Beschreibbare. Alles übrige ist ‚Epiphänomen'[1574]. Nach der ebenfalls in der Einleitung angedeuteten und in Kapitel 3 ausführlich entfalteten wissenschaftstheoretischen Neubesinnung müßte diese Form des Expansionismus ausgestorben sein. In der Tat ist die Reinform, wie sie beispielsweise noch von Ernst Haeckel in den „Welträtseln" (s. u.) vertreten wird, weithin verschwunden.

1572 Genauer bei Peitz, Weltanschauungen, 322, 324.
1573 Rahner, Gespräch 1972, 92; s. o. S. 83.
1574 Vgl. Drieschner, Naturphilosophie, 128f.

Doch auch heute noch erscheinen immer wieder Veröffentlichungen, die aus naturwissenschaftlichen Gründen die Existenz Gottes verneinen zu können glauben. Die von Rahner als „theoretischer Atheismus“ bezeichnete Fehlform entspricht in ihrer naturwissenschaftlichen Wendung (und nur die interessiert im vorliegenden Kontext) dieser Fehlform des ontologischen Reduktionismus (.1).

Mehrheitsfähig ist diese Extremposition unter den Naturwissenschaftlern freilich nicht. Die wenigsten erheben den beschriebenen *ontologischen* Anspruch. Wohl aber zeichnet sich der Reduktionismus *in methodischer Hinsicht* als naturwissenschaftliche Grundtendenz ab (.2). Kaum jemand, der reflektiert seine Wissenschaft betreibt, wird diese ontologische Enthaltsamkeit bestreiten, auch wenn er sich über seine Arbeit als Naturwissenschaftler hinaus als Atheist versteht.

Aus dieser Spannung heraus ergibt sich jedoch ein Reduktionismus neuer Art: Aufgrund der zwingenden wissenschaftstheoretischen Einsichten werden andere, nichtnaturwissenschaftliche Zugangsweisen zwar als denkmöglich anerkannt, dann aber als bedeutungslos und entbehrlich abgewertet. Für eine solche Variante des Reduktionismus bietet sich deshalb die Bezeichnung ‚Bedeutsamkeitsreduktionismus’ an (.3). Bei Rahner und in der obigen Auflistung der Fehlformen korrespondiert diese Form mit dem ‚praktischen Atheismus’, für den die *theoretische* Anerkennung des Daseins Gottes bei *praktischer* Bedeutungslosigkeit charakteristisch ist (s. o. S. 103).

Während sich der von Rahner beschriebene praktische Atheismus eher ignorant zeigt, gibt sich der Bedeutsamkeitsreduktionismus mancher Naturwissenschaftler höchst militant. Insofern sich diese Form dann weniger auf der Ebene der Argumentation als auf rhetorischer Ebene und in indirekten Sprechakten (z. T. unbewußt und implizit, z. T. suggestiv) vollzieht, ist sie schwerer zu entdecken und deshalb – in Verbindung mit einer weiten Verbreitung – nicht weniger gefährlich als der ontologische Reduktionismus.

Eine vierte Form des naturwissenschaftlichen Expansionismus ist noch zu nennen. Die Gemeinsamkeit mit den bisherigen Formen besteht darin, daß auch diese Form Übergriffe auf philosophisch-theologisches Gebiet vornimmt. Der Unterschied besteht aber darin, daß weder die Existenz Gottes noch die Bedeutung Gottes oder der Theologie bestritten werden. Der Reduktionismus ist hier keine Gesamthaltung des Naturwissenschaft betreibenden Forschers, sondern beschränkt sich auf Einzelelemente (.4).

Weitgehend fällt der Reduktionismus mit einer bestimmten Ausprägung der „exklusiven Vernunft“ zusammen. Dieser von Odo Marquard eingeführte Begriff ist bekannter und aus diesem Grunde hier erwähnt. Marquard charakterisiert den ausschließenden Charakter der Vernunft dadurch, „daß sie Wirkliches, das ihr nicht in den Kram paßte, veruneigentlichte d. h. zum minder Wirklichen oder Nichtigen umstilisierte“[1575]. Bezogen auf die *positivistische* Form der exklusiven Vernunft ist dies eine exakt zutreffende Charakterisierung des positivistischen Reduktionismus. Am Rande und im Blick

[1575] Marquard, Vernunft, 109.

auf zukünftige Perspektiven sei erwähnt, daß sich für Marquard ein Übergang „von der exklusiven Vernunft zur inklusiven Vernunft“[1576] vollzieht, ein Übergang zu einer Vernunft, die „Grenzen öffnet und zusätzliche Wirklichkeit einläßt: wo sie im offiziell Nichtigen das Geltende sichtbar werden läßt“[1577].

Pottmeyer greift Marquards Begrifflichkeit auf und betont ebenfalls den Übergang und die „Kritik der exklusiven Vernunft durch die *inklusive Vernunft*“[1578]. Während in Pottmeyers Zusammenhang die exklusive Vernunft als Ausgangspunkt für den Belanglosigkeitsverdacht thematisiert wird – diese Argumentation wird beim Bedeutsamkeitsreduktionismus interessant –, möchte ich sie im vorliegenden Zusammenhang umfassender und auch auf den ontologischen Reduktionismus bezogen sehen. Denn zur exklusiven Vernunft gehört nicht nur die Bestreitung der *Bedeutsamkeit* bestimmter Perspektiven wie beim Bedeutsamkeitsreduktionismus, sondern auch die Bestreitung selbst ihrer *Denkmöglichkeit* wie beim ontologischen Reduktionismus.

Bei allen vier Formen soll gleichermaßen versucht werden, eine (umfassende oder partielle) exklusive Vernunft in Richtung einer inklusiven Vernunft als Verständigungsbasis[1579] aufzubrechen. Dabei ist die getroffene Differenzierung im Konkreten unverzichtbar, weil den unterschiedenen Formen des Reduktionismus mit je eigenen, von den anderen wesentlich verschiedenen apologetischen Strategien begegnet werden muß: Während (1) ein *methodischer Reduktionismus*, der nicht gleichzeitig ein Bedeutsamkeitsreduktionismus ist, theologisch unbedenklich zu sein scheint, ist (2) einem *ontologischen Reduktionismus* zunächst mit dem Aufweis zu begegnen, daß andere Zugangsweisen denkmöglich sind; gegenüber einem *Bedeutsamkeitsreduktionismus* wiederum ist (3) der Belanglosigkeitsverdacht anderer als naturwissenschaftlicher Perspektiven zu entkräften.[1580] Bei *reduktionistischen Einzelelementen* (4) wird es darauf ankommen, auf Ergänzungen oder Korrekturen hinzuarbeiten.

.1 *Ontologischer Reduktionismus als geschichtliches Erbe*

Die Besprechung des ontologischen Reduktionismus beginnt mit einer Darstellung zentraler Aussagen Ernst Haeckels. Da Haeckels Ansichten heute nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form vertreten werden, soll dies in Form eines Exkurses geschehen, der für das weitere Verständnis nicht zwingend ist. Dennoch lohnt es, den Autor in diese Arbeit aufzunehmen. Erstens stellt

1576 Ebd. 114; vgl. Pottmeyer, Zeichen, 375f.
1577 Marquard, Vernunft, 112.
1578 Pottmeyer, Zeichen, 376.
1579 Vgl. ebd.
1580 Vgl. ebd. 375.

er einen Meilenstein in der Wissenschaftsgeschichte der Biologie dar, so daß Gerhard Heberer, ein führender zeitgenössischer Evolutionsbiologe, von ihm als einer „wahrhaften Gründergestalt“[1581] der modernen Biologie reden kann. Dieser Bedeutung entsprechend sind Haeckels Spuren auch in der modernen Biologie nicht restlos verweht, sondern lassen sich bei Kenntnis des Originals freilegen. Zweitens repräsentiert Haeckel das Paradigma des Reduktionismus. Entgegen den Beschwichtigungen Heberers läßt sich die materialistisch-reduktionistische Position Haeckels ohne hermeneutische Kleinarbeit zweifelsfrei und klar herausarbeiten. Damit erweist sich eine formale Stellungnahme heutiger Autoren zu Haeckel als Zuordnungskriterium mit hinreichender Trennschärfe (z. B. bei H. Autrum und G. Heberer). Da bei der Darstellung Haeckels typische inhaltliche Grundstrukturen transparent werden, eröffnen sich zudem treffsichere Vergleichsmöglichkeiten mit heutigen Vertretern auch dann, wenn diese nicht ausdrücklich ihre Beziehung zu Haeckel definieren.

Mit diesem Kriterienraster lassen sich Beispiele für zeitgenössischen ontologischen Reduktionismus anführen. Zunächst gestattet bei dem bereits erwähnten führenden Evolutionsbiologen Gerhard Heberer die direkte Stellungnahme zu Haeckel eine Zuordnung. Aufgrund inhaltlicher Merkmale lassen sich auch der Physiker Peter W. Atkins und der Biologe Richard Dawkins hier eingliedern, die in gegenseitiger Ergänzung das Bild einer allumfassenden evolutiven Entwicklung zeichnen. Ausdrücklich beziehen sich auch beide Autoren aufeinander,[1582] wobei dem Physiker die kosmische Entwicklung sowie das „Problem der letzten Ursprünge und letzten Naturgesetze“[1583], dem Biologen das „Problem der Komplexität“[1584], d. h. der Entstehung komplexer biologischer Systeme einschließlich des Menschen, zugeschrieben wird. Dabei betrifft die von Dawkins behauptete Entsprechung beider Ansätze („Meine Position entspricht seiner“[1585]) nicht nur den naturwissenschaftlichen Ansatz, sondern auch die reduktionistische Weltanschauung.

.1.1 Ernst Haeckel

Auf den ersten Blick scheint die Einordnung Ernst Haeckels eindeutig zu sein. Man ist kaum verwundert, ihn in Textsammlungen unter der Rubrik „Reduktion“ wiederzufinden.[1586] Ist dieser – meist durch Sekundärliteratur vermittelte – erste Eindruck richtig, oder gehört er mehr in „das vielfach verzeichnete und mißverstandene überlieferte Bild Haeckels“[1587], wie Gerhard Heberer glaubt? Heberers Vorschlag, „wieder einmal (oder zum

---

1581 Heberer, Einleitung, IX.
1582 Atkins, Schöpfung, 12; Dawkins, Uhrmacher, 28f.
1583 Dawkins, Uhrmacher, 29.
1584 Ebd.
1585 Ebd.
1586 Vgl. die Textsammlung „Im Bann der Natur“ (CGG 32 [1985]), 103.
1587 Heberer, Einleitung, IX. Daß Heberer die Einseitigkeit der Haeckel-Rezeption auch auf die philosophischen Deutungen bezieht, zeigt er im Ausklang, 538, wo er Haeckel „auch in seiner Philosophie grundsätzlich als gerechtfertigt“ vermeint.

ersten Male) die Haeckelschen Originaltexte zu lesen“[1588], soll daher mit der Bereitschaft, bestehende (Vor-)Urteile zu revidieren, aufgegriffen werden.

Zu den wohlwollenden Rezipienten gehört Olof Klohr, der Haeckels zentrales naturphilosophisches Werk „Die Welträtsel“ in der Ausgabe des Akademie-Verlags Berlin mit einer Einführung versehen hat. Die (Vor-)Urteile bezüglich Atheismus und materialistischem Reduktionismus gedenkt Klohr allerdings nicht zu widerlegen. Lapidar erklärt er: „Haeckel ist in seiner Naturauffassung Materialist“[1589] und kommt zu dem Schluß: „In seinen ‚Welträtseln’ lehnt Haeckel ganz eindeutig jeden Glauben an irgendwelche übernatürlichen und immateriellen Kräfte ab. Haeckels Atheismus geht aus seinen weltanschaulichen Grundpositionen klar hervor ...“[1590], und „er vertritt einen materialistischen Monismus“[1591].

Argumentative Schützenhilfe kann man jedoch von Klohr nur unter Vorbehalt beziehen. Als Vertreter des dialektischen Materialismus setzt er sich dem Verdacht aus, Haeckel ideologisch für den eigenen materialistisch-atheistischen Ansatz zu vereinnahmen. Indiz dafür ist eine unzulässige Zitatbeschneidung, wenn Klohr nachzuweisen versucht, daß Haeckel selbst seine Auffassung als Materialismus bezeichnet hat.[1592] So zitiert Klohr Haeckels Bekenntnis mit den Worten: „Der sogenannte naturwissenschaftliche Materialismus ist in gewissem Sinne mit unserem Monismus identisch“[1593], und scheint damit seine These eindeutig belegt zu haben. Erst beim Blättern im Original stellt sich heraus, daß der Hinweis Haeckels, man könne seine Anschauung „mit demselben Rechte auch rein ‚spiritualistisch’ nennen“[1594], der Ellipse („...“) zum Opfer gefallen ist: ein gutes Beispiel für die Verzeichung Haeckels und ein Argument für die Lektüre der Originaltexte.

Bei solcher Zitierweise verwundert der Schluß, zu dem Klohr kommt, nicht. Und daß seine Meinung nicht von allen geteilt wird, muß Klohr selbst zugeben, wenn er schreibt, es seien „in unserer Zeit ... Stimmen laut geworden, die den Atheismus Haeckels leugnen“[1595].

Zu diesen Stimmen ist nun Heberer zu zählen, der den Atheismus- und Materialismusvorwurf zu entkräften sucht. Es sei ein Fehlgriff, „den Monismus Haeckelscher Prägung wenig überlegt mit dem Materialismus verbinden“ zu wollen. Heberer möchte vielmehr „seinen Monismus als eine etwas romantisierend-pantheistische Einheitslehre bezeichnen“, eine Einheitslehre, „welche die beiden Seiten des Wirklichen als Äußerungen eines zugrundeliegenden Dritten, als aequivalent, auffaßte“[1596]. Geist und Materie seien in der „Substanz“ als totale und komplementäre Einheit dargestellt,[1597] so daß sich für Heberer die Zuordnung zum „Hylopsychismus“[1598] nahelegt. Nach Heberers Auffassung vertritt Haeckel also keinen Atheismus, sondern einen Pantheismus; keinen Materialismus, sondern Hylopsychismus.

Heberer nimmt Haeckel auch wissenschaftstheoretisch und methodisch in Schutz. Die Kritik des Biologen Carl Semper, der sich bereits 1875 scharf vom „Haeckelismus“ als „unberechtigtem Übergriff in das Gebiet des religiösen Gefühls und metaphysischer Speculation“[1599] distanziert, geht nach Heberer fehl, „und dies besonders bezüglich der von Semper bemängelten Ausweitungen über die von ihm gezogenen Wissenschaftsgrenzen hinaus“[1600]. Der „Haeckelismus“ überschritt laut Heberer „zwar vielfach die Grenzen naturwissenschaftlicher Zoologie oder Biologie, aber methodisch war dies nicht unberechtigt“[1601].

Um richtig verstanden zu werden, muß dieses Urteil differenziert und im Kontext gelesen werden. Auf den ersten Blick scheint das letzte Zitat unstimmig: Entweder überschritt

---

1588 Heberer, Einleitung, IX.
1589 Klohr, Einleitung, XVI.
1590 Ebd. XL.
1591 Ebd. XVIII.
1592 Ebd. XVI.
1593 Haeckel, Schöpfungsgeschichte I, 31f., zit. bei Klohr, Einleitung, XVI.
1594 Haeckel, Schöpfungsgeschichte I, 32.
1595 Klohr, Einleitung, XL.
1596 Heberer, Ausklang, 536.
1597 Heberer, Art. Haeckel, 11.
1598 Heberer, Ausklang, 537.
1599 Zit. nach ebd. 512; vgl. das ausführliche Semper-Zitat ebd. 500-512.
1600 Ebd. 512.
1601 Ebd. 513.

Haeckel die Grenzen seiner Disziplin; dann war dies methodisch unberechtigt. Oder aber er arbeitete methodisch korrekt; dann hat er nicht die Grenzen seiner Disziplin überschreiten können.

Wenn man sich aber im vorliegenden Fall die historische Situation vor Augen hält, löst sich die Unstimmigkeit auf. Bei den Haeckelschen Grenzüberschreitungen geht es um die Überschreitung der *damaligen* Grenzen, die de facto, nicht aber de iure bestanden. So gab es Grenzüberschreitungen, die aus heutiger Konvention heraus durchaus keine Grenzüberschreitung darstellen. Konkret beziehen sich die kritisierten und im Gegenzug verteidigten Grenzüberschreitungen in den meisten Fällen auf – aus heutiger Sicht – rein innerbiologische Sachverhalte. So nennt der Heberer-Aufsatz als Grenzstreitigkeiten das ‚biogenetische Grundgesetz', das die Entwicklung des Individuums als Wiederholung der Stammesgeschichte versteht, die ‚Gasträatheorie', die sich mit der genetischen Verwandtschaft frühester Keimstadien beschäftigt, verschiedene Stammbaumentwürfe sowie die ‚Kohlenstoff-Theorie', welche die Entstehung des Lebens aus Unbelebtem zu erklären sucht. Unabhängig davon, ob diese von Haeckel formulierten Aussagen richtig oder falsch sind, lassen sie sich ohne Zweifel dem Gegenstandsbereich und der Methode heutiger Biologie zuordnen.

Zu Haeckels Zeit jedoch wurden die beschrittenen Gebiete in der Tat von anderen Disziplinen beansprucht und ließen von daher den Anschein der Grenzübergriffe entstehen. Als eine Grenzdisziplin sei die Chemie genannt, die aber weniger Probleme bereitet, insofern sie ebenfalls eine Naturwissenschaft darstellt. Die andere Frontlinie aber wurde von Vitalismus und Theologie aufgebaut, die ihre Zuständigkeiten bei der Entstehung des Lebens und des Menschen reklamierten. Wie wir heute wissen, handelt es sich bei dieser Frontlinie um eine Grenzüberschreitung der ‚anderen Seite', nämlich von seiten des Vitalismus und der damaligen Theologie. In diesem Zusammenhang lesen sich Heberers Ausführungen in richtigem Licht. Wenn er beispielsweise feststellt, „wie ungeachtet der in monotoner Wiederholung vorgebrachten metaphysisch-philosophischen Einwände die Forschung im Rahmen ihrer Methode unentwegt voranschreitet und jetzt dabei ist, diese geschmähte ‚Kohlenstoff-Theorie' in ihrem Gefüge zu realisieren"[1602], dann kann man an dieser Stelle nur zustimmen. Daß damit eine Reihe von damaligen Grenzüberschreitungen gerechtfertigt sind, scheint einleuchtend. Die Frage bleibt jedoch, ob das für *alle* Grenzüberschreitungen Haeckels gilt.

Zusammenfassend ergeben sich drei Hinsichten, unter denen die Lektüre Haeckels erfolgen soll: 1. die Frage nach dem Materialismus; 2. die Frage nach dem Atheismus und 3. die Frage nach Haeckels Methode und Grenzüberschreitung. Da uns die innerbiologischen Probleme weniger als die weltanschaulich-naturphilosophischen interessieren, stützen wir uns nicht auf die naturwissenschaftlichen Veröffentlichungen Haeckels, sondern vorwiegend auf die naturphilosophische Schrift „Die Welträtsel", die erstmals 1899 erschien, vielfache Auflagen und weiteste Verbreitung fand.

Materialismus oder Hylopsychismus?

Zunächst einmal ist unstrittig, daß Haeckel einen Monismus vertritt. Der Untertitel der „Welträtsel" beschreibt die Schrift als „gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie". Auf weiten Strecken werden dualistische Anschauungen bekämpft. Die Frage ist, wie dieser Monismus genau beschrieben werden kann.

Zu Beginn findet sich bereits eine erste Annäherung: Nach Haeckel erkennt der Monismus „im Universum nur eine einzige Substanz ... Körper und Geist (oder Materie und Energie) sind in ihr untrennbar verbunden" (31)[1603]. Der erste Blick scheint Heberer recht zu geben: Neben der Materie erscheint auch der Geist als „aequivalenter" Aspekt einer einzigen Substanz.

Die Bestimmung des Geistes jedoch gibt zu denken. Offenbar identifiziert Haeckel Körper und Materie einerseits, sowie Geist und Energie andererseits. Wenn Haeckel in dieser Weise den Geist mit Energie gleichsetzt, erreicht er nicht den philosophischen Geistbegriff, sondern verbleibt völlig im materiell-naturwissenschaftlichen Bereich. Die Gleich-

---

1602 Ebd. 522.

1603 Wenn nicht anders vermerkt, beziehen sich die Seitenzahlen im folgenden auf Haeckel, Welträtsel.

setzung wird deutlich auf der nächsten Seite wiederholt: „Die Materie ... und der Geist (oder die Energie) ... sind die beiden fundamentalen Attribute oder Grundeigenschaften ... der universalen Substanz“ (32). Neben der Identifizierung mit Energie wird in diesem – zunächst verkürzt wiedergegebenen – Satz der Geist noch näher bestimmt „als die empfindende oder denkende Substanz“.

Was aber hier mit Empfinden und Denken gemeint ist, bleibt zunächst unklar und scheint auch Haeckels Zeitgenossen nicht befriedigt zu haben. So sieht sich Haeckel genötigt, den bis zur neunten Auflage unveränderten Text in der zehnten Auflage von 1909 um einige Zusätze zum vorliegenden Thema zu erweitern. Nun glaubt er, „Widersprüche und Mißverständnisse großenteils lösen und zu einer befriedigenden Verständigung führen zu können, wenn ich den Begriff des ‚Geistes’ (oder besser ‚Weltgeistes’) in zwei Attribute zerlege, in Energie (oder ‚Kraft’) und Empfindung (oder ‚Psychom’)“ (32). Somit ergebe sich eine „Trinität der Substanz“ (32), welche diese in die Aspekte Materie, Energie und Empfindung zerlegt. Im Nachwort zur zehnten Auflage präzisiert er:

„Wenn mein Monismus vielfach als ‚Materialismus’ verdächtigt wird, so ist das nur in einem gewissen Sinne richtig, nur insofern, als in meinem allgemeinen Substanzbegriffe stets Stoff und Kraft, Materie und Energie untrennbar verbunden sind. Ich kenne keine ‚tote und rohe Materie’, keine Substanz ohne Empfindung. Die einfachste chemische Erscheinung ... und das einfachste physikalische Phänomen ... sind nicht begreiflich ohne die Annahme, daß das Vermögen der Empfindung und Bewegung ebenso ein untrennbares Attribut der Substanz ist wie die ausgedehnte und raumerfüllende Materie“ (506).

Wer zunächst eine Entkräftung des Materialismus-Vorwurfes und die *Auf*wertung des Monismus durch die Begriffe ‚Denken’ und ‚Empfindung’ erwartet hat, wird enttäuscht feststellen, daß – eher im Gegenteil – eine *Ent*wertung der Begriffe ‚Denken’ und ‚Empfindung’ und eine dadurch ermöglichte Vereinnahmung durch den materiellen Aspekt sichtbar wird. Diese Entwertung wird offenkundig, wenn Haeckel nicht nur die Freiheit des Menschen leugnet (282, 483), sondern wenn für ihn die „Wahrnehmung oder Empfindung ein ganz allgemeiner Vorgang in der Natur ist“, auf den auch „das Denken selbst ... zurückzuführen“ sei (33)[1604]. So kann er mit Naegeli sagen: „Der menschliche Geist ist nichts anderes als die höchste Entwickelung der geistigen Vorgänge, welche die Natur überall beleben und bewegen“ (33). Und auch die ‚höchste Entwickelung’ verläßt den materialistischen Boden nicht. Denn „Geist und Seele des Menschen sind auch nichts anderes als Kräfte oder Energieformen, die an das materielle Substrat unseres Körpers untrennbar gebunden sind“[1605]. Dabei sind die geistig-psychischen Aspekte vollständig auf ein naturwissenschaftliches Kausalgesetz reduzierbar. So „gilt der Mechanismus der Natur, der alles nach festen Gesetzen bewirkt, auch für das gesamte, auf Gehirntätigkeit beruhende Seelenleben des Menschen“ (483). Würden Komplexität und geschichtliches Gewordensein psychischer Funktionen (!) nicht eine praktische Grenze setzen, „so würden wir sie alle (mit Inbegriff des Bewußtseins!) in eine mathematische Seelenformel bringen können“, formuliert Haeckel an anderer Stelle[1606]. Ein nicht reduzierbarer Eigenwert des psychisch-geistigen Bereichs wird nirgends deutlich.

Wie durchgängig verzichtbar und ersetzbar Haeckels psychisch-geistige Begrifflichkeit ist, machen Beispiele deutlich, die Günter Altner zitiert. Ist der Begriff „Seele“ nicht überflüssig, wenn er beim Atom lediglich „die Summe der zentralen Atom-Kräfte“[1607] und beim Menschen die „Summe der Gehirnfunktionen“[1608] bezeichnet? Und was ist durch Wörter wie „Empfindung“, „Lust“, „Streben“ und „Kampf“ gewonnen, wenn ich von Atomen sage, „sie empfinden Lust bei Verdichtung, Unlust bei Spannung; sie streben nach der ersteren und kämpfen gegen letztere“ (281)? Hier sind alle Begriffe ohne jeden inhaltlichen Verlust durch die Termini „Anziehung“ und „Abstoßung“ usw. ersetzbar. Haeckel selbst legt dies

---

1604 Haeckel zitiert hier Albrecht Rau.

1605 Haeckel, Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen I, Leipzig 1903, 941; zit. nach Altner, Vergleich, 62.

1606 Haeckel, Freie Wissenschaft und freie Lehre, Stuttgart 1878, 42, zit. nach Altner, Vergleich, 55f.

1607 zit. nach ebd. 54; vgl. Haeckel, Welträtsel, 280, 286.

1608 Haeckel, Das Menschen-Problem und die Herrentiere von Linné, Frankfurt/M. 1907, 37, zit. nach Altner, Vergleich, 55; vgl. Haeckel, Welträtsel, 492: „Die Seele des Menschen ist ... ein Komplex von Gehirnfunktionen“.

nahe, wenn er ausführt: „Die einfache Empfindung von Lust und Unlust, die einfache Bewegungsform der Anziehung und Abstoßung, das sind die wahren Elemente, aus denen sich in mannigfacher und verwickelter Verbindung alle Seelentätigkeit aufbaut.“[1609]

Ein starkes Argument gegen eine vorschnelle Verurteilung als Materialist ist Haeckels Berufung auf Spinoza und Goethe. Mit zahlreichen Zitaten bekennt sich Haeckel zur Naturauffassung Goethes und macht diesen zum „Kronzeugen für seinen Monismus“[1610]. Günter Altner hat nun ausführlich nachgewiesen, wie sehr Goethe von Haeckel verkürzt wird, und kommentiert: „Die monistische ‚Versöhnung’ von Geist und Materie leiht sich vergeblich den Namen Goethes“[1611]. Wo Goethe Geist und Materie sorgfältig und irreduzierbar differenziert, da verschmilzt und identifiziert Haeckel.[1612] Im krassen Gegensatz zu Haeckel steht Goethe geradezu als Begründer der idealistischen Morphologie,[1613] die von den Begriffen „Typus“ und „Idee“ dominiert wird. Diese sind nicht identisch mit dem physischen Geschehen, wie Haeckel meint;[1614] sie bilden auch keinen entbehrlichen Überbau, sondern werden ausdrücklich als bestimmende Realitäten zur Sprache gebracht, so daß Altner hier der Sache nach statt eines Monismus eher einen „Dualismus von Geist und Materie bzw. Idee und Gestalt“[1615] beschrieben sieht.

Es führte zu weit, wollte man an dieser Stelle den Einzelheiten nachgehen, die Altner zu diesem Befund geführt haben. Er weist Zitatbeschneidungen und zahlreiche inhaltliche Mißverständnisse nach und belegt sein Urteil eindrucksvoll, so daß man schließlich mit Altner berechtigterweise fragt, ob Haeckel eigentlich gar nicht merke, „daß er Goethes Naturanschauung in ihr Gegenteil verwandelt“, oder ob „das taktische Bedürfnis vor[liegt], im Kampf für den Monismus im Schatten Goethes den Ruch des Materialismus zu meiden“.[1616]

Es ist also durchaus nicht so, daß Haeckel – wie Heberer oben meinte – „die beiden Seiten des Wirklichen ... als aequivalent“ und „komplementär“ auffaßt. Zwar werden beide Seiten mit entsprechenden Bezeichnungen belegt, die eine Seite ist jedoch hoffnungslos unterbestimmt und in letzter Konsequenz auch durch die andere verlustlos zu ersetzen. Wenn Haeckel angibt, man könne seine Einheitslehre „mit demselben Rechte auch rein ‚spiritualistisch’ nennen“[1617], wird man hier aufs heftigste widersprechen. Man braucht dabei nicht einmal das Verständnis von Müller/Halder zu teilen, wonach Spiritualismus „die Anerkennung der *vorrangigen* Wirklichkeit u. Wirksamkeit des Geistes“[1618] ist, um Haeckel den Spiritualismus abzusprechen. Und wenn man sich schon zwischen Spiritualismus und Materialismus entscheiden soll, so wird man Haeckel nach dem textimmanenten Befund und nach dem Vergleich mit Goethe eindeutig beim Materialismus einordnen.

Die Bezeichnungen ‚Hylopsychismus’ oder ‚panpsychistischer Identismus’ (Vollmer)[1619] mögen zwar ebenso richtig sein; sie verdecken aber die Blässe, mit der die psychische Dimension eingebracht wird. Die Fragwürdigkeit der Zuordnung wird im Vergleich mit Bernhard Rensch, den Vollmer mit Haeckel zusammen unter dem panpsychistischen Identismus aufführt, besonders deutlich. Rensch denkt zwar ebenso monistisch, betont dabei aber eindeutig und ausdrücklich die Irreduzierbarkeit der psychischen Dimension. Für ihn bedeutet Psychisches „etwas fundamental Anderes, materiellen Gesetzen nicht Unterworfenes“[1620], er weist auf den Innenaspekt und subjektiven Erlebnischarakter des Psychischen hin[1621] und betont wiederholt, „daß es ‚letzte Gegebenheiten’ gibt, etwas auf nichts Anderes Rückführ-

---

1609 Alle Zitate bei Altner, Vergleich, 54.
1610 Ebd. 61.
1611 Ebd. 62.
1612 Vgl. ebd. 60-67.
1613 Vgl. die Ausführungen zu „Goethes Typus-Idee“ von Christian Kummer (Evolution, 42-47), der Altner in diesem Punkt bestätigt.
1614 Altner, Vergleich, 64.
1615 Ebd. 66.
1616 Altner, Verhältnis, 68.
1617 Haeckel, Schöpfungsgeschichte I, 32. Heberer greift dies zustimmend auf: Art. Haeckel, 11.
1618 KPhW 257; Herv. von HHP.
1619 Vollmer, Wissen II, 81.
1620 Rensch, Stammesgeschichte, 112.
1621 Ebd. 112f.

bares“[1622]. Anders als bei Haeckel ist es demnach bei Rensch durchaus berechtigt, von der „Anerkennung der *vorrangigen* Wirklichkeit ... des Geistes“[1623] und damit von der Nähe seiner Anschauung zum Spiritualismus zu sprechen, wie Rensch dies selber auch andeutet[1624].

Von Haeckels Unterbestimmungen und Unterordnung unter ein allumfassendes Kausalgesetz ist Rensch jedenfalls weit entfernt. So stellt sich Rensch, der für seine Anschauung – sachlich mit Vollmer übereinstimmend – die Bezeichnung „psychophysischer Identismus“[1625] wählt, in eine Reihe von Vordenkern, in der zwar Spinoza, nicht jedoch Haeckel vorkommt; hierin stimmt er nicht mit Vollmer überein.[1626]

Die Beobachtungen verdichten sich zu dem Eindruck, daß sich Haeckels Position am ehesten als terminologisch verdeckter, unterschwelliger Materialismus bezeichnen läßt.[1627]

Atheismus oder Pantheismus?

Analoge Befunde lassen sich im Blick auf die Gottesfrage erheben. Auch hier wäre es zu kurz gegriffen, wollte man Haeckel im ersten Zugriff eindeutig als Atheisten bezeichnen. Dazu insistiert Haeckel zu eindringlich auf dem Pantheismus. Und wenn er Schopenhauer zitierend meint, „Pantheismus ist nur ein höflicher Atheismus“ (369)[1628], dann meint er einen ganz bestimmten Atheismus, wie der – meist verschwiegene[1629] – Kontext verdeutlicht. Seiner Meinung nach bedeutet Atheismus: „Es *gibt keinen* Gott und keine Götter, falls man unter diesem Begriff persönliche, außerhalb der Natur stehende Wesen versteht“ (369). Haeckel richtet sich also gegen einen Dualismus, und „die Wahrheit des Pantheismus besteht in der Aufhebung des dualistischen Gegensatzes zwischen Gott und Welt“ (369), wie er abermals mit Schopenhauer festhält. Konsequent definiert er seinen Pantheismus: „Gott und Welt sind ein einziges Wesen“ (366).

Auf den zweiten Blick jedoch ergibt sich das gleiche Bild wie bei der Untersuchung zum Materialismus: Wie dort Begriffe aus dem psychischen Bereich überflüssig erscheinen, so sind hier die Begriffe aus Religion und Theologie inhaltsleer und vollständig durch naturalistische Begriffe zu ersetzen. Haeckel sagt selbst: „Der Begriff Gottes fällt mit demjenigen der Natur oder der Substanz zusammen“, und Gott ist „im Pantheismus ... als intramundanes Wesen allenthalben die Natur selbst ... und im Innern der Substanz als ‚Kraft oder Energie’ tätig“ (366). Und wie die „Atom-Seele“ der „Summe der zentralen Atom-Kräfte“, die menschliche Seele der „Summe der Gehirnfunktionen“ gleichgesetzt werden, so heißt es nun: „Gott ist das allgemeine Kausalgesetz“[1630].

Will man für Haeckels Weltanschauung das Etikett des Pantheismus beibehalten, muß man zumindest zwei Dinge zur Kenntnis nehmen: Zum einen ist „in der Geschichte des Pantheismus ... Haeckels direkte Identifikation von Gott und All einmalig“[1631] und zum anderen war „keine der vielfältigen Formen des Pantheismus ... wohl so wenig auf ihren Gott im All angewiesen wie der Haeckelsche Pantheismus“[1632]. Die Unterbestimmung des Gottesbegriffes führt hier zu einer theologischen Blässe, die der Blässe des angeblichen Panpsychismus in nichts nachsteht. Der Anspruch Haeckels, sein Monismus sei „im Sinne von Goethe zugleich der reinste Monotheismus“ (511) und als „Band zwischen Religion und Wissenschaft“ (423)[1633] zu verstehen, muß als vermessen, wenn nicht gar als dreist

---

1622 Ebd. 113.
1623 M. Müller / A. Halder, Spiritualismus, in: KPhW, 257.
1624 Rensch, Determiniertheit, 11.112.
1625 Rensch, Stammesgeschichte, 112.
1626 Ebd.
1627 Auch Altner kommt zu dem Ergebnis, daß „gerade auch die Geistigkeit des Menschen ... letztendlich materialistisch interpretiert und eingeebnet“ wird (Umbruch, 429).
1628 Die eingeklammerten Seitenzahlen beziehen sich wieder auf Haeckel, Welträtsel.
1629 Z.B. bei Klohr, Einleitung, XLf.
1630 Haeckel, Generelle Morphologie die Organismen II, Berlin 1866, 451; zit. nach Altner, Vergleich, 71.
1631 Altner, Vergleich, 72.
1632 Altner, Schöpfungsglaube, 5.
1633 Vgl. Haeckel, Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft : Glaubensbekenntnis eines Naturforschers, 15. Aufl., Leipzig 1911.

abgewiesen werden. Er verbindet beide Bereiche nicht, sondern „vereinnahmt jede Religion gänzlich“[1634].

Die Bezeichnung „Pantheismus“ erweist sich damit eher als ‚Etikettenschwindel’, der Monismus als unterschwelliger Atheismus.

Berechtigte Methode oder Grenzüberschreitung?

Nun ist es nicht ungewöhnlich, wenn in grenzüberschreitenden Dialogangeboten philosophische und theologische Begriffe bei Naturwissenschaftlern unterbestimmt verwendet werden. Beispiele dafür werden weiter unten nachgeliefert. Dies ist solange verzeihlich und korrigierbar, als der Naturwissenschaftler seine Äußerungen zum einen als Grenzüberschreitung markiert und zum anderen nicht als endgültig und abgeschlossen, sondern als erweiterungsfähig durch Erkenntnisse anderer Perspektiven versteht.

Bei Haeckel ist das Gegenteil der Fall, um das Ergebnis vorwegzunehmen. Von naturwissenschaftlichen Sachverhalten kommt er zu philosophischen und theologischen Schlußfolgerungen, die er als einzig möglich und logisch notwendig hinstellt. Durch den Zusatz des „nichts anderes als“ bekommt Haeckels Perspektive Absolutheitscharakter und den Anspruch, die einzig mögliche und die allumfassende zu sein. Den Unterschied zu manchen heutigen weitestgehenden Reduktionismen macht Michael Drieschner deutlich: „Nicht nur lassen sich nach Haeckel alle Erscheinungen im Prinzip in die Naturwissenschaft einordnen, sondern die Naturwissenschaft beschriebt das Eigentliche, die Wirklichkeit“[1635]. Die folgenden Zitate belegen u. a. durch die verräterische Wortwahl („nur“, „weiter nichts als“, „keine anderen als“, „einzig brauchbar“ usw.) die besondere Schärfe des Haeckelschen Reduktionismus, der über eine perspektivische Selbstbeschränkung hinausgeht und sich ontologisch versteht.

Bereits im Vorwort zur ersten Auflage der „Welträtsel“ glaubt Haeckel, daß er „denjenigen Weg gezeigt habe, der nach meiner festen Überzeugung allein zur Wahrheit führt, den Weg der empirischen Naturforschung und der darauf gegründeten monistischen Philosophie“ (7). Dieser Weg „überwindet die traditionelle mystische Schöpfungslehre durch die vernunftgemäße natürliche Entwicklungslehre und führt uns von der dualistischen und theologischen Dichtung zur monistischen und naturalistischen Welterkenntnis“ (8), so formuliert Haeckel im Vorwort zur elften Auflage.

Haeckel glaubt im ersten Kapitel, es habe „die Naturwissenschaft ... alle sogenannten Geisteswissenschaften in sich aufgenommen“ (20). Nicht durch Haeckels monistische Philosophie, sondern „schon durch deren kosmologische Perspektive“ erweisen viele „Anschauungen der dualistischen Philosophie und der orthodoxen Religion ... ihre Unhaltbarkeit“ (24). So glaubt er bezüglich des Bekenntnisses zu Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde: „Dieser unhaltbare Mythus ist durch die wissenschaftliche Kosmogenie, Astronomie und Geologie längst widerlegt“ (355). Ebenso habe „die moderne Biologie das anthropozentrische Menschenbild des Christentums“ (508) zerstört und bewiesen, „daß das Menschengeschlecht weiter nichts ist als ein spät aus Primatenahnen entstandener Zweig des Säugetierstammes, und daß die Seele der einzelnen Personen ebensowenig unsterblich sein kann wie die der anderen Wirbeltiere“ (509).

„Die Mittel und Wege, welche wir zur Lösung der großen Welträtsel einzuschlagen haben, sind keine anderen als diejenigen der reinen wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt, also erstens Erfahrung und zweitens Schlußfolgerung“ (27), wobei Haeckel unter Erfahrung „Beobachtung und Experiment“ (27) versteht. Er ist davon überzeugt, „daß die reine Wahrheit nur in dem Tempel der Naturerkenntnis zu finden ist, und daß die einzigen brauchbaren Wege zu demselben die kritische ‚Beobachtung und Reflexion’ sind, die empirische Erforschung der Tatsachen und die vernunftgemäße Erkenntnis ihrer bewirkenden Ursachen“ (428).

Bei der Einteilung verschiedener Richtungen der Philosophie glaubt Haeckel, daß sie „vom heutigen Standpunkte der Naturwissenschaft beurteilt“ (31) werden können.

Auch erkenntnistheoretisch genügt sich die Naturwissenschaft selbst, sie konstituiert sich selbst: „Die ‚Anfangsgründe der Naturwissenschaft’ sind für Kant ‚metaphysisch’ und

---

1634 Altner, Schöpfungsglaube, 6.

1635 Drieschner, Naturphilosophie, 128.

transzendental, für unsere monistische Weltanschauung hingegen physikalisch und empirisch“ (482). Es ist geradezu umgekehrt: Die „wahre Philosophie kann nur auf naturwissenschaftlicher Grundlage fest ruhen“ (503f.).

.1.2 Gerhard Heberer

Erhellend an der Schrift Heberers war die Rechtfertigung der Überschreitung mancher damals gezogener Grenzen durch Haeckel. Wer aber daraus a) die Legitimation für jede Überschreitung damaliger Grenzen ableitet und ferner b) den Schluß zieht, die Naturwissenschaft könne „im Rahmen ihrer Methode“ nicht nur die genannten Ausschweifungen der ‚Metaphysik’, sondern die Metaphysik als ganze bezwingen, begibt sich in jeder Hinsicht auf ungesicherten Boden. Genau dies ist jedoch die Schlagrichtung Heberers. Er redet zunächst von den „Zumutungen der damaligen Metaphysik und Mystik“[1636], sodann von Selbstbekenntnissen einiger Theologen, die angesichts der damaligen Zumutungen und Grenzüberschreitungen von „Rückzugsgefechten“ der Theologie sprechen. Schließlich aber überzieht Heberer die Offensive, wenn er aus den *damaligen* Rückzugsgefechten einen *fortgesetzten* Rückzug folgert: „Die naturwissenschaftliche Weltanalyse ist in unaufhaltsamem Vordringen, der Gegenseite bleibt nur ein fortgesetzter ‚ehrenvoller Rückzug’, und die Theologie scheint in der Tat dabei zu sein, in der Rückzugsstrategie ‚endgültig aus ihren letzten Schlupfwinkeln auszuziehen’„[1637]. Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen bedient sich Heberer noch einmal dieser unbegründeten Extrapolation von damaligem Rückzug auf ständigen Rückzug der Metaphysik, die übrigens weitgehend mit Vitalismus, Teleologie, Philosophie und Theologie identifiziert wird:[1638] „Die fortschreitende Forschung hat, wie beim Problem der Lebensentstehung, Stück für Stück die Metaphysik durch echte Physik ... ersetzt, und vielleicht löst sich zuletzt in der Tat alles in Physik auf ...! Wir scheinen einem allgemeinen Physikalismus zuzustreben.“[1639]

Wer in dieser Weise *alles* und alles *in jeder Hinsicht* auf Physik reduzierbar glaubt, wird *jede* Grenzüberschreitung nur als Überschreitung *momentaner, willkürlicher* Konventionen verstehen und damit methodisch für gerechtfertigt halten;[1640] er wird sich freilich auch bei Haeckel nicht veranlaßt sehen, irgendeine Grenzüberschreitung zu beanstanden.

Daß wir weder Haeckel noch Heberer folgen können, bedarf keiner weiteren Erwähnung.

1636 Heberer, Ausklang, 498.

1637 Ebd. 499.

1638 Ebd. 519, 523. Entschieden wehrt sich Risse (Metaphysik, 69f.) gegen die Gleichsetzung von Metaphysik mit Vitalismus und Teleologie.

1639 Heberer, Ausklang, 529.

1640 Heberer gibt bezüglich des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie zu erkennen: „Die Naturwissenschaft ist dabei nur ansprechbar, wenn es sich um Grundprobleme handelt, die ihrer Methode nicht oder noch nicht zugänglich erscheinen. Mit ‚ignoramus’ ist man immer ehrlich gewesen, mit ‚ignorabimus’ aber vorsichtig geworden“ (Ausklang, 500).

.1.3 Peter W. Atkins

Peter W. Atkins ist bereits im Rahmen der semantischen Vermischung vorgestellt worden. Dort deutete sich sein ontologischer Reduktionismus bereits an; er war aber als solcher noch nicht angefragt. An dieser Stelle können wir jedoch feststellen, daß Atkins selbst in erstaunlicher Offenheit seine Veröffentlichung als „Versuch in extremem Reduktionismus und offensivem Rationalismus“ (7f.)[1641] bezeichnet.

Atkins geht davon aus, „daß es nichts gibt, was sich nicht erklären läßt,“ und „daß alles (aber auch wirklich alles) zum Gegenstand rationaler Betrachtung gemacht werden kann“ (7). Als rein methodisches Prinzip ist die Erweiterung des Gegenstandsbereiches (AI) der Naturwissenschaften bereits begegnet und anerkannt worden. Es ist nicht die AI, sondern die AII, durch welche die Identität einer Wissenschaft und ihre Abgrenzung von anderen Zugangsweisen zur Wirklichkeit sichergestellt werden. Diese perspektivische Beschränkung durch die AII erfordert aber auch die bereits besprochene ontologische Enthaltsamkeit. Genau an dieser Stelle überschreitet Atkins die Grenze. Denn er sucht nach Anhaltspunkten dafür, „daß bei der Schöpfung nichts und niemand schöpferisch gewirkt, daß absolut keine Intervention stattgefunden hat“ (17).

Bevor der Argumentation weiter nachgegangen wird, sei der Vergleich mit Michael Drieschner gestattet, um die verschiedenen Reduktionismen besser voneinander unterscheiden zu können. Auf den ersten Blick scheinen beide Autoren nicht weit voneinander entfernt zu sein. So glaubt auch Drieschner, es sei „heute eine plausible Hypothese, daß man keinen Gegenstand, wie etwa das Leben, die Entwicklung oder auch die Gesellschaft, wird angeben können, an dem sich die Naturwissenschaft als falsch herausstellt, der also ein Reservat für andere Erklärungsprinzipien wäre“[1642]. Weiter oben (s. o. S. 114) ließ auch die nächste Formulierung Drieschners aufhorchen: „Ein Reduktionismus, ... wie er uns vorschwebt, müßte *alles* auf Physik zurückführen, selbstverständlich einschließlich aller ‚höheren’ Regungen, wie etwa die Wirkung des Gewissens“[1643], wobei das ‚alles’ in Drieschners Sinn verstanden werden muß als „alle empirisch eindeutig prüfbaren Phänomene“[1644]. Doch neben der Universalisierung der AI ist die perspektivische Beschränkung durch die AII ein gleichermaßen wichtiges Anliegen Drieschners. An gleicher Stelle (s. o. S. 114) ist auch dieser Aspekt ausführlich dargestellt. Drieschner jedenfalls wehrt damit „den angemaßten Anspruch des ‚nichts als’ ab“[1645] und distanziert sich damit an entscheidender Stelle von einer ontologischen Erweiterung, wie Atkins sie vornimmt.

Blicken wir kurz auf die Argumente, die Atkins anbietet, um „am Ende der Reise ... angemessen begründen zu können, daß wir dem Schöpfer ... gestatten, vom Schauplatz des Geschehens zu verschwinden und sich in

---

1641 Eingeklammerte Seitenzahlen beziehen sich auf Atkins, Schöpfung.
1642 Drieschner, Naturphilosophie, 126.
1643 Ebd. 128; Herv. im Orig.
1644 Ebd. 126.
1645 Ebd. 129.

Nichts aufzulösen“ (30). Man kann die Argumentation des Autors in dreifacher Hinsicht relativieren und naturwissenschaftlich, erkenntnistheoretisch sowie ontologisch-theologisch hinterfragen.

So liegt der Rückgang bis zum oder gar vor den ‚Urknall’ jenseits des derzeitigen physikalischen Formalismus. Und die erkenntnistheoretische Schwierigkeit liegt in der Unmöglichkeit, das ‚Nichts’ in eine gesetzesartige Verbindung mit physischer Materie zu bringen.[1646]

Ignoriert man diese Einwände, könnte es Atkins auf der dritten Ebene natürlich nicht verboten werden, die *physikalische* Erklärung einer Entstehung aus dem ‚nichts’ in eine ontologische Dimension hinein fortzusetzen, indem er das Wirken eines Schöpfers leugnet. Aufgrund der perspektivischen Beschränkung der Naturwissenschaft aber kann „die Rechtfertigung dieses Verfahrens nicht aus der empirischen Stützung des physikalischen Bereiches bezogen werden“, sondern bedarf externer, nicht-physikalischer Begründungen. Und die „epistemologische Verantwortung für diese metaphysische Erweiterung und damit die Last der Rechtfertigung liegt ... voll bei dem, der diese Behauptung aufstellt“[1647]. Hier zeigt sich aber, daß Atkins dieser Rechtfertigungspflicht explizit jedenfalls nicht nachkommt.

Es lassen sich jedoch die externen, nicht-physikalischen Gründe für seine Ontologisierung unschwer herausarbeiten. Entscheidend fällt dabei auf, daß das in Frage gestellte Schöpferhandeln Gottes als „Eingriff“ oder „Intervention“ verstanden, sowie auf den fernen Ursprung der Welt beschränkt wird (z. B. 8, 17, 51, 149). Hier arbeitet Atkins mit einem Gottesbild und einer Schöpfungsvorstellung, die längst zu den theologischen Anachronismen gehören. Es ist trivial, ein solches Zerrbild Gottes zu falsifizieren. Die obige Kriteriologie wies auf die Notwendigkeit hin, bei der Frage nach Ursachen für konfliktive, vor allem atheistische Positionen die ‚Suche nach verzerrten Gottesbildern’ nicht aus dem Blick zu verlieren.

Etwas genauer gefaßt steht hinter Atkins’ Argumentation eine verbreitete Grundannahme: „Wo *natürliche* (und naturwissenschaftlich beschreibbare) Ursachen einen Prozeß erklären, gibt es keine *übernatürliche* Ursache“. Hierin verbirgt sich implizit der Reduktionismus, der physikalisch Nicht-Faßbarem die Existenz abspricht. Die Alternative ‚natürliche Erklärbarkeit versus göttliches Handeln’ ist der Theologie altbekannt und hat sich spätestens seit Rahner in dieser Form als falsche Alternative erwiesen. Wir haben anläßlich des theologischen Expansionismus darauf und auf die Tatsache, daß die meisten Theologen Rahner in dieser Frage gefolgt sind, hingewiesen.

Wenn gegenüber dem verzerrten Gottesbild und der falschen Alternative glaubhaft gemacht werden kann, daß natürliche Erklärbarkeit keineswegs göttliches Handeln konkurrenzartig ausschließt, erweisen sich das Fundament der gesamten reduktionistischen Argumentation Atkins’ als nicht tragfähig und die gezogenen ontologischen Konsequenzen als willkürlich.

1646 Ausführlich in: Peitz, Weltanschauungen, 320f.

1647 Kanitscheider, Kosmologie, 457f.

.1.4 Richard Dawkins

Der Biologe Richard Dawkins, bereits als Entsprechung zu Atkins eingeführt, benutzt einen ebenso entsprechenden Argumentationsgang. Auch bei Dawkins findet sich eine Alternative, die an jene von Atkins erinnert: Viele Menschen glaubten – Atkins zufolge – vielleicht deshalb an einen Weltschöpfer, „weil die wahre, die darwinistische Erklärung unserer Existenz leider immer noch nicht zur Routine im Lehrprogramm unserer allgemeinen Schulbildung gehört“ (16)[1648]. Auch hier wieder die Entgegensetzung: ‚natürliche Erklärbarkeit' versus ‚göttliches Handeln'.

Dawkins ist hier nicht erwähnt, um abermals die gleiche Alternative als falsche Alternative zu entlarven. Interessant sind bei Dawkins die Notizen, die biographisch und in der Argumentation des Buches (55-59, 372 usw.) die entscheidenden Anlässe zur atheistischen Weltanschauung abgeben. Dawkins berichtet von Theologen, die *selbst* die von uns problematisierte Alternative immer wieder benutzen. Das von H. Montefiore im Jahr 1985 erschienene Buch „The Probability of God“ ist für Dawkins das beste Beispiel. Aus den Zitatfragmenten, die Dawkins anführt (56, vgl. 372), geht in der Tat hervor, daß Montefiore in theologisch-expansionistischer Weise aus den Defizienzen natürlicher Erklärungen Argumente für Gott sammeln möchte. Offenbar ist der ‚Lückenbüßergott' nach wie vor noch genauso lebendig wie der daraus argumentativ sich speisende Atheismus.

Wer als Theologe nach wie vor auf solche Lücken setzt, sollte noch einmal das Zitat Werner Bickels bedenken: „Ist ... eine Lücke ein Argument für Gott, so muß das Ausfüllen dieser Lücke als Argument gegen Gott gewertet werden“[1649]. Konsequent wird denn auch im vorliegenden Fall Darwin ins Feld geführt, dem es gelang, eine entscheidende Erklärungslücke zu schließen: Für Dawkins „ermöglichte Darwin es dem Atheisten, auch intellektuell zufrieden zu sein“ (19).

Auch die Warnung Bickels, deren Aktualität sich angesichts des provozierten ontologischen Reduktionismus einmal mehr gezeigt hat, soll noch einmal wiederholt werden: „Theologen sollten also endgültig darauf verzichten, apologetischen Honig aus den Lücken im Bereich des beweisbaren Wissens saugen zu wollen“[1650].

Zusammenfassend ist darauf hinzuweisen, daß es in den genannten Fällen durchaus sinnvoll sein kann, die argumentativen Ursachen und Hintergründe des Reduktionismus aufzudecken und auch nach dem eigenen Anteil zu fragen, den Theologie, Kirche und Christen am Aufkommen dieser Fehlform zu verbuchen haben. Selbst wenn vom Reduktionisten manche Argumente vorgeschoben und anachronistische Theologien willkommene Gegner sind: Dem darauf aufbauenden theoretischen Atheismus wird durch Aufdeckung der zugrundeliegenden Struktur und Konfrontation mit moderner Theologie der argumentative Boden entzogen.

1648 Eingeklammerte Seitenzahlen beziehen sich auf Dawkins, Uhrmacher.
1649 Bickel, Phänomen, 199.
1650 Ebd.

.1.5 Kriteriologische Zuordnungen

Die im Anschluß an Rahner aufgeführten Fehlformen des ‚theoretischen Atheismus' und des ‚praktischen Atheismus' sind in die neuen und im Blick auf unseren Bereich spezifischeren Kategorien des ‚ontologischen Reduktionismus' und des ‚Bedeutsamkeitsreduktionismus' eingegangen; sie brauchen später (Kap. 7) nicht mehr eigens erwähnt zu werden.

Um den ontologischen Reduktionismus vom Bedeutsamkeitsreduktionismus angemessen unterscheiden zu können, ist allerdings eine kriteriologische Differenzierung angebracht. In beiden Fehlformen geht es um das Kriterium der ‚Irreduzierbarkeit der Theologie'. Dieses kann aber entsprechend der reduktionistischen Zielrichtung so verzweigt werden, daß daraus zwei trennscharfe Unterscheidungsmöglichkeiten erwachsen: 1. Anerkennung der *Möglichkeit* von Theologie; 2. Anerkennung der *Notwendigkeit* und *Bedeutsamkeit* von Theologie. Dies greift etwas vor, aber die Besprechung des Bedeutsamkeitsreduktionismus wird diese Einteilung plausibel erscheinen lassen.

Damit wird sich die Auseinandersetzung mit dem ontologischen Reduktionismus vor allem auf die Diskussion folgender Kriterien konzentrieren (Reihenfolge entspricht der Priorität):

- Methodische Reduzierung bedeutet *nicht* ontologische Reduzierung
- Legitimität des Pluralismus
- Eigenständigkeit der Diskurse durch unterschiedliche Formalobjekte (AII)
- Anerkennung der *Möglichkeit* von Theologie
- Ursachenforschung, dabei:
- Verzerrte Gottesbilder
- Bestimmung des theologischen Eigenanteils am Aufkommen der konfliktiven Position

Als Indikatoren haben sich ergeben:

- Formulierungen wie ‚nichts anderes als', ‚nur', ‚weiter nichts als' usw.
- Deutliche Unterbestimmtheit oder verlustlose Austauschbarkeit geistiger usw. Begriffe durch naturalistische
- Stellungnahmen zu Ernst Haeckel
- Falsche Alternative: ‚natürliche Erklärbarkeit' versus ‚göttliche Ursächlichkeit'

.2 Methodischer Reduktionismus als Grundtendenz

Die erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Befunde, die zum methodischen Reduktionismus als allgemein anerkannter Grundlage naturwissenschaftlichen Arbeitens führten, sind vor allem in Kapitel 3 hinlänglich entfaltet worden und haben sich im ersten Teil der vorliegenden Arbeit im Kriterium der ‚Anerkennung des methodischen Atheismus bzw. Reduktio-

nismus' (s. o. S. 108) niedergeschlagen. Dem dort geführten Aufweis der Legitimität, aber auch der perspektivischen Beschränkung einer solchen erkenntnisleitenden Option ist kaum noch etwas hinzuzufügen.

Die nur von wenigen ignorierte allgemeine Anerkanntheit des Reduktionismus als rein *methodisches* Prinzip drückt sich auch darin aus, daß Autoren, die sich weltanschaulich zum Atheismus bekennen[1651] und ihn z. T. militant propagieren, die naturwissenschaftliche Selbstbeschränkung und grundsätzliche Möglichkeit anderer denn naturwissenschaftlicher Zugangsweisen zur Realität zugeben müssen. Der eigene Atheismus wird dementsprechend auch nicht mit ontologisch-reduktionistischen Mitteln gestützt, und Angriffe auf Theologie und Glauben richten sich expressis verbis nur gegen deren Grenzüberschreitungen.

So äußert sich eine naturwissenschaftliche Veröffentlichung des Evolutionstheoretikers Franz M. Wuketits zwar einige Seiten lang zur „Kontroverse ‚Evolution und Schöpfung'„[1652]; die Angriffe des Autors haben hier aber die von mir ebenfalls als Grenzüberschreitung aufgeführten Fehlformen des ‚protestantischen Fundamentalismus' (Kreationismus) und des ‚exogenen theologischen Expansionismus' (hier ebenfalls durch Joachim Illies repräsentiert)[1653] im Visier. Ausdrücklich wird die moderne Theologie – vertreten durch Bosshard, Kaiser, Ross, Schoonenberg und Track -[1654] von der Kritik ausgenommen. Und wenn Gott mit Laplace als „überflüssige Hypothese" hingestellt wird, so vergißt Wuketits den Zusatz „im Rahmen naturwissenschaftlichen Denkens" nicht.[1655] Denn „der Naturwissenschaftler kann Gott weder beweisen noch widerlegen"[1656].

An anderer Stelle hält Wuketits die Naturwissenschaft nicht nur aus theologischem, sondern auch aus metaphysischem Gebiet fern: „Man denke aber nicht, daß die Wissenschaft beansprucht, die ‚Welt an sich' erkennen zu können! ... Metaphysische Spekulationen über die ‚Welt an sich' finden in der (Natur-)Wissenschaft keinen Platz"[1657]. Auch die weiteren Ausführungen Wuketits' werden wissenschaftstheoretisch nicht beanstandet werden können: „Der gläubige Mensch kann, auch wenn er Evolution als Tatsache akzeptiert, natürlich immer noch daran festhalten, daß das Werden des Lebendigen, ja das Werden des Kosmos Symbol eines göttlichen Ausdrucks in dieser Welt ist ...; nur wird er/sie aber dann auch einsehen müssen, daß damit der Bereich naturwissenschaftlicher Forschung verlassen ist. ... Glaubt man, aus wissenschaftlichen Aussagen religiöse ‚Wahrheiten' ableiten zu können, dann hat man ... zwei fundamental verschiedene Denkebenen miteinander verwechselt"[1658].

1651 Wie z. B. Wuketits in: Gitt, Logos, 38.
1652 Wuketits, Evolutionstheorien, 27-34.
1653 Ebd. 28, 31.
1654 Ebd. 29.
1655 Ebd.
1656 Ebd.
1657 Wuketits, Erkenntnis, 2.
1658 Wuketits, Evolutionstheorien, 29, 31.

In einem Briefwechsel mit dem Fundamentalisten Werner Gitt (s. o.) äußert sich Wuketits ähnlich: „Wir argumentieren auf zwei völlig verschiedenen Ebenen; diese Ebenen liegen parallel zueinander – und es ist das Wesen von Parallelen, daß sie sich im Unendlichen schneiden, d. h. sie überschneiden sich nicht!“[1659] Wuketits vertritt also einen ausgeprägten Bilinguismus, der sich der Übergriffe in das jeweils andere Sprachspiel enthält.

Einen über den Bilinguismus hinausgehenden Ansatz könnte man von dem Naturwissenschaftler und Philosophen Gerhard Vollmer erwarten. Als Naturphilosoph zielt er auf eine Synthese und Integration.[1660] Sein Beitrag „Der Evolutionsbegriff als Mittel zur Synthese“ verheißt eine solche Integration mit dem Begriff ‚Evolution’ als entsprechendem Integratorwort. Da der Evolutionsbegriff für seine Universalisierung und Vereinnahmung bekannt ist, könnte man auch hier expansionistische Übergriffe vermuten. Aber ein ontologischer Reduktionismus, der auch komplexe Systeme wie Mensch oder Gesellschaft uniform den Gesetzmäßigkeiten der biologischen Evolutionstheorie unterwirft, läßt sich nicht ausmachen. Vielmehr stehen die erkenntnistheoretischen *Grenzen* ausdrücklich[1661] im Vordergrund: „Auch wenn die Prinzipien der biologischen Evolution auf Bereiche und Systeme passen, die von denen, für die sie ursprünglich entwickelt worden waren, sehr verschieden sind – *universell* einsetzbar sind sie eben doch nicht“[1662]. Unmißverständlich stellt Vollmer es als Irrtum heraus, „wenn wir alle Arten von Evolution als demselben Gesetz ... unterworfen deuten wollten“. Und „die Anwendung des Prinzips der natürlichen Auslese auf die Evolution von Sternen wäre so verfehlt wie die Ansicht, die Evolution wissenschaftlicher Theorien sei lediglich eine Verlängerung oder Extrapolation der biologischen Evolution“[1663]. Der Autor kommt zu dem Schluß, „daß die integrative Kraft evolutionärer Konzepte nicht überschätzt oder gar mißbraucht werden darf. Der Begriff der Evolution ist universell, integrativ, synthetisch, heuristisch fruchtbar; aber ein Allheilmittel ist er nicht. Es ist unerläßlich, daß man sich nicht nur seiner Leistung, sondern auch seiner Grenze bewußt ist“[1664].

Nicht nur bei bilinguistischen, sondern auch bei integrativen Ansätzen wird hier auf wissenschaftstheoretische Sauberkeit und naturwissenschaftliche Selbstbescheidung Wert gelegt.

.3 Bedeutsamkeits-Reduktionismus als Hauptgefahr

Die wissenschaftstheoretischen Einsichten, die vom Absolutheitsanspruch des ontologischen Reduktionismus wegführen, lassen offenbar kaum eine Wahl. Die Selbstbescheidung der angeführten Autoren täuscht jedoch. Zwar lassen sie vor dem Hintergrund des methodischen Reduktionismus auch

---

1659 Wuketits zit. nach Gitt, Logos, 38f.
1660 Vollmer, Wissen 2, XVII.
1661 Vollmer, Evolutionsbegriff, 62.
1662 Ebd. 54; Herv. im Orig.
1663 Ebd. 61.
1664 Ebd. 62.

andere als naturwissenschaftliche Zugänge zur Wirklichkeit gelten. Jedoch wird implizit oder explizit die Überzeugung transparent, daß der eigene Zugang den anderen Zugangsweisen überlegen ist oder daß letztere bedeutungslos sind. Auf eine kurze Formel gebracht: Theologie und Glauben sind zwar denk*möglich*, aber nicht *nötig* und bedeutsam.

Signifikanter Testfall für diesen Bedeutsamkeitsreduktionismus kann bereits – vor der Stellungnahmen zu Glauben und Theologie – die Wertung der lebensweltlichen Erfahrung sein. Diese wird nicht gegenüber den abstrahierenden und notwendig verkürzenden Methoden der Naturwissenschaften als reicher und bedeutsamer angesehen, sondern im Gegenteil als bloße Vorstufe, die von der (Natur-)Wissenschaft zu überwinden sei.[1665] Dies steht in scharfem Kontrast zu unserer eigenen Darstellung. Vor allem im Rückgriff auf Hans-Peter Dürr wurde im dritten Teil ausgearbeitet, „daß unsere ursprüngliche Erfahrung reicher ist im Vergleich zu der Erfahrung, welche sich wissenschaftlich fundieren läßt“[1666] (s. o. S. 86, 123).

.3.1 Gerhard Vollmer

Der soeben benannte Indikator der ‚Abwertung der Alltagserfahrung’ läßt sich bei Gerhard Vollmer zur Anwendung bringen. Innerhalb einer dreistufigen Erkenntnis-Hierarchie[1667] bildet die lebensweltliche Alltagserkenntnis die zweite Stufe. Durch die Bezeichnung „vorwissenschaftliche Erfahrung“ wird sie zur bloßen Vorstufe für die dritte Erkenntnisform: „Die höchste Stufe ist die *wissenschaftliche Erkenntnis*“[1668]. Die Aufwertung der Wissenschaft durch Degradierung der Alltagserkenntnis geht mit der Aufwertung der Naturwissenschaft gegenüber der Theologie einher, wie sich im folgenden zeigen wird.

In dem Geleitwort zu Ulrich Lükes Dialogversuch zwischen Evolutionärer Erkenntnistheorie und Theologie erwägt Gerhard Vollmer explizit verschiedene Möglichkeiten einer Beziehung zwischen Theologie und „Erfahrungswissenschaften“. Auf die aus der Darlegung zum methodischen Reduktionismus von Vollmer vielleicht erwartete Relativierung des naturalistischen Ansatzes[1669] wartet man vergebens, obgleich es sich um ein Geleitwort zu einem Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie handelt. Vielmehr trat auf rhetorischer Ebene das Gegenteil ein: die faktische Relativierung der Theologie. Implizit und suggestiv wird nichtnaturalistischen Ansätzen die Bedeutsamkeit abgesprochen und die Überlegenheit der eigenen Position unterstellt.

Es ist Vollmers gutes Recht, sich von verschiedenen Ansätzen abzugrenzen, wie er dies öfters tut.[1670] An der vorliegenden Stelle jedoch vollzieht er

---

1665 Vgl. Pöltner, Möglichkeit, 10.
1666 Dürr, Netz, 32.
1667 Vgl. Vollmer, EE1, 193, Anm. 27.
1668 Ebd. 41.
1669 Vollmer bekennt sich an verschiedenen Stellen zum Naturalismus (Geleitwort, 5, 7).
1670 Vgl. Vollmer, Wissen II, 78-99.

nicht auf argumentativer, sondern rhetorischer Ebene Wertungen. So grenzt er sich von Vertretern ab, die „dem Geist ... eine ontologische Sonderrolle zu[schreiben], bis hin zu der These, daß es Geist auch ohne materiell-energetisches Substrat geben könne“[1671]. Das „bis hin zu“ unterstellt die Ferne und Abwegigkeit der Auffassung.

Wenn er weiter bemerkt: „Andere suchen nach Letztbegründungen oder glauben sogar, solche vorlegen zu können“[1672], dann wird durch das „sogar“ auf rhetorischer Ebene die Vermessenheit dieses Gedankens nahegelegt. In gleicher Weise merkt er etwas weiter unten zum selben Problem kritisch an, „daß Theologen nach Letztbegründungen suchen und solche sogar zu benutzen glauben, während Naturalisten Letztbegründungen für unmöglich und für unnötig halten“[1673]. Neben dem suggestiven „sogar“ macht hier das „unnötig“ deutlich, wie wenig Vollmer ein derartiges philosophisches und theologisches Unternehmen zu schätzen gedenkt. Selbst wenn Theologen eine Letztbegründung gelänge; sie wäre nach Vollmers Ansicht unnötig.

Mit dieser Meinung diskreditiert Vollmer vorschnell ein wichtiges philosophisches Programm und bestreitet diesem Zugang die Bedeutsamkeit. Wie essentiell jedoch das von Vollmer kritisierte Programm ist, zeigt die jüngste Veröffentlichung von Hansjürgen Verweyen. Sie stellt klar, daß selbst eine ständige Offenheit, wie Vollmer sie im Blick zu haben scheint, von Bedingungen ermöglicht sein muß, die selbst wieder einer Relativierung entzogen sind.[1674] Hermeneutische Offenheit ist somit immer auf eine Letztbegründung verwiesen.

Es muß zugegeben werden, daß Vollmer hieraus kein persönlicher Vorwurf gemacht werden kann, befindet er sich doch in guter philosophischer Gesellschaft. In der deutschen Philosophie ist das angesprochene Thema weitgehend tabuisiert, in den USA scheint es unüblich zu sein,[1675] und ob Verweyen die geforderte Letztbegründung konsensfähig gelingt, bleibt fraglich. Aber es spricht nichts dagegen, hier eine Offenheit zumindest für die Bedeutsamkeit des Programms zu fordern. Allgemein besteht gegenüber der Bestreitung der Relevanz solchen Fragens die Aufgabe und vor allem die Chance, die Wichtigkeit und Unverzichtbarkeit von Philosophie und Theologie nachzuweisen.

Greifbarer wird die unterschwellige Abwertung der Theologie, wenn Vollmer versucht, „Theologie auf *Glaubenserkenntnis* zu verpflichten“. Gegen diesen Versuch ist an sich nichts zu sagen, zumal er ihn als einen unter mehreren darstellt und seine Bewertung als subjektive Meinung kennzeichnet: „Eine solche Abgrenzung wäre mir sympathisch; sie wird jedoch nicht von vielen Theologen anerkannt.“[1676] Innerhalb dieses Versuchs jedoch fällt auf, wie dürftig die Gattung „Glaubensaussagen“ gegenüber erfahrungswissenschaftlichen Aussagen expliziert und so der Eindruck der Überlegenheit

---

1671 Vollmer, Geleitwort, 5.
1672 Ebd.
1673 Ebd. 7.
1674 Verweyen, Wort, 98.
1675 Vgl. ebd. 95f.
1676 Vollmer, Geleitwort, 7.

der naturalistischen Perspektive erweckt wird. Für Vollmer werden Glaubensaussagen „durch Weitersagen *gewonnen*, durch Hören einer Botschaft gewußt, während erfahrungswissenschaftliche Sachverhalte auch der Wahrnehmung, der Erfahrung, der Erfindung und Erprobung von Theorien, dem theoretischen Entwurf, der rationalen Kritik und dem experimentellen Test zugänglich sind“[1677]. Ohne daß dem Glaubenszugang die positiven Bestimmungen der ‚anderen Seite’ ausdrücklich abgesprochen werden, wird durch bloßes Nicht-Erwähnen und durch das adversative „während“, das einen Gegensatz zum positiv beschriebenen erfahrungswissenschaftlichen Diskurs konstruiert, unterstellt, daß dem Glaubensbereich Zugänge zu Wahrnehmung, Erfahrung, Theorie, rationaler Kritik gänzlich fehlen. Damit aber wird dem Bereich Glaubenserkenntnis und Theologie die Diskursfähigkeit abgesprochen. Wer diesem rhetorischen Trick aufsitzt, kann freilich nicht mehr anders, als dem naturalistischen Ansatz tatsächlich eine größere Bedeutung zuzumessen. Mehr noch: Er muß ein Sprachgebilde, dessen Ursprung das reine „Weitersagen“ ist und dem Theorie- und Praxisbezug sowie Rationalität abgehen, als überflüssig ansehen.

Am deutlichsten formuliert Vollmer gegen Ende des Geleitwortes seine Invektiven gegen die „erfahrungstranszendenten“ Bereiche von Theologie und Philosophie: „Erfahrungswissenschaft kann Thesen und Hypothesen über solche Bereiche weder widerlegen noch belegen. Sie kann sie jedoch, soweit es um die Beschreibung, die Erklärung, das Verstehen von Natur und um den Umgang mit ihr geht, als *entbehrlich* ansehen, und der Naturalist tut eben dies.“[1678] Dieses Zitat kennzeichnet deutlich die von Vollmer eingenommene Position. Insofern er glaubhaft davon ausgeht, daß die Erfahrungswissenschaft in anderen Zugangsbereichen nichts widerlegen oder belegen kann, ist er nicht dem *ontologischen Reduktionismus* zuzuordnen; insofern er jedoch andere Zugangsweisen als „entbehrlich“ abwertet und nur den naturalistischen Zugang für bedeutsam hält, läßt sich seine Position treffend mit dem *Bedeutsamkeitsreduktionismus* klassifizieren.

Man könnte noch einmal zweifeln und diese Zuordnung Vollmers in Frage stellen. Mit dem ersten Blick auf das angeführte Zitat könnte man geneigt sein, lediglich von einem methodischen Reduktionismus zu sprechen. Denn Vollmer scheint ja nicht den theologischen Zugang *in jeder Hinsicht* für entbehrlich zu halten, sondern nur *in bestimmter Hinsicht*: Er ist entbehrlich, „soweit es um ... geht“. Doch auch hier handelt es sich um einen rhetorischen Trick. Die mit „soweit“ eingeleitete Einschränkung ist so umfassend, daß letztlich für die theologische Perspektive überhaupt kein Raum mehr verbleibt. Schließlich geht es nicht nur um „die Beschreibung, die Erklärung“ der Natur; hier könnte man vielleicht noch zustimmen. Vollmer erklärt die Theologie auch für „das Verstehen von Natur und ... den Umgang mit ihr“ als entbehrlich. Damit aber ist die mit „soweit“ eingeleitete Einschränkung gar keine Einschränkung mehr, sondern allumfassend.

1677 Ebd.

1678 Ebd.; Hervorhebung im Original! Zuvor hatte er zur theologischen Perspektive in gleichem Sinne bemerkt: „Ob und warum man diese Perspektive einnehmen *sollte*, kann man diesem Buch jedoch nicht entnehmen. Hier würden sich vermutlich auch die größten Differenzen zum naturalistischen Ansatz ergeben.“ Ebd. 6.

Nachdem Vollmer für die Erfahrungswissenschaft die Möglichkeit beansprucht, Theologie und Philosophie als entbehrlich anzusehen, beschließt er gönnerhaft das Geleitwort: „Auch die Evolutionäre Erkenntnistheorie kann und sollte in diesen Fragen keine weitergehenden Ansprüche erheben.“ Was hier oberflächlich wieder wie bescheidene Selbstbeschränkung aussieht („... keine weitergehenden Ansprüche“), ist nach dem Gesagten de facto ein Anspruch, der weitergehend nicht hypertrophiert werden kann; es sei denn, man wollte den wissenschaftstheoretischen Konsens wie der ontologische Reduktionismus noch gröblicher mißachten.

.3.2 Franz M. Wuketits

Ähnliche Beobachtungen finden sich bei Franz M. Wuketits, der ebenfalls beim methodischen Reduktionismus aufgeführt wurde. Dort stellte Wuketits die Legitimität verschiedener Zugangsweisen zur Wirklichkeit heraus. Auch wird die Tatsache nicht ignoriert, daß die Naturwissenschaft zu ihrer eigenen Konstituierung anderer Zugänge bedarf: „Gewiß liegen die Anfangsbedingungen auch der wissenschaftlichen Erkenntnis in der (vorwissenschaftlichen) *Alltagserfahrung*.“[1679]

Die wissenschaftstheoretischen Grunddaten[1680] werden also anerkannt. Darüber hinaus aber ist Wuketits weit davon entfernt, diese anderen Zugänge als gleichberechtigt und gleichbedeutsam anzusehen und so zu werten, wie dies z. B. bei Pöltner[1681] geschieht. Wie für Vollmer, so ist auch für Wuketits „das wissenschaftliche Weltbild eine dem Alltagserkennen nicht bloß nach-, sondern übergeordnete Erkenntnisform“[1682]. Wer dies beim Alltagsdenken – trotz gut begründeter Bedenken –[1683] noch mitvollziehen möchte, muß allerdings mit dem folgenden Zitat zur Kenntnis nehmen, daß der Naturwissenschaft – und die ist vor allem gemeint, wenn Wuketits von „Wissenschaft“ spricht –[1684] auch bezüglich anderer Perspektiven ein Vorrang zukommen soll. Das Zitat weist auch hier den Autor prägnant dem Bedeutsamkeitsreduktionismus zu: „Niemand wird bestreiten, daß dem Menschen verschiedene Zugänge zur realen Welt möglich sind, so die bloß vorwissenschaftliche Alltagserkenntnis, die ästhetische Welterfahrung usw. Doch ist Leinfellner (1967) voll beizupflichten, wenn er der wissenschaftlichen Erkenntnis unter allen Erkenntnisformen eine Sonderstellung beiräumt: sie leistet in der Tat am allermeisten!“[1685]

1679 Wuketits, Erkenntnis, 6.
1680 Vgl. Pöltner, Möglichkeit, 5f.
1681 Ebd. 5f.10.
1682 Wuketits, Erkenntnis, 7.
1683 Wieder sei auf Pöltner, Möglichkeit, verwiesen.
1684 Wuketits weist darauf hin, „daß die Verwendung des Begriffs ‚Wissenschaft’ an dieser Stelle – und auch in der Folge – im wesentlichen mit dem Gebrauch des anglo-amerikanischen Wortes science identisch ist“; Erkenntnis, 3.
1685 Ebd. 6.

.3.3 Kriteriologische Zuordnungen

Eine Auseinandersetzung mit dem Bedeutsamkeitsreduktionismus wird sich vor allem auf die Diskussion folgender Kriterien konzentrieren (Reihenfolge entspricht der Priorität):

- Anerkennung der *Notwendigkeit* und Bedeutsamkeit von Theologie
- Diskontinuitätskriterium
- Eigenständigkeit der Diskurse durch unterschiedliche Formalobjekte (AII)

Als Indikatoren haben sich ergeben:

- Angriffe richten sich *expressis verbis* nur gegen Grenzüberschreitungen von seiten der Theologie
- Abwertung der Alltagserfahrung
- Bestreitung der Diskursfähigkeit der Theologie
- Unterstellung, zum Gelingen menschlicher Existenz sei der naturwissenschaftliche Beitrag hinreichend

.4 Reduktionistische Einzelelemente

Die Tatsache, daß v. Ditfurth bereits unter der semantischen Vermischung aufgeführt wurde, zeigt, daß hierzu keine scharfe Abgrenzung möglich ist. Viele Reduktionismen gehen Hand in Hand mit semantischen Vermischungen. Dem Diskriminationskriterium (s. o. S. 68) kann hier nur sehr unzulänglich entsprochen werden. Nichtsdestoweniger ist eine getrennte Behandlung angezeigt, da es zumindest semantische Vermischungen gibt, die *kein* Reduktionismus sind, wie oben gezeigt.

Bei der Darstellung der Rezeptionsverweigerung ist v. Ditfurth bereits vor einigen Angriffen in Schutz genommen worden. Wenn nun die These vertreten wird, bei v. Ditfurth handle es sich um reduktionistische Einzelelemente und nicht um eine reduktionistische Grundhaltung, wird sich die Darstellung erneut mit den Kritikern auseinandersetzen müssen, auch wenn es hier primär darum geht, die Reduktionismen des Autors aufzudecken.

Die Vorwürfe der wissenschaftstheoretischen Unredlichkeit und der „Einverleibung oder Unterwerfung“[1686] der Theologie sind oben bereits ansatzweise entkräftet worden. Es kann nicht oft genug darauf hingewiesen werden, daß es v. Ditfurth nicht um die Wahrheitsfrage, sondern die Verständlichkeitsfrage geht; es geht ihm darum, daß die Auskunft der Theologie „nicht nur richtig, sondern überdies auch verständlich sein soll“[1687]. In der Sprachregelung der obigen Kriteriologie ist das gleiche mit dem Aktualitätskriterium ausgesagt, das die Ebene der Sinn*vermittlung*, die Ebene der

---

1686 Scheffczyk, Evolution, 9.
1687 Ditfurth, Weltbild, 250.

Theologie 2, anspricht und nicht die Ebene der Sinn*ermittlung*, die Ebene der Theologie 1. Eine Konkurrenz zur Theologie 1, eine ‚Einverleibung' der Theologie ist damit nicht zu befürchten. Dementsprechend kann auch die von v. Ditfurth geforderte Vorordnung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse als „Minimalbedingungen" (135) ganz im Einvernehmen mit unserer Kritieriologie als ‚hermeneutische Vorordnung' akzeptiert werden.

Im Einklang mit diesen Minimalbedingungen fordert v. Ditfurth eine Neuformulierung derjenigen theologischen Wahrheiten, die einem statischen Weltbild verhaftet sind und in einem evolutiven Weltbild unverständlich bleiben (19f., 263). Der Autor wendet sich dabei nicht grundsätzlich gegen „metaphorische oder mythologische Umschreibungen anders nicht aussagbarer Inhalte" (136), sieht aber eine Gefahr darin, daß sie wortwörtlich oder mißverständlich gedeutet werden, zu bloßem Aberglauben degenerieren und letztlich für den Menschen unverständlich bleiben. Hierin sieht v. Ditfurth eine Ursache für die Krise der christlichen Kirchen (136). „Die Kirchen aber verabfolgen die abgestorbenen mythologischen Formeln vergangener Epochen. Fossilien, Steine anstelle von Brot. Und führen dann, wenn diese Kost nicht angenommen wird, laut Klage darüber, daß offenbar kein Hunger bestehe" (220). Deshalb fordert v. Ditfurth im Dienste einer zeitgenössischen Vermittlung die Berücksichtigung des evolutiven Weltbildes bei der Neuformulierung theologischer Inhalte (221).

So weit wird man v. Ditfurth zustimmen können, zumal dieser versichert, daß der Gläubige nicht „einen Bruchteil seiner religiösen Überzeugung in Frage zu stellen" (23) braucht. Wenn dies tatsächlich so wäre, könnte man die Vorschläge gefahrlos rezipieren. Doch die Neuformulierungen, die v. Ditfurth im Sinn hat, greifen nicht nur hermeneutisch die alten Formulierungen, sondern reduktionistisch die tragenden Fundamente an. Insofern liegt hier mehr als nur eine semantische Vermischung unter Dominanz der naturwissenschaftlichen Sprachspiels vor, nämlich ein echter naturwissenschaftlicher Expansionismus.

Gegen v. Ditfurth soll also gezeigt werden, daß es sich um einen *reduktionistischen Expansionismus* handelt; gegenüber den pauschalisierenden Verurteilungen soll gezeigt werden, daß es sich um korrigier- und erweiterbare *Einzelelemente* handelt, die nicht den Gesamtansatz wie beim ontologischen oder Bedeutsamkeitsreduktionismus abzulehnen gestatten.

Bei der Besprechung der Rezeptionsverweigerung wurde gegenüber den Kritikern der Vorwurf bereits ausführlich abgewiesen, v. Ditfurth hebe die Theologie und ihre Bedeutung auf. Die Linie der Kritiker wird nun auf konkretere Inhalte hin weiter ausgezogen.

.4.1 Pantheismusverdacht

Nach Scheffczyk werden Gott und das Religiöse bei v. Ditfurth zwar nicht negiert, „aber sie sind keine Erklärungsgrößen mehr für die menschliche

Existenz“[1688]. In unserer Terminologie wäre dies der Vorwurf des Bedeutsamkeitsreduktionismus. Wenn der Autor nicht erkläre, wie Gott in der Evolution tatsächlich wirkt, „wenn nicht erkennbar wird, daß Gott die Evolution erhält, trägt und steuert, ist der Rekurs auf ihn unnütz“[1689]. Es ist die Frage, ob dies wirklich nicht erkennbar wird, wenn v. Ditfurth fast wörtlich genau das erfüllt, was Scheffczyk fordert (aber offenbar nicht finden kann), und er „die Transzendenz, von der die Religionen sprechen, als die größte, die umfassendste aller möglichen Kugelschalen“ versteht, „die alle anderen ihr untergeordneten Wirklichkeiten *trägt und ermöglicht*“ (236; Herv. von HHP)[1690].

Die inhaltliche Füllung des Gottesbildes scheint jedoch über die Bestimmung Gottes als Grund der Welt nicht wesentlich hinauszugehen. Im Blick auf pantheistische Tendenzen ist dem Vorwurf der „Vermischung des Göttlichen mit dem Naturhaften“[1691] ernsthaft nachzugehen.

Wenn man v. Ditfurths Auffassung vom Ende der Evolution zum Bewertungsmaßstab für die vorliegende Frage erhebt, kann der Pantheismusverdacht kaum verdrängt werden. Hier fallen nämlich Welt und Jenseits zusammen (236). Im Rahmen des Ganzen muß diesen Aussagen jedoch nicht der Stellenwert des alles erklärenden hermeneutischen Schlüssels zugewiesen werden. Zum einen sind sie die spekulativsten Aussagen des ganzen Buches, zum anderen bilden sie keine fundamentalen Voraussetzungen für Weiterführungen. Mit anderen Worten: Sollten an dieser speziellen Anschauung Korrekturen vorzunehmen sein, würde dadurch nicht das gesamte Denkmodell in sich zusammenfallen.

Eine weitere Beobachtung stützt diese Behauptung: Konstitutiver für den Argumentationsgang ist der von v. Ditfurth verfochtene Dualismus zwischen materiellem Kosmos und geistigem Prinzip, der mit dem (eschatologischen) Einheitsdenken in Spannung steht (288f.)[1692]. Hier ist für das geistige Prinzip der umfassendere und unumfaßbare Charakter kennzeichnend, wie er auch im Schalenmodell ansatzweise deutlich wird. Auf keinen Fall werden Welt und Gott einfachhin identifiziert. Das Schalenmodell mit der umfassendsten, selbst unumfaßbaren Schale wäre für theologisch angemessene Differenzierungen durchaus offen. Allerdings wird die Grenze zur absoluten Transzendenz bei v. Ditfurth nicht deutlich; sie verschwimmt in der endzeitlichen Verschmelzung.

Während in christlicher Theologie das Zugleich von „absoluter Transzendenz“ und „vollkommener Immanenz“[1693] betont werden muß, erscheint bei v. Ditfurth der Schwerpunkt auf die immanente Seite verschoben – wie gesagt: bei aller Offenheit für differenzierende Weiterführungen. Wie der christliche „Gedanke der Allgegenwart Gottes einen ständigen Ansatzpunkt

---

1688 Scheffczyk, Evolution, 8.
1689 Ebd. 13.
1690 Eingeklammerte Seitenzahlen beziehen sich auf Ditfurth, Welt.
1691 Scheffczyk, Evolution, 13.
1692 Siehe auch Ditfurth, Gedanken, 37.
1693 Pfürtner, Pantheismus, 28.

für pantheistist[ische] Strömungen“[1694] bildet, so finden sich auch bei v. Ditfurth, dem es ja gerade ein Anliegen ist, durch die Zuordnung von Evolution und Schöpfung die Allgegenwart Gottes sicherzustellen und zu schützen vor deistischen Mißverständnissen, eindeutig pantheistische Dimensionen. In der Tat erscheint das Göttliche in Begriffen wie ‚Jenseits', ‚Transzendenz' und auch ‚Himmel' (301) in absoluter Anonymität wie dies für pantheistische Strömungen typisch ist. Das Personhafte und dialogische Beziehungen bleiben unerwähnt; die Verantwortlichkeit des Menschen findet eine rein immanente Begründung.[1695]

Wenn die Allgegenwart im vollen theologischen Gottesbild Anlaß bietet zum Abgleiten in Pantheismus, kann man dann nicht auch umgekehrt versuchen, die pantheistischen Dimensionen v. Ditfurths in ein umfassenderes Bild aufzunehmen, zumal wenn das dahinterstehende Anliegen der Abgrenzung vom Deismus dem christlichen Gottesbild entspricht. Weiter unten (.4.4) wird in der Konfrontation mit New-Age-Denkern auf diese Ergänzung pantheistischer Elemente ausführlicher einzugehen sein.

Als weiterführende Perspektiven lassen sich an dieser Stelle festhalten: Anknüpfen an der Selbstüberbietung der Naturwissenschaft (was ja kein kritikloses Übernehmen bedeutet); Offenlegung der hinter den Fehlformen liegenden Ursachen (einschließlich kirchlich-theologischer Eigenanteile am Aufkommen der Fehlform); bei ‚Ursachen' sind im weiteren Sinne immer die Anliegen mitgedacht, die zu den kritisierten Elementen (z. B. Pantheismus) führen. Sie sollten kriteriologisch ausdrücklich erwähnt werden.

.4.2 Der Mensch als Durchgangsstation der Evolution

Ähnliche Defizite kennzeichnen v. Ditfurths Menschenbild. Es ist Scheffczyk darin zuzustimmen, „daß der Autor keine Vorstellung vom menschlichen Sein entwickelt“[1696]. Wenn auch eine Sonderstellung des Menschen eingeräumt wird,[1697] so bleiben doch Person- und Subjektsein im Menschenbild ebenso unberücksichtigt wie im Gottesbild. Zudem birgt die evolutive Sichtweise die Gefahr in sich, die Bedeutung des einzelnen Menschen aus dem Auge zu verlieren. Dieser Gefahr erliegt v. Ditfurth, auch wenn er versichert, die Würde des Menschen nicht zu gefährden (139). Es legt sich der utilitaristische Eindruck nahe, als käme dem einzelnen Menschen insofern Wert und Würde zu, als dieser sich aktiv an der Gestaltung der evolutiven Zukunft beteiligt und „niemand ohne Einfluß auf den Ablauf der Geschichte ist“ (147). Und der Hinweis, die heutigen Menschen seien „nichts anderes als die Steinzeitmenschen einer Zukunft“ (135), wird von

---

1694 Quiles, Pantheismus, 316.

1695 Vgl. Ditfurth, Welt, 146-148; siehe auch Pfürtner, Pantheismus, 29.

1696 Scheffczyk, Evolution, 11.

1697 Ditfurth, Geist, 305; ders., Welt, 271. Nivellierende Aussagen sind im Kontext zu lesen: Die erstaunliche Behauptung, der Unterschied zwischen Mensch und Zecke bleibe „ein Unterschied dem Grade, nicht dem Grunde nach“ (Geist, 269), wird verständlicher, wenn Ditfurth die prinzipiell gleiche Situation darin erblickt, daß *beide* zu einem Erkennen der ‚Welt an sich' unfähig sind. (Allerdings – so müßte man ergänzen: Nur der Mensch weiß dies auch!)

Walter Hoeres dahingehend interpretiert, daß „der Einzelmensch ... nur Durchgangsstation der Entwicklung“[1698] ist. Den Menschen als Durchgangsstation thematisierte übrigens bereits die semantische Vermischung – mit Vermittlungsvorschlägen zwischen beiden Sprachspielen.

Nach Scheffczyk lehnt v. Ditfurth – dem Fehlen personaler Dimensionen entsprechend – auch die Auferstehung ab.[1699] Diese Unterstellung ist jedoch schlicht falsch. v. Ditfurth richtet sich ausdrücklich nur gegen bestimmte „handgreiflich-faßliche *Formulierungen*“, welche die Auferstehungsbotschaft attraktiv herrichten und z. B. einen Auferstehungsleib versprechen, „der zum ‚Schweben’ oder zur Telekinese und anderen übernatürlichen Leistungen fähig sein soll, die sämtlich in peinlicher Weise an die Verheißungskataloge erinnern, wie sie heute von gewissen okkulten Sekten als Köder unters Volk gestreut werden“ (140; Herv. v. HHP. Vgl. auch 296f.).

Aber auch dort, wo die Kritik berechtigt ist, muß sie insofern relativiert werden, als die kritisierten Äußerungen nicht ohne die Anlässe und die Absicht v. Ditfurths zu verstehen sind, die zu diesen Formulierungen geführt haben. Der Autor will mit seiner Neuformulierung Individualismus, Weltflucht und Anthropozentrismus überwinden. Letzteren glaubt er übrigens auch bei Teilhard de Chardin zu finden, wenn dieser feststellt: „Nie könnte er (der Mensch) also ein vorzeitiges Ende finden oder zum Stillstand kommen oder verfallen, wenn nicht zugleich auch das Universum an seiner Bestimmung scheitern soll!“[1700] Nach Meinung des Autors bewirken die genannten Einstellungen einen unbegründeten Optimismus bezüglich des Endes der irdischen Entwicklung und eine Verarmung an weltlichem Engagement. In der Tat korrigieren v. Ditfurths Neuformulierungen diese Einseitigkeiten, und seine Defizite sollten eher Anlaß zu Ergänzungen denn Aufforderung zur Eliminierung sein.

.4.3 Die „historische Relativierbarkeit auch der Person Jesus Christus“

Der entscheidende Punkt bei v. Ditfurth ist die Reduzierung der Christologie. Mit der Relativierung und Ablehnung des Menschen als Ziel und Krone der Schöpfung deutete sich bereits an, daß damit auch die endgültige und absolute Bedeutung Jesu Christi in Gefahr gerät. Die Vorläufigkeit des menschlichen Entwicklungsstandes scheint unvereinbar mit der universalen Bedeutung einer menschlichen Person. v. Ditfurth spricht deshalb von der „grundsätzlichen historischen Relativierbarkeit auch der Person Jesus Christus“ (22). Religiöses Fundament sieht er dabei aber offenbar nicht betroffen: „Warum eigentlich sollte das nicht möglich sein, ohne daß die Substanz berührt wird, auf die allein es ankommt?“ (22)

1698 Hoeres, Evolutionismus, 17.

1699 Scheffczyk, Evolution, 13.

1700 Zitiert nach Ditfurth, Welt, 305 Anm. 10; vgl. auch ebd. 21. Das Zitat findet sich im Original bei Teilhard, Mensch, 285. Vergessen werden sollte hier bezüglich des weltlichen Engagements nicht, daß gerade Teilhard für die Vereinigung des ‚christlichen Empor’ mit dem ‚menschlichen Voran’ eingetreten ist (vgl. Nocke, Eschatologie, 86).

Entgegen dieser rhetorischen Frage und der Versicherung, der Gläubige brauche nicht „einen Bruchteil seiner religiösen Überzeugung in Frage zu stellen“ (23), bedeutet die Forderung der Relativierung des Christusgeschehens für die Christen „nichts Geringeres als die Preisgabe des Zentrums ihres Glaubens“[1701]. Das in Christus gestiftete „neue Verhältnis zwischen Gott und den Menschen“ (142), das v. Ditfurth nicht in Zweifel ziehen will, ist – ganz entgegen seiner Überzeugung – aufgelöst, wenn man mit Werner Löser davon ausgeht, „daß das Universale, das Erlösende, das Normative im Konkreten liegt, und zwar näherhin in diesem Konkreten: Jesus von Nazareth“[1702].

Selbst an diesem zentralen Punkt glaube ich, daß eine Vermittlung möglich sein wird. Wenn es gelingt, mit den unter der semantischen Vermischung thematisierten Mitteln die Stellung des Menschen als ‚Krone der Schöpfung’ im evolutiven Kontext verständlich zu machen, wird dies auch im Zusammenhang der Bedeutung Jesu Christi gelingen. Jesus Christus, wie Rahner ihn in seiner ‚Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung’ reflektiert, ist auch als Vollendung eines evolutiven Prozesses zu verstehen, der beim Menschen in seiner jetztigen biologischen Verfaßtheit als homo sapiens nicht einfach stehenbleibt.

Darüber hinaus könnte Rahner eine Antwortrichtung weisen, die mit einer weiteren Anfrage v. Ditfurths zusammenhängt: Wie ist die Universalität der Bedeutung Christi zu vereinbaren mit der Annahme einer Vielzahl außerirdischer Bewußtseinswelten (280)? Rahner hat dies eigens thematisiert und kommt zu der Überzeugung, daß es in der Tat eine „anthropomorphe Vorstellung“ wäre, andere kosmische Entwicklungen so zu denken, daß Gott dort nur die Möglichkeit geistigen Lebens zuließe, nicht aber dessen Aufgipfelung im absoluten Heilbringer. Vielmehr sei eine „mehrfache Inkarnation in verschiedenen Heilsgeschichten“ nicht undenkbar.[1703] Rahner ist auch hier einer bedeutsamen naturwissenschaftlichen Herausforderung nicht durch ein pauschales Veto ausgewichen. Seine (sicherlich vorläufige) Antwort greift ein von naturwissenschaftlichen Daten ausgehendes Weiterfragen, wie dies bei Ditfurth artikuliert wird, auf.

Nur am Rande sei auf eine weitere Anknüpfungsmöglichkeit hingewiesen. Beide Autoren – erstaunlicherweise auch der Naturwissenschaftler – bringen im vorliegenden Zusammenhang die Lehre von Engeln ein: So vermutet v. Ditfurth, „daß der Glaube an die Existenz von ‚Engeln’ die Form sein könnte, in der die Einsicht in die Unwahrscheinlichkeit der Einmaligkeit menschlicher Existenz im Kosmos ... ihren Niederschlag in unserem, unserer individuellen Intelligenz so überlegenen kulturellen ‚Wissen’ gefun-

---

1701 Scheffczyk, Evolution, 12.

1702 Löser, Universale concretum, 121.

1703 Rahner, Weltall 1981, 71f. Nach Rahner könne man wohl sagen, „daß diesen anderen leibhaftigen geistigen Wesen sinnvollerweise doch auch eine übernatürliche Bestimmung in Unmittelbarkeit zu Gott zugeschrieben werden müsse ... Angesichts der Unveränderlichkeit Gottes in sich selbst und der Selbigkeit des Logos wird man wohl nicht beweisen können, daß eine mehrfache Inkarnation in verschiedenen Heilsgeschichten schlechterdings undenkbar sei“ (ebd. 72).

den hat“ (337 Anm. 130). In gleichem Sinne stellt Rahner fest: „Die traditionelle Lehre von den Engeln macht übrigens darauf aufmerksam, daß auch die traditionelle Theologie mit der Koexistenz anderer personaler Kreaturen mit den Menschen rechnet“[1704].

Auch in diesem letzten Punkt hat sich gezeigt, daß es einige Möglichkeiten der ‚Anknüpfung am Prinzip der Selbstüberbietung der Naturwissenschaft’, der ‚Explikation der impliziten Theologie’ und auch Möglichkeiten der differenzierten ‚Vollendung der impliziten Theologie durch die Christologie’ (s. o. S. 77) geben kann, wenn man die Chance zum Dialog nicht durch vorschnelle und pauschale Verurteilungen vertut.

Gegenüber einem Reduktionismus, wie er bei v. Ditfurth vorliegt, wird man auf dessen eigenem Anspruch bestehen, daß nämlich die Berücksichtigung naturwissenschaftlicher Elemente zwar eine die Formulierung regelnde (Aktualitätskriterium), aber keine theologisch normative Rolle (AII) spielen kann. Als Indikatoren könnten die behandelten Themen (Gottesbild, Menschenbild, Christusbild usw.) dienen, da sie insbesondere bei der Überführung statischen Denkens in evolutives Denken immer wieder im Zentrum der Problematisierung stehen. Inhaltlich unterscheiden sie sich jedoch nicht notwendig von den Brennpunkten des ontologischen Reduktionismus (vgl. die Darstellung Haeckels), von dem die vorliegende Fehlform jedoch deutlich unterschieden werden sollte. Diese Unterscheidung gelingt aber weniger durch inhaltliche Zuordnungen, als durch Unterscheidung der Gesamtkontexte und leitenden Intentionen der Autoren. Insofern scheiden die Themen als Indikatoren aus.

.4.4 New Age: Monismus als Sinnverheißung

Ein kurzer Seitenblick soll sich mit der New-Age-Richtung befassen, die in den späten 80er Jahren mit einer Welle von Veröffentlichungen für Aufsehen und Anhängerschaft gesorgt hat. Das Phänomen New-Age ist zu heterogen, um als ganzes erfaßt werden zu können. Uns interessieren auch weniger die Formen der New-Age-Spiritualität als die weltanschaulichen Impulse ihrer naturwissenschaftlichen Vertreter. Als solche sind im folgenden der Physiker Fritjof Capra und der Evolutionstheoretiker Erich Jantsch beispielhaft herausgegriffen, ohne diese abschließend beurteilen zu wollen. Ihre Einordnung an dieser Stelle bietet sich thematisch an, da der Pantheismusverdacht auch ihnen gegenüber eine entscheidende Rolle spielt.

Die genannten Autoren wenden sich vor allem gegen die dualistische Spaltung von Materie und Geist, die sie auf Descartes zurückführen.[1705] Den Ansatzpunkt für die Überwindung des kartesianischen Paradigmas bildet

---

1704 Ebd.

1705 Capra, Wendezeit, 37; vgl. Röd, Descartes, 163.

unter anderem die Quantentheorie mit dem bereits erwähnten EPR-Experiment (s. o. S. 84): „Die Quantentheorie hat gezeigt, daß subatomare Teilchen nicht einzelne Körnchen von Materie sind, sondern ... Zusammenhänge in einem unteilbaren kosmischen Gewebe, das den menschlichen Beobachter und sein Bewußtsein einbezieht. ... Auf subatomarer Ebene sind die Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen zwischen den Teilen des Ganzen von grundlegenderer Bedeutung als die Teile selbst. Es herrscht Bewegung, doch gibt es letzten Endes keine sich bewegenden Objekte; es gibt Aktivität, jedoch keine Handelnden; es gibt keine Tänzer, sondern nur den Tanz“[1706].

So ist das kartesianisch-dualistische Denken in ein „ganzheitliches Denken“[1707] überführt: „Geist und Materie erscheinen jetzt nicht mehr als zwei getrennte Kategorien, sondern können als komplementäre Aspekte des Lebens angesehen werden ... Geist ist in der lebenden Materie immanent als Prozeß der Selbstorganisation“[1708]. Und in Frontstellung zum Vitalismus glaubt Erich Jantsch: „Es ist nicht mehr nötig, eine eigene Lebenskraft ... anzunehmen, die von den physikalischen Kräften getrennt wäre. ... Geist erscheint nun als Selbstorganisations-Dynamik auf vielen Ebenen ... Damit wird jener Dualismus zwischen Geist und Materie aufgehoben“[1709].

Ist ein solcher auf naturwissenschaftliche Daten sich stützender weltanschaulicher Monismus nun ein angemessener Ansatzpunkt für ein Gespräch mit der Theologie? Als Anfrage wird er nicht von vornherein abzulehnen sein, und seine Frontstellung gegenüber Vitalismus und absolutem Dualismus verbindet ihn mit christlichen Intentionen. Zu Recht stellt Günter Schiwy Entsprechungen zwischen New Age und Christentum heraus.[1710]

Verfolgt man den propagierten Monismus aber weiter, beginnen die Unvereinbarkeiten. Zunächst sind – wie die folgenden Formulierungen Jantschs zeigen – Anfragen an das Gottesbild zu stellen: „Da wir aber die Selbstorganisations-Dynamik jedes Systems seinen Geist genannt haben, können wir sagen, Gott sei zwar nicht der Schöpfer, wohl aber der Geist des Universums“[1711]. Denn „Gott ist ... nicht absolut, sondern er evolviert selbst – er ist die Evolution“[1712]. Die evolutive Sichtweise hinterfragt hier nicht nur die universelle Bedeutung Jesu Christi wie bei v. Ditfurth; sie unterwirft sich das gesamte Gottesbild. Wendet man die Indikatoren an, die als Merkmale des ontologischen Reduktionismus herausgearbeitet wurden, so stellt man auch hier die deutliche Unterbestimmtheit oder verlustlose Austauschbarkeit theologischer Begriffe (Gott) durch naturalistische (Evolution) fest. Eine solche vollkommene Ersetzbarkeit zeigt sich auch in den Äußerungen Stephen Hawkings: „Ich glaube nicht an einen persönlichen Gott. ... Wenn Sie wollen, können Sie sagen, Gott sei die Verkörperung der physikalischen

---

1706 Capra, Wendezeit, 97.
1707 Capra, Sicht, 12.
1708 Ebd. 21.
1709 Jantsch, Selbstorganisation, 411.
1710 Schiwy, New Age; ders., Geist.
1711 Jantsch, Selbstorganisation, 412, zustimmend von Capra (Wendezeit, 324) zitiert.
1712 Jantsch, Selbstorganisation, 412.

Gesetze“[1713]. Eine genauere Untersuchung müßte fragen, ob die Autoren damit nicht dem ontologischen Reduktionismus zugeordnet werden sollten.

Zieht man die Linien dieses ganzheitlich-monistischen Denkens konsequent weiter aus, gelangt man zu Ansichten, die christlichem Denken in der Tat diametral gegenüberstehen. Wie sich das Denken in individuellen, getrennten Objekten im mikrophysikalischen Bereich als falsch herausgestellt hat, so löst sich im New Age mit der (an sich richtigen) Betonung des kosmischen Verflochtenheit des Menschen individuelles und personales Denken auf.[1714] Dieser naturalistische Fehlschluß vom Mikrokosmos auf die Anthropologie trägt ähnliche, aber noch weitergehende metaphysische Defizite als die Unzulänglichkeiten der Anthropologie v. Ditfurths.

Daß das Einheitsdenken noch extremere Blüten treibt, zeigen einige Stichproben, die z. T. auch anderen Autoren entnommen sind: Wenn Gott der Geist der Natur ist und sich ferner herausstellt, daß „die Natur und ich ... eins sind“[1715], dann gibt es auch keinen „dualistischen Gegensatz zwischen Gott und Mensch“[1716] mehr, ich erkenne „Gott als das Göttliche im Menschen“[1717], und „‘mein Wille und Gottes Wille’ sind eins geworden“[1718]. Dadurch wird Theonomie entleert und ersetzt durch Autonomie; Theosoterik durch Autosoterik: „Die Menschheit wird nicht von einem Gott erlöst, sondern aus sich selbst heraus“[1719].

Nicht jeder der theologischen Gesprächspartner distanziert sich von den Ausführungen Jantschs. Insofern die Rezeption seiner Gedanken durch Günter Altner als zu unkritisch beurteilt werden kann, fördert Altner den naturwissenschaftlichen Expansionismus von theologischer Seite aus, d. h. exogen.

Nach wohlwollender Darstellung der Ausführungen Jantschs, äußert sich Altner wie folgt: „Das von uns herausgearbeitete Bedingungsverhältnis von Geist und Zeit ist nur dann schlüssig, wenn sowohl für den Geist als auch für die Zeit die Reklamation einer Sonderwirklichkeit jenseits des Prozesses der Selbstorganisation aufgegeben wird.“ Altner ist sich der Reduzierung der Transzendenz sehr wohl bewußt: „Jantsch legt ja die Wirklichkeit des Geistes, in der für ihn das Göttliche erscheint, als immanente Transzendenz aus, ohne ein Darüber hinaus zu gestatten.“ Statt hieran Erweiterungen vorzunehmen, lehnt Altner im folgenden auch die Unterscheidung Sigurd Martin Daeckes von „Geist Gottes“ und „Geist der Materie“ ab und fragt, „ob sich Daeckes Klärungsversuch nicht unterhalb des Denkanspruches bewegt, wie er mit dem Prinzip der Selbstorganisation gegeben ist“. Bei Daecke sei „Gott wieder jenseits des Weltwerdeprozesses gedacht“[1720]. Altner sieht dies durch die trinitarische Deutung Daeckes bestätigt.

Mit den gleichen Argumenten, die als Weiterführung von Capra und Jantsch weiter unten angeboten werden, muß auch hier angefragt werden, ob nicht gerade eine trinitarische Gotteslehre die angemessene Deutung darstellt, die den absoluten Immanentismus genauso vermeidet wie die ausschließliche Betonung der göttlichen Transzendenz.

Als zweites Beispiel sei die Diskussion um die Sonderstellung des Menschen herausgegriffen. Die Gegenposition ist hier durch den bereits erwähnten Daecke und Alfons Auer

---

1713 Hawking, Spiegel-Gespräch, 267.
1714 Capra, Wendezeit, 417; Jantsch, Selbstorganisation, 414.
1715 Capra, Sicht, 19.
1716 Jantsch, Selbstorganisation, 412.
1717 Stanislav Grof, zit. nach: Sudbrack, Christentum, 63.
1718 Ken Wilber, zit. nach: Sudbrack, Christentum, 64.
1719 Jantsch, Selbstorganisation, 412.
1720 Sämtliche Zitate aus: Altner, Sein, 191.

repräsentiert.[1721] Die Auffassung Altners ist schnell umrissen: „Es kann also nicht die Rede davon sein, daß das Schöpfungsgeschehen im Menschen gipfelt und er die Krone der Schöpfung ist.“[1722] Abgesehen von der Frage, ob eine solche Zurücknahme theologisch verantwortbar ist,[1723] wurde bei der Fehlform der semantischen Vermischung zum gleichen Thema aufgezeigt, daß ein so weitgehendes Zugeständnis überhaupt nicht notwendig ist, um der evolutiven Sicht einer Weiterentwicklung des Menschen Raum zu lassen. Auch an diesem Punkt wird der exogene (von einem Theologen betriebene) naturwissenschaftliche Expansionismus deutlich.

Kriteriologisch ergibt sich bei der Betrachtung dieses exogenen Expansionismus nichts Neues, und eine Unterscheidung in endogenen und exogenen Expansionismus erübrigt sich auch in diesem Fall.

Will man die Anknüpfungspunkte angesichts der weitgehend festgestellten Unvereinbarkeiten nicht gänzlich fallen lassen, kann man auch hier im Anschluß an Rahner eine Vermittlung versuchen, die sich von der zweifelhaften Weiterführung Altners unterscheidet. Immanentistischen Verkürzungen gegenüber denkt Rahner nämlich im Modell der Selbsttranszendenz das *Ineinander von Immanenz und Transzendenz*. Im Blick auf das vorliegende Problem greift auch Jürgen Moltmann Rahners Begriff der Selbsttranszendenz auf[1724] und betont: „Es ist ... keine Welttranszendenz Gottes denkbar ohne die Weltimmanenz Gottes, wie umgekehrt auch keine evolutive Weltimmanenz Gottes ohne seine Welttranszendenz. ... Weil sich die kirchliche Theologie in der Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie immer mehr auf das Jenseits Gottes zurückzog, griffen alte und neue Evolutionstheoretiker verständlicherweise nach dem Pantheismus, um das göttliche Diesseits, das sie wahrnahmen, zu beschreiben“[1725]. Denn der Pantheismus, so würde Wilhelm Breuning ergänzen, „bezieht seine bleibende Faszination aus dem Gedanken von der letzten Einheit aller Wirklichkeit und aus der Sehnsucht nach dem Einswerden mit ihr“[1726]. Auch hier unterlassen es die Theologen in konstruktiver Weise nicht, selbstkritisch nach den Ursachen und dem eigenen Anteil am Aufkommen pantheistischer Tendenzen zu fragen.

Mit dem trinitarischen Schöpfungsverständnis aber und dem einwohnenden Schöpfergeist sind Richtungen angedeutet, die den Pantheismus der Autoren Capra und Jantsch sowohl in seinen Anliegen aufgreifen, als auch gleichzeitig aufsprengen auf einen persönlichen Schöpfergott hin.[1727] Mit Capra betrachtet Moltmann dann „die Schöpfung als ein dynamisches Gewebe zusammenhängender Vorgänge“[1728], und mit Jantsch gesprochen „ist der kosmische Geist der Geist Gottes“. Ist dies aber der Geist des christlich-trinitarischen Gottes, der in der Immanenz nicht aufgeht, dann kann – dies kritisch zu Jantsch – „das Universum nicht als ein geschlossenes System angesehen werden. Es muß als ein für Gott und seine Zukunft offenes Sys-

---

1721 Die Diskussion findet sich aus der Perspektive Altners in ders., Naturvergessenheit, 84-87.
1722 Altner, Naturvergessenheit, 78.
1723 Vgl. dazu Auer, Umweltethik, 203-222; Kramer, Umwelt.
1724 Moltmann, Schöpfungslehre, 112, 213.
1725 Ebd. 213f.
1726 Breuning, Gotteslehre, 231.
1727 Vgl. ebd. 231.
1728 Moltmann, Schöpfungslehre, 115, zu Capra, Wendezeit, 97-103.

tem verstanden werden“[1729]. Sigurd Martin Daecke versteht Jantsch von vornherein sehr wohlwollend in dieser Richtung: „‘Gott ist die Evolution’, das heißt: er ist auch die Evolution“[1730]. Bei aller Immanenz kann Gott bei dieser –immer noch defizienten – Lesart als personales Gegenüber denkbar bleiben.

Was hier an konkreten Inhalten durchgeführt wurde, ist die inhaltliche Anwendung dessen, was bei der Erstellung des integrativen Modells strukturell beschrieben wurde und sich in dem Kriterium der ‚Qualifizierung von Modellen’ niedergeschlagen hat.

Empfohlen war dort das Aufgreifen derjenigen Modelle, die beim Gesprächspartner zu einer ‚kosmischen disclosure’ geführt haben. Die Möglichkeit, eine solche kosmische disclosure zu benennen, ist gebunden an die Artikulationsangebote, die eine Kultur zur Verfügung stellt. Hat jemand in diesem Rahmen aus der Sicht einer modernen Theologie nur einseitige Gottesbilder („... weil sich die kirchliche Theologie ... auf das Jenseits Gottes zurückzog“) kennengelernt, dann ist es für ihn nach de Pater „vernünftig, ... von der ‚Natur’ zu sprechen“[1731]. Denn man spricht von dem Enthüllten eben in der Sprache derjenigen Modelle, die zur kosmischen disclosure führten. Insofern dies von den genannten New-Age-Denkern getan wird, wenn sie von ‚Natur’, ‚Evolution’ usw. reden, sollte hier die Chance einer Anknüpfung nicht vertan werden.

De Pater ist denn auch optimistisch, daß bei der Bemühung um Kohärenz mit anderen, theologisch adäquaten Modellen „eine Sprache entsteht, die der Sprache derer nahekommt, die an Gott glauben“[1732]. Ein solcher Kohärenzprozeß ist oben in knappen Andeutungen versucht worden. Daß ein solches Vorgehen nicht nur graue Theorie und Wunschdenken ist, sondern Aussicht auf praktischen Erfolg bietet, zeigt die lebendige Wiedergabe einer Diskussion zwischen Capra und dem Benediktiner David Steindl-Rast, in der genau jener Abgleichungsprozeß unterschiedlicher Modelle beschrieben wird.[1733] Capra verschließt sich dabei den oben aufgeführten, als notwendig erachteten Erweiterungen keineswegs, wenn auch für ihn die theologische Sprache nicht in dem Maße ein ‚Aha-Erlebnis’ darstellt wie der Traktat über den Kreis für denjenigen, der noch nicht von einem Kreis gehört hat. (Mit diesen Formulierungen ist das integrative Modell S. Aha-Erlebnis 61 konkretisiert worden.)

.4.5 Kriteriologische Zuordnungen

Nach dem oben Gesagten bietet sich eine Erweiterung des Kriteriums ‚umfassende Ursachenforschung’ an. Ausdrücklich sollten die von den Auto-

---

1729 Ebd. zu Jantsch, Selbstorganisation, 412.
1730 Daecke, Naturwissenschaft, 221.
1731 De Pater, Sprachlogik, 37.
1732 Ebd.
1733 Capra / Steindl-Rast, Christentum, 149-155 zu Gott als ‚Person’, 168 zur Dreifaltigkeit.

ren benannten Anliegen und Frontstellungen als Anknüpfungspunkte in Augenschein genommen werden. In der neuen Formulierung ergäbe sich:

- Umfassende Erforschung der Konflikt-Ursachen, Frontstellungen und Anliegen des Autors

Unter Einbeziehung dieser Erweiterung wird sich eine Auseinandersetzung mit den reduktionistischen Einzelelementen vor allem auf die Diskussion folgender Kriterien konzentrieren (Reihenfolge entspricht der Priorität):

- Aktualitätskriterium (Naturwissenschaft als Formulierungsregelung)
- Normativer Vorrang der Theologie 1
- Semantische Reinheit einschl. intensionaler und extensionaler Analyse
- Umfassende Erforschung der Konflikt-Ursachen, Frontstellungen und Anliegen des Autors
- Anknüpfung an Selbstüberbietung
- Explikation der impliziten ‚Theologie'
- Vollendung der impliziten Theologie duch Christologie
- Adäquate Qualifizierung der angebotenen ‚Modelle'
- Eigenanteil von Theologie und Kirche

Als Indikatoren haben sich ergeben:

- Häufig gegen Vitalismus, Deismus und Dualismus gerichtet
- dadurch Neigung zum Pantheismus

6.7 Bilinguismus

Bei der Darstellung von Clodovis Boff ist der Bilinguismus ausführlich entfaltet worden. Er besteht in der unverbundenen Synopse zweier Sprachspiele. Mit wissenschaftstheoretischer Sauberkeit als einzigem Leitmotiv wird man sich mit dieser Form sehr wohl anfreunden können. Die verschiedenen Zugangsweisen zur Wirklichkeit werden gleichberechtigt nebeneinander gestellt. Weder ausdrücklich noch unterschwellig finden Abwertungen einer Perspektive oder expansionistische Übergriffe statt. Genauso wenig kann von wechselseitiger Ignoranz die Rede sein, wie sie sich beispielsweise in der Rezeptionsverweigerung zeigt.

Wie in der Einleitung dargelegt, ist diese Haltung des schiedlich-friedlichen Nebeneinanders nicht nur im Bereich Theologie und Sozialwissenschaften, sondern auch in der Beziehung zwischen Theologie und Naturwissenschaften weit verbreitet. Nach Sigurd M. Daecke gleicht die Existenz „der meisten heutigen christlichen Naturwissenschaftler ... einer Zwei-Zimmer-Wohnung. Sie können so, zwischen den beiden Räumen ihres Lebens hin und her eilend, ganz komfortabel leben". Als Physiker und Naturphilosoph ist Michael Drieschner hier ein gutes Beispiel (.2). Die oben hef-

tig diskutierten Vermittlungsversuche sind im Bilinguismus überflüssig: „Der Christ kann jedes Modell der Kosmologie, jede Hypothese der Evolutionstheorie vom Urknall bis zur Selbstorganisation der Materie unbekümmert bejahen, ohne mit seinem Glauben in einen Konflikt zu geraten“[1734].

Der Preis für diese wissenschaftstheoretisch befriedete Situation indes ist hoch und wird vor allem von denen bezahlt, die sich in einer naturwissenschaftlich geprägten Welt von Theologie und Kirche allein gelassen fühlen und das Bedürfnis nach sinnstiftender Einheit an anderen Stellen suchen müssen. Im protestantischen Raum hat besonders die Zeit nach Karl Barth die bis zum Fundamentalismus reichenden Konsequenzen dieses Vakuums offengelegt (s. o. S. 9).

Bei Barth findet sich auch die klassische Formulierung des bilinguistischen Nebeneinanders; sie ist in der Einleitung zitiert worden (s. o. S. 9). Daß diese Position auch heute noch zu finden ist, zeigt der Beitrag von Johannes Fischer, der die Darstellung bilinguistischer Modelle anführt (.1).

.1 Johannes Fischer

Ohne Karl Barth explizit zu nennen, läßt Johannes Fischer Barthsche Ansätze deutlich spüren. Die für die dialektische Theologie typische Diastase von Gott und Welt mit allen Konsequenzen bezüglich natürlicher Theologie und ‚analogia entis’ wird zum Grundmuster, auf das sich letztlich die Ausführungen Fischers reduzieren lassen. Die Vorbehalte gegenüber integrativen Modellen machen Fischer zu einem kritischen Gesprächspartner, der mit bedenkenswerten Argumenten vorschnelle Harmonisierungen vermeiden hilft.

Die Bereiche von Glaube und Naturwissenschaft will Fischer scharf voneinander abgegrenzt wissen. Für den Dialog mangele es an gemeinsamen Bezugspunkten; allenfalls auf einer Metaebene könne es sinnvoll sein, „sich über das jeweilige Wirklichkeitsverständnis auszutauschen, um so vielleicht das eigene auch in seinen Grenzen besser zu verstehen“[1735]. Der untersuchte Artikel bezieht Stellung gegen einen naturwissenschaftlichen Reduktionismus und plädiert für eine christliche Wirklichkeitsauffassung. Es wird kein theologischer Expansionismus vertreten, da der naturwissenschaftlichen Seite weder inhaltliche noch formale Vorschriften gemacht werden. Auch wenn sich der Autor gegen einen „Perspektivismus“ verwahrt[1736], läßt er sich am ehesten dem Bilinguismus zuordnen, da sich in seinem Denken die typischen Merkmale dieses Modells aufdecken lassen.

Der Autor stellt sich eingangs die Frage, ob es „überhaupt eine gemeinsame Grundlage im Wirklichkeitsverständnis“ beider Dialogpartner gibt und ob „sich beide auf dieselbe Wirklichkeit“ beziehen.[1737] Wie unsere eigene

---

1734 Daecke, Naturwissenschaft, 212.
1735 Fischer, Fragen, 453.
1736 Ebd. 455f.
1737 Ebd. 442.

Entfaltung gezeigt hat (Kapitel 3), kann nur unter dieser Voraussetzung ein Dialog sinnvoll sein. Genau dies aber bestreitet der Autor, wenn er die These vertritt, „daß es zwischen Glaube und Naturwissenschaft einen tiefen Graben im Wirklichkeitsverständnis gibt, angesichts dessen sich die Frage stellt, auf welchen Ebenen überhaupt ein sinnvoller Dialog zwischen beiden möglich sein soll“[1738]. Diese Frage trifft also auch unser eigenes Anliegen im Kern, und es ist interessant, der Antwort des Autors nachzugehen.

Den Ausgangspunkt der Argumentation Fischers bildet die Ankündigung einer Fortbildungsveranstaltung, die hier wiedergegeben werden soll, damit die vom Autor angezielte Gegenposition und seine Wortwahl verständlich werden:

> „In diesem Kurs geht es um die Bedeutung der Naturwissenschaft ... für die ‚Rede von Gott'. Soll die ‚Rede von Gott' nicht nur eine Behauptung sein, die in ihrer Beliebigkeit letztendlich belanglos wird, dann muß auch die Theologie zur Rechenschaft darüber bereit sein, was im Horizont unserer Wirklichkeit die ‚Rede von Gott' für einen Wahrheitssinn hat.“[1739]

In diesen Sätzen erblickt Fischer ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis, wonach die Wirklichkeit ein Einheitsraum ist („unsere Wirklichkeit“), der durch verschiedene Wissenschaften diskursiv erschlossen wird. In diesem Einheitsraum könne durch theoretische Erkenntnis dem zu Erkennenden ein „Wahrheitssinn“ zu- oder aberkannt werden. Dies gelte in den zitierten Sätzen auch von Gott, dessen Möglichkeit (nicht einmal Wirklichkeit) man theoretisch aufzuweisen versuche.[1740] Dadurch werde die Theorie (Theologie) zum Wahrheitskriterium für die Rede von Gott: „Der Wahrheitssinn christlicher Rede von Gott erweist sich damit *nicht* in der Unmittelbarkeit der Erfahrung und Wahrnehmung des *Glaubens*.“[1741]

Aus diesen Äußerungen lassen sich drei Aspekte herausgreifen, deren nähere Untersuchung sich auf unser integratives Modell kritisch und produktiv auswirken kann: 1. geht es Fischer um ein *Wahrheitskriterium* im Dialoggeschehen; 2. geht es darum, daß es die *Theologie* ist, die als Wahrheitskriterium fungieren soll; 3. geht es um einen *Einheitsraum* der Wirklichkeit, den die verschiedenen am Dialog beteiligten Disziplinen erschließen. Inwieweit sind die in diesen Aspekten enthaltenen kritischen Anfragen Fischers an ein integratives Modell nun berechtigt?

.1.1 Dialog als Wahrheitskriterium?

Wenn man wie Fischer beim Dialoggeschehen von Wahrheitskriterium spricht, besteht die Gefahr, am Kern des integrativen Vorhabens vorbeizu-

---

1738 Ebd.

1739 Ankündigung einer Fortbildungsveranstaltung für Württembergische Pfarrerinnen und Pfarrer über ‚Moderne Physik, Paradigmenwechsel und die Wirklichkeit Gottes' zit. nach ebd. 442f.

1740 Ebd. 443.

1741 Ebd. 445.

zielen. Denn offenbar geht es der Veranstaltung, auf deren Ankündigung sich Fischer bezieht, nicht um den Wahrheitssinn der ‚Rede von Gott' schlechthin, sondern um ihre drohende *Belanglosigkeit*! Nur unter dieser Voraussetzung wird im Ankündigungstext die Theologie bemüht: „Soll die ‚Rede von Gott' nicht nur eine Behauptung sein, die ... *belanglos* wird, *dann* muß auch die Theologie ...". Es geht also gar nicht um die *Wahrheit*, sondern um die *Bedeutsamkeit* der „Rede von Gott". So wird ja auch nicht Rechenschaft darüber verlangt, ob die Rede von Gott einen Wahrheitssinn hat, sondern „was ... für einen Wahrheitssinn" sie hat in einem bestimmten Kontext, nämlich „im Horizont unserer Wirklichkeit". Genau genommen wird also nicht nach einem *Wahrheitskriterium*, sondern nach einem *Bedeutsamkeits-* oder *Aktualitätskriterium* gesucht. Diese notwendige Unterscheidung bleibt bei Fischer unberücksichtigt. Auch an anderer Stelle wird dies deutlich, wenn er unterschiedslos beide Kriterienarten in einem Atemzug nennt: „... nicht hier steht der Wahrheitssinn christlicher Rede von Gott auf dem Spiel und entscheidet sich ihre Relevanz oder ‚Belanglosigkeit'„[1742]. Ohne eine diesbezügliche Differenzierung jedoch dürfte Fischer vielen integrativen Modellen nicht gerecht werden.

Es ist nicht frei von Spekulation, ob hiermit die Intention des Ankündigungstextes nun genau getroffen ist. Für unser integratives Vorhaben ist dies jedenfalls unstrittig. Es kann nicht oft genug hervorgehoben werden, daß es uns nicht um Wahrheits-, sondern um Bedeutsamkeits- und Aktualitätskriterien geht, wie dies in der Kriteriologie betont wird.

.1.2 Wahrheitssuche durch theoretische Theologie oder Praxis des Glaubens?

Im Lichte der vorgängigen Überlegungen klären sich auch manche Aspekte der folgenden Aussagen Fischers. Der Autor kritisiert, daß sich die Wahrheitssuche im theoretischen Diskurs vollzieht: „Ist Gott ein möglicher Gegenstand theoretischer Erkenntnis? Und ist es die Schöpfung? Eben dies scheint zweifelhaft"[1743]. Wenn Fischer die fehlende Glaubensunmittelbarkeit moniert und beklagt, es falle „alles Gewicht der Erkenntnis der *Theologie* zu, die die Wahrheit des Glaubens angesichts des Wahrheitsbewußtseins der Gegenwart zu verantworten hat"[1744], dann muß auch hier ernstgenommen werden, daß es im Dialoggeschehen um die Glaubenswahrheit „angesichts des Wahrheitsbewußtseins der Gegenwart" geht und nicht um die Wahrheit des Glaubens überhaupt, wie dies Fischer im Textzusammenhang nahelegt. Unmittelbar vor dem gerade zitierten Satz spricht Fischer nämlich nicht von der Glaubenswahrheit *in bestimmten Kontexten* („... angesichts von ..."), sondern unterschiedslos über „Wahrheit oder Unwahrheit von Behauptun-

---

1742 Ebd. 448.
1743 Ebd. 445.
1744 Ebd.; Herv. v. HHP.

gen über Gott und sein Dasein“[1745] und allgemein vom „Wahrheitssinn christlicher Rede von Gott“, welcher sich „*nicht* in der Unmittelbarkeit der Erfahrung und Wahrnehmung des *Glaubens*“[1746] erweise. Wenn es nun aber gar nicht um die Verifizierung allgemeiner Wahrheitsansprüche geht – wie Fischer meint –, sondern um Aktualisierung angesichts bestehender theoretischer Kontexte, dann dürfte der Theologie allerdings eine unverzichtbare Rolle zufallen. In diesem Sinne jedenfalls ist unser integrativer Versuch und wohl auch der des Ankündigungstextes zu verstehen.

Weiter meint Fischer zur Theologie in integrativen Modellen: „An *ihrer* Erkenntnis, nicht an der Erkenntnis des Glaubens, entscheidet sich, ... ob die christliche Rede von Gott ... in ‚Beliebigkeit letztendlich belanglos’ wird“[1747]. Fischer überzieht hier den Anspruch der Theologie, indem er sie nicht als *notwendige* Bedingung (wir sprachen von „unverzichtbarer Rolle“), sondern als *hinreichende* und *exklusive* Bedingung zur Abwehr der Belanglosigkeit versteht. Dies jedoch wird weder von der eingangs erwähnten Ankündigung behauptet, noch dürfte dies von den meisten übrigen integrativen Modellen beansprucht werden. So wichtig die Aufgabe der Theologie in integrativen Modellen ist, so wenig soll darauf verzichtet werden, theoretische Neubildungen der glaubens-praktischen Bewährung auszusetzen.

Aber auch unabhängig von interdisziplinären Dialogbestrebungen scheint ganz allgemein für eine christliche Theologie die exklusive Entgegensetzung von Theorie und Praxis, Theologie und Glaube unangebracht. Für Max Seckler bringt die Anselmsche Formulierung ‚fides quaerens intellectum’ prägnant zum Ausdruck, daß das Verstehen-Wollen nicht von außen an den christlichen Glauben herangetragen wird, sondern diesem innerlich ist.[1748] Mit Ratschow versteht Seckler die Glaubenswissenschaft als „des Glaubens eigenes Denkprojekt“[1749]. Diesem Verstehen-Wollen eignen objektive Dimensionen[1750] und wissenschaftliche Artikulationen[1751]. Die Sorge Fischers, daß sich „der Wahrheitssinn christlicher Rede von Gott ... *nicht* in der Unmittelbarkeit der Erfahrung und Wahrnehmung des *Glaubens*“[1752] zeige, erweist sich bei aller Theoriebezogenheit als unbegründet, insofern auch für Seckler außer Frage steht, daß „das letzte und eigentliche *Wahrheitskriterium* der Glaubenswissenschaft im Wort Gottes bzw. im christlichen Glauben“[1753] liegt. Aus diesem Grunde spricht Seckler mit Thomas von Aquin der Theologie gegenüber Offenbarung und Glauben den wissenschaftstheoretischen Rang einer scientia subalternata zu.[1754]

1745 Ebd. 444f.
1746 Ebd. 445.
1747 Ebd.
1748 Seckler, Theologie, 186-188.
1749 Ebd. 196.
1750 Ebd. 189.
1751 Ebd. 192; 200.
1752 Fischer, Fragen, 445.
1753 Seckler, Theologie, 192.
1754 Ebd. 209f. Anm. 58.

Insofern in unsere Überlegungen das Modell eines Befreiungstheologen, nämlich Clodovis Boff, einbezogen wird, ist auch von dorther sichergestellt, daß der Praxisbezug angemessen berücksichtigt wird.[1755] Ähnlich wie Seckler greift auch Boff auf Thomas zurück, wobei er expliziter als Seckler ähnliche Bedenken sieht, wie Fischer sie artikuliert. Boff greift zwar den Begriff der Subalternation auf,[1756] sieht aber bei Thomas die Gefahr einer widersprüchlichen Identität von Offenbarung, Glaube und Theologie gegeben,[1757] die letztlich dazu geführt habe, daß „die ‚christliche Wirklichkeit' oder die übernatürliche Ordnung ... irgendwie ‚noetisiert'„ und „das als Heilsordnung verstandene Christentum völlig in das Element des Wissens gestellt" wurden.[1758] So spricht Boff zwar von der „fides in statu scientiae" aber auch von einer zu fordernden Teilung, in der „die fides in statu scientiae aufhört, sich mit einem religiösen Diskurs zu identifizieren"[1759]. Ebenfalls im Rückgriff auf Thomas ist für Boff dann „der Glaube die absolute und erste Bedingung für jede Theologie"[1760]. Darum besteht die Rolle der Theologie „durchaus nicht darin, die Rolle des Glaubens zu übernehmen oder ihn zum Nutzen der rationalen Verständlichkeit abzuschaffen", sondern darin, „den erkennbaren Inhalt des Glaubens durch die Bildung von Analogien zu erklären und den Kampf bis an die Grenzen des Universums zu tragen, in dem der Glaube sich behauptet, und all dies, um eben dem Glauben ‚recht zu geben'„. Und Boff fährt fort: „An dieser Stelle muß die Theologie in einen Dialog mit den theoretischen Positionen (Fragen) und den praktischen Positionen (Problemen) ihrer Zeit treten (Epochalität)."[1761] Hier wird deutlich, daß Boffs Modell die Anliegen beider Seiten, die Anliegen Fischers und der integrativen Modelle, gleichermaßen zu berücksichtigen beansprucht.

Im Sinne einer so verstandenen Subalternationstheorie, welche die theoretische Erkenntnis relativiert und Gott als deus semper maior bedenkt, können Gott und Schöpfung – entgegen der Annahme Fischers – durchaus Gegenstand theoretischer Erkenntnis sein.

In Verbindung mit den Vorbehalten theoretischen Diskursen gegenüber bemüht Fischer ein weiteres Argument. Seiner Meinung nach kommt Gott in dem Einheitsraum, der durch den theoretischen Diskurs erschlossen wird, nicht vor. Dies führt zum dritten Aspekt, zum Problem des Einheitsraums.

1755 Vgl. C. Boff, Theologie, 336-338, der von einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis von Theorie und Praxis spricht.
1756 Ebd. 195.
1757 Ebd. 196.
1758 Ebd. 197.
1759 Ebd. 199.
1760 Ebd. 202.
1761 Ebd. 213.

.1.3 Wirklichkeit als Einheitsraum?

Während der erste Einwand Fischers die zitierte Ankündigung möglicherweise nicht im Kern des Anliegens trifft, wird mit dem nun folgenden Aspekt zielsicher die Mitte aller integrativen Versuche hinterfragt. In der Tat wird im Ankündigungstext mit der Einbeziehung der Rede von Gott in den „Horizont unserer Wirklichkeit" an einen theoretisch erschließbaren Einheitsraum gedacht sein.

Für Fischer aber bilden der *diskursiv* erschlossene Wirklichkeitsbereich und der *religiöse* Wirklichkeitsbereich gerade keinen Einheitsraum. Den ersten Bereich kennzeichnet „*unsere* Perspektive auf die Wirklichkeit"[1762], durch welche dann „*unsere* Wirklichkeit" konstituiert ist. Dabei bedeute „der Ausdruck ‚unsere Wirklichkeit' ... Exklusivität"[1763] und Gott komme hierin nicht vor „als Anwesender, der durch die Anwesenheit seiner Perspektive die Wirklichkeit identifiziert, und zwar dann als *seine* Wirklichkeit identifiziert"[1764]; dies sei ausschließlich dem zweiten Bereich, der religiösen Perspektive, vorbehalten.

Wenn man diese allgemeineren Äußerungen auf den Dialog mit den Naturwissenschaften überträgt und sich das Stichwort des ‚methodischen Atheismus' vor Augen hält, wird die Argumentation verständlicher. Man könnte dann mit Fischer zu der Aporie kommen, daß bei dem Dialogversuch „der Wirklichkeitsraum, den die menschliche Dialogperspektive aufspannt und für den die *Abwesenheit* der göttlichen Perspektive konstitutiv ist, mit jener Wirklichkeit gleichgesetzt wird bzw. als jene Wirklichkeit identifiziert werden soll, die sich nur von der *Anwesenheit* der göttlichen Perspektive her erschließt (die Universalgeschichte als Heilsgeschichte; die Natur als Schöpfung usw.)"[1765].

Nachvollziehbar wird diese Aporie nur dann, wenn man das exklusive Denken Fischers voraussetzt: die göttliche Perspektive schließt ‚unsere' Perspektive aus und umgekehrt. Nur dann entstehen zwei disparate Wirklichkeitsräume, die nicht miteinander ins Gespräch zu bringen sind. Genau diese Exklusivität aber soll hier bestritten werden. Denn weder haben wir es konkret mit einer göttlichen Perspektive zu tun, die von unserer losgelöst wäre, noch schließt unsere Perspektive notwendig die göttliche aus; ja nicht einmal die naturwissenschaftliche Perspektive tut dies. In welchem Sinne dies zu verstehen ist, bedarf freilich der näheren Entfaltung.

.1 ‘Göttliche Perspektive' ohne ‚unsere Perspektive'?

Die erste Annahme, welche von der göttlichen Perspektive die menschliche fernhalten will, kann zwar die Andersartigkeit und Gottheit Gottes wahren; dies ist ein legitimes Anliegen des Autors[1766]. In letzter Konsequenz jedoch

---

1762 Fischer, Fragen, 446.
1763 Ebd. 445.
1764 Ebd. 446.
1765 Ebd. 447.
1766 Vgl. ebd. 450.

fällt diese Position in Fideismus und Extrinsezismus zurück. Vor dem Mißverständnis, aus der Vorordnung der ‚göttlichen Perspektive' eine extrinsezistische Erkenntnistheorie abzuleiten, warnte Seckler bereits bei der Beschreibung der Theologie als scientia subalternata.[1767] Und mit einem Hinweis auf Karl Rahner, dessen Lebenswerk von der Überwindung der extrinsezistischen Engführungen geprägt ist und den Ausgangspunkt unseres integrativen Modells darstellt, führt er weiter aus: „Die Wirklichkeit Gottes ist nicht Teil von uns, aber sie geht uns, als alle und alles bestimmende, richtende und erlösende Macht, unbedingt an, und zwar nicht als Fremdbestimmung von außen her, sondern als unsere eigene innerste Wesensbestimmung". Seckler kommt zu dem Schluß, „daß Offenbarung und Anthropologie zuinnerst miteinander zu tun haben"[1768]. Da das Offenbarungsgeschehen nicht vom Heil des Menschen zu lösen ist, „eröffnet sich ein anthropologisch strukturierter *Verstehenshorizont*, der die gesuchte vernunftgeleitete Annäherung an den Begriff der Offenbarung ermöglicht"[1769]. Daß hier ähnliche Interessen wie in der eingangs zitierten Ankündigung vorliegen („... Rechenschaft darüber ..., was *im Horizont unserer Wirklichkeit* die ‚Rede von Gott' für einen Wahrheitssinn hat"), wird offensichtlich.[1770]

Will man sich außerdem nicht das erwähnte linguistische Mißverständnis von Offenbarung (s. o. S. 19, 20, 26, 28, 74) vorwerfen lassen, wird man davon auszugehen haben, daß das Wort Gottes nicht unmittelbar, sondern nur in ‚vermittelter Unmittelbarkeit' zum Adressaten kommt,[1771] wobei in dieser Vermittlung durch menschliche Zeugen ganz bestimmte anthropologische Perspektiven nicht auszuschließen sind. Auch hier ist die Verflechtung von göttlicher und menschlicher Perspektive unauflösbar.

Bei aller inneren Bezogenheit geht es Seckler dabei „nicht darum, von der Anthropologie her die möglichen Inhalte der Offenbarung zu konstruieren. Nicht Inhalte, sondern Kriterien für mögliche Inhalte sind aufzustellen"[1772]. Auf diese Weise läßt sich die Irreduzierbarkeit der Offenbarung sicherstellen, ohne ihre anthropologische Verflechtung aufzugeben. Wenn man dies bedenkt, wird deutlich, daß Fischer das Ziel integrativer Versuche mißversteht, wenn er in dem obigen Zitat meint, „daß hier der Wirklichkeitsraum, den die menschliche Dialogperspektive aufspannt und für den die Abwesenheit der göttlichen Perspektive konstitutiv ist, mit jener Wirklichkeit *gleichgesetzt* wird bzw. als jene Wirklichkeit *identifiziert* werden soll, die sich nur von der Anwesenheit der göttlichen Perspektive her er-

---

1767 Seckler, Theologie, 210, Anm. 58: „Verhängnisvoll wäre es, der wissenschaftstheoretischen Subordinationsidee ein doktrinalistisches oder konzeptualistisches Offenbarungsverständnis in Verbindung mit einer autoritativ-autoritären ('extrinsezistischen') theologischen Erkenntnistheorie zugrunde zu legen."

1768 Seckler, Begriff, 79.

1769 Ebd.

1770 Pottmeyer spricht von dem „Sinnkriterium der Heilsbedeutsamkeit" (Normen, 145).

1771 Vgl. ebd. 146.

1772 Seckler, Begriff, 80; hier sind strukturelle Konvergenzen zu dem, was in unserem Modell das Bedeutsamkeitskriterium (im Unterschied zum Wahrheitskriterium) leisten soll.

schließt“[1773]. Eine einfache Identifizierung wird sicher nicht angestrebt, auch wenn es de facto vorkommt, „daß die Theologie sich auf den Boden der Wirklichkeitsauffassung der Naturwissenschaft begeben und also Gott und die Schöpfung in die Perspektive theoretischer Erkenntnis gezogen hat, um dort die Wahrheit christlicher Rede von Gott zu explizieren“[1774]. Mit der Berücksichtigung des exogenen naturwissenschaftlichen Expansionismus haben wir diese Fehlform angesprochen.

Auch für Seckler ist „die Gefahr, daß dabei von der Anthropologie ... der Offenbarung ihre Inhalte diktiert werden könnten und somit die unableitbare Neuheit und Andersheit ... der Offenbarung in Fesseln gelegt werden, ... unübersehbar“. Aber, so glaubt er optimistisch, „Gefahren muß man nicht erliegen“[1775]. Mit Boff steht es auch für uns außer Frage, daß die Unableitbarkeit der Theologie gewahrt werden muß. So wird in seinem Modell durch die hinlänglich dargestellte Unterscheidung von AI und AII das Ergebnis einer Einzelwissenschaft „im Innern des theologischen Feldes als Grundstoff aufgenommen, der dann (wieder) neu bearbeitet werden muß, und zwar durch die der theologischen Arbeit eigenen Verfahrensweisen, damit man schließlich zu einer *spezifisch* theologischen, als solcher charakterisierten Produktion gelangt“[1776]. So will er Ergebnisse anderer Disziplinen einbeziehen, ohne die Eigenart der Theologie aufzulösen. Fischer hingegen scheint nur absolute Disparatheit und vollkommene Identität zu kennen, als gäbe es zwischen beiden und damit auch zwischen Fideismus und Rationalismus keinerlei Zwischenformen.

.2 ‘Unsere Perspektive’ ohne ‚göttliche Perspektive’?

In der zweiten Blickrichtung geht Fischer von „unserer Perspektive“ aus und vermeint hier die Abwesenheit der göttlichen Perspektive feststellen zu müssen. Wer an dieser Stelle nicht Fischers Weltbegriff teilt, wonach ‚Welt’ (entsprechend ‚unsere Perspektive’) und ‚göttliche Wirklichkeit’ getrennt sind,[1777] könnte das Argument zumindest auf den methodischen Atheismus der Naturwissenschaft bezogen sehen, wo ja in der Tat religiöse und theologische Perspektiven ausgeblendet sind. Bei Fischer fällt hier das Stichwort

---

[1773] Fischer, Fragen, 447; Herv. v. HHP. An anderer Stelle kritisiert Fischer, daß „ein Wirklichkeitswechsel, wie ihn die praktische Erkenntnis des Glaubens impliziert, ... in der Perspektive theoretischer Erkenntnis nicht statt[findet]“ (Fragen, 450). Durch die eingeschobene nähere Bestimmung ist dies zwar richtig. Es soll aber ausdrücklich betont werden, daß auch innerhalb des theoretischen Dialoggeschehens eine Art „Wirklichkeitswechsel“ stattfindet. Auch wenn man von einem diskursiv erschlossenen Einheitsraum ausgehen will, dann vollzieht sich bei der Integration von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zwischen diesen und den aus diesen hervorgebrachten theologischen Aussagen ein „erkenntnistheoretischer Bruch“ (C. Boff, Theologie, 136), so daß man weder von Reduktionismus noch von Extrapolation, schon gar nicht von Identifizierung reden kann.

[1774] Fischer, Fragen, 449f. An anderer Stelle spricht Fischer deutlicher von ‚verifizieren’ statt von ‚explizieren’: „Dieses Wort richtet sich gerade nicht an eine theoretische Erkenntnis, welche seinen Wahrheitssinn an einer zuvor ohne es erkannten Wirklichkeit zu verifizieren sucht“ (ebd. 446).

[1775] Seckler, Begriff, 80.

[1776] C. Boff, Theologie, 76.

[1777] Fischer, Fragen, 448, 450.

des Konstruktivismus mit der Einsicht, daß wir die Welt nicht erkennen, „wie sie ist", sondern daß wir ‚die Wirklichkeit', mit der wir zu tun haben, überhaupt erst konstruieren: „unser Diskurs entscheidet, was es in unserer Wirklichkeit gibt und was nicht"[1778]. Fischer ergänzend kann man konkretisieren, daß der naturwissenschaftliche Wirklichkeitsbereich unter den Bedingungen des methodischen Atheismus konstruiert ist. Dann wird Fischers Anfrage verständlich: „In dieser Welt Gott aufsuchen ... zu wollen, ist daher ein theologisch fragwürdiges Unterfangen, das die Konstruktionsbedingungen dieser Welt ignoriert."[1779] Zurecht deutet Fischer auf die Symptome, die sich „in herrschenden Sprachverwirrungen, etwa in der unreflektierten Gleichsetzung von ‚Natur', ‚Umwelt' und ‚Schöpfung'„[1780] zeigen, und die auch für uns Anlaß waren, im Abschnitt der semantischen Vermischung auf diese Fehlform aufmerksam zu machen. Mit unserem Befund deckt sich dabei die Feststellung Fischers, die Theologie habe sich von einem falschen Wirklichkeitsverständnis beeindrucken lassen: „In der Meinung, daß sich in naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und Theorien die Wirklichkeit dokumentiert, wie sie ist, d. h. eben als das, was ‚der Fall' ist, glaubte sie, ihre eigenen Themen in den Ergebnissen der Naturwissenschaft wiederfinden zu müssen, die Schöpfung im Urknall, die Freiheit Gottes in der Kontingenz der Natur usw."[1781]

Die Zustimmung fiele leicht, wenn Fischer mit der konstruktivistischen Beschreibung nicht das Stichwort der Willkür in Zusammenhang brächte. In Abgrenzung zu dem wissenschaftlich-technischen Wirklichkeitsverständnis reklamiert der Autor für das biblische Wirklichkeitsverständnis, daß diesem zufolge „die Wahrnehmung der Wirklichkeit gerade nicht der Willkür des Menschen überlassen" sei. Vielmehr verbinde hier „die Wirklichkeit selbst den Menschen zu einer bestimmten Wahrnehmung und Achtung"[1782]. Da Fischer für den wissenschaftlich-technischen Bereich das Gegenteil behauptet, nämlich: „Nicht die Wirklichkeit verbindet zu einer bestimmten Wahrnehmung"[1783], unterstellt er diesem Bereich Willkür. Diese Unterstellung reizt erneut zu Widerspruch.

Daß „die Freiheit der Wahrnehmung ... zum Wesen theoretischer Erkenntnis"[1784] gehört, wie Fischer dies für den wissenschaftlichen Umgang mit der Wirklichkeit annimmt, ist in der Tat eine Einsicht, die der Konstruktivismus lehrt. Erstens heißt das aber nicht, daß dies für den *praktischen* Umgang nicht gilt. Das Gegenteil ist der Fall: Insofern jede Praxis theoriegeleitet ist, müßte ihr die gleiche unterstellte Willkür zugeschrieben werden; da sie ferner (als nichtwissenschaftliche) *unkritisch* theoriegeleitet ist, eignet ihr eine noch viel größere ‚Willkür'. Wenn im wissenschaftlich-theoretischen Bereich „der Erkennende das Erkannte im Zusammenhang

---

1778 Ebd. 451.
1779 Ebd. 452.
1780 Ebd.
1781 Ebd. 455.
1782 Ebd.
1783 Ebd. 454.
1784 Ebd.

seiner Wirklichkeit lokalisiert“[1785], dann ist für den praktisch Handelnden in gleicher Weise zu sagen, daß er seine Handlung im Zusammenhang seiner Wirklichkeit lokalisiert. Und wer ferner diese Einsicht der Verflechtung des Subjekts für die *Glaubens*-praxis bezweifelt, kann nur offenbarungspositivistisch denken. Als zweites wäre zu fragen, ob die „Freiheit der Wahrnehmung“ wirklich so absolut zu denken ist, daß Fischer die obige Behauptung aufrechterhalten kann, wonach in diesem Bereich die Wirklichkeit nicht zu einer bestimmten Wahrnehmung verbindet und „keinen vorgegebenen Wahrnehmungszusammenhang darstellt und der Erkenntnis entgegenbringt“[1786].

Daß naturwissenschaftliche Ergebnisse nicht beliebig sein können, sondern in Auseinandersetzung mit einer (z.T. widerständigen) Wirklichkeit gewonnen werden, zeigt ein wissenschaftshistorischer Rückblick auf die naturwissenschaftlichen Paradigmenwechsel. Es soll nicht bestritten werden, daß in der Glaubenspraxis „die Wahrnehmung der Wirklichkeit ... nicht der Willkür des Menschen überlassen“ bleibt und die (hier: religiöse) „Wirklichkeit selbst den Menschen zu einer bestimmten Wahrnehmung“ verbindet. Doch was für die Glaubenspraxis gilt, gilt für den wissenschaftlichen Umgang mit der Wirklichkeit in ganz ähnlicher Weise. Wie falsch die Annahme Fischers ist, daß im naturwissenschaftlichen Bereich die Wirklichkeit nicht zu einer bestimmten Wahrnehmung verbindet, sondern daß vielmehr ein Wirklichkeitsverständnis zugrundeliegt, „aus dem der Wahrnehmungsaspekt getilgt ist, für das also die Wirklichkeit keinen vorgegebenen Wahrnehmungszusammenhang darstellt und der Erkenntnis entgegenbringt“[1787], wie falsch also diese Annahme ist, haben die erwähnten Selbstzeugnisse von Naturwissenschaftlern ergeben, die den Entdeckungszusammenhang von naturwissenschaftlichen Aussagen reflektieren (s. o. S. 48). Werner Bickel, selbst Physiker, hat in einem theologischen Dissertationsprojekt diese Zeugnisse detailliert untersucht und findet in ihnen „vielfache Hinweise auf die Erfahrung, daß eine Wahrheit häufig zuerst intuitiv geschaut wird, bevor sie bewiesen und dann veröffentlicht wird“[1788]. Denn „es führt kein logischer Weg von empirischen Fakten zu mathematischen Gesetzen. Hier helfe nur die auf Erfahrung sich stützende Intuition, betont z. B. Einstein.“[1789] Und „am Anfang der Forschung ..., dort, wo der Forscher in unmittelbarem Kontakt mit der Wirklichkeit steht, regiert nicht kühle, sachlich-distanzierte Logik, sondern da steht eine eher ganzheitliche, staunend entgegengenommene Wirklichkeitswahrnehmung“[1790].

Bis in die Wortwahl hinein liest sich dieser Befund Bickels wie eine direkte Entgegnung auf Fischer. Bickel ermahnt dazu, bei dem Phänomen „Naturwissenschaft“ den Entdeckungszusammenhang von Theorien nicht auszublenden, wenn Dimensionen angesprochen werden, wie Fischer sie

---

1785 Ebd.
1786 Ebd.
1787 Ebd.
1788 Bickel, Phänomen, 200.
1789 Ebd. 197.
1790 Bickel, Kirche, 13.

berührt. Dann wird – von den naturwissenschaftsimmanenten Falsifikationsbezügen einmal ganz abgesehen – klar, daß auch die naturwissenschaftliche Theorie praxis- und erfahrungsbezogen ist und durch eine vorgängige ursprüngliche und „ganzheitliche Wahrnehmung" konstituiert wird. In wissenschaftlichen Veröffentlichungen fällt diese Dimension aus; hier werden dann „nur jene Elemente berücksichtigt, die zum experimentellen oder mathematischen Beweis wichtig sind"[1791]. Wer hieraus dann pauschalisierend ein „Wahrnehmungs-Defizit der wissenschaftlich-technischen Auffassung der Wirklichkeit"[1792] glaubt ableiten zu können, verkennt ganz offensichtlich den Anteil ganzheitlicher Wahrnehmung im Gesamtphänomen ‚Naturwissenschaft'. Darüber hinaus wurde gezeigt, daß selbst für den Konstruktivismus, auf den sich Fischer ja ebenfalls bezieht, die Wirklichkeit einen ‚vorgegebenen Wahrnehmungszusammenhang darstellt und der Erkenntnis entgegenbringt', wie dies beim Scheitern der Konstrukte an den ‚Klippen' der Realität thematisiert wurde (s. o. S. 43).

Als Entgegnung dürften die obigen Überlegungen ausreichen; der Hinweis auf die Tatsache, daß „in solchen Bereichen der ganzheitlichen Wahrnehmung, des Staunens über die Wirklichkeit, ... die Wurzel der Religiosität vieler religiöser Naturwissenschaftler"[1793] liegt, mag als bedenkenswerte Ergänzung verstanden werden.

„Willkür" einerseits (welche ‚unserer Perspektive' und der Wissenschaft zugesprochen, der religiösen Perspektive abgesprochen wird) sowie „Wahrnehmungsbezug" andererseits (welcher der religiösen Dimension zugesprochen, der wissenschaftlichen hingegen abgesprochen wird) erweisen sich als völlig ungeeignete Kriterien, die Glaubenspraxis gegen die (Natur-) Wissenschaft auszuspielen und gegenseitige Inkompatibilität zu diagnostizieren.

Man könnte sich der Kritik Fischers durch die in seinem Sinne erweiterte Anfrage stellen, ob nicht durch den (zwar nicht willkürlich aber doch frei gewählten) methodischen Atheismus ein Wirklichkeitsraum konstruiert wird, für den nun tatsächlich in Fischers Sinne „die *Abwesenheit* der göttlichen Perspektive konstitutiv ist"[1794] und der aus diesem Grunde mit Glaubensdenken inkompatibel ist. Die Antwort hierauf kann in zwei Stufen entfaltet werden. Zunächst kann bereits auf nicht-theologischer Ebene gezeigt werden, daß eine reduktionistische Beschreibung *unter einer bestimmten Bedingung* eine nachträgliche Beschreibung aus anderer Perspektive nicht ausschließt. In einem zweiten Schritt kann gezeigt werden, daß für die Theologie diese bestimmte Bedingung erfüllt ist.

Zum Aufweis der ersten Behauptung mag ein alltägliches Beispiel dienen, an dem die allgemeinen Strukturen von Reduktion, Abstraktion, Perspektive, Komplementarität und integratives Modell veranschaulicht werden können. Ausgangspunkt sei die ‚Wirklichkeit' eines Musikstückes, vorgetragen von einem Orchester. Bei seiner digitalen Aufzeichnung auf einer

---

1791 Bickel, Phänomen, 197.
1792 Fischer, Fragen, 457.
1793 Bickel, Phänomen, 200.
1794 Fischer, Fragen, 447.

‚Compact Disk' (CD) wird das Musikstück lediglich auf seine Zerlegbarkeit in kleinste digitale Einheiten hin befragt (Reduktion), Fragen nach Temperament, Stimmungen, Ästhetik sind ausgeblendet (Abstraktion). Aber selbst bei dieser rein quantitativen Reduzierung der Musik auf einen binären Code, auf eine Folge von 0 und 1, sind die nicht-quantifizierbaren, qualitativen Elemente nicht verloren gegangen, sondern implizit enthalten. Wird der Code nämlich in geeigneter Weise (Musikanlage) wieder decodiert, können die oben genannten qualitativen Fragen nachträglich gestellt werden, obwohl die Information zur Beantwortung dieser Fragen nicht explizit auf dem Medium codiert ist und obwohl die ‚eigentliche Wirklichkeit', das vom Orchester gespielte Musikstück, nicht mehr vorliegt. Dächte man hier in disparaten Beschreibungen, wäre eine getrennte Codierung von quantitativen Informationen einerseits (binärer Code) und qualitativen Informationen andererseits (Ästhetik usw.) notwendig. Das Beispiel zeigt: Der qualitative Verzicht (er entspricht dem ‚methodischen Atheismus', der ‚Abwesenheit der göttlichen Perspektive') verbietet es nicht, nach geeigneter (!) Rekonstruktion qualitative Elemente nachträglich zu thematisieren.

Zu diesem Beispiel gibt es jedoch auch ein Gegenbeispiel, das das Gesagte problematisieren kann. Wenn ich eine Landschaft durch einen Schwarz-weiß-Film auf Punkte unterschiedlicher Helligkeit reduziere und von Farbe abstrahiere, gibt es keine geeignete Rekonstruktion, die es gestattet, nachträglich dem Bild eine Auskunft über Farben zu entnehmen. Nachträgliches Fragen ist also an eine bestimmte Bedingung gebunden: Die erfragte Wirklichkeit muß implizit in der reduzierten Codierung enthalten sein. Diese Bedingung ist bei der Anwendung auf den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie erfüllt, was nun im zweiten Schritt zu zeigen sein wird.

Die Naturwissenschaft reduziert in ihrer Beschreibung die ‚Wirklichkeit' auf objektivierbare Tatbestände. Ist nun in dieser Reduktion implizit die ‚göttliche Perspektive' enthalten? Dazu kann zunächst aus naturwissenschaftlich-wissenschaftstheoretischer Perspektive der sogenannte ‚methodische Atheismus' genauer gefaßt werden. Atheismus bedeutet in diesem Zusammenhang nicht die aktive Leugnung Gottes. Vielmehr ist „im Rahmen naturwissenschaftlichen Denkens ... Gott, wie schon Pierre Simon de Laplace ... meinte, eine ‚überflüssige Hypothese'„; Gott ist einfach „kein Thema für den Naturwissenschaftler"[1795]. In diesem Diskurs ist Gott zwar entbehrlich, kann aber auch nicht geleugnet werden. Weiterführend argumentiert dann der philosophisch-theologische Diskurs: Insofern durch geeignete Rekonstruktion der naturwissenschaftlichen Codierung ihr Wirklichkeitsbezug (im oben explizierten Sinne; s. o. 3.2 Realitätsbezug in den Naturwissenschaften) wiederhergestellt werden kann, insofern kann auch die göttliche Perspektive wiederhergestellt werden. Denn wenn Gott die alles umgreifende Wirklichkeit ist, dann durchdringt er natürlich auch die Wirklichkeit, auf die die Naturwissenschaft bezogen bleibt. Und da er dieser

[1795] Beide Zitate aus Wuketits, Evolutionstheorien, 29.

Wirklichkeit wesensmäßig und nicht akzidentell wie Farbe den Dingen zukommt, kann er durch Reduktion und Abstraktion nicht verloren gehen, wenn denn nachträglich durch geeignete Rekonstruktion der Wirklichkeitsbezug wiederhergestellt werden kann. Eine solche Rekonstruktion ist bei der Besprechung v. Weizsäckers thematisiert worden (s. o. S. 108). In anderen Worten: Lassen sich naturwissenschaftliche Aussagen auf wirkliche Dinge rückbeziehen, dann ist die göttliche Perspektive insofern präsent, als die wirklichen Dinge nur durch Gottes Immanenz wirklich sind.[1796]

Damit wäre auch von der Blickrichtung ‚unserer Perspektive' her die Grundlage für integratives Denken gelegt. Es soll freilich nicht verschwiegen werden, daß dieses integrative Denken noch an weitere Bedingungen geknüpft ist, die auch schon oben anklingen. So wurde mehrfach auf die „geeignete Rekonstruktion" hingewiesen, die gewährleistet sein muß. Daß dies durchaus nicht unproblematisch ist, wurde gezeigt und führte zur Naturphilosphie als Zwischeninstanz, die in unserem Modell die Funktion dieser Rekonstruktion übernimmt. Weiter ist ein ganz bestimmtes Gottesbild vorausgesetzt (Gott als alles durchdringende Wirklichkeit), eine Ontologie, der Fischer offenbar nicht zustimmen kann[1797], für die ansonsten aber ein breiter Konsens bestehen dürfte. Außerdem liegt die inhaltlich Ausgestaltung einer integrativen Beziehung noch in ihrer vollen Problematik vor uns. Gezeigt werden sollte lediglich, daß Fischers Argumente nicht notwendig ein integratives Modell ausschließen.

Zum dritten Vorwurf kann man festhalten: Wenn sich entgegen einem willkürlichen Subjektivismus überhaupt ein Wirklichkeitsbezug in den Naturwissenschaften herausstellen läßt, dann kann auch bei methodischen Atheismus ein letzter Gottesbezug nicht ausgeblendet werden. Damit aber ist die Grundlage für einen Bezugspunkt gegeben. Dies mag weniger sein als der „Einheitsraum", gegen den Fischer Stellung bezieht, aber ganz sicher mehr als zwei völlig disparate Räume, die uns hier nahegebracht werden sollen. Dieser Bezugspunkt ist jedenfalls ausreichend, um an einem integrativen Modell als Zielvorstellung festzuhalten.

.2 Michael Drieschner

Michael Drieschner ist bereits ausführlich vorgestellt worden. An dieser Stelle sollen nur noch einmal die Aspekte benannt werden, die Drieschner als Vertreter des Bilinguismus ausweisen.

1796 Scherer, Welt, 217f.
1797 Vgl. Fischer, Fragen, 444.

Zunächst und vor allem betont Drieschner die Legitimität verschiedener Zugangswege zur Wirklichkeit. Die Naturwissenschaft ist dabei kein Königsweg der Erkenntnis, sondern für Drieschner ist „die objektive Beschreibung erkennbar als *ein möglicher Zugang* zur Wirklichkeit *unter anderen*“[1798]. Den Zusammenhang der verschiedenen Zugänge sieht Drieschner durch das Subjekt gegeben, das sich dieser Zugänge bedient: „Die Einheit der Wirklichkeit hängt daran, daß die Interessen und Ziele jeweils *meine* sind“[1799].

Nun hatte sich der Eindruck vermittelt, daß die Selbigkeit des Subjekts keineswegs die wirkliche Integration garantiert, sondern auch nicht mehr als eine bloße *Nebenordnung* der unterschiedlichen Zugangsweisen gestattet (s. o. S. 116). So kann man zwar sagen: Ich bin es, der die Natur als Evolution sieht, und ich bin es, der sie als Schöpfung erkennt; was aber Evolution und Schöpfung ‚objektiv' miteinander zu tun haben, bleibt in diesem Modell bei konsequenter Anwendung unausgesagt. Zwar sind „Evolution“ und „Schöpfung“ als zwei legitime, sich nicht widersprechende Aussagen über die Natur ausgewiesen, es bleibt aber unklar, ob und wie eine evolutive Natur als Schöpfung oder eine geschaffene Natur evolutiv gedacht werden kann. Die Entfaltung der These des Autors: „Es gibt keine Schöpfungsgeschichte im Rahmen der modernen Naturwissenschaft. Ich bezweifle auch, daß es eine geben kann“[1800] hat die bilinguistische Sichtweise bestätigt (s. o. S. 116).

Das Beispiel der Willensfreiheit mag die Zuordnung zum Bilinguismus ebenfalls veranschaulichen. Drieschner konzentriert sich hierbei auf den Nachweis der Nicht-Widersprüchlichkeit. Dabei arbeitet er plausibel die Unterschiedlichkeit und Legitimität der unterschiedlichen Betrachtungsweisen heraus: Für ihn besteht „kein Widerspruch zwischen einer freien Entscheidung und der Möglichkeit, das Zustandekommen dieser Entscheidung naturwissenschaftlich zu beschreiben“, denn „könnte ich die wirkliche Rangfolge der Werte eines Mitmenschen kennen, dann könnte ich gerade bei seinen *freien* Entscheidungen das Ergebnis vorhersagen“.[1801] Ist damit nicht die Freiheit bestritten und auf Physik reduziert? Drieschner antwortet: „Nein, denn es zeigt sich, daß der objektivierende Zugang der Naturwissenschaft zur Wirklichkeit – zur *ganzen* Wirklichkeit – nur eine von vielen möglichen Zugangsweisen ist. Gerade bei unserem Beispiel, der Willensfreiheit, zeigt sich das sehr schön: Es ist durchaus vorstellbar, daß man die Struktur freier Entscheidungen objektivierend beschreiben kann. Das ändert aber nichts daran, daß *ich* mich für etwas *entscheide*, etwas will – und dieses Wollen ist auch ein Zugang zur Wirklichkeit, ein anderer als die objektive Beschreibung.“[1802] Unter einem speziellen Interesse also „erscheint die Wirklichkeit als objektiv, wissenschaftlich beschreibbar; unter anderen Interessen haben wir andere Zugangsweisen zur Wirklichkeit“[1803]. Eine über die

---

1798 Drieschner, Naturphilosophie, 129; Herv. von HHP.
1799 Drieschner, Aufgabe, 16.
1800 Drieschner, Kosmos, 6.
1801 Drieschner, Aufgabe, 9.
1802 Ebd. 11.
1803 Ebd. 16.

Selbigkeit des Subjekts hinausgehende Integration der Zugangsweisen wird auch hier nicht deutlich.

Für Rahner und unser integratives Modell erscheint der Nachweis der bloßen Nicht-Widersprüchlichkeit zwar als notwendig, nicht jedoch als hinreichende Ausschöpfung der Möglichkeiten.

Nun werden Vertreter eines strengen Bilinguismus gegen das angestrebte Ziel einer Verbindung von theologischen und naturwissenschaftlichen Befunden zwei Einwände erheben: 1. Es ist nicht *möglich*, eine Verbindung herzustellen. 2. Es ist auch nicht *nötig*, eine Verbindung herzustellen. Wohlgemerkt geht es hier nicht um Möglichkeit und Notwendigkeit von Theologie (die Verwendung der Begriffe in diesem Zusammenhang könnte Anlaß zu Mißverständnissen sein), sondern um Möglichkeit und Notwendigkeit einer Verbindung.

Beide Einwände deuten sich auch bei Drieschner an. So bezweifelt er zum ersten – wie oben zitiert –, daß es im Rahmen der modernen Naturwissenschaft je eine Schöpfungsgeschichte geben kann. Aus der Entfaltung ergab sich, daß Drieschner nicht nur die Verbindungsmöglichkeit *als naturwissenschaftliche* ('im Rahmen der Naturwissenschaft') meint, sondern daß er sie überhaupt als Möglichkeit in Zweifel zieht. Zum zweiten fragt er, bezogen auf die theologische Schöpfungslehre: „Wird das richtiger oder verständlicher, wenn wir von Urknall sprechen, oder von Schwarzen Löchern?"[1804] Ist damit also die *Notwendigkeit* einer Integration in Frage zu stellen?

Beide Einwände sind ernsthaft zu prüfen. Der Einwand der *Möglichkeit* hat uns bis zur Erstellung des endgültigen integrativen Modells konstruktiv begleitet. Die häufige Bezugnahme auf Drieschner mag ein Indiz dafür sein. Über das hinausgehend, was oben schon zu Drieschner geäußert wurde (s. o. S. 116-121), soll der Blick noch einmal auf die Frage nach der Notwendigkeit einer Verbindung gerichtet werden. Ein Beispiel mag dies noch anschaulicher problematisieren: Die Begebenheit „Träne" kann zum Objekt beider Perspektiven werden; unter naturwissenschaftlichem Blickwinkel zeigt sich die Träne als schwach alkalische Flüssigkeit, unter heilsrelevantem Blickwinkel als Ausdruck von Gemütsbewegungen. Eine Verbindung beider Ebenen scheint in diesem Fall in der Tat wenig sinnvoll. Hier zu fragen, was die Träne *als alkalische Flüssigkeit* mit dem Heil des Menschen zu tun hat, ist abwegig. Für die Heilsfrage ist es gleichgültig, ob es sich um eine alkalische oder saure Flüssigkeit handelt. Die Bedeutung ist hier von der naturwissenschaftlichen Struktur unabhängig.

Dieses Beispiel unterstützt den zweiten Einwand und scheint für eine bilinguistische Beziehung zu plädieren. Doch darf hier ein Beispiel nicht zu einer vorschnellen Verallgemeinerung führen. Gezeigt worden ist lediglich, daß es Fälle *gibt*, für die eine Verbindung sinnlos wäre, nicht jedoch, daß dies für *alle* Fälle gilt. Will auch Drieschner seine Bedenken auf die Beispiele „Urknall" und „Schwarze Löcher" beschränkt wissen, so mag er hier-

---

1804 Drieschner, Kosmos, 7.

in Zustimmung finden; sein Artikel begründet dies mit der weitgehenden ‚Abschwächung der Wirklichkeit' für die beiden Fälle ausführlich. Sind die Beispiele jedoch als pars pro toto gemeint – und so lesen sie sich im Zusammenhang –, dann dürften einige Gegenbeispiele zum Widerspruch reizen und eine solche Verallgemeinerung falsifizieren.

Hierzu gehören die Beispiele an naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, die einen nachhaltigen Einfluß auf Alltagswirklichkeit und Weltanschauung implizieren. Von der Entdeckung elektrischer Felder (s. o. S. 95) bis zu Genetik (s. o. S. 46) und Chaos-Theorie (s. o. S. 47) sind hier bereits Beispiele genannt.

Dazu gehört auch die Monogenismusdiskussion, die im Zusammenhang mit Karl Rahner ausführlichen Raum eingenommen hat. Dort haben sich die naturwissenschaftlichen Befunde für die theologische Formulierung der Erbsündenlehre als durchaus nicht irrelevant erwiesen, auch wenn dies nur zu semantischen Selektionsbeschränkungen führte (s. o. S. 66). Der Hinweis mag an dieser Stelle genügen, daß eine Erbsündenlehre, die Wissensverzicht vermeiden und adressatengerecht sein will, nicht unabhängig von naturwissenschaftlichen Befunden formuliert, wenn auch nicht aus diesen deduziert werden kann. In diesem Fall könnte man in Abwandlung des Drieschner-Zitats also durchaus sagen, daß durch Einbeziehung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse die heutige Erbsündenlehre „wenn schon nicht richtiger, so doch verständlicher" geworden ist.

.3 *Kriteriologische Zuordnungen*

Eine Auseinandersetzung mit dem Bilinguismus wird sich vor allem auf die Diskussion folgender Kriterien konzentrieren (Reihenfolge entspricht der Priorität):

- Integration als asymptotische Annäherung
- Explikation der weltanschaulichen Implikate des Naturwissenschaftlers
- Anknüpfung an Selbstüberbietung der Naturwissenschaften
- Explikation der impliziten ‚Theologie'
- Kontinuitätskriterium
- Aktualitätskriterium: Integration vollzieht sich im Rahmen der Theologie 2 (Sinn*vermittlung*) und nicht als Theologie 1 (Sinn*ermittlung*) (relevant z. B. bei Fischer, der ebenfalls die Ebenen nicht unterscheidet; s. o. S. 116)

Die als Indikator bereits angegebene Formulierung ‚außerdem auch..." ließ sich mit neuen Indikatoren konkretisieren:

- Elemente der dialektischen Theologie
- Beschränkung auf den Nachweis der Nicht-Widersprüchlichkeit

- Beschränkung auf Beispiele, die in der Geschichte des Dialogs Anlaß zu vorschnellen Harmonisierungen oder Vereinnahmungen waren (z. B. Urknall und Schöpfung, quantentheoretische Unbestimmtheit und Willensfreiheit)
- Verallgemeinerung von Beispielen, für die eine Integration sinnlos erscheint

6.8 Chalcedonensische Dialektik

Die chalcedonensische Dialektik stellt ebenfalls verschiedene Sprachspiele nebeneinander. Darin gleicht sie dem Bilinguismus. Darüber hinaus werden die Sprachspiele dialektisch aufeinander bezogen. Dabei wird die Beziehung zwar hergestellt, man kommt jedoch über die bloße *Feststellung ihrer Existenz* nicht hinaus. Sie verbleibt inhaltsleer und rein formal, zuweilen gar verbal (s. o. S. 77, 80). Aus dieser Beschreibung wird deutlich, daß die chalcedonensische Dialektik zwischen dem Bilinguismus und der integrativen Beziehung einzuordnen ist (s. o. S. 79).

.1 *Alexandre Ganoczy*

In seinen *inhaltlichen* Anwendungen eher zu den integrativen Vertretern gehörig, paßt der Dogmatiker Alexandre Ganoczy aufgrund der *expliziten* erkenntnistheoretischen Äußerungen eher zum Modell der chalcedonensischen Dialektik. Ganoczy selbst favorisiert – wie sich weiter unten zeigen wird – den Begriff der Komplementarität. Dies wird mit dem Erscheinen der zweiten Auflage seiner „Schöpfungslehre“ (1987) deutlich. In der ersten Auflage (1983) finden sich nur knappe erkenntnistheoretische Hinweise. Ihnen läßt sich entnehmen, daß Ganoczy versucht, den Schöpfungsglauben (vor allem in der Perspektive von Gaudium et Spes) „mit dem ... naturwissenschaftlichen Forschungsstand ‚responsorisch’ zusammenzudenken“[1805]. Was mit ‚responsorisch’ gemeint ist, wird daraufhin kurz entfaltet. Ganoczy glaubt, „daß eine bestimme Evolutionstheorie wie auch das von ihr geprägte Weltverständnis (vgl. GS 5/3) schöpfungstheologisch annehmbar und sogar integrierbar ist“[1806]. Die „methodologische Unterscheidung“[1807] beider Wissenschaften wird erwähnt und zum Ausgangspunkt für den zweiten Schritt, das Ziel der „Integration des Evolutionsgedankens“[1808].

Anzutreffen sind also hier zwei Aspekte, nämlich eine (damals, 1983) nicht ausdrücklich so bezeichnete Komplementarität und die Integration naturwissenschaftlicher Ergebnisse in die Theologie, wobei der Integration

---

1805 Ganoczy, Schöpfungslehre 1983, 156.
1806 Ebd.
1807 Ebd.
1808 Ebd. 157.

der Primat zukommt. Die erste Auflage wäre also eher einem integrativen Modell zuzuordnen.

Die Gewichtung verlagert sich mit der zweiten Auflage. Sehr viel ausführlicher finden hier wissenschaftstheoretische Vorbemerkungen Platz. In dem Kapitel „Notwendige Interdisziplinarität“[1809] werden integrative Versuche zunächst aus historischem Interesse vorgestellt: Die Linie führt von Teilhard de Chardin über Rahner/Overhage zu Müller/Pannenberg. Deren synthetisierendes Anliegen durchaus würdigend, läßt Ganoczy jedoch im Unklaren, inwieweit er ihren formalen Grundmodellen Bedeutung für das heutige Dialoggeschehen zumißt. Daraufhin aber wird Ganoczys eigene Stellung deutlich: „Einen ganz besonderen Antrieb erhält m. E. die Zusammenarbeit beider Wissensbereiche durch das Komplementaritätsprinzip, wie es von der Quantentheorie, vorab von N. Bohr und W. Heisenberg, erarbeitet wurde.“ Für Ganoczy ist das Komplementaritätsprinzip eine Voraussetzung für die vollständige Beschreibung eines Phänomens, im vorliegenden Fall für die vollständige Beschreibung der Wirklichkeit: Wie in der Physik ‚Welle’ und ‚Teilchen’ zwei Aspekte eines Phänomens darstellten, so könnten auch verschiedene Wissenschaften verschiedene Aspekte einer Wirklichkeit beleuchten.

Auch im „Lexikon der katholischen Dogmatik“ spricht Ganoczy von einem „Dialog zwischen dem Sch[öpfungsglauben] und den N[aturwissenschaften] im Sinne komplementärer Welterkenntnis“[1810] und versteht es als Anliegen moderner Schöpfungstheologie, „naturwissenschaftliche Welterforschung, -beschreibung, -erklärung, -gestaltung und -deutung aufgrund des Sch[öpfungsglaubens] miteinander in eine komplementäre Beziehung zu bringen“[1811].

Der ausdrückliche Bezug auf die Quantenphysik und ihre Vertreter läßt es sinnvoll erscheinen, die Verwendung des Komplementaritätsbegriffes an dieser originären Stelle zu untersuchen. Zunächst besagt die bereits erwähnte (s. o. S. 75) Heisenbergsche Unbestimmtheitsrelation, daß bei einem Teilchen ‚Ort’ (x) und ‚Impuls’ (p_x) nicht gleichzeitig scharfe Werte haben können, wie dies die klassische Physik selbstverständlich angenommen hat. Vielmehr ist es so, daß das Produkt der Orts- und Impuls-*Unschärfen* eine Konstante nicht unterschreiten kann:

$$)x \cdot)p_x \approx h$$

Daraus ergibt sich unmittelbar: Je genauer der Ort eines Teilchens festgelegt ist (die Unschärfe)x geht gegen 0), desto unbestimmter wird der Impuls ()p_x geht gegen unendlich) und umgekehrt. Diese Formulierung wäre mißverstanden, wenn man für die Unschärfen mangelnde Meßgenauigkeiten verantwortlich machte, im übrigen aber annimmt, ein Teilchen habe *an sich* sehr wohl einen scharfen Ort und einen scharfen Impuls. Nach der Quantenmechanik ist es vielmehr so, daß es keinen Zustand eines Teilchen gibt,

---

1809 Ganoczy, Schöpfungslehre 1987, 149-154.
1810 Schöpfungsglaube, 460.
1811 Ebd. 461.

in dem beide Größen gleichzeitig scharf sind.[1812] In diesem Zusammenhang nun führt Bohr 1927 erstmals den Komplementaritätsbegriff ein: „Nach dem Wesen der Quantentheorie müssen wir uns also damit begnügen, die Raum-Zeit-Darstellung [oben repräsentiert durch „x"; HHP] und die Forderung der Kausalität [repräsentiert durch „p_x"; HHP], deren Vereinigung für die klassischen Theorien kennzeichnend ist, als komplementäre, aber einander ausschließende Züge der Beschreibung des Inhalts der Erfahrung aufzufassen"[1813]. Komplementarität meint also die notwendige gegenseitige Ergänzung verschiedener Aspekte, ist aber mit einem ausschließenden Aspekt untrennbar konnotiert. Carl Friedrich von Weizsäcker bringt die Bohrsche Verwendung des Begriffs knapp zum Ausdruck: „Teilchen [entspricht „x"; HHP] und Welle [entspricht „p_x"[1814]; HHP] sind zwei klassische Beschreibungsweisen der Phänomene, die beide durch die Erfahrung erzwungen sind und einander doch in strenger Anwendung ausschließen. Das meint man, wenn man sagt, sie seien komplementär"[1815]. Noch einmal in anderen Worten: Je weniger ein Phänomen als Teilchen erscheint, je größer also)x ist, desto mehr erscheint es als Welle, desto kleiner ist also)p_x. Da dieser ausschließende Aspekt in der umgangssprachlichen Verwendung durch den ergänzenden Aspekt verdeckt werden kann, soll er hier besonders betont werden.

Dieser ausschließende Charakter führt nun zu einer „scheinbare(n) Disharmonie", die „nur durch eine Erweiterung des begrifflichen Rahmens beseitigt werden kann"[1816], im Falle der Physik durch den Übergang von der klassischen Physik zur Quantentheorie. Die ‚orthodoxe', Kopenhagener Deutung der Quantentheorie hat in ihrem unanschaulichen Formalismus den Dualismus der klassischen Bilder überwunden: „Materie und Licht sind ‚an sich' *weder* Teilchen *noch* Welle"[1817]. Und wer – so Bohr – „die Quantentheorie wirklich verstanden hat, würde ... gar nicht mehr auf den Gedanken kommen, hier von einem Dualismus zu sprechen. Er wird die Theorie als eine einheitliche Beschreibung der atomaren Phänomene empfinden, die nur dort, wo sie zur Anwendung auf die Experimente in die natürliche Sprache übersetzt wird, recht verschieden aussehen kann."[1818] Das Ausschließungsverhältnis gründet also in der Verwendung von Begriffen der klassischen Physik und der sich daran orientierenden Umgangssprache. Das Interesse soll hier nicht auf den physikalischen Details liegen, sondern auf der erkenntnistheoretischen Einsicht, daß die komplementären Beschreibungen einerseits zwar gleichwertige Aspekte darstellen, die sich ergänzen, um dem Beschriebenen in allen Wirkungen gerecht zu werden; daß sie sich andererseits jedoch nicht gleichzeitig dem Phänomen zuordnen lassen, sondern einander verdrängen und sich gegenseitig ausschließen.

1812 Drieschner, Naturphilosophie, 64.
1813 Bohr, Quantenpostulat, 245; vgl. Drieschner, Naturphilosophie, 64f.
1814 Dabei gilt: $p_x = h/\mu$. h: Plancksches Wirkungsquantum; µ: Wellenlänge.
1815 Weizsäcker, Aufbau, 507.
1816 Bohr, Einheit, 91.
1817 Weizsäcker, Aufbau, 503f.
1818 In: Heisenberg, Positivismus, 313.

Bohr selbst verwendet den Begriff der Komplementarität nicht nur im mikrophysikalischen, sondern auch im lebensweltlichen Bereich und gibt damit weitere Verständnishilfen und Kriterien an die Hand, mit denen auch die Übertragung des Prinzips auf den bei Ganoczy vorliegenden Sachverhalt überprüft werden kann. In einem Fall findet sich der Komplementaritätsbegriff im psychologischen Bereich; hier hat Bohr die Bewußtseinsspaltung im Blick.[1819] Weiter spricht er von einem komplementären Verhältnis von Vernunft und Instinkt: Bohr glaubt, daß instinktive Handlungen sogenannter primitiver Völker „nur dann möglich sind, wenn man *keine* Zuflucht zu begriffsmäßigem Denken nimmt“[1820]. In beiden Beispielen wird die Implikation der gegenseitigen Verdrängung anschaulich.

Neben der präzisen Verwendung des Komplementaritätsgedankens begegnet auch eine – wenn man so will – ‚uneigentliche' Verwendung. In einem theologischen Anwendungsfall bestimmt Bohr Gottes Liebe und Freiheit komplementär. Günter Howe weist aber hier – Bohrs eigenem Urteil entsprechend – auf die Grenzen der Übertragbarkeit hin: Es „findet nicht, wie im extremen Falle in der Physik, eine vollständige Verdrängung des einen Aspektes durch den andern statt, sondern auf dem Grunde der göttlichen Liebe bleibt immer die Freiheit erhalten und umgekehrt“[1821]. Diese ‚uneigentliche' Verwendung bestätigt auf ihre Weise die *eigentliche* und präzise Bedeutung der komplementären Beschreibung: Die mögliche vollständige Verdrängung des einen durch den anderen Aspekt ist mit dem Komplementaritätsgedanken untrennbar verbunden. Ebenso räumt Bohr bei der „Komplementarität der Kulturen“ ein, daß hier die Verwendung des Komplementaritätsbegriffes nur einer eingeschränkten Sichtweise entspricht, einer Sichtweise nämlich, welche die gegenseitige Verdrängung thematisiert. Wechselseitiger Austausch und gegenseitige Bereicherung können damit nicht erfaßt werden.[1822]

Auch an diesen Beispielen wird deutlich, daß der ausschließende Aspekt für den Komplementaritätsgedanken unverzichtbar ist, und gerade der letzte Fall macht die Anwendbarkeit auf unseren Problembereich fraglich, kommt es hier doch gerade im Unterschied zum Bilinguismus auf Austausch und Bereicherung zweier Disziplinen an.

Diese Implikationen dürfen nicht aus dem Blick geraten, wenn die Übertragung des Komplementaritätsbegriffs auf den wissenschaftstheoretischen Bereich überprüft wird, wie Ganoczy sie vornimmt. Die Gedanken zur Komplementarität, die bei Teilhards komplementär verstandenem[1823] Synthese-Versuch beginnen und in der Quantenphysik bei Bohr und Heisenberg enden, faßt Ganoczy zu „Leitsätze(n) für die interdisziplinäre Arbeit“ zusammen: „(a) Einsicht in die Mehrdimensionalität der Wirklichkeit, in ihre Aspekthaftigkeit, hier als ‚Natur', dort als ‚Schöpfung' verstanden. (b) Dar-

1819 Bohr, Einheit, 86.
1820 Bohr, Fragen, 27.
1821 Howe, Parallelen, 89; vgl. ders., Religion, 99.
1822 Bohr, Einheit, 90f.; Atome, 103; vgl. Howe, Religion, 94.
1823 So Ganocy in: Schöpfungsglaube, 461.

aus folgend: Komplementarität der verschiedenen Auslegungsweisen: hier physikalisch, biologisch, psychologisch, dort theologisch und ethisch“[1824]. Damit ist der abgrenzenden Komponente Rechnung getragen. Die beiden weiteren Leitsätze zielen auf die ergänzende Funktion, nämlich die „Einbeziehung ethischer Normen in die Arbeitsweise des in Technik überführten Wissens um Naturvorgänge“ und „dementsprechend: ständige Bereitschaft zur kritischen Prüfung der erreichten Entwicklungsstadien, was dem Ausschalten jedes Dogmatismus und jeder ideologischen Einseitigkeit bzw. Absolutsetzung der eigenen Forschungsergebnisse gleichkommt.“[1825]

Die Betonung der Legitimität und Notwendigkeit der einzelnen Aspekte für eine vollständige Beschreibung war in der Tat ein entscheidendes Kennzeichen des Komplementaritätsdenkens. Fraglich bleibt jedoch der synthetische Aspekt des dritten Leitsatzes und das mit „Einbeziehung“ Gemeinte.

Wer das Komplementaritätsmodell im interdisziplinären Diskurs im Blick hat und mit seiner Hilfe eine Harmonisierung erwartet, der wird den Übergang zu einer Metatheorie vollziehen müssen, die weder Theologie noch Naturwissenschaft ist, so, wie auch die Quantentheorie weder eine Teilchen- noch eine Wellentheorie ist. Diese Theorie hätte derart umfassend zu sein, daß sich die Teiltheorien der Naturwissenschaft und Theologie als deren Grenzfall ergäben. Wenn man Komplementarität mit Integration in Verbindung bringen will, scheint eine solche Metatheorie die einzig konsistente und konsequente Möglichkeit zu sein. Der Vollständigkeit halber wird sie im Anschluß als letzte Fehlform vorgestellt; als ‚Fehlform’ deshalb, weil ihr umfassender Charakter sie als unrealistische Utopie aus dem Spektrum real antreffbarer Dialogformen ausschließt.

Eine solche universale Theorie wird denn auch von Ganoczy weder vorgelegt noch angezielt: Er versteht seine „Schöpfungslehre“ als spezifisch *theologischen*, näherhin dogmatischen Diskurs.[1826] Damit aber erreicht er nicht die im Komplementaritätsdenken zur Integration erforderliche Metaebene, sondern verbleibt auf der Ebene der Dualitäten. Für deren Harmonisierung über die angestrebte „Einbeziehung“ aber ist das Komplementaritätsprinzip ja gerade nicht geeignet, wie Bohr angesichts wechselseitigen Austausches verschiedener Kulturen ausdrücklich zur Kenntnis gibt (s.o). So ist es inkonsistent, wenn Ganoczy im Rahmen einer „komplementäre(n) Auslegung der evolvierenden Natur durch Naturwissenschaft und Theologie“ vorschlägt, „von der quantitativen bzw. quantisierenden Wahrnehmung zur philosophischen und religiösen Wahrnehmung überzugehen, und umgekehrt“[1827]. Da Ganoczy – wie auch die inhaltliche Anwendung zeigt – mit diesen Übergängen ein gegenseitiges Einbeziehen meint, sprengt er das Komplementaritätsdenken, in dem auf der ‚klassischen’ Ebene nur ein ‚entweder-oder’ möglich ist: Das typisch Komplementäre bestand für Bohr

---

1824 Ganoczy, Schöpfungslehre 1987, 153f.
1825 Ebd.
1826 Ebd. 11.
1827 Ebd. 178.

ja darin, „daß die Beschreibung nur *entweder* den Raum-Zeit-Aspekt erfassen kann *oder* die Kausalerklärung“[1828].

Will man sich auf das Komplementaritätsmodell beziehen, ohne im Besitz einer die Dualitäten umgreifenden Metatheorie zu sein, gelangt man allenfalls zur Forderung einer ‚notwendigen Disziplinen*pluralität*’, wie sie auch im Bilinguismus möglich wäre; man gelangt nicht zu der in Ganoczys Kapitelüberschrift intendierten echten „*Inter*disziplinarität“, wenn man hierunter die „*Zusammenarbeit* mehrerer Disziplinen“ (Duden)[1829] versteht.

An dieser Stelle werden die typischen Merkmale der chalcedonensischen Dialektik deutlich: Man strebt eine Beziehung zwischen zwei nebeneinanderliegenden Größen an, kann sie vielleicht auch als dialektisch bezeichnen, besitzt aber nicht die Mittel, über die bloße Feststellung der Existenz einer solchen Beziehung hinauszukommen. ‚Komplementarität’ und ‚Einbeziehung’ können nicht gleichzeitig in Ganoczys Sinne operationalisiert werden.

Treffend finden sich die obigen Bemerkungen in einer These bei Viggo Mortensen zusammengefaßt: „Der Versuch, durch den Begriff der Komplementarität zwischen Theologie und Naturwissenschaft zu *vermitteln*, zeichnet sich dadurch aus, daß er der Theologie Raum gibt, den Teil ihrer interdisziplinären Aufgabe wahrzunehmen, die darin besteht, ihren Aspekt des Ganzen darzustellen. Er scheitert aber daran, daß der Begriff der Komplementarität keine Interaktion zuläßt, wodurch die Restriktion zu selbstverständlich und die Trennung festgeschrieben wird.“[1830]

In gleicher Weise versteht auch Rainer Koltermann den Komplementaritätsbegriff. Zunächst betont er mit Joachim Illies, „daß ein ‚komplementäres Denken des Sowohl-als-auch’ von Evolution und Schöpfung notwendig sei“; gleichzeitig weist er aber darauf hin, daß dadurch „das *Ineinander* von Evolution und Schöpfung nicht genügend ausgedrückt“ werden kann.[1831] Darum geht auch Koltermanns Vorschlag „über Illies hinaus, weil er nicht nur das ‚sowohl Schöpfung als auch Evolution’ behauptet, also sich nicht mit der Komplementarität beider Sichtweisen begnügt ..., sondern weil wir aufzeigen, wie beides ineinandergreift“[1832]. Die inhaltlichen Ausführungen, die Koltermann anschließt, interessieren hier weniger als die Verwendung des Komplementaritätsbegriffs in dem von mir angezielten Sinne und das Bemühen, darüber hinauszugehen und eine integrative Beziehung anzustreben.

Die einzige Möglichkeit, Komplementarität und Integration gleichzeitig zu verwirklichen, scheint offenbar im Entwurf einer die Dualitäten übergreifenden Metatheorie zu bestehen. Eine solche Metatheorie dürfte weder Theologie noch Naturwissenschaft sein, so, wie auch die Quantentheorie weder eine Teilchen- noch eine Wellentheorie ist. Die Untertheorien der Naturwissenschaft und der Theologie müßten sich als Grenzfall dieser umfassenden Metatheorie ergeben.

1828 Drieschner, Naturphilosophie, 65.
1829 Fremdwörterbuch, Mannheim [4]1982, s.v. Interdisziplinarität.
1830 Mortensen, Theologie, 130.
1831 Koltermann, Schöpfung, 59; Herv. im Orig.
1832 Ebd. 61.

Die Fragen, welcher Disziplin eine solche Metatheorie angehören sollte (der Philosophie? oder gar der Physik, die sich als begriffliches Denken überhaupt versteht?), wie diese konkreter zu konstituieren sei, wie umfassend die Kompetenz desjenigen sein müßte, der einen solchen Metastandpunkt einnimmt, sind noch nicht bedacht, geschweige denn gelöst. Ganoczy hat sich einem derart utopischen Projekt denn auch nicht weiter verschrieben, und in das Spektrum der Fehlformen soll diese Metatheorie nur der Vollständigkeit aufgenommen werden und nicht mit der Hoffnung, sie real antreffen zu können.

Dennoch: in Ansätzen läßt sich auch dieses Unterfangen auffinden. Wer den Begriff der Komplementarität benutzt und konsequent weiterdenkt, wird die genannte Möglichkeit der Metaebene nicht ausblenden können. So findet sich dieser Gedanke in der Tat bei Joachim Track wieder. Der Fairneß halber muß sogleich hinzugesetzt werden, daß Track die Universalität der Metatheorie im angedeuteten Sinne kaum ernsthaft angestrebt haben dürfte. Faktisch legt Track ein Beziehungmodell vor, das interessante Parallelen zu unserem integrativen Modell aufweist.

Bereits 1975 plädiert Joachim Track für das Modell einer integrativen Beziehung. Nach einem historischen Rückblick benennt Track zwei Modelle, welche die klassischen Grenzüberschreitungen vermeiden und an denen sich das gegenwärtige Dialoggeschehen orientiert.

Das erste und bis 1975 vorherrschende beschreibt er als „schiedlich-friedliches Nebeneinander“[1833], das beiden Bereichen legitime, aber getrennte Räume zugesteht, indem der Unterschiedlichkeit und Aspekthaftigkeit der jeweiligen Wirklichkeitserfassung Rechnung getragen wird. Als klassische Vertreter dieses Modells finden K. Barth und P. Tillich Erwähnung. Auf der Ebene der Wissenschaften als solcher sind zwar Konflikte vermieden, ein Gespräch findet hier jedoch nicht statt. Neben der Anwendungsfrage reduziert sich der Dialog vielmehr „auf die persönliche Problematik des ‚gläubigen Physikers’ oder ‚gläubigen Biologen’„[1834]. Interessanterweise spielt also auch in diesem Modell die Person des Naturwissenschaftlers eine für das Dialoggeschehen unverzichtbare Rolle; wissenschaftliche Aussagen als solche treten nicht miteinander in Beziehung.

Eine zweite Möglichkeit sieht Track in dem „Modell der dimensionalen Beziehung“[1835] realisiert. Diesen Ansatz findet Track u. a. bei den Theologen K. Heim, P. Teilhard de Chardin, W. Pannenberg, G. Altner und E. Hübner vertreten bzw. fortgeführt. In diesem Modell geht es darum, „naturwissenschaftliche und theologische Aussagen aufeinander zu beziehen als unterschiedliche Interpretationen des gleichen Sachverhaltes, als Interpretationen, die sich komplementär ergänzen und gegenseitig befruchten, ohne daß die Verschiedenheit der beiden Denkweisen in Konflikt gerät.“[1836]

An diesem Zitat sind verschiedene Dinge erwähnenswert. Zunächst benutzt auch Track den Begriff der Komplementarität: Er spricht von *komplementärer Ergänzung* und *gegenseitiger Befruchtung*. Das zur Komplementarität Gesagte muß auch hier kritisch eingewandt werden. Interessanterweise wird auch hier der Begriff der Komplementarität nicht ohne Ergänzung (‘gegenseitige Befruchtung’) benutzt (vgl. die Indikatoren der chalcedonensischen Dialektik). Sodann spricht Track von den *gleichen Sachverhalten*, auf die sich die beiden Wissenschaften jeweils interpretativ beziehen. Daß diese Auffassung nicht unproblematisch ist und der Differenzierung bedarf, ist in Kritik zu Clodovis Boff und in Auseinandersetzung mit der neueren erkenntnistheoretischen Diskussion der Naturwissenschaften aufgewiesen worden. Unaufgebbar hingegen ist die Einsicht, die Verschiedenheit der Denkweisen zu wahren und diese nicht in Konflikt geraten zu lassen. Die Spannung zu der Absicht, die Aussagen der verschiedenen Wissenschaften aufeinander zu beziehen, ist mit dem Komplementaritätsgedanken diskutiert worden, und gerade die methodisch gesicherte Verbindung von Aussagen aus derart verschiedenen Sprachspielen bereitet die hinlänglich entfalteten Probleme.

Diesbezüglich anders akzentuiert ist der auf das obige Zitat folgende Satz. Track zielt auf ein Gespräch, „in dem naturwissenschaftlich und theologisch orientierte Weltsicht auf-

---

1833 Track, Naturwissenschaften, 108.
1834 Ebd. 109.
1835 Ebd.
1836 Ebd.

einandertreffen“[1837]. Hier ist nicht mehr die Rede von der Verbindung naturwissenschaftlicher und theologischer *Aussagen*, sondern von jeweils verschieden orientierten *Weltsichten*. Dies ist ein entscheidender Unterschied, der auch in unserem Modell eine wegweisende Funktion hatte: In eine naturwissenschaftlich orientierte *Weltsicht* sind naturwissenschaftliche *Aussagen* bereits eingegangen und wissenschaftstheoretisch modifiziert, indem sie von einem Sprachspiel in ein anderes, nämlich das der Naturphilosophie übertragen worden sind. Sie bieten sich in diesem neuen Sprachspiel überhaupt erst zu einer Verschmelzung mit der theologischen Weltsicht an. Track selbst unterscheidet hier jedoch nicht explizit; beide zitierten Sätze stehen mit den Elementen ‚naturwissenschaftliche *Aussagen*‘ und ‚naturwissenschaftlich orientierte *Weltsicht*‘ offenbar gleichbedeutend nebeneinander, und einige Zeilen später vermischt sich die naturphilosophisch anmutende ‚Weltsicht‘ wieder mit ‚Weltbild‘. Die Möglichkeit der Vermittlung über die Naturphilosophie bleibt hier unklar und wird nicht genutzt.

Demgegenüber wird im folgenden *die* Art von Integration angeboten, die den Anlaß abgab, Joachim Track der vorliegenden Fehlform zuzuordnen. Um die Verknüpfung der Weltbilder zu leisten, gelte es mit Teilhard „einen neuen, *beide Größen umfassenden Standpunkt* zu gewinnen“[1838]. Genau diese beide Disziplinen umfassende Metaebene ist die konsequente, auf Integration abzielende Weiterführung des Komplementaritätsgedankens.

Ansätze für einen solchen Metastandpunkt lassen sich in der Tat auch in der Konkretisierung dieser Verhältnisbestimmung auffinden. Ein künftiger Dialog habe sich dabei an zwei Leitgedanken zu orientieren, die Track als „gegenseitige Freiheit“ und „konkreter Dialog“ charakterisiert.[1839] Während der Aspekt der gegenseitigen Freiheit über ein komplementäres Nebeneinander kaum hinausgeht, enthalten die Gedanken zum konkreten Dialog detailiertere Anweisungen für ein integratives Gespräch. Insofern dieses Gespräch dabei tendenziell auf der angesprochenen Metaebene angesiedelt ist, ist es – anders als bei Ganoczy – mit dem komplementären Denken kompatibel.

So bedarf es nach Track erstens einer gegenseitigen „Vermittlung von Information“[1840]. Da Track die Schwierigkeiten der Ergebnisvermittlung zwischen verschiedenen Kontexten kennt, sind für ihn „Grundkenntnisse in der anderen Wissenschaft und Einsicht in die Methode“[1841] unverzichtbar, im Blick auf die Metaebene formuliert: Kompetenz in beiden Disziplinen. Auch die weiteren Punkte lassen sich als Konkretisierung des umfassenden ‚Über-blicks‘ verstehen. Als zweites hat der interdisziplinäre Dialog die Voraussetzungen der jeweiligen Wissenschaft zu thematisieren, woraus sich ein wesentliches ‚Hören‘ der Theologie auf andere Wissenschaften, umgekehrt ein Angebot von Sinnperspektiven sowie ein gegenseitiges Zurückweisen von Absolutheitsansprüchen ergibt.[1842] In einem dritten Punkt betont Track die Notwendigkeit eines ethischen Gesprächs.[1843] Schließlich wird in einem vierten Punkt der Dialog über das Welt- und Menschenverständnis als erforderlich herausgestellt. Hierbei gehe es „nicht um Einzelergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung, sondern um die mit der naturwissenschaftlichen Forschung und aufgrund ihrer Ergebnisse insgesamt gegebene Grundeinstellung und gegebenen Grundfragen“[1844].

Als Fernziel für den gesamtgesellschaftlichen Diskurs werden hier sicherlich wünschenswerte Orientierungen angeboten. Insofern unser Modell nur einen Ausschnitt aus diesem Gesamtprozeß darstellt (s. o. 4.4 Möglichkeiten und Grenzen des integrativen Modells), erhebt es einen weitaus geringeren Anspruch, wird dadurch aber – so hoffe ich – praktikabler. Denn im Blick auf die tatsächlich mögliche interdisziplinäre Praxis stellt die erste Forderung Tracks die Sache einfacher dar, als sie ist. Track hält die Informationsvermittlung „für die einfachste Form eines Dialogs“[1845]. Dabei ist jedoch die gleichzeitig erhobene Forderung nach Grundkenntnissen in der anderen Wissenschaft bei der heutigen Differenzierung, Abstraktheit, Formalisierung und Mathematisierung nur sehr schwer einlösbar.

1837 Ebd.
1838 Ebd.; Herv. von HHP.
1839 Ebd. 112-119.
1840 Ebd. 114.
1841 Ebd.
1842 Ebd. 114f.
1843 Ebd. 115f.
1844 Ebd. 116.
1845 Ebd. 114.

Zudem ist fraglich, ob *Grund*kenntnisse ausreichen, um die „kurzschlüssigen und dilettantischen Adaptionen“ zu vermeiden, wie Track dies annimmt.[1846]

Neben der Frage, ob eine solche Vermittlung von Einzelergebnissen *möglich* ist, haben wir uns bei der Konzeption des integrativen Modells die Frage gestellt, ob eine solche Vermittlung in großem Umfang überhaupt *nötig* ist. Tracks vierter Punkt kann verdeutlichen, was damit gemeint ist. Wenn beide Gesprächspartner ihr jeweiliges Welt- und Menschenverständnis miteinander in Kontakt bringen, dann werden auf diese Weise naturwissenschaftliche Einzelergebnisse *vermittelt* eingebracht. Wie Track selbst sagt, handelt es sich bei diesen Weltbildern „um die mit der *naturwissenschaftlichen Forschung und aufgrund ihrer Ergebnisse insgesamt* gegebene Grundeinstellung und gegebenen Grundfragen“[1847].

Die Ebene der Weltanschauung kann damit ein Zweifaches leisten: Erstens werden naturwissenschaftliche Einzelergebnisse überhaupt transportiert und transponiert, da die von Naturwissenschaftlern eingebrachten Weltbilder nicht unabhängig von solchen Einzelergebnissen entstanden sind. Zweitens gehen nur die Ergebnisse in den Dialog mit ein, die Weltanschauungsrelevanz und damit Wirklichkeitsbezug in dem von uns intendierten Sinne (Kapitel 3) aufweisen. Nur diese sind auch eigentlich für die Theologie interessant, die dem allgemeinen Bewußtsein und der herrschenden Weltanschauung zugeordnet bleiben muß.[1848] Der ersten Forderung Tracks (Informationsvermittlung) wird im Rahmen der vierten Forderung (Weltanschauungsvermittlung) soweit Rechnung getragen, als es möglich und nötig ist.

Eine interessante Beobachtung mag die Besprechung Tracks abschließen. 1987 greift Track die oben dargestellte Verhältnisbestimmung unverändert auf und ergänzt sie um eine inhaltliche Anwendung seines Modells, das er nun übrigens unter dem Namen „integrierende Interpretation“[1849] vorstellt. Verfolgt man die inhaltliche Entfaltung, so fällt auf, daß er sein formales Modell ganz im Sinne unseres integrativen Modells zum Einsatz bringt. So werden Einzelerkenntnisse weniger *direkt* in Beziehung gesetzt als vielmehr *vermittelt* durch weltanschauliche Bindeglieder. Dies mag an einem Ausschnitt anschaulich werden, in dem zugleich an der Terminologie evident wird, daß das naturwissenschaftliche Sprachspiel in ein naturphilosophisches überführt ist:

„Kontinuität und Kontingenz werden als Strukturmomente des Evolutionsprozesses gekennzeichnet. Dieser Wirklichkeitssicht [!] der Evolutionstheorie, nach der Natur und Geschichte ein offenes System sind, in dem es zu immer größeren Verflechtungen kommt und in dem alles Lebendige miteinander in Verbindung steht, entspricht die Wirklichkeitserfahrung [!] des christlichen Glaubens. In ihr werden Schöpfung und Geschichte als offener und zielgerichteter Prozeß begriffen.“[1850]

Worauf Track also tatsächlich zielt, ist die Integration auf einem Wege, wie wir ihn mit unserem integrativen Modell zu strukturieren versucht haben.

Da es auch Ganoczy um die integrative Verbindung naturwissenschaftlicher und theologischer Aussagen geht, verwundert es nicht, daß Ganoczy das Modell der Komplementarität bei der inhaltlichen Entfaltung nicht durchhalten kann. Es findet hier kaum noch Erwähnung, was den geringen heuristischen Wert dieses Modells in bezug auf eine Synthese bezeugt. Im inhaltlichen Teil macht Ganoczy von einem ganz anderen erkenntnistheoretischen Prinzip Gebrauch, vom „schöpfungstheologischen Analogiedenken“[1851]. Dieses Stichwort fällt hier in der konkreten Anwendung der „Schöpfungslehre“ häufiger, während es in der dortigen erkenntnistheoreti-

---

1846 Ebd.

1847 Ebd. 116; Herv. von HHP.

1848 Vgl. noch einmal K. Rahner (Weltall, 45), der von der praktischen Vermittlungsschwierigkeit und der Zuordnung der Theologie zum „allgemeinen Bewußtsein des normal Menschlichen“ spricht.

1849 Track, Evolution, 484.

1850 Ebd. 490.

1851 Ganoczy, Schöpfungslehre 1987, 184; Anwendung ferner 186, 187-189, 197, 213.

schen Ausführung eine mehr untergeordnete Rolle spielte. Offenbar ist für Ganoczy das Analogiedenken im Komplementaritätsmodell als Weg zu dessen Konkretisierung enthalten. Darauf deutet auch der bereits erwähnte Lexikonartikel, in dem der Autor zunächst auf die „komplementäre Beziehung" hinweist, um dann festzustellen: „Analogien zwischen Evolution und fortdauernder Schöpfung ... sind für den Sch[öpfungsglauben] heute ein wichtiger Weg"[1852]. Daß zwischen Komplementaritäts- und Analogiedenken Unvereinbarkeiten bestehen, wurde oben (S. 134) aufgewiesen. Analogien führen eben nicht zu der im Komplementaritätsdenken geforderten Metatheorie, sondern zu „Einbeziehungen" in den theologischen Diskurs. Das Fehlen der strukturellen Mittel zum Aufbau einer echten Integration könnte der Grund dafür sein, daß die ‚Einbeziehungen' relativ willkürlich erscheinen oder zu semantischen Vermischungen neigen.

Der Eindruck der Willkür drängt sich auf, wenn der Autor von Mutation und Selektion ausgeht und über die Identifizierung von Selektion und „Prüfung auf Sinnhaftigkeit" den Schluß anbietet: „An dieser Stelle kann die Schöpfungstheologie leicht [!] mit einer analogen Rede von der Spannungseinheit zwischen spielerisch-freier Schöpfungstat und heilsgeschichtlichem Gesamtplan des Schöpfers ansetzen"[1853].

Den Verdacht auf semantische Vermischung nährt ein anderes Beispiel. Ganoczy greift die Ergebnisse der Quantentheorie auf, die dem klassischen Determinismus „eine klare Absage" erteilen. Dadurch nun komme das „Unableitbare, das Unerwartete, des Indeterminierte ... zum Zuge"[1854] und die Menschheit verdanke sich „einer langen Reihe von Zufällen, die sie dann *a posteriori* als gesegnete Glücksfälle oder gar als gnadenhafte Kontingenzakte des spielend-schaffenden und erlösenden Schöpfers interpretiert"[1855]. Deshalb ist für Ganoczy „die Erkenntnis eines weitgehend indeterministisch evolvierenden Universums ein vorzüglicher Ort schöpfungstheologischen Analogiedenkens"[1856].

Werner Heisenberg berichtet von einer Diskussion, in der er Niels Bohr auf genau diese Problematik anspricht: „Du weißt, daß die nicht vollständige Determiniertheit des Geschehens in der Atomphysik gelegentlich als Argument dafür verwendet wird, daß jetzt wieder Raum für den freien Willen des einzelnen und auch Raum für das Eingreifen Gottes geschaffen sei." Darauf erwidert Bohr:

> „Ich bin überzeugt, daß es sich hier einfach um ein Mißverständnis handelt. Man darf die verschiedenen Fragestellungen nicht durcheinanderbringen, die, wie ich glaube, zu verschiedenen, zu einander komplementären Betrachtungsweisen gehören. Wenn wir vom freien Willen reden, so sprechen wir von der Situation, in der wir Entscheidungen zu treffen haben. Diese Situation steht in einem ausschließenden Verhältnis zu der anderen, in der wir die Motive für unser Handeln analysieren, oder auch zu der, in der wir die physiologischen Vorgänge, etwa die elektrochemischen Prozesse im Gehirn, studieren. Hier handelt es sich

1852 Ganoczy, Schöpfungsglaube, 461.
1853 Ganoczy, Schöpfungslehre 1987, 197. Weitere Beispiele s. ebd. 213.
1854 Ebd. 183.
1855 Ebd. 184.
1856 Ebd.

also um typisch komplementäre Situationen, und daher hat die Frage, ob die Naturgesetze das Geschehen vollständig oder nur statistisch determinieren, nicht unmittelbar mit der Frage des freien Willens zu tun. Natürlich müssen die verschiedenen Betrachtungsweisen schließlich zusammenpassen, das heißt, sie müssen ohne Widersprüche als zu der gleichen Wirklichkeit gehörig erkannt werden können; aber wie das im einzelnen geschieht, wissen wir einstweilen noch nicht. Wenn schließlich vom Eingreifen Gottes die Rede ist, so wird offenbar nicht von der naturwissenschaftlichen Bedingtheit des Ereignisses gesprochen, sondern von dem Sinnzusammenhang, der das Ereignis mit anderen oder mit dem Denken der Menschen verbindet. Auch dieser Sinnzusammenhang gehört zur Wirklichkeit, ebenso wie die naturwissenschaftliche Bedingtheit“[1857].

Dieses Zitat trägt noch einmal alle wesentlichen Elemente des besprochenen Komplementaritätsmodells zusammen. Im vorliegenden Beispiel sind Indeterminiertheit und Willensfreiheit bzw. göttliches Eingreifen „komplementäre Betrachtungsweisen“, die „in einem ausschließenden Verhältnis“ zueinander stehen. Als zur gleichen Wirklichkeit gehörend passen sie zwar schließlich zusammen, das „wie genau“ ist jedoch bislang unbekannt, so daß zwar die Legitimität beider Sichtweisen und die Existenz einer Beziehung zwischen ihnen ausgesagt, nicht aber ihre positive Versöhntheit näher bestimmt werden kann. Ganoczys Synthese erweist sich als „Mißverständnis“, als ein „Durcheinanderbringen“ verschiedener Fragestellungen und läßt sich an diesem Punkt der besprochenen semantischen Vermischung unter Dominanz des theologischen Sprachspiels zuordnen, insofern ein naturwissenschaftlicher Begriff (‘Indeterminismus’) seines eigentlichen Inhalts beraubt und dem theologischen Sprachspiel untergeordnet wird.

Man kann einmal versuchen, mit Hilfe der Struktur unseres integrativen Modells den Unterschied zu lokalisieren, der das komplementäre Denken von der Möglichkeit einer integrativen Beziehung trennt. Auch in unserem Modell könnte man die Ergebnisse (AIII) von Naturwissenschaft und traditioneller Theologie (Theol. 1) als komplementär bezeichnen, ohne daß das Komplementaritätsmodell jedoch weiter bemüht wird.

1857 Heisenberg, Gespräche, 305f.

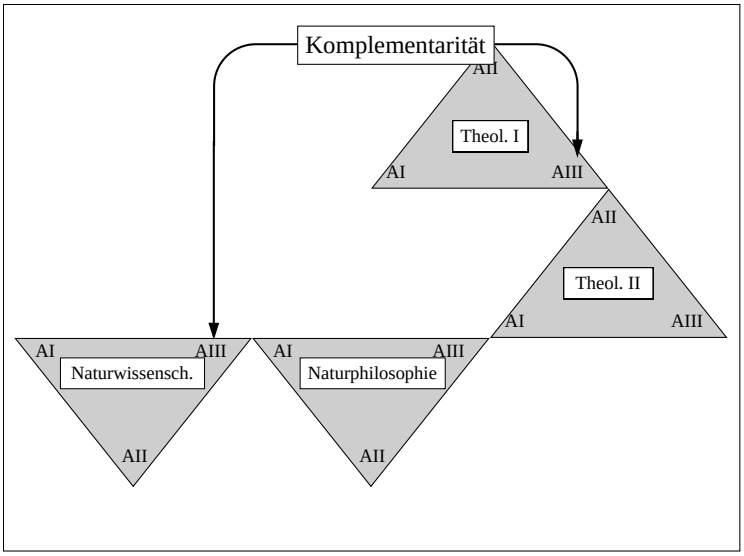


Abbildung 6.1: Komplementarität und integratives Modell

Hier wird Bohrs Feststellung Rechnung getragen, wonach die komplementären Aussagen „nicht unmittelbar“ miteinander zu tun haben. In dem „nicht unmittelbar“ ist unausgesprochen mitgesagt, daß sie *mittelbar* durchaus eine Beziehung aufweisen können.

Diese *Vermittlung* übernimmt in unserem Modell die Naturphilosophie, ohne daß nach dem Modell der Komplementarität eine *umfassendere* Ebene angestrebt wird. Will man den Vergleich mit den physikalischen Begriffen ‚Ort’ und ‚Impuls’ aufrechterhalten, so strebt das geplante integrative Modell nicht eine Metatheorie an, in deren Formalismus sich wie bei der Quantentheorie die Dualitäten auflösen; eher wird ein Grenzbereich aufgesucht, der mit dem Grenzbereich vergleichbar ist, in dem die Vorstellungen der klassischen Physik weiterhin Geltung besitzen: der Mesokosmos. Wegen der Kleinheit der Planckschen Konstante h versagen klassische Vorstellungen lediglich im mikrokosmischen Bereich.[1858] In mesokosmischen Dimensionen hingegen lassen sich einem Gegenstand durchaus ‚Ort’ und ‚Impuls’ *gleichzeitig* zuordnen. Wohlgemerkt ist dies nur in dem weitaus weniger umfassenden Grenzbereich möglich. Analog sucht das geplante integrative Modell ebenfalls einen Grenzbereich auf, in dem sich naturwissenschaftliche und theologische Aussagen *gleichzeitig* einem Phänomen zuordnen lassen. Dieser Grenzbereich wird durch den Wirklichkeitsbezug im oben ausgeführten Sinne charakterisiert. Innerhalb dieses Bereichs lassen sich dann dem einen Gegenstand „Mensch“ unterschiedliche Aussagen zuordnen wie: a) ‚der Mensch ist ein Produkt der Evolution’ und b) ‚der Mensch ist Produkt göttlichen Schaffens’.

Verfechter des Komplementaritätsmodells könnten immer noch Parallelen zu ihrem Modell behaupten. Ist der Erkenntnisprozeß, der zur AIII der Theologie 2 führt, nicht mit der oben angeführten Formel $)p \cdot)t \approx h$ genau

[1858] Gasiorowicz, Quantenphysik, 46.

beschrieben?[1859] Wird nicht ein ehemals scharfer physikalischer Begriff p ()p = 0), der einen gleichzeitigen theologischen Begriff t verbietet (da)t unendlich werden müßte), durch die Naturphilosophie zu einem physikalisch unscharfen Begriff gemacht ()p > 0)? Dadurch würde überhaupt erst ein theologischer Begriff ermöglicht, da nun, der Formel entsprechend,)t kleiner als unendlich werden kann? Außerdem ist ein wirklich *scharfer* theologischer Begriff ()t = 0) wegen des Bezugs zum unumgreifbaren Geheimnis Gottes ohnehin nicht zu erwarten.

Stimmte die in diesem Einwand behauptete Entsprechung zur Formel, müßte der schärfste theologische Begriff ()t = 0) bei völliger Außerachtlassung naturwissenschaftlicher Begriffe möglich sein, d. h. bei beliebiger Unschärfe, bei unendlichem)p. Genau dies ist jedoch falsch. Wie in der inhaltlichen Entfaltung deutlich wurde, kann gerade eine Einbeziehung naturwissenschaftlicher Befunde (eine Verkleinerung der Unschärfe)p) eine Schärfung des theologischen Begriffs zur Folge haben (also eine *gleichzeitige* Verkleinerung der Unschärfe)t).

So hat der theologische Begriff der göttlichen Ursächlichkeit genauso wie der der Erbsünde durch die Berücksichtigung profanwissenschaftlicher Erkenntnisse eine weitgehende Schärfung erfahren. In dieser Perspektive käme man eher zu einer Formel, die dem mit Komplementarität Gemeinten diametral entgegensteht:)p /)t = const.

.2 *Günter Altner*

Ähnlich wie bei Alexandre Ganoczy fällt auch bei Günter Altner das Stichwort der Komplementarität. Und wie dieser zieht auch Altner ein verbindendes Element hinzu, er spricht von „Konvergenz und Komplementarität im Blick auf das Verhältnis von Evolution und Schöpfung“[1860]. Damit ist dieser Dialogversuch mit den gleichen strukturellen Bedenken zu versehen wie bei Ganoczy.

Insgesamt scheint die Verwendung des Komplementaritätsbegriffes ein brauchbarer Indikator für die chalcedonensische Dialektik zu sein. Wie Altner als zweiter Beleg zeigt, kann sich der Komplementaritätsbegriff mit einem (allerdings inkompatiblen) Zusatz (bei Ganoczy ‚Einbeziehung', hier ‚Konvergenz') paaren, der offenbar die integrativen Defizite ausgleichen soll. Auch diese Kombination hat indizierende Bedeutung.

Von den Vorbemerkungen einmal abgesehen, ließe sich Altner den integrativen Modellen zuordnen. Dies wird auch daran deutlich, daß Altner die

---

[1859] Der physikalischen Gesetzmäßigkeit entsprechend bedeutet im folgenden)p die physikalische Begriffsunschärfe und)t die theologische Begriffsunschärfe.

[1860] Altner, Evolution, 278.

naturwissenschaftliche „Theorie der offenen Systeme zum Darstellungsmittel und Bezugsfeld schöpfungstheologischer Aussagen“[1861] machen will. Um auf Ähnlichkeiten aufmerksam zu machen, sei darauf hingewiesen, daß in den Begriffen „Darstellungsmittel und Bezugsfeld“ das impliziert ist, was in unserem Modell mit dem Aktualitätskriterium und der hermeneutischen Vorordnung gemeint ist. Formal entspricht das mit diesen Begriffen Bezeichnete dem durch die Theologie zu qualifizierenden „model“ in unserem Modell.

Die in der inhaltlichen Durchführung dementsprechend zu leistende Qualifizierung erschien uns allerdings in den kritisierten, unter ‚naturwissenschaftlicher Expansionismus’ dargestellten Punkten unzureichend.

.3 *Kriteriologische Zuordnungen*

Eine Auseinandersetzung mit der chalcedonensischen Dialektik wird sich vor allem auf die Diskussion von Kriterien konzentrieren, welche die Struktur der Verbindungslinie Naturwissenschaft – Naturphilosophie – Theologie 2 betreffen (Reihenfolge entspricht der Priorität):

- Integration über die Verbindungslinie *Naturwissenschaft – Naturphilosophie – Theologie 2*
- Naturphilosophie als Zwischeninstanz
- Explikation der weltanschaulichen Implikate des Naturwissenschaftlers
- Anknüpfung am Prinzip der Selbstüberbietung der Naturwissenschaft
- Kontinuitätskriterium
- Qualifizierung von ‚Modellen’
- Benutzung von Integratorworten

Als Entfaltung des Indikators ‚kein Hinauskommen über Formulierungen wie *fruchtbare Spannung* usw.’ haben sich weitere Indikatoren ergeben:

- Häufig Verwendung des Komplementaritätsgedankens, ohne dessen Konsequenzen, die Einheit auf der Metaebene, mitvollziehen zu wollen. Da ohne Metaebene eher Beziehungslosigkeit herrscht, wird manchmal ein Zusatz erwogen:
- Beziehungsstiftender Zusatz, wobei dessen Beziehung zur Komplementarität ungeklärt ist (Komplementarität plus: Analogie, Einbeziehung, Konvergenz usw.)

1861 Ebd.

7 Abschließende Kriteriologie

Die Anwendung des integrativen Modells (Kapitel 4) und der vorläufig erstellten Kriteriologie (Kapitel 5) auf bereits vorliegende Dialogangebote und Texte aus dem Grenzbereich zwischen Naturwissenschaft und Theologie hat ein Fülle von Ergänzungen eingebracht (Kapitel 6). Diese werden nun zu einer abschließenden Kriteriologie zusammengetragen. Nach der Auflistung der Kriterien, Fehl- bzw. Übergangsformen und Operationalisierungen beendet eine tabellarische Übersicht über den Zusammenhang von Kriterien und Fehl- bzw. Übergangsformen die vorliegende Arbeit.

7.1 Liste der Kriterien und Operationalisierungen

.1 Kriterien zur Wahrung der Irreduzierbarkeit der beteiligten Diskurse

– **Legitimität des Pluralismus**

Integration bedeutet im vorliegenden Modell weder totalitaristische Vereinheitlichung noch die ‚Aufhebung' unterschiedlicher Disziplinen in eine Art Metawissenschaft.

– **Eigenständigkeit der Diskurse durch unterschiedliche Formalobjekte (AII)** nicht durch unterschiedliche Gegenstandsbereiche (AI)

Wie Rahner sichert auch Boff die Eigenständigkeit der Diskurse durch das Formalobjekt (AII) als Abgrenzungskriterium (s. o. S. 69). Integration wäre bei völlig disparaten Gegenstandsbereichen (AI als Abgrenzungskriterium) auch sinnlos.

Konkreter bedeutet dies:

– **Anerkennung methodischer Reduzierungen** der Naturwissenschaften (s. o. S. 62)

Die im Anschluß an Rahner geforderte ‚Anerkennung des methodischen Atheismus' (s. o. S. 108) ist hierin enthalten. Schon Rahner sprach in weiterem Sinne von der Legitimität der perspektivischen Beschränkung auf Subsysteme (s. o. S. 17). Dabei ist eine Offenheit für Weiterführungen zu gewährleisten. Denn:

– **Methodische Reduzierung bedeutet nicht ontologische Reduzierung** (s. o. S. 62)

Damit wird die perspektivische *Beschränkung* der Naturwissenschaft anerkannt. Eine solche Offenheit für die Berechtigung auch anderer Diskurse ist zu verbinden mit der Anerkennung der Irreduzierbarkeit von Theologie (s. u.).

– **Vermeidung des ‚linguistischen Mißverständnisses'** in bezug auf Bibel und Tradition (s. o. S. 74, 49)

Wort Gottes und Bezeugungsgestalten sind nicht identisch (s. o. S. 19, 20, 26, 28 und öfter). Daraus folgt die

– **Grundsätzliche Revidierbarkeit aller beteiligten Sprachspiele**

Anders als das ‚linguistische Mißverständnis' annimmt, ist im Konfliktfall nicht nur der Gegensatz ‚irrende Vernunft – unfehlbare Offenbarung', sondern auch der Gegensatz ‚richtiges wissenschaftliches Ergebnis – bedingte und daher überholbare theologische Deutung der Offenbarung' denkbar. Theologische Formulierungen sind damit grundsätzlich revidierbar. Ein einbahniges Subalternationsmodell ist ausgeschlossen (s. o. S. 81). Dabei darf die Revidierbarkeit nicht auf Fremdbestimmung hinauslaufen. Darum gilt:

– **Revision als innerdisziplinäre Selbstbesinnung** anstelle von Fremdbestimmung

– **Semantische Reinheit** als Voraussetzung zur Konfliktvermeidung

– **Auflösbarkeit von** (sekundären) **Widersprüchen**

Im Blick auf mögliche Konflikte geht es dabei um Kriterien, die Rahner vor allem bezüglich des Atheismus formuliert hat:

  – umfassende **Ursachenforschung** und das Aufspüren von Konflikthintergründen sowie den Anliegen des Autors mit besonderer Berücksichtigung folgender Unterpunkte:
    – **Berücksichtigung der epochalen Gesamtmentalität**
    – **Angemessene Darstellung der konfliktiven Position**, so daß sich der Gesprächspartner wiedererkennen kann
    – **Berücksichtigung der Entstehungsursachen der konfliktiven Position**; dabei
      – **Suche nach verzerrten Gottesbildern**, die vorausgesetzt und zum Anlaß einer konfliktiven Haltung werden
      – **Bestimmung der Frontstellungen** des Autors (z. B. gegen Vitalismus, Deismus, Dualismus usw.; s. o. S. 113)
      – **Bestimmung des theologischen Eigenanteils**, genauer gesagt des Anteils von Theologie, Kirche und Christen am Aufkommen der konfliktiven Position

– **Anerkennung der *Möglichkeit* von Theologie**

Dieses Kriterium geht aus der Aufspaltung des Kriteriums der ‚Irreduzierbarkeit von Theologie' hervor (s. o. S. 95)

– **Anerkennung der *Notwendigkeit* und Bedeutsamkeit von Theologie**

Dieses Kriterium geht aus der Aufspaltung des Kriteriums der ‚Irreduzierbarkeit von Theologie' hervor (s. o. S. 95)

.2 Kriterien zur Integration

– **Integration und Einheit stehen letztlich unter eschatologischem Vorbehalt**

Auch ohne auf Rahners Konzept der ‚gnoseologischen Konkupiszenz' zurückzugreifen, steht für Boff fest, daß eine rasche Integration nicht zu leisten sein wird: „Auch die Theologie braucht Zeit". Boff ist skeptisch, ob „wir bereits über alle theoretischen, glaubensmäßigen und besonders alle historischen Bedingungen verfügen, um eine wahre TdP [Theologie 2] zu produzieren ... und das unabhängig von der Tatsache, daß wir uns ihrer logischen Möglichkeit und ihrer erkenntnistheoretischen Prinzipien sicher sind"[1862].

– **Integration als asymptotische Annäherung** an die ‚letzte' Einheit

Auch dies findet sich bei Boff – bei aller geäußerten Skepsis. Denn „trotzdem gibt es auf der Seite der Theologie einen Reifungsprozeß"[1863].

– **Aktualitätskriterium**: Integration vollzieht sich im Rahmen der Theologie 2 (Sinn*vermittlung*) und nicht als Theologie 1 (Sinn*ermittlung*)

Diese Unterscheidung trägt im wesentlichen dazu bei, den Vermittlungsversuch nicht als Konkurrenz zur Theologie 1 zu verstehen. Um darüber hinaus dem Vorwurf zu entgegnen, die Theologie 2 sei Verlängerung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, muß gelten:

– **Normativer Vorrang der Theologie 1**: Einbringung der Theologie 1 als *AII* der Theologie 2

Um aber tatsächlich eine aktualisierte und adressatengerechte Neuformulierung leisten zu können, gilt die

– **Hermeneutische Vorordnung der** (vermittelten) **naturwissenschaftlichen Ergebnisse** als Aufbereitung der *AI* der Theologie 2.

Damit werden die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse als zu theologisierender Gegenstand einbezogen. Insofern die Theologie nicht die Kompetenz besitzt, in den naturwissenschaftlichen Diskurs als solchen einzugreifen, muß dieser vorausgesetzt werden. Das schließt ein, daß nicht bestimmte Ergebnisse oder ‚Schulen' bevorzugt zur Integration herangezogen werden (s. u. ‚Rezeptionsneutralität')

– **Verbot intuitiver Vermittlung statt naturwissenschaftlicher Vermittlung** (s. o. S. 53)

Wo naturwissenschaftlicher Boden betreten ist, erst recht dort, wo zur Erklärung eines Sachverhalts bereits naturwissenschaftliche Beschreibungen zur Verfügung stehen, dürfen diese nicht durch Erfahrung aus dem Alltagsleben ersetzt werden. Die in den naturwissenschaftlich-erkenntnistheoretischen Teilen festgestellte ‚Abschwächung der Wirklichkeit', die die Entfernung naturwissenschaftlicher Beschreibungen von der All-

1862 Boff, Theologie, 345.
1863 Ebd.

tagserfahrung trotz häufiger Verwendung umgangssprachlicher Formulierungen vor Augen geführt hat (s. o. S. 118) macht dieses Verbot unumgänglich.

– **Rezeptionsneutralität** bezüglich naturwissenschaftlicher Erkenntnisse

‘Kompatibilität der Optionen’ (Steinkamp) darf nicht heißen, selektiv nur auf diejenigen Erkenntnisse zurückzugreifen, die prima facie zur Integration im Rahmen einer Theologie 2 geeignet erscheinen. Dies wäre eine theologistische Instrumentalisierung naturwissenschaftlicher Befunde, indem diese naturwissenschafts-externen Auswahlkriterien unterzogen würden (s. o. S. 33, 92). Rahners Vorschlag, ‚Extrempositionen’ zuzulassen (s. o. S. 99), wird mit dem Kriterium der Rezeptionsneutralität Rechung getragen und differenziert sich wie folgt:

– **Zulassung von Positionen mit weitestgehendem Erklärungsanspruch** (s. o. S. 99f.)

Man denke noch einmal an Drieschners Anspruch, auch die ‚Wirkung des Gewissens’ physikalisch zu beschreiben (s. o. S. 114).

– **Zulassung von realismus-kritischen Positionen** (s. o. S. 92)

Könnte man von (naiv) realistischen Voraussetzungen ausgehen, wären integrative Versuche einfacher. Naturwissenschaft lieferte dann ein scharfes Abbild der Natur und könnte als ‚Sehhilfe’ der Theologie vorangeschaltet werden. Bei fraglichem Realitätsbezug naturwissenschaftlicher Aussagen ist die Integration sehr viel schwieriger und nicht mehr unmittelbar, sondern nur noch über eine Vermittlung möglich (Kap. 3 widmete sich als ganzes dieser Problematik; siehe dort und S. 31f., 92).

Die ‚Zulassung von realismus-kritischen Positionen’ hat bereits zur Struktur unseres integrativen Modells geführt und muß bei inhaltlichen Anwendungen weiter in Berücksichtigung bleiben.

Eingeschränkt wird das Kriterium der Rezeptionsneutralität durch das nächste Kriterium:

– **Rezeptionsausschluß nachweisbarer Grenzüberschreitungen**, die sich als naturwissenschaftliche Erkenntnisse ausgeben.

Das Kriterium ist seit Rahner eingebracht. Der Nachsatz ist nicht unwichtig, da Grenzüberschreitungen als naturphilosophisches Gesprächsangebot willkommen sind (s. o. S. 48), sofern sie als solche gekennzeichnet werden und nicht mit dem Absolutheitsanspruch auftreten, *naturwissenschaftlich* im engeren Sinne oder die einzig mögliche und logisch-deduktive *Ableitung aus* naturwissenschaftlichen Gegebenheiten zu sein.

Wenn es innerhalb dieser Einschränkung zu einer Integration kommt, gilt die

– **Derivative Geltung der Theologie 2**

Im Unterschied zur Metaphysik hängt schon die Naturphilosophie, die der Theologie die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse vermittelt, von der Geltung der Naturwissenschaft ab (s. o. S. 42). Insofern die Theologie 2 die Erkenntnisse über die Naturphilosophie vermittelt einbezieht, ist ihre Geltung in doppelter Weise derivativ: Sie ist abhängig erstens von der Geltung der naturwissenschaftlichen Befunde und zweitens von der Geltung ihrer naturphilosophischen Deutung (s. o. S. 51).

Schon bei Rahner (s. o. S. 112) deutete sich als Struktur der Integration an:

– **Integration über die Verbindungslinie *Naturwissenschaft – Naturphilosophie – Theologie 2***

Konkret bedeutet dies:

– **Genaue Unterscheidung der beteiligten Diskurse** beim Integrationsprozeß

– **Naturphilosophie als Zwischeninstanz**

Es wird nicht der Versuch unternommen, naturwissenschaftliche Ergebnisse direkt in den Diskurs der Theologie 2 einzubinden. Die neueren Einsichten in konstruktivistisch akzentuierte Wissenschafts- und Erkenntnistheorie problematisierte den einfachen Wechsel der Bezugssysteme (Kap. 3). Über die Möglichkeit der Rekonstruktion (z. B. S. 108) haben sich jedoch Alltagswirklichkeit und Weltanschauung als gemeinsamer Bezugs- und Anknüpfungspunkt angeboten (s. o. S. 98, 125). Damit ist das Feld der Naturphilosophie betreten, die die Rekonstruktion des Alltags- und Weltanschauungsbezugs naturwissenschaftlicher Aussagen zu ihren Aufgaben zählt (s. o. S. 36-39).

Inhaltlich geht es dabei um:

– **Explikation der weltanschaulichen Implikate** des naturwissenschaftlichen Gesprächspartners

Operationalisierbare Mittel hierzu sind:

- Explikation des Weltanschauungsbezugs durch **technische Anwendung** (s. o. S. 46f.)
- Explikation des Weltanschauungsbezugs durch **Wirklichkeitsinterpretation des Naturwissenschaftlers** (s. o. S. 47f.)
  - dienlich ist hier das **Anschaulichkeitskriterium** (s. o. S. 119)
- Explikation des Weltanschauungsbezugs durch das **subjektive Erleben des Naturwissenschaftlers** (s. o. S. 109, 48f.)

Methodisch wird dies ermöglicht durch:

– **Anknüpfung am Prinzip der Selbstüberbietung der Naturwissenschaft**

– **Explikation der impliziten ‚Theologie'** des naturwissenschaftlichen oder naturphilosophischen Gesprächspartners

– **Aufweis der Vollendung der impliziten Theologie durch die Christologie** bzw. des impliziten Theismus durch das Christusereignis

Innerhalb und entsprechend der Verbindungslinie ‚Naturwissenschaft – Naturphilosophie – Theologie 2' konkretisieren weitere Kriterien den Integrationsvorgang:

– **Diskontinuitätskriterium**: Anerkennung des doppelten erkenntnistheoretischen Bruchs der Verbindungslinie (s. o. S. 75, 82, 84, 54-56)

– **Kontinuitätskriterium**: Herstellung der Verbindung mit Hilfe von Erschließungen (disclosure-Erfahrungen) statt Deduktion (s. o. S. 56f., 61-63)

Man denke noch einmal an die subjektiven Erfahrungen des Forschers, die sich z. T. als Erschließung ereignen (s. o. S. 48f., 62)

– Angemessene **Qualifizierung von ‚Modellen'** mit dem Ziel der Kohärenz mit theologisch angemessenen ‚Modellen'

Aufgreifen derjenigen Modelle, die beim Gesprächspartner zu einer ‚kosmischen disclosure' geführt haben. Bei der Bemühung um Kohärenz mit anderen, theologischen Modellen und um adäquate theologische ‚qualifier' „wird man feststellen, daß eine Sprache entsteht, die der Sprache derer nahekommt, die an Gott glauben" (de Pater; s. o. S. 61).

– **Benutzung von Integratorworten** entsprechend ihrer semantisch-pragmatischen Tiefenstruktur (s. o. S. 57, 66)
  – Feststellung der **intensionalen Verträglichkeit** ggf. durch Anerkennen semantischer Selektionsbeschränkungen von seiten der Naturwissenschaften (s. o. S. 66, 112)
  – Feststellung der **extensionalen Deckungsgleichheit** (s. o. S. 57)
  – Absicherung durch **syllogistische Formalisierung** (s. o. S. 66, Beispiele 59f.)

– **Verbindung über allgemeine Grundstrukturen**

Je tiefer man in die geforderte semantisch-pragmatische Tiefenstruktur hinabsteigt, um so mehr wird man sich von der eklektischen Verwendung von Einzelworten distanzieren und zu einer ganzheitlicheren Hermeneutik und sehr viel allgemeineren Strukturähnlichkeiten vorstoßen. Identität sprachlicher Zeichen erübrigt sich hier. (s. o. S. 67)

.3 Fehl- und Übergangsformen

Gegenüber Kapitel 5 ist der ‚Logozentrismus' erweitert worden zu ‚Logozentrismus und Integralismus'; hinzugetreten ist ebenfalls als Rezeptionsverweigerung der ‚protestantische Fundamentalismus'. Innerhalb des ‚naturwissenschaftlichen Expansionismus' hat sich die Aufsplittung in ‚ontologischer Reduktionismus' und ‚Bedeutsamkeitsreduktionismus' ergeben; die bisherigen Fehlformen ‚theoretischer Atheismus' sowie ‚praktischer Atheismus' sind hierin enthalten.

Der Deutlichkeit halber sind die durch Kapitel 6 neu hinzugekommenen Indikatoren eigens abgesetzt.

– Fehlform der **Rezeptionsverweigerung**

Beschreibung:

Bewußter *Ausschluß* einer naturwissenschaftlichen Vermittlung.

Indikatoren:

Angst vor Identitätsverlust; Befürchtung, bei Übernahme empirischer Einzelelemente auch den ideologischen Hintergrund (s. o. Marxismus, s. u. Reduktionismus) zu importieren. Deshalb: Abwehrhaltung, einseitige Warnung vor Wissenschaftsgläubigkeit; häufig polemische Stilfiguren: Entstellung gegnerischer Äußerungen durch einseitige Betonung von Negativa oder Unvereinbarkeiten (Eklektizismus), karikaturartige Überzeichnung, illegitime Verallgemeinerung. Oft Verwechslung von Sinn*ermittlung* und Sinn*vermittlung*: Das auf der Ebene der Sinnvermittlung gemeinte Angebot des Gesprächspartners wird als Angriff und Konkurrenz auf der Ebene der Sinnermittlung behandelt. (S. o. S. 46-51)

Einseitig pessimistische Beurteilung zeitgenössischer Weltanschauungselemente. Zur Polemik: Konfusion von Inhalts- und Beziehungsebene bei zunehmender Verdrängung der ersteren. (s. o. S. 43)

– Rezeptionsverweigerung in der Form des **protestantischen Fundamentalismus**

  Beschreibung:

  Biblizistische Fixierung auf den Wortlaut der Bibel; deshalb Kreationismus.

  Indikatoren:

  Einseitige Warnung vor Wissenschaftsgläubigkeit; illegitime Verallgemeinerung; Eklektizismus

  Linguistisches Mißverständnis von Offenbarung in bezug auf die Bibel; Suche nach religiöser Sicherheit; einseitig pessimistische Beurteilung zeitgenössischer Weltanschauungselemente; Versäumnisse von Theologie und Kirche als Grund exogener Bemühungen; mangelnde wissenschafts- und erkenntnistheoretische Einsicht in Konstruktions- und Aspektcharakter der jeweiligen Zugänge zur Wirklichkeit (s. o. S. 46)

– Rezeptionsverweigerung in der Form **Logozentrismus** und **Integralismus**

  Beschreibung:

  Exklusive Identifizierung von Heil mit explizit objektiviertem Glauben und der soziologischen Gestalt der Kirche.

  Indikatoren:

  Einseitige Interpretation des ‚subsistit in'; Ablehnung des aggiornamento des Zweiten Vatikanums, Antimodernismus (s. o. S. 52-55).

  Exklusive Identifizierung von Wahrheit und katholischer Tradition; Suche nach religiöser Sicherheit (wie beim Fundamentalismus); einseitig pessimistische Beurteilung zeitgenössischer Weltanschauungselemente (ebenfalls bei Fundamentalismus auffindbar); Sicht von Theologie und Kirche als modernistische Kollaborateure; Ablehnung impliziter ‚Theologie' (vgl. S. 114, 77); grundsätzliche Ablehnung einer Theologie 2. (S. o. S. 49)

– Fehlform des **Intuitionismus**

  Beschreibung:

  Fehlen einer naturwissenschaftlichen Vermittlung

  Indikatoren:

  An die Stelle einer naturwissenschaftlichen Vermittlung treten intuitive Vermittlungen aus der Alltagserfahrung (daher der Name); unkritische, umgangssprachliche, lebensweltliche usw. Gemeinplätze (Pseudo-Evidenz der Unmittelbarkeit, s. o. S. 36); erkenntnistheoretisch naive Argumentation (s. o. S. 36-39); idealistische Unterbetonung des Geschichtlich-Evolutiven (s. o. S. 39).

Benutzung der Wendung ‚in bezug auf' (s. o. S. 53; vgl. mit dem theologischen Expansionismus)

– Fehlform der **semantischen Vermischung**

Beschreibung:

System gemischter Sprache mit Elementen aus zwei verschiedenen Erkenntniswelten. Die semantische Vermischung organisiert sich dabei unter der Logik eines von beiden Sprachspielen. Die Dominanz eines Sprachspiels kann zum Expansionismus und bis zur Zerstörung des jeweils anderen Sprachspiels führen.

Indikatoren:

Die semantische Detailanalyse weist die Dominanz eines Sprachspiels nach und zeigt, daß Begriffe des einen Sprachspiels ihres eigentlichen Inhalts beraubt und mit Inhalten aus dem zweiten Sprachspiel gefüllt werden. (s. o. S. 55f.)

Fixierung auf die semantische Oberflächenstruktur; mißbräuchliche, da verkürzende Verwendung von Integratorworten; Texteklektizismus; assoziative Verknüpfung statt wissenschaftlicher Vermittlung; syllogistische Unsauberkeiten (s. o. S. 66)

  – Semantische Vermischung unter **Dominanz des naturwissenschaftlichen Sprachspiels**

    Indikatoren:

    Reduzierung der über das Endliche hinausweisenden Dimension (s. o. S. 55f).

  – Semantische Vermischung unter **Dominanz des theologischen Sprachspiels**

– Fehlform der **Verwechslung der Diskurse**

Beschreibung:

Aussagen werden einem falschen Diskurs zugeordnet. Besonders ist hier die schwierige Grenzziehung zwischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie im Blick (s. o. S. 41):

Der Übergang von der Naturwissenschaft zur Naturphilosophie wird nicht bemerkt; die Grenzverwischung wird begünstigt durch Grenzprobleme und Integratorworte; diese werden dabei *nicht* mißbräuchlich verwendet wie bei der semantischen Vermischung, nur: ihr Gang durch die Sprachspiele wird nicht diskurskritisch verfolgt

– Fehlform des **theologischen Expansionismus**

Beschreibung:

Die *theologische* Interpretation wird für die letztlich einzig angemessene Sicht der Realität gehalten. Profanwissenschaftlich bedeutsame Aussagen werden aus Glauben oder Theologie abgeleitet. Im Konfliktfall mit anderen Interpretationen kommt der Theologie normativer Vorrang zu. Ist das Subjekt dieser Fehlform der *Theologe*, kann man vom *endogenen* Expansionismus sprechen. Ist das Subjekt der *Naturwissenschaftler*, handelt es sich um einen *exogenen* Expansionismus.

Indikatoren:

Die Bedeutung der benutzten sprachlichen Zeichen ist nicht kritisch analysiert, ihre Verknüpfung keinen definierten Regeln unterworfen. Profanwissenschaftliche Gegenstände können ein Auslöser für assoziative Verbindungen sein: typische Wendung ist dabei ein ‚in bezug auf' (s. o. S. 51-52).

‘Konditionalistische' Argumentation; Vergleich des Verhältnisses ‚schöpferischer, immaterieller Faktor – materielle Welt' mit dem dualistisch interpretierten (!) Verhältnis ‚Geist – Gehirn' (meist mit Eccles als Beleg); Evolutionstheorie wird als Bedingungsforschung, nicht als Ursachenforschung bezeichnet; intuitionistische Argumente; Präju-

dizieren naturwissenschaftlicher Ergebnisse; oder: Theologische Elemente treten ‚an die Stelle' von naturwissenschaftlichen Erklärungen; dem Gegner wird einseitige Bezugnahme auf den ‚Zufall' unterstellt. Inhaltliche Brennpunkte: Kausalität, dabei vor allem Entstehung des Lebens, Entstehung des Menschen in stammesgeschichtlicher und individualgeschichtlicher Hinsicht; Urknall. Vitalistische ('Lebensfaktor') und teleologische Argumentation (Gott als ordnendes Ziel). (S. o. S. 80)

– Fehlform des **naturwissenschaftlichen Expansionismus**

Beschreibung:

Die *naturwissenschaftliche* Interpretation wird für die letztlich einzig angemessene Sicht der Realität gehalten. Theologisch bedeutsame Aussagen werden aus der Naturwissenschaft abgeleitet. Im Konfliktfall mit anderen Interpretationen kommt der Naturwissenschaft normativer Vorrang zu. Ist das Subjekt dieser Fehlform der *Naturwissenschaftler*, kann man vom *endogenen* Expansionismus sprechen. Ist das Subjekt der *Theologe*, handelt es sich um einen *exogenen* Expansionismus (kommt praktisch ausschließlich in der Form reduktionistischer Einzelelemente vor [s. o. S. 110f.]).

– Fehlform des **ontologischen Reduktionismus**

Beschreibung:

Die Welt wird ontologisch reduziert. Sie ist *nichts anders als* das naturwissenschaftlich Beschreibbare. Alles übrige ist ‚Epiphänomen'.

Indikatoren:

Formulierungen wie ‚nichts anderes als', ‚nur', ‚weiter nichts als' usw.; deutliche Unterbestimmtheit oder verlustlose Austauschbarkeit geistiger usw. Begriffe durch naturalistische; Stellungnahmen zu Ernst Haeckel; falsche Alternative: ‚natürliche Erklärbarkeit' versus ‚göttliche Ursächlichkeit' (s. o. S. 95)

– Fehlform des **Bedeutsamkeitsreduktionismus**

Beschreibung:

Nicht-naturwissenschaftliche Zugänge zur Wirklichkeit werden zwar als *möglich* anerkannt, jedoch als *unnötig* und bedeutungslos abgetan.

Indikatoren:

Angriffe richten sich *expressis verbis* nur gegen Grenzüberschreitungen von seiten der Theologie; Abwertung der Alltagserfahrung; Bestreitung der Diskursfähigkeit der Theologie; Unterstellung, zum Gelingen menschlicher Existenz sei der naturwissenschaftliche Beitrag hinreichend (s. o. S. 102)

– Fehlform der **reduktionistischen Einzelelemente**

Beschreibung:

Erkennt sowohl die Existenz Gottes als auch die Bedeutsamkeit Gottes und der Theologie an. In Einzelelementen, nicht als Gesamthaltung, finden Übergriffe auf theologisch-philosophisches Gebiet statt.

Indikatoren:

Theologische Unterbestimmung (unzureichende Qualifizierung) von Einzelelementen; häufig gegen Vitalismus, Deismus und Dualismus gerichtet; dadurch Neigung zum Pantheismus (s. o. S. 112)

– Fehl- oder Übergangsform des **Bilinguismus**

Beschreibung:

Unverbundene Synopse zweier Sprachspiele. Ist der Bilinguismus instabil, führt er zur semantischen Vermischung, zum Expansionismus, zur chalcedonensischen Dialektik oder zu einer integrativen Beziehung.

Indikatoren:

Wendungen wie ‚außerdem auch ...' (s. o. S. 57-61)

Elemente der dialektischen Theologie; Beschränkung auf den Nachweis der Nicht-Widersprüchlichkeit; Beschränkung auf Beispiele, die in der Geschichte des Dialogs Anlaß zu vorschnellen Harmonisierungen oder Vereinnahmungen waren (z. B. Urknall und Schöpfung, quantentheoretische Unbestimmtheit und Willensfreiheit); Verallgemeinerung von Beispielen, für die eine Integration sinnlos erscheint (s. o. S. 129)

– Übergangsform der **chalcedonensischen Dialektik**

Beschreibung:

Nebeneinandergestellte Sprachspiele werden dialektisch aufeinander bezogen nach der Formel „Einigkeit ohne Vermischung, Unterscheidung ohne Trennung". Die Beziehung wird zwar hergestellt, man kommt jedoch über die bloße *Feststellung ihrer Existenz* nicht hinaus. Sie verbleibt inhaltsleer und rein formal oder gar verbal.

Die chalcedonensische Dialektik steht zwischen dem Bilinguismus und der integrativen Beziehung (s. o. S. 79).

Indikatoren:

Kein Hinauskommen über Formulierungen wie ‚fruchtbare Spannung', ‚Kontinuität-Diskontinuität', ‚Dialektik' ect. Konkreter: ‚Der Glaube *impliziert* x', ‚der Glaube *umfaßt* x', ‚x *vervollständigt sich* im Glauben' usw. (s. o. S. 76-77).

Häufig Verwendung des Komplementaritätsgedankens, ohne dessen Konsequenzen, die Einheit auf der Metaebene, mitvollziehen zu wollen. Da ohne Metaebene eher Beziehungslosigkeit herrscht, wird manchmal ein beziehungsstiftender Zusatz erwogen, wobei dessen Beziehung zur Komplementarität ungeklärt ist (Komplementarität plus: Analogie, Einbeziehung, Konvergenz usw.). (s. o. S. 143)

7.2 Zusammenhang von Kriterien und Fehl- bzw. Übergangsformen

Bei der Besprechung der einzelnen Fehl- und Übergangsformen standen ganz unterschiedliche, jeweils spezifische Kriterien im Zentrum der Diskussion. Die folgende Tabelle faßt noch einmal den Zusammenhang zwischen Kriterien und Fehl- bzw. Übergangsformen zusammen. Sie kann dabei in zwei Richtungen gelesen werden:

1.) Beim Ausgang von einer Fehl- oder Übergangsform kann die entsprechende Spalte nach unten verfolgt werden. Zahleneinträge weisen auf die in dieser Fehl- oder Übergangsform relevanten Kriterien hin, wobei die Prioritäten berücksichtigt sind (höchste Priorität = 1). Man kommt auf diese Weise zu einer Auflistung, wie sie am Ende der Besprechung einer jeden Fehl- oder Übergangsform anzutreffen ist.

Beispielsweise sind bei der Fehlform des Intuitionismus folgende Kriterien von Bedeutung: – Anerkennung methodischer Reduzierungen, – Semantische Reinheit, – Hermeneutische Vorordnung der Naturwissenschaft, – Unterscheidung der Diskurse usw. Der hermeneutischen Vorordnung der Naturwissenschaft kommt dabei erste Priorität zu usw.

2.) Es kann aber auch ein Kriterium zum Ausgangspunkt genommen werden. Verfolgt man die Zeile dieses Kriteriums nach rechts, verweisen die

Zahleneinträge auf Fehl- oder Übergangsformen, in denen dieses Kriterium Relevanz hat: eine entscheidende bei 1, eine mehr untergeordnete bei 6 usw.

So spielt die „Vermeidung des ‚linguistischen Mißverständnisses'„ bei Fundamentalismus, Integralismus und theologischem Expansionismus eine Rolle. Bei den letzten beiden Fehlformen sind zuvor jedoch noch andere Kriterien zu bedenken.

Kriterien zur Wahrung der Irreduzierbarkeit der beteiligten Diskurse:

Kriterien / Fehl-/ Übergangsformen	Rezeptionsverweigerung	Fundamentalismus	Integralismus	Intuitionismus	Semantische Vermischung	Verwechslung d. Diskurse	Theolog. Expansionismus	Ontol. Reduktionismus	Naturwiss. Expansion. Bedeutsamkeitsreduktion.	Reduktion.Einzelelemente	Bilinguismus	Chalcedonens. Dialektik
Legitimität des Pluralismus								2				

Eigenständigkeit der Diskurse		3	2		2	4	2	3	3			
Anerkennung method. Reduzierungen	3	8	3	6			1					
Method. Reduzierung *nicht* ontol. Reduz.								1				
Vermeidung des linguistischen Mißverständnisses		1	5				3					
Revidierbarkeit *aller* Diskurse	4	5	6									
Revision als innerdisziplinäre *Selbst*besinnung		4	4				4					
Semantische Reinheit				3	1		5			3		
Auflösbarkeit von (sek.) Widersprüchen												
Ursachenforschg.								5		5		
Epoch. Mentalität												
Angemess. Darstellg.	1											
Entstehungsursachen												
Verzerrt.Gottesbild								5				
Frontstellungen										5		
theol. Eigenanteil							6	5		10		
Anerkennung der *Möglichkeit* von Theologie								4				
Anerkennung der *Notwendigkeit* von Theologie									1			

Kriterien zur Integration:

Kriterien / Fehl-/Übergangsformen	Rezeptionsverweigerung	Fundamentalismus	Integralismus	Intuitionismus	Semantische Vermischung	Verwechslung d. Diskurse	Theolog. Expansionismus	Ontol. Reduktionismus	Naturwiss Expansio Bedeutsamkeitsreduktion.	ens. nism Reduktion.Einzelelemente	Bilinguismus	Chalcedonens. Dialektik
Integration unter eschatologischem Vorbehalt												
Integration als asymptotische Annäherung											1	
Aktualitätskriterium (Sinn-*vermittlung*)	6									1	6	
Normativer Vorrang der Theologie 1										2		
Hermeneutische Vorordnung der Naturwissenschaft		2	1	1								
Verbot intuitiver statt naturwissensch. Vermittlung												
Rezeptionsneutralität		7										
weiteste Erklärung	2											
Realismus-kritisch												
Rezeptionsausschluß von Grenzüberschreitungen												
Derivative Geltung der Theologie 2									1			

Spezielle Kriterien zur Verbindungslinie ‚Naturwissenschaft – Naturphilosophie – Theologie 2':

Kriterien / Fehl-/ Übergangsformen	Rezeptionsverweigerung	Fundamentalismus	Integralismus	Intuitionismus	Semantische Vermischung	Verwechslung d. Diskurse	Theolog. Expansionismus	Ontol. Reduktionismus Natu Expa	Bedeutsamkeitsreduktion. rwis s nsio	Reduktion.Einzelelemente ens. nism	Bilinguismus	Chalcedonens. Dialektik
Unterscheidung d. Diskurse	7			5	3	1						
Naturphilosophie als Zwischeninstanz				7		3						
Explikation der Weltanschauung											2	2
Technik												
Wirklichkeitsinterpretat.												
Subjektives Erleben						5						
Anknüpfung an Selbstüberbietung der Naturwiss.	5					6				6	3	3
Explikation der impl. Theol.			7							7	4	
Vollendung d. impl. Theologie durch Christologie			8							8		
Diskontinutitätskriterium		6		2	4	2			2			
Kontinuitätskriterium											5	4
Qualifizierung v. Modellen										9		5
Integratorworte												6
intensionale / extensionale Analyse		9		4	5					4		
syllogistischer Formalismus					5							
Verbindung über Grundstrukturen					6							

Insgesamt hoffe ich, mit der vorliegenden Arbeit eine Hilfe zur Zuordnung bereits bestehender Dialogversuche, zur ihrer konstruktiven Weiterführung, zumindest aber eine Verständigungsbasis in terminologischer und problemfokussierender Hinsicht bieten zu können.

Getragen ist die Arbeit von der Überzeugung, daß sich Naturwissenschaft und Theologie eben nicht – wie Wuketits annimmt – auf Parallelen bewegen, die sich nie schneiden, sondern auf Geraden, die – ohne ihre eigene

Richtung zu verbiegen – ein Koordinatensystem aufspannen, in dem die ‚realen' Dinge mehrdimensionale Bedeutung erlangen können. Es würde mich freuen, dazu einen Beitrag geleistet zu haben.