

über die Tiere – besonders Haustiere –, mit denen oder als die der „Leibhaftige“ auftritt. Der sei „vielleicht das Haustier Gottes“ (262).

Den Abschluss bildet – vor der alphabetischen Kurzvorstellung der Autorinnen und Autoren – ein Bericht des Seminarleiters H.-M. Gutmann und dreier Teilnehmer (*Karoline Faber, Eva Lemaire, Philipp Reinfeld*) über das Hamburger Projekt „Kobajabok“: Erstellung eines halbstündigen Videofilms über Gen 32, 23–33 (den man bei J. Ebach beziehen kann).  
J. SPLETT

HELLER, MICHAŁ, *Der Sinn des Lebens und der Sinn des Universums: moderne theologische Studien* [Sens życia i sens wszechświata <deutsch>]. Aus dem Polnischen von *Sven Sellmer*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006. 239 S., ISBN 3-518-41847-5.

Der Krakauer Physiker und Theologe Michał Heller (= H.) legt mit diesem Buch den Versuch eines Brückenschlags zwischen seinen beiden Disziplinen vor, der jedoch beträchtlich anders ausfällt als das meiste, was man von solchen Brückenschlägen her gewohnt ist. Zum einen lehnt der Autor das gängige Verfahren ab, über epistemische und ontologische Voraussetzungen der Naturwissenschaft ein Brücke zu schlagen. Methodologische Untersuchungen wie etwa die von Pannenberg über das Verhältnis von nomologischem zu historischem Denken finden sich bei ihm ebenso wenig wie Überlegungen über das Verhältnis zwischen Natur- und Geisteswissenschaften wie bei Clayton oder über das Verhältnis zwischen ‚Ursachen‘ und ‚Gründen‘ wie bei McDowell usw. Auch findet man bei ihm keine überwölbende Metaphysik à la Whitehead oder Peirce, die in diesem Zusammenhang heute wieder vermehrt diskutiert werden, und keine Vermittlung über einen metaphysischen Begriff des ‚Lebens‘ wie bei Rahner und Jonas oder der ‚Evolution‘ wie bei Teilhard. Als Grundlage des Brückenschlages soll *einzig und allein* eine metaphysisch interpretierte mathematische Physik genügen, wie man sie in den platonisierenden Konzepten von Physikern wie Einstein oder Planck findet. Ein solcher Ansatz zieht natürlich zahlreiche Einwände auf sich. Sie liegen sowohl im philosophischen als auch im theologischen Bereich.

H.s Metaphysik der Mathematik beruht auf einer Erfahrung, die viele Physiker gemacht haben und die in der Wissenschaftstheorie in der Tat viel zu wenig beachtet wird, der Tatsache nämlich, dass die erfolgreichsten Kalküle, mit denen wir Natur beschreiben, oft sehr einfach, elegant, ja geradezu ‚schön‘ sind. Für viele Autoren sind diese Eigenschaften aber nur Eigenschaften unserer Theorien und nicht auch Eigenschaften der Natur. Hält man dies mit H. für unplausibel (205), dann hat das Universum *ipso facto* metaphysische Qualitäten. Die Frage ist nur, welche? Heller zitiert Einstein, welcher meint, dass in der heutigen materialistischen Epoche die Physiker die einzig religiösen Menschen seien (206).

Doch was soll in einem solchen Zusammenhang ‚religiös‘ heißen? Einstein, wie auch Planck, glaubten nicht an einen persönlichen, normsetzenden, transzendenten und geschichtlich handelnden Gott, sondern an ein apersonales, kosmologisches Prinzip, das nichts anderes tut, als die Berechenbarkeit der Welt zu garantieren. Mehr gibt der Gedankengang nicht her. Wenn H. eine solche Metaphysik der Mathematik bis ins Christentum hinein verlängert, so entbehrt das jeder Grundlage.

Damit der Brückenschlag gelingen könnte, bräuchte man wohl ein breiteres metaphysisches Fundament. Dieses könnte durch eine Reflexion auf den Begriff des ‚Lebens‘ zustande kommen. Aber diesen Weg hat sich H. verbaut, indem er die Biologie krass reduktionistisch deutet. Er sieht keine kategoriale Differenz zwischen der Biologie, die er auf Molekularbiologie reduziert, (159) und seinen eigenen Forschungen in der physikalischen Kosmologie (153). Nun ist die These, dass die DNA hinreichende Erklärungsgründe für Bau und Verhalten von Lebewesen enthält, schon rein innerbiologisch widerlegt. Hinzu kommt, dass kaum ein Wissenschaftstheoretiker noch an der Behauptung festhalten wird, die Biologie sei aus der Physik ableitbar. Biologie arbeitet, wie wir spätestens seit Ernst Mayr wissen könnten, mit eigenständigen Kategorien.

Hinzu kommt des Weiteren, dass der Reduktionismus in der Molekularbiologie insbesondere von der Morphologie, der Verhaltensforschung und anderen Disziplinen infrage gestellt wird. Die Verhaltensforschung hat dazu geführt, dass man heute unbefan-

gen über den ‚Geist der Tiere‘ diskutiert, wie überhaupt die Philosophie der Biologie seit 20 Jahren einen großen Aufschwung genommen hat. In diesem Zusammenhang wird auch das Teleologieproblem erneut diskutiert (Eva-Maria Engels, Georg Töpfer usw.): Es scheint nicht, dass wir Lebendiges reduktionistisch, also wertfrei und ateleologisch hinreichend beschreiben können. Wenn dies richtig wäre, hätte es die gravierendsten Konsequenzen für unser Naturverständnis. Aber H. scheint sich auf diese Diskussionen nicht eingelassen zu haben. Dies gilt übrigens auch für die Leib-Seele-Debatte, die keine Spuren in seinem Buch hinterließ.

Diese Debatte wäre aber gleichfalls für unser Naturverständnis und auch für die Theologie von fundamentalem Interesse. Vertritt man nämlich in diesem Zusammenhang *keinen* naturalistischen Standpunkt, schreibt man also dem Menschen emergente Eigenschaften zu wie Vernunft und Freiheit, dann gerät man sofort in die Aporie, dass diese Eigenschaften sich zwar in der Evolution herausgebildet haben, dass sie sich aber durch die Evolutionstheorie nicht erklären lassen. Aber dann bräuchten wir eine Metaphysik der Natur, die dieses Entstehen von Freiheit erklärbar macht, was der von H. favorisierte reduktionistische Darwinismus nicht kann. In diesem Zusammenhang polemisiert er gegen Autoren wie Teilhard und Rahner und nennt ihr Vorgehen ‚unwissenschaftlich‘, weil sie ein geistiges Element in die Evolution hinein verlegt hätten (145; 167). Aber wenn man das nicht tut, muss man den Darwinismus konsequent auf den Menschen anwenden, wie das die Soziobiologen und evolutionären Erkenntnistheoretiker tun. Dann gehen Vernunft und Freiheit verloren, an denen H. doch festhalten will. Würde man hingegen die Evolution metaphysisch deuten, dann hätte man die Möglichkeit, Sinn und Wert einzuführen, die man doch für einen solchen Brückenschlag braucht, wohingegen die Metaphysik der Mathematik dafür nicht hinreichend ist: H. vertritt die – zunächst – durchaus einsichtige These, dass Mathematik nicht nur ein formal-syntaktisches Spiel sei, sondern dass sie auch Bedeutung habe (200). Und was die Bedeutung für sprachliche Ausdrücke sei, das sei der „Sinn“ für außersprachliche Gegenstände! Z. B. sei ein Stuhl nicht nur eine Ansammlung von Molekülen, sondern er habe den Sinn, zum Darauf-Sitzen zu dienen, und dieser Gedanke gelte nicht nur für Artefakte, sondern auch für Naturgegenstände. Ein Stern habe für den Astronomen Sinn, wenn er Objekt seiner Forschungen werde (201/2).

Man sollte hier mit Kant zwischen „äußerer“ und „innerer Teleologie“ unterscheiden. Der Stern ist nicht dazu da, Objekt unserer Forschung zu werden, während der Stuhl durchaus zum Sitzen da ist. Man kann also nicht von der äußeren auf die innere Teleologie schließen. Über diese Brücke lässt sich die Sinnkategorie nicht auf den Kosmos beziehen.

Denselben „antinaturalistischen Fehlschluss“ (Hans Lenk) begeht Heller in Bezug auf die Wertproblematik. Es ist wohl wahr, dass Wissenschaftsphilosophen heute, im Gegensatz zum älteren Positivismus, nicht mehr grundsätzlich gegen Werte, jedenfalls im epistemischen Sinn, sind (207). Aber es ist falsch, daraus diesen ontologischen Schluss zu ziehen: „Die Welt ist also in dem Sinne ‚wertvoll‘, dass sie wertenden wissenschaftlichen Maßnahmen zugänglich ist (ihre Struktur enthüllt)“ (208).

Was die Theologie anbelangt, so sind die Verkürzungen von diesem Ansatz her programmiert. H. akzeptiert einen Gott, der im Sinne von Leibniz dauernd rechnet und auf diese Art das Universum hervorbringt: „Dum Deus calculat mundus fit“ (149). Man könne sich das so vorstellen, wie ein Physiker das Modell einer abstrakten Struktur konkretisiert: „Gott rechnet, und die Welt entsteht ... Der Logos, das sich selbst verwirklichende Wort“ (150).

Weil die Mathematik zeitlos ist, verschwindet in einem solchen Konzept das Grunddatum christlicher Theologie, die Geschichtlichkeit. In diesem Sinn sagt H., dass Gott keine „außerordentlichen Interventionen“ in der Welt hervorbringt. Er wirke nur durch den „natürlichen Weltlauf“, d. h. durch die Naturgesetze (139). Er sei aber durchaus imstande, ein Gebet im 21. Jhd. zu erhören, indem er die Anfangsbedingungen des Universums entsprechend festlege (146).

Hier ist die Entleerung von Geschichte und Freiheit deutlich. Zunächst gibt es keinen Historiker, der mit H. der Meinung wäre, dass Geschichte strengen Verlaufsgesetzen folgt, wie das in der physikalischen Kosmologie durchaus der Fall ist. Das wäre aber nö-

tig, wenn Gott die Erhörung eines Bittgebetes in die Anfangsbedingungen des Universums eingespeist hätte. Es wäre dann aber auch nötig, dass das Gebet zugleich miteingespeist worden wäre, sonst würden Gebet und Erhörung nicht übereinstimmen. Mit einem Wort: Dieser Physikalismus verwandelt die Welt in eine gigantische, determinierte Maschine, in der es keine Freiheit und keinen Dialog mit Gott gibt, im Gegensatz zu den christlichen Grundannahmen.

Man müsste H.s ‚Gott‘ wie bei Einstein auf ein spinozistisches Weltprinzip herabkürzen, wenn sein Konzept stimmig sein sollte. Nun setzt er aber ganz traditionell damit an, dass Gott bei der Welterschöpfung zielgerichtet und nach Wertprämissen gehandelt hat (216). Wenn aber – theologisch gesehen – der so handelnde Gott sich vor allem in den Gleichungen der Physik ausdrückt, dann muss gelten: „Gottes Schöpfungsakt ist ein rationaler Akt, die Welt ist die Verwirklichung von Gottes Plan. Die wissenschaftliche Forschung stellt einen Versuch dar, diesen Plan zu entschlüsseln“ (49). Die Sprache der Physik wird so zu Gottes „Sinnvermittlerin“ (214). Andererseits betont H., dass „der Terminus ‚Sinn‘ im Wortschatz der Physik nicht vorkommt“ (223). Das ist vollkommen korrekt, aber dann fragt es sich, wieso wissenschaftliche Forschung einen Versuch darstellen soll, „Gottes Plan zu entschlüsseln“? Tatsächlich gibt es doch sehr viele Physiker, die nichts von einem solchen Plan bemerken und die die Tatsache der Mathematisierung nicht auf ‚höhere‘ Gedanken bringt. H. behauptet zwar, dass man jemanden, der außer dem Materiellen noch „den Geist, Ideen, mathematische Objekte“ annehme, „kaum als Naturalisten bezeichnen“ könne (136), aber dagegen sprechen 100 Jahre Empirismus seit dem ‚Wiener Kreis‘. Von Carnap bis Quine konnten sehr viele Empiristen die mathematische Weltbeschreibung sehr wohl akzeptieren, ohne im Geringsten an ihrem Naturalismus zu zweifeln.

Wahr könnte die Behauptung H.s nur sein, wenn es eine gelungene teleologische Interpretation physikalischer Sachverhalte gäbe. Dann würde der Plan oder die Idee erkennbar. Solche Interpretationen findet man bei Peirce und bei Whitehead, aber sie haben nicht viele Anhänger gefunden, weil man zu diesem Zweck Final- und Wirkursachen ineinander blenden muss, was zu Inkonsistenzen führt. Es ist charakteristisch, dass H. dieses Ineinanderblenden von Wirk- und Finalursachen erst gar nicht versucht. Doch wäre sein Unternehmen nur dann theologisch überzeugend, wenn es ihm gelänge, die eigene Physik in Termen der Schöpfungstheologie konkret zu deuten; denn die Pointe bei ihm ist ja, dass er über die Inhalte gehen will. Man findet aber zu diesem Thema nichts bei ihm.

H.s Brückenschlag ist also offenbar misslungen. Die Ursache liegt darin, dass er die Rolle der Philosophie unterschätzt. Der Grund dafür ist wohl, dass er die in Physikerkreisen übliche Geringschätzung der Philosophie kritiklos übernimmt und es daher gar nicht für nötig hält, sich kundig zu machen. So behauptet er z. B., es gebe in „gewissen philosophischen Schulen“ die Auffassung, „Kausalität sei eine rein metaphysische Kategorie“ (93). An wen mag er dabei denken? Lässt man die Publikationen von John Mackie bis Uwe Meixner vor sich Revue passieren, so will einem kein einziger Autor einfallen, auf den dieses Urteil zuträfe. Oder H. wirft den „professionellen Philosophen“ vor, sie seien wissenschaftlich nicht darauf vorbereitet, mit den Neurowissenschaftlern „einen Dialog zu führen“ (134). Wer mag nun hier gemeint sein? Ansgar Beckermann, Peter Bieri, Thomas Metzinger, Michael Pauen oder die zahlreichen angelsächsischen Autoren, die zu dem Thema gearbeitet haben? Aber keiner von ihnen entspricht diesem Klischee.

Geradezu unglaublich wirkt es, wenn er Teilhard, Rahner und Moltmann vorwirft, sie würden in ihrer Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft die Theologie wie eine „verknöcherte Disziplin“ betreiben, indem sie einfach die Tradition fortsetzen (169). Das ist nun wirklich ein starkes Stück! Wer, wie der Rez., Jahre damit zugebracht hat, die heroischen Versuche einer Vermittlung von Thomismus und Kantianismus in der katholischen Maréchalsschule zu studieren und Rahners über Jahrzehnte dauernden Versuch, diese Grundlagen zur Diskussion mit der Evolutionstheorie fruchtbar zu machen, verfolgen konnte, der kann über ein solches Fehurteil nur den Kopf schütteln, insbesondere wenn man bedenkt, dass Rahner mit seinem Konzept der „Selbsttranszendenz“ gerade an dem Punkt stark ist, wo H. seine größten Defizite hat!

Nach H. macht „fehlende Kompetenz den Wert philosophischen Nachdenkens über die Wissenschaft an der Wurzel zunichte“ (70). Das bedeutet, mit zweierlei Maß zu messen. Wenn der Philosoph oder Theologe nicht an der vordersten Front der Forschung steht, sollte er über Naturwissenschaft nichts sagen dürfen. Aber würde dies nicht auch für den Naturwissenschaftler gelten, wenn er in der Philosophie dilettiert?

H. hat sich an verschiedenen angelsächsischen Autoren orientiert, wie z. B. Arthur Peacocke. Auch bei Peacocke ist es so, dass er sich zunächst in der empirischen Wissenschaft einen Namen machte, um dann, nach einem Theologiestudium, direkte Brückenschläge ohne philosophische Absicherung anzubieten. Bei Peacocke soll diese Brückenfunktion der Informationsbegriff übernehmen, der zu diesem Zweck metaphysisch angereichert wird, ohne wirklich dort anzukommen, wo er sollte, denn welchen Sinn macht es, Jesus Christus die „Information des Universums“ zu nennen? Autoren, die die Philosophie nicht ganz ernst nehmen, werden keine tragfähigen Brücken zustande bringen.

H.-D. MUTSCHLER

#### 4. Praktische Theologie

LÜTZ, MANFRED, *Gott. Eine kleine Geschichte des Größten*. München: Pattloch 2007. XVI/297 S., ISBN 3-629-02158-8.

Keine Fachpublikation, obwohl der Autor (= L.), Chefarzt eines psychiatrischen Krankenhauses, auch ein theologisches Diplom besitzt: „Ich habe mir einfach vorgestellt, mit einem gescheiterten, aber nicht überkandidelten Zeitgenossen ein Gespräch über Gott zu führen“ (XII). „Je wichtiger die Dinge für alle Menschen sind, desto allgemeiner verständlicher und einfacher muss man sie ausdrücken können“ (XV – im Nachwort ist von „dem mitunter etwas hemdsärmeligen Sprachstil“ die Rede; er habe „streng darauf geachtet, dass keine Theologensprache auftaucht“ – 297).

Elton John beim Requiem für Lady Di, der Parthenon, Michelangelos Sixtina und Raffaels Stanza della Segnatura: Kap. 1 zeigt, wie Musik und Kunst uns über uns hinausreißen. Kap. 2 geht auf die psychologischen Erklärungen dieser Erfahrung ein: S. Freuds Vatermord, C. G. Jungs religionsfreundliche, doch eben so bedrohlichere Gnosis und V. Frankls Logotherapie, bei der L. die Gottesfrage zu funktional-pragmatisch behandelt sieht. Seine Sympathie gehört Therapeuten wie P. Watzlawik und St. de Shazer, die sich konsequent auf das konzentrieren, „was wirkt, unter absichtlicher völliger Vernachlässigung der Frage, was wahr ist“ (23).

Im Kern psychologisch argumentiert (Kap. 3) auch die „wirksamste Widerlegung der Existenz Gottes“ (25), nämlich L. Feuerbachs. Der begründet allerdings den Atheismus nicht, sondern setzt ihn voraus – und sucht unter dieser Voraussetzung den Glauben zu erklären (28f.). Ebenso respektvoll wie er kann man seine Methode natürlich auch für die Erklärung des Unglaubens verwenden: Wunsch nach Ungestörtheit, Narzissmus, Anpassung, Kirchenärger. Statt um Psychologie sollte es aber um die Wahrheit gehen, in einer Frage auf Leben und Tod – wovon B. Pascal in seiner Wette ausgeht.

Dieser Ernst bestimmt den atheistischen Gottes-Protest (Kap. 4, hier orientiert sich L. vor allem an G. Minois, *Geschichte des Atheismus*). In der Antike richtet er sich gegen die Götter, schon im Mittelalter vereinzelt, gilt er dann in der frühen Neuzeit dem biblisch-christlichen Gott. Der Höhepunkt wird im 19. Jhd. mit F. Nietzsche erreicht: „nach Aussage derjenigen, die ihn wohl wirklich geliebt hat, Lou Andreas Salomé, ein gequältes religiöses Temperament“ (63). In seinem Todesjahr zerstört die Quantentheorie „schlagartig das alte naturwissenschaftliche Weltbild und leitet den Showdown des Atheismus ein“ (65 – später fällt „mit der Urknalltheorie die atheistische Überzeugung von der anfangslosen Ewigkeit des Weltalls“ – 66). Der organisierte Atheismus schrumpft „zu kleinen sektenartigen Zirkeln“.

Dem stellt L. den „Gott der Kinder“, die „Selbstverständlichkeit des Glücks“ gegenüber (Kap. 5 – wofür er sich neben Jesus auch auf Nietzsche berufen kann). „Der Gott der Kinder ist kein Kindergott“, sondern „ein von allen komplizierten Erwachsenen-