

fung des Teufels im 18. Jh. und der Verinnerlichung des Bösen nach. – II. Verfremdungen: Fragwürdig die Pathologisierung des Bösen in den Sozialwissenschaften (*N. Kapferer*), als „Pendant zur [theologischen] Verdammung“ (114); notwendig der Abschied von ihm im Rechtsstaat (*W. Schild*): also vom Strafrecht überhaupt (130), zugunsten der Abmahnung/Beseitigung von Störungen? Erstaunlich der Theologe *F. Wagner* zum Subjekt des Bösen. Daß Gott allmächtig und der Mensch für das Böse verantwortlich sei, könne nicht zugleich behauptet werden. Und zum Trilemma werde dies Dilemma durch eine eschatologische Lösungs-Hoffnung (137). Sieht man so dann das Böse im Wie-Gott-sein-Wollen des Menschen, würde Gott zum Prototyp des Bösen, ginge Theologie nicht „mit einer ans Axiomatische grenzenden Selbstverständlichkeit“ von einer grundsätzlichen Asymmetrie zwischen göttlicher Selbstmacht und Abhängigkeit des Menschen aus (139). Demgegenüber stelle der Tod des selbstmächtigen Gottes den logischen Anfang und Grund des Christentums dar (143). Doch auch unabhängig von diesem Denkweg gilt sein Zielgedanke: gut = Anerkennung anderer Freiheit, böse = Selbstbehauptung; und daß in diesem Sinn das Böse eher darin bestehe, nicht wie Gott sein zu wollen (147). Schließlich stellt *T. Krause* den Dandy und Kollaborateur *P. Drieu La Rochelle* vor. – III. Verkörperungen: Motive und Bilder des Satanismus (*H. R. Brittnacher*, primanerhaft antikirchlich), *P. Louÿs* Roman „La femme et le pantin“ samt seinen Verfilmungen (7 Szenenfotos – *A. Ebrecht*), die „femme fatale“ bei *G. Moreau* (*H. Körner* – 11 schw.-w. Abb.), der literarische Typus des Verführers (*Casanova*, *Don Juan*, *Valmont*, *Kierkegaards Johannes* ... *S. Scharnowski*). – IV. Verletzungen. *N. Bolz* versucht, „dem Denken einen bösen Blick zu inokulieren“ (280); die pointierte Paradoxie einer Beobachtung des Allesbeobachters durch den Teufel löse „elegant“ die Iteration: „(((Gott←Teufel)←Goethe)←Valéry)←Luhmann)←Bolz“ (286). Dem bösen Blick eigens widmet sich anschließend *A. Schuller*, nicht konkret kulturgeschichtlich, sondern „anthropologisch“, z.B.: *Narkissos* erblickt sich im Wasser und ertrinkt; auch *Sokrates* bringt das „Erkenne dich selbst“ den Tod; während auf *Jesus*, „zumindest metaphorisch“ im *Jordan* ertrinkend, Gottes Blick ruht (290f.). Zum bannenden, zwingenden Blick tritt der tote des Computertomogramms, der als technischer tödlich sei (297). Von der Steinzeit zu den Bildschirmgespenstern schweift der essayistische Blick. Zwei Väter jedenfalls „hat unser – das abendländische – Auge... Der eine ist Naturphilosoph, der andere Prophet, der eine macht Götterbilder, der andere erstarrt zur Salzsäule... der eine sucht das Maß, der andere das Geheimnis...“ (300). Apokalyptisch endlich kehrt das Böse im 20. Jh. mit der Wiederkehr der Lehre vom gerechten Kriege wieder (*A. Adam*). – V. Der letzte Schrei: Auf unter anderem die Schwarze Pädagogik, de *Sade*, *Gille de Rais* bezieht sich *M. Maengel* in seinen *Aperçus* zu einer Ontologie der Hybris, auf *Moral-Kampagnen* in *Vietnam* und *China* sowie ein Interview *Jutta Weinholds* „Geil mit *Goethe* und *Heavy Metal*“ *E. Grawert-May* bezüglich der Unterscheidung *Gut/Böse* und möglicher *Katharsis*; den Schlußpunkt setzt nochmals *A. Schuller*: zum *Horrorfilm* – von „*Mondo cane*“ (1961) bis „*Schweigen der Lämmer*“ (1991) – mit seiner Sehnsucht nach *Autorität* und *Heimat*. Im Anhang *Autorenvorstellung* und *Personenverzeichnis*. J. SPLETT

KOLTERMANN, RAINER, *Grundzüge der modernen Naturphilosophie*. Ein kritischer Gesamtentwurf. Frankfurt a.M.: Knecht 1994. XIV/423 S.

Der Titel von R. Koltermanns magistralem Entwurf wird vermutlich mehr als einen Leser irritieren: Grundzüge der modernen Naturphilosophie. Gibt es denn die Naturphilosophie, so wie es die Physik oder die Biologie gibt? Vermutlich hat K. eher an die naturphilosophische „Schublade“ innerhalb des herkömmlichen Kanons philosophischer Disziplinen gedacht. Er weiß natürlich, daß es in dieser Schublade verschiedene Entwürfe von Naturphilosophie gibt (24), d.h. verschiedene Versuche, die Entdeckungen und die Theorien der Naturwissenschaft von einem bestimmten philosophischen Standpunkt aus zu interpretieren (nicht bloß nachzuerzählen oder zu einem Gesamtbild zusammenzufügen).

Im ersten der drei Teile des Werkes, in der „Einführung in das philosophische Den-

ken“ (28 S.), macht K. dem Leser klar, wo sein Standpunkt liegt: Er verteidigt die Autonomie der Philosophie ebenso wie die Autonomie der Realwissenschaften und warnt vor Grenzüberschreitungen von der einen wie von der anderen Seite. Die Philosophie stellt und beantwortet Fragen, die die Naturwissenschaft nicht stellt, die aber der Naturwissenschaftler und jeder nachdenkliche Mensch stellen sollte. Unter diesen Fragen hebt K. vor allem die „ontologische Frage“ hervor (11), d.h. die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Welt als ganzer, der Organismen und des Menschen (25). Die Weite des Programms hat zur Folge, daß auch große Bereiche der Anthropologie unter die Naturphilosophie des V.s fallen. Es werden sogar ethische Fragen behandelt: Genmanipulation, In-vitro-Fertilisation, Tierversuche (155–164), Grenzen des Wachstums, Empfängnisverhütung, Schwangerschaftsabbruch (266–296), Euthanasie (402–409). Der philosophische Standpunkt des V.s ist klassisch-vorkantisch, orientiert an Aristoteles, Thomas von Aquin und dessen modernen Interpreten (vor allem K. Rahner). – Im *zweiten* Teil, dem „großen anthropologischen Bogen“, kommt der Autor zur Sache (274 S.). In vier Anläufen werden dem Leser die Tatsachen und Theorien zur Entstehung des Kosmos (Kosmogese, 51 S.), der erstmaligen Entstehung von Leben (Biogenese, 40 S.), der Entfaltung des Lebendigen (Phylogenese, 33 S.), der Entstehung des Menschen (Anthropogenese, 39 S.) und über das vermutete Ende der Welt (5 S.) vorgeführt. Diese am Evolutionspfeil orientierte Darstellung wird (nicht recht einsichtig) unterbrochen durch ein Kapitel über Lebensphilosophien (20 S.) und über die Zukunft der Menschheit (Wachstumsproblematik, 30 S.). Jedesmal werden die Ergebnisse auf den letzten Grund hin hinterfragt. Ausgehend von der Kontingenz der Dinge und Prozesse (81, 134, 187f.) gelangt K. mit Hilfe des metaphysischen Kausalitätsprinzips (20, 82, 134f.) und dem Satz vom zureichenden Grund (169) zu einer Verbindung von Evolution und Schöpfung im theistischen Sinne, wobei die Schöpfung differenziert wird in *creatio directa* (77 ff., 190), *creatio continua* (134f.), *concursus divinus* (189f.) und „Selbstüberbietung“ nach Rahner (240f.). Wo es möglich und nötig ist, werden naturwissenschaftliche Theorien selbst kritisiert, z. B. Selbstorganisation (71f.), der Evolutionsmechanismus von Zufall und Selektion (173ff.) oder die evolutionäre Erkenntnistheorie (241f.) und die evolutionäre Ethik (243ff.). – Der *dritte* und letzte Teil, der „kleine anthropologische Bogen“ (99 S.) behandelt die aktuelle Frage nach dem Beginn des individuellen (personalen) Lebens (15 S.): schon bei der Befruchtung oder erst nach Erlöschen der Fähigkeit zur Mehrlingsbildung? Theoretisch läßt K. die Frage offen, in praktischen Belangen aber (Tötung früher Keime) hält er sich mit guten Gründen an die erste Möglichkeit. Es folgen zwei Kapitel über Prägungserscheinungen und Aggression beim Menschen (je 12 S.). Das Werk schließt mit nachdenklichen Überlegungen zum Altern (20 S.) und zum Tod (24 S.).

Die inhaltliche Fülle des Entwurfs hat zur Folge, daß die Überlegungen des V.s nicht selten allzu knapp geraten und gelegentlich ihr Ziel m. E. nicht ganz erreichen. Es ist richtig, daß die philosophische Schöpfungs-idee für die Evolution offen ist. Aber damit ist das von K. geforderte Ineinander von Schöpfung und Evolution noch nicht erwiesen (186, 191). Man sieht das daran, daß die vorgetragene Letztbegründung z. B. der Phylogenese genau so gut auf eine fixistische, Linnéische Welt zutreffen würde. Zwar greift K. zurück auf den Rahnerschen Begriff der Selbstüberbietung (198f.): Ein Organismus tut mehr, als er seinem Wesen oder seinen Potenzen nach tun kann, z. B. wenn eine bisher aquatische Population im Verlauf von vermutlich tausenden von Generationen schließlich zu einer gänzlich auf dem Lande lebenden Art wird. Eine derartige Selbstüberbietung oder -transzendenz wird möglich durch die Kraft Gottes, die dem Wirken der Kreatur innerlich ist, ohne zu deren Konstitution (Wesen) zu gehören (241). Sie ist zudem zu unterscheiden vom früher eingeführten *Concursus divinus*, der für alles Wirken postuliert wird, also auch dort, wo z. B. ein Lebewesen seine ihm angeborenen Fähigkeiten aktualisiert. Der Begriff der Selbstüberbietung, der doch ursprünglich die langsame, immer offene Höherentwicklung (Phylogenese) begründen soll, wird aber auch (wie bei Rahner?) auf die schnelle, abschließbare Individualentwicklung (Ontogenese), ja auf alles Werden angewandt (240f.). Dann aber versteht man nicht, warum die Tötung früher Keime ethisch in jedem Fall verboten sein soll. Denn das (sagen wir) sechs Wochen alte

„Selbst“, das sich da fortwährend auf sein noch zukünftiges Personsein überbietet, ist eben deshalb noch nicht ein personales Wesen, sondern erst auf dem Weg dorthin. Es rächt sich, daß K. das vielleicht schwierigste Thema der Naturphilosophie, nämlich die Konstitution eines Lebewesens, m. E. nicht hinreichend vertieft hat. Die Nennung von (naturwissenschaftlichen) Kriterien des Lebendigen genügt nicht (97f., wobei Gestalt überhaupt nicht erwähnt wird). Damit hängt zusammen, daß das dornige Problem der Teleologie, der angeblichen oder tatsächlichen Wirksamkeit von Zielen in agierenden und nicht nur reagierenden Lebewesen, keinen angemessenen Platz findet. Zwar spekuliert K. recht kühn über eine Universal-Teleologie des Ganzen, *des Kosmos* oder *der Natur* (74 ff.). Die Individual-Teleologie aber wird nur kurz im Rahmen der Selbstorganisationstheorien gestreift (66).

Trotzdem, der Entwurf K.s ist aufs Ganze positiv zu bewerten. Seine Absicht ist immer systematisch begründend, nie bloß historisch erzählend. Die Gliederung des Stoffes ist klar und folgt stets einem bestimmten Schema, wodurch das Werk den Charakter eines Lehrbuches erhält: Problemstellung, Problemgeschichte, Darstellung des gegenwärtigen Kenntnisstandes und der miteinander konkurrierenden Theorien, philosophische Überlegungen, und, wo es angezeigt ist, Diskussion theologischer Perspektiven wie der Stellungnahme des Lehramtes der kath. Kirche (79, 157f., 192 ff.). Der angezielte Leserkreis sind die „Hörer aller Fakultäten“, d. h. jeder an den ausgebreiteten Fragen Interessierte. Die Anforderungen an die Leser sind nicht gerade gering und jeweils andere, je nach dem, ob sie natur- oder geisteswissenschaftlich geprägt sind. Druck- und andere offensichtliche Fehler sind relativ selten; einer sei genannt: der auf S. 43 eingerahmte Faktor für Längenverkürzung bzw. Zeitdehnung ist der Kehrwert der Wurzel aus $1 - \dot{v}^2/c^2$. Das Literaturverzeichnis umfaßt mehr als 65 S., aufgeteilt auf die 13 Kapitel; ein großer Teil davon wird im Text auch zitiert. Ein Namenverzeichnis (4 S.) und ein Stichwortverzeichnis (6 S.) schließen den Band ab. K. hat alles in allem einen höchst respektablen Entwurf vorgelegt. Im Zeitalter einer nie dagewesenen Wissensexplosion in der Naturwissenschaft und einer starken Zersplitterung der Philosophie verdient ein solcher Versuch Anerkennung von beiden Seiten.

P. ERBRICH S. J.

INTERPRETING THE UNIVERSE AS CREATION. A Dialog of Science and Religion. Hrsg. Vincent Brümmer. Kampen (The Netherlands): Kok Pharos Publishing House 1991. 148 S.

Der Dialog zwischen Naturwissenschaften und Religion ist größtenteils verstummt. Die meisten Naturwissenschaftler kümmern sich wenig um die Probleme der Theologen und von seiten der Theologen herrscht meistens sachliche Inkompetenz in naturwissenschaftlichen Fragen. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß hier die Vorträge des ‚Second Consultation on Science and Religion‘ von Dezember 1990 in Utrecht abgedruckt sind. Der Herausgeber hat eine Einleitung „A Dialog of Language-games“ (der Dialog von Sprach-Spielen) den übrigen Vorträgen vorangestellt (1–17). Darin warnt er vor einer großen Gefahr solcher Dialoge: die Unterschiede in den Sprachspielen einzuebene. Dabei ist anzumerken, daß schon bei Wittgenstein, der den Begriff Sprachspiele geprägt hat, nicht ganz klar ist, was darunter gemeint ist. Wahrscheinlich ist es praktikabler, von wissenschaftstheoretischen Aussagegrenzen der Naturwissenschaften und der Theologie zu reden. Wenn man also das Universum als Schöpfung interpretiert, muß man sich dessen bewußt sein, daß diese Deutung nicht mit naturwissenschaftlichen Methoden falsifiziert oder begründet werden kann. Es ist also transnaturwissenschaftlich oder im Sinne des Dialogs, eine theologische Deutung. Wenn also ein gläubiger Christ die Welt und seine eigene Stellung darin als von Gott erschaffen und von IHM erhalten deutet, dann ist auf diesem Hintergrund zu fragen, was dazu Kosmologen, Biologen und Psychologen sagen. So untersucht *Luco van den Brom* (18–36) das Sprachspiel der Religion. Je nachdem, was man unter Religion versteht, ergibt sich ein unterschiedliches Verständnis von der Lehre der Kirche und der Schöpfung. Dieser Vortrag bereitet den Weg für die nachfolgenden Beiträge, die sich je mit einem der verschiedenen naturwissenschaftlichen Stadien (Entstehung des Kosmos, des Lebens, des Geistes) auseinandersetzen. *C. J. Isham* stellt die Quantentheorie der Weltentstehung dar (37–64)