

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 41 (1994)

Heft: 3

Artikel: Kann die Theologie der naturwissenschaftlichen Vernunft die Welt als Schöpfung verständlich machen?

Autor: Fischer, Johannes

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761169>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 24.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

JOHANNES FISCHER

Kann die Theologie der naturwissenschaftlichen Vernunft die Welt als Schöpfung verständlich machen?

I

Zu den Ergebnissen der Aufklärung gehört, daß Fragen des Weltbilds aus der Zuständigkeit der Religion in die Kompetenz der Naturwissenschaften übergegangen sind.¹ Sieht man von fundamentalistischen Reaktionen und Einwänden ab, so verursachen die Erkenntnisse der physikalischen Kosmologie oder der biologischen Entwicklungslehre heute keine religiösen Kontroversen mehr.

In den letzten Jahren ist freilich auf Seiten der Theologie ein neues, intensives Interesse an Fragen des naturwissenschaftlichen Weltbildes zu beobachten. Im Rahmen einer «Theologie der Natur» wird der Versuch unternommen, das von den Naturwissenschaften entworfene Bild der Entstehung des Kosmos in die theologische Wahrnehmung zu überführen und vom biblischen Schöpfungsglauben her zu interpretieren. Der Primat der naturwissenschaftlichen Erkenntnis bleibt dabei unbestritten, soweit es um die Feststellung der Naturzusammenhänge geht. Die Theologie kann die naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse nur rezipieren und hat keine eigene Kompetenz auf diesem

¹ Genaugenommen ist natürlich das, was wir «Weltbild» nennen, selbst ein Produkt der Aufklärung, nämlich insofern es eine bestimmte, auf dem Subjekt-Objekt-Gegensatz beruhende Erkenntnisbeziehung in sich schließt. Will man also präzise sein, muß man sagen, daß in dem Maße, wie die Wahrnehmung der Welt den Status eines «Weltbilds» bekommt, die Religion ihre Zuständigkeit für diese Wahrnehmung verliert.

Gebiet. Ihre Kompetenz bezieht sich darauf, das naturwissenschaftliche Bild der Welt in den umfassenden Rahmen des biblischen Schöpfungsverständnisses einzuordnen. Dies geschieht freilich mit einem weitreichenden Anspruch. Ist doch dabei als Adressat solchen Bemühens die naturwissenschaftliche Vernunft selbst im Visier. Es geht um nicht weniger, als «der naturwissenschaftlichen Vernunft die *Welt* als Schöpfung und die *Geschichte* der Welt als Wirken Gottes verständlich zu machen»². Die Theologie setzt sich m. a. W. zur Aufgabe, die naturwissenschaftliche Vernunft über den Schöpfungscharakter jenes Universums aufzuklären, das diese vor Augen hat. Damit läuft dieses theologische Unternehmen faktisch darauf hinaus, die mit der Neuzeit eingetretene religiöse Neutralisierung der Weltbildfrage rückgängig zu machen. Das naturwissenschaftliche Weltbild, sei es als physikalische Kosmologie oder als Theorie der offenen Systeme, wird zum Gegenstand theologischer Auslegungen und gewinnt somit wieder religiöse Relevanz.

Hinter dem neu erwachten theologischen Interesse an der Weltbildfrage steht das Anliegen, eine mit der Neuzeit einsetzende Entwicklung zu korrigieren, welche als Fehlentwicklung eingestuft wird und an der sich die Theologie wesentliche Mitschuld gibt. Die Reduktion der Religion auf das fromme Subjekt und seine existentiellen Befindlichkeiten hat hiernach dazu geführt, daß die äußere Natur aus religiöser Wahrnehmung und Verantwortung entlassen und ganz den Naturwissenschaften überlassen worden ist. Heute, im Zeitalter der ökologischen Krise, sind wir mit den Folgen dieser Entwicklung konfrontiert. So stellt sich heutiger Theologie die Aufgabe, die naturwissenschaftlich erforschte Natur in die Wahrnehmung des Schöpfungsglaubens zurückzuholen. «Nachdem Menschen durch Jahrhunderte hindurch sich bemüht haben, die *Schöpfung Gottes als Natur* zu verstehen, um sie nach den naturwissenschaftlich entdeckten Gesetzen verwertbar zu machen, kommt es heute darauf an, diese erkennbare, beherrschbare und nutzbare *Natur als Gottes Schöpfung* zu verstehen und als solche achten zu lernen.»³

² LINK, Christian, Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, Gütersloh 1991, 347.

³ MOLTSMANN, Jürgen, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 35.

Unverkennbar spielt in alledem auch die Sorge mit, daß der Schöpfungsglaube, wenn er jegliche Relevanz für das Weltbild des modernen Menschen verliert, überhaupt seine Relevanz einbüßt.⁴ Diese Sorge beruht auf der scheinbar selbstverständlichen und daher in der Regel nicht weiter reflektierten Prämisse, daß der Schöpfungsglaube im Horizont der Frage nach der Wirklichkeit zur Geltung gebracht und bewährt werden muß, in welchem auch die Naturwissenschaften sich orientieren. Theologie und Naturwissenschaften, so ein gängiges Argument, sind beide auf dieselbe, eine Wirklichkeit bezogen, und so muß der in der christlichen Rede von der Schöpfung enthaltene Wahrheitsanspruch, wenn es denn hier nicht bei leeren Behauptungen bleiben soll, sich in Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften «verständlich machen» lassen.

Um es direkt zu sagen: Ich halte dieses Unternehmen schon im Ansatz für verfehlt und will dies in den folgenden Ausführungen begründen. Die Verquickung des Schöpfungsglaubens mit Fragen des naturwissenschaftlichen Weltbildes beruht auf einem fundamentalen theologischen Mißverständnis. Im Grunde wiederholen sich darin die Irrtümer des 19. Jahrhunderts, welche damals dazu geführt haben, daß sich die theologische Apologetik in einen aussichtslosen Konflikt mit den Naturwissenschaften verstrickte, nur mit dem Unterschied, daß man sich heute im Einvernehmen mit den Naturwissenschaften zu bewegen sucht. Ich werde so vorgehen, daß ich zunächst die Aporien verdeutliche, in welche dieses Unternehmen unvermeidlich führt, um dann daran die These zu knüpfen, daß die christliche Rede von der Schöpfung nicht, wie es hier unterstellt wird, im Horizont der Frage nach der Wirklichkeit verständlich zu machen ist, sondern allein im Horizont der Frage nach dem Geist, in welchem Menschen sich auf Wirklichkeit beziehen und Wirklichkeit erleben, wahrnehmen und handelnd gestalten.

⁴ «Die Unerreichbarkeit für naturwissenschaftliche Kritik bedeutet nämlich zugleich 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. Gerade die von der Naturwissenschaft erforschte Natur müßte von der Theologie als Schöpfung Gottes in Anspruch genommen werden.» PANNENBERG, W., «Kontingenz und Naturgesetz», in: A.M.Kl. MÜLLER/W. PANNENBERG, *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh 1970, 33–80, 35.

II

Das Problem, an welchem besagter Anspruch scheitern muß, der naturwissenschaftlichen Vernunft die Welt als Schöpfung verständlich machen zu können, läßt sich in Kürze so beschreiben. In biblischer Perspektive meint «Schöpfung» ein freies *Handeln* Gottes. Diese Sicht ist auch in der gegenwärtigen schöpfungstheologischen Diskussion weitgehend akzeptiert.⁵ Die Naturwissenschaften dagegen haben es nicht mit Handlungen, sondern mit *Ereignissen* zu tun. Der Anspruch, der naturwissenschaftlichen Vernunft die Welt als Schöpfung verständlich zu machen, erfordert damit, daß das Schöpfungshandeln Gottes in die Ereignisperspektive der Naturwissenschaften übersetzt und an den Naturvorgängen identifiziert wird. Wie aber soll das möglich sein? In der Antwort auf diese Frage kommen so unterschiedliche Theologen wie J. Moltmann und W. Pannenberg überein: dadurch, daß Gottes schöpferische Freiheit in der *Kontingenz* alles Naturgeschehens aufgewiesen wird, insbesondere im kontingenten, «epigenetischen» Charakter der Evolution.⁶ Doch was für eine Auffassung von «Freiheit» wird

⁵ «Die Schöpfungslehre führt das Dasein der Welt auf Gott als ihren Ursprung zurück, indem sie die Wirklichkeit Gottes hinüberführt zum Dasein der Welt. Das geschieht durch die Vorstellung von einem Handeln Gottes, und erst dadurch wird die Welt hinsichtlich ihres Ursprungs aus Gott als Schöpfung bestimmt. ... Ihr Dasein ist kontingent, Ereignis und Ausdruck eines freien Aktes göttlichen Wollens und Handelns.» PANNENBERG, W., Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 15. Pannenberg widmet im ersten Band seiner Systematischen Theologie (Göttingen 1988, 398 ff., 416 ff.) dem Begriff des Handelns in seiner Anwendung auf Gott eingehende Überlegungen. Dabei bleibt freilich die kommunikative Konstitution des Handelns außer Betracht, in welcher, wie im Folgenden gezeigt werden soll, der Schlüssel zum Verständnis religiöser Rede von Gottes Handeln liegt. Niemand ist von Natur aus Handelnder, sondern allein dadurch, daß er am Sprachspiel der Verständigung über Handlungen teilnimmt, und jede Wahrnehmung einer Handlung beruht auf der Unterstellung der Möglichkeit solcher Verständigung. Daß die biblische Rede von der Schöpfung ein Handeln Gottes meint, wird auch von G. ALTNER (Die Überlebenskrise der Gegenwart. Ansätze zum Dialog mit der Natur in Naturwissenschaft und Theologie, Darmstadt 1988, 91) betont gegenüber Tendenzen zu einer Verschmelzung von Schöpfungstheologie und der Theorie der offenen Systeme, welche darauf hinauslaufen, daß der Gedanke eines Handelns Gottes faktisch durch weltimmanente Erklärungsmodelle abgelöst wird.

⁶ Schon in Pannenberg's Aufsatz «Kontingenz und Naturgesetz» (a. a. O., Anm. 4) ist der Gedanke leitend, daß die theologische Deutung der Wirklichkeit aus dem freien Geschichtshandeln Gottes im Bereich der Naturwissenschaften eine Entsprechung haben müsse in der Annahme einer grundsätzlichen Kontingenz alles Geschehens. Ähnlich äußert sich Pannenberg in seiner Systematischen Theologie (Bd. 2, a. a. O. [Anm. 147]): «Gerade der Zufallsfaktor, den Jacques Monod im Gegensatz zu teleologischen Deutungen der Evolution so stark betont hat, ist für eine theologische Interpretation der Evolutions-

damit unterstellt? In der Terminologie Kants ausgedrückt wird hiermit «Freiheit» im Zusammenhang der unter den Bedingungen von Raum, Zeit und Kausalität stehenden «Erscheinungen» aufgewiesen – für Kant ein völlig unmöglicher Gedanke. Für ihn hat die Freiheit des Handelns als das Vermögen, «eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen», nicht Kontingenz im Zusammenhang der Erscheinungen zur Bedingung, so als ließe sich auf dieser Ebene das im Begriff der Freiheit gedachte schlechthin erste Anfangen identifizieren.⁷ Auch wenn die Welt ein durchgehend determinierter Kausalzusammenhang wäre, ließe sich nach der Kantschen Auffassung der Freiheit innerweltliches Geschehen als Manifestation freien, spontanen, schöpferischen Handelns auffassen. Und so ist es, so muß man folgern, auch für das theologische Verständnis der Welt aus Gottes schöpferischem Handeln völlig unerheblich, ob diese als «Erscheinung», d. h. unter den Bedingungen von Raum und Zeit, ein geschlossener Kausalzusammenhang⁸

schritte als Ausdruck eines fortgesetzten schöpferischen Handelns Gottes wichtig. ... Entscheidend für die Möglichkeit einer theologischen Interpretation der evolutiven Prozesse im Sinne eines schöpferischen Geschichtshandelns Gottes ist der «epigenetische», auf jeder Stufe durch das Hinzutreten von unableitbar Neuem gegebene Charakter der Evolution. «Mußte sich Pannenberg in jenem Aufsatz von 1970 noch mit der für das 19. Jahrhundert so charakteristischen Frage auseinandersetzen, wie angesichts der Gesetzlichkeit der Natur der Gedanke eines kontingenten Handelns Gottes möglich ist, so profitiert 15 Jahre später Moltmanns «Gott in der Schöpfung» von einer veränderten naturwissenschaftlichen Diskussionslage, für die die evolutive Perspektive und damit der Gedanke der Kontingenz der Natur ins Zentrum gerückt ist. Scheinbar bruchlos kann die Theologie daran anknüpfen mit dem Gedanken, daß Gottes Geschichtshandeln sich in evolutiver Geschehenskontingenz manifestiert und daß das «offene System der Schöpfung» auf «das geschichtliche Schaffen Gottes angelegt ist» (a. a. O. [Anm. 3] 217).

⁷ Freiheit kann man nach Kant «positiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, so, daß in ihr selbst nichts anfängt, sondern sie, als unbedingte Bedingung jeder willkürlichen Handlung, über sich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingungen verstattet, indessen daß doch ihre Wirkung in der Reihe der Erscheinungen anfängt, *aber darin niemals einen schlechthin ersten Anfang ausmachen kann*». (KANT, Immanuel, Kritik der Reinen Vernunft, Werke in zehn Bänden, hrsg. von WEISSEDEL, Wilhelm, Frankfurt a. M. 1968, Bd. 4, 503, Hervorhebung von mir).

⁸ So versuchte die altprotestantische Orthodoxie im Rahmen ihrer *concursus*-Lehre Gottes *actio* mit dem Kausalzusammenhang der Welt zusammenzudenken. Freilich interpretierte sie Gottes *actio* selbst mit dem aristotelischen Kausalschema. Damit ergab sich der Gedanke zweier verschiedener Ursachen, einerseits innerweltlicher, andererseits göttlicher, und dieser Gedanke führte in erhebliche Schwierigkeiten. Denn darin, daß eine Wirkung einer bestimmten, als hinreichend erachteten Ursache zugeschrieben wird, ist unterstellt, daß aufgrund dieser Ursache die betreffende Wirkung in jedem Falle eingetreten wäre, auch wenn alles Übrige, was sonst noch als Ursache in Frage kommt, nicht vorhanden gewesen wäre. Damit aber wird allem Übrigen bestritten, daß in ihm die Ursache gelegen ist. So schließt eine Mehrzahl von (jeweils hinreichenden) Ursachen sich

oder ein Prozeß im Sinne der Prozeßphilosophie oder ein Offenes System mit den Merkmalen der Selbstorganisation und Selbsttranszendenz ist. Es ist daher ein unzulässiger Schluß, wenn man von der innerweltlichen Kontingenz auf die Freiheit und schöpferische Potenz göttlichen Handelns folgert, von der Theorie der offenen Systeme auf die *creatio continua*, überhaupt von der Ereignisperspektive auf die Perspektive des Handelns und der Freiheit.

Es zeigt sich damit, daß das theologische Ansinnen, «der naturwissenschaftlichen Vernunft die *Welt* als Schöpfung... verständlich zu machen», faktisch darauf hinausläuft, die Schöpfung aus der Sphäre göttlicher Freiheit in den Bereich der Erscheinungswelt (im Sinne Kants) hineinzuverlegen. Aus dem Handeln Gottes wird innerweltliche Geschehenskongingenz, über die sich mit theologischem Vokabular vielfältig spekulieren läßt. Prägnant auf den Begriff gebracht ist dies in der Rede vom «offenen System der Schöpfung»⁹. Aus der Verlagerung der Schöpfung in die Immanenz der Erscheinungswelt erklärt sich im übrigen die starke Tendenz, auch den Schöpfer noch in die Weltimmanenz hineinzuverlegen. Denn wenn erst einmal das Schöpferische mit Geschehenskongingenz identifiziert ist, wenn es erst einmal in der Ereignis-Sprache definiert ist als die Unableitbarkeit neuer Zustände

wechselseitig aus, und dies erklärt die Überzeugungskraft des cartesischen Modells im 17. Jahrhundert, demzufolge sich die Welt wie ein aufgezogenes Uhrwerk durch ihre eigene Kausalität fortbewegt und dazu nicht nur keiner göttlichen Kausalität bedarf, sondern diese geradezu ausschließt. Im Grunde zeigt sich hier das Defizit der alten, metaphysisch bestimmten Schöpfungslehre, die über keinen ausreichenden Handlungsbegriff verfügte und alles im Begriff der Kausalität dachte. An Stelle der lösbaren Frage, wie Handeln (Freiheit) und Kausalität zusammenbestehen können, stellte sich ihr die letztlich unlösbare Frage, wie zwei Arten von jeweils hinreichenden Ursachen, wie göttliche und innerweltliche Kausalität, zusammenbestehen können. Immerhin deutet sich die Handlungsperspektive in dem Versuch der Orthodoxie an, jene Aporie über den Begriff der Anwesenheit, der *omnipraesentia*, zu lösen, welche mit Bezug darauf, daß von ihr eine Wirkung ausgeht, ausdrücklich von bloßer *adessentia* unterschieden wurde. (Vgl. RATSCHOW, Carl Heinz, Lutherische Dogmatik zwischen Orthodoxie und Aufklärung, Teil II, Gütersloh 1966, 209, 220 f.) Führt man sich die Problemstellung der Orthodoxie vor Augen, dann drängt sich der Eindruck auf, daß die heutige Diskussion im Grunde immer noch in derselben Problemstellung gefangen ist. Muß nicht die Theologie genau deshalb eine Naturkongingenz postulieren, weil andernfalls, wenn die Natur ein geschlossener Kausalzusammenhang wäre, kein Platz wäre für die göttliche Kausalität bzw. für ein göttliches Einwirken auf das innerweltliche Geschehen? Auch heutige Theologie, so scheint es, denkt die Schöpfung eher im Begriff der Kausalität als im Begriff des Handelns und der Freiheit.

⁹ MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung, a. a. O. (Anm. 3) 217; LINK, Schöpfung, a. a. O. (Anm. 2) 439 ff.

aus alten, dann ereignet sich Schöpfung im Fluß des Geschehens selbst, und Gott wird zum Namen für dessen innere Struktur und Dynamik.¹⁰

Man kann die sich hier zeigende Aporie noch schärfer fassen, indem man sie auf ihre kommunikativen Wurzeln zurückführt. Ich will hierauf etwas näher eingehen, um meine These vorzubereiten, daß der Sinn der Rede von der Schöpfung in der kommunikativen, «geistlichen» Dimension statt auf der Ebene der Ontologie und des Weltbildes aufgesucht werden muß. Es läßt sich zeigen¹¹, daß sich der Gegensatz von Kausalität und Freiheit, an welchem Kant das Problem der Freiheit erörtert, auf zwei Arten von Dialogen, von Frage-Antwort-Spielen, von unterschiedlichen Kommunikationen also, zurückführen läßt. Das, was wir Ursache nennen, läßt sich rekonstruieren als Antwort auf eine Warum-Frage, die durch das Eintreten eines bestimmten Ereignisses, sagen wir des Ereignisses b, provoziert ist.¹² Die Antwort besteht in der Angabe eines Ereignisses a, zu dessen Begriff es gehört, daß auf das Eintreten eines Ereignisses von der Beschreibung <a> das Eintreten eines Ereignisses von der Beschreibung folgen muß. Die Kausalerklärung enthält also analytische Notwendigkeit¹³, und dies erklärt die naive Intuition, daß eine Ursache ihre Wirkung «mit Notwendigkeit» hervorbringt.

¹⁰ Der Sog, den Schöpfer in die Schöpfung hineinzuverlegen, geht in besonderem Maße von der Theorie der offenen Systeme aus, insofern zum Begriff des Systems dessen Selbststeuerung (Selbstorganisation, Selbsttranszendenz) im Verhältnis zu seiner Umgebung gehört. Damit bleibt kein Platz mehr für einen transzendenten Schöpfer, der von außen das Geschehen lenkt, sondern allenfalls noch für eine transzendente Weltumgebung, die mit der sich selbst steuernden Welt im Austausch steht.

¹¹ Vgl. FISCHER, Johannes, Glaube als Erkenntnis. Studien zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens, München 1989, 152 ff. (Kausalität als Dialogphänomen) und 166 ff. (Intentionalität als Dialogphänomen).

¹² Vgl. KOENIG, Josef, Bemerkungen über den Begriff der Ursache, in: DERS., Vorträge und Aufsätze, hrsg. von PATZIG, Günther, 1978, 122–255.

¹³ Man mag sich das an dem Beispiel vergegenwärtigen, daß eine sich bewegende Billardkugel eine in Ruhe befindliche Billardkugel anstößt mit der Wirkung, daß letztere dadurch in Bewegung gerät. Der Begriff der Billardkugel schließt analytisch Elastizität ein, und diese ist eben durch das Verhalten definiert, das die Billardkugeln zeigen. So enthält die kausale Erklärung der plötzlichen Bewegung der einen Billardkugel durch den Stoß der anderen analytische Notwendigkeit, und hieraus resultiert die Intuition, daß der Zusammenstoß zweier Billardkugeln mit Notwendigkeit eine solche Wirkung hervorbringen muß (sonst wären es eben keine Billardkugeln). Wie die Billardkugel, so sind überhaupt die Gegenstände der Physik wie z. B. Elektronen durch bestimmte Eigenschaften definiert, und die Erklärung physikalischer Vorgänge, und zwar auch statistischer Vorgänge, aus den Eigenschaften dieser Gegenstände enthält somit dasselbe analytische Moment. Vgl. zum Problem FISCHER, Glaube als Erkenntnis, a. a. O. (Anm. 11) 152 ff.

Auch das Handeln und die Freiheit sind dialogisch konstituiert. Wenn wir etwas als Handeln wahrnehmen, dann ist dabei, im Unterschied zur reinen Naturkausalität, die prinzipielle Möglichkeit einer Verständigung mit einem Handelnden unterstellt, den wir auf sein Handeln ansprechen und nach dessen Gründen fragen können. Auch Gründe lassen sich, wie Ursachen, als Antworten auf Warum-Fragen auffassen, im Unterschied zu Ursachen freilich als solche, die im Dialog mit dem Handelnden dieser selbst gibt (oder geben würde). Entgegen einem verbreiteten Mißverständnis gilt es dabei zu sehen, daß die Freiheit des Handelns nicht gleichbedeutend ist mit Nicht-Determiniertheit. Vielmehr bedeutet sie, daß ein Verhalten (in der Perspektive dieses Dialogs) nicht durch Ursachen, sondern durch Gründe determiniert ist. Als unfrei kommt in dieser Dialogperspektive ein Verhalten in den Blick, wenn es, wie bei neurotischen Zwangshandlungen, aus den Gründen, die der Betreffende angibt, nicht hinreichend verständlich wird, so daß im Dialog über den Betreffenden und sein Verhalten hinter dieses zurück nach Ursachen gefragt werden muß.

Der Unterschied zwischen beiden Dialogen besteht darin, daß im Dialog der Kausalerklärung der besprochene Vorgang auf Seiten beider Dialogpartner für deren Wissen gegeben, also Gegenstand von Beobachtung ist, während im Dialog mit dem Handelnden die Handlung mit dem Wissen des einen Dialogpartners gegeben, also durch dessen Wissen bestimmt ist.¹⁴ Ob ein Verhalten überhaupt eine Handlung ist, was für eine Handlung es ist und welche Gründe sie hinter sich hat,

¹⁴ Will man diesen Sachverhalt präzise fassen, so muß man hier zwischen zwei Begriffen unterscheiden, die ich «Tun» und «Handeln» nennen will. Handeln ist konstituiert durch die intersubjektive Zurechnung von Verhalten unter der Einforderung von Verantwortung und Rechenschaft. Hier ist die Perspektive des Zurechnenden (z. B. eines Richters oder Staatsanwalts) ausschlaggebend dafür, als was für eine Handlung ein Verhalten in Betracht kommt (z. B. als unterlassene Hilfeleistung). Ob der betreffende Tatbestand erfüllt ist, hängt freilich von bestimmten Wissensbedingungen auf Seiten des Handelnden ab (hat der Angeschuldigte überhaupt gewußt, daß der andere seine Hilfe brauchte? Hat er ihn bemerkt? Hätte er ihn bemerken können/müssen?). Insofern ist die Handlung mit dem Wissen des Handelnden gegeben. Beim Tun dagegen ist es die Eigenperspektive des Tuenden auf sein Verhalten, woran sich bestimmt, als was für ein Tun dieses im gemeinsamen Wahrnehmungsfeld aufzufassen ist («Was tust Du?» «Ich gehe einkaufen.»). Ob etwas ein Tun ist und was für ein Tun es ist, bestimmt sich daran, als was es dem Tuenden bewußt ist. Insofern ist auch das Tun mit dem Wissen des Tuenden gegeben. In diesem Punkt also kommen Handeln und Tun überein, und das unterscheidet sie von jenem Bereich des Wirklichen, der für unser Wissen gegeben ist. Genaugenommen handelt es sich also bei der Unterscheidung von Wissen und Tun bzw. Handeln um zwei Arten von Wissen bzw. Wissensbereichen.

bestimmt sich im gemeinsamen Wahrnehmungsfeld der Kommunikationspartner am diesbezüglichen Wissen des Handelnden. Deshalb muß im Zweifelsfall der andere fragen.

Daß kausale Determination und Freiheit des Handelns nicht in Widerspruch zueinander stehen, ergibt sich daraus, daß, wie gesagt, auch das Handeln determiniert ist, nämlich durch die Gründe, die den Handelnden zu seinem Handeln bestimmen. Wenn einer für sein Verhalten keine Gründe zu nennen weiß, dann weckt dies Zweifel an seiner Handlungskompetenz. Daß Freiheit und Kausalität, Handlungsebene und Ereignisebene, Gründe und Ursachen sich nicht in Beziehung setzen und aufeinander abbilden lassen, daß also hier nicht das eine am anderen «verständlich gemacht» und aufgewiesen werden kann, erklärt sich daraus, daß es sich hierbei überhaupt nicht um etwas an der gegenständlichen Wirklichkeit Aufweisbares, sondern um zwei verschiedene Kommunikationen handelt – die Kommunikation mit dem Handelnden einerseits, die Kommunikation der Beobachter (unter Ausblendung der Perspektive eines Handelnden) andererseits, durch welche unsere Wahrnehmung in bezug auf ein und denselben Vorgang, z. B. eine Armbewegung, unterschiedlich bestimmt wird: In der Perspektive der einen Kommunikation sehen wir diese als Handlung (z. B. als ein Zeigen oder Winken), in der Perspektive der anderen Kommunikation als kausal (durch Muskelkontraktionen, auslösende Reize im zentralen Nervensystem) bedingtes Ereignis.¹⁵ Um beides aufeinander abbilden

¹⁵ Diese kommunikative Bestimmung und Bindung der Wahrnehmung ist konstitutiv für die Struktur intersubjektiver Kommunikation. Diese kann nur gelingen aufgrund der wechselseitigen Bindung der Wahrnehmung, welche es unmöglich macht, daß der eine den anderen beliebiger Wahrnehmung (z. B. als Organismus) und dementsprechender (kausaler) Einwirkung unterwirft. Die Perspektive der einen Person auf sich selbst und ihr Handeln ist bindend auch für die Wahrnehmung der anderen Person (weshalb diese im Zweifelsfall fragen muß). Nur aufgrund dieser wechselseitigen Bindung der Wahrnehmung kann sich ein gemeinsames Wahrnehmungsfeld konstituieren, über das intersubjektive Verständigung möglich ist. So verifiziert sich uns der Handlungscharakter der Armbewegung in der kommunikativen Bestimmung unserer Wahrnehmung durch die Auskunft des Handelnden: Tatsächlich, jetzt haben wir ihn auch vor Augen. Die «Erfahrung» einer Handlung darf also nicht so vorgestellt werden, daß sie in einer Sinneswahrnehmung besteht, welche mit einer «Deutung» als Handlung verbunden wird, sondern es handelt sich um eine kommunikativ bestimmte Erfahrung. Nimmt man den kommunikativen Rahmen weg, bleibt von der Wahrnehmung der Handlung nichts übrig. Das bedeutet aber im Blick auf die Erfahrung der Schöpfung, sofern diese ein Handeln Gottes meint, daß auch diese eine kommunikativ bestimmte Erfahrung ist und nicht nur eine «Deutung» oder «Interpretation» der Welt. Und auch hier muß dann gelten, daß von der Wahrnehmung der Schöpfung nichts mehr übrig bleibt, wenn man den kommunikativen Rahmen wegnimmt. Überhaupt wird man die religiöse Erfahrung in dieser Weise aufzu-

und ins Verhältnis setzen zu können, müßten wir eine dritte Perspektive einnehmen können, welche die kommunikativen Perspektiven des Handelns und der Kausalität in sich vereinigt und für die also ein Vorgang zugleich als Handeln aus Gründen *und* als kausal bedingtes Ereignis im Blick ist. Dazu aber müßte der Handelnde sowohl als Kommunikationspartner anwesend sein (bzw. als anwesend vorgestellt werden), um unserer Wahrnehmung den Vorgang als Handlung zu bestimmen, als auch abwesend sein (bzw. als abwesend vorgestellt werden), da der Vorgang anders nicht als kausal bedingtes Ereignis im Blick wäre. Beides zugleich aber ist offensichtlich unmöglich. So lassen sich Freiheit und Kausalität prinzipiell nicht aufeinander abbilden oder ins Verhältnis setzen. Sie fallen in unterschiedliche Sprachspiele mit unterschiedlichen kommunikativen Perspektiven. Was hier in bezug auf die Kausalität ausgeführt wurde, das gilt aber für die Beobachtungs- bzw. Ereignisperspektive überhaupt, also auch für eine als kontingent begriffene Natur. Andererseits gilt: Selbst wenn die Welt in der kommunikativen Perspektive der Kausalität ohne Rest durchzuerklären und also vollkommen determiniert wäre, wäre es nicht im geringsten ein Widerspruch, in der anderen kommunikativen Perspektive Gott auf die Freiheit seines Handelns an der Welt anzusprechen und ihm für die Erhaltung der Welt Dank zu sagen.¹⁶

fassen haben, daß sie ihre Bestimmtheit aus dem Zusammenhang religiöser Kommunikation und nicht losgelöst davon gewinnt. Warum sonst sucht der Glaubende die Bestimmtheit solcher Erfahrung z. B. im Gebet?

¹⁶ Wer hier einwenden wollte, daß doch von Freiheit nicht die Rede sein könne, wenn alles kausal determiniert ist, der begeht eben den Fehler, beide Kommunikationen zu vermengen und ineinander abzubilden, oder, in Kants Terminologie, die Freiheit vom Kausalzusammenhang der Erscheinungswelt abhängig zu machen. In diesem Einwand begegnet ein Grundmißverständnis der Freiheit, nämlich ihre Gleichsetzung mit Nicht-Determiniertheit bzw. mit dem Vermögen, «unter identischen Umständen anders handeln zu können». (Dieses Mißverständnis liegt z. B. der Argumentation von POTHAST, Ulrich, Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise, Frankfurt a. M. 1980, zugrunde.) Ein durchgehend determinierter Naturzusammenhang, in welchem unter identischen Umständen Identisches geschehen muß und nichts anderes geschehen kann, scheint damit Freiheit, also auch ein freies Geschichtshandeln Gottes, auszuschließen. Tatsächlich liegt hier jedoch eine Verwechslung von Freiheit und Zurechnungsfähigkeit vor. Die Bedingung, unter identischen Umständen anders handeln zu können, ist die Bedingung für Zurechnungsfähigkeit. Sie drückt etwas aus, das durch die Umstände eingeräumt ist: Priester und Levit im Samaritergleichnis hätten, da sie an jenem Ort vorbeigekommen sind, den Verwundeten gesehen haben und zur Hilfe in der Lage waren, anders handeln können, als sie gehandelt haben, und insofern kann ihnen ihr Verhalten als unterlassene Hilfeleistung zugerechnet werden. Über die Freiheit von Priester und Levit ist damit nicht das Geringste ausgesagt. Daß das Problem der Freiheit auf einer ganz anderen Ebene liegt, zeigt sich

Der Fehler jenes Bemühens, die Natur als Schöpfung verständlich zu machen, läßt sich jetzt präziser fassen. Er besteht genau darin, daß man dabei jene unmögliche «dritte» Perspektive meint einnehmen zu können, um von dieser her Gottes freies Handeln zur naturwissenschaftlich erkannten Natur ins Verhältnis zu setzen. Dieser Versuch ist, wie gezeigt, im Ansatz aporetisch. Unvermeidlicherweise rutscht man dabei in die Ereignisperspektive der Naturwissenschaften ab, weil es ja darum geht, die in dieser Ereignisperspektive wahrgenommene Welt als Schöpfung verständlich zu machen. In dieser Perspektive aber kommt Gottes Beteiligung nur noch als (denkmögliche) Ursächlichkeit, nicht aber als Handeln in den Blick. Dementsprechend blaß und leer ist der theologische Gehalt, der aus solcher Betrachtung der Natur gewonnen wird. Gott wird in die den Naturwissenschaften eigene theoretische Perspektive gerückt und dort zum Gegenstand entsprechender Spekulationen gemacht, welche im übrigen erhebliche Zweifel daran aufkommen lassen, ob hier wirklich, wie es beansprucht wird, die Natur als Schöpfung verständlich gemacht wird oder nicht vielmehr umgekehrt der Schöpfer als wirkendes Prinzip der Natur.¹⁷

daran, daß Antigone, was die Umstände ihres Handelns betrifft, gewiß anders hätte handeln können, als sie gehandelt hat, und daß sie gleichwohl *nicht* anders handeln *konnte* aus Gründen, die von ganz anderer Art waren als der Bedingungszusammenhang der äußeren Umstände; gerade in der Determination durch diese Gründe handelte sie in höchstem Maße frei. Während jemand zurechnungsfähig ist, wenn er unter identischen Umständen anders hätte handeln können, ist jemand frei, wenn er der Urheber seines Verhaltens ist. Urheber seines Verhaltens aber ist derjenige, dessen Verhalten durch Gründe statt durch Ursachen bestimmt ist. Freiheit ist damit an eine kommunikative Perspektive geknüpft, nämlich an die Kommunikation über Handlungen, in welcher sich Handelnde mit ihren Gründen präsentieren. Als frei betrachten wir denjenigen, der anderen und sich selbst sein Verhalten hinreichend aus Gründen verständlich machen kann, so daß nicht, wie z. B. bei psychischen Störungen, hinter ihn zurück nach Ursachen für sein Verhalten gefragt werden muß. «Hinreichend» aus Gründen verständlich machen heißt, nicht aus irgendwelchen, sondern aus vernunftgemäßen Gründen verständlich machen. Wo jemand, wie bei Suchtverhalten, zwar sein Verhalten mit irgendwelchen Gründen rationalisieren kann, aber gegen alle Gründe der Vernunft handelt, betrachten wir ihn nicht als frei. Der Begriff der Freiheit setzt damit einen Begriff vernünftiger Verständigung bzw. Selbstverständigung voraus. – Auch Gottes Freiheit läßt sich adäquat nur in diesem kommunikativen Horizont denken, nicht dagegen auf der Ebene der Entgegensetzung von Kausalität und Kontingenz.

¹⁷ Ganz abgesehen davon muß es als zweifelhaft gelten, ob die naturwissenschaftliche Vernunft mit solchen theologischen Spekulationen überhaupt etwas anfangen kann, ob hier also wirklich etwas «verständlich gemacht» wird. «Was soll der *Biologe* oder *Physiker* damit anfangen, wenn ihm gesagt wird, es sei Gottes Geist, der die «Muster und Symmetrien, ... die Felder und materiellen Zusammenballungen der kosmischen Energie» wirke? Hier werden ... die Argumentationsebenen der Physik (Struktur, Energie, Infor-

Die hier sich zeigende Problematik betrifft nicht nur die «Theologie der Natur», sondern sie ist darüberhinaus von grundsätzlicher theologischer Bedeutung. In denselben Fehler ist alle Theologie verstrickt, welche das Handeln Gottes im Horizont innerweltlicher Vernunft und Erfahrung verständlich zu machen bzw. als etwas zu erweisen sucht, was sich dort «mit guten Gründen» behaupten¹⁸ läßt. Man muß sich hier vergegenwärtigen, daß die Erkenntnisprämisse neuzeitlicher Vernunft, die Welt zu erkennen *etsi Deus non daretur*, nicht nur den Objektbereich der Erkenntnis betrifft, derart, daß Gott als mögliche Hypothese zur Erklärung der Welt ausgeschlossen wird, sondern daß damit die kommunikative Perspektive ausgeschlossen wird, in welcher der religiöse Glaube sich auf Gott bezieht und in der er der Beziehung der Welt auf Gottes Handeln gewahr wird. Stattdessen wird die Welt exklusiv aus der kommunikativen Perspektive menschlicher Intersubjektivität erkannt. Damit stellt sich das Problem, das oben im Blick auf die naturwissenschaftliche Vernunft verdeutlicht wurde, im Hinblick auf die Vernunft insgesamt. Die religiöse Wahrnehmung der Wirklichkeit unter Gottes Handeln und die vernünftige Welterkenntnis im Horizont menschlicher Intersubjektivität sind in unterschiedlichen kommunikativen Perspektiven verankert. Jeder Versuch, Gottes Handeln und die durch die

mation) und der Theologie (Ewigkeit, Gott, Geist) ohne Vermittlung ineinandergeschoben, ja nahezu zur Deckung gebracht. Doch auch der *Theologe* hat Anlaß zu fragen, ob es auf diese Weise nicht zu vorschnellen Identifikationen und Vereinnahmungen kommt, die einstweilen nur dies erreichen, daß Gott zum Schlüssel des Rätsels der Evolution und sein Geist zu einem jedermann zugänglichen Erklärungsprinzip des Kosmos erhoben wird.» LINK, Schöpfung, a. a. O. (Anm. 2) 427. Das von Link angeführte Zitat stammt von MOLTMANN, Gott in der Schöpfung, a. a. O. (Anm. 3) 25. Daß hier die Argumentationsebenen der Physik und der Theologie ohne Vermittlung ineinandergeschoben werden, ist zwar richtig, die Frage ist nur, wie hier überhaupt eine Vermittlung aussehen soll. Zu fragen ist auch, was innerhalb der Theologie das Kriterium sein soll dafür, ob derartige theologische Spekulationen als wahr gelten sollen oder nicht. Wenn die Frage: «Wie muß Gott, wie muß Schöpfung, wie muß das Wirken von Gottes Geist *gedacht werden* in Anbetracht von Evolution, der Theorie der offenen Systeme usw.?» zur Leitfrage theologischer Arbeit wird: Wie will die Theologie dann dem Vorwurf entgegen, daß ihr Gott eine bloße theologische Konstruktion und damit pure Setzung des theologischen Bewußtseins ist?

¹⁸ So der Anspruch Pannenberg's: «Die christliche Theologie hat ... zu zeigen, daß und wie sich aus dem Offenbarungsgeschehen, das der christliche Glaube als solches in Anspruch nimmt, eine zusammenhängende Interpretation von Gott, Mensch und Welt entwickeln läßt, die sich im Verhältnis zum Erfahrungswissen von der Welt und dem menschlichen Leben, sowie zum Reflexionswissen der Philosophie, mit guten Gründen als wahr vertreten läßt, darum auch im Verhältnis zu alternativen religiösen und nicht-religiösen Weltinterpretationen als wahr behauptet werden kann.» PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. 2, a. a. O. (Anm. 5) 11.

Vernunft erkannte Welt aufeinander zu beziehen und das eine am anderen verständlich zu machen, läuft mithin auf die Anmaßung jener unmöglichen «dritten» Perspektive hinaus, welche die sich ausschließenden kommunikativen Perspektiven des Glaubens und der Vernunft in sich vereinigen müßte. Aus der Unmöglichkeit dieser dritten Perspektive folgt, daß die Theologie den Wirklichkeits- und Wahrheitsgehalt ihrer Rede von Gottes Handeln nicht an der durch die Vernunft erkannten Wirklichkeit verständlich oder einsichtig machen kann. Gottes Wirklichkeit ist in diesem Sinne welttranszendent. Für die Rede von Gottes Welttranszendenz ist dabei entscheidend, daß diese ganz von der welttranszendierenden kommunikativen Perspektive her begriffen werden muß, in welcher der Glaube sich auf Gottes Handeln bezieht. Nur dann läßt sich der Gedanke von Gottes Welttranszendenz von allem metaphysischen Ballast freihalten. Dies wird gleich an der biblischen Rede von der Schöpfung deutlich werden.

III

Nun mag man fragen, ob mit diesen Überlegungen nicht Glaube und Vernunft, Wirklichkeit Gottes und Weltwirklichkeit, Theologie und Wissenschaften auf unerträgliche Weise auseinandergerissen werden. Verlieren Theologie und Religion nicht alle Relevanz für das wissenschaftlich bestimmte Welt- und Selbstverständnis des modernen Menschen, wenn die Wirklichkeit, auf die sie sich beziehen, so sehr jenseits des Bereichs angesiedelt ist, welcher den Naturwissenschaften gegenständlich ist? Droht hier nicht der Rückfall in jene fromme Innerlichkeit, welche sich auf ihre kommunikative Perspektive zurückzieht und die äußere Welt sich selbst bzw. der Wissenschaft und Technik überläßt? Muß man es demgegenüber nicht unbedingt begrüßen, daß Theologie und Naturwissenschaften heute in ein neues Stadium ihrer Beziehungen eingetreten zu sein scheinen, erzwungen durch die «Notgemeinschaft der ökologischen Krise», in der die «ständigen Abgrenzungsversuche» der Theologen «gegenüber den Naturwissenschaften nicht mehr nötig sind», in der beide Seiten sich «keine Aufteilung der einen Wirklichkeit» mehr leisten können und beide «gemeinsam zum *ökologischen Weltbewußtsein* kommen» werden?¹⁹

¹⁹ MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung, a. a. O. (Anm. 3) 48. Das häufig anzutreffende und auch hier geltend gemachte Argument, Theologie und Naturwissenschaften bezögen

Die vorstehenden Überlegungen wären mißverstanden, würde man aus ihnen solche Beziehungslosigkeit zwischen Schöpfungsglauben und naturwissenschaftlich erkannter Natur, zwischen dem theologischen Reden von Gottes Handeln und vernünftig erkannter Weltwirklichkeit folgern. Es geht ihnen vielmehr um die Frage, auf welche Weise beides aufeinander zu beziehen ist. Diesbezüglich bestreiten sie, daß das theologische Denken selbst in der Lage ist, diese Beziehung herzustellen und Natur als Schöpfung zu verstehen geben zu können. Sie machen demgegenüber geltend, daß diese Beziehung überhaupt nicht auf der Ebene der theoretischen Wirklichkeitskonzepte hergestellt werden kann, wie dies dort versucht wird, wo der theologische Gedanke der Schöpfung und naturwissenschaftliche Weltbilder ineinander geschoben werden²⁰, sondern daß, weil es sich hier um unterschiedliche kommunikative Perspektiven handelt, diese Beziehung nur kommunikativ gestiftet wer-

sich doch auf die «eine Wirklichkeit» und stünden daher in einer natürlichen «Partnerschaft» derart, daß sie sich, statt sich diese Wirklichkeit aufzuteilen, über ihre jeweilige Sicht dieser Wirklichkeit austauschen und ihre Erkenntnisse aufeinander beziehen können, besitzt nur eine vordergründige Plausibilität. Denn selbst wenn es diese eine Wirklichkeit gibt – und nicht bloß, wie Wissenschaftstheorie und Philosophie teilweise nahelegen, einen Pluralismus von unterschiedlichen Wirklichkeitskonzepten, haben Theologie und Naturwissenschaften ersichtlich unterschiedliche Perspektiven auf diese Wirklichkeit. Die entscheidende Frage ist dann, ob diese Perspektiven ineinander überführbar und abbildbar sind oder nicht. Nur wenn sie überführbar sind, haben Theologie und Naturwissenschaften ein gemeinsames Erkenntnisfeld. Das eben müßte geklärt werden. Mit der suggestiven Berufung auf die «eine» Wirklichkeit wird dieses Problem nur überdeckt. Daß die Theologie angesichts der ökologischen Krise den Dialog mit den Naturwissenschaften suchen muß, kann vernünftigerweise nicht bestritten werden. Die Frage ist, was Gegenstand dieses Dialogs sein soll: die angeblich gemeinsame «eine» Wirklichkeit, die vermeintliche Abbildbarkeit der Wirklichkeitskonzepte ineinander, oder gerade die fundamentale Differenz der Perspektiven. Die Naturwissenschaft fragt nach dem, was in der Natur «der Fall» ist, die Theologie nach dem Geist, durch den uns «Wirklichkeit» gerade über das hinaus, was der Fall ist, erschlossen ist und in dem wir uns erlebend und handelnd, erkennend und gestaltend auf «Wirklichkeit» beziehen. Die Theologie muß, indem sie gerade auf dieser Differenz insistiert, das Defizit naturwissenschaftlicher Erkenntnis ins Bewußtsein heben, welche ungeheuer erfolgreich ist in der Erforschung der Naturzusammenhänge, aber dabei die Frage nach dem Geist ausblendet, in welchem wir uns auf die Wirklichkeit hin orientieren. Die Naturwissenschaft mit dieser Frage zu konfrontieren, sie in den Horizont dieser Frage zurückzuholen, darin liegt die eigentliche theologische Aufgabe angesichts der ökologischen Krise. Und diesbezüglich enthalten die biblischen Überlieferungen ein reiches Potential an Orientierung.

²⁰ Irgendwelche Beziehungen und Analogien lassen sich natürlich immer finden, doch stellt sich dann die Frage nach dem theologischen Erkenntnisgewinn. Selbst noch zwischen der biblischen Sühnetheologie und dem Weltbild der modernen Physik lassen sich Beziehungen aufzeigen, vgl. WASSERMANN, Christoph, Biblische Sühnetheologie im Kontext eines Weltbildes der modernen Physik, in *JBTb* Bd. 6 (1991) 195–211, bes. 210 f.

den kann. Was hindert den Glauben, die Welt, wie die Wissenschaften sie beschreiben, in Lob, Dank oder Bitte vor Gott zu bringen und damit in die kommunikative Perspektive von Gottes Handeln zu rücken? Solch kommunikative Situierung der Welt geschieht zum Beispiel in modernen Nachdichtungen von Schöpfungspsalmen auf der Grundlage von physikalischer Kosmologie und Evolutionstheorie. Wenn die Theologie einen Beitrag zum Verständnis der Welt als Schöpfung leisten kann, dann nur so, daß sie zu solcher kommunikativer Situierung der Welt anleitet. Statt Gottes Handeln in die Welt zu projizieren und als Geschehenskontingenz dingfest zu machen, gilt es umgekehrt, die Welt kommunikativ in den Horizont von Gottes Handeln zu stellen, wie dies die Schöpfungspsalmen tun. Kurzum, das Problem der Wahrnehmung der Welt als Schöpfung betrifft nicht die «Interpretation» und «Deutung» der Welt auf der Ebene des theologischen Denkens, sondern die kommunikative Situierung der Welt auf der Ebene des Glaubens, weil die Wahrnehmung der Welt als Schöpfung an eine bestimmte kommunikative Perspektive gebunden ist, welche nicht diejenige des theologischen Diskurses ist.

Das wird sofort evident, wenn man sich der Frage zuwendet, wie die Schöpfung im biblischen Zusammenhang zur Sprache kommt. Ist die biblische Rede von der Schöpfung vorstellbar ohne die Schöpfungspsalmen, ohne die Gattung des Hymnus? Man muß sich die Schärfe des Gegensatzes vor Augen führen, der zwischen der Wahrnehmung der Schöpfung im Psalm und ihrer Wahrnehmung in der heutigen «Theologie der Natur» besteht. Indem letztere die Schöpfung auf der Ebene naturwissenschaftlicher Weltbilder ins Gespräch zu bringen sucht, bringt sie die Schöpfung unter den neuzeitlichen Subjekt-Objekt-Gegensatz. Das Denken nimmt hier seinen Standpunkt in sich selbst, denkt sich «Welt», wie sie in den diversen naturwissenschaftlichen Theorien beschrieben wird, und bringt dann den biblischen Schöpfungsglauben so ins Spiel, daß es Gott hinzudenkt und ihn zur gedachten Welt in Beziehung setzt. Das kann, wie bei J. Moltmann, in der Weise geschehen, daß die Welt als Offenes System gedacht wird und Gott, weil der Begriff des Offenen Systems das Vorhandensein einer Systemumgebung impliziert, als die welttranszendente Umgebung der Welt gedacht wird, mit der die Welt in ständigem Austausch steht und aus der sie sich erneuert.²¹ Das ist neuzeitliche Metaphysik in naturwissen-

²¹ MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung, a. a. O. (Anm. 3) 212 ff.

schaftlichem Gewand auf der Basis des Subjekt-Objekt-Gegensatzes.²² Als Kontrast hierzu mag man sich Psalm 104 vor Augen halten. Der Standpunkt des Psalmisten ist nicht der Standpunkt des in sich selbst gegründeten Denkens, das sich Gott und Welt gegenüber setzt und beides aufeinander bezieht, der Psalmist nimmt vielmehr seinen Standpunkt in der über den Weltzusammenhang hinausführenden Anredebeziehung zu dem, der hier als «Du» zur Sprache kommt. Weil hier der Welttranszendenz Gottes in der kommunikativen Perspektive Rechnung getragen ist, deshalb kann nun hier Gott ganz unmittelbar im Diesseits der Welt wahrgenommen werden, indem der Psalmist deren Ordnung und Schönheit an sich vorüberziehen läßt und darin Gottes Ordnung stiftende Gegenwart erkennt. Wahrnehmung Gottes und Wahrnehmung der Welt verschmelzen hier miteinander, und im Unterschied zu den Anstrengungen und Verzweiflungen metaphysischen Denkens geschieht dies auf die denkbar müheloseste und selbstverständlichste Weise. Die Welt wird als Raum der Gegenwart Gottes transparent, und als solcher gewinnt sie ihre Einheit.²³ Natürlich begegnet auch in Psalm 104 ein bestimmtes «Weltbild», und zwar eines, das nicht mehr das unsrige ist. Doch ist die kommunikative Grundeinstellung, von der her sich der Wahrnehmung des Psalmisten die Welt als Gottes Schöpfung und als Raum seiner Gegenwart enthüllt, von diesem Weltbild gänzlich unabhängig. Mögen die Weltbilder wechseln, die hier

²² Die Sache hat die Schwierigkeit, daß das denkende Subjekt ja selbst Teil der gedachten Welt ist, der es als dem Objekt seines Denkens gegenübersteht und von der es sich also denkend unterscheidet. Bei Schleiermacher ist aus dieser Aporie die Konsequenz gezogen, die Schöpfung im nichtgegenständlichen Bewußtsein, jenseits des Subjekt-Objekt-Gegensatzes, aufzusuchen. Schleiermachers höchst wichtige Unterscheidung zwischen dem Gebiet der Förmigkeit und dem «fremden», den Subjekt-Objekt-Gegensatz in sich tragenden Gebiet der Naturwissenschaft scheint freilich heute angesichts der Euphorie des Gesprächs mit den Naturwissenschaften nicht mehr in die Bewußtseinslage zu passen, und so wird Schleiermacher vornehmlich als einer von denen zitiert, welche die Entfremdung zwischen Theologie und Naturwissenschaft verschuldet haben.

²³ Im metaphysischen «Welt»-Konzept bleibt die Frage offen, «inwiefern die Welt überhaupt als Ganzheit erfaßt werden kann und worin sie ihre Ganzheit gewinnt» (MILDENBERGER, Friedrich, Grundwissen der Dogmatik. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart 1982, 105). Mildenberger zitiert Wilhelm HERRMANN (Veröffentlichung der Diktate Herrmanns, 1925, 49): «Für den Glauben ist die Welt anders wie für den Menschen, der Gott nicht kennt. Wenn der Glaube in uns erwacht, sehen wir eine völlig verwandelte Welt (2 Kor 5,17). Denn der sich uns offenbarende Gott macht uns damit die Welt zu einem Ganzen. Vorher ist sie für uns eine Vielheit, die in ihrer grenzenlosen Ausbreitung uns völlig unverständlich ist».

begegnende Form kommunikativer Vergegenwärtigung der Welt als Raum der Gegenwart Gottes bleibt davon unberührt. Daher können Psalmen zu allen Zeiten gesungen werden. Die zentrale Bedeutung des kommunikativen Aspekts wird zusätzlich durch die Beobachtung unterstrichen, daß in Psalm 104 eine hochreflektierte Wahrnehmung der Welt mit ihren Lebensräumen und ihrer Ordnung begegnet. Die Tatsache, daß diese Reflexion sich nicht in Form einer theoretischen Betrachtung, sondern in der kommunikativen Perspektive des Psalms vollzieht, zeigt deren konstitutive Bedeutung für die Wahrnehmung der Schöpfung. Die Schöpfungspsalmen machen es evident: Zu sagen, die Welt sei Schöpfung, heißt nicht, sie auf der Ebene des Denkens als Wirkung einer transzendenten Ursache auszugeben, sondern vielmehr, sie in einen bestimmten Kommunikationszusammenhang zu rücken.

Man könnte hier nun fortfahren: Was bedeutet es, daß die Schöpfungsmittlerschaft Christi im Hymnus (Kol 1,15–20) begegnet? Was bedeutet es, daß in Gen 1 und 2 von der Schöpfung in Form von Erzählungen die Rede ist, welche ja als solche einen bestimmten kommunikativen Sinn haben, der sich von dem einer Theorie offener Systeme sehr unterscheidet? Wir können dem hier nicht im einzelnen nachgehen. Für unseren Zusammenhang soll die Einsicht genügen, daß den metaphysischen Fallen, die gerade auf dem Gebiet der Schöpfungslehre ausgelegt sind, nur zu entgehen ist, wenn man sich die kommunikativen Zusammenhänge bewußt macht, in welchen die Wahrnehmung der Schöpfung verankert ist. Der Anspruch der Theologie, der naturwissenschaftlichen Vernunft die Welt als Schöpfung verständlich machen zu können, scheitert an der letztlich banalen Tatsache, daß weder die Theologie noch die Naturwissenschaften Psalmen rezitieren, Lieder zum Lob des Schöpfers singen oder von der Erschaffung der Welt erzählen.

IV

Ich komme damit zu meiner abschließenden These: Der Zugang zur Wahrnehmung der Schöpfung liegt für das heutige Bewußtsein nicht in der Frage nach der Wirklichkeit, sondern in der Frage nach dem Geist, durch den uns die Welt in ihrer Vertrauenswürdigkeit erschlossen ist und in dem wir uns erlebend und handelnd auf die Welt, auf Mitmensch und Natur, beziehen.

Die Fixierung der Schöpfungslehre auf die Frage nach der Wirklichkeit reicht weit zurück und ist letztlich auf den Einfluß zurückzuführen, den die griechische Metaphysik auf die christliche Theologie ausgeübt hat. Es galt, das kontingente Sein der Welt im ewigen Sein Gottes zu verankern, um sich auf diese Weise der Vertrauenswürdigkeit der Welt zu versichern. So wurde die biblische Rede von der Schöpfung in ontologische Kategorien umgegossen. Dieses ontologische Verständnis der Schöpfung ist, obgleich es bis in die Gegenwart nachwirkt, im Grunde schon mit der Aufklärung zerbrochen, nämlich damit, daß Gott und Welt unter den Subjekt-Objekt-Gegensatz geraten sind und die Welt zum Erkenntnisfeld neuzeitlicher Wissenschaft wurde. Die vorstehenden Überlegungen haben gezeigt, daß die dadurch entstandene Situation zur Rückbesinnung auf die kommunikativen Ursprünge der Wahrnehmung der Schöpfung nötigt. Die Rede von der Welt als Schöpfung stellt, recht begriffen, vor das Problem der kommunikativen Situierung der Welt. Kommunikation aber hat es mit «Geist» zu tun. Die Frage, warum wir uns auf eine Kommunikation einlassen sollen, durch die sich uns die Welt als Schöpfung vergegenwärtigt, kann ihre Antwort nur im Horizont der Frage finden, aus welchem Geist wir leben und erkennend und gestaltend zu Mensch und Natur in Beziehung treten wollen.

Auch der Begriff des Geistes hat eine lange metaphysische Tradition hinter sich. Darauf ist hier nicht einzugehen.²⁴ Ich will statt dessen skizzieren, wie ich im Folgenden den Begriff verstehe. Alle gegenständliche Wirklichkeit ist über Kommunikation erschlossen. Eben das macht sie «gegenständlich», daß sie als Gegenstand von Kommunikation erschlossen ist. Man denke daran, wie sich einem Kind Wirklichkeit erschließt, indem es fragt, was dies ist und was jenes und warum etwas so ist und nicht anders und was einer tut und warum er es tut. Wenn nun aber die gegenständliche Wirklichkeit allererst durch Kommunikation, durch die Verständigung über die Wirklichkeit, erschlossen ist, dann liegt das, was hier «Kommunikation» heißt, aller gegenständlichen Wirklichkeit, insbesondere auch allem gegenständlich thematisierten Tun und Handeln, voraus und muß als etwas anderes begriffen werden. Und ebenso muß dann das zur Kommunikation Bestimmende und in Kommunikation Vermittelnde als etwas anderes begriffen werden denn als etwas, das wir auf der Ebene des gegenständ-

²⁴ Vgl. dazu WELKER, Michael, Gottes Geist. Neukirchen-Vluyn 1992, 262 ff.

lichen Bewußtseins lokalisieren oder auf der Ebene des Tuns oder Handelns normativ einfordern können. Eben dieses in Kommunikation bestimmend Erfahrene soll durch den Begriff des Geistes bezeichnet werden. Man denke an ein glückendes Gespräch, in dem wir uns selbst vergessen können, d. h. kein gegenständliches Bewußtsein haben von dem, was «wir» in jedem Augenblick «tun», und in welchem wir solchermaßen die Erfahrung machen, daß nicht eigentlich wir das Gespräch führen, sondern daß wir durch den Geist des Gesprächs Geführte sind. In der Reflexion auf diese Erfahrung mag uns dieser als Geist der Freundschaft, des wechselseitigen Respekts usw. bewußt werden. Vertrauen, Offenheit, Liebe, Freude, Mitleiden sind weitere Beispiele für solche nichtgegenständlichen und nicht auf der Ebene des Handelns einforderbaren Grundbestimmungen geistbestimmter Kommunikation, welche für unseren Umgang miteinander fundamental sind.

Es ist leicht zu sehen, daß so verstandender «Geist» gerade für die religiöse Kommunikation von besonderer Bedeutung ist.²⁵ Ist diese doch dadurch charakterisiert, daß in ihr nicht nur in einem bestimmten Geist kommuniziert wird, sondern auch mit der Intention kommuniziert wird, den Geist, der sich durch sie vermittelt, an sich selbst zu erfahren und wirken zu lassen, als Geist des Trostes, des Vertrauens, der Hoffnung, der Freude usw. Die entscheidende Funktion einer Religion liegt daher in der ständig neuen kommunikativen Vergegenwärtigung und Situierung ihrer Überlieferung, durch welche sich deren Geist auf jede neue Gegenwart überträgt.

Unsere oben aufgestellte These beruht also auf der Unterscheidung zwischen der Ebene dessen, was durch Kommunikation, als deren

²⁵ Gewiß ist der biblische Begriff des Geistes Gottes weiter gefaßt als der hier eingeführte, schon deshalb, weil Gottes Geist nicht nur in menschlicher Kommunikation, sondern auch in der Natur, überhaupt in allen Lebensphänomenen wirkt. Dennoch ermöglicht der eingeführte Geistbegriff Anschluß an die biblische Rede von Gottes Geist, wirkt dieser doch eben auch in menschlicher Kommunikation, und zwar in genau jenen Phänomenen (Freude, Trost, Glaube/Vertrauen, Hoffnung usw.), die oben aufgeführt sind. Wer hier geltend machen wollte, daß Gottes Geist etwas völlig anderes ist, das sich nicht unter ein gemeinsames Genus mit anderen Geisterfahrungen fassen läßt, der wird durch das Neue Testament selbst eines Besseren belehrt. Dieses kann Gottes Geist in einem Atemzug mit dem Geist der Welt nennen und dazu mahnen, die Geister kritisch zu unterscheiden, was eben deshalb notwendig ist, weil Gottes Geist in einem pluralen Feld von Geistphänomenen begegnet.

Gegenstand, konstituiert ist – Schleiermachers «Wissen» und «Tun»²⁶ – und dem Geschehen geistbestimmter Kommunikation selbst. Die These besagt, daß der Sinn der christlichen Rede von der Schöpfung nicht auf der ersten Ebene aufgefunden werden kann, also weder in theologisch interpretierten naturwissenschaftlichen Weltbildern noch in einer ontologischen Tiefenstruktur der Wirklichkeit, sondern daß er sich vielmehr in der kommunikativen Vergegenwärtigung des Geistes aktualisiert, welcher als Geist des Vertrauens, der Freude, der Achtung, des Mitleidens usw. zur Wirklichkeit und zu allem Lebendigen in Beziehung setzt. In den Schöpfungserzählungen und Schöpfungspsalmen begegnet der Geist eines elementaren Grundvertrauens in die Wirklichkeit und die Gewährleistung des Lebens, in ihnen findet dieser Geist seine kommunikative Gestalt und inhaltlich-bestimmten Ausdruck. Warum sonst werden Psalmen gesungen und Geschichten vom Anfang erzählt, wenn nicht um der kommunikativen Vergegenwärtigung dieses Geistes willen? So konkret der 104. Psalm von der gegenständlichen Welt, ihren Lebensräumen und der ordnenden Hand ihres Schöpfers zu reden weiß, so sehr dient doch all dies der Vergegenwärtigung des Geistes, durch welchen der Psalmist sich in Lob und spürbarer Freude auf Welt und Schöpfer bezogen weiß. Wo immer die biblischen Schöpfungstexte in dieser Weise «geistlich» rezipiert werden, da erfüllen sie zwar nicht die alte Funktion der Schöpfungsmythen, deren Rezitation realiter die Stabilität und Dauer des Universums garantierte, aber doch eine für das Bewußtsein der Gegenwart analoge Funktion, nämlich allen gegenläufigen Kontingenzerfahrungen zum Trotz ein geistlich fundiertes Grundvertrauen in die Welt zu vermitteln, ohne das menschliches Leben nicht möglich ist. Und zugleich sensibilisieren sie, wie der 104. Psalm eindrücklich vor Augen führt, für die Ordnung und Schönheit der Welt, ein Punkt, dem im Zeitalter der ökologischen Krise besonderes Gewicht zukommt.

²⁶ Vgl. den § 3 von Schleiermachers Glaubenslehre: «Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins.» (SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, hrsg. von Martin REDEKER, Bd. 1, 1960, 14). Die Unterscheidung von Wissen und Tun ist vollständig, insofern sie den gesamten Bereich des gegenständlichen Wissens abdeckt, also alles, was *für unser Wissen gegeben* ist («Wissen»), und alles, was *mit unserem Wissen gegeben* ist («Tun»). Vgl. hierzu oben Anm. 14.

Treffen diese Überlegungen im Ansatz zu, dann ergeben sich aus ihnen nicht zuletzt Anfragen an die hermeneutischen Prämissen der biblischen Exegese. Diese hat uns gründlich aufgeklärt über die biblische Sicht der Schöpfung, über die Ordnung der Lebensräume und die Stellung des Menschen und der übrigen Lebewesen, über Gen 1–11 als Grundgeschehen: Das alles ist erhellend und wichtig. Aber solange es auf der Ebene der Wirklichkeitsauffassung und -erfahrung verbleibt, fehlt die Vermittlung mit der Gegenwart, die sich nun einmal in einer anderen Welt orientieren muß. Gewiß lassen sich Parallelitäten feststellen, etwa zwischen der an Lebensräumen und Ganzheiten orientierten biblischen Wahrnehmung der Naturphänomene und heutigem ökologischem Denken – aber was folgt daraus? Wenn nahegelegt wird, daß die biblische Wahrnehmung heutigem ökologischem Denken als eine Art Leitorientierung dienen könne und solle, dann stellt sich doch die Frage, ob letzteres darauf überhaupt angewiesen ist. War es die biblische Wahrnehmung der Schöpfung, welche uns die ökologische Problematik hat entdecken lassen, oder verhält es sich nicht genau umgekehrt? Und dient uns nicht, wenn uns die biblische Wahrnehmung der Schöpfung in ökologischer Hinsicht fasziniert, gerade die heutige ökologische Vernunft als Leitorientierung? Solange sich die Argumentation auf dieser Ebene bewegt, bleibt es bei dem, was ich «Applikation» nennen möchte: Die biblischen Texte werden nach ihrem Inhalt genommen und auf inhaltliche Fragen und Problemzusammenhänge in der Gegenwart wie die ökologische Problematik appliziert. Aus ihnen werden Gesichtspunkte, mögliche Wahrnehmungsweisen und Auffassungen erhoben, wobei es der Vernunft der Gegenwart vorbehalten bleibt zu entscheiden, was davon sie sich zu eigen machen will und was nicht (es sei denn, man vertritt einen dezidiert fundamentalistischen Standpunkt). Hier ist die Gegenwart nicht durch die biblischen Texte selbst zu einer bestimmten Wahrnehmung oder Einstellung verbunden.

Letzteres ist erst da der Fall, wo nicht nur der Inhalt der biblischen Texte erhoben und auf Gegenwartsfragen appliziert wird, sondern wo die biblischen Texte kommunikativ aktualisiert werden in der Gegenwart, so daß ihr Geist die Gegenwart verwandelt. Mögen wir uns dem biblischen Weltbild in vieler Hinsicht entfremdet haben, in der Suche nach dem Geist, der zum Leben verhilft, kann auch die Gegenwart sich wiedererkennen, dies nicht zuletzt in Anbetracht der ökologischen Krise: Aus welchem Geist leben wir? In welches Verhältnis zur Welt sind wir durch diesen Geist vermittelt? Zu welcher Wahrnehmung des

Lebens sind wir durch ihn verbunden? Wie sind wir durch ihn in Verantwortung genommen für Mitmensch und Mitwelt? Wie, in welcher kommunikativen Gestalt und Praxis vergegenwärtigt er sich uns? Die letzte Frage ist besonders akut in einer Zeit, in welcher im Zuge gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse auch die Formen religiöser Kommunikation einem tiefgreifenden Wandel unterworfen sind. Hier liegt m. E. die entscheidende Herausforderung und Aufgabe heutiger theologischer Hermeneutik. Wie deutlich geworden ist, bedarf es zur Erfüllung dieser Aufgabe einer Theorie religiöser Kommunikation, welche für sämtliche theologischen Disziplinen die gemeinsame hermeneutische Grundlage liefert, von der biblischen Exegese über die Systematik bis zur Praktischen Theologie.²⁷

V

Daß die Religion in der Neuzeit ihre Zuständigkeit für Weltbildfragen verloren hat, das hat Gründe gehabt, die auch heute in einer multireligiösen Welt nicht erledigt sind. Bedingt vor allem durch die Erfahrung der Religionskriege, wurde eine von religiösen Rücksichten und Bindungen emanzipierte Vernunft zum Garanten der gemeinsamen, und zwar über alle religiösen Differenzen hinweg gemeinsamen Welt. Die Entstehung der neuzeitlichen Naturwissenschaft muß als ein Teil dieses Vorgangs begriffen werden. Christliche Existenz vollzieht sich seither in einer eigentümlichen Doppelheit. Insofern der Christ an der säkularen Vernunft partizipiert, lebt er als Staatsbürger, Wissenschaftler, Techniker, Philosoph usw. in der durch diese Vernunft erschlossenen Welt, und dies ist eine Welt ohne Gott. In ihren Diskursen in Politik, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft oder Kultur ist für die Eigenperspektive der Religionen, für die Berufung auf Gott oder andere religiöse Instanzen, kein Raum. Gegenüber der Alternative des religiösen Fundamentalismus, dem die Säkularität der modernen Welt ein Dorn im

²⁷ Damit, daß die Rede von der Schöpfung von der ontologischen Ebene in den Horizont der Frage nach dem Geist überführt wird, in welchem wir uns wahrnehmend und handelnd auf Wirklichkeit beziehen, muß auch die Schöpfungsethik sich auf dieser Ebene begründen, als Ethik des Lebens aus dem Geist, der in der kommunikativen Vergegenwärtigung der Schöpfung erfahren wird und der – wie in Psalm 104 – in Beziehung setzt zu allem Lebendigen. Vgl. zur Struktur einer solchen Ethik FISCHER, Johannes, *Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik*, Zürich 1994.

Auge ist und der mit dem Versuch ihrer Re-Christianisierung oder Re-Islamisierung die alten Konflikte von neuem heraufzubeschwören droht, muß dies als zivilisatorische Errungenschaft betrachtet werden, die es gerade in der heutigen Weltsituation zu verteidigen gilt.²⁸ Insofern der Christ andererseits an der kommunikativen Perspektive des Glaubens teilhat, in welche die säkulare Welt in Gottesdienst, Fürbitte oder in der ethischen Reflexion des Glaubenden hineingeholt wird, existiert er mit dieser Welt vor Gott.²⁹ Betrachtet man die Dinge auf diesem Hintergrund, dann sind die Versuche, das naturwissenschaftliche Weltbild in die religiöse Wahrnehmung zurückzuholen, ein Schritt zurück hinter die Weichenstellungen der Neuzeit und die darin eingeleitete Differenzierung zwischen säkularer Vernunft und religiösem Glauben.

²⁸ Es ist m. E. eine falsche Auffassung des Fundamentalismus, wenn man ihn mit der Exklusivität religiöser Orientierungen gleichsetzt und von daher fordert, daß die Religionen im postmodern-pluralistischen Zeitalter zu nicht-exklusiven und daher pluralismus-verträglichen Orientierungen finden sollten. So etwa WELSCH, Wolfgang, Orientierung in der pluralistischen Gesellschaft, in: *Evangelische Kommentare* 8/94, 476–479. Dies käme, was die christliche Religion betrifft, auf die Preisgabe des christlichen Bekenntnisses hinaus, das nun einmal exklusiv auf Gottes Offenbarung in Jesus Christus hin orientiert ist. Und so löst eine solche Forderung keine religiösen Konflikte, sondern provoziert geradezu den Konflikt mit vorhandenen Exklusivorientierungen religiöser Gemeinschaften, seien sie christlich, jüdisch, islamisch oder von noch anderer Art. Das Wesen des Fundamentalismus besteht vielmehr darin, daß er die neuzeitliche Differenzierung zwischen säkularer Vernunft und religiösem Glauben nicht anerkennt und dementsprechend religiöse Ansprüche anmeldet in dem Bereich, der eigentlich der säkularen Vernunft vorbehalten ist (und dazu womöglich noch, wie der Kreationismus, die säkulare Vernunft in Anspruch zu nehmen sucht). Der Fundamentalismus ist damit ein spezifisch modernes Phänomen. Wenn in einer Gesellschaft jene Ausdifferenzierung der Bereiche der Vernunft und des religiösen Glaubens grundsätzlich anerkannt ist, dann können die in ihr vertretenen religiösen Orientierungen in ihrer jeweiligen Eigenperspektive ruhig exklusiv sein, und man kann dennoch im gesellschaftlichen Zusammenhang im Frieden miteinander verkehren. Daß es in konkreten Fragen wie zum Beispiel der gesetzlichen Regelung des Schwangerschaftsabbruchs gleichwohl zu fundamentalen und schwer lösbaren Konflikten kommen kann, ist damit nicht ausgeschlossen; nur sind dies keine Konflikte zwischen verschiedenen religiösen Exklusivansprüchen, sondern Konflikte zwischen religiösen Orientierungen und der auf den gerechten Ausgleich gesellschaftlicher Interessen gerichteten säkularen Vernunft.

²⁹ «Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.» BONHOEFFER, Dietrich, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. von BETHGE, Eberhard, Gütersloh 111980, 178. Bei Bonhoeffer sind Neuzeit-Reflexionen und christologische Reflexionen über den Gott, der sich «aus der Welt herausdrängen <läßt> ans Kreuz» (ebd.), auf eine eigentümliche und nicht unproblematische Weise miteinander verschränkt.

Im Kern geht es also um die Frage, ob die Theologie diesen neuzeitlichen Differenzierungsprozeß für sich selbst mitzuvollziehen bereit ist. Daß dies gerade ihr besonders schwer fällt, ist verständlich; beruhte doch die christliche Theologie seit ihren Anfängen auf dem Bündnis von Glaube und Vernunft. Doch wenn die vorstehenden Überlegungen im Ansatz zutreffen, dann gibt es keinen Weg zurück. Die Perspektiven der säkularen Vernunft und des religiösen Glaubens lassen sich nicht mehr in einer einheitlichen Konzeption der Wirklichkeit zusammenbinden. Und es beruht auf einem merkwürdigen Mißverständnis neuzeitlicher Vernunft, wenn man gerade sie, die aus dem Bedürfnis nach Neutralisierung religiöser Ansprüche hervorgegangen ist und die sich die Welt produktiv und konstruktivistisch nach eigenen Entwürfen vergegenständlicht, in Zeugenschaft zu nehmen sucht für die Plausibilität religiöser Wirklichkeitsdeutungen, wie dies seitens der Theologie im Dialog mit den Naturwissenschaften geschieht. Die Annahme, man könne in den naturwissenschaftlichen Modellen der Wirklichkeit der Schöpfung ansichtig werden, ist im übrigen nicht ganz frei von einer vorneuzeitlichen Naivität. Dagegen stehen der hypothetische Status neuzeitlich-naturwissenschaftlichen Wissens sowie Kants skeptischer Einwand, daß, selbst wenn es für die Vernunft eine zwingende Denknötwendigkeit gibt, sich die Welt in einer bestimmten Weise zu denken, sich doch daraus nicht auf die Beschaffenheit der Welt, sondern nur auf die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens schlußfolgern läßt, das sich die Welt eben nicht anders denken kann.³⁰ So hat hier die Theologie den Schritt in die Moderne noch vor sich. Er wird darin bestehen müssen, daß an die Stelle des ontologischen Denkens ein Denken in kommunikativen Räumen und Perspektiven tritt, mit welchem der Differenzierung zwischen Vernunft und Glauben Rechnung getragen werden kann.³¹

³⁰ KANT, Immanuel, Kritik der teleologischen Urteilskraft (Werke in zehn Bänden, a. a. O. [Anm. 7], Bd. 8, 469 ff., bes. 515.

³¹ Vgl. dazu FISCHER, Johannes, Pluralismus, Wahrheit und die Krise der Dogmatik, *ZThK* 91 (1994) 4.