

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)

integrieren. Dabei geht Ganoczy vom Komplementaritätsmodell aus. Die Wirklichkeit sei so komplex, daß sie nur von mehreren Ansätzen her adäquat erfaßt werden kann. Ein weiterer Ansatz wäre das Repräsentationsmodell, das von der Darstellung Gottes durch Welt und Natur ausgeht. Ein weiteres Mediationsmodell hat G. Greshake vorgelegt, das Symbolmodell. Seine Vermittlung ist diejenige von „Gottes- und Welterfahrung“ (60). Die Vertreter von Fundierungsmodellen gehen über die Konzeption der verschiedenen Mediationsmodelle hinaus. Sie betonen zwar die methodische Differenz beider Wissenschaftsarten, suchen aber nach gemeinsamen Grundlegungen, z. B. in der Sinnkategorie, so etwa G. Liedke, W. Eckesberger, T. Koch u. a. In der Prozeßtheologie wird eine Vermittlung mittels Whitheadscher Philosophie versucht. Schließlich wird die Integration mittels Mystik versucht. Als bekanntester Vertreter ist Teilhard de Chardin zu nennen. Ein weiterer Ansatz ist in der theologischen Fundierung der Naturgesetzte (77) zu finden. Man geht dabei von einer theologischen Weltsicht im Unterschied zu einer rein naturwissenschaftlichen Betrachtung der Welt aus. Als herausragende Vertreter sind u. a. K. Rahner und W. Pannenberg zu nennen (79 ff.). In Kap. 3 geht es um den „Bezug zwischen Theologie und Naturwissenschaften aus naturwissenschaftlicher Sicht“ (99–204). Hier findet sich für den Rezensenten der wertvollste Teil des Buches, da hier die von den verschiedensten Naturwissenschaftlern vorgelegten Verhältnisbestimmungen von Theologie und Naturwissenschaften objektiv dargestellt und einer längst fälligen, kritischen und wissenschaftstheoretischen Analyse unterzogen werden. So wird die „physikalistische Annahme Gottes im Paradigma der Selbstorganisation“ (124) bei I. Prigogine und E. Jantsch als ungenügend zurückgewiesen, ebenso die Vorstellung von Jantsch, daß Gott eine evolutive Größe sei. Von den genannten Autoren werden Universaltheorien auf physikalisch-chemischer Grundlage vorgetragen und immer wieder Kategorienfehler gemacht. Exemplarisch sei der Buchtitel „Dialog mit der Natur“ von Prigogine/Stengers genannt. Damit soll die Relation von Mensch und Natur beschrieben werden. Die Natur kann aber nicht als echter Dialogpartner angesehen werden. Noch weiter als Prigogine und Stengers geht F. J. Tipler in seiner „Physik der Unsterblichkeit“, indem er im expliziten Reduktionismus eine physikalistische Annahme Gottes macht. Als Kuriosum sei ein Satz aus diesem Buch Tiplers zitiert: „Ich schlage also in der Tat vor, daß wir die universelle Wellenfunktion, die der Omegapunkt-Randbedingung unterliegt, mit dem Heiligen Geist gleichsetzen“ (153). Auch C. F. von Weizsäcker geht es darum, die Differenz zwischen Natur- und Geisteswissenschaft zu überwinden. Er versucht, „Subjektivität und Objektivität in einer die gesamte Erkenntnis umfassenden Quantentheorie zu vereinen“ und das „auf der Basis einer Weltformel“, wie es besonders in den Büchern „Einheit der Natur“ und „Garten des Menschlichen“ entwickelt ist. Allerdings kann ihm der Vorwurf einer reduktiven und physikalistischen Theorie nicht erspart bleiben. Ähnliches ist auch zu seinen Gottesvorstellungen zu sagen, auch wenn er Gott die Transzendenz belassen will. Ein anderer Ansatz ist bei F. Capra zu finden, der Gott darstellen will in einer Einheits-theorie von moderner Physik und östlicher Mystik, wie es besonders in seinem Klassiker „Wendezeit“ (1983) entwickelt wird. Die verschwommene Begrifflichkeit des New Age ist sicher ungeeignet, um das Verhältnis von Naturwissenschaften zur Theologie zu klären. Schon H.-D. Mutschler hat aufgezeigt, daß „Capras Vorverständnis der Einheit aller Gegensätze eine außerphysikalisch leitende Idee“ Capras ist (185). Schließlich wird Gott von naturwissenschaftlicher Seite im Chaos gesucht (vgl. P. Davies, Prinzip Chaos. Die neue Ordnung des Kosmos, 1988). „Die Chaostheorie und die sich an sie anschließende Selbstorganisation erklären den Schöpfungsbegriff für überflüssig, da sie den Grund des Werdens in das Chaos selbst verlegen“ (193). Trotz seines reduktionistischen Ansatzes möchte Davies nicht als bloßer Reduktionist verstanden werden. Aber dieser intellektuelle Spagat gelingt nicht, wie man besonders an seinem Buch „Gott und die moderne Physik“ (1989) sehen kann.

Im ganzen dritten Kapitel, das von Weltbildentwürfen namhafter Physiker handelt, wird zwar ein göttliches Wesen akzeptiert; diese Weltbildentwürfe erscheinen aber methodisch verkürzt und unter einem theologischen Blickwinkel defizient. Schon A. Einstein hatte die Theologen aufgefordert, endlich von ihrem Konzept eines persönlichen Gottes Abstand zu nehmen. Größtenteils empfinden diese Naturwissenschaftler sich als Erben der Philosophen und Theologen. – In Kap. 4 wird noch einmal grundsätzlich

nach der Vorstellung der verschiedenen Entwürfe von theologischer und naturwissenschaftlicher Seite gefragt, wie denn „naturwissenschaftliches Denken im Verhältnis zum philosophischen und theologischem Denken“ (205) steht. Dabei müssen sowohl der Unterschied der Methoden und die Differenz der Wirklichkeitsbegriffe der einzelnen Wissenschaften berücksichtigt werden, zum anderen muß aber ernst genommen werden, daß alle genannten Wissenschaften sich (zumindest auch) auf die Welt beziehen. Die von Theologen und Naturwissenschaftlern geforderte Einheitswissenschaft ist aus den schon genannten Gründen nicht akzeptabel. Das quantifizierende Vorgehen der Naturwissenschaften kann nicht ohne Kategorienfehler auf Philosophie oder Theologie übertragen werden. Als Vermittlungsinstanz bietet sich die natürliche Theologie an, also eine philosophische Disziplin, die die Letztbegründung von naturwissenschaftlicher Beobachtung in der Frage nach dem Sein und dem *ultimum cur* alles Weltseins ist. W. Bickel sucht die Klammer nicht in Gott wie S. M. Daecke, sondern im Naturwissenschaftler, der zugleich auch Glaubender ist. Als Überstieg der naturwissenschaftlichen Betrachtung hat die Naturphilosophie eine hervorragende Bedeutung, worauf H.-D. Mutschler in dieser Zeitschrift 68 (1993) 25–31 schon hingewiesen hat. Der Rezensent hat dieselben Fragen in zahlreichen Artikeln und in seiner Naturphilosophie ausführlich und oft behandelt. Dem Verf. erscheint darüber hinaus die „Lebenswelt als Verbindung von Naturwissenschaft und Theologie“ (246) von großer Wichtigkeit in dieser Verhältnisbestimmung zu sein. So haben die berühmten drei Kränkungen (der Wechsel vom geo- zum heliozentrischen Weltbild, die Evolutionstheorie und die Entdeckung des Unbewußten) nach dem Verf. nicht als rein einzelwissenschaftliche Theorien theologische Wichtigkeit erlangt, sondern eben als „Kränkungen“. D.h., „Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschung sind philosophisch oder theologisch dann relevant, wenn sie den bloß einzelwissenschaftlichen Kontext verlassen und vor dem lebensweltlichen Sinnhorizont Bedeutsamkeit erlangen“ (247f.).

Das letzte Kap. widmet der Verf. dann dem „naturwissenschaftliche[n], philosophische[n] und theologische[n] Zeit[begriff]“. Die Mehrdeutigkeit dieses Begriffs wird deutlich gemacht und am Beispiel der Differenz der Zeitbegriffe am Alter exemplifiziert. Dabei wird mindestens fünfmal auf die Naturphilosophie des Rezensenten in den Anmerkungen und im Text verwiesen, ohne daß der vollständige Titel im Literaturverzeichnis zu finden ist. Es wird bemängelt, daß der Rezensent keine Definition des menschlichen Alters habe. Wenn man genau liest, habe ich es naturwissenschaftlich als normalerweise letzte Lebensphase bezeichnet und philosophisch eine Sinndefinition gegeben. Gut ist vom Verf. ausgeführt, „daß Zeit im theologischen Sinn nicht als Dahinfließen oder als bloßes ‚gleichmäßiges Weiterfließen‘ [...] verstanden werden kann. Sie ist vielmehr personale Zeit, aber nie bloß eine quantitative Größe“ (273). Aus all dem zieht der Verf. den Schluß: „Der Zeitbegriff kann also nicht dazu dienen, eine Einheitswissenschaft unter Einschuß von Naturwissenschaften, Philosophie und Theologie zu etablieren“ (280). Einige Korrekturen sind allerdings anzubringen. Das Anthropische Prinzip (105) ist nicht richtig verstanden. Es wird so zitiert, wie Hawking es verstanden hat. Nach G. Vollmer aber muß man zwischen dem schwachen und starken Anthropischen Prinzip unterscheiden. Das letzte besagt, die Weltentwicklung ist so gewesen, damit der Mensch herauskommt. Dieses aber setzt eine Intention voraus, die nur bei der Annahme eines Schöpfers gilt. Darüber aber kann ein Naturwissenschaftler nichts sagen. Das schwache Anthropische Prinzip besagt nur, die Entwicklung der Welt war derart, so daß der Mensch herauskommen konnte. Nur das ist als naturwissenschaftliche Aussage möglich. Auf Seite 198 u.ö. wird das Wort „ident“ für identisch verwendet. Ident gibt es laut Duden nicht. – Das Buch ist für alle, die im Grenzbereich zwischen Naturwissenschaften und Theologie arbeiten, eine Pflichtlektüre. R. KOLTERMANN S. J.

RADICAL ORTHODOXY, edited by *John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward*. London: Routledge 1999. 285 pages.

Radical Orthodoxy, as well as the title of the above mentioned book, is a new theological movement which has its roots in the work of John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward, all formerly of Cambridge University, England. Now only Cather-