

Kaiser 79–82, Michael Lottner 550–552), oder die bewußte Annahme des Todes ist unbelegt (Erwin Lörsch 587–590), oder der Zusammenhang des oft erst nach Jahren erfolgten Todes mit Gefängnis, Vernehmungen oder Gestapo-Haft ist keineswegs klar (Pfarrer Gaisert 198–202, Dekan Meckler 209–212, der geistliche Gymnasialprofessor Zinßer 357–359), oder auch die näheren Umstände sind überhaupt zu wenig bekannt (Josef Schaffrath 47–49, Pfarrer Alois Brugger 188–191, Adolf Anton Falkowski 372–374, Konviktpriester Finke 480–482, Erzdechant Ott 709). Hier hat man den Eindruck, daß, schon um keine Gemeinde oder Gruppe zu verprellen, allzuleicht der *Vox populi* nachgegeben wurde, so, wenn es zu dem Freiburger Dekan Meckler, dessen Herzanfall auch nach dem Urteil des Freiburger Ordinariats von 1964 nicht auf Gefängnishaft oder Vernehmungen zurückzuführen ist, heißt: „Für die Gläubigen seiner Gemeinde war er ein Märtyrer“ (212). So wird natürlich jeglicher historischen Mythenbildung Tür und Tor geöffnet. Und wenn nicht nur Reinisch und Jägerstätter, sondern auch prinzipielle Pazifisten als Märtyrer anerkannt werden, dann gibt es dafür zwar Präzedenzfälle in der alten Kirche; es fragt sich aber doch, ob sich der Herausgeber der Tragweite einer solchen Aufnahme bewußt ist, zumal wenn er andererseits Priester, die im Strafbataillon gefallen sind, wie Leonhard Berger (91–94), P. Seibold OSB (736–738) und P. Heribert Abel (857–860), in seine Liste aufnimmt – was wiederum umgekehrt im Blick auf die kirchliche Tradition höchst fragwürdig ist.

Der Rezensent erhebt nicht den Anspruch, all diese Probleme lösen zu können; und vieles wird sich angesichts der Quellenlage schon historisch nicht mit Sicherheit klären lassen. Es wäre jedoch angebracht gewesen, auf diese offenen Fragen hinzuweisen und nicht den Eindruck zu erwecken, als ermöglichten die Kriterien Lambertinis schon von sich aus eindeutige Antworten und als müßten sie nicht erst in eine neue historische Situation übersetzt werden. Immerhin bewahrt diese Publikation ihre unersetzliche Bedeutung. Es ist schon wichtig, daß man so viele kaum bekannte Namen hier verifizieren kann. Man wird in jedem Fall auf sie zurückgreifen, wenn man Grundinformationen über deutsche katholische Priester, Ordensleute und vor allem auch Laien sucht, die einmal unter dem NS-Regime, dann auch in anderen Situationen Opfer ihrer christlichen Überzeugung wurden. Aus den wohl fast durchweg zuverlässigen Informationen der Einzelbiographien findet man das Material, aus dem man in Einzelfällen auch andere Schlüsse ziehen mag.

KL. SCHATZ S. J.

### 3. Systematische Theologie

HOFF, JOHANNES, *Spiritualität und Sprachverlust*. Theologie nach Foucault und Derrida. Paderborn [u. a.]: Schöningh 1999. 344 S.

Während die systematisch-theologische Auseinandersetzung mit Jacques Derrida vor allem in den USA, aber zuletzt auch in Deutschland bereits eingesetzt hat, betritt Hoff (= H.) mit der Einbeziehung Michel Foucaults in den theologischen Diskurs insofern Neuland, als es sich bei der Tübinger theologischen Dissertation um die erste deutschsprachige systematisch-theologische Monographie zu Foucault und Theologie handelt. Aber auch insgesamt ist es ein Verdienst des Verf., eine neue Runde theologischer Rezeption zeitgenössischen Denkens eingeleitet zu haben.

Die geläufige Formel „Theologie nach ...“ kann verstanden werden als „nach“ – „post“ im zeitlichen und begrifflichen Sinn, aber auch als „gemäß“ – „secundum“. Gleich auf den ersten Seiten ist zu bemerken, daß H. eine Theologie *gemäß* Derrida und Foucault intendiert; er versucht, ausgehend vom Denken Derridas und Foucaults, die katholische Fundamentaltheologie auf dem Boden zeitgenössischen Denkens zu verankern, auch wenn dabei „allerdings mit gravierenden Verfremdungseffekten zu rechnen“ sei (18). Ein sehr gewichtiger Effekt wird gleich zu Beginn genannt: das „in der Schwebe Halten“ von Unterscheidungen und Grenzen. Das erklärtermaßen dekonstruktivistische Vorgehen (19) bringt etwa die Grenzen zwischen theologischer Propädeutik und „eigentlicher“ Theologie sowie diverse Disziplingrenzen (Theologie – Philosophie, Re-



ligiöses Wissen – profanes Wissen, Heiliges – Banales, vgl. 15) à la Derrida ‚ins Gleiten‘. Aber auch die klassisch moderne Grenze zwischen „Sinn“ und „Unsinn“ (Wittgenstein) oder die grundlegende metaphysische Unterscheidung zwischen „wahr“ und „unwahr“ (Parmenides) werden unterlaufen. Folglich könne der „Geltungsanspruch des theologischen Diskurses“ nur in dem Maße aufgewiesen werden, wie er „mit einer Erschütterung seiner Fundamente einhergeht“ (19). Die Gründe dieser „Brechungseffekte“ werden nach H. nicht durch die Reflexion auf die gegenwärtige Situation des Denkens gewissermaßen „von außen“ an die Theologie herangetragen, sondern sie seien „in ihrem Kern als Ausdruck einer radikalierenden Reflexion auf genuin theologische Basisannahmen des Christentums zu begreifen“ (19). Insofern die beiden französischen Meisterdenker Foucault und Derrida den fundamentaltheologischen Grundlegungen nicht ganz genügen, werden auch andere Zelebritäten aus deren Umfeld z. T. recht ausführlich (257–326) in die Betrachtungen einbezogen, so daß der Untertitel zu ergänzen wäre: Theologie gemäß Emmanuel Lévinas, Jacques Lacan, Michel de Certeau, Slavoj Žižek (vgl. 23).

Der Aufbau der Arbeit orientiert sich an den klassischen Traktaten der Fundamentaltheologie: *Demonstratio religiosa*, *Demonstratio christiana*, *Demonstratio catholica*. Wobei zu bemerken ist, daß die tatsächliche Gliederung den Blick auf diese Traktate nur zögernd freigibt und daß gelegentlich der Eindruck aufkommt, es handle sich bestenfalls um eine entfernte Analogie in der Begrifflichkeit. – Die Einleitung mit den Abschnitten „Problemstellung“, „Vorgehensweise“, „Aufbau und theologische Konzeption“ ist angesichts der enormen Fülle von behandelten Themen und Autoren durchaus hilfreich, doch gerade der vierte Abschnitt „Zur ‚Verortung‘ im theologischen Diskurs der Gegenwart“ (28 f.) ist doch recht kurz. Die Theologie Karl Rahners bildet den Hauptreferenzpunkt (vgl. 289 ff.), wobei zwei Rahners Theologie vertiefende Interpretationslinien hervorgehoben werden, nämlich die transzendentalphilosophische (Verweyten, Pröpfer) und die phänomenologische an Lévinas orientierte (Wohlmuth, Freyer, Dirscherl). Doch bleibt H. die Auseinandersetzung mit diesen ‚fundamentaltheologischen Fluchtlinien‘ schuldig.

Im ersten Hauptteil (I.) mit dem Titel „Zur historischen und systematischen Situierung der Vernunftkritik Derridas“ wird mit Derridaschen Argumenten sehr kenntnisreich und tiefgründig dem sog. Widerspruchsprinzip in heute virulenten Gestalten als zu vermeidendem „performativen Widerspruch“, wie er sowohl als Prinzip des Denkens von Jürgen Habermas als auch von Karl-Otto Apel zu gelten hat, der Garau gemacht (31–64). Dies ist wiederum die Voraussetzung für den nächsten Schritt: die Dekonstruktion vor allem der Subjektivität als transzendentelem Einheitspunkt (64–82). Entscheidend ist hierbei, daß nach H. alle metaphysisch neuzeitlichen und nachmetaphysisch modernen Versuche einer Versöhnung von Differenzen, von Aufhebung der Vielheit in einer Einheit als gescheitert angesehen werden müssen. Doch auch das Verharren in den Differenzen als ein Charakteristikum von „Postmoderne“ wird mit Blick auf Lyotard als Einseitigkeit abgewiesen, statt dessen in Umgehung des Satzes vom Widerspruch, des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten (80) und des Verbots des Infinites Regresses mit Derrida das Verharren in der Unentscheidbarkeit promulgiert, so daß die Derridasche Fassung von „Différance“ als einzig mögliches nichtprinzipielles Prinzip des Denkens erscheint und somit der „Widerstreit zwischen Singulärem und Allgemeinem“ (65) sowohl aufgelöst als auch nicht aufgelöst wird, da keine allgemeine Auflösung oder Nichtauflösung von Widersprüchen denkbar erscheint. Damit wird Raum geschaffen für eine Fundamentaltheologie, welche sowohl für die allgemeine Denkbarkeit Gottes als ganz Anderem (*tout autre*) Grund legt, als auch jede Grundlegung verunmöglicht und den Einzelnen jenseits jeder Selbstidentität auf sich selbst und seine pluralen, alltäglichen Erfahrungen mit jedem Anderen in ihrer Banalität verweist (*tout autre est tout autre*) und gerade darin die Göttlichkeit erblickt (vgl. 15).

Der zweite und eigentliche Hauptteil der Untersuchung (II.) zeichnet die „Grundlinien theologischer Propädeutik im Anschluß an Foucault und Derrida“ nach und bereitet so die eigentliche „theologische Fortschreibung“ (83) von Foucault und Derrida (III.) im Blick auf die spätmoderne Gotteskrise vor. Dabei unternimmt der Verf. eine dreiteilige Operation, die ich im Blick auf seine Foucault-Rezeption (II.1) kurz exemplarisch verdeutliche:



Zunächst wird Foucault in eine große Nähe zum Christentum gerückt, wenn bereits in den früheren Werken die mystischen Züge seines Denkens (91) v. a. in „Das Denken des Außen“ hervorgehoben oder wenn im späteren Werk die „zutage tretenden ‚spirituellen‘ Züge seines Diskurses“ zwar nicht dem Gehalt, wohl aber der „Form einer Spiritualität im klassisch-christlichen Sinne des Wortes“ (99) nach festgestellt werden. Erstaunlicherweise bestehe die Parallele zwischen dem Foucaultschen „Exerzitium“ und christlicher Spiritualität darin, daß Foucault „in nicht neutraler Weise die Ordnung geltender Diskurse und Machtdispositive beschreibt, sondern im Akt des Schreibens den Glauben an ihre Selbstverständlichkeit zertrümmert, um von der Spur eines unvordenklichen ‚Außen‘ Zeugnis zu geben“ (236). Aber auch das Christentum wird in die Nähe Foucaults gerückt, wenn H. konstatiert, daß „augustinische Theologie Ansätze zu einer spirituellen Praxis, die mit einer Ethik der Selbstsorge im Foucaultschen Sinn korrespondieren“, enthält.

Sodann wird Foucaults explizite und konzise Kritik bzw. Abwertung des Christentums bzw. der christlichen „Subjektivierungsweisen“ (siehe z. B. ‚Sexualität und Wahrheit II‘, 36 ff., ‚Von der Freundschaft‘ 135 f.), dadurch abgeschwächt, daß Foucaults Negation auf „eine bestimmte Tendenz der spirituellen Tradition des Christentums“ eingeschränkt wird, auch wenn sich diese Einschränkung ebensowenig wie Foucaults vorgebliche Offenheit gegenüber dem Christentum und dessen „Ästhetik des Selbst“, durchaus nicht in den genannten Stellen aus ‚Technologien des Selbst‘ und ‚Sexualität und Wahrheit II‘ finden lassen (110). Bemerkenswert bleibt übrigens, daß der Verf. zwar mehrfach das Denken des späten Foucault ins Spiel bringt (auch 235 ff.), daß aber im Fortgang der Untersuchung dieses Motiv nicht durchgeführt wird, so bleibt – bei der Rezeption des ‚mittleren, machtkritischen Foucault‘.

Schließlich werden Foucaults Machtkritik (v. a. II.4.) und sein genealogischer Ansatzpunkt aufgenommen. Mit dem Ziel, herrschende Machtstrukturen in ihrer Genealogie aufzudecken und aufzubrechen, unterscheidet Foucault in der Geschichte des Denkens diverse Schichten. Diese werden durch Relativierung von ihrer Verbindlichkeit entbunden. So kann auch H. die neuzeitliche Rationalität und deren „Ausschlußmechanismen“, aber auch die moderne Anthropologie und deren Humanwissenschaften, die beide weder dem Christentum noch dem gegenwärtigen (dekonstruktivistischen) Denken problemlos entsprechen, einer obsoleten Schicht zuordnen und begraben. Fraglich bleibt freilich, warum gerade das Christliche *sub specie aeternitatis* und die Dekonstruktion *sub specie praesentium temporum* nicht dem Orkus der Historie anheimfallen. Dennoch bleibt der Versuch zu würdigen, vor allem der nachmetaphysisch modernen Antichristlichkeit zu entkommen. Wobei allerdings zu fragen wäre: Entkommen – wohin?

Eingebettet in Foucaults Kritik der Humanwissenschaftlichen Vernunft (II.1.) und der auf Foucaultschen Theoremen basierenden „machtkritischen Analyse der modernen Gotteskrise“ (II.4.), welche die eigentliche und ‚positive‘ theologische Propädeutik ex negativo flankieren, finden sich die *Demonstratio religiosa* (II.2.) als machtkritische Analyse des Begriffs der Religion und die *Demonstratio christiana* (II.3.) als semiotische Analyse der Basisvollzüge des Christentums. – Die Grundlegung des Gottesglaubens basiert auf Derridas Vortrag über „Glaube und Wissen“ (Foi et Savoir). Derrida stellt eine Wiederkehr der Religionen als eine zweifache Bewegung, das Wiedererwachen religiöser oder parareligiöser Diskurse über das Heil (*salut*) und die destruktive Wiederkehr von Ritualen des Bösen dar (111). Das Böse bestehe in der „Abstraktion“ oder „Entkörperlichung (*désincarnation*). Diese, verstanden als „Bedeutungsverlust von Eigenkörperlichkeit“, führe aber zur „Wiederkehr des Verdrängten“. Bezogen auf unsere geschichtliche Gegenwart bedeute dies einen „Exzeß abstrakter Postikwelten“, will sagen, die von der entgrenzten multimedialen Informations- und Unterhaltungskultur begleitete und getragene „Globalisierung“, welche eine „Internationalisierung der abendländischen Konzeption von ‚Religion‘“ provoziere und „den politischen Krisen und Konflikten der Spätmoderne die Qualität von ‚Religionskriegen‘“ verleihe (114). Die „moderne Kultur der Telekommunikation“ betrachtet H. als einen „fetischhaften Abkömmling der römischen Sakramentenökonomie“. Insofern nun aber Religion ein universales und gegenwärtiges Phänomen ist, bedarf es keines rationalen Aufweises von Religiosität im besonderen, da das „Rechenschaft Geben“ (vgl. 1 Petr 3,15), freilich



weniger im Sinne eines *rationem reddere* als einer dekonstruktivistischen ‚Verantwortung‘, bereits im Zusammenhang mit Globalisierung von jedem Menschen „unabhängig von der persönlichen Religiosität“, gefordert ist. So wird der Religionsbegriff ebenso pluralisiert und bewußt zum Nichtreligiösen hin aufgebrochen, wie auch der Gottesbegriff (*tout autre est tout autre*) und der Begriff der Verantwortung: „Die Religion: das ist *die Antwort*. Sie ist das, was man sich und anderen gibt, wenn man nach dem Sinn seiner Religion gefragt wird. Aus diesem Grund kann sie auch verantwortet werden“ (118).

Die unter dem Titel „Zur semiotischen Analyse der Basisvollzüge des Christentums“ folgende Demonstration *christiana* besteht in bemerkenswerter Weise im wesentlichen in der Identifizierung zentraler Derridascher bzw. Lévinasscher Begriffe wie „Wiederholung“, „Opfer“, „Gewalt“, „Stellvertretung“ (164) mit dem katholischen Eucharistieverständnis. Dieser Wende hin zur Sakramentalität, welche gerade in ihrer Zeichenhaftigkeit und Nonverbalität verstanden wird, bedarf es, da die Religion als eine „Institution, die Antworten gibt“, sich heute bis zur „Ununterscheidbarkeit“ an die Antworten einer „technoscience“ angehängt habe und einer spezifischen Form des „mal d'abstraction“ erlegen sei, welche im Blick auf den Pontifikat Johannes Pauls II. durch die drei Motive „culture digitale, jet et TV“ repräsentiert werde. Deren äußerst interessante Interpretation durch Derrida/Hoff trifft in der Tat einen Kern heutiger *Evanuierung* der christlichen Botschaft (133). Es sei hier nur auf die „Überwucherung kommunikativer Alltagspraktiken durch die Rhetorik austauschbarer Bilderwelten (TV)“ (133) verwiesen. Dieser „Abstraktion“, „Entkörperlichung“ und damit dem fortschreitenden „Sprachverlust“ durch Logorrhoe soll nach H. durch die Konkretion, Körperlichkeit und Singularität der Sakramente entgegnet werden: Spiritualität gegen Sprachverlust.

Bevor nun Hoff im letzten Abschnitt zur eigentlichen Grundlegung (?) katholischer Theologie übergeht, wird noch einmal mit Bezugnahme auf den mittleren Foucault die „Frage nach dem religionsphilosophischen Ort von Theologie und Kirche zu erarbeiten“ versucht, und zwar unter einem „problemindikatorischen Erkenntnisinteresse“ (II, 4; 193). Die entscheidende Frage sei, ob sich die Theologie im „Kräftespiel spätmoderner Diskurse“ der Humanwissenschaften halten kann, wobei ein „Krisenphänomen“ untersucht werden muß, das alle „großen Weltreligionen bedroht: „das humanwissenschaftliche ‚Expertenwesen‘ (Certeau)“, welches zur bereits genannten „rückhaltlosen ‚Entkörperlichung‘ (Derrida) oder ‚Verweltanschaulichung‘ (Lorenzer)“ führe. Entsprechend endet das Kapitel mit von Foucaults ‚Geburt der Klinik‘ geleiteten Ausführungen über „Die Krise der Religion als Folge der Medizinisierung des Körpers“ (224). Inwiefern der Verweis auf die Verbindung von Körperlichkeit und Transzendenz bei Foucault und Derrida (224) hilft, ein christliches Verständnis von Transzendenz zu begründen, muß angefragt werden, zumal sowohl bei Foucault als auch bei Derrida die „Einklammerung“ der Wahrheits- oder Sinnfrage bezüglich Transzendenz wie angedeutet definitiv nicht ein vorläufiges methodisches Moment ist, sondern gerade ein innerstes und unaufhebbares Konstitutivum deren Denkens. Zwar kann hier in der Tat ein „Möglichkeitsraum“ aufgetan werden, erneut „religiöse Fragen“ zu stellen, doch ist dies angesichts des zeitgenössischen Pluralismus der Sinnangebote weder besonders überraschend noch auch für das Christentum ergiebig, eben weil hier Sinn und Wahrheit dieses Fragens offen bleiben müssen und eine verbindliche Antwort im Sinne des geöffneten Logos schlicht ausgeschlossen ist. Teilweise scheint sich H. dieser Problematik bewußt zu sein, nicht zuletzt, wenn er mit Verweis auf Foucaults Neubestimmung der „Rolle des Intellektuellen“ die „De-plaziertheit eines jeden Versuchs“ betont, „unter den Bedingungen der Spätmoderne theologische ‚Expertendiskurse‘ über das ‚wahre‘ Geheimnis des christlichen Heilsmysteriums zu führen“ (273f.).

Diese, mit dem Verf. zu reden, ‚Denunzierung‘ theologischen Bemühens führt dazu, daß, wenn schließlich im Anschluß an Lacan, Certeau, Žižek die Institution und Autorität der Kirche re-dekonstruiert werden sollen, die Kirche samt der ihr zugebilligten Autorität als eine willkürliche ‚Setzung der Gewalt‘ (vgl. Derrida, Gesetzeskraft. Der mystische Grund von Autorität) erscheint. Der „Widerstreit zwischen der ‚Forderung nach Ordnung‘ [...] und der Empfänglichkeit für Phänomene von Alterität, die das Denken mit einer unkontrollierbaren Gewalt in Erstaunen versetzen“, bleibt unauflösbar. „Und dieser Widerstreit kommt sowohl auf der Ebene der Autoritäten, als auch auf



der Ebene der Glaubenssätze zum Zug“ (322). – Man könnte kritisch anmerken, daß da, wo der Verf. sich intensiv auf seine Gewährsleute einläßt und ihnen gerecht wird, sich die Frage der Vereinbarkeit mit christlichen Positionen stellt, und daß da, wo der Autor sich betont katholisch gibt, Foucault, Derrida u. Co. Gewalt angetan wird – mit dem Text gegen den Text. Man könnte auch dem Verf. sein eigenes häufig verwendetes Totschlagargument vorhalten, er verstricke sich in einen *double bind*. Doch wen würde der Verweis auf Widersprüche stören? Doch nur den theologischen Experten? So bleibt zu guter Letzt, sich mit der Verfahrenheit des „Verfahrens“ (15) abzufinden und beispielsweise in der Abseitigkeit einer „Autobahnkirche“ (15) seine Spiritualität in der ‚Mikrophysik des Alltags‘ auszuleben. Und wer wollte dem Irrgänger verbieten, ein sakramentales Kerzchen anzuzünden, da, wo jeder andere ganz anders ist. K. RUHSTORFER

ESTERBAUER, REINHOLD, *Verlorene Zeit – wider eine Einheitswissenschaft von Natur und Gott*. Stuttgart: Kohlhammer 1996. 296 S.

Das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften ist historisch sehr belastet. Es sei nur an den Fall Galilei und an die Auseinandersetzungen mit der Evolutionstheorie Darwins erinnert. In neuerer Zeit hat die Überzeugung Konsens gewonnen, daß das naturwissenschaftliche Sprachspiel (um Wittgensteins Terminologie zu verwenden) nicht gegen das philosophische bzw. theologische auszuspielen ist. Doch wie verständigen sich Naturwissenschaftler mit Philosophen und Theologen, wenn jeder wissenschaftstheoretisch korrekt bei seiner Methode und seiner Terminologie bleibt? Führt das nicht zur Sprachlosigkeit untereinander? Besonders in neuerer Zeit gibt es zahlreiche Versuche sowohl von den Naturwissenschaften her als auch von der Theologie, beide Vertreter miteinander ins Gespräch zu bringen. Die vorliegende Arbeit, die eine überarbeitete Fassung einer Dissertation an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz von 1995 ist, prüft die vorhandenen Versuche, einen Brückenschlag zwischen den beiden Disziplinen zu bilden.

Nach der Problemstellung (13–24) wird in Kap. 2 (25–98) Grundsätzliches „zum Bezug zwischen Theologie und Naturwissenschaften aus theologischer Sicht“ gesagt. Zunächst wird das Differenzmodell vorgestellt, jeder bleibt in seinem Sprachspiel. Eine Verständigung ist praktisch nur möglich, wenn jeder die Disziplin des anderen auch studiert hat. Sonst werden von seiten der Naturwissenschaften theologische und philosophische Fragestellungen als wenig bedeutsam angesehen. Dasselbe gilt umgekehrt von der Theologie hinsichtlich der naturwissenschaftlichen Ergebnisse. Ja, es wurde von seiten der Theologen nicht selten der Versuch unternommen, in den jeweils noch bestehenden Lücken naturwissenschaftlicher Erforschung ihre schöpfungstheologischen Überlegungen anzustellen (etwa beim Übergang vom Unbelebten zum Leben und bei der Entstehung des menschlichen Geistes). Im Unterschied zur vorhergehenden Gruppe „versuchen Theologen, denen eine Kontaktaufnahme mit Naturwissenschaften wichtig erscheint, eine Integration beider Bereiche herbeizuführen“ (32). So meint etwa R. B. Brun, daß „eine zeitgemäße, christliche Schöpfungslehre“ nicht umhin komme, „Evolution als echten, geschichtlichen Entwicklungsprozeß in die Aussagen der Offenbarung zu integrieren“ (32). Hier ist besonders S. N. Bosshard zu nennen. Nach ihm haben das Schöpfungs- und Heilstun in dem einen Geheimnis Gottes ihren Ursprung [...] zwischen Naturoffenbarung und Wortoffenbarung könne kein eigentlicher Widerspruch bestehen“ (32). Es müsse eine Einheitswissenschaft von Naturwissenschaft und Theologie geben. Die Aufgabe der Vermittlung habe die Philosophie, die naturwissenschaftliche Sachverhalte hinterfragen kann und theologische Extrapolationen der Naturwissenschaften zu verhindern vermag. J. Moltmann sucht das Verbindende in dem Terminus „creatio continua“ als dem geschichtlichen Schaffen Gottes. „Im Gegensatz zum Differenz- beziehungsweise Identitätsmodell fordern Vertreter eines Mediationsmodells weder eine strikte Trennung noch fordern sie eine Einheitswissenschaft, sondern gestalten den Naturwissenschaften und der Theologie eine je eigene wissenschaftstheoretisch benennbare Methodik zu und vermitteln zwischen beiden theoretisch“ (44f.). A. Gancoczy versucht das mit dem Analogiemodell. Naturwissenschaftliche Aussagen und Schöpfungstheologie lassen sich nach ihm in ein „synthetisches Naturverständnis“ (45)