

Fulvio Gamba

NATUR ALS SCHÖPFUNG?

Die Rezeption naturwissenschaftlicher Aussagen, Modelle und
Theorien in den schöpfungstheologischen Ansätzen der
gegenwärtigen Katholischen Theologie

Dissertation zur Erlangung des Dokortitels an der
Theologischen Fakultät der Universität Freiburg Schweiz

Egg (ZH) 2005

Diese These wurde als Dissertation von der
Theologischen Fakultät der Universität Freiburg Schweiz
genehmigt in der Sitzung vom 15.3.2005 auf Antrag von
Herrn Professor Dr. J.B.Brantschen, und
Herrn Professor DDr. D.Hatrup und
Frau Dekanin Dr. B.Hallensleben.

Vorwort

Von Dante Alighieri stammt die Äusserung, dass es drei Dinge gäbe, die uns als Schöpfung vom Paradies noch geblieben seien: "Die Blumen des Tages, die Sterne der Nacht und die Augen der Kinder."

Vielleicht ist es diese Urahnung um eine ursprüngliche und verlorene Welt, welche heutzutage gerade Naturwissenschaftler dazu treibt – im Zusammenhang mit dem Entstehen und Werden des Kosmos' – sich vermehrt wieder Gedanken über die Welt als Schöpfung bzw. über den Schöpfer zu machen. Ihre naturwissenschaftlichen Einsichten und Theorien – mögen sie populärwissenschaftlich noch so gekonnt für den Mann bzw. die Frau der Strasse "übersetzt" sein – sind aber oft solcherart, dass man es als Theologe nicht leicht hat, diese in einen sachgemässen Zusammenhang mit einer christlichen Schöpfungsvorstellung zu stellen. Woran liegt dies? Vermag das theologische Denken nicht mehr Schritt zu halten? Oder liegt es auch am modernen Menschen, dem es in dieser entzauberten Welt schwer fällt, eine schlichte – schöpfungstheologische – Erkenntnis, wie sie im Entdecken einer Blume, im Fasziniertsein von einer klaren Sternennacht oder im Berührtwerden vom entwaffnenden Blick eines Kindes zum Ausdruck kommt, in Einklang mit der naturwissenschaftlichen Sicht zu bringen? Sind wir dazu verurteilt, beide Perspektiven als letztlich völlig getrennte Sichtweisen zu akzeptieren: Auf der einen Seite der "objektive" Blick der Naturwissenschaften, auf der anderen die – nach einer verlorenen Einheit des Menschen mit Gott und der Welt Ausschau haltende – "subjektive" Sicht der (Schöpfungs-) Theologie?

Prof. Dr. J.B.Brantschen hat mich dazu ermutigt, diese Fragestellung zunächst anhand von fünf bekannten katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts, die sich ebenfalls mit dieser Problematik auseinandergesetzt haben, zu behandeln. Unsere Untersuchungen führen zwar nicht zu einer definitiven Lösung dieser Fragestellung, sie schärfen jedoch den Blick für die komplexen darin implizierten theologischen und philosophischen Probleme. Wie auch immer: Ohne die geduldige Begleitung von Prof. Brantschen wäre diese Arbeit, die grösstenteils neben der normalen seelsorgerlichen Tätigkeit verfasst und als Dissertation von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg (CH) angenommen worden ist, nicht zustande gekommen. Ihm sei herzlich dafür gedankt!

Fulvio Gamba, Egg, im Mai 2005

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

0.	Präliminarien	7
0.1.	Der Kontext heutiger Schöpfungstheologie	7
0.2.	Zur Wahl der Autoren und ihrer schöpfungstheologischen Ansätze	12
0.3.	Fragestellung der Untersuchung und Vorgehen	15

Schöpfungstheologische Ansätze

1.	Der evolutionäre Ansatz (Pierre TEILHARD DE CHARDIN)	23
1.1.	Sprachliche Aspekte und erkenntnistheoretische Position	24
1.2.	Grundzüge der teilhardschen Naturphilosophie und Ontologie	30
1.2.1.	Die Naturphilosophie TEILHARDS	31
1.2.2.	Die Ontologie TEILHARDS	45
1.3.	Unions-Metaphysik als spekulative Trinitäts- und Schöpfungstheologie	51
1.4.	Würdigung und Diskussion des Ansatzes von TEILHARD	58
1.4.1.	Zum ontologischen Instrumentarium	60
1.4.2.	Zur trinitarischen und schöpfungstheologischen Spekulation	77
2.	Der traditionelle Ansatz (Leo SCHEFFCZYK)	82
2.1.	Formale, inhaltliche und wissenschaftstheoretische Merkmale	84
2.2.	Schöpfungstheologie und naturwissenschaftlicher Evolutionsgedanke	89
2.3.	Der schöpfungstheologische Entwurf	96
2.3.1.	Grundlegung der heilsgeschichtlichen Perspektive	96
2.3.2.	Biblische, theologie- und dogmengeschichtliche Schwerpunkte	102
2.3.3.	Die Begründung der Schöpfung im dreieinigen Gott	107
2.3.4.	Der göttliche Schöpfungsakt	111
2.3.5.	Erhaltung und Vorsehung der Schöpfung	116
2.3.6.	Der Mensch als Geschöpf Gottes	123
2.4.	Würdigung und Diskussion des Ansatzes von SCHEFFCZYK	129
2.4.1.	Zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Schöpfungstheologie	131
2.4.2.	Zur philosophischen und theologischen Begründung des Ansatzes	134

3.	Der komplementäre Ansatz (Alexandre GANOCZY)	142
3.1.	Komplementäre Sichtweise und Analogie	144
3.2.	Aspekte der Natur und ihre theologischen Deutungen	150
3.2.1.	Raum	150
3.2.2.	Zeit	154
3.2.3.	Evolution und das Materie-Geist-Verhältnis	161
3.2.4.	Synergie-Paradigma und relationale (Struktur-) Ontologie	169
	<i>Exkurs: Zu ROMBACHS Strukturontologie</i>	172
3.3.	Strukturontologische Deutung der Schöpfung als trinitarisches Ereignis	184
3.3.1.	Reich Gottes und Trinität	185
3.3.2.	Die göttliche Konkreativität	189
3.4.	Würdigung und Diskussion des Ansatzes von GANOCZY	193
3.4.1.	Zum Komplementaritäts- und Analogieverständnis	195
3.4.2.	Zu den Begriffen: Selbstorganisation, Synergie und Struktur	204
3.4.3.	Strukturontologie als theologische Vermittlung	208
4.	Der transzendente Ansatz (Karl RAHNER)	215
4.1.	Theologischer und philosophischer Kontext	217
	<i>Exkurs: Philosophische Einflüsse</i>	222
4.2.	Zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie	230
4.3.	RAHNERs Erkenntnismetaphysik als Brücke zwischen evolutiver Weltanschauung und Schöpfungstheologie	239
4.3.1.	Der Ansatz: Die Einheit von Sein und Erkennen	242
4.3.2.	Die transzendente Konstitution des Menschen als <i>Geist in Welt</i>	248
4.3.2.1.	Die Sinnlichkeit	252
4.3.2.2.	Die geistige Konstituierung als Erkenntnis	261
4.3.2.3.	Die geistige Konstituierung als Wille und Freiheit	266
4.3.3.	Verborgenheit und Manifestation des Seins	270
4.3.3.1.	Gott als der freie Unbekannte	271
4.3.3.2.	Die schöpfungsmässige Konstituierung des Seienden als Symbol	277
4.4.	Philosophische und theologische Begründung der Ursächlichkeit der Evolution	290
4.4.1.	Aktive Selbsttranszendenz und quasi-formale Verursachung	291
4.4.1.1.	Das Werden des Seienden als (aktive) Selbsttranszendenz	291
4.4.1.2.	Effiziente Kausalität und quasi-formale (innere) Verursachung	300
4.4.2.	Die transzendental-theologische Begründung des Werdens	306
4.4.2.1.	Die Dreifaltigkeit als transzendenter Urgrund der werdenden Wirklichkeit	309
4.4.2.2.	Evolution und Heilsgeschichte	315
4.5.	Würdigung und Diskussion des Ansatzes von RAHNER	322
4.5.1.	Philosophische Aspekte	324
4.5.2.	Theologische Begründungszusammenhänge	337

5.	Der existentielle Ansatz (Eugen DREWERMANN)	340
5.1.	Die Archetypen als natürliche Anlage des Religiösen	346
5.1.1.	Der erkenntnistheoretische Status der Archetypen	348
	<i>Exkurs: Biologische, psychologische und philosophische Grundlagen der Archetypen</i>	349
5.1.2.	Die archetypische Symbolik	365
5.2.	Die Schöpfungsordnung und der Mensch als Geschöpf Gottes	372
5.2.1.	Das geschöpfliche Dasein des Menschen in der Angst	373
5.2.2.	Die archetypische Gestalt Jesu als Befreiung von der Angst	380
5.2.3.	Der Mensch zwischen "Ordnung der Natur" und existentialer Verwiesenheit	386
5.2.3.1.	DREWERMANNs Rezeption der naturwissenschaftlichen Resultate	389
5.2.3.2.	Kritik der traditionellen Schöpfungstheologie und Neuansatz	401
5.2.3.3.	Existenziale Rede vom Schöpfer bzw. von der Schöpfung	412
5.3.	Würdigung und Kritik des Ansatzes von DREWERMANN	423
5.3.1.	Philosophische Anfragen	426
5.3.2.	Zur theologischen Begründung des Ansatzes	443
6.	Zusammenfassung der Ergebnisse	450
	 <i>Ausblick</i>	 466
	 <i>Literaturliste</i>	 468

Einleitung

0. Präliminarien

Unsere Fragestellung lautet: Kann *Natur*, in diesem Falle ein naturwissenschaftlich vermitteltes Naturverständnis, *schöpfungstheologisch* aufgearbeitet und eventuell in einer Schöpfungslehre integriert werden? Die Beantwortung dieser Frage erfolgt im Rahmen dieser Arbeit in zwei Schritten und umfasst entsprechend zwei Teile:

Im *ersten Teil* werden fünf schöpfungstheologische Entwürfe (innerhalb der Katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts) untersucht, deren Autoren von sich behaupten, sie würden die moderne naturwissenschaftliche Sichtweise berücksichtigen, d.h. naturwissenschaftliche Aussagen, Modelle und Theorien rezipieren und innerhalb eines schöpfungstheologischen Diskurses zur Sprache bringen oder gar in ihren Ansätzen integrieren.

In einem *zweiten Teil* wird dann die grundsätzliche Frage gestellt, inwieweit es überhaupt möglich ist, naturwissenschaftliche Aussagen, Modelle und Theorien innerhalb einer Schöpfungslehre zur Sprache zu bringen bzw. worin die Probleme und Grenzen für ein solches Unterfangen liegen.

Der Umfang dieses Vorhabens brachte es mit sich, dass die Arbeit aufgeteilt werden musste. Der *erste Teil* wird als Dissertation an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg eingereicht. Der *zweite Teil* liegt schon fast vollständig vor und soll in Kürze eigens publiziert werden.

0.1. Der Kontext heutiger Schöpfungslehre

a. Wie sehr sich in den letzten fünfzig Jahren der Kontext für die (Schöpfungs-) Theologie gewandelt hat, wird allein schon daran deutlich, dass diese sich noch bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein genötigt sah, in einer Art Rückzugsgefecht die Wahrheit des christlichen Schöpfungsglaubens vor ihren Kontrahenten verteidigen zu müssen. Heute hingegen hat sich die Lage grundlegend verändert: Die weltweit gewandelten sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse, die Bewusstwerdung der ökologischen Dimension, die Grundla-

genkrise der Naturwissenschaften sowie der Vertrauensschwund in die Allmacht technologischer Lösungsstrategien angesichts der weltumspannenden Probleme und schliesslich das in diesem Zusammenhang neu erwachte Bewusstsein für eine weniger fragmentierte und mehr holistische (d.h. ganzheitlichere) Sicht der Natur¹ – all dies sind Dimensionen, welche die Theologie heutzutage vor neue, bis anhin nicht gekannten Herausforderungen stellen.

Wie umwälzend die kulturellen Veränderungen im Laufe des 20. Jahrhunderts gewesen sind, zeigt sich noch anhand eines anderen Phänomens: Galt in naturwissenschaftlichen und in zahlreichen (naturwissenschaftlich orientierten) philosophischen Kreisen bis vor noch nicht allzu langer Zeit ein religiöses Reden als unwissenschaftliches und völlig sinnleeres Unterfangen, so zeigt sich heute ein ganz anderes Bild. Das allgemein gesteigerte Bedürfnis nach einer wirklichkeitskonstituierenden "Spiritualität" scheint auch von Naturwissenschaftlern neu entdeckt worden zu sein, so dass sogar Physiker begonnen haben, sich über religiöse Themen zu äussern. Bücher mit Titeln wie *Gott und die moderne Physik* (DAVIES) oder *Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten* (TIPLER) avancierten dabei zu Bestsellern². Daraus wird ersichtlich, wie gegenwärtig "religiöse" bzw. "spirituelle" Themen und Fragestellungen – was genau darunter verstanden werden soll, ist hier nicht entscheidend – in einem naturwissenschaftlichen Ambiente nicht nur (wieder) toleriert werden, sondern sogar "trendig" sind.

Diesem veränderten Kontext hat sich auch die (Schöpfungs-) Theologie unserer Tage zu stellen, will sie nicht weltfremd an den Köpfen und Herzen der Menschen vorbeireden. Zu Recht stellt sich diesbezüglich HÄRING am Ende seines Forschungsberichtes *Schöpfungstheologie - Ein Thema im Umbruch* die Frage: «Wie gelingt es, neu, [...] diejenigen Grunderfahrungen zu benennen, die den Zeitgenossen als Fragen nach Mensch und Welt, nach der Wirklichkeit insgesamt, auf den Nägeln brennen? Wie können wir neu von Raum

¹ Man blicke nur auf die Flut populärwissenschaftlicher Publikationen von Naturwissenschaftlern, in denen immer wieder von der Notwendigkeit einer "holistischen" Weltsicht die Rede ist. Auch unter Philosophen wird die Frage nach den Möglichkeiten einer einheitlichen Weltsicht intensiv diskutiert. Vgl. dazu beispielweise die von BERTRAM Georg W. und LIPTOW Jasper herausgegebene Aufsatzsammlung: *Holismus in der Philosophie. Ein zentrales Motiv der Gegenwartsphilosophie*, Göttingen 2002.

² Vgl. TIPLER (1994), DAVIS (1989) und (1995).

und Zeit, von Beginn und Ende, von Leben und Geist, vom Wunder des Menschseins reden, von Immanenz und Transzendenz reden, wenn dieses zugleich eingebettet ist in den grossen Gang einer Entwicklung, in der der Geist nicht mehr "senkrecht von oben" wirkt. Wenn ich [...] richtig beurteile, stehen wir mit dieser Frage erst am Beginn.»³ In einer (auch religiös) pluralistischen, wissenschaftlich-technologischen und kulturell nicht mehr vom christlichen Glauben geprägten westlichen Gesellschaft wird es aber der Theologie nicht leicht fallen, den Glauben an den christlichen Schöpfergott – und die damit verbundene Sicht von Natur – als eine echte und sinnstiftende Alternative dem Menschen nahezubringen. Die oben beschriebenen Entwicklungen mögen zwar für eine schöpfungstheologische Reflexion in manchen Aspekten vorteilhaft erscheinen, sie dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass für die Beantwortung der Frage, was unter "Natur" zu verstehen ist, nach wie vor die *naturwissenschaftliche* Betrachtungsweise den Ton angibt – werden doch seit der Neuzeit nicht mehr Philosophie oder Theologie, sondern die Naturwissenschaften, insbesondere Physik und Biologie, als im eigentlichen Sinne kompetent angesehen darüber Auskunft zu geben, was unter "Natur" zu verstehen ist. Obwohl gesagt wird, die moderne Physik habe den Wandel von einem "mechanistischen" Weltbild zu einem "kreativen" Verständnis des Universums (KANITSCHIEDER) vollzogen und viele Naturwissenschaftler heutzutage, wenn nicht gerade für spirituelle Aspekte, so doch für grundlagentheoretische und (natur-) philosophische Fragen sich aufgeschlossener zeigen, ist es für eine schöpfungstheologische Rede dadurch keineswegs leichter geworden, innerhalb eines noch immer vorherrschend physikalischen Paradigmas beispielsweise das innerweltliche Wirken eines transzendenten Gottes zu erklären und zu rechtfertigen.

Will nun eine christliche Schöpfungstheologie ihre Sicht von *Natur* im Konzert heutiger Meinungen einzubringen versuchen, dann wird sie die Vorgegebenheit dieses naturwissenschaftlichen Paradigmas ernst nehmen müssen. Dies aber nicht in der Weise, dass sie naturwissenschaftliche Aussagen über das Entstehen und Werden der Welt unvermittelt in ein theologisches Sprachspiel überführt – beispielsweise indem sie den Urknall theologisch als Schöpfungsakt deutet –, sondern indem sie versucht, die in den naturwissenschaftlichen Theorien und Modellen (oft stillschweigend) vorausgesetzten

³ Häring (2001) 196.

naturphilosophischen bzw. ontologischen Voraussetzungen herauszukristallisieren und – kritisch! – im Verhältnis zu den (schöpfungs-) theologischen Prinzipien zu sehen.

Dabei hat die Schöpfungstheologie auch ihre eigenen ontologischen Voraussetzungen zu berücksichtigen und ernst zu nehmen, will sie eine theologisch adäquate Argumentation führen. Gerade die Erhellung dieser eigenen Voraussetzungen wird zur interessanten Feststellung führen, dass der Grund für die Spannungen zwischen naturwissenschaftlichen und theologischen Aussagen nicht primär im *empirischen* Bereich liegt – weil etwa naturwissenschaftliche Einsichten nicht mit schöpfungstheologischen Standpunkten übereinstimmen –, sondern *theoretischer* Natur sind, d.h. in den von naturwissenschaftlichen Aussagen implizierten philosophischen Annahmen gründen, die sehr oft mit denjenigen philosophischen Prinzipien nicht kompatibel sind, welche die Theologie voraussetzt bzw. voraussetzen muss.

b. Die Schöpfungstheologie möchte nichts anderes sein als die Explikation des ersten Glaubensartikels. Der Versuch dies systematisch und zusammenhängend zu tun, hat in der Theologiegeschichte zur Herausbildung der Schöpfungslehre als einem eigenständigen Traktat geführt. Dabei muss, wie RAHNER zurecht konstatiert hat, die Schöpfungslehre «nicht nur und in erster Linie den Anfang der von Gott verschiedenen Wirklichkeit als zeitl[ichen; f.g.] Einzelmoment bedenken, sondern die Geschöpflichkeit als bleibendes Grundverhältnis des Menschen zu Gott; ja, die Schöpfungslehre wäre so das *erste* Stück einer solchen formalen und fundamentalen Theologie überhaupt.»⁴ So gesehen, darf die mit der theologischen Rede gegebene Wahrheit über die Schöpfung nicht nur als (philosophischer) "Vorbau" des erlösenden Christusereignisses betrachtet werden. Vielmehr besitzt eine *schöpfungstheologische* Rede vom Entstehen und Werden der Welt immer schon theologischen Charakter, insofern sie jene Wirklichkeit zur Sprache bringt, die, von der Offenbarung im Heilsereignis des Gottessohnes ausgehend, zu erläutern vermag, was mit der Erschaffung der Welt gemeint und wie das Schöpferwirken Gottes mit der Grundlegung der Heilsgeschichte identisch ist⁵.

⁴ RAHNER, Stichwort *Schöpfungslehre*, in: *LThK*², Bd.9, 470f.

⁵ Vgl. COLOMBO (1970) 59ff. Am Ende seines Artikels stellt COLOMBO noch die – für unsere Thematik zwar nicht zentrale, aber theologisch doch nicht unwichtige – Frage nach dem Ort der Schöpfungslehre im Kanon der dogmatischen Traktate. Dabei meint er, dass «der

Von daher wird deutlich, wie die Schöpfungslehre einerseits in einem engen Zusammenhang mit der Gottes- bzw. Trinitätslehre steht⁶, andererseits aber auch die Grundlagen bereit zu stellen hat, damit das gesamte heilsgeschichtliche Wirken Gottes – bis hinein in die durch Christus im Heiligen Geist erwirkte *Neuschöpfung* – reflexiv entfaltet werden kann. Für SCHEFFCZYK geht es in der Schöpfungstheologie also «um die Grundlegung alles dessen, was die Geschichte Gottes mit den Menschen weiter beinhaltet: um Erlösung, Gnade, Kirche, Sakramente und um die Eschata. Darum könnte z.B. die Grösse der "neuen Schöpfung" in Christus nicht erfasst werden, wenn nicht erkannt wäre, was göttliche Schöpfung schon an sich und gleichsam in *actu primo* bedeutet. Von dieser allumfassenden Grundlage und alles durchwirkenden Konstante her ist schliesslich auch erst die Einheit der lebendigen Beziehungen und Taten Gottes in Natur, Geist und Geschichte zu begreifen»⁷. Daraus ergibt sich von selbst die Notwendigkeit, schöpfungstheologisch auch darüber zu reflektieren, welchen Begriff von *Natur* man grundsätzlich dabei verwendet⁸.

Platz, der üblicherweise in der Abfolge der theologischen Traktate dem Traktat über die Schöpfung zugewiesen wird und den er noch zu Beginn des [20.; f.g.] Jahrhunderts unangefochten einnahm», unpassend sei – wobei hier zu ergänzen wäre, dass diese Reihenfolge auch in den neueren dogmatischen Handbüchern (z.B. von OTT, AUER, SCHNEIDER, SCHEFFCZYK) noch üblich ist. «Die Tatsache, dass er [sc. der Ort der Schöpfungslehre; f.g.] unmittelbar auf die Lehre über Gott folgt, vor den Traktaten über Christus und sein Heilswirken, die allein uns über den Sinn des Schöpferwirkens Gottes Aufschluss geben können, verrät, dass er zum vornherein von den Aussagen der Offenbarung absieht, weswegen er keine theologische Begründung zu finden vermag. Zu einer theologisch korrekten Problemstellung ist keine andere Möglichkeit ersichtlich, als dass man dem Traktat über die Schöpfung auf die Traktate über die Heilsgeschichte folgen lässt» (ebd. 61).

⁶ Schon der Aquinate hat diese enge Beziehung zwischen der Gottes- und der Schöpfungslehre hervorgehoben: «Offenkundig ist die Meinung derer falsch, die sagen, im Hinblick auf die Wahrheit des Glaubens sei es völlig gleichgültig, was einer über die Schöpfung denke, wenn er nur von Gott die rechte Meinung habe [...]. Denn ein Irrtum über die Schöpfung wirkt zurück in ein falsches Wissen von Gott ...» (ScG, 2,3). Vgl. dazu auch PANNENBERG (1991) 11ff.

⁷ SCHEFFCZYK (1987) 8. «Dementsprechend hat es die Schöpfung nicht mit einem Gegenstand zu tun, [...] sondern bezieht sich auf ein formales Verhältnis zw. Welt u. Gott» (RAHNER, Stichwort *Schöpfungslehre*, in: *LThK²*, Bd.9, 470f.).

⁸ Dass der *Natur*begriff innerhalb der Naturwissenschaften semantisch ganz anders konnotiert wird, als beispielsweise in einer philosophischen Diskussion und nochmals anders als es in der theologischen Tradition üblich ist, mag selbstverständlich erscheinen, soll hier aber nochmals bewusst vermerkt werden.

0.2. Zur Wahl der Autoren und ihrer schöpfungstheologischen Ansätze

Unsere folgenden Untersuchungen werden sich auf fünf schöpfungstheologische Ansätze bzw. Entwürfe beschränken, die vor allem im Laufe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Rahmen der Katholischen Theologie formuliert worden sind⁹. Diese Auswahl war von der Tatsache her motiviert, dass alle fünf Autoren auf je eigene Weise für sich in Anspruch nehmen, die moderne naturwissenschaftliche Sicht in ihren Entwürfen eingearbeitet zu haben¹⁰. Zudem scheinen sie uns auch repräsentativ zu sein für eine jeweils spezifische Richtung schöpfungstheologischen Denkens.

- So steht der *evolutionistische* Ansatz TEILHARD DE CHARDINS für das Anliegen, den Schöpfungsglauben von einer ausdrücklich naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise her zu vermitteln. Der Grund, warum wir uns nicht für einen jüngeren Autor – beispielsweise PEACOCKE¹¹ – entschieden haben, liegt darin, dass TEILHARDS Entwurf innerhalb der Katholischen Theologie wohl den umfassendsten und konsequentesten Versuch darstellt, von einem evolutionären Paradigma her eine Synthese zwischen theologischer und naturwissenschaftlicher Sichtweise herauszuarbeiten und auch wirkungsgeschichtlich diesbezüglich den grössten Einfluss ausgeübt hat¹².
- Ganz anders hingegen präsentiert sich SCHEFFCZYKs schöpfungstheologischer Ansatz, der, von einem ausdrücklich theologischen Standpunkt ausgehend und mit Hilfe der traditionellen (d.h. neothomistisch geprägten) Metaphysik, die verschiedenen Themen

⁹ Für die historische Rezeption des Evolutionsgedankens im Rahmen der Theologie und der kirchlichen Verlautbarungen sei auf die Arbeit von JOHA (2002) 17-126 verwiesen.

¹⁰ Allgemein zu den (bis Mitte der sechziger Jahre) erschienen Arbeiten und Publikationen rund um das Thema *Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft* vgl. die bibliographische Aufarbeitung von HUBNER (1987).

¹¹ Vgl. ders. (1998).

¹² Auch wenn es heute um TEILHARDS Werk stiller geworden ist, vermag seine Sichtweise offensichtlich noch manch philosophisch und theologisch interessierten Naturwissenschaftler anregende Impulse zu geben, wie das Beispiel von BRESCH (1979), (1981) und (1990) zeigt. Ebenfalls von TEILHARD (wenigstens mittelbar) beeinflusst sind TIPLER (1994) und SHELDRAKE (1991). Einen eigentlichen Boom hat in den letzten Jahren TEILHARDS Gedankengut im Bereich der Spiritualität erfahren, in der oft von "Kosmischer Spiritualität" oder vom "Kosmischen Christus" die Rede ist, so z.B. bei SCHIWY (1990), FOX (1991), GYGER (1993).

der Schöpfungslehre reflektiert und von daher die verschiedenen naturwissenschaftlichen bzw. naturphilosophischen Aspekte zu positionieren versucht. Wie sehr dieser *traditionelle* Ansatz auch in der Gegenwart auf Interesse zu stossen scheint, zeigen die noch immer im Handel erhältlichen, traditionellen Dogmatiken z.B. von OTT oder AUER.

- Einen eigenständigen und in gewisser Hinsicht neuen schöpfungstheologischen Entwurf unternimmt GANOCZY, ausgehend von einem, wie er es nennt, *komplementären* Ansatz, der naturwissenschaftliche und theologische Betrachtungsweise als zwei sich ergänzende Sichtweisen von Natur versteht. Vermittelt wird diese komplementäre Sichtweise nicht durch eine traditionelle neothomistische Philosophie, sondern durch die Strukturontologie ROMBACHS, die GANOCZY aufzunehmen und als integratives Moment für seinen komplementären Ansatz fruchtbar zu machen versucht.
- Nochmals anders zeigt sich RAHNERs *transzendentaler* bzw. *erkenntnismetaphysischer* Ansatz. Zwar hat er in seinen späteren Arbeiten keine Schöpfungstheologie im Sinne eines eigenen Traktates mehr erarbeitet¹³. Auch hat RAHNER kaum direkt naturwissenschaftliche Resultate und Theorien diskutiert. Trotzdem hat er versucht, die naturwissenschaftliche Sichtweise im Rahmen einer *evolutiven Weltanschauung* theologisch aufzunehmen und zu begründen.
- Ausführlich referiert hingegen DREWERMANN Resultate und Theorien aus den verschiedensten naturwissenschaftlichen Disziplinen und behauptet damit, einen neuen schöpfungstheologischen Entwurf vorlegen zu können. Interessanterweise führt ihn aber sein von der Psychologie und Existenzphilosophie her formulierter *existentiale* Ansatz dazu, die naturwissenschaftliche Sichtweise schöpfungstheologisch gerade *nicht* zu integrieren, sondern bewusst *auszuschliessen*, da diese in einem unversöhnbaren Gegensatz zu einem – vom gelebten Glaubensvollzug her formulierten – Schöpfungsverständnis steht. Somit nimmt DREWERMANN schöpfungstheologisch eine Position ein, die, im Vergleich beispielsweise zu

¹³ Wohl hat RAHNER im Rahmen seiner Innsbruckerzeit (in den Jahren 1949/59) Vorlesungen zur Schöpfungslehre gehalten (vgl. *SW*, Bd.8, 41-323), aber als eigentlicher schöpfungstheologischer Neuentwurf können diese Ausführungen noch nicht gewertet werden.

derjenigen von TEILHARD, genau den gegenteiligen Standpunkt vertritt.

Diese z.T. stark voneinander divergierenden fünf schöpfungstheologischen Ansätze scheinen uns ziemlich umfassend die Tendenzen der gegenwärtigen Diskussion im Rahmen der Schöpfungstheologie zu widerspiegeln. Die Auseinandersetzung mit den jeweiligen Standpunkten sensibilisieren uns zudem für die Frage, ob – und wenn ja, auf welche Weise – naturwissenschaftliche Aussagen, Theorien und Modelle für eine Schöpfungstheologie nutzbar gemacht werden können¹⁴.

In diesem Zusammenhang stellt sich dem Leser vielleicht die Frage, warum die ökologische Problematik, welche in den neueren theologischen Publikationen zum Thema (Bewahrung der) Schöpfung rege Beachtung gefunden hat¹⁵, hier nicht eigens thematisiert wird. Der Hauptgrund dafür liegt darin, dass die ökologische Fragestellung als historisch-kontextueller Faktor zwar die Reflexion im Hinblick auf einen adäquaten philosophischen und theologischen Naturbegriff neu belebt und dadurch zu einer gewissen Verschiebung der Schwerpunkte geführt hat, diese Diskussion jedoch den Begriff der Natur theologisch nicht im eigentlichen Sinne neu begründet

¹⁴ Unter *naturwissenschaftlichen Aussagen* verstehen wir einen Verband von Sätzen, welche naturwissenschaftliche Tatsachen zum Ausdruck bringen, so beispielsweise Sätze wie: "Das Weltall ist vor 15 Mia. Jahren entstanden", "die Andromeda-Galaxie ist 2,2 Mio. Lj von der Erde entfernt", "Licht bewegt sich mit ca. 300'000 km pro Stunde", "das Proton besitzt eine Ruhemasse von $1,6726231 \cdot 10^{-27}$ kg" usw. Dabei bilden naturwissenschaftliche Aussagen die Wirklichkeit nicht photographisch ab, sondern bedienen sich begrifflicher Modelle bzw. *Begriffskonstruktionen*. Ausdrücke wie *Masse*, *Ladung*, *Feld* usw. stellen solche Modelle dar. Diese sind ihrerseits im Rahmen von Theorien oder Theorienkomplexen eingebettet, welche, auf experimentelle Anordnungen bezogen, entsprechende naturwissenschaftliche Aussagen bestätigen oder falsifizieren. Beispiele solcher Theorien sind im Rahmen der Physik: *Klassische Mechanik*, *Relativitätstheorie(n)*, *Quantentheorie*, *Statistische Thermodynamik*, *Quantenfeldtheorie* usw. Für unsere folgenden Darlegungen genügen diese approximativen Umschreibungen. Wir werden jedoch im *zweiten Teil* ausführlicher auf das Verhältnis zwischen naturwissenschaftlichen Aussagen, Modelle und Theorien zu sprechen kommen.

¹⁵ Vgl. u.a. dazu die Beiträge von MÜLLER Klaus A.M., *Die präparierte Zeit. Der Mensch in der Krise seiner eigenen Zielsetzungen*, Stuttgart ²1973; AUER Johannes, *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, Düsseldorf 1984, 190-296; ALTNER Günter (Hg.), *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart 1989; KESSLER Hans, *Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik*. Düsseldorf 1990; HATTRUP Dieter, *Theologie der Erde*, Paderborn 1994; MOLTMANN Jürgen, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München ³1987.

hat¹⁶. Dies ist auch nicht weiter verwunderlich, denn ein solches Unterfangen bleibt Aufgabe einer fundamentalen philosophischen bzw. theologischen Reflexion, die, wenn sie sich nicht mit Appellen begnügen will, auf eben jene Probleme stösst, die wir in unseren fünf schöpfungstheologischen Entwürfen (wieder-) finden und diskutieren werden. Die Wahl und die Auseinandersetzung mit den Ansätzen von TEILHARD, SCHEFFCZYK, GANOCZY, RAHNER und DREWERMANN werden sich als von genügend grundsätzlicher Natur erweisen, um darin auch die mit der ökologischen Problematik gegebenen Fragestellungen ausreichend zu berücksichtigen.

Und schliesslich: Dass wir in unseren folgenden Darlegungen nur katholische Autoren berücksichtigen werden, hat selbstverständlich keinerlei konfessionelle Gründe. Die Einschränkung auf diese (für uns repräsentativen) fünf katholischen Autoren und ihrer Ansätze war nicht zuletzt auch vom Interesse bestimmt, mit den Untersuchungen nicht ins Uferlose zu geraten. Zudem hat LINK in einer umfangreichen Arbeit die schöpfungstheologischen Positionen innerhalb der reformatorischen Tradition bis in die Gegenwart hinein umfassend dargelegt¹⁷.

0.3. Fragestellung der Untersuchung und Vorgehen

a. Das *Ziel* dieser Untersuchung besteht darin herauszuarbeiten, *auf welche Weise die fünf Autoren ihren selbst gestellten Anspruch einlösen, die moderne naturwissenschaftliche Betrachtungsweise, bzw. die naturwissenschaftlichen Aussagen, Modelle und Theorien*

(1.) *zu rezipieren*

(2.) *kritisch zu reflektieren und*

(3.) *schöpfungstheologisch zu integrieren; oder zumindest in Beziehung zu ihrem schöpfungstheologischen Ansatz zu setzen.*

Mit dieser Zielformulierung ergeben sich u.a. folgende Teilfragen:

¹⁶ Sicher hat dies ansatzweise z.B. MOLTMANN in (1987) zu leisten versucht, aber dessen Darlegungen sind z.T. so generell ausgefallen, dass sie für unsere Fragestellung kaum dienlich sind.

¹⁷ Vgl. die beiden Bände von LINK (1991). An geeigneter Stelle, aber erst im *zweiten Teil*, werden wir gewisse schöpfungstheologische Aspekte, so z.B. PANNENBERGS theologisch transformierter Begriff des *Feldes*, aufnehmen und diskutieren.

- Welche Aspekte aus dem Gesamten der *naturwissenschaftlichen Aussagen, Modelle und Theorien* werden beim jeweiligen Autor rezipiert?
- Werden diese gewählten Aspekte auf ihre *metatheoretischen Voraussetzungen* hin reflektiert und, wenn ja, auf welcher Ebene (weltanschauliche, naturphilosophische oder metaphysische Ebene)?
- Welches sind die *theologisch* erkenntnisleitenden Interessen und die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen des jeweiligen Autors?
- Welches sind die *theologischen Prinzipien und Kriterien*, welche die schöpfungstheologische Rede des jeweiligen Autors bestimmen?
- Wie sieht jeweils die *Vermittlung* zwischen naturwissenschaftlicher und schöpfungstheologischer Sichtweise aus und anhand welcher zentraler Begriffe, falls es solche gibt, erläutert der Autor diese Vermittlung?

b. Von der *Natur* (philosophisch) zu sprechen heisst, diejenigen Sachverhalten und Tatsachen zu benennen, welche den Naturbegriff konstituieren oder zumindest beschreiben – *Raum, Zeit* oder *Materie* bilden beispielsweise solche Begriffe. Nun verwenden sowohl die Naturwissenschaften wie auch die Theologie diese Ausdrucksweisen. Damit ist selbstverständlich nicht von vornherein schon gegeben, dass jeweils vom Gleichen gesprochen wird. So ist es beispielsweise möglich, von *Raum* im physikalischen, mathematischen, psychologischen, ästhetischen oder theologischen Sinne zu sprechen¹⁸. Aber ein physikalischer Zustandsraum, ein mathematisch-algebraischer Raum, ein Wahrnehmungsraum, ein künstlerisch-ästhetischer Raum oder ein Heilsraum im theologischen Sinne bilden gänzlich verschiedene Sprachspiele und weisen (oft) wenige (und manchmal gar keine) Gemeinsamkeiten auf. Dasselbe würde auch die Analyse der Verwendung des Wortes "Natur" ergeben. Frei nach WITTGENSTEIN könnte man sagen: Obwohl Naturwissenschaften und Theologie manchmal dieselben Worte verwenden, benützen sie diese jeweils innerhalb verschiedener *Sprachspiele*¹⁹. Vor diesem fundamentalen Problem sieht sich jeder gestellt, der naturwissenschaftliche und theologische Aussagen in eine (wie auch immer geartete) Beziehung

¹⁸ Vgl. dazu die zweibändige Studie von GOSZTONYI (1976).

¹⁹ Vgl. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, §§65-71 (*Werkausgabe*, Bd.1).

bringen möchte. In unseren Untersuchungen wollen wir uns diesen Umstand zunutze machen und anhand einiger *Schlüsselbegriffe* – welche das jeweilige Naturverständnis prägen – die jeweiligen Autoren danach befragen, wie sie diese Begriffe von den Naturwissenschaften her rezipieren und in Beziehung zu ihren schöpfungstheologischen Ansätzen setzen.

Als Schlüsselbegriffe wählen wir: *Raum, Zeit, materielle/geistige Entitäten, Relationen und Kausalität*²⁰. Diese bilden Ausdrücke, welche für eine naturwissenschaftliche (besonders physikalische) wie auch für eine theologische Sichtweise von fundamentaler Bedeutung sind. Es sei dies noch etwas näher erläutert:

(1.) *Raum*: Dass dieser Begriff für die Physik (aber auch für andere naturwissenschaftliche Disziplinen) fundamental ist, bedarf keiner besonderen Erklärung, spielt er doch von der neuzeitlichen Physik an (NEWTON, LEIBNIZ) bis heute eine fundamentale Rolle. Die aus physikalischer Sicht zurzeit umfassendste und bewährteste Raum- (Zeit-) Theorie basiert auf der Allgemeinen Relativitätstheorie²¹. Diese mathematisch formulierte (vierdimensionale) Raumtheorie bildet quasi die Matrix, innerhalb derer – mit Hilfe empirischer Daten – beispielsweise die verschiedenen kosmologischen Modelle formuliert werden. Auch in der Quantentheorie spielt der Raumbegriff – noch abstrakter und unanschaulicher – eine wichtige Rolle²². Für die Schöpfungstheologie ist das jeweils vorausgesetzte Raumverständnis – wenn auch in einem ganz anderen Sinne – ebenfalls von entscheidender Bedeutung, wenn man bedenkt, dass vom christlichen Glauben her das Wirken Gottes immer einen konkreten Ort impliziert, der die Erfahrung des geschichtlich immanent handelnden Gottes lokalisierbar und identifizierbar macht²³. Die christliche Sicht

²⁰ Für eine nähere Darlegung dieser Begriffe verweisen wir auf die Erläuterungen zu den entsprechenden Stichworten in den Lexika *EPhW* und *HWP* sowie die Hinführungen zu diesen Begriffen aus naturphilosophischer Perspektive z.B. von BARTELS (1996), EISFELD (2002), JANICH (1997) oder KANITSCHIEDER (1979).

²¹ Ihr wird eine 4-dimensionale sog. *Pseudo-Riemansche Mannigfaltigkeit* (mit lokaler Minkowski-Metrik) zugrunde gelegt.

²² In der seit NEUMANN formulierten Version der Quantentheorie werden die verschiedenen Zustände eines Quantensystems durch die Funktionen eines komplexen (Hilbert-) Raumes beschrieben, der neben Impuls und der Energie u.a. auch den Ortsvektor (als Observable) mitenthält. Gerade anhand der Quantentheorie wird deutlich, wie mathematische und physikalische "Räume" im selben Formalismus verwendet werden.

²³ So ist beispielsweise die erfahrene Befreiung Israels aus der Knechtschaft nicht ein örtlich unabhängig zu denkendes und jeweils wieder vergegenwärtigbares Ereignis, sondern

der Schöpfung und des in ihr implizierten Naturverständnisses setzt also immer eine ontologisch qualifizierte Raumvorstellung voraus. Wie eine physikalische Raumtheorie konkret mit der christlichen Rede vom immanenten und heilsgeschichtlichen Wirkens Gottes in Verbindung gebracht werden soll, werden wir bei den fünf schöpfungstheologischen Ansätze näher untersuchen.

(2.) *Materielle/geistige Entitäten* (Materie, Geist, Gegenstände, Personen): Naturwissenschaften erheben grundsätzlich nicht den Anspruch zu sagen, "was Natur ist". Sie benutzen jedoch *Modelle* – so beispielsweise die Physik, wenn sie von *Feldern, Massenpunkten, Kräften, Teilchen* oder *Zuständen* spricht – um Vorgänge zu erklären, Klassifikationen durchzuführen oder Zusammenhänge zu beschreiben. Modelle stellen somit entitative Grössen dar, d.h. sie besitzen eine kategorial-ontologische Funktion.

Nun galten bis anhin die naturwissenschaftlichen Disziplinen immer als *empirische* Wissenschaften, die sich mit konkreten, materiellen Entitäten befassten. Die Entdeckung der fundamentalen Bedeutung der Information²⁴ hat diese Vorstellung in den letzten Jahrzehnten aufgeweicht. Was aber stellt *Information* dar? Etwas "Immaterielles" bzw. "Geistiges"? Im Rahmen der Diskussion rund um die *Philosophy of mind* ist man in den letzten Jahrzehnten dieser Frage nachgegangen und hat u.a. auch wieder die Problematik des Verhältnisses von Leib und Seele bzw. zwischen Geist und Materie neu aufgeworfen²⁵.

Um dieser ganzen Palette von Aspekten Rechnung zu tragen, haben wir als Schlüsselbegriff nicht die "Materie", sondern den der *Entität* gewählt. Dies ermöglicht uns, auch von einer theologischen Warte aus diese Ausdrucksweise zu verwenden.

Aus spezifisch theologischer Sicht ergeben sich bezüglich der entitativen Grössen einige heikle Problemfelder, wie beispielsweise die Frage nach dem Entstehen von Neuem innerhalb einer evolutiven Weltansicht oder das Problem des Verhältnisses zwischen Geist und Materie und damit zusammenhängend die Frage nach der Bedingung

grundsätzlich an Orte gebunden wie Ägypten, dem Sinai, der Landnahme etc. Ebenso ist das christliche Heilsereignis der Menschwerdung, des Lebens, Sterbens und Auferstehens des Gottessohnes an konkret qualifizierbare Orte gebunden.

²⁴ So z.B. bei WEIZÄCKER (1985) und (1983), STONIER (1991). Für eine Hinführung zum Informationsbegriff und dessen Verwendung in den verschiedenen Wissenschaftsbereichen vgl. LYRE (2002).

²⁵ Zur aktuellen Diskussion vgl. BECKERMANN (2001); BIERI (1993) und ZOGLAUER (1998).

der Möglichkeit, um ein immanentes Wirken Gottes im Rahmen der Natur denken zu können.

Im Gegensatz zu den Naturwissenschaften ist für die Theologie die Frage nach der Konstitution von materiell-geistigen Entitäten dort von eminenter Wichtigkeit, wo sie konkret auf den Menschen als *Person* Bezug nimmt; ist doch dieser Begriff nicht nur fundamental im Hinblick auf die leib-seelische Verfasstheit des Menschen, sondern auch für die schöpfungstheologische Begründung von dessen Gottebenbildlichkeit. Die Kohärenz eines die naturwissenschaftliche Sichtweise berücksichtigenden Verständnisses von materiellen (bzw. geistigen) Entitäten wird sich also schöpfungstheologisch am Problem des Personbegriffs bewähren müssen.

(3.) *Zeit*: Der Zeitfaktor spielt als Parameter in sehr vielen physikalischen Gleichungen eine entscheidende Rolle. Das damit verbundene und vorausgesetzte *Zeitverständnis* ist dabei in den letzten Jahrzehnten zum Gegenstand ausführlicher (natur-) philosophischer Erörterungen geworden (vgl. PRIGOGINE, WEIZSÄCKER), wodurch die fundamentale Bedeutung dieses Begriffs für das gesamte Naturverständnis neu zum Vorschein kam.

Die Wichtigkeit des Zeitbegriffs für die Theologie muss an dieser Stelle nicht eigens hervorgehoben werden²⁶, steht und fällt doch die Vorstellung einer heilsgeschichtlichen Sicht – und dem damit verbundenen Handeln Gottes in der Geschichte – mit der darin implizierten Zeitvorstellung. Es wird also zu analysieren sein, ob und inwieweit eine Sprechweise von der "Geschichte der Natur" (WEIZSÄCKER) im Rahmen der Naturwissenschaften sich mit einer (schöpfungs-) theologischen Sicht zusammen denken lässt. Dabei sieht sich die Theologie, im Gegensatz zu einer rein naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise, noch vor das zusätzlichen Problem gestellt, aufgrund ihrer eigenen theologischen Prämissen, das schwierige Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit klären zu müssen.

(4.) *Relationen*: Die drei grossen naturwissenschaftlichen Theorienkomplexe Relativitätstheorie(n), Quantentheorie und Thermodynamik, welche einen spezifisch physikalischen Zugang zu den Aspekten, des Raumes, der Materie und der Zeit erlauben, sind letztlich Theorien, welche sich nicht auf ein essentialistisches Wirklichkeitsverständnis stützen, sondern die Wirklichkeit über ein Beschreibung

²⁶ «Der christliche Glaube und seine Theologie sind im höchsten Grad am Zeitbegriff interessiert» (RAHNER, *ST*, Bd.IX, 303).

von Funktionen oder *Relationen* zwischen einzelnen Dingen verstehen²⁷. Statt intrinsischen Eigenschaften von Substanzen zu betrachten, werden in der modernen Naturwissenschaft Arten funktionaler Abhängigkeit zwischen (physikalischen) Systemen in mathematischer Form untersucht. Von daher kommt dem Relationsbegriff im Rahmen einer naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise eine eminente Bedeutung zu.

Auch im Rahmen der Theologie wird heute der Ruf nach einer theologisch-relationalen Begründung der Schöpfungswirklichkeit immer lauter²⁸, zumal die Schöpfung als Abbild des dreifaltigen Gottes selbst relational konstituiert zu denken ist. Man darf gespannt sein, ob und wie die fünf Autoren das naturwissenschaftliche mit dem theologischen Relationsverständnis in Verbindung bringen.

(5.) *Kausalität*: Im Laufe des 20. Jahrhunderts hat der Kausalitätsbegriff innerhalb der (naturwissenschaftlich geprägten) wissenschaftstheoretischen Diskussion immer mehr an Bedeutung verloren und ist durch das sog. deduktiv-nomologischen Modell der wissenschaftlichen *Erklärung* ersetzt worden. Erst in neuester Zeit wurde der Kausalitätsbegriff wieder salonfähig, indem gezeigt werden konnte, dass dieser nicht ohne weiteres durch den Erklärungsbegriff ersetzt werden kann. So sind beispielsweise naturwissenschaftliche Erklärungen nicht anwendbar, um Vorgänge zu erklären, die durch personale Handlungen bewirkt werden. Die Frage ist, inwieweit der für die Schöpfungstheologie unverzichtbare Kausalitätsbegriff auch mit einer naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise kompatibel ist.

(6.) Zusätzlich zu den erwähnten fünf Schlüsselbegriffen werden wir die erkenntnistheoretische Frage zu stellen haben, auf welche Weise die fünf schöpfungstheologischen Ansätze das Verhältnis zwischen *Sprache* und *Wirklichkeit* interpretieren: Die Erörterung dieses Verhältnisses wird uns vor Augen führen, von welchen ontologischen Prinzipien und mit welchen Theorien und Modellen Naturwissen-

²⁷ Zur Bedeutung des Relationsbegriffes für die naturphilosophischen Erörterungen im Rahmen der modernen Physik vgl. beispielsweise die Ausführungen von ESFELD (2002) 73-82. Umfassend wird die Bedeutung der Relation im Begriff der *Symmetrie* sichtbar. Erstmals wurde die Tragweite des Symmetriegedankens für ein umfassendes Verständnis der Natur von HEISENBERG erkannt und naturphilosophisch erarbeitet. Vgl. dazu HEISENBERG (1990) und (1991). Zu diesem Thema vgl. auch die Monographie von MAINZER (1988); populärwissenschaftlich vgl. GENZ (1992).

²⁸ Vgl. dazu eine zusammenfassende Darstellung der aktuellen Diskussionslage bei SCHMIDBAUR (1995) 502ff.

schaften bzw. die Theologie die Naturwirklichkeit zu beschreiben versuchen.

Das Anliegen unserer Untersuchungen wird es sein zu verstehen, *welche ontologischen Implikationen die fünf Autoren von den Naturwissenschaften übernehmen und auf welche Weise sie diese (wenn überhaupt) mit ihrer jeweiligen schöpfungstheologischen Sicht (und den darin ebenfalls vorgenommenen ontologischen Voraussetzungen) in Verbindung bringen.* Wenn wir dabei nach den *ontologischen Implikationen* fragen, so geht es uns – im Sinne QUINES – darum zu erkennen, welche Begriffe (im Rahmen des von einem Autor jeweils vorausgesetzten Gesamtentwurfes) als Werte gebundener Variablen fungieren und folglich innerhalb eines ontologischen Inventars als existierende Entitäten vorausgesetzt werden²⁹.

c. Zur Vorgehensweise unserer Darlegungen:

(1.) Zunächst sollen nacheinander die fünf schöpfungstheologischen Ansätze skizziert werden. Dabei können wir uns nicht nur darauf beschränken, allein die schöpfungstheologischen Aussagen der jeweiligen Autoren zu referieren, sondern werden auch deren philosophische und theologische Implikationen detaillierter und umfassender darlegen müssen.

(2.) Folgende Fragestellungen werden dabei unsere Untersuchungen lenken:

- Welches ist das im jeweiligen Ansatz rezipierte Naturverständnis, d.h. welche naturwissenschaftlichen Aussagen, Modelle und Theorien werden vom Autor übernommen und - falls dies der Fall ist – auf ihre philosophischen Voraussetzungen hin reflektiert?
- Auf welche philosophischen (d.h. erkenntnistheoretischen und ontologischen) Voraussetzungen und theologischen Prinzipien stützt sich der jeweilige Ansatz selber?
- Wie wird, aufgrund eben dieser Voraussetzungen und Prinzipien, die Verhältnisbestimmung zwischen naturwissenschaftlichen und theologischer Dimension schöpfungstheologisch begründet und anhand der Schlüsselbegriffe expliziert?

Diese Fragen sollen am Ende des Abschnitts des jeweiligen Autors nochmals im Rahmen einer kritischen Würdigung diskutiert werden.

²⁹ Diese von der analytischen Philosophie her stammende Betrachtungsweise hat den Vorteil, dass sie, weil auf keine bestimmte Ontologie fixiert, als Fragestellung auf alle Aussagen eines (naturwissenschaftlichen oder theologischen) Systems angewandt werden kann.

(3.) Mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse und einem Ausblick auf den zweiten Teil – der, wie eingangs erwähnt, zu grossen Teilen schon vorliegt – werden wir diesen *ersten Teil* der Arbeit abschliessen.

Schöpfungstheologische Ansätze

1. Der evolutionäre Ansatz (Pierre TEILHARD DE CHARDIN)

Die evolutive Weltsicht TEILHARD DE CHARDINS¹ hat unter Philosophen und Naturwissenschaftlern die unterschiedlichsten Reaktionen hervorgerufen² und in kirchlich-theologischen Kreisen eine z.T. heftige Kontroverse ausgelöst – bis hin zum kirchlich verordneten Publikationsverbot seiner Schriften³. Wir werden im Folgenden jedoch auf diese Kontroverse nicht eingehen, sondern, unserer Fragestellung entsprechend, versuchen, die Grundzüge seines Ansatzes zu sichten. Dieses Vorhaben erweist sich jedoch bei TEILHARD eher als mühseliges Unterfangen, folgt doch seine Terminologie nicht einem gängigen und einheitlichem Sprachspiel. Dies mag einer der Gründe gewesen sein, welches zu den z.T. stark voneinander divergierenden

¹ Zur Zitationsweise: Generell werden wir die deutsche Übersetzung von TEILHARDS Werke, mit der Verwendung der entsprechenden Angabe der Bände in arabischen Ziffern angeben, also die Bände 1-10. In Anlehnung an TRENNERT-HELLWIG soll als *Werke* Bd.1 TEILHARDS Schrift *Der Mensch im Kosmos* (hier als dtv-Ausgabe, München ⁵1988) zitiert werden. Für die Angabe der Werke der französischen Originalausgabe folgt die Angabe der Bände in römischen Ziffern, d.h. von I-XIII. Die Zitation von *Mein Weltbild* (1975) bzw. frz. *Comment je vois* (Bd.XI, 177-223) erfolgt gemäss Paragraphen. Wo es uns für die Verständlichkeit der Ausdrücke und Zusammenhänge wichtig schien, haben wir die Zitate z.T. selber übersetzt und die französische Originalversion in den Anmerkungen beigefügt.

² Man denke beispielsweise nur an die negativen Reaktionen des Molekularbiologen und Nobelpreisträgers MONOD im Werk *Zufall und Notwendigkeit* (München 1971), wo er TEILHARD der "animistischen Projektion" bezichtigt (vgl. ebd. 38ff.) Ähnlich der Biologe WAHLERT: «Teilhard de Chardins Grundlagen tragen nicht; selbst wenn sie trügen, stützen sie nicht die Deutungen, die Teilhard de Chardin vollzieht» (ders. (1966) 12). Dass TEILHARD diesbezüglich die Grenzen des (natur-) wissenschaftlichen Denkens überschreitet, «habe er offensichtlich nicht einmal selber bemerkt» (ebd.). Konkret kritisiert WAHLERT in seinem kurzen Essay den *Ordogedanken*, den *Entwicklungsbegriff* und die *idealistische Morphologie* als naturwissenschaftlich nicht haltbare Voraussetzungen bei TEILHARD. Philosophisch hat (im dt. Sprachraum) besonders HENGSTENBERG (1963) sich kritisch zum spekulativen Ansatz TEILHARD DE CHARDINS geäußert.

³ Die Kontroverse ging auch nach dem Tode TEILHARDS weiter. Nach einer scharfen Stellungnahme zum teilhardschen System seitens der Theologen der Päpstlichen Theologischen Akademie in Rom 1959, wurde vom Hl. Offizium 1963 ein *Monitum* «gegen die Irrtümer und die Zweideutigkeiten, die in den Schriften TEILHARDS enthalten sind» veröffentlicht.

Interpretationen über TEILHARDS Gesamtkonzeption geführt hat⁴. Ein weiterer erschwerender Verständnisfaktor bildet seine persönlich geprägte, visionäre Kraft, gekoppelt mit einer religiös-mystischen Begabung, durch welche er Wissenschaft, Philosophie und Religion in einer einheitlichen Schau miteinander zu verbinden versucht hat. Diese Umstände lassen es daher vorteilhaft erscheinen, in einem ersten Abschnitt zunächst nach der sprachlichen Eigentümlichkeit TEILHARDS zu fragen, während in einem zweiten Moment seine erkenntnistheoretische Position kurz angesprochen werden soll.

1.1. Sprachliche Aspekte und erkenntnistheoretische Position

a. Die Tatsache, dass TEILHARDS Terminologie Eigentümlichkeiten aufweist, die es (auch dem wohlwollenden) Leser seiner Werke – damals wie heute – nicht leicht machen, ihn richtig zu verstehen, bestätigt der Umstand, dass HAAS eigens ein zweibändiges Lexikon herausgegeben hat, welches die teilhardschen Grundbegriffe enthält und erläutert⁵. Das Spezifikum dieser Sprache zeigt sich besonders anhand zweier Merkmale:

(1.) Einer der Gründe für die vielen Missverständnisse, die entstanden sind und die TEILHARD wohl in Kauf nehmen müssen, um der Originalität seines Ansatzes die nötige Ausdruckskraft zu verleihen, war die andersartige Verwendung gewisser Begriffe bzw. ihre – gegenüber der (damals) üblichen Verwendung – semantischen Verschiebungen (oder Erweiterungen). Augenscheinlich zeigt sich dies am Beispiel der Begriffe *Physik* und *Metaphysik*.

α. Zum *Physikbegriff*: Der von TEILHARD verwendete *Physikbegriff* – dies wird schon deutlich, wenn man z.B. auf die Untergliederung in

⁴ Vgl. dazu GIBELLINI (1992), der neben den vielen Interpretationen im katholischen Raum (TRESMONTANT, RABUT, WILDIERS, DANÉLOU, LUBAC, ARMAGNAC, BALTHASAR, SMULDERS, RIDEAU, SOLAGES) noch folgende Interpretationsrichtungen unterscheidet und darlegt: Die biographische Interpretation (CUÉNOT), eine marxistische Interpretation (GARAUDY), die rationalistische Interpretation KAHANES und die protestantische Interpretation (CRESPIY). Beigefügt sei hier noch die neuere, von GIBELLINI (noch) nicht erwähnte, Interpretationsrichtung von FOX, SCHIWWY u.a., die man mit dem Ausdruck "Kosmische Spiritualität" wiedergeben könnte.

⁵ Vgl. HAAS (1971).

*Comment je vois*⁶ schaut – hat wenig gemein mit der herkömmlichen Verwendungsweise dieses Begriffes im Rahmen der gleichnamigen naturwissenschaftlichen Disziplin. Wohl geht es ihm auch um die Erkenntnis gesetzmässiger Abläufe in der Natur und deren theoretischer Begründung, aber im Gegensatz zur Physik als naturwissenschaftliche Disziplin, möchte er sich gerade *nicht nur* auf einen Teilbereich des Naturgeschehens, d.h. einem physikalischen System, beschränken und physikalische (Teil-) Theorien quantitativ (d.h. mathematisch) formulieren, um diese dann durch Messungen zu verifizieren und zu interpretieren. Dies wäre für TEILHARD nur der *äussere* Aspekt der Naturwirklichkeit. Zur *äusseren* Seite eines Phänomens gehört für ihn aber wesentlich immer auch eine *innere* Seite, die als "komplementäre", geistige Dimension, durch ein sog. *Rekurrenzzgesetz (loi de récurrence)*⁷ geregelt und explizierbar ist. TEILHARDS Anliegen ist also ein "holistisches", d.h. es geht ihm um die Erfassung des *ganzen Phänomens* im Rahmen der Natur, um deren materielle *und* geistige Dimension⁸. Nur in einem so ausgeweiteten Phy-

⁶ Vgl. Bd.XI, 181-223; dt. *Mein Weltbild* (1975). Für die nähere Erläuterung dieses fundamentalen und die Vision TEILHARDS zusammenfassenden Schriftstücks, das erst posthum publiziert worden ist, vgl. HAAS (1964).

⁷ Ein Rekurrenzzgesetz (bzw. Rekursionsformel) ist ein universelles kosmisches Gesetz, das nach TEILHARD auf jeder wesentlichen Stufe der Evolution sich als Grundvorgang wiederholt, wenn auch je in neuer Gestalt. Dieser Grundvorgang ist ein Einigungsprozess, der, von Synthese zu Synthese schreitend, empirisch erfassbar ist und die verschiedenen Grade von Komplexität durchläuft, bis hin zur geistigen Synthese mit Christus-Omega. Die Anwendung dieses Rekurrenzzgesetzes nennt er eine realistische *Ultraphysik der Einigung*. Dabei geht es um eine «experimentelle, im phänomenalen Feld überprüfbare und in angemessener Weise auf die Totalität des Raumes und der Zeit extrapolierbare *Rekursionsformel*. Keine abstrakte Metaphysik – sondern eine realistischen Ultraphysik der Vereinigung» (Bd.6, 335f.).

⁸ «Der Augenblick ist [...] gekommen, wo man sich sagen muss, dass selbst eine positivistische Erklärung des Universums, wenn sie befriedigen soll, der Innenseite der Dinge ebenso wie ihrer Aussenseite gerecht zu werden hat, – dem Geist ebenso wie der Materie. Die wahre Physik ist jene, der es eines Tages gelingen wird, den Menschen in seiner Ganzheit in ein zusammenhängendes Weltbild einzugliedern» (Bd.1, 22). So geht es in *Comment je vois* (Bd.XI, 177-223; dt. *Mein Weltbild* (1975)) im Abschnitt "Physik" zuerst um das *menschliche Phänomen* als Ergebnis eines *Universums, das sich einrollt (L'Univers qui s'enroule)* und um das *kosmische Primat des Lebens (Le Primat cosmique de la Vie)*. Im zweiten Abschnitt hingegen behandelt er das *christliche Phänomen (Le Phénomène Chrétien)* und endet mit der Kirche als einem Phänomen der *Ultra-Sozialisation*. Unter *Physik* versteht also TEILHARD eine Wissenschaft, die versucht, «ein *Rekurrenzzgesetz* (die kosmische Einrollung) in der Welt zu entdecken, in der Bereitschaft, die letzte Extrapolati-

sikbegriff – TEILHARD gebraucht dazu auch Ausdrücke wie "Hyper-Physik" oder "wahre Physik" – findet alles seinen Platz, nimmt alles Gestalt an «von unten bis oben in der Gegenwart und der Vergangenheit eines Universums, indem es einer verallgemeinerten Physik gelingt, die Phänomene der Strahlung und das geistige Phänomen zu umfassen, ohne sie ineinander zu verschmelzen» (Bd.4, 332). Aus diesen wenigen Andeutungen wird ersichtlich, wie TEILHARDs Physikbegriff im Rahmen eines einheitlichen Sprachspiels, nicht nur den naturwissenschaftlichen, sondern auch den naturphilosophischen, metaphysischen und weltanschaulichen Aspekt erfassen möchte. Leitend ist dabei vor allem der Gedanke, dass *das ganze Phänomen* in einer *evolutiven* Sichtweise integriert wird. Dass eine solch unübliche Terminologie und Verständnisweise von "Physik" von naturwissenschaftlicher wie von philosophischer Seite Bedenken, ja sogar Widerspruch, hervorgerufen hat, ist daher verständlich.

β. Zum *Metaphysikbegriff*: Dem zu seiner Zeit im kirchlich-theologischen Ambiente üblichen Verständnis von *Metaphysik* stand TEILHARD tendenziell kritisch gegenüber⁹. Obwohl er in *Comment je vois* den zweiten grossen Abschnitt mit *Métaphysique* betitelte, wollte er darunter gerade nicht die damals im katholischen Raum gängige *abstrakte* Metaphysik des Neothomismus¹⁰ verstanden wissen, sondern eine, wie er sie nannte, *Métaphysique de l'Union*, d.h. eine *realistische* (und dynamische) *Ultraphysik der Einigung*¹⁰. Der ganze evolutive Weltprozess wird darin, ausgehend von einem sich selbstgenügendem "Ersten Sein", als initiales und finales Zentrum, das alles an sich zieht, durch eine dynamische, und d.h. trinitarische Unions-Dialektik begründet. Gott wird darin metaphysisch als dasjenige Wesen expliziert, das wesentlich sein Sein im *sich Einigen* (*en s'unissant*) besitzt und vollendet, während der Schöpfungsakt aus dem Nichts, als ein die disparate Vielheit einigender Prozess interpretiert wird. Ohne schon hier näher auf diese Unions-Metaphysik einzugehen, dürften diese wenigen Hinweise verständlich machen, warum eine solcherart formulierte "Onto-Theologie" Kritik hervor-

on durch eine kritische Rückkehr zu einer vertiefteren Form der Erfahrung (Wahrnehmung des Christlichen Einflusses) zu kontrollieren» (ders. (1975) §25).

⁹ Entsprechend warnt TEILHARD: «Suche deshalb niemand hier eine Erklärung der letzten Dinge, eine Metaphysik!» (Bd.1, 21).

¹⁰ Vgl. Bd.XI, §§25-31 sowie Bd.6, 335f.

rief, so dass SMULDERS diesbezüglich gar von einem Rückfall in eine metaphysische Mythologie spricht¹¹.

(2.) Eine weitere Schwierigkeit stellen die von TEILHARD geschaffenen Neologismen dar, wie z.B. die vielen mit den Präfixen "Hyper-" bzw. "Super-" verwendeten Ausdrücke (Hyper-Biologie, Hyper-Physik, Hyper-Person, Hyper-Zentrum, Hyper-Synthese, Hyper-Bewusstsein, Hyper-Materie, Hyper-Organismus usw.) oder andere Termini wie *Amorisation*, *Pleromisation*, *radiale* bzw. *tangentiale Energie*, um nur einige zu nennen. Gleichzeitig verwendet TEILHARD viele seiner Begriffe in *analoger* Weise und zwar so, dass er naturwissenschaftliche Ausdrucksformen – z.B. *Materie*, *Energie*, *Genese*, *Evolution* usw. – auf die "hyperphysische" Realität ausdehnt¹². Die Originalität, aber auch die Verschwommenheit und Eigenwilligkeit mancher dieser Termini, gründet letztlich in einer *mystisch* zu nennenden, *visionären* Erfahrung TEILHARDS, die zwar jegliche Begrifflichkeit sprengt, um deren denkerische Durchdringung und Mitteilung er sich aber dennoch bemüht hat¹³. Die schon 1916 im Text *Drei Geschichten nach Benson*¹⁴ ausgedrückte religiöse Erfahrung oder die autobiographisch geprägten Schriften *Mein Universum* (1918), *Mein Glaube* (1924), *Das Herz der Materie* (1950) und *Der Stoff des Universums* (1953) geben Zeugnis von dieser mystischen Erfahrung. Wohl zurecht hat LUBAC (der TEILHARD persönlich gekannt hat und ihm auch freundschaftlich zur Seite gestanden ist) festgestellt: «P. Teilhard de Chardin war ein Wissenschaftler hohen Ranges und hat tiefeschürfend über die neuen Ergebnisse der Natur-

¹¹ Vgl. ders. (1963) 103f.

¹² Um aber «in der auf diese Weise hergestellten Einheit die notwendigen Differenzen denken zu können und einen Biologismus oder Panpsychismus zu vermeiden, werden diese Kategorien in analoger, "ähnlicher", Weise verstanden» (SCHWY (1989) 336).

¹³ So heisst es in *Das geistige Phänomen*: «Wenn es stimmt [...], dass die kosmischen Entwicklungen des Bewusstseins an der Existenz eines höheren und unabhängigen Zentrums der Personalität hängen, muss es eine Möglichkeit geben, ohne den Boden der Erfahrung zu verlassen, um uns herum in den personalisierten Zonen des Universums irgendeinen psychischen Effekt (Strahlung oder Anziehung) zu erkennen, der spezifisch an das Wirken dieses Zentrums gebunden ist und folglich positiv seine Existenz verrät. Die Entdeckung des geistigen Phänomens ist an die Analyse (die die Wissenschaft eines Tages angehen wird) des "mystischen Phänomens", das heisst der Gottesliebe gebunden» (Bd.6, 150f.).

¹⁴ TEILHARD hat die Schrift(en) des mystisch begabten (englischen) Schriftstellers R.H.BENSON während seines Studienaufenthaltes in England gelesen. Später hat TEILHARD diese Jugendschrift unter dem Titel *Le Christ dans la matière* veröffentlicht in: *Hymne de l'univers*, Paris 1961 (vgl. die deutsche Übersetzung *Christus in der Materie*, in: TEILHARD (1964) 45-69 oder ders. (1990) 91-106).

wissenschaft nachgedacht. Ausserdem aber und in unauflöselichem Zusammenhang damit war er – um es genau zu sagen: im klassischen Sinne dieser Worte – weder ein Theologe noch ein Philosoph, aber ein Mystiker.»¹⁵

b. Mit der Intention TEILHARDS, *das ganze Phänomen* der kosmischen Entwicklung – vom Prävitale bis hin zur Aufgipfelung des höchsten Bewusstseinsgrades im kosmischen, überpersonalen Christus (dem Punkt Omega) – erfassen zu wollen, ist natürlich auch eine bestimmte erkenntnistheoretische Position verbunden. Auf diese sei hier noch kurz eingegangen, bildet sie doch für die "phänomenologische Betrachtungsweise" TEILHARDS eine unabdingbare Verständnisvoraussetzung. Zunächst ist einmal festzuhalten, dass TEILHARD selbst sich in seinem Verständnis von Phänomenologie entschieden gegen die von HUSSERL begründete Phänomenologie¹⁶ als philosophische Strömung abgesetzt hat, da nach ihm diese Sichtweise sich zu sehr in einer reinen Selbstreflexion bewege und somit eine wesentliche Dimension des Phänomens übersehe, nämlich die durch die Naturwissenschaften erarbeiteten empirischen (d.h. kosmologischen und biologischen) Fakten und der damit gegebenen Grundeinsicht, dass der Mensch, auch in seiner reflexiven Tätigkeit, ein *biologisches* Wesen ist, das mit allen Seienden das Schicksal teilt, zeitlich konstituiert zu sein. TEILHARDS erkenntnistheoretischer Ausgangspunkt ist also der, dass der Mensch «sich nicht vollständig schauen [kann; f.g.] ausserhalb der Menschheit, noch die Menschheit ausserhalb des Lebens, noch das Leben ausserhalb des Universums» (Bd.1, 21). Eine auf das Ganze (des Phänomens) hin erweiterte Schau (*une vision étandu au Tout*) muss daher die raumzeitliche Verflochtenheit des Beobachters selbst mitreflektieren. Im Hinblick auf

¹⁵ LUBAC (1969) 121. Zu den religiösen und lebensgeschichtlichen Wurzeln von TEILHARDS mystischem Denken vgl. TRENNERT-HELLWIG (1993) 21-34 und 355-521. Zu erwähnen wäre hier auch der Einfluss der *Ignatianischen Spiritualität* auf TEILHARDS Interpretation seiner mystischen Erfahrung (vgl. die Einführung von Richard BRÜCHSEL zur deutschen Ausgabe von *Das Herz der Welt*, (1990) 23ff.).

¹⁶ «Ich begreife nicht, wie man sich "Phänomenologe" nennen und ganze Bücher schreiben kann, ohne die Kosmogogenese und die "Evolution" auch nur zu erwähnen, zu nennen! Wahrlich, Sartre und Merleau-Ponty (und die anderen Philosophen an der Sorbonne) bewegen sich noch in einem vorgallaischen Universum» (Brief vom 11.3.1953 an CUENOT, zitiert von CRESPIY (1963) 28). CRESPIY selbst bestätigt, dass TEILHARDS Phänomenologie nichts anderes sein möchte, «als die Untersuchung der Phänomene, sofern sie von der Zeit getragen sind» (ebd. 35).

das menschliche Erkennen – TEILHARD gebraucht dabei den Ausdruck *Sehen (Voir)*¹⁷ – setzt dies drei entscheidende Prämissen voraus: «Die erste besteht in dem Vorrang, der dem Psychischen und dem Denken im Weltstoff zugebilligt wird. Die zweite im "biologischen" Wert, den ich unserer sozialen Umwelt zuspreche» (Bd.1,16). Darunter versteht TEILHARD: «Überragende Bedeutung des Menschen in der Natur und organische Natur der Menschheit: zwei Hypothesen, die man gleich zu Beginn zurückweisen kann; aber ich sehe nicht, wie man ohne sie eine zusammenhängende und abgerundete Vorstellung vom Phänomen Mensch geben könnte» (ebd.)¹⁸. Ein dritter Ausgangspunkt bildet schliesslich TEILHARDs Annahme, dass eine vollständige Verwirklichung dieser Einheit von Gott und Welt letztlich (nur) im christlichen Bewusstsein geschieht¹⁹.

Von diesen Prinzipien her gründet TEILHARD die Objektivität menschlicher Erkenntnis²⁰ auf einer universalen und *geistigen Struktur*, die dem erkennenden Subjekt wie dem erkannten Sachverhalt ontologisch konstitutiv ist²¹. Im Forschen und Reflektieren über

¹⁷ Vgl. Bd.1, 17-23.

¹⁸ «So ist der Mensch Mitte in dem *Blickfeld*, aber zugleich auch in dem *Bau* des Universums. Diese Vorzugsstellung und überhaupt die Tatsachen verlangen, dass alle Wissenschaften schliesslich auf ihn zurückgeführt werden» (Bd.1, 19).

¹⁹ «Das Universum vollendet sich in einer Synthese der Zentren, in vollkommener Übereinstimmung mit den Gesetzen der Vereinigung. Gott, Zentrum der Zentren. In dieser endgültigen Schau gipfelt das christliche Dogma. – Das trifft so genau den Punkt Omega, dass ich gewiss niemals gewagt hätte, auf rationale Weise die Hypothese von Omega ins Auge zu fassen und zu formulieren, wenn ich nicht in meinem gläubigen Bewusstsein sein ideelles Bild vorgefunden hätte, ja noch mehr: seine lebendige Wirklichkeit» (Bd.1, 305). «Damit zeigt Teilhard, dass er sich seiner metaphysischen und theologischen Vorentscheidungen bewusst ist» (GLÄSSER (1970) 38).

²⁰ Dabei wehrt sich TEILHARD gegen eine unzulässige Extrapolation von ontologischen Zusammenhängen im Bereich naturwissenschaftlicher Erkenntnisse: «Die Harmonie zwischen den Dingen in Zeit und Raum erfassen, ohne deshalb die Bedingungen, die ihr tiefstes Wesen beherrschen, festlegen zu wollen; in der Natur eine Kette aufeinanderfolgender Erfahrungen feststellen und nicht eine Bindung "ontologischer" Ursächlichkeit; anders gesagt: sehen, und nicht erklären ...» (Bd.1, 47). Ebenso ist TEILHARD aber auch weit davon entfernt einem naiven wissenschaftlichen Realismus zu verfallen und zu meinen, durch die (Natur-) Wissenschaften würden Tatsachen unmittelbar beschrieben. «Seit etwa fünfzig Jahren hat die Kritik der Wissenschaften mehr als einmal bewiesen; es gibt keine reinen Tatsachen; jede Erfahrung, mag sie noch so objektiv sein, verwickelt sich unvermeidlich in ein System von Hypothesen» (ebd. 16).

²¹ STRANIERO bestätigt diese Sichtweise in seinen Untersuchungen zu TEILHARDs phänomenologischen Ontologie, wenn er sagt: «L'oggettività non è più data dalla corrispondenza

die Natur, aber auch in seinem verantwortlichen Handeln «findet der Mensch sich selbst wieder und betrachtet sich selbst in allem, was er sieht, ob er will oder nicht» (Bd.1,18)²². In diesem reflexiven Bewusstsein widerspiegelt sich einerseits die höchste Dimension des Geistigen, andererseits wird dieses geistige Prinzip im Rahmen der Natur bereits auf seiner untersten evolutiven Stufe, dem Vorlebendigen, als wirkend und strukturierend erkannt. Schon 1916 schrieb TEILHARD in *La vie cosmique*: «Alles was existiert, ist auf Grund von Denken nicht aufgrund von Äther»²³. Indem TEILHARD alle der Vernunft zugänglichen Dimensionen der Natur auf einer gemeinsamen geistigen Struktur gegründet sieht, wird verständlich, warum er behaupten kann, dass Wissenschaft, Philosophie und Religion – wie Meridiane in der Nähe des Pols – einander konvergierende Dimensionen bilden, welche eine einheitliche und globale Sicht der gesamten Wirklichkeit ermöglichen²⁴.

1.2. Grundzüge der teilhardschen Naturphilosophie und Ontologie

Von "Philosophie" bei TEILHARD zu sprechen ist insofern gerechtfertigt, als dass er sich für die Entfaltung seiner Gedanken wiederholt auf Prinzipien beruft, «die eigentlich philosophische sind, die er aber anscheinend nicht als solche erkannte. So z.B. die für seinen Evolutionismus so fundamentale These, dass 'in der Welt nichts auftreten kann als Endziel, was nicht schon verborgen im Ursprung vorhanden ist'. Oder das Prinzip, das seine Auffassung von der Ent-

del pensiero con la forma intellegibile della cosa in sé, ma dall'universalità delle strutture logiche del soggetto» (ders. (1969) 10).

²² «Der Mensch entdeckt, [...] dass *er nichts anderes ist als die zum Bewusstsein ihrer selbst gelangte Evolution*» (Bd.1, 225). TEILHARDS erkenntnistheoretischer Ansatz besitzt viele Parallelen zu jener Position, die heute mit dem Begriff der *evolutionären Erkenntnistheorie* von Autoren wie VOLLMER, RIEDL, MATURANA, VARELA u.a. vertreten wird. Vgl. dazu die Einführung von IRRGANG (1993) sowie die Beiträge von WUKETITS, OESER, KASPAR und VOLLMER im Sammelband von LÜTTERFELDS (1987) 33-113.

²³ TEILHARD (1968) 44 (im Original kursiv). «Der Schlussstein im Gewölbe des Universums, der Mittelpunkt aller Bindungen, mangels dessen die Welt einstürzen, zerflattern, hinschwinden würde, ist die geistbegabte Monade, die in ihrer vollkommenen Einfachheit subsistiert» (ebd. 43f.).

²⁴ «Sie konvergieren, gewiss – aber ohne zu verschmelzen, und indem sie nicht nachlassen, das Wirkliche von verschiedenen Gesichtswinkeln und Ebenen aus immer genauer zu untersuchen» (Bd.1, 16).

wicklung der Menschheit trägt: 'die Vereinigung differenziert zugleich'. Auch das Ideal seiner Phänomenologie, nämlich der Entwurf einer zusammenhängenden Ordnung aller Erscheinungen innerhalb desselben Entwicklungsprozesses gründet auf der philosophischen Überzeugung, dass die Welt intelligibel ist und dass Intelligibilität immer auch Einheitsschau ist. Die Art und Weise schliesslich, wie er die Existenz und das Wesen von Omega aus den notwendigen Voraussetzungen des menschlichen Handelns ableitet, gehört ganz in eine transzendente Analyse, die zu den charakteristischsten Denkformen der Philosophie gehört.»²⁵ Auch das erste Kapitel seines Hauptwerkes *Der Mensch im Kosmos* ist letztlich eine philosophische bzw. metaphysische Grundlegung, die er dann in den folgenden Abschnitten zu explizieren versucht. Von daher ist die Suche nach den Grundzügen seiner Ontologie gerechtfertigt, auch wenn TEILHARD selber erklärt, er wolle nicht metaphysisch spekulieren, sondern einfach nur *sehen*, um eine «*homogene und zusammenhängende* Schau unserer den Menschen betreffenden Gesamterfahrung zu bieten» (Bd.1, 21)²⁶. Die Schwierigkeit besteht nun darin, dass TEILHARDS Überlegungen oft ein Gemisch von naturphilosophischer, metaphysischer und theologischer Reflexion darstellen, die als solche nicht leicht voneinander zu trennen sind. Wir möchten daher in einem ersten Schritt den naturphilosophisch geprägten Gesamtentwurf TEILHARDS kurz skizzieren, bevor wir in einem zweiten Schritt die ontologische Basis dieses Systems aufzuschlüsseln versuchen.

1.2.1. Die Naturphilosophie TEILHARDS

Für TEILHARD ist die Natur eine konkrete, im Werden sich befindende Wirklichkeit, die er mit Begriffen *Weltstoff*, *Geist-Materie*, *Komplexität*, *Zentrierung* usw. expliziert. Versucht man sein Naturverständnis anhand dieser Begriffe zu erläutern, so ergibt sich folgendes Bild:

²⁵ SMULDERS (1963) 27. Für eine generelle und populäre Darstellung des Weltbilds TEILHARDS siehe die kurze Darlegung von KOPP (1964).

²⁶ Vgl. Bd.1, 15f.

a. Genetischer Ausgangspunkt bildet naturphilosophisch der Begriff des *Weltstoffes*²⁷. Ausgehend von der Auffassung, dass in der Welt nichts als Endziel auftreten kann, was nicht schon verborgen im Ursprung vorhanden ist, versteht TEILHARD diesen Begriff so umfassend, dass alle – auch gegensätzlichen – Phänomene darunter subsumiert werden können: Geist und Materie, Unbewusstes und Bewusstes, Quantitatives und Qualitatives, Physisches und Psychisches, Zerstreuung und Vereinigung, Determination und Spontaneität, Zerfall und Aufbau, Bewusstsein und Komplexität usw. Dieser *Weltstoff* bzw. *Stoff des Universums* (*étouffe de l'univers*) stellt die konkrete Wirklichkeit des Universums in ihrer Totalität dar und darf nicht mit dem *physikalischen* Begriff der Materie ineins gesetzt werden – obwohl TEILHARD die Dimension des *Weltstoffes* oft auch mit dem Begriff der Materie wiedergibt. Ein rein physikalistisch aufgebautes Universum wäre statisch und steril²⁸, wohingegen mit dem Begriff des *Weltstoffes* TEILHARD eine naturphilosophische Kategorie formuliert, welche – sachlich wie zeitlich von Anfang an – eine geistige Dimension in das evolutive Geschehen miteinbezieht, die es ihm ermöglicht, in der Evolution – ausgehend vom Vorlebendigen über die Biosphäre bis hin zur Noosphäre – «einen "unbeseelten" Bereich, einen einfach "lebenden" Bereich und einen "denkenden" Bereich im *Weltstoff* zu unterscheiden» (Bd.6, 369) und als einen zusammenhängenden, einheitlichen Prozess zu verstehen. Das wichtigste, komplementäre Begriffspaar, welches den Begriff des *Weltstoffes* charakterisiert, ist der von Materie und Geist, wobei TEILHARD betont: «Konkret gibt es nicht Materie *und* Geist: vielmehr existiert nur die Geist werdende Materie. Es gibt auf der Welt weder Geist noch Materie: der "Stoff des Universums" ist *Geist-Materie*. Keine andere Substanz als diese vermöchte das menschliche Molekül zu ergeben» (Bd.6, 76)²⁹. Strukturell und funktional aneinander gebunden³⁰, stellen *Geist* und *Materie* nicht zwei getrennte, inkommensurable Größen dar, sondern konvergieren zueinander und gehorchen dem Gesetz

²⁷ Vgl. Bd.1, 27ff.

²⁸ Vgl. Bd.6, 30.

²⁹ Vgl. auch ebd. 367f. Es geht TEILHARD letztlich also um das Phänomen *Mensch*, denn der «Kosmos wäre physisch unfähig, den Menschen zu enthalten, wäre er auf der Basis von Materie aufgebaut. Also, so können wir schliessen [...] ist er im Innersten seiner selbst *aus geistigem Stoff*» (Bd.6, 161).

³⁰ Vgl. Bd.6, 133.

der Entsprechung: «Soviel Materie, soviel Geist» (ebd. 134)³¹. Dabei bezeichnet Materie den Aspekt der Komplexität und Vielheit der Erscheinung, während der Geist auf ihren einheitlichen Aspekt verweist, insofern durch die Zuordnung – TEILHARD spricht von *Zentrierung* – der vielfältigen Elemente aufeinander, komplex strukturierte Entitäten als einheitliche Phänomene überhaupt erst in Erscheinung treten und erkannt werden können. Folglich setzt auf dem Feld der kosmischen Evolution «das Eine chronologisch das Viele voraus und integriert es strukturell – letzteres allerdings unter dem ursprünglichen Einstrom des transzendenten Kernes Omega, der selbst dem ersten Auftreten des Vielen vorausgesetzt wird» (ebd. 367).

b. *Komplexität* und *Zentriertheit* sind für TEILHARD die entscheidenden Begriffe, mit denen er die geistige Dimension des Weltstoffes zu erläutern versucht³². Was er unter *Komplexität* versteht und warum er die Notwendigkeit sieht, diesen Begriff zu verwenden, legt er u.a. in seinem Essay *Der Ort des Menschen im Universum*³³ dar. Darin versucht er zu zeigen, dass der zwischen dem unermesslich

³¹ *Materie* besitzt bei TEILHARD folgende Bedeutungsfelder:

(1.) Materie wird z.T. synonym als Bezeichnung des bipolar strukturierten Weltstoffes gebraucht.

(2.) Materie meint auch den *quantitativen*, tangentialen Pol des Weltstoffes, das Prinzip der Vielheit und Komplexität, das der entropischen Auflösung unterworfen ist.

(3.) Weiter bezeichnet TEILHARD mit Materie die subatomare, atomare und molekulare Dimension des Weltstoffes, im Unterschied zu den höheren Entwicklungsstufen, die durch die Dimensionen des Lebens und des Geistes charakterisiert sind (vgl. auch weiter unten Abschnitt 1.2.2.a.).

Für den Begriff *Geist* hingegen gilt:

(1.) Geist stellt jenen Aspekt des Weltstoffes dar, der durch zentrische Verbindung der komplexen Vielfalt von Teilchen sich *qualitativ* auf den verschiedenen Ebenen der Entwicklung zeigt – und zwar in immer differenzierteren, vollkommeneren und in diesem Sinne vergeistigteren Formen.

(2.) In einer weiteren Bedeutung versteht TEILHARD unter Geist den radialen, inneren Aspekt des Weltstoffes.

(3.) Und schliesslich ist Geist der vollständig zentrierte Stoff auf der Stufe der Hominisation, der sich im Personalen vollendet. In diesem Sinne ist Gott der höchste Geist und somit das Zentrum aller Zentren.

Vgl. mit den entsprechenden textlichen Belegen GLÄSSER (1970) 65ff. Zur Entwicklung des Geist-Materie-Verständnisses in TEILHARDS ersten Schriften vgl. die Untersuchungen von BECKER (1987).

³² Vgl. dazu TRENNERT-HELLWIG (1993) 43-72.

³³ Vgl. Bd.4, 315-339.

Grossen des Universums und dem unermesslich Kleinen der Quantenwelt eingepasste Mensch – also quasi zwischen zwei Unendlichkeiten lavierend – eine Mittelstellung einnimmt³⁴, die als solche keineswegs schon von vornherein auf seine Sonderstellung im Kosmos hinweist. Im Gegenteil: Wenn sich beim Betrachten des Ganzen alles so verhält, «als ob an jedem Ende der Welt gewisse Eigenschaften der Materie sich übersteigerten und dominant würden, die am anderen Ende sich so weit abschwächten, bis sie in unserer Erfahrung nicht mehr hervorträten» (Bd.4, 321)³⁵, muss man sich die Frage stellen, welchen Sinn der Mensch im Reigen zwischen diesen beiden Extremen überhaupt noch hat. «Sollte also alles an der Priorität, die das menschliche Bewusstsein seit jeher dem Geist vor der Materie zuerkannte, wissenschaftlich falsch oder unbegründet sein? Oder aber sollten wir, um den Wert des Geistes zu retten, gezwungen sein, uns in einen unmöglichen Dualismus zu flüchten, so als ob Materie und Denken zwei getrennte, einander koextensive und doch kein gemeinsames Mass habende Universen bildeten?» (ebd. 323). Auf diese Frage antwortet TEILHARD nun mit dem Vorschlag, neben dem unendlich Grossen und winzig Kleinen, eine dritte und ergänzende, quasi "unendliche Grösse", einzuführen, nämlich die der *Komplexität*: «Um aus dieser paradoxen Lage herauszukommen – um sowohl den physischen Wert des Geistes angesichts der Materie und den Wert des Physischen angesichts der geistigen Phänomene zu wahren, schlage ich [...] vor, im Universum ausser der unendlichen Grösse und der unendlichen Kleinheit einen dritten Abgrund in Betracht zu ziehen: den der Komplexität» (ebd.)³⁶.

³⁴ Den damaligen physikalischen Kenntnissen entsprechend gibt TEILHARD für die Grösse des Universums die Zahl 10^{25} cm und für die Grösse im Bereich der Quanten die Zahl 10^{-20} cm an, so dass sich der Mensch in der Mitte, d.h. im Grössenbereich von 10^2 cm vorfindet (vgl. Bd.4, 318f.).

³⁵ TEILHARD erläutert dies anhand relativistischer und quantenphysikalischer Effekte. Dabei ist es erstaunlich, mit welchem wachem Bewusstsein er schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die mit diesen physikalischen Theorien gegebenen naturphilosophischen Probleme wahrzunehmen vermochte.

³⁶ In *Mein Weltbild* erläutert TEILHARD: «Die Physik ist bisher ausschliesslich unter Berücksichtigung einer einzigen Achse der Welt aufgebaut worden: nämlich jener, die sich durch die mittleren Grössen hindurch (zu denen wir körperlich gehören) vom äusserst Kleinen zum äusserst Grossen, vom Winzigen zum Unermesslichen erhebt. Die Physik arbeitet bisher nur mit zwei "Unendlichen". Um die Totalität der Erfahrung wissenschaftlich zu übergreifen, ist es, so glaube ich, notwendig, im Universum noch ein weiteres "Unendli-

Im Gegensatz zur blosser "Kompliziertheit" – welche nur eine Anhäufung und ein Nebeneinander von Elementen bildet (so z.B. wie die Körner eines Sandhaufens)³⁷ – stellt *Komplexität* eine Vielfalt *eins gewordener* Elemente dar, die als organische Ganzheit ein *zentriertes System* bilden. Die beiden Charakteristika der Komplexität eines Systems sind:

(1.) Das Zusammengesetztsein aus einer grösseren Anzahl von Elementen, die

(2.), je nach Intensität ihres Zentriertseins, mehr oder weniger eng untereinander organisiert sind³⁸.

Die *Zentriertheit* ihrerseits ist ein Mass der Komplexität, insofern sie den Grad der Einheit, Einigung und Verinnerlichung eines Systems ausdrückt. Ein Zentrum ist also ein dynamischer Brennpunkt, der sich im Laufe der Evolution weiter vertiefen kann, entsprechend der Stufen der Zentrogenese: Vorlebendiges (*Centréité fragmentaire*), Lebendiges (*Centréité phylétique*) und Geist bzw. (reflexives) Bewusstsein (*Eu-centrisme*)³⁹. «Seiner Natur nach würde ein Organismus, je komplizierter er ist, weder bestehen noch funktionieren, wenn er nicht strukturell *ein zentriertes System* bildete» (Bd.6, 263). Diese Zentrierung wird von einer *Grundenergie* bewirkt, die sich in zwei verschiedenen Komponenten aufteilt: Da ist einerseits eine sog. *tangentiale Energie*⁴⁰, «die das Element mit allen Elementen solidarisch macht, die im Universum derselben Ordnung angehören», andererseits die sog. *radiale Energie*, «die es in der Richtung nach ei-

ches" zu berücksichtigen, das ebenso wirklich ist wie die beiden anderen: nämlich das der Komplexität» (ders. (1975) §1).

³⁷ Für die Ausführung dieser Unterscheidung heisst es: «Unter dem Begriff der Komplexität verstehe ich [...] jene besondere, höhere Form der Gruppierung, die ich *Kombination* nennen möchte, deren Eigentümlichkeit es ist, dass sie – mit oder ohne Anhäufung und Wiederholung – eine bestimmte, feststehende Anzahl von Einzelteilen (gleich, ob viele oder wenige) zu einem in sich geschlossenen Ganzen mit bestimmtem Radius vereint: wie etwa Atom, Molekül, Zelle, Vielzeller usw.» (Bd.8, 20).

³⁸ Vgl. Bd.4, 142f.

³⁹ Vgl. Bd.6, 342-350. Dem Bewusstsein, als dem eigentlichen Zentrum, schreibt TEILHARD eine dreifache einigende Tendenz zu: (1.) Alles nacheinander um sich selbst zu zentrieren. (2.) Sich immer mehr in sich selbst zu zentrieren. (3.) Eben durch diese "Überzentrierung" in Verbindung mit allen anderen Zentren zu treten (vgl. dazu Bd.1, 266).

⁴⁰ Die tangentielle Energie stellt nach TEILHARD dar, was gewöhnlich, d.h. im physikalischen Sinne, als Energie bezeichnet wird.

nem immer komplexeren und zentrierteren Zustand vorwärts zieht» (Bd.1, 54)⁴¹.

Komplexität und *Zentrierung* bilden somit jene Dimensionen der Wirklichkeit, die es TEILHARD erlauben, komplementär zu der auf der Ebene von Physik und Chemie beschriebenen quantitativen Dimension, Phänomene wie Leben oder Bewusstsein zu erfassen, ohne letztere als etwas den Dingen Aufgepfropft annehmen zu müssen. Die höchste Form von Komplexität und Zentrierung hat im Rahmen der kosmischen Evolution das menschliche Bewusstsein erreicht. Insofern also Entitäten, durch die tangentielle Energie bewirkt, sich äusserlich berührend angeordnet sind, kommt ihr materieller Aspekt zum Vorschein; insofern die Form ihres aufeinander Bezogenenseins, d.h. ihr durch die radiale Energie bewirktes Zentriertsein, betrachtet wird, unterstehen sie den Prädikaten des Lebendigen, des Psychischen (des Bewusstseins) und des Geistigen. Ein Bewusstsein ist daher «umso vollendeter, als es einem reicheren und besser organisierten stofflichen Aufbau entspricht. Geistige Vervollkommnung (oder bewusste "Zentriertheit") und stoffliche Synthese (oder Komplexität) sind nur die beiden Seiten oder die zusammenhängenden Teile ein und derselben Erscheinung» (ebd. 50). Daher kann TEILHARD sagen, dass ein Lebewesen umso komplexer ist, als es sich auf sich selbst zentriert, und: Je «komplexer ein Lebewesen ist, desto bewusster und umgekehrt, je bewusster, desto komplexer ist es» (Bd. 5, 151)⁴². Streng genommen existiert also Materie – auch auf subatomarer Ebene – ohne eine Spur von Geistigkeit bzw. Bewusstsein überhaupt nicht. Jedoch sind auf der subatomaren Ebene *innere* und *äussere* Dimension des Weltstoffes (noch) nicht unterscheidbar. Erst durch Zunahme von Komplexität und Zentriertheit geschieht eine Ausdifferenzierung derart, dass *Leben* und *Bewusstsein* als für sich seiende Gössen in Erscheinung treten⁴³. Letztlich gibt es nur Geist in verschiedenen Zuständen oder Graden der Organisation: «Die Materie,

⁴¹ Der Weltstoff besitzt die Tendenz, in einem *tastenden Spiel der Zufälle* sich immer zentrierter und reicher anzuordnen (vgl. Bd.3, 188ff.). Diese Anordnung der Elemente untereinander verbindet radiale und tangentielle Energie. Der allmähliche Fortschritt der Anordnung, d.h. die Zunahme von Komplexität und Zentriertheit, ist «innerlich beständig begleitet von einem Wachstum und einer Vertiefung des Bewusstseins» (Bd.1, 142).

⁴² «Bewusstsein und Komplexität, also zwei Aspekte ein und derselben Wirklichkeit – *des Zentrums* –, je nachdem ob wir, um es zu betrachten, unseren Standpunkt ausserhalb oder innerhalb unserer selbst wählen» (Bd.6, 263).

⁴³ Vgl. Bd.1, 43ff.

Gebärmutter des Geistes. Der Geist, höherer Zustand der Materie. In diesen zwei Sätzen, welche die eigentliche Achse meiner inneren Perspektive und meines inneren Fortschritts | geworden waren, hatte das Wort *Geist* seitdem einen genauen und konkreten Sinn angenommen. Er war der *strukturierte Begriff einer bestimmten Operation* geworden.»⁴⁴ Diese geistige Dimension der Materie stellt den eigentlichen Angelpunkt in der teilhardschen Konzeption dar. Empirisch bestätigt sieht TEILHARD seinen Ansatz im Faktum der zeitlich komplexer und zentrierter werdenden Anordnung des Weltstoffes, angefangen von der vorlebendigen Materie (Atome und Moleküle), über die verschiedenen Organisationsstufen des Lebens (Biosphäre) bis hin zum Emergieren des menschlichen Bewusstseins (Noosphäre). Dabei sind lebende Zellen und vielzellige Organismen, gegenüber den rein atomaren und chemischen Verbindungen, bereits so in sich selbst zentriert und individualisiert, dass sie im Prozess der Vermehrung sich selbst reproduzieren, d.h. sich selbst abbilden können. Sich selbst abbildende Zellen vermögen jedoch nicht ihr "Ebenbild" in sich selbst zu behalten. Erst mit dem Erscheinen des Menschen erreicht die Evolution jene höchst zentrierte und personalisierte Gestalt, die im reflexen Bewusstsein unverlierbar sich selbst enthält und besitzt. Unter dem *kosmischen Gesetz von Komplexität und Bewusstsein*⁴⁵ stehend, gelangt so die evolutive Entwicklung schliesslich zur Vollendung im Punkt Omega⁴⁶.

⁴⁴ TEILHARD (1990) 54f. (vgl. auch Bd.6, 367ff.) «Nimmt man die Urmaterie auf ihrer untersten Stufe, [...] so ist sie mehr als das Gewimmel von Partikeln, das die moderne Physik so wunderbar analysiert hat. Wir müssen unter dieser ersten mechanischen Schicht eine "biologische" Schicht annehmen, die zwar äusserst dünn, aber absolut unentbehrlich ist, um den Zustand des Kosmos in den folgenden Zeiten zu erklären. Ein Innen, ein Bewusstsein und deshalb Spontaneität; diese drei Ausdrücke meinen die gleiche Sache» (Bd.1, 46).

⁴⁵ Unter dem *Komplexität-Bewusstseins-Gesetz* versteht TEILHARD: «Lange genug im verlängerten und universellen Spiel der Zufälle sich selbst überlassen, zeigt die Materie die Eigenschaft, sich zu immer komplexeren und zugleich immer mehr von Bewusstsein unterspannten Gruppierungen anzuordnen; diese doppelte, konjugierte Bewegung physikalischer Einrollung und psychischer Verinnerlichung (oder Zentration) geht weiter, beschleunigt sich und stösst so weit wie möglich nach vorn, – wenn sie einmal begonnen hat. Diese Komplexitäts-Bewusstseins-Trift [...] ist schon im Atomaren leicht erkennbar, – und sie verdeutlicht sich im Molekularen. Doch offensichtlich enthüllt sie sich erst beim Lebendigen mit ihrer ganzen Klarheit» (Bd.3, 188f).

⁴⁶ In Kürze fasst TEILHARD seine Sicht nochmals zusammen in Bd.1, 311-322.

c. Bis zum Auftreten des Menschen entstehen zwar durch den Prozess der komplexen Zentrierung immer höhere Lebensformen, aber die Evolution verläuft im Ganzen gesehen divergent, da die einzelnen Phylen⁴⁷ sich auseinander und voneinander fort entwickeln. Erst mit dem menschlichen Bewusstsein setzt die Konvergenz ein: Der Mensch, als die zum Bewusstsein ihrer selbst gelangte Evolution, betreibt in einem Prozess der *Sozialisation* die Synthese aller einzelnen Völker und Nationen zum "Bewusstseinskollektiv" der Menschheit. So wie im kosmischen Werdegang – unter Berücksichtigung der Zentro-Komplexität – zuerst das *Leben* und später, im Rahmen der Biosphäre, das Aufscheinen des *Denkens* (als reflexives Bewusstsein) die jeweiligen zentralen kosmischen Phänomene darstellen, so ist innerhalb der Noosphäre mit dem *sozialen Phänomen* die höhere Entwicklungsstufe erreicht. Dieser Sozialisationsprozess mündet schliesslich in der nächst höheren Stufe, der sog. *Ultra-Sozialisation*, die sich in der Kirche (d.h. der christlichen Gemeinschaft) verwirklicht. Das Leben der Kirche besteht nach TEILHARD wesentlich im Vollzug dieses Prozesses der Ultra-Sozialisation, weil gerade darin alle geistig-spirituellen Energien der Noosphäre durchdrungen, gebündelt und auf Punkt *Omega* hin ausgerichtet werden. Die Kirche ist daher «... portion réflexivement christifiée du Monde, [...] foyer principal d'affinités inter-humaines par super-charité, [...] axe central de convergence universelle, et point précis de rencontre jaillissante entre l'Univers et le Point Oméga.»⁴⁸ Der ganze evolutive Prozess der Zentrierung und der Komplexifikation mündet schliesslich irreversibel im Punkt *Omega*, dem *Brennpunkt an der Spitze des Universums*, in dem alles konvergiert⁴⁹.

d. Aus der Struktur des Ganzen muss man für TEILHARD, Kraft der Konvergenz der kosmischen Linien und als Ziel der Evolution, in

⁴⁷ Unter *Phylum* (= Stamm) versteht man in der biologischen Systematik die höchste Kategorie innerhalb des Reiches der Pflanzen und Tiere. Obwohl TEILHARD *Phylum* als obersten Begriff der Systematik kennt und z.T. auch so gebraucht, bezeichnet er damit aber vor allem die allgemeine Eigenschaft des Lebendigen, sich in einem Stamm mit Ästen und Zweigen aufzugliedern.

⁴⁸ *Comment je vois*, §24. Die deutsche Übersetzung (*Mein Weltbild*) klingt so eigenartig, dass wir hier lieber das französische Original zitieren.

⁴⁹ Es gibt ein «nach vorn oder, genauer, im Herzen des entlang seiner Achse der Komplexität verlängerten Universums ein göttliches Zentrum der Konvergenz [...]: bezeichnen wir es, um nichts zu präjudizieren und um seine synthetisierende und personalisierende Funktion zu betonen, als den Punkt Omega» (Bd.5, 164).

Omega «die Existenz eines höheren Bewusstseins-Brennpunktes annehmen», das «als ultra-bewusst, ultra-personal, ultra-wirklich aufgefasst werden kann» (Bd.5, 125). Vom Menschen aus gesehen zeichnet sich der Punkt Omega zwar als ein *immanenter* Brennpunkt der Konvergenz ab, aber bei «genauer Prüfung zeigt sich, dass dieser Brennpunkt, um aufrechterhalten zu werden, hinter sich, tiefer als er, einen transzendenten, göttlichen Kern voraussetzt» (Bd.7, 29)⁵⁰. Ausgehend vom Begriff der *inneren* Energie, lässt sich die Funktion von Omega so präzisieren, dass es "alles an sich zieht" (d.h. konvergieren lässt), indem es das Streben hin zur Konvergenz, oder, wie TEILHARD auch sagt, das Einheitsstreben der Elemente und Systeme auf allen Strukturebenen aktiviert und fortwährend nährt – denn um das Höchstmass seiner Anziehungskraft zu besitzen, muss Omega bereits im höchsten Mass immanent gegenwärtig sein. Omega ist also immer schon aktiv «im Innersten der geringsten Bewegung der Evolution»⁵¹ und somit «strahlendes Zentrum im Herzen eines Systems von Zentren» (Bd.1, 270)⁵². Aufeinander konvergieren lassen von zentriert-komplexen Grössen bedeutet aber, diese zueinander und zum Punkt

⁵⁰ Man hat TEILHARD z.T. vorgeworfen, *Alpha*, als Ausgangspunkt der Schöpfung, zu wenig herausgestellt zu haben. Tatsächlich ist *Alpha* nicht so deutlich herausgearbeitet wie *Omega*, aber er ist vorhanden: In Symmetrie zu *Omega* lässt sich aus TEILHARDS Schriften auch *Alpha* rekonstruieren. In einer frühen Schrift aus dem Jahre 1917 – *Der Kampf gegen die Vielheit* (in (1968) 109-136) werden beide Begriffe einander gegenüber gestellt: «...der punktförmige Gipfel, in dem all das konvergierende Vielfältige angelangt und aufgehoben sein wird – die über das Nichts triumphierende Einheit: α et ω » (ebd. 115). «Omega, in dem alles konvergiert, ist umgekehrt derjenige, von dem alles ausstrahlt» (Bd.6, 199). Später, im Essay *Dialektik des Geistes* (1946), bezeichnet TEILHARD Omega als Konvergenzpunkt des *göttlichen Zentrums* (*Centre divin*), eines *christischen Gipfels* (*Sommet christique (humano-chrétien)*) und eines *menschlich-kosmischen Gipfels* (*Sommet humano-cosmique*) (vgl. Bd.7, 33ff). Die beiden ersten Momente sind im Glauben gegeben, das letztere wird als Hypothese der Phänomenologie der Evolution ins Auge gefasst (vgl. Bd.1, 193ff). In *Comment je vois* (§§27-29) spricht er zwar nicht vom Anfangspunkt *Alpha*, der Sache nach geht es aber um dasselbe, wenn er sagt, dass der präexistente, im ewigen Augenblick sich vereinigende und vollendete Gott – als reale Möglichkeit des aus Gott aufbrechenden Vielfachen – den Anfangspunkt der kosmischen Einrollung darstelle. Die beiden ersten Momente sind wiederum im Glauben gegebene Realitäten, während beim dritten Punkt der *erste Anfang* in der Zeit im Rahmen der empirischen Wissenschaft ein Grenzbegriff darstellt (vgl. Bd. 4, 191ff).

⁵¹ Vgl. Bd.6, 199f. und Bd.7, 26-36, bes. 33ff.

⁵² Als Attribute von Omega nennt TEILHARD: *Eigengesetzlichkeit*, *allgegenwärtiges Wirken*, *Irreversibilität* und *Transzendenz* (vgl. Bd.1, 276-281).

Omega hin in Relation zu bringen. Daher nennt TEILHARD diese von Omega her ausgehende, aktivierende, immanent fortwährend wirkende und an sich ziehende (innere) Energie auch *Liebe*⁵³. Erst aufgrund dieser allgegenwärtig wirkenden und erfüllenden Liebesenergie findet alles Streben nach Vereintwerden, gerade auch in Anbetracht von Leiden, Schmerz und Tod, einen letzten Sinn und ein letztes Ziel – ein Prozess, den TEILHARD *Amorisation* nennt. In der Evolution des Kosmos erfährt also die menschliche Gemeinschaft an sich nicht nur die augenscheinlich entropisch wirkenden Zersetzungskräfte wie Leiden, Schmerz und Tod. Vielmehr erreicht gerade in diesem irreversiblen Prozess «die Menschheit am Zielpunkt ihrer Zusammenziehung und Totalisation in sich selbst einen kritischen Punkt der Reifung [...], an deren Ende sie [...] sich psychisch von dem Planeten löst, um sich mit dem Punkt Omega, der einzigen irreversiblen Essenz der Dinge, zu verbinden. Ein äusserlich einem Tod gleichendes Phänomen, vielleicht: in Wirklichkeit aber eine einfache Metamorphose und Zugang zur höchsten Synthese. Ein Ausbruch aus dem Planeten, aber kein räumlicher und von aussen, sondern ein geistiger und von innen kommender, das heisst so, wie er von einer Hyperzentrierung des kosmischen Stoffes in sich selbst ermöglicht wird» (Bd.5, 164)⁵⁴. Auf der einen Seite ist also *Omega* Einmündung der humanen Konvergenz, auf der anderen Seite ist es aber auch ein übergeordnetes, d.h. transzendentes Zentrum, auf das hin in Wirklichkeit der ganze Strom der Konvergenz (seit der Entstehung des Kosmos¹) ausgerichtet ist. Und weil eine «wesentliche Bedingung der Liebe das Miteinandersein» ist und die Liebe «stirbt, wenn sie auf das Unpersönliche und Anonyme stösst» (Bd. 1, 270), muss folglich dieser höchste und letztlich transzendente Konvergenzpunkt ein zutiefst personales Wesen sein.

e. Aus dem eben Dargelegten wird deutlich, wie sich an dieser Stelle bei TEILHARD naturphilosophische und theologische Betracht-

⁵³ Vgl. Bd.1, 276ff. sowie Bd.6, 360f.

⁵⁴ Vgl. auch Bd.1, 283ff. In *Die Messe über die Welt* schreibt TEILHARD in Form eines Gebetes: «Die Welt, Herr, kann letztlich Dich nur erreichen durch eine Art Umschlagen, Umkehr, Exzentration, in der für eine gewisse Zeit nicht nur das Gelingen der Individuen, sondern sogar das Äusserliche allen menschlichen Gewinns unterzugehen scheint. Damit mein Sein entschieden dem Deinen angeschlossen sei, muss in mir nicht nur die Monade, sondern die Welt sterben, das heisst, ich muss durch die zerreisende Phase einer Minderung hindurchgehen, die nichts Greifbares ausgleichen wird» (ders. (1964) 32).

tungsweise miteinander vermischen, wobei er ehrlich genug ist einzugestehen, dass diese Annahme des Ausgerichtetseins der ganzen Schöpfung und deren Vollendung im Punkt Omega auf dem geoffenbarten Faktum der Menschwerdung Christi basiert und letztlich nicht rein innerweltlich erklärbar ist. Dieses Ineinander von theologischer und (im Sinne TEILHARDS) "phänomenologischer" Schau ist nur verständlich, wenn bedacht wird, dass beide betrachteten Realitäten für TEILHARD in Tat und Wahrheit komplementäre Aspekte eines einzigen konvergierenden Prozesses darstellen – einer von oben her kommenden, herabsteigenden göttlichen *Involution* und einer von unten her aufsteigenden kosmischen *Evolution*⁵⁵ – die sich beide im kosmischen und universalen (d.h. inkarnierten, eucharistisch und heilsgeschichtlich in der Kirche gegenwärtigen) Christus-Omega vereinen. Der evolutive Prozess gipfelt also in der Noogenese⁵⁶ als natürliche Vorbereitung für die gnadenhafte Menschwerdung Gottes in Christus und bewirkt, als Christogenese⁵⁷ im heilsgeschichtlichen Prozess, die sukzessive Eingliederung der Menschen in den durch die Menschheitsgeschichte weiter lebenden Christus. Am Ende der Zeiten wird der Zielpunkt der gesamten Evolution, d.h. der Punkt Ome-

⁵⁵ «...une involution divine descendente vient se combiner avec l'évolution montante cosmique» (*Comment je vois*, §24).

⁵⁶ Unter Noogenese versteht TEILHARD die Geburt und «darüber hinaus alle Entwicklungsformen des Geistes», dessen wesentliches Kennzeichen die Reflexion ist (vgl. Bd.1, 182ff). Und weiter heisst es: «Die Noogenese steigt unumkehrbar bis zu Omega empor, indem sie die streng begrenzten Entwicklungsphasen der Geogenese durchquert» (ebd. 282). Dies erklärt sich für TEILHARD aus der wesentlichen Tatsache, «que la "Noogénèse" (à quoi se ramène essentiellement l'Anthropogénèse) est un *phénomène convergent*, c'est-à-dire orienté, par nature, vers quelque terminaison et consommation *d'origine interne*» (*Comment je vois* §19). Entsprechend bildet die Noosphäre, «oberhalb der Biosphäre, die Hülle aus denkender Substanz» (Bd.5, 209).

⁵⁷ In Bd.5, 404 gibt TEILHARD folgenden Zusammenhang für die kosmische Evolution an: «Kosmos→Biogenese→Noogenese→Christogenese». Obwohl die Christogenese sich als konkrete Fortsetzung der Noogenese erweist, ist sie keineswegs ein natürliches Produkt der Evolution (vgl. auch Bd.3, 360ff). TEILHARD spricht bezüglich der Christogenese ausdrücklich von einem "von oben" her geschehenden Prozess, von der *herabsteigenden Durchlichtung einer Christogenese* als Hintergrund und Grundlage für eine *aufsteigende Anthropogenese* (vgl. Bd.6, 242). In der Christogenese vereinigen sich also die zur Einheit strebenden Bewegungen der Menschheit synergetisch mit dem heilsgeschichtlichen Wirken Christi. «Wenn die Welt konvergent ist, und wenn Christus ihr Zentrum einnimmt, dann ist die Christogenese des heiligen Paulus und des heiligen Johannes nichts Anderes und nichts Geringeres als die gleichermassen erwartete wie überraschende Fortsetzung der Noogenese, in der für unsere Erfahrung die Kosmogénese gipfelt. Christus umkleidet sich organisch mit der ganzen Majestät seiner Schöpfung» (Bd.1, 308).

ga, mit der Parusie Christi zusammenfallen⁵⁸. In seiner kosmischen und heilsgeschichtlichen Funktion, d.h. als Schöpfer, Erlöser und Auferstandener ist so der Gottessohn Anfangs- (Alpha) und Endpunkt (Omega) der sich entfaltenden Schöpfung. Omega bildet dabei, wie TEILHARD es einmal ausdrückt, den «Schlussstein im Gewölbe der Noosphäre», der als Punkt verstanden werden muss⁵⁹, «in dem das zum Abschluss seiner Zentrierung gelangte Universum zusammentrifft mit einem *anderen*, noch unergründlicheren *Zentrum* – einem Zentrum, das aus sich selber existiert, einem absolut letzten Prinzip der Irreversibilität und der Personalisation: dem einzig wahren Omega...» (Bd.8, 128). Gott ist so *Zentrum aller Zentren*⁶⁰, der alle niedrigeren Zentren in sich aufhebt ohne diese zu zerstören, weil die Vereinigung im Personalen die Verschiedenheit unter den Personen nicht auflöst, sondern – im Gegenteil – die Ausdifferenzierung sich unter ihnen im höchsten Mass vollendet⁶¹.

f. Ein dem Weltstoff konstitutiver Aspekt ist bisher noch unerwähnt geblieben. Die Evolution von der prävitale Phase über die Biogenese bis hin zur Noogenese ist nämlich nur möglich – und die Entwicklung des Universums in seiner Zentro-Komplexität als Einheit explizierbar – wenn *Raum* und *Zeit* als dynamisch miteinander und mit der Materie verbundene Grössen gedacht werden. TEILHARDs Anliegen ist es, *die Totalität der Dinge* – auf allen Systemebenen und in der gesamten Entwicklung – solidarisch als ein

⁵⁸ «Inévitablement, par structure, les deux points coïncident, – en ce sens que l'achèvement de l'Hominisation par ultraréflexion apparaît comme une condition préalable nécessaire de sa "divinisation"» (*Comment je vois* §24). In der Anmerkung präzisiert TEILHARD: «"Nécessaire", mais non suffisante» (ebd.; vgl. auch Bd.2, 189-203).

⁵⁹ «Der Göttliche Bereich, so unermesslich er auch sein mag, ist in Wirklichkeit ein *Mittelpunkt*. Er hat also die Eigenschaft eines Mittelpunktes, das heisst vor allem die absolute und letzte Macht, die Wesen ganz in sich selbst zu vereinigen und so zu vollenden» (Bd.2, 129).

⁶⁰ Vgl. Bd.1, 305.

⁶¹ «In diesem konvergenten Universum vereinigen sich alle niederen Zentren, jedoch durch Zusammendrängen in einem stärkeren Zentrum. Alle bewahren und vollenden sich also, indem sie sich zusammenschliessen. Die Vereinigung der Konzentration [...] zerstört nicht, vielmehr akzentuiert sie die Elemente, die sie umgreift. [...] Im Gegensatz zum Anschein können die Personen noch als Elemente einer weiteren Synthese dienen, *weil gerade ihre Vereinigung ihre Differenzierung vollendet. Die Vereinigung im Personalen differenziert*» (Bd.6, 139). Vgl. dazu im Zusammenhang mit der sog. *Unio Creatrix* auch Bd.2, 129 oder in Bd.9, 72ff.

einziges Ganzes zu verstehen⁶². Mit Hilfe der Einsteinschen Relativitätsphysik interpretiert er die Evolution nicht nur als ein Geschehnis in Raum und Zeit, sondern als eine Verschiebung der *Raum-Zeit* selbst, «deren besondere Krümmung darin besteht, *das, was sich in ihr bewegt, immer mehr anzuordnen*» (Bd.7, 130). Fruchtbar wird dieser Gedanke für TEILHARD besonders im Hinblick auf den Menschen, der, als Spitze und Pfeil der Evolution, die Noogenese entfaltet und fortführt: «In der ihr [d.h. der Raum-Zeit; f.g.] eigentümlichen Krümmung gefangen, konvergieren und ziehen sich die Schichten der Materie (im einzelnen Element wie in ihrer Gesamtheit betrachtet) durch Synthese zu Denken zusammen» (Bd. 5, 121). Elemente, Ereignisse oder Eigenschaften im Weltprozess bilden so nicht mehr nur Punkte in Zeit und Raum, sondern sind Ausschnitte der Raum-Zeit, die, verbunden mit den vorausgehenden und nachfolgenden raumzeitlichen Abschnitten ein organisches Ganzes bilden⁶³. Dabei kommt der *Zeit* in der teilhardschen Sicht eine gewisse Priorität zu, insofern sie den Raum organisiert und dynamisiert. Durch sie wird das kosmische Spektrum in die Phasen eines Geschehens, die Schichten des Seins in Phasen einer Evolution, das System biologischer Arten in Stammreihen zusammengewoben⁶⁴. Diese, wie sie TEILHARD nennt, organische Zeit bedeutet also nicht nur entropischer Zerfall, sondern ebenso Werden, Genese und Wachstum und

⁶² «In seiner physischen und konkreten Wirklichkeit betrachtet, lässt sich der Stoff des Universums nicht zerreißen. Er bildet vielmehr als eine Art gigantischen "Atoms" das – in seiner Totalität genommen – einzig wirklich Unteilbare [...]. Die Geschichte und die Stellung des Bewusstseins in der Welt bleiben unverständlich, solange man nicht begriffen hat, dass der Kosmos, an den der Mensch gebunden ist, infolge der unversehrbaren Integrität seiner Gesamtheit ein *System*, ein *Totum* und ein *Quantum* bildet» (Bd.1, 31). Zu den Begriffen *System*, *Totum* und *Quantum* siehe weiter unten.

⁶³ Alles «was wir in unseren kosmologischen Konstruktionen bisher als Punkt betrachtet und behandelt haben», wird zu einem Schnitt, «den wir in irgendeinem Augenblick durch unbestimmbare Zeitfibern machen. [...] So erscheint die ganze Unermesslichkeit des Raumes als der "in einem Zeitpunkt X" gedachte Schnitt durch einen | Stamm, dessen Wurzeln in den Abgrund einer unergründlichen Vergangenheit tauchen, und dessen Äste irgendwo in eine Zukunft reichen, die uns zunächst unbegrenzt dünkt. In dieser Perspektive erscheint die Welt als eine in Umwandlung befindliche Masse» (Bd.1, 35f.).

⁶⁴ «Jede Phase scheint in ein Bündel einbegriffen zu sein, und dieses Bündel bildet seinerseits eine Phase höherer Ordnung in einem noch umfassenderen Bündel [...]. Es ergibt sich also, dass die Zeit auf den Raum zurückwirkt und ihn sich einverleibt, dass beide zusammen nur mehr einen einzigen beständigen Strom bilden, in dem der Raum den Augenblicksquerschnitt eines Flusses darstellt, dessen Tiefe und innerer Zusammenhalt durch die Zeit gegeben sind» (Bd.5, 116).

lässt sich folglich "messen" am Aufstieg der immer besser zentrierteren Anordnung der Materie, bis hin zur Freiheit und Innerlichkeit des höheren Bewusstseins⁶⁵.

In einem engen Zusammenhang mit dem Zeitbegriff steht für TEILHARD auch der Begriff der *Dauer* (*durée*). Die organisch verstandene Zeit konvergiert nämlich auf jeder Entwicklungsstufe zu bestimmten Gestalten und Formen. Diese bilden, besonders im Bereich des Lebens, keine in der Zeit beharrliche (statische) Substanzen. «Das Leben (und besonders die von der Menschheit gebildete äusserste Spitze des Lebens) ist kein einfacher *Zustand*. Es stellt [...] eine umfassende gelenkte Bewegung dar, die an die Struktur der Kosmogonese gebunden ist» (Bd.5, 297)⁶⁶. Jedes materielle und biologische System konkretisiert sich in seiner Entwicklung in einer bestimmten Dauer, d.h. es entsteht, wächst und vergeht wieder. "Zeit" geht so, im Zusammenhang mit Materie, in "Dauer" über und wird gerade dadurch Gegenstand der konkreten Geschichte des Universums⁶⁷. Der Begriff der Dauer gewinnt aber erst dort seine ganze Tragweite, wo TEILHARD ihn im Zusammenhang mit seiner Unions-Metaphysik reflektiert. Ohne die Darlegungen zur teilhardschen Unions-Metaphysik vorwegzunehmen sei hier nur so viel gesagt: Gott ist reine Aktualität bzw. ewige Gegenwart, während das geschaffene, an Gott teilhabende Sein, innerweltlich durch *Dauer* ausgezeichnet ist⁶⁸. Das Urbild der Schöpfung existiert somit im punktförmig, ewigen Augenblick, das Abbild hingegen wird in der Dauer entworfen. So ist die Schöpfung «ein der Dauer der Welt koextensiver Akt»; sie «hat niemals aufgehört»; sie entfaltet sich wie «eine grosse kontinuierliche Handlung, die sich über die Gesamtheit der Zeit erstreckt; sie dauert an bis zum heutigen Tage, und unaufhörlich, wenn auch un-

⁶⁵ Vgl. Bd.5, 93 und 120.

⁶⁶ TEILHARD bezeichnet *Dauer* auch mit dem Ausdruck *biologische Raum-Zeit* (vgl. Bd.1, 223). Für BERGSON, dessen Philosophie für TEILHARD von grosser Bedeutung gewesen ist, stellt die äusserliche Abfolge von Zeitpunkten eine Verobjektivierung des Bewusstseins dar, gehört aber nicht zur aktuell sich ereignenden Wirklichkeit. Da im eigentlichen Sinne nur die Gegenwart für uns existiert, ist die Dauer stetiges Fliessen, Fortschreiten der Gegenwart als schöpferische Entwicklung. Zum Verhältnis zw. BERGSON und TEILHARD vgl. die Monographie von BARTHÉLEMY-MADAULE (1970); kürzer GLÄSSER (1970) 258ff.

⁶⁷ Vgl. Bd.1, 40f.

⁶⁸ STRANIERO bestätigt dies, wenn er sagt: «Tutto è già dato nell'istante della creazione, anche se la pleromizzazione deve percorrere un numero illimitato di fasi. Il tempo riceve da questo fatto una duplice dimensione, esso è in Dio istante puntiforme e pieno, è nel mondo durata.» (ders. (1969) 161).

bemerkbar, emergiert die Welt ein wenig mehr aus dem Nichts heraus.»⁶⁹

1.2.2. Die Ontologie TEILHARDS

Zunächst muss festgehalten werden, dass TEILHARD keine strenge Unterscheidungen zwischen *Naturphilosophie* und *Metaphysik* durchführt. Wenn wir daher im Folgenden von "Metaphysik" bzw. von "Ontologie" sprechen, so tun wir dies nicht etwa aufgrund eines von TEILHARD selbst differenziert entworfenen Systems. Vielmehr wird es darum gehen – im Sinne von QUINES *ontological commitment* – jene ontologisch relevanten Elemente herauszukristallisieren, die für den Gesamtentwurf TEILHARDS von tragender Bedeutung sind.

a. Im Hinblick auf die ontologische Konstitution der Wirklichkeit ist zunächst auf den vorausgesetzten Materiebegriff TEILHARDS hinzuweisen. In seiner Schrift *Les Noms de la Matière*⁷⁰ hat TEILHARD schon 1919 versucht, den Materiebegriff ontologisch zu fundieren, indem er u.a. die *Matière formelle* von der *Matière concrète* unterschied⁷¹:

(1.) Unter der *Matière formelle*⁷² versteht TEILHARD in einem Seienden – er spricht diesbezüglich auch von Monade als einer entitativ-Grösse – das, was dieses Seiende mit anderen Seienden *vereinbar macht*, so dass es die Möglichkeit besitzt, mit ihnen zusammen eine *neue organische Grösse* zu bilden⁷³. Während die Dimension des *Geistes* den Aspekt des (aktual bewirkenden) *Einens* genannt werden

⁶⁹ Zitiert aus LUBAC (1969) 26. Vgl. auch GLÄSSER (1970) 208f.

⁷⁰ Vgl. Bd.XII, 447-479. In der deutschen Übersetzung (vgl. TEILHARD (1968)) ist *Les Noms de la Matière* nicht aufgenommen. Die Zitate erfolgen daher in der Originalsprache.

⁷¹ Vgl. Bd.XII, 450ff. Darin unterscheidet TEILHARD zwischen *Matière formelle*, *concrète*, *universelle*, *totale*, *relative*. Die spiritualisierte Materie ist die *Matière libérée* und *ressuscitée*.

⁷² Bezüglich der von TEILHARD verwendeten Begrifflichkeit ist Vorsicht geboten, da er sich in seinen Ausführungen zwar auf die hylemorphistische Seinskonzeption bezieht, aber diese nicht inhaltlich tale quale übernimmt, sondern diese z.T. transformiert, was eine adäquate Übersetzung erschwert. Wir werden darum im Folgenden die Zitate in der Originalfassung wiedergeben.

⁷³ «La "*Materia formalis*" [...] impose, aux êtres qu'elle affecte, une certaine manière de venir à l'existence, un certain type commun originel» (Bd.XII, 451).

könnte⁷⁴, bezeichnet die *Matière formelle* die Dimension des *Geeintwerden-Könnens* (*l'unissable*) und stellt in einem Seienden jene (jeweils der Art entsprechende) Disposition dar, sich im *Einen* gleichzeitig *vergeistigen* (*spiritualiser*) zu können⁷⁵. *Matière formelle* und *Geist* bilden zusammen ein erstes konstituierendes Prinzip alles Seienden, d.h. des *Weltstoffes*.

(2.) Die *Matière formelle* existiert weder für sich alleine noch vermag sie alleine die verschiedenen Seienden so zu konstituieren, dass diese in der Lage wären, sich zu einer grösseren organischen Einheit zu verbinden. Vielmehr bedarf es noch eines weiteren Prinzips. TEILHARD spricht diesbezüglich von einem *co-principe*, welches er mit dem Begriff der *Matière concrète* bezeichnet. Gemeint ist damit ein Prinzip, welches ein Seiendes "materiell" in der Weise konstituiert, dass es qualitative und quantitative Eigenschaften bekommen kann⁷⁶. So nimmt beispielsweise ein Elementarteilchen, in Verbindung mit anderen Teilchen oder aufgrund der Änderung des Energieniveaus', jeweils andere Zustände ein oder bekommt neue Eigenschaften. Natürlich gibt es die *Matière concrète* nicht in einem Reinzustand, sondern erscheint immer schon mit gewissen Eigenschaften und in Verbindung mit anderen Elementen⁷⁷.

Das Aktualwerden der Materie im Prozess der Vereinigung geschieht aufgrund der in der *Innenseite der Dinge*⁷⁸ anwesenden und – nach dem Gesetz von Bewusstsein und Komplexität – wirkenden

⁷⁴ Geist stellt also jene "spirituelle Dimension der Natur" dar, die den Prozess der Einigung und Spiritualisierung aktiv vorantreibt.

⁷⁵ «Fondamentalement, la Matière, dans un être (dans une Monade) est *ce qui rend* cet être *unissable* à d'autres êtres, de | façon à former avec eux *un Tout plus simple*, nouveau. Elle n'est pas ce qui unit (l'Esprit seul unit). Mais elle *donne pris* à l'union. C'est elle, en d'autres termes, qui constitue l'être (la Monade) *Élement*, c'est-à-dire assujetti à s'unir pour se spiritualiser [...], elle se consomme, dans l'Esprit» (Bd.XII, 450f.).

⁷⁶ Interessant sind die kosmologischen Konsequenzen, welche TEILHARD daraus zieht: «Puisque l'être le plus matériel est l'être le plus voisin du "pur unissable", *la Matière concrète* apparaîtra sous forme de *suprêmement dispersé*. L'état primitif du Cosmos, en vertu de sa matérialité, est donc celui d'un immense multiple, d'un extrême diffus et distendu.» (Bd.XII, 451). Dies entspricht übrigens ziemlich genau dem von den modernen Kosmologen beschriebenen Zustand des Universums kurz nach dem "Urknall".

⁷⁷ «... il n'y a pas de commencement *précis* de la Matière concrète: elle émerge d'un abîme de dissociation croissante; elle se condense, en quelque façon, à partir d'une sphère extérieure et ténébreuse, d'infinie pluralité, dont l'immensité, sans limites et sans forme, représente le pôle inférieur de l'être» (ebd.)

⁷⁸ Vgl. Bd.1, 42 ff.

geistigen Energie⁷⁹. Letztere ist es auch, welche formelle wie konkrete Materie so miteinander verbindet, dass sie als Weltstoff im Evolutionsprozess verschiedenste Gestalten anzunehmen und Verbindungen mit anderen Entitäten einzugehen vermag. Während aber beispielsweise im Zuge eines aristotelisch geprägten Hylemorphismus der Übergang von der Potentialität zur Aktualität auf (individuelle) Substanzen beschränkt bleibt und folglich nur innerhalb der jeweiligen formalen, gattungsspezifischen Bestimmung eines Seienden möglich ist, besitzt, im Rahmen des teilhardschen Verständnisses, die Materie in ihrem Werdeprozess die Eigenschaft – aufgrund ihrer Fähigkeit, sich jeweils neu zu zentrieren und zu organisieren –, neue Realitäten zu schaffen und folglich in höhere Daseinsformen übergehen zu können⁸⁰. Es muss dabei festgehalten werden, dass es für TEILHARD ontologisch weder individuelle Substanzen (im aristotelischen oder thomasischen Sinne) noch irgendwelche gattungsspezifisch konstituierende Zustandsformen derselben gibt. Gattungen wie Individuen sind als Phänomene lediglich das Resultat von sich organisierender und sich zentrierender Materie im Rahmen des kosmischen Evolutionsprozesses⁸¹.

Freilich hat TEILHARD die in *Les Noms de la Matière* durchgeführte Explikation des Materiebegriffes mittels der Unterscheidung von formeller und konkreter Materie nicht wesentlich weiterentwickelt, sondern vielmehr versucht, die Materieproblematik im Rahmen einer umfassenden evolutiven Kosmogonie spekulativ darzulegen. Auf diesen Versuch, wie er ihn im ersten Teil von *Der Mensch im*

⁷⁹ Diese Interpretation von TEILHARDS Materieverständnis bestätigt auch STRANIERO in (1969) 43-51.

⁸⁰ Ein solches Form-Verständnis geht, wie STRANIERO zeigt, auf jene philosophische Richtung zurück, welche über AUGUSTINUS im Mittelalter beispielsweise von GROSSETESTE und BONAVENTURA vertreten worden ist: Essi «preferivano estendere [...] la nozione die forma, intendendo con questo termine non più soltanto l'essenza specifica di una determinata classe di individui, ma un principio attivo universale di estensione cosmica, come il *Logos* degli antichi stoici: una forma comune a tutti gli esseri esistenti, che è di natura luminosa. Questo concetto della luce come forma comune viene ripreso da san Bonaventura che riconosce in essa la forma sostanziale primordiale di tutti i corpi, che acquisiscono successivamente nuove forme che si compongono a costituire insieme l'unità della sostanza individuale. La pluralità delle forme sostanziali è resa possibile perché la materia acquista [...] una capacità attiva di produrre nuove realtà, e quindi nuove forme» (ders. (1969) 44). Zur Verwandtschaft des augustinischen Denkens mit demjenigen von TEILHARD vgl. CRESPI (1963) 185-216.

⁸¹ Vgl. STRANIERO (1969) 46f.

Kosmos dargelegt hat, soll im Folgenden noch näher eingegangen werden.

b. TEILHARDS Ontologie ist letztlich monistisch geprägt. Schon 1924 schreibt er in einer Passage von *Mein Universum*, «dass es im Kosmos letzten Endes nur eine einzige im Werden begriffene Wirklichkeit, eine *einzigste Monade*, gibt» (Bd. 9, 82)⁸². Trotzdem zeigt sich die Materie, in ihrer allgemeinsten Erscheinungsweise, von TEILHARD (später) als *Weltstoff* (*Étoffe de l'Univers*) bezeichnet, schon von ihrem Urzustand an nicht als eine eigenschaftslose Masse, sondern «als radikal geteilt – und dennoch wesensmässig verbunden – und schliesslich unglaublich aktiv. *Vielheit, Einheitlichkeit, Energie*: die drei Seiten der Materie» (Bd.1, 28)⁸³. Mit diesen drei Aspekten konkretisiert TEILHARD den Weltstoff näherhin als *Urstoff* (*Matière élémentaire*) und zwar aus folgenden Gründen: (1.) Die *Vielheit* (*Pluralité*) zeigt sich auf allen Strukturebenen der Natur, von den Gestirnen über die Lebewesen bis hinunter ins Atomare. Die Auflösung in immer kleinere Einheiten führt nun jedoch dazu, dass die Körper ihre vertrauten und differenzierenden Eigenschaften verlieren⁸⁴. «In Wirklichkeit ist es die Auffassung unserer Sinne, die das Dichte schafft, das über einem Gewimmel von Undefinierbarem schwebt. Schwindelerregend an Zahl und an Kleinheit löst sich das Substrat des materiellen Universums ohne Grenzen nach unten auf und schwindet ohne Grenze dahin» (ebd. 29). (2.) Je mehr nun die Materie auf kleinere Einheiten hin untersucht wird, umso mehr zeigt sich *ihre fundamentale, homogene Einheitlichkeit* (*Unité*), die eine «völlige Gleichheit in ihrer Masse und in ihrem Verhalten» aufweist, als «ob der Stoff allen Stoffes sich auf eine einfache und einzige Substanzform zurückführen liesse» (ebd.)⁸⁵.

⁸² Herv. f.g.

⁸³ Herv. f.g. TEILHARD meint diese drei grundlegenden Eigenschaften aus der Vielfalt der (Natur-) Theorien herauslesen zu können, weil sie «in allen Erklärungen des Universums notwendigerweise immer wieder vorkommen. Von diesen Tatbeständen, die ihm definitiv erscheinen, | muss der Naturforscher ausgehen, soweit sie Gesetzmässigkeiten zum Ausdruck bringen, die allen Umwandlungen in der Natur, selbst denen der Lebewesen, innewohnen» (Bd.1, 27f.).

⁸⁴ «Hat man einen gewissen Grad von Tiefe und Auflösung überschritten, so verlieren die vertrautesten Eigenschaften unserer Körper (Licht, Farbe, Wärme, Undurchdringlichkeit) ihren Sinn» (Bd.1, 29).

⁸⁵ Aus heutiger Sicht muss gesagt werden, dass diese intuitiv gemachte Aussage TEILHARDS so von der modernen Physik (noch) nicht bestätigt worden ist. Nach dem aktuellen Stand

(3.) Das, was die Vielheit der Elemente einheitlich konstituiert und zusammenfügt, ist eine *Bindungskraft* (*Pouvoir de liaison*), die als Grundenergie⁸⁶ eine physikalische, wie auch eine psychische, eine tangentielle, ebenso wie eine radiale Komponente aufweist.

c. Diese ontologische Bestimmung des Weltstoffes als Urstoff ist aber noch abstrakt, weil sie die Materie in gewisser Weise nur "an sich" betrachtet – so, «als ob es in unserer Macht stünde, ein Stück loszutrennen und dieses Muster, unabhängig vom Rest zu studieren» (ebd. 31). In Wirklichkeit stellt die Materie ein nicht auseinander dividierbares (also im holistischen Sinne) Ganzes dar. «Es bildet [...] als eine Art gigantischen "Atoms" das – in seiner Totalität genommen – einzig wirklich Unteilbare – (wenn man von seinem Gegenstück, dem Denken, absieht, in dem sich der Stoff zentriert und konzentriert)» (ebd.). Aus dieser ganzheitlichen Perspektive heraus definiert TEILHARD den Urstoff zusätzlich als *Gesamtstoff* (*Matière totale*), der «infolge seiner Gesamtheit ein *System*, ein *Totum* und ein *Quantum* bildet» (ebd.).

(1.) Mit der Aussage, dass die Vielheit des Urstoffs auf der Ebene des Gesamtstoffes sich als *System* konkretisiere, meint TEILHARD, dass Sinn und Funktion der einzelnen Elemente nicht eruiert werden können, wenn man sie – isoliert – als Einzelstücke betrachtet, sondern nur, wenn man sie innerhalb gestuft organisierter Gesamtheiten eingebettet sieht, die ihrerseits, durch den Einfluss der Einheiten höherer Ordnung, in einen funktionalen Zusammenhang gestellt sind. Daher ist es «unmöglich, aus diesem Geflecht einen Teil herauszuschneiden, ein Einzelstück zu isolieren, ohne dass es sich sogleich an allen Enden zerfaserte und auseinanderfiele» (ebd. 32).

(2.) Aus einfachen "Substanzen" aufgebaut und nach dem Gesetz des Bewusstseins und der Komplexität geformt, bilden nun diese Systeme jeweils die entsprechenden Stufen der gesamten kosmischen

der Forschung weisen z.B. Elementarteilchen weder hinsichtlich der Ruhemasse, noch im Hinblick auf Ladung oder Spin, gleiche Grössen auf. TEILHARDS Ontologie baut daher schon in ihren Grundsätzen auf physikalisch nicht verifizierte Vorstellungen auf.

⁸⁶ «Die Energie, bisher noch niemals in reinem, sondern immer mehr oder | weniger in granuliertem Zustand erfasst (sogar im Licht!), stellt heute für die Wissenschaft die Grundform des Weltstoffes dar» (Bd.1, 30f). Besser verstehbar im Original: «... *l'Énergie représente [...] la forme la plus primitive de l'Étoffe universelle*» (Bd.1, 37).

Ordnung. Diese Ordnung, in ihrer vielgestaltigen Einheit⁸⁷ gesehen, wird von TEILHARD als *Totum* bezeichnet. Der Kosmos bildet, «infolge der unversehrbaren Integrität seiner Gesamtheit [...] ein System infolge seiner Vielheit – ein Totum infolge seiner Einheit» (ebd. 31).

(3.) Der als *System* und als *Totum* konstituierte Gesamtstoff manifestiert sich schliesslich energetisch als *Quantum*. Dieser Begriff intendiert bei TEILHARD nicht primär eine quantenphysikalische Grösse (wie z.B. das Wirkquantum \hbar), sondern stellt eine Art philosophische Extrapolation aus der Quantenphysik dar, die wie folgt wiedergegeben werden kann: Das ganze Universum ist einheitlich aus materiellen Entitäten – eben "Quanten" – aufgebaut, die aufgrund ihrer organischen Verbundenheit mit dem Gesamten der kosmischen Materie (als System und Totum), *energetische Wirkzentren* bilden. Jedes "Quantum" stellt so gesehen ein «infinitesimales Zentrum der Welt selbst» dar und besitzt gleichzeitig ein Wirkungsfeld über sich hinaus, bis an die Grenzen des Universums. Dies ist möglich, weil TEILHARD (aufgrund der Allgemeinen Relativitätstheorie) den Raum (bzw. die Raumzeit) so eng in Korrelation mit der Materie sieht, dass er diesen als Übertragungsmedium der energetischen Wirkkräfte interpretiert⁸⁸. Der Raum (bzw. die Raumzeit) bildet also keinen "Newtonschen Behälter"⁸⁹, sondern erweist sich mit der Materie so eng verquickt, dass das Universum tatsächlich eine Einheit bildet, eine Art "gigantisches Atom", welches sich durch die Evolution auf den verschiedensten Komplexitätsstufen ausdifferenziert und ordnet.

Aus dem Dargelegten wird deutlich, dass TEILHARD den Materiebegriff auf zwei Ebenen bestimmt:

- Auf einer metaphysischen Ebene im Urstoff als Vielheit, Einheitlichkeit und Energie.

⁸⁷ «Nichts Gemeinsames zwischen dieser Struktur und der Materie. Niemals wiederholt sich die Materie in ihren Kombinationen [...]. Hier findet man keine Wiederholung desselben Motivs auf verschiedener Stufe» (Bd.1, 33).

⁸⁸ «Der Raum [...] bleibt keineswegs ein passiver Behälter, sondern wirkt auf sie [d.h. die materiellen Entitäten; f.g.] wie ein aktives Richtungs- und Übertragungsmedium, innerhalb dessen ihre Vielheit sich organisiert» (Bd.1, 30). Daher muss, weil «die natürliche Einheit eines konkreten Raumes mit der Totalität des Gesamtraumes verschmilzt, [...] die Energie im Hinblick auf den ganzen Raum» definiert werden (ebd. 34).

⁸⁹ NEWTON postulierte einen absoluten Raum und interpretierte diesen als eine Art riesigen leeren "Behälter", um dessen absolut ruhenden Mittelpunkt sich die materielle Welt konzentriert. Näheres dazu vgl. MAINZER (1988) 252ff.

- Auf einer naturphilosophischen Ebene im Gesamtstoff als System, Totum und Quantum.

Letztlich hat TEILHARD Materie, wie auch die ganze Wirklichkeit des kosmischen Prozesses – im Gegensatz zur metaphysischen Sicht der traditionellen (neothomistischen) Schöpfungstheologie⁹⁰ – in einer *trinitäts-* und *schöpfungstheologischen* Unions-Metaphysik zu begründen versucht. Dieser spekulative Versuch soll im Folgenden erläutert werden.

1.3. Unions-Metaphysik als spekulative Trinitäts- und Schöpfungstheologie

Im Gegensatz zur "Physik" geht TEILHARD, wo er explizit von "Metaphysik" spricht, nicht von einer Schau (*Voir*) des Phänomens, sondern vom abstrakten, d.h. spekulativen Denken aus. Das Vorgehen ist deduktiv, d.h. «a priori [...] im Ausgang von gewissen allgemeinen, als absolut genommenen Prinzipien.»⁹¹ Wir werden daher in den folgenden Darlegungen einerseits aufzuzeigen versuchen, wie TEILHARD schöpfungs- und trinitätstheologische Aussagen durch das Prinzip des *Einigens* und *Vereintwerdens* expliziert⁹², andererseits wie gerade seine Unions-Metaphysik letztlich auf diese theologi-

⁹⁰ Zur neothomistischen Theologie bzw. Philosophie vgl. die einleitenden Bemerkungen zu SCHEFFCZYKS Ansatz.

⁹¹ TEILHARD (1975) §25. «... deductivement, c'est-à-dire a priori [...] en partant de certains principes généraux pris comme Absolut» (*Comment je vois*, §25). «Teilhard verhandelt alles, was jenseits der "Physik" liegt, aber – wie er meint – der Methode des rationalen Diskurses zugänglich ist, im Bereich "Metaphysik", weil auch sie – nicht erst die eigentliche Theologie – niemals ohne transrationale Vorentscheidungen betrieben werden kann. Seine Vorentscheidung besteht darin, die Perspektive des Menschen einzunehmen – mitsamt dessen geistig-religiösen Dimensionen» (TRENNERT-HELLWIG (1993) 208).

⁹² Mit diesen Prinzipien des *Einigens* und *Vereintwerdens* möchte TEILHARD sich von der traditionellen metaphysischen Sichtweise abheben, deren Sichtweise er als ungenügend empfand. «Die klassische Metaphysik hatte uns daran gewöhnt, in der Welt als dem Objekt der "Schöpfung" eine Art äusserliches Produkt zu sehen, das durch überströmendes Wohlwollen aus der höchsten *Wirkkraft* Gottes hervorgegangen sei. Unauffhaltsam, – und zwar gerade um zugleich voll handeln und voll lieben zu können –, bin ich nun aber dahin gelangt, darin (entsprechend dem Geist des hl. Paulus) ein geheimnisvolles Ergebnis der Erfüllung und Vollendung für das absolute Sein selbst zu sehen. Nicht mehr *das teilhabende Sein der Extraposition und Divergenz*, sondern *das teilhabende Sein der Pleromisation und Konvergenz*. Ergebnis nicht mehr der Kausalität, sondern der Einigung, der schöpferischen!» (TEILHARD (1990) 78f.).

schen Prinzipien aufbaut und von daher erst richtig verständlich wird⁹³.

a. TEILHARDS *Metaphysik* – besonders wie er sie in *Comment je vois* (§§ 25-31) entfaltet hat – kann als eine Art onto-theologische "Prinzipienlehre" aufgefasst werden. Im Gegensatz zur katholischen Schulphilosophie und -theologie seiner Zeit betont TEILHARD, dass für die *moderne* Philosophie "Sein" synonym mit "Wachsen" und "Werden" sei und daher nur eine dynamische rekonstruierte Metaphysik den Anforderungen der Zeit genug Rechnung trage⁹⁴. Ausgehend von der evidenten (physikalischen) Tatsache, dass «das Bewegte physisch von der Bewegung, die es belebt, erzeugt (oder, genauer, miterzeugt) wird»⁹⁵ vertritt TEILHARD daher die Position, dass das Sein «in Wirklichkeit (zumindest genetisch, wenn nicht ontologisch) durch eine besondere Bewegung definierbar ist, die ihm unauflöslich verbunden ist – die *der Vereinigung*. Derart, dass man je nach Fall schreiben kann:

Sein = sich selbst vereinen oder die anderen vereinen
(aktive Form).

Sein = vereint werden oder von einem anderen geeint werden
(passive Form).»⁹⁶

Versuchen wir diese wenig verständliche Definition von TEILHARD im Rahmen seiner gesamten Unions-Metaphysik zu klären⁹⁷:

- Sein bedeutet, unter einem dynamischen Gesichtspunkt, ein "Sich-mit-sich-selbst-Einen". Daher ist Sein grundsätzlich immer auch auf sich selbst bezogen und bleibt im Akt des Einigens oder Ve-

⁹³ Wir werden vornehmlich von der Schrift *Comment je vois* ausgehen, obwohl Überlegungen diesbezüglich schon in früheren Schriften zu finden sind, so z.B. in: *L'Union créatrice* aus dem Jahre 1918, (vgl. Bd.XII, 193-224). Zur Genese dieses Aspektes im Denken TEILHARDS vgl. TRENNERT-HELLWIG (1993) 193-275.

⁹⁴ Vgl. Bd.9, 230. Diesbezüglich konstatiert TEILHARD aber: «Es fehlt uns eine Metaphysik auf der Grundlage der schöpferischen Funktion und der Maximalerfordernisse der Vereinigung» (ebd. 243). Vom Anliegen her steht TEILHARD der organismischen Philosophie WHITEHEADS nahe, der übrigens sein System etwa im selben Zeitraum wie TEILHARD entwickelt hat.

⁹⁵ TEILHARD (1975) §26.

⁹⁶ Ebd. In der Anmerkung fügt TEILHARD erläuternd hinzu:

«Plus esse = plus plura unire (aktive Form).

Plus esse = plus a pluribus uniri (passive Form)» (ebd.).

⁹⁷ Vgl. HAAS (1964) 515f.

- reintwerdens immer sich selbst gegeben und zwar ebenso ursprünglich und unaufhebbar wie es Sein ist. (In diesem Sinne versteht TEILHARD die im Werden begriffene Wirklichkeit der einen Monade als ein subsistierendes und ungeteiltes Sein.)
- Je mehr etwas Geschaffenes am Sein teilhat, um so mehr ist es auch seinshaft auf andere Seiende bezogen – denn am Sein haben alle teil.
 - Nach TEILHARD besitzt ein Seiendes im Masse seines Zentriertseins sich selbst bzw. ist eins mit sich selbst.
 - Person bzw. personales Sein bedeutet im höchsten Masse zentriert und vereint sein – denn: «Die Vereinigung personalisiert» (Bd.6, 358)⁹⁸.
 - In der Seinsordnung haben die höheren "Seinsschichten" einen tieferen Bezug zu den niederen "Schichten" als die niederen Seienden unter sich. «Höheres Sein ist umfassenderes Vereintsein» (Bd.1, 17).
 - In dem Masse, als ein Seiendes geeint ist, im gleichen Masse eint es andere oder kann es andere einen.
 - Die Bestimmung des Seins als Einigung ist transkategorial zu verstehen, denn: «Die Vereinigung differenziert auf jedem beliebigen Gebiet, ob es sich um Zellen eines Körpers handelt oder um Glieder einer Gesellschaft oder um Elemente einer geistigen Synthese» (Bd.6, 269)⁹⁹.

Es sei dieses Verständnis von Sein als Vereintsein, bzw. Vereintwerden noch am teilhardschen Beispiel der menschlichen Seele verdeutlicht: Im Zuge der einen und selben Bewegung des Einigens wirkt das Einigungsprinzip (d.h. die Seele) nach "unten" aktiv auf die Elemente, die es eint, während es selbst Element für eine "höhere" Einheit (Christus-Omega) ist, in die hinein es passiv geeint wird.

b. In den Paragraphen 27-29 von *Comment je vois* entfaltet TEILHARD schliesslich in vier Schritten spekulativ das, was er unter (s)einer *Métaphisique de l'Union* versteht:

Erster Schritt: Ontologischer Ausgangspunkt – und, wie TEILHARD selbst sagt, ganz im Sinne der klassischen Philosophie –

⁹⁸ Allgemein gilt: Vereinigung *schafft, differenziert und personalisiert* (vgl. ebd. 356ff.). Weiter Belege in: Bd.2,129; Bd.6, 139; Bd.9, 72ff.

⁹⁹ Denn die «wirkliche Vereinigung erstickt nicht, sie verschmilzt nicht die Elemente: sie supradifferenziert sie in der Einheit» (Bd.6, 56).

muss «die irreversible und sich-selbst-genügende¹⁰⁰ Gegenwart eines "Ersten Seins" (unser Punkt Omega) als Grundgegebenheit vorausgesetzt werden»¹⁰¹, um überhaupt sinnvoll über die dynamische Entfaltung des Seins in der Vielfalt sprechen zu können.

Zweiter Schritt: Da auch das "Erste Sein", gemäss der teilhardischen Metaphysik, nur im sich Vereinigen existierend gedacht werden kann, muss Gott in seiner Selbstbewegung als *trinitarisches* Ereignis vorgestellt werden, der im Akt, durch den Gott seine Wirklichkeit setzt, sich "triniert" (*se trinise*)¹⁰². Im trinitarischen sich Entgegenstehen¹⁰³ differenziert und vereint sich also Gott im selben Akt, wodurch Einheit und Vielfalt gleichursprünglich schon im Wesen Gottes eingegründet sind.

Dritter Schritt: Zwischen der Schöpfung, die in Raum und Zeit eingespannt ist, und der überzeitlichen, drei-einen Lebensdynamik Gottes, schiebt hier TEILHARD eine "Zwischenstufe" ein. Ausgehend von der Voraussetzung, dass Gottes Existenz im sich Vereinen besteht, «lässt das erste Sein *ipso facto* eine andere Art von Gegensatz, diesmal nicht mehr im Herzen, sondern an den Antipoden seiner selbst hervorbrechen [...]. Die sich-selbst-genügende Einheit am Pole des Seins; und ringum an der Peripherie folglich notwendig das Viele: das *reine* Viele [...] oder "nihil creabile", das nichts ist – und das doch aufgrund der passiven Virtualität der Anordnung (das heisst der Vereinigung) eine Möglichkeit des Seins, ein Flehen um Sein ist...»¹⁰⁴ Betrachtet man das "Erste Sein", welches sich trinitarisch

¹⁰⁰ In der deutschen Übersetzung *Mein Weltbild* (1975) von *Comment je vois* wird die französische Ausdrucksweise *présance self-suffisante* mit *self-suffiziente Gegenwart* übersetzt. Dem Vorschlag von HAAS (1964) entsprechend scheint uns jedoch der Ausdruck *sich-selbst-genügende Gegenwart* die verständlichere Übersetzung zu sein. Wir werden uns im Folgenden daher dieser Übersetzungsweise anschliessen.

¹⁰¹ *Mein Weltbild*, §27.

¹⁰² Aufgrund der Wichtigkeit diese Abschnittes und der eigenwilligen Formulierung TEILHARDS zitieren wir diese und die folgenden Passagen von *Comment je vois* in der Originalsprache: «Mais, afin que ce Centre initial et final subsiste sur lui-même en son splendide isolement, force est de nous le représenter [...] comme s'opposant trinitairement à lui-même. [...] Dieu lui-même, en un sens rigoureusement vrai, n'existe qu'en s'unissant» (§27). «Dans l'acte même par lequel sa réalité se pose, Dieu, venons-nous de recon-naître, se trinise» (ebd. §28).

¹⁰³ Diese Ausdrucksweise stammt von GLÄSSER (1970) 205. Eine Interpretation im Hinblick auf die Dreifaltigkeit gibt HAAS (1964) 517f.

¹⁰⁴ «Par le fait même qu'il s'unifie sur sois pour exister, l'Être premier fait *ipso facto* jaillir une autre espèce d'opposition, non plus au cœur, mais aux antipodes de lui-même [...]. L'Unité self-subsistente, au pôle de l'être; et nécessairement, par suite, tout autour, à la

eint, als initiales und finales Zentrum, so kann man in einem ersten Moment das Nichts, aus dem die Welt wurde, und das als «das reine antipodiale Viele, [das; f.g.] nur reine Potentialität und Passivität ist»¹⁰⁵, als eine Art «antithetischen Reflex des trinitarischen Seins»¹⁰⁶ bestimmen. Dieses peripherische *nihil* (d.h. die reine Vielheit) als "Gegenüber" Gottes darf nun nicht in derselben Weise trinitarisch verstanden werden, wie Gott als Vater, seinen Sohn zeugend, sich diesem – als ein von ihm Verschiedenes – "gegenüber setzt". Vielmehr ergibt sich für TEILHARD die reine Vielheit aus der ontologischen Voraus-Setzung, dass das *Erste Sein selber als sich trinitarisch einigend bestehend* gedacht wird¹⁰⁷. Das *nihil creabile* stellt somit die Gesamtheit der erschaffbaren Möglichkeiten dar, welche in Gott latent als reine Vielheit gegeben ist und die darauf angelegt ist, durch einen transzendenten Schöpfungsakt Gottes, so in Wirklichkeit gesetzt zu werden, dass sie sich in einem evolutiven (die Heilsgeschichte implizierenden) Prozess einend auf Omega (dem Zentrum aller Zentren) hin zentriert¹⁰⁸.

Vierter Schritt: TEILHARD beschreibt die Schöpfung als einen Akt, der einerseits das Selbst-Genügen und die Selbst-Bestimmung Gottes unversehrt lässt, andererseits alles Geschaffene so ins Dasein ruft, d.h. aktual werden lässt, dass dadurch auch die Teilhabe am Sein und an der Einheit Gottes bewirkt wird. Als Frucht «einer Reflexion Gottes, nun nicht mehr in sich selbst, sondern ausserhalb seiner selbst, erscheint die Pleromisation (wie der heilige Paulus gesagt hat) – das heisst die Verwirklichung des teilhabenden Seins durch Anordnung und Totalisation – als eine Art Gegenstück oder Symmetrie zum (inner-) trinitarischen Vollzug. Sie füllt in gewisser Weise eine Leere. [...] Und so wird sie gleichzeitig in eben jenen Begriffen ausdrückbar, die uns schon dazu gedient haben, das Sein zu definie-

périphérie, le Multiple: le Multiple *pur* [...], ou "Néant créable", qui n'est rien, – et qui cependant, par virtualité passive d'arrangement (c'est-à-dire d'union), est une possibilité, une imploration d'être..." (ebd. §28).

¹⁰⁵ «... le Multiple pur, antipodiale, n'est que potentialité et passivité pure...» (ebd. §29).

¹⁰⁶ «Elle-même simple reflète "antithétique" de l'Être trinitaire» (ebd. §29).

¹⁰⁷ «Dieses peripherische Nichts wird [...] nicht von Gott gleichsam in einem Akt als das Gegenüber Gottes gesetzt, so wie Gott als Vater in einem Lebensakt den Sohn sich "entgegensetzt", sondern die reine Vielheit ergibt sich [...] *ipso facto* dadurch, dass das Erste Sein als sich trinitarisch einigend *besteht*» HAAS (1964) 522.

¹⁰⁸ Dies wahrscheinlich der von TEILHARD intendierte Sinn des Ausdrucks *Flehen um Sein* (*imploration d'être*). Vgl. dazu die Ausführungen von HAAS (1964) 524ff.

ren: Schaffen heisst vereinen.»¹⁰⁹ Nur so werden der Schöpfung – auf all ihren Ebenen und in alle ihren Ausdrucksformen – jene (trinitarischen) *vestigia* eingepägt, welche sie gesamthaft zur Einswerdung befähigt.

Durch seine Unions-Metaphysik gibt TEILHARD dem *ex nihilo* der Erschaffung – wie dies oben im dritten Schritt beschrieben worden ist – eine gewisse strukturelle Begründung und zwar von der Erkenntnis (und Liebe) Gottes her, der diese Welt bereits als Möglichkeit vor ihrer Verwirklichung erkannt und geliebt hat. Gleichzeitig begründet das *nihil creabile* den Schöpfungsakt in der Weise, dass es diesem Akt Gottes jene Willkürlichkeit nimmt, die sonst einer traditionellen Begründung der metaphysischen Erstursache tendenziell anhaftet¹¹⁰.

Die Erklärungskraft seiner Unions-Metaphysik sieht TEILHARD in der Lösung folgender Problembereiche:

(1.) Auch wenn die Schöpfung in ihrer Evolution unzählige Phasen durchläuft und diese Entwicklung gewissen Zufälligkeiten unterworfen zu sein scheint, so gibt es nach TEILHARD, von Gott her gesehen, letztlich keine Zufälle. Vielmehr muss das Werden der Schöpfung in jedem Moment und an jedem Ort als von Gott gewollt, gewirkt und gelenkt verstanden werden, zumal durch die Pleromisation (im Punkt Omega) alle geschöpflichen (aktiven und passiven) Vereinigungsformen ihre Erfüllung finden. «Kraft der *eigentümlichen Struktur des Nichts*, über das er sich neigt, vermag Gott, um zu schaffen, nur in *einer einzigen Weise* vorzugehen: unter Benutzung des tastenden Spiels der grossen Zahlen wird zunächst eine unermessliche Vielzahl unendlich zahlreicher, äusserst einfacher und kaum bewusster Elemente geeint, um dann, nach und nach, seltenere, komplexere und schliesslich mit Reflexion begabte Elemente unter seinem anziehenden Einfluss anzuordnen.»¹¹¹ Der Rede von einer Welt, die sich auch

¹⁰⁹ Eigene Übersetzung. Im Original: «Fruit, en quelque manière, d'une Réflexion de Dieu, non plus en Lui, mais en dehors de Lui, la Plerômisation (comme eût dit saint Paul) – c'est-à-dire la réalisation de l'être participé par arrangement et totalisation – apparaît comme une sorte de réplique ou de symétrique à la Trinitisation. Elle vient combler un vide [...]. Et, en même temps, elle devient exprimable dans les termes mêmes qui nous ont servi à définir l'être. Créée, c'est unir» (*Comment je vois*, §29).

¹¹⁰ Vgl. den ersten Abschnitt von *Comment je vois*, §29.

¹¹¹ Eigene Übersetzung. Im Original: «...en vertu de la *structure même du Néant* sur lequel il se penche, Dieu, pour créer, ne peut procéder que *d'une seule façon*: arranger, unifier petit à petit, sous son influence, en utilisant le jeu tâtonnant des grands nombres, une multitude immense d'éléments, d'abord infiniment nombreux, extrêmement simples et à peine

ganz anders hätte entwickeln können – und die Gott auch ganz anders hätte erschaffen können – ist so der Boden entzogen, weil die Schöpfung, so wie sie (geworden) ist, ein einmaliges Geschehen darstellt, welches letztlich im trinitarischen Leben Gottes selbst gründet.

(2.) «Weiter werden wir gewahr, dass Gott, um zu schaffen (weil, noch einmal sei es gesagt, Erschaffen soviel bedeutet wie Vereinen), unausweichlich dahin gelangt, sich in das Viele einzutauchen, um es sich "einzuverleiben".»¹¹² Daraus folgt eine gewisse strukturelle "Isomorphie" zwischen Gott und Schöpfung, die TEILHARD als ontologische Basis dient, um einerseits das immanente Wirken Gottes argumentativ zu begründen, andererseits die Inkarnation des Sohnes Gottes und die Wirkung seiner Erlösungstat am Kreuz einsichtig zu machen.

(3.) Schliesslich sieht TEILHARD in seiner Unions-Metaphysik die Chance, dem Problem des Übels bzw. des Bösen und der Sünde – er bezeichnet diese Dimension als *Schatten der Schöpfung* – eine plausible Erklärung geben zu können¹¹³. Die Schöpfung ist eine Ordnung im Werden, eine Vielheit auf dem Weg zur Einheit, die in ihrer Entfaltung und Vollendung auf allen Stufen das Übel einschliesst: Zerfall auf der Stufe des Materiellen, Schmerz und Tod auf der Stufe des Organischen und darüber hinaus das moralische Übel bzw. die Sünde auf der Stufe des Bewusstseins und der Freiheit. Das physische Übel ist also eine schon vorpersonal gegebene Wirklichkeit, eine Unordnung. Für TEILHARD gibt es keine im Entstehen sich befindende *Ordnung*, die nicht auf allen Seinsstufen schon ein gewisses Mass an *Unordnung* miteinschliessen würde¹¹⁴. Stellt dabei das Übel im Rahmen der Vielheit ein sich Verfangen und Verlorengehen in der Vereinzelung auf der Ebene des Vorbewussten dar, so entspricht dem auf der Ebene des Bewusstseins, die menschliche Sündhaftigkeit (als moralisches Vergehen und Missbrauch der Freiheit), welche eine Verfehlung der Bestimmung des Menschen bewirkt. Somit besteht

conscients, – puis, graduellement plus rares, plus complexes et, finalement doués de réflexion» (*Comment je vois*, §30).

¹¹² Eigene Übersetzung. Im Original: «Ensuite, nous nous apercevons que pour créer (puisque, encore une fois, créer c'est unir), Dieu est inévitablement amené à s'immerger dans le Multiple, afin de se l'"incorporer"» (ebd. §29).

¹¹³ Vgl. ebd. §30.

¹¹⁴ Der ganze Satz lautet im Original: «Dysharmonies ou décompositions physiques dans le Pré-vivant, souffrance chez le Vivant, péché dans le domaine de la Liberté: pas d'*ordre en formation* qui, à tous les degrés, n'implique du *désordre*» (ebd. §30).

nach TEILHARD Sünde im Missbrauch der menschlichen Freiheit und ist die Bejahung des Vielfachen, die Selbstbehauptung in der Unvollkommenheit, die Revolte gegen Gott. Hier gewinnt für TEILHARD das Kreuzeseignis seine entscheidend soteriologische Bedeutung, zumal durch Christus diese Verlorenheit in der Vereinzelung durch die erschaffende und erlösende Vereinigung mit Gott überwunden werden soll. Aufgrund des Eingewobenseins des Menschen im gesamten evolutiven Prozess, erhält die Erlösungstat Christi am Kreuz zusätzlich noch eine kosmische Dimension¹¹⁵. Die kosmische Evolution, die den Menschen hervorgebracht hat und schliesslich im Punkt Omega vollendet werden soll, wäre nämlich für TEILHARD nicht vorstellbar, «wenn sie nicht gleichzeitig von dem erlösenden Einfluss Christi, von der Liebe Gottes bis in den Kreuzestod getragen wäre.»¹¹⁶

Mit dieser Skizze möchten wir unsere Darlegungen zur Unions-Metaphysik von TEILHARD abschliessen und uns der Frage zuwenden, ob und wie die von TEILHARD verwendete Ontologie adäquat und im Zusammenhang mit einem Schöpfungshandeln Gottes theologisch konsistent ist.

1.4. Würdigung und Diskussion des evolutionistischen Ansatzes von TEILHARD

Zweifellos stellt TEILHARDS Versuch, naturwissenschaftliche Erkenntnisse und theologische Weltansicht in einer einheitlichen evolutiven Schau zu vereinen, eine eindruckliche Synthese dar. Man wird dabei nicht Fehl gehen, wenn man von der Annahme ausgeht, dass das ganze Schaffen dieses Mannes zutiefst religiös motiviert war, d.h. getragen vom Anliegen, nach einer christlichen Antwort zu suchen, die dem Menschen seiner Zeit jene Hoffnung und Würde wieder geben konnte, die dieser durch die Unmenschlichkeit zweier Weltkriege verloren zu haben schien¹¹⁷. In seinem Buch *Evolution*

¹¹⁵ Zu dieser Thematik, die wir hier nicht eingehender behandeln können, vgl. Textbelege und Erläuterungen bei GLÄSSER (1970) 169-199; BISIO (1997) 233ff.; TRENNERT-HELLWIG (1993) 300ff.

¹¹⁶ So BRÜCHSEL in seiner Einführung zu *Das Herz der Materie*, TEILHARD (1990) 25.

¹¹⁷ «Ach wie gern wäre ich doch dem heiligen Ignatius oder dem heiligen Franz von Assisi begegnet, die unsere Zeit so nötig hätte! Einem Mann Gottes auf einem freien und neuen Weg folgen, getrieben von der Fülle der religiösen Kraft seiner Zeit: welch ein Traum! – Oft

und *Schöpfung* diagnostiziert HENGSTENBERG die Sehnsucht des modernen Menschen nach (der verlorenen) Einheit, als einen der Beweggründe, welche TEILHARD zur Formulierung seiner evolutio-nistischen Synthese getrieben hat. Tatsächlich suchte er durch seine Gedanken dem Menschen seiner Zeit die ursprünglich zuge-dachte aber verlore-ne Einheit mit Gott, den Mitmenschen und der Natur – und letztlich war für TEILHARD auch der Graben zwischen naturwis-senschaftlicher Erkenntnis und christlichem Glauben ein Ausdruck dieser verlorenen Einheit – zugäng-lich zu machen, und zwar durch den Aufweis jener spezifischen Stellung innerhalb des gesamten e-volutiven Prozesses, welche den Menschen in seiner Einmaligkeit auszeichnet. Dies bedurfte jedoch – davon war TEILHARD zutiefst über-zeugt – einer tiefgehenden geistigen und kulturellen Erneue-rung¹¹⁸. Dass eine solche Erneuerung nicht *extra ecclesia*, sondern nur in und durch die Kirche geschehen konnte, bezeugen viele Brief-passagen TEILHARDS; denn «geht der Weg auch durch Nacht und Nebel», so gelangt man doch nur zu Christus, «wenn man mehr und mehr mit der Kirche ein Leib und eine Seele» wird¹¹⁹. Natürlich ha-ben die Schriften TEILHARDS nicht nur Anerkennung, sondern auch Widerspruch und Polemik hervorgerufen. Wer aber CUÉNOTS sie-benhundertseitiges Opus über Leben und Werk TEILHARDS liest, wird nicht unbeeindruckt bleiben angesichts der Persönlichkeit dieses Wissenschaftlers, (Ordens-) Priesters und (mystisch begabten) Christen. Wenn wir im Folgenden TEILHARDS Ansatz bzw. Aspekte desselben diskutieren, dann wird es darum gehen zu fragen, ob es ihm gelungen ist, die naturwissenschaftliche Sichtweise mit einer schöpfungstheologischer Sicht konsistent in Einklang zu bringen.

In einem ersten Schritt möchten wir nach der ontologischen Kon-sistenz von TEILHARDS Begrifflichkeit fragen, bevor in einem zwei-ten Moment dessen schöpfungstheologischer Begründungszusam-menhang unter die Lupe genommen wird.

bitte ich Gott, ich möchte doch die Asche sein, aus der für andere dieses grosse Aufblühen hervorbricht, das unserer Genera-tion gefehlt hat» (Brief vom 21.6.1921, zitiert aus: LUBAC (1969) 22).

¹¹⁸ Vgl. HENGSTENBERG (1963) 175f.

¹¹⁹ Brief vom 16.3.1921, zitiert aus: LUBAC (1969) 354. Wie wichtig TEILHARD die Kirche war, wird allein schon daran deutlich, welche Stellung er ihr im Rahmen des menschlichen So-zialisationsprozesses gab. Vgl. *Comment je vois*, §24.

1.4.1. Zum ontologischen Instrumentarium

Unsere Überlegungen zu TEILHARDs Ontologie bzw. Metaphysik werden wir anhand der in der Einleitung erwähnten Schlüsselbegriffe – *Materie* bzw. *Geist, Raum, Zeit* und *Relation* – durchführen und dabei auch auf einige wissenschaftstheoretische Aspekte eingehen.

a. *Materie*. Wie aus den obigen Darlegungen deutlich wurde, ist der Begriff der Materie bei TEILHARD von entscheidender Bedeutung, wobei er selbst diesen Begriff nicht univok, sondern in mehrfacher Weise verwendet. So muss an dieser Stelle nochmals gefragt werden, was man sich unter «Geist werdende Materie» (Bd.6,76) vorzustellen hat.

Blicken wir auf jene Verwendung des Materiebegriffs, bei der TEILHARD unter Materie eine Entität versteht, die in ihrer korpuskularen Erscheinungsweise, d.h. als Weltstoff, durch das Begriffspaar *Komplexität/Zentrierung* charakterisiert wird¹²⁰, so stellt sich die Frage, ob und wie der Begriff der fortschreitenden Komplexität bzw. Zentrierung eines solchen materiellen Gegenstandes überhaupt quantitativ erfassbar ist. Der Biologe BRESCH, der in seinen Überlegungen viele Parallelen zu TEILHARD aufweist¹²¹ – und sich auch mancherorts explizit auf ihn bezieht –, verwendet den Begriff des *Musters*, um das Phänomen der Komplexität genauer zu erfassen. Nach ihm sind Muster *Bausteinanordnungen*¹²², welche für die Deutung des Evolutionsprozesses eine zentrale Bedeutung haben. So ist die Evolution nichts anderes als die schrittweise Zunahme von Mustern zu stets höherer, hierarchisch aufgebauter Komplexität. Dabei sieht BRESCH den Begriff des Musters in einem engen Zusammen-

¹²⁰ Unter einem *materiellen Gegenstand* versteht TEILHARD eine «Korpuskel (Mikro- oder Makro-Korpuskel), eine in wirklichem und doppeltem Sinne "natürliche" Einheit, insofern nämlich als sie, obwohl organisch in ihrem Umfang in sich begrenzt, auf bestimmten Stufen eindeutige Zeichen von *Autonomie* erkennen lässt. Eine Komplexität, die nach und nach eine gewisse "Zentriertheit" erreicht, – nicht in der Form, sondern im Verhalten –, eine "Zentro-Komplexität", wie man kürzer und genauer sagen könnte» (Bd.8, 20).

¹²¹ So z.B. in (1981) 57ff. oder (1990) 72ff. Vgl auch ISAK (1992) 363-415.

¹²² «Ein Muster ist das Resultat eines *Ketten*-Prozesses, bei dem zu jedem Zeitpunkt das schon bestehende Muster die Wahrscheinlichkeiten für die alternativen Möglichkeiten des jeweils folgenden Zufalls bestimmt. [...] Muster sind Bausteinanordnungen, die sich in "selbstbeschränkender Freiheit" entwickeln» (BRESCH (1981) 60).

hang mit demjenigen der Information¹²³, insofern eine Zunahme an Information immer einer Zunahme der Mustervielfalt entspricht¹²⁴.

Wie lässt sich die Entstehung und Entwicklung von komplexen Strukturen informationstheoretisch erfassen und was zeichnet, aus informationstheoretischer Sicht, komplexere gegenüber einfacheren Systemen aus? Zunächst kann Komplexität als Abnahme von redundanter Information und als Zunahme von Zufälligkeiten angesehen werden¹²⁵. Beispielsweise ist die Zahlenfolge:

(I.) 00000000000000000000000000000000

einfach in die Anweisung zu übersetzen: Schreibe "30 mal 0". Sie ist maximal redundant, während

(II.) 100010101000000011010111101001

eine hoch komplexe Folge darstellt, da jeder Versuch einer Spezifizierung dieser Zahlenfolge, indem eine ihr unterliegende Regularität gesucht wird, nicht ausfindig zu machen ist und daher die Beschreibung derselben länger als diese selbst ausfallen würde. Die Zahlenfolge (II.) ist also äusserst unwahrscheinlich, d.h. nicht voraussagbar und somit zufällig. «Komplexe Strukturen sind in höchstem Masse unwahrscheinlich, und damit informationstheoretisch betrachtet zufällig.»¹²⁶ Sie sind daher strukturell nicht reduzierbar und strukturelle Irreduzibilität verbietet zuverlässige Prognosen. HEDRICH versucht anhand sog. *zellulärer Automaten* komplexe Strukturen abzubilden und kommt dabei zum Schluss, dass viele komplexe Strukturen unserer Natur, sowohl im unbelebten, als auch – und vor allem – im be-

¹²³ Vgl. ders. (1981a) 747-752. BRESCH interpretiert Information als Fähigkeit (Potenz) von *Mustern*, miteinander in (ihren jeweiligen Organisationsstufen entsprechende) Wechselbeziehungen zu treten. Dabei stellt das *Muster* in gewisser Weise die "objektive" Seite der Materie dar, während *Information* immer auf ein weiteres Muster bezogen bleibt, mit dem das diese Information tragende Muster in Wechselwirkung steht und das dadurch diese Information "lesen" bzw. "verstehen" kann. In loser Anlehnung an den aristotelischen Hylemorphismus interpretiert BRESCH "Form" als Ausdruck struktureller Komplexität. Ähnlich WEIZSÄCKER (1985) 580ff. und (1992) 344.

¹²⁴ «Alle Muster der unbelebten, belebten und intellektuellen Welt» wurden innerhalb des kosmischen Wachstumsprozesses «im Laufe der Evolution aus einem energiereichen, aber chaotischen (beziehungslosen) Anfangszustand hierarchisch aufgebaut: Elementarpartikel – Atome – Moleküle – Polymere – Protobionten – Zellen – Vielzeller – Gesellschaften» (BRESCH (1979) 184).

¹²⁵ Redundanz meint informationstheoretisch die Wiederholung gleicher oder zumindest ähnlicher Strukturen.

¹²⁶ HEDRICH (1990)181f.

leben Bereich eine strukturelle Irreduzibilität aufweisen¹²⁷. Natürlich ist damit nicht gesagt, dass alle Systeme irreduzibel sind. Es gibt in der Natur vielfältige Systeme, deren fundamentale Gesetzmäßigkeiten (die strukturelle Basis) mittels linearer (Differential-) Gleichungssysteme, oder – wenn komplexer – mittels Iteration von selbstähnlichen Mengen (Chaostheorie und fraktale Geometrie) abbildbar sind und angenähert werden können. Geht man jedoch «von der Existenz struktural irreduzierbarer Systeme in der Natur aus, so hat dies zum einen für diese Systeme im speziellen, zum anderen aber auch für unsere Welt im allgemeinen entscheidende Folgen. Es ist nicht möglich mit finitem Aufwand zu einer geschlossenen Beschreibung dieser Systeme zu gelangen. Solche Systeme sind noch unzugänglicher als chaotische Systeme, die eine sensitive Abhängigkeit von den Anfangsbedingungen zeigen. Die epistemische Unzugänglichkeit ist grundsätzlicherer Art. Es gibt für struktural irreduzible Systeme keine allgemeinen Gesetzmäßigkeiten, die ihr globales Verhalten beschreiben. [...] Für solche Systeme ist eine reduktionistische Beschreibung des Gesamtverhaltens auf der Basis des strukturalen Substrats unmöglich.»¹²⁸

Definieren wir also die Menge der Information als Mass der Komplexität, dann wird deutlich, dass die Zunahme von Komplexität (oder Musterbildungen) zwar im Nachhinein durch die Komposition ihrer Elemente nachgezeichnet werden kann, die Entstehung, Konstitution und Gestalt (Form) solcher komplexen Systeme und ihrer geordneten Hierarchien aber durch die evolutive *Komposition* (Bausteinanordnung) ihrer Einzelelemente, aufgrund ihrer Unvorhersagbarkeit, *nicht begründet* werden kann¹²⁹. Komplexität allein wäre so gesehen zwar eine notwendige aber keinesfalls ontologisch ausreichende Voraussetzung für die Konstitution und Evolution materieller Gegenstände.

Dies hat TEILHARD wahrscheinlich geahnt und darum dem Begriff der Komplexität den Begriff der *Zentrierung* beigefügt, der den inneren, formenden Aspekt der Materie darstellen soll. Diese Zent-

¹²⁷ Es ist uns im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, die Theorie zellulärer Automaten darzulegen. Es sei dafür auf die Einführungen von HEDRICH (1990) 166-236 oder PEITGEN/JÜRGENS/SAUPE (1994) 565-621 verweisen.

¹²⁸ HEDRICH (1990) 215f.

¹²⁹ Dies auch die Folgerung von HENGSTENBERG (1963) 95ff. Zur Verwendung (und der Grenzen) des Begriffs der *Information* innerhalb der Biologie bzw. Evolutionstheorie vgl. LYRE (2002) 86-124.

rierung stellt für alle korpuskular-materiellen Entitäten jene konstitutive und koextensive, geistig-innere Dimension dar, die als eine Art "Bewusstsein", schon auf der Stufe des Vorlebendigen real anwesend ist. Darin unterscheidet sich TEILHARDs Verständnis der Komplexität von der informationstheoretischen Verwendung dieses Begriffes im Rahmen der heutigen Naturwissenschaften. Während nämlich, informationstheoretisch gesehen, Komplexität ein kooperatives System bildet, welches nicht schon in den einzelnen Bestandteilen eines komplexen Systems "steckt", sondern durch deren Zusammenwirken zustande kommt¹³⁰, ist bei TEILHARD der materielle Weltstoff strukturell gerade dadurch charakterisiert, dass er sich in all seinen Elementen und auf allen Ebenen – d.h. von den kleinsten (physikalischen) Einheiten bis hin zum (menschlichen) Bewusstsein – durch Komplexität und Zentriertheit auszeichnet. Sofern die Elemente durch die radiale Energie zentrisch aufeinander bezogen sind, bilden sie materielle Einheiten, welche sich im evolutiven Prozess in die entsprechenden Ordnungsebenen – Vorlebendiges, Lebendiges, Bewusstsein – aufgliedern. Das Problem, das sich hier aber in voller Schärfe stellt, ist, welchen Erklärungswert die Prinzipien *Geist* bzw. *Materie* schliesslich noch haben, wenn TEILHARD im Hinblick auf dieses Begriffspaar meint, Materie werde durch den Spiritualisationsprozess immer mehr zu Geist¹³¹, und es daher nicht Materie *und* Geist, sondern nur den Weltstoff als geistwerdende Materie (*Esprit-Matière*) gäbe¹³². Denn für TEILHARD ist alles, was in der (phänomenalen) Welt vorzufinden ist, wenn auch in verschiedenen Intensitätsgraden, immer schon zugleich Materiellseiendes, Lebendigseiendes, Bewusstseiendes, Geistigseiendes, zumal es nur eine einheitliche evolutive Substanz gibt, die sich immer mehr zentriert, d.h. sich durch Zustandsänderungen in ihren materiellen, vitalen, psychischen und geistigen Eigenschaften quantitativ und qualitativ steigert und ausdrückt. Zudem stellt sich, ob bei TEILHARD nicht in unzulässiger Weise zwei Ebenen miteinander identifiziert werden: Die ontologische Ebene, auf welcher Geist und Materie als *realitätskonstituieren-*

¹³⁰ Vgl. HEDRICH (1990) 192.

¹³¹ «Konkret gibt es nicht Materie *und* Geist: vielmehr existiert nur die Geist werdende Materie. Es gibt auf der Welt weder Geist noch Materie: der "Stoff des Universums" ist *Geist-Materie*. Keine andere Substanz als diese vermöchte das menschliche Molekül zu ergeben» (Bd.6, 76).

¹³² HENGSTENBERG meint dazu: «Das alles ist für die Bestimmung des Geistes viel zu wenig, ja ausserordentlich dürftig» (ders., (1963) 104).

de Prinzipien fungieren, mit der Ebene der Realität, wie sie sich als "Phänomen" (im Weltstoff) zeigt.

Wir haben schon erwähnt, dass TEILHARD *Geist* mit dem Begriff der *Zentrierung* expliziert. Durch diese Zentrierung werden die Zustände des Weltstoffes in ihrer Komplexität geordnet und ausgerichtet. Was aber leistet der Begriff der Zentrierung effektiv¹³³? Da für TEILHARD offensichtlich materielle Zustände in ihrer Zentro-Komplexität etwas Individuierbares sind, scheint er implizit ontologisch die Existenz von Individuen bzw. von Klassen von Individuen und Eigenschaften vorauszusetzen¹³⁴. Die Begründung derselben kann jedoch nicht wiederum aufgrund ihrer zentro-komplexen Zusammensetzung erfolgen, da im Versuch, das Begründende durch das Begründete zu erklären, ein Zirkelschluss entstehen würde: Die ontologische Konstitution, die der Sache nach der Komposition des Weltstoffes vorausgeht, kann nicht wiederum durch ihre Komposition begründet werden¹³⁵. Erklärungsprinzipien können nicht selbst wieder zum Gegenstand von Erklärungen gemacht werden, da sonst eine Vermischung der Argumentationsebenen und eine Auflösung ihres Prinzipiencharakters entsteht¹³⁶.

Neben dem Verhältnis von Geist und Zentrierung muss auch der Zusammenhang zwischen Geist und *Bewusstsein* noch kritisch hinterfragt werden. Zentrierte Komplexität ist nach TEILHARD in ihrer

¹³³ Dazu HENGSTENBERG kritisch: Was heisst «bei Teilhard Zentriertheit? Sammlung von Teilchen um einen Mittelpunkt, in sich zurückgerollt sein. Ist aber der personale Geist zentriert? Hat er einen _Mittelpunkt oder ist er ein Mittelpunkt? [...] Wie kann eine einfache Substanz Zentrum und Peripherie, vermittelpunktlichte Teile haben? [...] Der Begriff der Zentriertheit ist als *pas partout* für die Interpretation aller Naturformen ein völlig chimärer Begriff. Er trifft einzig streng für die Atome und allenfalls die niederen Moleküle zu. Das zeigt den Physikalismus bei Teilhard. Es zeigt, dass sein Begriff der Zentriertheit für seine Analogisierung im Naturreich überhaupt keinen tragfähigen Boden darstellt» (HENGSTENBERG (1963) 104f., Anm. 129).

¹³⁴ Dies implizieren auch die Begriffe wie *System* oder *Totum* u.a.

¹³⁵ «Das entscheidende Verhängnis bei Teilhard besteht [...] darin, dass er die seinsmässige, kategoriale Bestimmung des zu bindenden Substrates eben auf der Bindungsform seiner Teile erklären will. Die Seinsweise der Stofflichkeit *ist* bei ihm nichts anderes als die "tangentielle" Bindungsform der "Teilchen" selbst, die Seinsweise des Lebendigseins, der Bewusstheit und Geistigkeit nichts anderes als die "radiale" Bindungsform *derselben* Teilchen selbst» (ebd. 121f).

¹³⁶ Zudem meint HENGSTENBERG (1963): «Wir finden [bei TEILHARD; f.g.] sowohl die Konfundierung der Materie als Prinzip mit dem materiell Seienden als auch die Konfundierung der Materie als Prinzip mit den anderen Prinzipien [z.B. dem des Geistes; f.g.] bzw. ihre Auflösung im Prinzipiencharakter bestätigt» (118f).

höchsten Entwicklungsstufe *Geist* in Form des menschlichen *Bewusstseins*, so dass sich der Zusammenhang ergibt: *Zentrierung* = *Geist* = *Bewusstsein*. Da der Mensch «nichts anderes ist als die zum Bewusstsein ihrer selbst gelangte Evolution» (Bd.1, 225), also «Achse und Spitze der Entwicklung» (Bd.1, 23) im kosmischen Prozess der Spiritualisierung, stellt das menschliche Bewusstsein quasi das Paradigma dar, was unter Geist bzw. (reflexives) Bewusstsein zu verstehen ist. Hier stellen sich aber zwei fundamentale Problemfelder:

- (1.) Reicht es, das Personsein des Menschen bzw. seine Geistigkeit durch dessen Zentro-Komplexität auszudrücken?
 - (2.) Kann man diese Geistigkeit als Bewusstsein definieren?
- Mit diesen Fragen geraten wir unweigerlich in den Problembereich des Leib-Seele-Verhältnisses hinein, der in neuerer Zeit im Rahmen der *Philosophy of mind* intensiv diskutiert wird.

Zu (1.). Zur Frage, ob die Geistigkeit des Menschen durch seine Zentro-Komplexität begründet werden kann, muss zunächst festgehalten werden, dass TEILHARD implizit voraussetzt, dass eine geistige Tätigkeit, welche Bewusstseinsinhalte produziert, strukturell anhand eines materiellen Substrats "ablesbar" ist. Die Kenntnis der komplexen Funktionsweise des Gehirns und d.h. das Wissen um mentale Zustände wäre so – modern gesprochen – das neurologische Korrelat zu den (subjektiven) Bewusstseinszuständen. Das Problem aber ist, dass von der Neurowissenschaft her gesehen, im menschlichen Gehirn sich nur Nervenzellen, Axone, Synapsen und Neurotransmitter befinden, aber an diesen Zuständen keine Bewusstseinsinhalte (z.B. visuelle, akustische und andere Eindrücke und Empfindungen) ablesbar sind. Zwar lösen Lichtwellen, die einen Gegenstand meiner visuellen Wahrnehmung reflektieren, an den lichtempfindlichen Sehnervzellen der Netzhaut ein Signal aus, wo sie über afferente Leitungsbahnen in den visuellen Cortex des Grosshirns gelangen und dort mit unzählig anderen neuronalen Signale verarbeitet werden. Aber ein Nervensignal löst immer nur ein anderes Nervensignal aus, und so ist es «für uns völlig unverständlich, wie daraus ein visuelles Bild unserer Umwelt entstehen soll.»¹³⁷ Versucht man zudem die geistige Dimension des Menschen anhand seiner mentalen Zustände zu beschreiben, so zeigen sich, im Gegensatz zur körperlich-materiellen Dimension, entscheidende und nicht einfach

¹³⁷ ZOGLAUER (1998) 11.

eliminierbare Unterschiede wie *Unausgedehtheit*, *Privatheit*, *Introspektion* und *Inkorrigibilität*¹³⁸.

Anhand dieser kurzen Andeutungen sollte verständlich geworden sein, dass die geistige Dimension des Menschen kaum, wie TEILHARD meint, durch die materielle Zentro-Komplexität des menschlichen Organismus' *erklärt* und *begründet* werden kann, zumal starke Zweifel darüber bestehen, ob geistig-mentale Zustände durch die neuronalen Zustände des Organismus' beschrieben werden können, wie dies z.B. sog. psycho-physische *Identitätstheorien* behaupten. Andere Theorien, wie beispielsweise der *Funktionalismus*¹³⁹, welche zwischen Gehirn und Geist bzw. Bewusstsein lediglich einen *funktionalen* Zusammenhang behaupteten, schienen sich anfänglich einer grösseren Plausibilität zu erfreuen. Aber auch der Funk-tionalismus erwies sich als ungenügend, da er die semantische und intentionale Dimension (der Sprache und ihrer Handlungen) nicht überzeugend zu erklären und zu begründen vermochte¹⁴⁰.

¹³⁸ *Unausgedehtheit*: Körper sind (räumlich und zeitlich) ausgedehnt, mentale Zustände (z.B. Schmerz empfinden, Wissen haben) hingegen nicht.

Privatheit: Physikalische Ereignisse sind bis zu einem gewissen Punkt objektiv vorgegeben und intersubjektiv verifizierbar. Mentale Zustände hingegen sind privat, subjektiv und nicht mitteilbar. (So weiss nur ich, was ich in diesem Augenblick denke oder fühle.)

Introspektion: Körperlich-Materielles wird durch die fünf Sinne (oder mit zusätzlichen die Sinne "erweiternde" Apparaturen) wahrgenommen. Geistiges bzw. den (eigenen) Bewusstseinszustand zu erkennen, benötigt einen "inneren" Sinn, d.h. die spezifische Fähigkeit zur Introspektion. So sind Empfindungsqualitäten (sog. *Qualia*) nur für mich unmittelbar und introspektiv erkennbar.

Inkorrigibilität: Wahrnehmungen können falsch sein, während innere Wahrnehmungen unkorrigierbar sind: Man kann sich nicht darin täuschen, sich in einem bestimmten inneren Zustand zu befinden.

Weitere Erläuterungen vgl. die Einleitungen bei BIERI (1997) 1-28, ZOGLAUER (1998) 12-22 und BECKERMANN (2000) 9-18.

¹³⁹ Identitätstheoretiker vertreten die Ansicht, dass mentale Zustände mit bestimmten neuronalen (d.h. physikalisch beschreibbaren) Gehirnzuständen identisch sind. Ein Funktionalist hingegen interessiert sich nicht für die materielle Beschaffenheit des Gehirns, sondern lediglich für seine funktionale Architektur. Einem Computermodell (sog. Turing-Maschinen) entsprechend, verhält sich der Geist zum Gehirn wie die Software zur Hardware. Gemeint ist damit: Wie ein Programm auf verschiedenen Rechnern laufen kann, so kann das Bewusstsein auch in verschiedenen materiellen Systemen realisiert werden – sofern diese die geeignete funktionale Architektur besitzen. Die Theorie des Funktionalismus ist von PUTNAM vertreten, später aber von ihm selbst gründlich kritisiert worden (vgl. u.a. ders. (1991) 137-187). Für die Erläuterung und Diskussion dieser (und anderer) Theorien vgl. ZOGLAUER (1998) 88-164.

¹⁴⁰ Vgl. dazu SEARLE (1991) und (1996).

Eine weitere These TEILHARDS besteht in der Annahme, dass durch fortschreitende Zentro-Komplexität qualitativ neue Zustände entstehen. Diese Ansicht scheint in letzter Zeit naturwissenschaftlich an Plausibilität gewonnen zu haben, durch eine systemtheoretische Interpretation – wir fassen hier diese Theorien zusammen mit dem Begriff *Emergenztheorien* – von Naturphänomenen und -ereignissen, welche die Hervorbringung von qualitativ neuen Systemeigenschaften als systemimmanente Vorgänge beschreiben. Man spricht diesbezüglich oft auch von der *Selbstorganisation*¹⁴¹ der Materie, d.h. von offenen Systemen, welche, fernab vom thermodynamischen Gleichgewicht (sog. dissipative Strukturen, v.a. bei chemischen und biologischen Systemen), "spontan" die Bildung neuer Strukturen ermöglichen¹⁴². Die Entstehung dieses jeweils qualitativ "Neuen" wird mit Ausdrücken wie "Emergenz", "Fulguration", "Spontaneität" usw. umschrieben¹⁴³. So interessant solche naturwissenschaftlichen Phänomene auch sein mögen, so darf dabei die Erklärungskraft des Begriffes der Selbstorganisation nicht überstrapaziert werden. Sicher können aufgrund von dissipativen Strukturen qualitativ neue Systemeigenschaften eintreten, aber kann und soll die Entstehung von qua-

¹⁴¹ Autoren, die diese Sicht vertreten, sind, um nur die bekanntesten zu nennen, LORENZ, PRIGOGINE, HAKEN, JANTSCH, RIEDL, DAVIS, WUKETITS, EIGEN, CRAMER etc. Eine Hinführung zu diesem Begriff aus biologischer und philosophischer Sicht gibt BOSSHARD (1985) 17-143.

¹⁴² Paradebeispiel für eine dissipative Struktur ist die von russischen Forschern 1958 entdeckte und nach ihnen benannte *Belusov-Zhabotinsky-Reaktion*. Bei der Oxydation von Malonsäure durch Bromat in einer Schwefelsäurelösung lassen sich, in einer bestimmten Zusammensetzung des Gemisches, konzentrische oder spiralförmige Wellen als Interferenzmuster beobachten. Ein weiteres Beispiel ist der sog. *Bénard-Effekt*: Ausgangspunkt ist eine ruhende Flüssigkeitsschicht zwischen zwei ebenen Begrenzungsflächen unterschiedlicher Temperatur. Bei einem nicht allzu grossen Temperaturgradienten bildet sich ein gewöhnlicher Wärmeleitungsvorgang aus. Erreicht der Temperaturgradient einen kritischen Wert, dann schlägt der Vorgang um und die Flüssigkeitsschicht strukturiert sich. Dabei bilden sich sog. Rollzellen aus, in denen die Flüssigkeit von der Grund- zur Deckfläche und zurück fliesst. Schaut man senkrecht zu den Begrenzungsflächen, so erscheinen diese Rollzellen als wabenförmige, aneinandergereihte Sechsecke.

¹⁴³ Der Begriff der *Emergenz* lässt sich durch folgende Hauptmerkmale charakterisieren:

- (1.) Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile.
- (2.) Emergente Systemeigenschaften treten an (komplexen) Systemen zu einem bestimmten Zeitpunkt der kosmischen Entwicklung zum ersten Mal auf und sind nicht schon in ihren Teilen irgendwie enthalten.
- (3.) Emergente Systemeigenschaften können nicht auf die Eigenschaften der Elemente des Systems reduziert werden.
- (4.) Emergente Systeme sind nicht prognostizierbar.

litativ Neuem – z.B. beim Bénard- oder Lasereffekt –, wie sie durch den Begriff der Selbstorganisation intendiert wird, auch als Modell für das Entstehen und Emergieren des Geistes dienen? Sofern man nicht eine reduktionistische und naturalistische Position vertritt, kommt man nicht umhin festzustellen, dass die qualitative Differenz zwischen Geist und Nichtgeistigem nicht nur grösser, sondern auch andersartiger ist, als jene, welche bei Phänomenen der Emergenz wie Laser oder Bénard-Zellen beschrieben werden. Letztere *bleiben* nämlich auch in ihrem neuen strukturellen Zustand chemisch-physikalische Systeme. Geist hingegen scheint mit seinen physikalischen, chemischen und biologischen Prozessen nicht identisch zu bleiben, sondern eine eigene, nicht reduzierbare Realität darzustellen. Trotz vordergründiger Plausibilität weisen also Emergenztheorien im Hinblick auf die Geistdimension argumentative Schwächen auf, wenn es darum geht, Vorgänge nicht nur zu beschreiben und modellhaft (mathematisch) abzubilden, sondern auch zu *begründen*. Dieses Ungenügen fasst ZOGLAUER wie folgt zusammen: «Einerseits sollen emergente Eigenschaften evolutionsgeschichtlich *neu* sein, sie treten, wie Konrad Lorenz mit seinem Fulgurationsbegriff suggeriert, "blitzartig" auf. Andererseits kann aber das Entstehen neuer Qualitäten weder vorausgesagt noch erklärt werden und erscheint vielmehr wie ein Wunder. Es kann nicht erklärt werden, wie ein quantitatives Wachstum an Komplexität in eine qualitative Veränderung umschlagen kann. Anstatt darüber eine konkrete Auskunft zu geben, werden nur nebulöse Erklärungen verwendet wie z.B. emergente Eigenschaften seien ganzheitlich und transzendierte die Eigenschaften ihrer Teile.»¹⁴⁴ Auch die These, dass Emergenz immer dort auftritt, wo selbstreferentielle Zirkel entstehen und sich miteinander so verketten, dass sie zusammen ein neues System bilden¹⁴⁵, trägt nichts zur Erhellung des Emergenzbegriffes bei. Denn: Neuronen *referieren* auf nichts! Referenz ist als semantischer Begriff immer schon an ein Bewusstsein gebunden bzw. setzt ein solches voraus¹⁴⁶.

Der in seiner zunehmenden Zentro-Komplexität geprägte Weltstoff von TEILHARD unterscheidet sich jedoch in einem wesentlichen

¹⁴⁴ Ders. (1998) 35f.

¹⁴⁵ Vgl. TEUBNER Gunther, *Die vielköpfige Hydra: Netzwerke als kollektive Akteure höherer Ordnung*, in: KROHN/ KÜPPERS (1992) 189-216 bes. 190ff.

¹⁴⁶ «Eine solche artistische Sprachakrobatik trägt mehr zur Mystifizierung als zur Erhellung des Emergenzbegriffes bei» (ZOGLAUER (1998) 36). Dass auch dem Begriff der "Selbstorganisation" eine gewisse Mystifizierung anhaftet, bestätigt MUTSCHLER (1992a) 86-108.

Punkt vom Emergenzdenken neuerer Prägung. Letzteres setzt voraus, dass emergente Systemeigenschaften nicht den einzelnen Teilen, sondern nur dem ganzen System zukommt. Nun ist aber das Entstehen neuer Systemeigenschaften noch keine Begründung für das Entstehen von etwas qualitativ Neuartigem wie das menschliche Bewusstsein – zumindest wenn man davon ausgeht, dass die geistige Dimension kein Epiphänomen der Evolution ist, sondern etwas Eigenständiges darstellt. Bei TEILHARD hingegen bildet *Geist* ein konstitutives und von Anfang an in den Korpuskeln des Weltstoffs mitgestaltendes Moment, ohne den das Entstehen des Menschen und seines Bewusstseins überhaupt nicht erklärbar wäre. Nur weil die "geistige Dimension" schon auf der (sub-) atomaren Stufe wirksam ist, kann es für TEILHARD im Rahmen der Evolution so etwas wie "Emergenz" geben¹⁴⁷. Störend und für die eigene Argumentation kontraproduktiv wirkt sich hingegen aus, dass TEILHARD den Prinzipiencharakter von Geist und Materie mit der Ebene des Weltstoffes ineins setzt, indem er sagt, dass Materie als Weltstoff durch die Spiritualisierung immer mehr zu Geist werde.

Diese Konfundierung beschert TEILHARD das Problem, wie durch ein solches Verständnis von Geist – d.h. fortschreitende Zentro-Komplexität – das *Personsein* begründet werden kann. Wird Geist tatsächlich als etwas "Molekulares" verstanden, so müsste entweder die unbelebte Materie schon etwas "Personales" an sich haben oder aber das personale Prinzip wäre etwas Zusammengesetztes und der Mensch als leib-geistiges Wesen nicht von Anfang seines Existierens an *Person*, d.h. eine in sich konstitutiv vorgegebene und mit sich selbst identische Einheit. Den Unterschied zwischen *Persönlichkeit* und *Person* berücksichtigend heisst dies: Zwar entwickelt sich im Laufe der Zeit *Persönlichkeit*, aber ontologisch muss das *Personsein* immer schon vorausgesetzt werden¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Vgl. Bd.1, 225. «Ist nicht sogar der Akt, in dem unser Geist mit seinen feinsten Fühlern ins Absolute dringt, ein *Emergenzphänomen*? [...] Das Denken gehört also nicht nur als Anomalie oder Epiphänomen zur Evolution» (ebd.).

¹⁴⁸ «Der Mensch ist von Anbeginn seiner Existenz *Person*.» Und «diese ist nicht einmal durch eine innerphysiologische, innerseelische oder innergeistige "Synthese" zu erklären. Was sich beim Menschen mit der Zeit und in gewisser Weise entwickelt, ist nur seine *Persönlichkeit*, die als eine vom sittlichen Einsatz abhängige Variable von der *Person* als ontologischem Grund zu unterscheiden ist [...]. *Person* und *Persönlichkeit* fallen beide bei Teilhard zusammen, sofern beide zugleich Produkt *und* Faktor der kosmischen Evolution sind!» (HENGSTENBERG (1963) 99).

Zu (2.) Das eben Gesagte ist vor allem auch für das Verhältnis Geist-Bewusstsein von grosser Wichtigkeit. Für TEILHARD ist das Bewusstsein eine «allen für das Universum konstitutiven Korpuskeln gemeinsame universelle Eigenschaft» (Bd.5, 174) und «der molekulare Zustand der Welt ist Ausdruck des pluralisierten Zustandes einer Möglichkeit universellen Bewusstseins. Durch die Reihe der kosmischen Einheiten hindurch wächst und vertieft sich das Bewusstsein proportional zu der *organisierten* Komplexität dieser Einheiten (vgl. Bd.6, 337). Weil es für TEILHARD «im Kosmos letzten Endes nur eine einzige *im Werden* begriffene Wirklichkeit, eine *einzigste Monade*, gibt» (Bd.9, 82; Herv. f.g.), führt dies dazu, dass er das Wesen des Geistigen im Bewusstsein erblickt, wie es sich im "Phänomen Mensch" manifestiert. Nun kann in der unbelebten Materie empirisch – d.h. in ihrer "molekularen" Erscheinungsweise – ein solches (potentiell) anwesendes "Bewusstsein", nicht dingfest gemacht werden und auch die Rede von der inneren Dimension der Materie kann bestenfalls als eine Metapher gewertet werden. Man kann zwar mit einem gewissen Recht im Reflexionsakt etwas spezifisch Menschliches sehen, aber das *Wesen* des Geistes im Reflexionsakt selbst verankern zu wollen bedeutet, anhand der Folgeerscheinung zu begründen, was man schon in den Prämissen voraussetzt. «In Wahrheit *sind* wir längst Geist und Person, bevor wir die geringsten Reflexakte gesetzt haben.»¹⁴⁹

Angesichts der Schwierigkeiten, die das Geist-Materie-Verhältnis und das Verständnis von Geist im Besonderen mit sich bringen, muss man sich schliesslich auch fragen, wie der Punkt Omega als Über-Bewusstsein charakterisiert werden soll, zumal in ihm alle kosmische Evolution und Involution konvergiert. Ist Omega im höchsten Masse "komplex" und wie ist dies mit einem Personbegriff vereinbar, wenn TEILHARD Person erst durch den Werdeprozess und nicht schon on-

¹⁴⁹ HENGSTENBERG (1963) 108. Zum Prinzipiencharakter des Geistes meint HENGSTENBERG: «Wenn aber der Geist nur "etwas an der Korpuskel" [...] ist, nämlich ein Zustand der Zentriertheit und Innerlichkeit, der durch weitere Zentrierung und Komplizierung der Teile unendlich wächst und wird, dann ist es gleichgültig, ob man sagt, indem man das kosmische Gebilde als Materie definiert: Es gibt überhaupt keinen Geist, sondern nur Materie, die Geist *wird*, oder, wenn man das kosmische Gebilde als "Stoff" bezeichnet: Es gibt *weder* Geist *noch* Materie, sondern nur den Weltstoff, der materiell-geistig bzw. "Materie-Geist" (*Esprit-Matière*) ist, sofern nämlich Geistigkeit und Materialität nur zwei Aspekte eben dieses Stoffes sind. [...] Damit rühmt Teilhard sich, den "Dualismus" von Geist und Materie überwunden zu haben. Es geschieht *auf Kosten des Prinzipiencharakters von Geist und Materie*» (ders. (1963) 102).

tologisch voraussetzend begründet? Wir möchten ihm hier nicht unterstellen, dass er Omega nur als graduell aufsteigendes kosmologisches und nicht auch als transzendentes Prinzip versteht, aber die Rede von Omega als "Zentrum der Zentren", der als "Punkt der Verinnerlichung und der totalen Irreversibilisierung" die kosmische Konvergenz erzeugt, reicht für eine (naturphilosophische und ontologische) Begründung einfach nicht aus. Der Grund liegt letztlich darin, dass TEILHARD die eigentliche Konstituierung einer Entität als Individuum und als Person zu wenig kritisch durchleuchtet und sie nur als kompositorische Zustände im evolutiven Prozess interpretiert. Nur durch eine solche begriffliche Unschärfe ist es möglich von einem über-personalen Prinzip Omega zu sprechen, welches alles in sich personalisiert, indem es als Über-Person alle Personen und Dinge in sich vereint¹⁵⁰. "Person" auf diese Weise nur als materiell-geistiger *Zustand* zu definieren ist zwar möglich, aber letztlich ungenügend, denn darin kommt gerade das nicht zum Ausdruck, was mit Person intendiert wird, nämlich ein gewisses Subsistieren, ein Sein in sich selbst – HENGSTENBERG spricht von *Selbststand*¹⁵¹ – und zwar über *alle* Zustandsveränderungen hinweg. Hier wird besonders deutlich, wie die Verwendung der Begriffe *Geist* bzw. *Materie* von TEILHARD letztlich zu wenig auf deren ontologische Voraussetzungen und Konsequenzen hin reflektiert worden ist.

b. *Raum* und *Zeit* (bzw. Raumzeit). Mit dem Materiebegriff ist nach TEILHARD der Begriff der Raumzeit so eng verknüpft, dass er mit einem gewissen Pathos schreiben kann: «Die Raum-Zeit, in die unsere Körper schon eingebettet sind, dringt [...] wie ein feines Fluidum in unsere Seele. Sie füllt sie an. Sie prägt sie. Sie vermischt sich derart mit den Kräften der Seele, dass diese kaum mehr weiss, wie sie jene von ihren eigenen Bewegungen unterscheiden soll. Dieser Flut, die nur als Wachstum des Bewusstseins zu definieren ist, entgeht nichts, nicht einmal die höchsten Äusserungen unseres Wesens»

¹⁵⁰ Eine solche «Kollektivperson kann es weder realiter geben, noch könnte sie, wenn sie möglich wäre, einzelne selbständige Personen in sich dulden. Denn eine Person in einer Person ist ein absoluter Selbstwiderspruch» (ebd. 137).

¹⁵¹ Ebd. 73 ff. Dass TEILHARD darauf abzielt, etwas Subsistierendes an den Dingen zum Ausdruck zu bringen, beweist nicht nur seine Verwendung des Ausdrucks "Zentrierung", sondern ebenso sein metaphorischer Gebrauch von Ausdrücken wie "Atom", "Monade", "Molekül", "Zelle" usw.

(Bd.1, 224f.). Wie wir oben schon darauf hingewiesen haben¹⁵², ist das teilhardsche Verständnis der Raumzeit beeinflusst einerseits von BERGSONs Zeitverständnis, andererseits vom Gedanken der Relativitätstheorie. Dazu sei Folgendes vermerkt:

- (1.) Angesichts der Übernahme eines relativistischen Raumzeitverständnisses verdeutlicht sich, was TEILHARD mit dem Begriff der Materie und ihres kompositorischen Zustandes impliziert: Komplex angeordnete und aufeinander zentrierte materielle Entitäten bilden jeweils raumzeitliche Abschnitte. Ein Ding entspricht also genau der Summe seiner Raumzeitpunkte. Wenn wir nicht nur die ontologische Existenz von Individuen, Dingen oder Personen, sondern auch ihre diachronische Identität fordern, so reicht eine solche auf der Relativitätsphysik aufbauende Begründung jedoch nicht aus. Dies lässt sich anhand eines Beispiels leicht einsehen: Gemäss einer auf der Relativitätsphysik gründenden Identitätstheorie wäre z.B. die personale Identität des Philosophen ARISTOTELES durch die Summe aller seiner (biographischen) Raumzeitabschnitte gegeben. Eine solche Argumentation führt jedoch zu unangenehmen Konsequenzen, denn hätte ARISTOTELES die *Metaphysik* nicht geschrieben – nehmen wir an, er wäre schon als Kind gestorben –, dann könnte diese Person nicht identisch mit jener sein, welche tatsächlich die *Metaphysik* geschrieben hat; was völlig kontraintuitiv ist. Die theoretische Begründung des raumzeitlich konstituierten Weltstoffes TEILHARDs reicht folglich nicht aus, um Ereignisse, Dinge oder Personen *grundsätzlich* in ihrer Identität durch die Zeit so zu begründen, dass auf sie identifizierend bzw. reidentifizierend Bezug genommen werden könnte.
- (2.) Zudem: Insofern für TEILHARD materielle Entitäten jeweils nur kompositorische Zustände des Weltstoffes darstellen, besitzen diese Zustände eine Ordnung. Damit ist aber noch nicht die *zeitliche Abfolge* im Werden dieser Zustände begründet. Letztlich steht und fällt bei TEILHARD die Konsistenz der Argumentation eines evolutiven Prozesses und des darin implizierten Zeitverständnisses mit der These, dass alles auf den Punkt *Omega* hin konvergiert. Weil nämlich «die Raum-Zeit das Bewusstsein enthält und hervorbringt, ist sie notwendigerweise *konvergenter Natur*» (Bd.1, 266f.). Diese Aussage ist aber in keiner Weise naturwissenschaftlich begründbar.
- (3.) Im Zusammenhang mit dem Punkt *Omega* ergibt sich noch eine weitere Schwierigkeit. So wird *Omega* einerseits als etwas Unper-

¹⁵² Vgl. oben Abschnitt 1.2.1.f.

sönliches charakterisiert, der auch ohne Glaubensvoraussetzungen erkennbar sein soll. Andererseits wird Omega als etwas *Über-Personales* behauptet, für dessen Wirklichkeit TEILHARD im *christlichen Dogma sein ideelles Bild* vorgefunden hat¹⁵³. Dies heisst konkret: Omega soll das letzte Glied der Evolutionsreihe sein *und* zugleich ausserhalb dieser Reihe stehen¹⁵⁴. Wie dieses Verhältnis aussehen soll, bleibt aber äusserst vage. Ebenfalls behauptet TEILHARD, dass Omega einerseits ein *Punkt* darstellt *und* andererseits zugleich ein überzeitlich-lenkendes, ewiges Prinzip der kosmischen Entwicklung ist¹⁵⁵. All dies ist einfach nicht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Aus diesen und ähnlich Passagen muss daher gefolgert werden, dass TEILHARD das Verhältnis Zeit-Ewigkeit zu wenig reflektiert hat, und dieses Manko kann auch nicht durch die Aussage behoben werden, Gott sei der aktuelle Augenblick, während die Teilhabe des geschaffenen Seins sich durch eine dieser Aktualität koextensiven Dauer manifestiere.

c. *Relationen*. Der Relationsbegriff wird von TEILHARD nirgends explizit und ausführlich behandelt¹⁵⁶. Trotzdem spielt die Relationsdimension bei ihm de facto eine eminente Rolle, denn wo immer beispielsweise von Einheit, Vielheit, Komplexität, Zentriertheit usw. die Rede ist, setzt dies implizit ein Verständnis von Relation voraus. Die monistische Konzeption sowie der transitorische Charakter der komplex-zentrierten, kompositorisch zusammengefügt Zustände des Weltstoffes verdecken jedoch die Tragweite dieser Dimension. So wird von TEILHARD nirgends dargelegt, wie die Relation Geist-Materie zu verstehen ist. Auch die Aussage: «Soviel Geist, soviel Materie» (Bd.6, 134) hilft da nicht wesentlich weiter. Wiederum wirkt sich negativ aus, dass TEILHARD zwischen Materie bzw. Geist, als konstituierende Prinzipien einerseits und dem materiell Seienden (Korpuskel) – in das Materie und Geist als konstitutive Prinzipien

¹⁵³ Vgl. Bd.1, 305.

¹⁵⁴ Vgl. Bd.1, 279. Wiederum HENGSTENBERG (1963): Dies ist, «wie wenn ich behaupte, ein Gewordenes sei zugleich ein Nichtgewordenes» (149).

¹⁵⁵ Vgl. Bd.1, 266f. Dazu nochmals HENGSTENBERG (1963): «Wenn man die Bezeichnung "Punkt" der Entwicklung wörtlich nimmt, ergibt sich ungefähr die gleich Logik, wie wenn ich sage: dieses Thermometer ist auf den Punkt 20 Grad geklettert, und dieser Punkt ist zugleich der Heizer» (149).

¹⁵⁶ Auch in dem von HAAS herausgegebenem *Teilhard de Chardin-Lexikon* (1971) wird der Relationsbegriff unter den Stichworten nicht aufgeführt.

wirksam sind – andererseits nicht klar unterscheidet. Zwar hat er in *Les Noms de la Matière* noch versucht zwischen "formeller" und "konkreter" Materie zu unterscheiden, aber schon damals sah er diese Beziehung primär unter dem Aspekt des sich Vereinigens und unterschied dabei den potentiellen Zustand (d.h. die Möglichkeit sich zu vereinigen) der formellen Materie vom Geist, der diese Vereinigung aktualisierend vollzieht. Was aber ist da dieser Geist? Ist das, was diese Relationalität bewirkt, etwas dem Seienden (Korpuskel) Hinzukommendes oder besitzt es eine eigene Subsistenz? Allein diese Fragen zeigen, wie notwendig es gewesen wäre, wenn TEILHARD sich vermehrt mit der Relationsdimension auseinandergesetzt hätte. Da er dies nicht getan hat, bleibt letztlich auch sein Axiom, Sein als (aktives) Sich-vereinen und Andere-vereinen, bzw. Sein als (passives) In-sich-selbst-vereint und Mit-anderen-geeint-werden, irgendwie in der Luft. Daher stellt auch die Aussage, dass Vereinigung personalisiert, indem es (supra-) differenziert, lediglich eine These dar, deren Begründung TEILHARD uns schuldig bleibt.

Nicht unwichtig wäre eine Behandlung der Relationsproblematik auch im Hinblick auf die Kausalrelationen gewesen, um beispielsweise in der Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf, den Relationsbegriff des *Vereinens*, differenzierter und adäquater zu erfassen¹⁵⁷. Die Schöpfungsrelation als *konstitutive Begründungsrelation* – durch die Gott ein Seiendes *ex nihilo* durch den *actus essendi* in die Existenz ruft und im Sosein konstituiert – stellt nicht die gleiche Relationsform dar, wie z.B. eine *kompositorische Begründungsrelation*, bei der eine (quantitative und/oder qualitative) Neuordnung der einzelnen Elemente zueinander bewirkt wird und sogar Rückkopplungseffekte möglich sind¹⁵⁸. Bei der ersten entsteht etwas effektiv Neues, vorher nicht Dagewesenes, bei der zweiten hingegen wird lediglich ein Zustandswechsel bewirkt. So schafft beispielsweise Gott die Person als etwas, metaphysisch gesprochen, Neues, Ganzes und Einfaches und nicht als etwas noch zu "Personalisierendes"¹⁵⁹.

¹⁵⁷ So äussert TEILHARD generalisierend: «Schaffen (*créer*), vollenden (*achever*) und entsühnen (*purifier*) [...] ist für Gott die Einigung der Welt in einer organischen Vereinigung mit sich selbst» (Bd.1, 305).

¹⁵⁸ In der klassischen Tradition sprach man von Erst- bzw. Zweitursache. Diesbezüglich hat HENGSTENBERG wichtige und grundlegende Analysen durchgeführt (vgl. ders. (1998) 159-173, (1963) 43-72).

¹⁵⁹ Vgl. HENGSTENBERG (1963) 165.

d. *Wissenschaftstheoretische Aspekte*. Wir haben im ersten Abschnitt darauf hingewiesen, dass TEILHARDS erkenntnistheoretische Position stark derjenigen ähnelt, die heute unter dem Ausdruck *Evolutionäre Erkenntnistheorie (EE)* diskutiert wird. Die Absicht TEILHARDS sowie der Vertreter einer *EE* geht dahin, evolutive Erklärungen (wie man sie in der Biologie benützt) auf die *kognitiven* Fähigkeiten von biologischen Systemen anzuwenden, um dadurch neue Antworten auf (alte) erkenntnistheoretische Fragen zu gewinnen¹⁶⁰ – und dies im Sinne einer *naturalisierten Erkenntnistheorie*¹⁶¹. Die *EE* geht von der fundamentalen Annahme aus, dass die evolutiv entstandene *funktionale Adäquatheit* des Erkenntnisapparates zu seiner Umwelt die Sachgemässheit – und folglich die Wahrheit – einer mentalen Repräsentation garantiert. So einleuchtend im ersten Moment die Begründungsstrategie der *EE* zu sein scheint, so zeigen sich bei näherem Zusehen doch gewisse Aspekte, welche eine Übernahme dieses Erklärungsschemas als nicht ganz so unproblematisch erscheinen lassen:

(1.) *Zur Verwendung des Theoriebegriffs in der EE*: STEGMÜLLER hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Begriff *Theorie* in zweifacher Weise verwendet werden kann: In einem *explanatorisch* (bzw. erklärenden) oder in einem *explikativen* (bzw. begründenden) Sinne. Die *EE* verwendet den Theoriebegriff ausschliesslich explanatorisch, d.h. im Sinne einer verifizierbaren (und revidierbaren naturwissenschaftlichen) Hypothese, während die Erkenntnistheorie bzw. Wissenschaftstheorie explikativ vorgeht, d.h. metatheoretisch nach den Voraussetzungen für das Zustandekommen von Erkenntnissen und folglich auch von naturwissenschaftlichen Theorien bzw. Hypothesen und Erklärungen fragt. Die Weise, wie Erkennen zustande kommt, wird dabei von TEILHARD wie auch von den Vertretern der *EE* lediglich erklärt, aber nicht geklärt¹⁶².

¹⁶⁰ Die bekanntesten Vertreter einer von der Biologie her formulierten *Evolutionären Erkenntnistheorie* sind beispielsweise VOLLMER, LORENZ und RIEDL. Ein wichtiges Argument spielt dabei der Begriff der *Selbstorganisation*. Einen ersten Einblick gibt IRRGANG (1993). Zur Kritik vgl. BARTELS (1996) 158-162, BIERI (1987) und die Beiträge in SPAEMANN/KOSLOWSKI/LOW (1984).

¹⁶¹ Für die Frage, was mit der *Naturalisierung der menschlichen Erkenntnis* gemeint ist, verweisen wir auf die Einführung von BIERI, in: ders. (1997) 19ff. oder QUINE (1975) 97-126. Vgl. auch der neuere Beitrag von FLOHR in: NEUNER (2003) 43-56.

¹⁶² «Es wird in der evolutionären Erkenntnistheorie kein Beitrag geleistet zu unserem Verständnis von wissenschaftlicher *Theorie*, zur *Prüfung statistischer Hypothese* oder zur *Beurteilung statistischer Schätzungen*» (STEGMÜLLER (1984) 12).

(2.) Das Ziel einer *Erkenntnis-* bzw. *Wissenschaftstheorie* könnte mit der Frage umschrieben werden: Wie ist menschliches Wissen überhaupt möglich? Gehen wir davon aus, dass der von einem Satz ausgedrückte und vermittelte Inhalt oder Gedanke eine *Proposition* ist¹⁶³, dann könnte man sagen, dass es in der Erkenntnistheorie um die zentrale Frage geht, wie propositionales *Wissen* zustande kommt. Gehen wir davon aus, dass *Wissen* eine wahre und begründete Meinung von etwas darstellt – ausgedrückt im Satz: "A weiss, dass *p*"¹⁶⁴ –, dann impliziert Wissen immer auch ein Gewinn von *Informationen* über die Welt. Nicht jede Information führt jedoch zu einem Wissen. So sind durch Reflexe vermittelte sensorische Informationen noch kein Wissen. Es ist nicht dasselbe zuzagen: "A sieht (hört, riecht, fühlt), dass *F* ist" und "A sieht *F*". Der zweite Fall drückt nicht nur die Aufnahme einer sensorischen Information aus, sondern impliziert auch die Fähigkeit, *Begriffe* zu verwenden. Dies wiederum setzt die Fähigkeit voraus, etwas zu verstehen, d.h. mit Informationen umgehen zu können, die einen *semantischen* Gehalt haben¹⁶⁵. Reine Informationen sind keine Träger von Wahrheitswerten und folglich auch nicht Kandidaten für *Wissen* von Tatsachen¹⁶⁶.

(3.) Die *EE* geht davon aus, dass die Übereinstimmung von "objektiven" Strukturen der Welt und "subjektiven" Erkenntnisstrukturen erklärbar ist und zwar aufgrund einer evolutiv entstandenen Anpasstheit, d.h. einer *funktionalen Adäquatheit* eines *X vis-à-vis* einer bestimmten Umgebung. «Aber weder ist 'wahr sein' einfach durch

¹⁶³ *Propositionen* bilden einfachste begriffliche Modelle mit einer vollständigen Sinnstruktur, mit denen Sachverhalte zum Ausdruck gebracht werden. Wiewohl Sachverhalte über Propositionen nicht sprach- und theorieunabhängig verstanden werden können, besteht zwischen Propositionen und Sachverhalten keine *Isomorphie*.

¹⁶⁴ Die Analyse des Wissens zielt nicht auf den Akt des Erkennens noch auf den Inhalt des Wissens. Es handelt sich um ein begriffsanalytisches Vorgehen, bei dem gefragt wird: Was bedeutet "A weiss, dass *p*"? Gemäss der auf PLATON zurückgehenden Standarddefinition des Wissens stellt Wissen eine gerechtfertigte (d.i. begründete) und wahre Meinung oder Überzeugung dar: "A weiss *p*" ist also dann und nur dann der Fall, wenn

- (1.) *p* wahr ist,
- (2.) A die Überzeugung hat, dass *p* der Fall ist und
- (3.) A's Überzeugung gerechtfertigt ist.

¹⁶⁵ Rein sensorische Informationen besitzen für sich allein noch keinen semantischen Gehalt – sie *bedeuten* für ein System (noch) nichts. Diese Differenzierung zeigt, dass es keinen kontinuierlichen Übergang gibt vom Reiz über ein Signal zur Bedeutung.

¹⁶⁶ «Rein sensorische Informationen sind oft auslösende Ursachen für perzeptuelle Meinungen, aber sie sind nicht Gründe oder Evidenzen für sie. Epistemisch rechtfertigen kann ich Meinungen immer nur durch andere *Meinungen*» (BIERI (1987) 123).

'passen' explizierbar, noch ist von vornherein klar, dass die Wahrheit unserer Meinungen für uns *immer* funktional adäquat wäre oder gar, dass aus der funktionalen Adäquatheit unserer Meinung *folgt*, dass sie wahr sind.»¹⁶⁷ Folglich kann eine evolutionäre Begründung nicht auf *Meinungen* angewendet werden, sondern höchsten auf elementare Fähigkeiten Reize als Informationen aufzunehmen und zu verarbeiten.

Wir können festhalten: Die Vertreter einer *EE* versuchen zwar über eine funktionale Beschreibung zu erklären, *was* Erkenntnis ist und warum es so etwas wie *wahre* Erkenntnis gibt. Bei ihrem Begründungsvorgehen müssen sie jedoch immer schon voraussetzen, was sie zu erklären vorgeben, nämlich das Phänomen der Erkenntnis selbst und die Möglichkeit, durch sie zu wahren Einsichten zu kommen. Die *EE* beschreibt zwar explanatorisch das Erkenntnisphänomen, sie vermag jedoch Erkenntnis und Wissen nicht explikativ zu *begründen*. Biologische Erkenntnisse liefern keine Begründung dafür, warum eine Meinung wahr oder falsch ist. Das heisst natürlich nicht, dass die Formulierung einer evolutionären Theorie der Kognition – im Sinne einer biologischen Theorie des Informationsgewinns bzw. der Informationsverarbeitung, ohne semantische und intentionale Inhalte – unmöglich ist. TEILHARD wollte aber sicher mehr, nämlich die Objektivität nicht nur der naturwissenschaftlichen, sondern auch der theologischen Erkenntnisse sichern. Gerade Letzteres vermochte seine evolutiv geprägte erkenntnistheoretische Rechtfertigungsstrategie jedoch nicht zu erreichen.

1.4.2. Zur trinitarischen und schöpfungstheologischen Spekulation

In einem letzten Punkt gilt es noch zu fragen, wie TEILHARD das Verhältnis zwischen seiner Ontologie und dem (trinitarischen) Schöpfungshandeln Gottes sieht. Positiv ist zum 3. Teil – der Abschnitt *Métaphysique* – von TEILHARDS spekulativem Entwurf in *Comment je vois* hervorzuheben, dass er einen wichtigen, z.T. in den Hintergrund geratenen, Aspekt der Wirklichkeit wieder ans Licht gerückt hat, nämlich den der *Vereinigung (l'Union)*. Tatsächlich bildet dieser relationale Aspekt eine entscheidende und konstitutive Dimension des göttlichen und geschaffenen Seins. Gott ist dynamisches und

¹⁶⁷ BIERI (1987) 126.

ewiges Einssein in der gleichursprünglichen Verschiedenheit der drei göttlichen Personen. Und weil er die Quelle allen Seins und Lebens ist, trägt die vom dreifaltigen Gott geschaffene Schöpfungswirklichkeit diese Dynamik des Eins- und Verschiedenseins als *vestigia trinitatis* unauslöschlich in sich – von den untersten materiellen Seinschichten bis hinauf zum Menschen. Dabei gehört zum Schöpfungsgeschehen nicht nur die Vereinigung des einzelnen Geschaffenen mit Gott, sondern auch die Vereinigung mit den Mitgeschaffenen in einer Schöpfungs- und Sinnordnung, wozu das Geschaffensein der niederen auf die höheren und alle letztlich auf Christus hin gehört. Mit dieser Intuition vom Sein als Vereinen und Vereintwerden entwickelt TEILHARD eine umfassende Schau der Gesamtwirklichkeit, die für ihn nicht nur in einem im Bereich des Religiösen (Mystik und Aszetik) fruchtbar ist, sondern auch den Graben zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und christlichem Glauben zu überwinden verspricht.

a. TEILHARDS onto-theologische Spekulation über die immanente Trinität stellt letztlich den Versuch dar, eine (dynamisch) geeinte Vielfalt im Leben Gottes zu begründen¹⁶⁸. Zweifelhaft ist jedoch, ob der dabei für Gott verwendete *Person*begriff – mit der Ausdrucksweise *présance self-suffisante* bzw. *self-subsistente* und der *Relations*begriff und durch die Formulierungen *Dieu se trinise* (Verschiedenheit) und *Dieu n'existe qu'en s'unissant* (Einheit) – adäquat erfasst wird. Jedenfalls erweist sich ein Manko spätestens dort, wo die Schöpfung mit ins Spiel kommt. Bedeutet nämlich Schöpfung in gewisser Hinsicht ein sich Vereinen, dann setzt dies voraus, dass etwas Subsistierendes da sein muss, welches vereinigt wird. Dies aber nicht so, «als wenn dieses Substanziell "erst" entstünde und (der Ordnung nach) "hernach" vereinigt würde [...] aber doch so, dass das Mitteilen von Sein, Wesenheit und Sinn von seiten des Schöpfers beziehungsweise das Empfangen ihrer von seiten des Geschöpfes zumindest mit dem Vereinen der Geschöpfe untereinander und mit Gott existenziell gleichgestellt wird. Das Geschöpf empfängt Sein, indem es vereinigt wird; und es wird vereinigt, indem es empfängt.»¹⁶⁹ In Bezug auf die Geschöpfe stellt sich zudem die Schwierigkeit, dass TEILHARD innerhalb der evolutiven Entwicklung nur

¹⁶⁸ Wir beziehen uns hier wieder auf die §§25-31 von *Comment je vois*.

¹⁶⁹ HENGSTENBERG (1963) 167.

(kompositorische) Zustände, aber keine subsistierende Entitäten zulässt.

b. Eine weitere Konsequenz des ungenügend erarbeiteten Person- und Relationsbegriffes zeigt sich im Versuch TEILHARDS, die geschöpfliche Vielfalt innertrinitarisch *ab eterno* zu fundieren. Er tut dies nämlich nicht theologisch, indem er das (potentiell erschaffbare) Viele im Sohn (der zweiten göttlichen Person in der Relation zum Vater) hineingründet – im Sinne der biblischen Aussage, das *in Christus* alles erschaffen wurde (vgl. Kol 1,16) –, sondern spricht lediglich metaphorisch vom reinen Vielen, welches als *nihil creabile* an die "Peripherie" Gottes gesetzt wird¹⁷⁰.

Höchst problematisch – und oft zurecht bemängelt worden – ist darüber hinaus TEILHARDS Verständnis vom erschaffbaren Nichts (*nihil creabile*) selbst, welches eng mit seiner Sicht von Schaffen als Einigen (*créer, c'est unir*) zusammenhängt. Wenn nach christlichem Verständnis Gott *ex nihilo* schafft, dann besagt dies nur soviel, dass Gott kein anderes Prinzip ausserhalb seiner selbst zur Erschaffung der Welt voraussetzt¹⁷¹. Denkt man sich aber die "Nichtse" als potentielle (noch) nicht vereinigte Vielheit, die Gott vor allem Schaffen erst als *nihil creabile* an den "Antipoden seiner selbst" setzen muss und die er dann, durch Vereinigung, zu aktuell Seienden verwandelt, dann wären diese "Nichtse" nicht geschaffen, sondern gleich ewig wie Gott. Abgesehen von der Frage, was überhaupt unter einem "ewigen Nichts" zu verstehen ist, bleiben TEILHARDS Aussagen diesbezüglich höchst problematisch. Sicher kann gesagt werden, dass eine göttliches Schaffen zwar ein Vereinigen *impliziert* (Schaffen → Vereinen), dass aber Schaffen nicht mit Vereinen *identisch* (Schaf-

¹⁷⁰ Natürlich ist das Problem, wie eine endliche Welt – die seit Ewigkeit in Gott gegründet und von ihm erdacht worden ist – im Verhältnis zur Ewigkeit Gottes – also unter Wahrung der absoluten göttlichen Transzendenz (d.h. Souveränität und Freiheit) – gedacht werden soll, schwierig zu lösen. So hat beispielsweise BULGAKOV diese Schwierigkeit mit dem Begriff der *ungeschaffenen Sophia* (als Einheit, der zweiten göttlichen Person mit dem Heiligen Geist) zu lösen versucht, welche die ganze Vielfalt des (inner-) trinitarischen Lebens *actualiter* ausdrückt und die potentiell erschaffbaren Realitäten (d.h. die Ideen) als *geschaffene Sophia* enthält (vgl. ders. (1991) 76-186 und (1987) 341-397). Einen anderen Ansatz hingegen schlägt MOLTMANN vor, der die Schöpfung aus der liebenden und freien Selbstbeschränkung Gottes, nicht *ad extra*, sondern *ad intra*, hervorgehen lässt (vgl. ders. (1987) 98-105 und (1980) 123-129).

¹⁷¹ In diesem Sinne ist die Rede von der Schöpfung *ex nihilo* auch ein sprachregulatives Prinzip, welches das (vernünftige) Reden von Gott als Schöpfer regelt.

fen = Vereinen) gesetzt werden darf, wie dies TEILHARD faktisch tut, beinhaltet doch das Schaffen Gottes *ex nihilo* immer mehr als nur ein Vereinen¹⁷².

c. TEILHARD hat seine Intuition der Unions-Metaphysik auf allen Ebenen konsequent durchzuführen versucht. Dies hat z.T. ganz neue Perspektiven eröffnet, wie z.B. die Frage nach dem (physischen) Übel¹⁷³. Wir möchten hier nur auf einen Punkt aufmerksam machen, der insbesondere im Hinblick auf unsere schöpfungstheologische Problematik von Relevanz ist. So heisst es in *Mein Weltbild*, der deutschen Ausgabe von *Comment je vois*: «Kein Gott (bis zu einem gewissen Punkt...) ohne schöpferische Vereinigung, ohne unio creatrix. Keine Schöpfung ohne inkarnatorisches Eintauchen. Keine Inkarnation ohne erlösende Kompensation. In einer Metaphysik der Vereinigung erscheinen die drei Grund-"Geheimnisse" des Christentums nur mehr als die drei Seiten ein- und desselben Geheimnisses der Geheimnisse, des Geheimnisses der Pleromisation (oder der einsmachenden Reduktion des Vielen).»¹⁷⁴ Hier scheint TEILHARD die Schöpfungsrelation formal mit derjenigen der Erlösungsrelation zu identifizieren, indem er Schöpfung und Neuschöpfung – d.h. die Wirkung der Erlösungstat Christi durch dessen Inkarnation, österliche Heilstat und eucharistische Präsenz (als Heiligung der Materie) – bzw. die Rückführung der Schöpfung zum Vater (Pleromisation) einer gewissen Notwendigkeit unterstellt¹⁷⁵. Dazu ist zu sagen: Natürlich ist Christus Schöpfer – insofern *in* ihm alles erschaffen worden ist – und Heilsbringer in Einem. Aber die Schöpfungsrelation ist mit der Heilsrelation in keiner Weise identisch, denn die Heilsbeziehung setzt die schöpferische voraus, aber nicht umgekehrt. Im Übrigen ist das Ziel der Inkarnation tatsächlich eine des Vereinigens, das Ziel der Schöpfung hingegen die Erschaffung neuer Seinsformen. Man muss dabei nicht gleich, wie HENGSTENBERG es tut, Inkarnation und

¹⁷² Vgl. HENGSTENBERG (1963) 166.

¹⁷³ Vgl. *Comment je vois* §30.

¹⁷⁴ Ebd. §31.

¹⁷⁵ Ähnlich heisst es an einem anderen Ort: «Als Prinzip universeller Lebenskraft hat Christus, indem er als Mensch unter Menschen erstanden ist, seine Stellung eingenommen, und er ist seit je dabei, den allgemeinen Aufstieg des Bewusstseins, in den er sich hineingestellt hat, unter sich zu beugen, zu reinigen, zu leiten und aufs höchste zu beseelen. Durch eine immerwährende Aktion von Kommunion und Sublimation sammelt er die gesamte Seelenkraft der Erde in sich» (Bd.1,305).

schöpferische Evolution bei TEILHARD so eng miteinander in Verbindung sehen, dass man daraus eine vollständige gegenseitige Abhängigkeit folgert. Diese Folgerung ergibt sich nur, wenn man einen ganz zentralen Begriff der teilhardschen Sichtweise aus dem Blick verliert: den der Liebe¹⁷⁶. Erst wo die mit diesem Begriff gegebenen Aspekte sowie das Wissen um das eigene Ergriffensein TEILHARDS von dieser Liebe, als hermeneutisch relevante Faktoren mitberücksichtigt werden, können viele seiner manchmal unpräzisen, weil überschwenglichen, manchmal aber auch dunklen Aussagen, richtig eingeordnet werden¹⁷⁷.

Im Sinne eines Fazits kann am Ende dieser Darlegungen festgehalten werden, dass TEILHARD zwar eine beeindruckende Synthese vorlegt, sein evolutionistischer Ansatz aber letztlich nicht auf konsistente Weise eine naturwissenschaftliche Sichtweise vom Werden der Natur im Rahmen einer Schöpfungstheologie zu übernehmen und zu integrieren erlaubt. Anhand von TEILHARDS Denkversuchen wird jedoch deutlich, wie komplex sich eine Verhältnisbestimmung zwischen naturwissenschaftlicher und schöpfungstheologischer Sichtweise gestaltet und welche Schwierigkeiten es dabei zu bewältigen gilt.

¹⁷⁶ Die Wichtigkeit dieses Aspektes für das gesamte Verständnis von TEILHARD hat TRENNERT-HELLWIG in (1992) 355-521 klar herausgearbeitet.

¹⁷⁷ Mitzuberücksichtigen wären zudem die *kulturellen* Unterschiede zwischen deutschsprachiger und frankophoner Mentalität, die sich auch in den je verschiedenen sprachlichen Ausdrucksformen niederschlagen.

2. Der traditionelle Ansatz (Leo SCHEFFCZYK)

Mit der Charakterisierung *traditionell* verstehen wir hier zunächst nicht einen von SCHEFFCZYK allein vertretenen Ansatz. Vielmehr sind mit dieser Umschreibung auch all jene schöpfungstheologischen Entwürfe angesprochen, welche sich formal, inhaltlich oder wenigstens von ihrer Intention her, an der klassischen – im Sinne der neuscholastischen bzw. neothomistischen – Katholischen Schultheologie orientieren und ihr sich verpflichtet wissen. Dabei sei gleich an dieser Stelle vermerkt, dass mit der Bezeichnung *Neothomismus/Neuscholastik* bzw. *neothomistisch/neuscholastisch* keine negative Präjudizierung oder gar polemische Spitze anvisiert wird. Als eine der möglichen dogmatischen Theorien hat auch eine in neuscholastischer Perspektive geführte theologische Reflexion grundsätzlich ihre Berechtigung; denn auch wenn der (Neo-) Thomismus heute weitgehend an Bedeutung verloren hat, so birgt er trotz allem «ein reiches Reservoir metaphysischer Einsichten, welche reaktiviert werden könnten, wenn man über gewisse Engführungen des Thomismus und der scholastischen Philosophie überhaupt hinaudächte.»¹ Die Tauglichkeit einer scholastischen (Schöpfungs-) Theologie wird darum, wie bei jeder anderen dogmatischen Theorie, daran zu messen sein, wie weit und umfassend ihre theologische Erklärungskraft reicht.

Wie schon vermerkt, hat die *neothomistische* bzw. *neuscholastische* (Schul-) Theologie² (jedenfalls im deutschsprachigen Raum) seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, besonders nach dem II.

¹ So das Fazit von OBENAUER im Artikel unter dem Stichwort *Thomas*, in: *LThK*³, Bd.9, 1521.

² Die Bezeichnungen *Neuscholastik* bzw. *Neothomismus* werden hier, wo nicht anders vermerkt, weitgehend im äquivalenten Sinne verwendet. Der Ausdruck *neuscholastische* Theologie bzw. (*neu-*) *thomistische* Philosophie – im Gegensatz zur historisch-kritisch aufgearbeiteten (*thomistischen*) Philosophie bzw. Theologie des Aquinaten – meint dabei jenes (metaphysisch-) philosophische und theologische Denkgebäude, welches, seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum II.Vat., kirchenamtlich (fast ausschliesslich) sanktioniert worden ist und an den offiziellen katholischen Ausbildungsstätten gelehrt wurde (und z.T. bis heute noch immer gelehrt wird). Vgl. dazu unter den Stichworten *Neuscholastik* bzw. *Thomismus* die entsprechenden Artikel in *LThK*² und *LThK*³. Dass die mit diesen Begriffen bezeichnete Realität aber keineswegs ein einheitliches Phänomen darstellt, sei hier nur am Rande vermerkt. Vgl. dazu SCHMIDINGER Heinrich, "*Scholastik*" und "*Neuscholastik*" – *Geschichte zweier Begriffe*, in: *ChP*, Bd.2, 23-53; WALTER Peter, *Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum*, in: ebd. 131-194, CORETH Emerich, *Schulrichtungen neuscholastischer Philosophie*, in: ebd. 397-410.

Vaticanium erheblich an Einfluss und Bedeutung verloren. Man könnte diese Sichtweise zu den historisch-theologischen Reminiscenzen zählen, wäre da nicht der zunächst frappierende Umstand, dass bis heute theologische Arbeiten publiziert oder ältere Werke neu aufgelegt werden, die sich diesem Ansatz verpflichtet wissen. Dies beweist nicht nur das erstmals 1952 erschienene und mittlerweile in der 10. Auflage noch immer im Handel erhältliche Werk von OTT *Grundriss der Dogmatik*³, sondern auch die von Johann AUER zwei Jahrzehnte später publizierte und ebenfalls noch immer erhältliche Schöpfungslehre *Die Welt - Gottes Schöpfung*⁴ oder der 1997 (im Rahmen eines mit ZIEGENAUS herausgegebenen mehrbändigen Werkes: *Katholische Dogmatik*) aus der Feder von SCHEFFCZYK stammende (dritte) Band: *Schöpfung als Heilseröffnung - Schöpfungslehre*⁵. Da es sich bei OTTs Dogmatik aber nur um einen *Grundriss* handelt und folglich die Ausführungen äusserst knapp gehalten sind, werden wir, um die Tauglichkeit dieses Ansatzes besser bewerten zu können, auf AUER und besonders auf die Darlegungen SCHEFFCZYKS eingehen. Bevor wir dies tun, gilt es zu fragen, welches die formalen und wissenschaftstheoretischen Aspekte sind, die von OTT, AUER und SCHEFFCZYK jeweils gemeinsam vorausgesetzt werden und die es rechtfertigen, angesichts der schöpfungstheologischen Entwürfe dieser Autoren, von einem traditionellen (schöpfungstheologischen) Ansatz zu sprechen.

³ Wir zitieren im Folgenden aus der 1978 erschienen 9. Auflage, welche mit der 1981 neu aufgelegten 10. Auflage identisch ist. Zum Kapitel *Die Lehre von Gott dem Schöpfer* vgl. 95-148.

⁴ Es ist dies der 3. Band des von AUER und RATZINGER herausgegebenen mehrbändigen Werkes *Kleine Katholische Dogmatik* (Abk. AUER, *KKD*, Bd.III). Die im Handel erhältliche 2. Auflage wurde zwar neu durchgesehen und z.T. mit Literaturangaben ergänzt, entspricht aber sonst der (1975 erschienen) 1. Auflage, die wir hier zitieren.

⁵ Hier jeweils abgekürzt mit *KD*, Bd.III. Im Artikel *Schöpfungstheologie – Ein Thema im Umbruch* (2001) erwähnt HÄRING noch weitere Autoren, die sich, wie SCHEFFCZYK, grundsätzlich diesem Ansatz verpflichtet wissen, so z.B. KRAUS, SCHNEIDER u.a. (vgl. mit entsprechenden Literaturangaben bei HÄRING 180f.). Als Paradigma eines neothomistischen Ansatzes für die Abhandlung der Schöpfungstheologie sei hier noch auf das in französischer Sprache verfasste Buch von NICOLAS Jean-Hervé OP hingewiesen: *Synthèse dogmatique. Complément: de l'Univers à la Trinité*, Fribourg-Paris 1993.

2.1. Formale, inhaltliche und wissenschaftstheoretische Merkmale

a. Eine formale Ähnlichkeit der traditionell orientierten schöpfungstheologischen Ansätze (zwischen OTT, AUER und SCHEFFCZYK) zeigt sich zunächst am systematischen "Ort", den die Schöpfungslehre im Kanon der Traktate einnimmt: So wird die Schöpfungslehre jeweils anschliessend an die Gottes- bzw. Trinitätslehre eingeordnet und systematisch entfaltet, was der Tradition dogmatischer Systeme entspricht, wie sie von der (Katholischen) Theologie (ausgehend vom Mittelalter) besonders seit Mitte des 19. Jahrhunderts im Rahmen der klassischen Schultheologie entwickelt worden ist⁶.

Auch der formale Aufbau des Traktates folgt bei OTT, AUER und SCHEFFCZYK einer inneren Logik, welche sich an die traditionelle Dogmatik anlehnt. Vergleicht man diese drei beispielsweise mit der Einteilung der Schuldogmatik LERCHERS⁷, der die Schöpfungslehre in die grossen Kapitel *De actu creativo* und *De opere creato* einteilt, wird man die Parallelen leicht feststellen können: So wird auch bei den erwähnten drei Autoren im ersten Teil jeweils die Schöpfungstat Gottes (*creatio ex nihilo* und *creatio continua*) als solche reflektiert – d.h. deren (formale, materiale, effiziente, exemplare und finale) Verursachung sowie die Erhaltung bzw. die göttliche Vorsehung (*providentia*) und Regierung (*gubernatio*) alles Geschaffenen –, während

⁶ Vgl. die Dogmatiken von SCHEEBEN und SCHMAUS oder die noch in lateinischer Sprache verfasste klassisch theologische "Schuldogmatik" *Institutiones theologiae dogmaticae* von LERCHER aus dem Jahre 1940.

Ganz anders hingegen BALTHASAR, dessen dogmatische Trilogie (*Herrlichkeit, Theodramatik* und *Theologik*) die Schöpfungslehre als eigenes Traktat überhaupt nicht mehr enthält. Schöpfungstheologische Aspekte werden verstreut innerhalb der ganzen Trilogie behandelt u.a. in *Herrlichkeit*, Bd.III.2, Teil 1, 81-131; *Theodramatik*, Bd.II, Teil 1, 47ff.; 155ff.; 289-393; *Theologik*, Bd.I, 25-78; Bd.II, 256ff. Darüber hinaus besitzt gewissermassen die ganze Trilogie schöpfungstheologische Relevanz, insofern nach BALTHASAR gerade anhand der drei transzendentalen Seinsaspekte (*verum, bonum* und *pulchrum*) aufleuchtet, wie die trinitarisch-personal grundlegende Einheit sowie die durch den göttlichen Schöpfungsakt gegebene ontologische Differenz (zwischen Schöpfer und Geschöpf), konstitutive Aspekte für ein adäquates Schöpfungsverständnis bilden.

Nochmals anders die Schöpfungslehre von MOLTSMANN (in (1980) 114-143 und (1987)), der eine monotheistisch geprägte absolute Gegenübersetzung zwischen Gott (bzw. Schöpfer) und dem von ihm geschaffenen Werk der Schöpfung überwinden möchte, zugunsten eines trinitarischen Verständnisses Gottes, der durch den Heiligen Geist seiner Schöpfung im Ganzen und jedem einzelnen Geschöpf einwohnt.

⁷ Vgl. LERCHER (1940), Vol.II, 194ff. bzw. 279ff.

im zweiten Teil jeweils das durch die Schöpfungstat hervorgebrachte *Werk* inhaltlich näher bestimmt wird: (1.) die "christliche Kosmologie" bzw. das Sechstageswerk (*Hexaëmeron*), (2.) die Erschaffung des Menschen und der reinen Geister (sog. Engellehre) und schliesslich (3.) die Lehre vom Urstand und Sündenfall des Menschen⁸.

b. Natürlich sind im direkten Vergleich dieser drei Entwürfe durchaus inhaltliche Akzentverschiebungen feststellbar, beispielsweise hinsichtlich der heilsgeschichtlichen Dimension. So hat AUER in seiner Schöpfungslehre dem Aspekt der Heilsgeschichte wesentlich mehr Aufmerksamkeit geschenkt⁹ als etwa OT T. Bei SCHEFFCZYK wird gar der Versuch unternommen, die heilsgeschichtliche Perspektive systematisch in den metaphysischen Rahmen der klassischen Schöpfungslehre einzuarbeiten¹⁰.

Warum wir diese drei schöpfungstheologischen Entwürfe trotzdem einheitlich unter dem Begriff des traditionell-theologischen Ansatzes subsumieren, liegt darin begründet, dass – bezüglich der theologischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis und dem Verhältnis dieser Erkenntnisweisen zueinander – sowohl OTT als auch AUER und SCHEFFCZYK von denselben wissenschaftstheoretischen Grundoptionen ausgehen:

(1.) So weisen alle drei Autoren der Theologie im Hinblick auf eine naturwissenschaftliche Erkenntnis die spezifische Aufgabe zu, «das Naturwissen auf die höhere Dimension des Glaubens auszurichten und zu zeigen, *dass die Naturerkenntnis ohne das Licht des Glaubens unvollständig und sogar ungeklärt bleibt*» (KD, Bd.III, 201)¹¹.

⁸ Die vielen Verweise und Bezüge SCHEFFCZYKS auf AUERS Schöpfungslehre – und umgekehrt (vgl. die jeweiligen Autorenregister) – sind ein weiterer Hinweis für die sachliche Nähe dieser beiden Autoren zueinander.

⁹ Vgl. bei AUER KKD, Bd.III, 88f. und 95ff.

¹⁰ Vgl. KD, Bd.III, 52ff.

¹¹ Herv. f.g. AUER argumentiert ähnlich, indem er sich des Begriffs des *Weltbildes* bedient. Nach ihm ist das moderne naturwissenschaftliche *Weltbild* «naiv aus Erkenntnis, da es sich streng auf das im Experiment verifizierbare Geschehen beschränkt, [...] aber auch naiv aus Bescheidenheit, insofern es nichts vom Menschen her einengt, sondern alles offen lässt für das Nichts (in der Rede vom Zufall) ebenso wie für Gott» (KKD, Bd.III, 62). Das *Weltbild der Bibel* hingegen bleibt, weil es «das gültige Verständnis für das einmalige Verhältnis zwischen Gott und Mensch» (ebd.) zum Ausdruck bringt, unabhängig von allen weltanschaulichen und zeitbedingten Vorstellungen. Es kann folglich auch nicht einem modernen Naturbild der Wissenschaften entgegenstehen, sondern erhellt vielmehr jene Grundfragen der menschlichen Existenz, zu denen naturwissenschaftliche Fragestellungen

Dabei wird grundsätzlich davon ausgegangen, dass in der Wirklichkeit ein veritativer Kern für das Verständnis von Welt und Mensch gegeben ist, der letztlich nur durch eine christliche Sicht – und d.h. für unsere drei Autoren konkret: Eine Metaphysik bzw. Theologie scholastischer Prägung – adäquat erfasst werden kann. Naturwissenschaftliche, philosophische und theologische Erkenntnis stehen dabei nicht gleichrangig nebeneinander, sondern sind, gemäss dem *Modell der Subalternation*¹², hierarchisch gegliedert und zwar so, dass die Theologie (bzw. die kirchliche Lehre) im Hinblick auf naturwissenschaftliche und philosophische Aussagen – zumindest im Sinne einer *norma negativa*¹³ – die Funktion einer letztentscheidenden Wahrheitsinstanz einnimmt. Naturwissenschaftliche, philosophische und weltanschauliche Aussagen über die Welt und den Menschen sind daher, zur Prüfung ihres Wahrheitswertes (offenbarungs-) theologischen Kriterien zu unterziehen.

(2.) Die Theologie soll dabei der (selbstgesetzten) Verpflichtung nachkommen, «auch in einer von den Naturwissenschaften geprägten Welt [...] den Begriff des Schöpfergottes in seiner Einzigartigkeit und Grösse so darzustellen, dass er dem naturwissenschaftlichen Weltbild nicht als Lückenbüsser für noch Unerklärliches vorausgesetzt wird» (*KD*, Bd.III, 31). Ein theologischer Diskurs wird dies aber nur leisten können, wenn eine "echte Metaphysik" (AUER) erarbeitet wird, die in der Lage ist, die «menschlich immer gültigen Aussagen im Rahmen des neuen, naturwissenschaftlichen Weltbildes aussagbar zu machen» (AUER, *KKD*, Bd.III, 72). Dies aber ist wiederum nur möglich, wenn (wie besonders bei AUER und SCHEFFCZYK) vorausgesetzt wird,

gen erst gar nicht vorzudringen vermögen, so etwa «die Frage nach dem *Sinn* des menschlichen Daseins und das Problem des *Übels* und des Bösen in der Welt» (ebd. 63).

¹² Zum Modell der Subalternation vgl. PEITZ (1998) 35-50.

¹³ Man kann das Verhältnis zwischen Offenbarungstheologie (und Lehramt) einerseits und Naturwissenschaft andererseits dahin bestimmen, «dass jene *norma negativa* für diese ist, d.h. *nicht* Quelle des Inhaltes naturwissenschaftlicher Aussagen noch positives Prinzip ihrer Methoden und Forschungsrichtungen, sondern bloss insofern ihre Instanz, als sie von ihrer höheren Erkenntnis und Sicherheit aus unter Umständen erklärt, dieses oder jenes angebliche Resultat der Naturwissenschaft könne objektiv nicht richtig sein und könne also vom Naturwissenschaftler [...], wenn er ein Christ bleiben wolle, nicht als wahr angegeben werden» (RAHNER (1961) 20). Wir werden auch bei RAHNER selbst auf diese Verhältnisbestimmung zu sprechen kommen (vgl. Abschnitt 4.2.).

- dass die von den Naturwissenschaften erarbeiteten empirischen Einzeldaten im realistischen Sinne als Tatsachen interpretiert werden,
- dass naturwissenschaftliche Theorien und Modelle nur auf der Ebene des "Weltbildes" eine metaphysische Valenz¹⁴ besitzen und daher
- bei Ausblendung dieser "Weltbild"-Dimension die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, wo sie wahre Sachverhalte ausdrücken, letztlich problemlos im Rahmen einer christlichen Metaphysik integriert werden können – zumal eine solche "echte Metaphysik" nie im Widerspruch zu wahren, von den Naturwissenschaften ausgedrückten, Sachverhalten stehen kann.
- Möglich und notwendig ist die Formulierung einer solchen Metaphysik gerade aufgrund der Tatsache, dass «die Naturwissenschaft an ihren Grenzen sich vor Fragen gestellt sieht, die sie mit ihrer Methode und ihren Erkenntnismitteln nicht mehr zu beantworten» vermag (*KD*, Bd.III, 29)¹⁵.
- Daher baut ein sachgemässes *metaphysisches Denken* «gegenüber dem positivistischen Erfassen der Summe der Einzelwirklichkeiten [...] auf dem Erfassen der Welt als ganzer [...] auf: es sucht mit dem diesem Weltverständnis allein entsprechenden intentionalen und transzendierenden Denken bis zu jenen Elementen des Erkennens und des Verstehens weiter, wo der verantwortliche Mensch offen bleibt für den absoluten Gott, vor dem die letzte Verantwortung erst möglich wird» (*AUER, KKD*, Bd.III, 72).

c. Mit dem bisher Gesagten wurde die Aufgabe umschrieben, welche die traditionell-theologisch orientierten Ansätze nach aussen hin der Schöpfungslehre zuweisen. Welches aber ist die Funktion, die der Schöpfungslehre nach innen, d.h. im eigentlich dogmatischen Sinne, zukommt? Diesbezüglich bemängelt SCHEFFCZYK¹⁶ zunächst

¹⁴ Als Beispiele für solche metaphysisch aufgeladenen Weltbilder werden der *Idealismus*, *Materialismus* und *Positivismus* genannt (vgl. z.B. *AUER, KKD*, Bd.III, 52f.).

¹⁵ Vgl. bei SCHEFFCZYK den ganzen Abschnitt in *KD*, Bd.III, 25-31 sowie bei *AUER, KKD*, Bd.III, 58-73. Das «Naturbild der modernen Naturwissenschaften ist kein Weltbild mehr für den Menschen und will es nicht sein, weil es über das im Experiment Erfahrbare nicht hinausgehen kann und somit den grossen Bereich des im Experiment nicht mehr Erreichbaren nicht fassen kann, aber auch nicht durch sachfremde metaphysische Positionen oder Postulate ergänzen will» (*AUER, KKD*, Bd.III, 61).

¹⁶ Vgl. *KD*, Bd.III, 33ff.

im Rahmen der Entwicklung der neueren Katholischen Theologie eine Abnahme des Interesses der spezifisch *theologischen* Dimension der Schöpfungswahrheit. Dies zeige sich darin, dass die christlichen Schöpfungswahrheiten in den neueren Entwürfen nicht mehr (oder zu wenig) thematisch aufgearbeitet würden und darum die Tendenz bestehe, zu stark von einem von aussen herkommenden, naturwissenschaftlich geprägten Weltbild abhängig zu sein. Gleichzeitig stellt SCHEFFCZYK «eine existentiell-anthropozentrische Reduktion der Schöpfungswahrheit [fest; f.g.], die der fundamentalen Bedeutung des ersten Glaubensartikels nicht entspricht» (*KD*, Bd.III, 33f.)¹⁷. Gerade der erste Glaubensartikel zeige, dass das Anliegen der Schöpfungslehre ein spezifisch *theologisches*, d.h. ein auf Gott Gehendes sei, von dem her erst Licht auf die Existenz der Dinge und auf das Geheimnis der Welt falle und vor das sich «ein Denken, das sich nicht rein positivistisch versteht, immer gestellt sieht» (ebd. 43). Folglich ergibt sich nach SCHEFFCZYK für eine Schöpfungslehre nicht nur die Aufgabe einer *Erschliessung des Weltgeheimnisses* und der *Erhellung des Geheimnisses des Menschen*, sondern zuerst und vor allem die Forderung nach der *Explikation des Gottesgeheimnisses*¹⁸.

d. Inhalt, Begründung und Argumentationsweise dieses schöpfungstheologischen Ansatzes werden wir nun im nächsten Abschnitt anhand von SCHEFFCZYKs Aussagen herauszukristallisieren versuchen¹⁹. Der Grund, weshalb wir uns grundsätzlich auf diesen Autor beschränken, liegt darin, dass SCHEFFCZYKs Schöpfungstheologie der in neuerer Zeit gründlichste Versuch darstellt, vom traditionellen Ansatz her die gesamte Thematik der Schöpfung aufzuarbeiten und systematisch darzulegen. Im Hinblick auf unsere Fragestellung legt sich dabei folgende Vorgehensweise nahe: Zunächst werden wir herausarbeiten, wie SCHEFFCZYK das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaft(en) ortet (2.2.), um anschliessend seinen

¹⁷ Als Exponenten dieser reduktionistischen Tendenz nennt SCHEFFCZYK u.a. Autoren wie HASENHÜTTL, MCBRIAN, EICHER und RAHNER (vgl. *KD*, Bd.III, 34f.).

¹⁸ Vgl. *KD*, Bd.III, 40-51. In ähnlicher Stossrichtung, jedoch weniger klar herausgearbeitet bei AUER, *KKD*, Bd.III, 23ff.

¹⁹ Vgl. Band III seiner *Katholischen Dogmatik* sowie die schon früher in geraffter Form herausgegebene *Einführung in die Schöpfungslehre* (1987). Im Wesentlichen hat SCHEFFCZYK in diesen beiden Publikationen das wiedergegeben, was er schon in seiner Veröffentlichung *Die Welt als Schöpfung Gottes* (1968) grundgelegt hat.

schöpfungstheologischen Ansatz zu erörtern (2.3.). In einem letzten Abschnitt (2.4.) soll schliesslich dieser Ansatz, unserer Fragestellung gemäss, einer kritischen Prüfung unterzogen werden.

2.2. Schöpfungstheologie und naturwissenschaftlicher Evolutionsgedanke

Grundsätzlich geht SCHEFFCZYK davon aus, dass das «spezifische Objekt beider Wissenschaften [d.h. der Theologie und der Naturwissenschaft(en); f.g.] verschieden ist, selbst wenn sie in manchen Fällen über die gleichen Materien sprechen» (*KD*, Bd.I, 234)²⁰. Trotzdem stehen beide nicht völlig getrennt einander gegenüber, sondern bilden zwei miteinander verbundene und aufeinander bezogene Dimensionen. Für die Naturwissenschaften impliziert dies eine ihnen grundsätzlich mögliche Offenheit für das über die Empirie hinausgehende Transzendente, während die Theologie sich ihrer Verwiesenheit auf eine (wissenschaftliche) Naturerkenntnis bewusst bleiben muss, die durch die Glaubenserkenntnis nicht verfälscht, wohl aber zu höherem Sinn erhoben werden darf. «Deshalb bedenkt die Katholische Theologie auch die kosmologisch-naturhaften Konsequenzen ihrer Glaubensaussagen. Das veranlasst sie zu einer *direkten* Kontaktnahme mit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und zu dem Bemühen, ihre Aussagen mit den gesicherten naturwissenschaftlichen Daten in ein gewisses Einvernehmen zu bringen» (ebd. 235; Herv. f.g.). Diese Formulierungen sind sehr vage und so fragt man sich, was SCHEFFCZYK unter den "gesicherten naturwissenschaftlichen Daten" versteht und vor allem, wie er sich dieses "gewisse Einvernehmen" vorstellt.

²⁰ Als Beispiele für diese "gleichen Materien" erwähnt SCHEFFCZYK Themen wie: Anfang und Ende der Welt, die Stellung des Menschen im Kosmos oder die Evolution des Kosmos'. Grundsätzlich gilt für ihn jedoch: «Die Naturwissenschaften behandeln diese Gegenstände unter dem Aspekt empirischer Erfahrung und Erforschung, in den Kategorien funktionalen und quantifizierenden Denkens und mit dem Ziel evidenter Erkenntnis, die der Macht zugeordnet ist. Die Theologie spricht über diese Phänomene unter dem Blickwinkel einer aus der Offenbarung kommenden Glaubenserkenntnis, sie fasst sie in die Kategorien seinshafter, qualitativ-werthafter Wahrheit, die dem personalen Heil des Menschen dient» (*KD*, Bd.I, 234f.).

a. In seiner *Einführung in die Schöpfungslehre*²¹ und später in seinem dritten Band der *Katholischen Dogmatik* hat SCHEFFCZYK das Verhältnis zwischen Schöpfungstheologie und Evolutionsgedanke (bzw. Evolutionstheorie) genauer erläutert. Dabei gipfelt seine Analyse der Problemgeschichte zum theologisch-naturwissenschaftlichen Disput²² in der Feststellung, dass sich Theologie und Kirche, nach anfänglichem Zögern, dem Evolutionsgedanken geöffnet hätten und diesen mittlerweile nicht mehr als dem Glauben entgegenstehend bewerten würden. Dies sei aber, so SCHEFFCZYK, noch kein Hinweis dafür, dass damit die Verbindung zwischen Evolutionslehre und Schöpfungstheologie schon geklärt sei. Gerade das spezifische Anliegen der Schöpfungstheologie könne keine vorschnelle Harmonisierung zwischen Schöpfungs- und Evolutionsgedanken dulden. Von daher gelte es, die bislang vorgeschlagenen Lösungsansätze für die Verhältnisbestimmung – SCHEFFCZYK bezeichnet sie mit (1.) Entflechtungs-, (2.) Konkordanz- und (3.) Komplementaritätstheorie – kritisch unter die Lupe zu nehmen.

Zu (1.): Unter der *Entflechtungstheorie* versteht SCHEFFCZYK den Ansatz, naturwissenschaftliche und theologische Argumentationen als zwei voneinander völlig getrennte Ebenen zu sehen, die auch nicht miteinander in Zusammenhang gebracht werden können und müssen. Bezüglich dieser "Entflechtungslösung" konstatiert er, dass aufgrund der gegenseitig vorgenommenen Abgrenzung der Wissenschaftsgebiete zwar ein Konflikt zwischen Theologie und Naturwissenschaft vermieden werde, befürchtet jedoch, dass «von seiten der Naturwissenschaften der Schöpfungslehre dabei aber als völlig beliebige und folgenlose Zutat zur Realität und Empirie betrachtet werden könnte. Die Schöpfungswahrheit hätte keinerlei kognitive Bedeutung für die Erfassung der Weltwirklichkeit» (*KD*, Bd.III, 200).

Zu (2.): Die *Konkordanztheorie* versucht die naturwissenschaftlichen Ergebnisse theologisch zu integrieren und nahtlos an die Schöpfungswahrheit anzugleichen. Bezüglich diesem "Konkordantismus" kritisiert SCHEFFCZYK die (aus theologischer Sicht) verfehlt Intention, eine Angleichung der Schöpfungswahrheit an das Naturgeschehen vornehmen zu wollen, wo es von der Offenbarung her doch eigentlich darum geht, «das Naturwissen auf die höhere Dimension des Glaubens auszurichten und zu zeigen, dass die Naturerkenntnis ohne

²¹ Vgl. SCHEFFCZYK (1987) 25-42.

²² Vgl. *KD*, Bd.III, 191-210.

das Licht des Glaubens unvollständig und sogar ungeklärt bleibt» (ebd. 201).

Zu (3.): Ebenfalls unzureichend ist für SCHEFFCZYK jener Ansatz, der Evolution und Schöpfung als *komplementäre* Aspekte der einen und ganzen Wirklichkeit interpretieren möchte. Diesbezüglich meint er, dass einerseits der göttliche Schöpfungsakt unmöglich als Teilmoment eines Weltganzen verstanden werden könne, andererseits die Evolutionstheorie keines transzendenten Faktors bedürfe, um damit etwas naturwissenschaftlich noch nicht Erklärbares zu rechtfertigen. Es kann daher «nur an eine Zuordnung beider Wirklichkeiten gedacht werden, die aus der Einsicht des Glaubens heraus dem Naturvorgang eine überempirische Erklärung zuteil werden lässt» (ebd.). Für eine solche überempirische Erklärung, meint und hofft SCHEFFCZYK, müsste der Naturwissenschaftler, aufgrund der Erkenntnis der Begrenztheit seines (empirischen) Forschungsgegenstandes, offen sein.

b. Davon ausgehend, dass *Schöpfung* nicht nur alle empirische Wirklichkeit transzendiert, sondern überhaupt erst die Möglichkeit einer Wirklichkeit (und ihrer Deutung) setzt, stellt *Evolution* für SCHEFFCZYK lediglich eine spezifische Manifestationsweise der (selben) Wirklichkeit dar, die jedoch eingeschränkt bleibt auf die raumzeitlichen Erstreckungen und Bewegungen. Wissenschaftstheoretisch ortet daher SCHEFFCZYK das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaft so, dass er den Begriff der Evolution dem Begriff der Schöpfung unterordnet, da «Schöpfung ein transzendentaler, Evolution [hingegen; f.g.] ein kategorialer Begriff ist» (ebd. 207). Mit anderen Worten: Der Schöpfungs-begriff ist auf den Ursprung und die Erhaltung des Seins der Dinge ausgerichtet, während der Evolutionsbegriff nur jeweils «eine Feststellungen über das Werden und die Veränderung der Dinge» treffe (ebd.). Beim Schöpfungs-begriff gehe es um das "metaphysische Warum" des Geschaffenen, während der Evolutionsbegriff lediglich die Erklärung des physischen bzw. "räumlich-zeitlichen Woher" des Geschaffenen enthalte – und eben diese wesenhafte Unterschiedenheit gelte es im Auge zu behalten²³. Daher kann SCHEFFCZYK die Meinung vertreten, dass wahre

²³ «Diese Unterschiedenheit ist nicht nur die Voraussetzung dafür, dass beide Wirklichkeiten einander nicht widersprechen, sondern auch dafür, dass sie zusammen auftreten können und müssen, wenn Gott Wesen geschaffen hat, denen er einerseits innerhalb der schöpfe-

Aussagen über die Wirklichkeit, d.h. wo theologisch wahre Aussagen über die Schöpfung und naturwissenschaftlich wahre Aussagen über das Werden der Welt (Evolution) gemacht werden, diese sich nicht widersprechen können, weil es, unabhängig von jeglichem Erkenntnis- bzw. Sprachsystem, nur eine Wahrheit bezüglich der Welt gibt. Diese Wahrheit erscheint durch die naturwissenschaftliche Perspektive zwar nur aspekthaft bzw. kategorial. Da aber alles, worauf ein kategorialer Begriff referiert, jeweils die transzendente Dimension impliziert, vermag eine naturwissenschaftliche Aussage der (Gesamt-) Wirklichkeit adäquat zu sein, wenn sie eine Offenheit auf diese transzendente Dimension hin zeitigt, d.h. wenn sie zumindest nicht im Widerspruch zu dieser – durch die Offenbarung gegebenen und theologisch zur Sprache gebrachten – Gesamtwirklichkeit steht. Folglich bedeutet für SCHEFFCZYK das allfällige Auftauchen eines Widerspruchs, dass etwas am naturwissenschaftlich (!) ausgedrückten Sachverhalt nicht stimmen kann.

Voraussetzungen für das Gegebensein von *theologisch* wahren und dem (Schöpfungs-) Glauben angemessenen Aussagen sind die Zeugnisse der biblischen Offenbarung sowie die lehramtlich in der Tradition formulierten dogmatischen Festlegungen. Im Hinblick auf *naturwissenschaftliche* Erkenntnisse hingegen sieht SCHEFFCZYK wahre Aussagen dann gegeben, wenn diese, ihrem methodischen Vorgehen entsprechend, von ihren Inhalten her so "offen" formuliert sind, dass ihre Deutungen in eine (metaphysische) Gesamtwirklichkeit integriert werden können. Die (lehramtliche) Theologie nimmt also gegenüber den Naturwissenschaften (zumindest für den gläubigen Christen) diesbezüglich die Funktion einer *norma negativa* ein, die – im Raume der *praeambula fidei* – mit Hilfe der (christlichen) Philosophie, naturwissenschaftliche Theorien kritisch zu prüfen und zu bewerten vermag²⁴.

c. Aufgrund einer solchen Verhältnisbestimmung erstaunt es nicht, wenn SCHEFFCZYK die Theologie für kompetent erklärt, den Wahrheitskern der Evolutionstheorie (und ihrer Interpretationen) zu beurteilen. Entsprechend vertritt er die Ansicht, dass der veritative

rischen Relation zu ihm auch Eigenstand, Eigenbewegung und Eigentätigkeit verliehen hat, die aber andererseits der schöpferischen Tätigkeit nicht entbehren können, vor allem, wo es um die Entstehung neuen Seins in der Welt des Werdens geht» (KD, Bd.III, 208).

²⁴ Vgl. KD, Bd.III, 201.

Kern der Evolutionstheorie im Aufweis eines *konditionalen* Zusammenhanges²⁵ (von Organen, Strukturen und Funktionen) besteht, welcher das sich Ereignen von Mutationen wie auch das Werden von Neuem erklärt (z.B. in den grossen evolutionären Übergängen vom Anorganischen zum Organischen, vom Leben zum Geist, vom Tier zum Menschen). Diesen Wahrheitskern gilt es aber von den «vielen weltanschaulichen Extrapolationen zu unterscheiden» (KD, Bd.III, 202), welche aufgrund von philosophischen Unklarheiten oder Fehlern in der Erklärung der Evolution «ihre theologische Einordnung verunmöglichen» (ebd.)²⁶. Als Beispiele dafür nennt SCHEFFCZYK

(1.) die (heute noch) vorherrschende Ablehnung des *teleologischen* Momentes und das Beharren darauf, den "Zufall" als wesentlichen Faktor für das Evolutionsgeschehen zu postulieren. VOLLMERS Ansicht, dass eine rein mechanisch-kausale Erklärung für die Entwicklung hin zur heutigen Formenfülle des Lebens unzureichend ist, EIGEN mit seiner Hyperzyklentheorie sowie das in jüngster Zeit ins Gespräch geführte sog. *anthropische Prinzip*, seien – so SCHEFFCZYK – von den Naturwissenschaften selbst gelieferte Hinweise gegen einen weltanschaulich geführten, unsachgemässen und inakzeptablen (und daher auch im Rahmen einer Schöpfungstheologie nicht integrierbaren) Antiteleologismus.

(2.) Einen weiteren Fehlansatz des Evolutionismus sieht SCHEFFCZYK in der philosophischen Option, dass sich die Evolution kontinuierlich von der Materie zum Leben, bzw. zum Geist(igen) hin entwickelt habe. Auch dieser Ansatz «würde die theologische Adaptierung der Theorie unmöglich machen und bei unbedachter Annahme einen Glaubensirrtum involvieren» (ebd. 202).

(3.) Kritisch muss sich die auf eine *realistische Philosophie stützende Theologie* (SCHEFFCZYK) auch zum Modell der *Selbstorganisation* stellen, welches das Entstehen von Neuem in der Natur aus der (zufälligen) Koinzidenz von Synergieeffekten erklären möchte. Für SCHEFFCZYK steht diesem «anthropomorphistisch geprägte[n; f.g.] Begriff» (ebd. 203), der mehr und mehr als Äquivalent für die molekulare Evolution verwendet wird, der ernste Einwand entgegen, dass ein Artenwandel aufgrund blossen Zufalls extrem unwahrscheinlich

²⁵ Vgl. ebd. 204.

²⁶ In diesem Falle spricht SCHEFFCZYK nicht von *Evolutionstheorie*, sondern von *Evolutionismus* – in Anlehnung an einen Definitionsvorschlag von Löw. Vgl. dazu den Artikel Löw, *Evolutionismus in naturphilosophischer Kritik*, in: *IKaZ* 17(1988) 263-272.

ist und darum zur Erklärung für die zufällige Spontanerzeugung von Neuem wenig taugt. Zudem könnte die Einbeziehung des Schöpfers in diesem Erklärungsmodell nur noch so gedacht werden, «dass der Schöpfer am Beginn der Schöpfung am Werke war, dann aber alles gemäss immanenter Gesetzmässigkeiten (und des Zufalls) ablaufe und unter der Autonomie des betreffenden Agens stehe. Das aber ist die Auffassung des Deismus, der ein weitergehendes Schöpferhandeln Gottes an der Welt ablehnt» (ebd. 204) und darum nicht akzeptiert werden kann²⁷.

(4.) Auch die *Chaostheorie*, die das Entstehen von hierarchischen Ordnungsstrukturen bei instabil-dynamischen Systemen über Schwingungen, Iterationen und Rückkoppelungseffekten erklärt und nach PRIGOGINE die Vorstellung eines Gottes, der ein solches Werden lenkt und ordnet, zu denken ermöglicht, ist für SCHEFFCZYK mit der christlichen Schöpfungswahrheit nicht in Einklang zu bringen, da ein solcher Gott «weniger als Schöpfer denn als Ordner» auftritt (ebd. 206).

(5.) Von theologischer Seite kritisiert SCHEFFCZYK schliesslich noch den von RAHNER verwendeten Begriff der *aktiven Selbsttranszendenz*, bei welchem der in der Erkenntnisordnung sinnvolle Begriff der Selbstüberschreitung des Geistes (hin zum Absoluten) in unangemessener Weise auf das Naturgeschehen übertragen und damit jedem Seienden die Fähigkeit zugesprochen werde, kraft der unendlichen göttlichen Ursächlichkeit, den Überschritt zu einer höheren Seinsform zu tätigen. «Der Begriff der Schöpfung als absoluter Setzung und Urhebung des Seins gerät hier ausser Blick und ist durch den Begriff der Ursächlichkeit Gottes ersetzt, welche zur Konstruktion der geschöpflichen Ursächlichkeit gehört und so das Werden des Neuen erwirkt» (ebd. 210)²⁸.

²⁷ Auch die Einbeziehung des Begriffs der *Fulguration* helfe da nicht weiter, da mit diesem Wort bewusst «das Einwirken jeder ausserempirischen Ursache ausgeschlossen [werde; f.g.]. Aber der Fulguratianismus leidet an einer Aporie; denn entweder ist das Neue, das ja aus dem Zusammenschluss der Systeme kausal hervorgetrieben wird, nur etwas für unser Erkennen Neues und in der Sache nicht neu, oder es ist sachlich wirklich ein absolutes Novum, ist dann aber in seinem Entstehen nicht naturwissenschaftlich erklärt. Es muss dann als metaphysisches Postulat angesehen werden, das nach K.Popper nicht in die Naturwissenschaft gehört» (KD, Bd.III, 203).

²⁸ Zu RAHNERs Begriff der *aktiven Selbsttranszendenz* vgl. weiter unten den Abschnitt 4.4.1.1.

d. Zusammenfassend können wir die Position SCHEFFCZYKs so wiedergeben: Die naturwissenschaftlich begründete Evolutionstheorie vermag den Aufweis eines *konditionalen* Zusammenhanges in Naturprozessen zu erbringen. Bei aller Eigentätigkeit und Selbstbewegung ist damit aber noch keine Begründung für das Entstehen von Neuem geliefert, zumal ein Seiendes aus sich heraus kein neues Sein zu erschaffen vermag²⁹. Daraus «ergibt sich mit Notwendigkeit die Anerkennung der Wahrheit: Überall, wo in der Naturgeschichte wirklich Neues entsteht [...], kann dies nur vermittels des Einwirkens der schöpferischen Ursache Gottes erklärt werden, d.h. unter Rückbeziehung auf die *creatio continua*, die am bereits Geschaffenen ansetzt, dieses umprägt und zu einem neuen Sein erhebt» (ebd. 208). Das Entstehen von Neuem stellt also einen *schöpferischen Totalakt* (SCHEFFCZYK) dar, bei dem die Elemente der alten Daseinsform zwar da sind, aber erst durch das immanente Wirken Gottes zu einer höheren Seinsstufe erhoben werden. Mit einer solchen Erklärung sieht SCHEFFCZYK sowohl das einzigartige Handeln des Schöpfers innerhalb der *creatio continua* gewährleistet, als auch die von der Evolutionstheorie geforderte Berücksichtigung der Eigenständigkeit und Selbsttätigkeit des schon Geschaffenen garantiert³⁰. Wie diesbezüglich die entsprechende schöpfungstheologische Begründung von SCHEFFCZYK vorgenommen wird, soll im Folgenden dargelegt werden. Indem wir dabei die Erörterungen etwas ausführlicher gestalten, möchten wir aufzeigen, auf welche Weise ein traditionell-theologisch orientierter Ansatz argumentativ eine (minimale) Einbeziehung von naturwissenschaftlichen Aussagen zu tätigen erlaubt.

²⁹ Würden diese Seinsstufungen nicht berücksichtigt, dann bestünde die Wirklichkeit «aus einer einzigen evolutiven Masse, die sich selbst zur Quelle immer neuer Konstrukte wird, welche aber nicht anderes sein können als Zustandsveränderungen der zugrundeliegenden Masse: das Zerbild des Evolutionismus» (ebd. 204).

³⁰ «Nur handelt es sich bei diesem Beteiligtsein des Geschaffenen nicht um Verursachung oder Mitverursachung des neuen Seins und seines Seinsaktes, sondern um ein okkasionales und konditionales Dabeisein des Geschöpfes, entsprechend dem von der Evolutionslehre zu erklärenden Konditionalzusammenhang zwischen Altem und Neuem» (ebd. 209).

2.3. Der schöpfungstheologische Entwurf

«Soll die Schöpfungswahrheit nicht als natürlicher philosophischer Vorbau der Theologie missverstanden werden, dann muss sie als Heilslehre entwickelt werden» (KD, Bd.III, 52). Sie muss darüber hinaus nach SCHEFFCZYK eine christozentrische wie auch eine eschatologische Ausrichtung haben, insofern das in der Schöpfung begonnene Heilsgeschehen – als Anfang des Bundes (*berit*) Gottes mit den Menschen – im Christusereignis seine Mitte und Vollendung findet³¹. Von daher ist es einsichtig, wenn SCHEFFCZYK das 2. Kapitel seiner Schöpfungslehre unter den Titel *Die göttliche Schöpfung als Anfang der Heilsgeschichte* stellt und darin eine bibeltheologische und dogmengeschichtliche Grundlegung vornimmt³². Die Darlegung dieser Grundlegung ist für unsere Fragestellung von entscheidender Bedeutung, gibt sie uns doch Auskunft darüber, mit welchen Argumenten SCHEFFCZYK die oben beschriebene Verhältnisbestimmung zwischen Schöpfungstheologie und Naturwissenschaft begründet.

2.3.1. Grundlegung der heilsgeschichtlichen Perspektive

a. Eine heilsgeschichtliche Grundlegung, welche vom «Zeugnis der Glaubensurkunden» (ebd. 181) her die Aussagen formulieren möchte, steht zunächst vor dem Problem, in der Vielfalt sprachlicher Ausdrucksformen der Heiligen Schrift jene (offenbarungstheologischen) Bedingungen herauszuarbeiten, die das *proprium* eines heilsgeschichtlich geprägten Schöpfungsglaubens zu erfassen ermöglichen. Nur unter dieser Voraussetzung besitzt nach SCHEFFCZYK die Dogmatik die adäquaten Grundlagen, auf die sie ihre schöpfungstheologischen Argumente aufbauen kann.

Gegenüber den rein mythischen Sprechweisen – welche zwar in ihren Ausdrucksformen durchaus zeitgebunden sind, aber in ihren Aussagen primär keine geschichtliche Intention aufweisen und ihre Aussagekraft gerade vom Faktum her beziehen, dass sie eine "überhistorische Gültigkeit" besitzen – stellt sich für SCHEFFCZYK bei den biblischen Texten, noch vor einer Auslegung derselben, die funda-

³¹ Vgl. KD, Bd.III, 54ff.

³² Vgl. ebd. 58-113.

mentaltheologische Aufgabe, die textlich geäußerten Sachverhalte in ihrer *geschichtlich* vollzogenen Offenbarungsdimension als historisch verankerte aufzuweisen.

Geht man davon aus, dass Texte – als eine Form menschlicher Rede – grundsätzlich innerhalb eines Kommunikationsvorganges mittels Äusserungen etwas mitteilen³³, dann müsste der von SCHEFFCZYK intendierte Aufweis der historischen Verankerung (biblischer) Texte folgenden Minimalbedingungen genügen: Texte müssten

- (1.) als *Äusserungsereignis* geschichtlich qualifiziert werden können (pragmatische Ebene),
- (2.) als *Äusserungshandlungen* so erfassbar sein, dass ersichtlich wird, wie das jeweils Ausgesagte zu verstehen ist (instruktive Ebene) und
- (3.) in ihrem *Äusserungsgehalt* einen historischen Sachverhalt angeben, der als Aussage zum Ausdruck bringen soll, was als (geoffenbarte) Tatsache geglaubt wird (semantische Ebene).

Auch wenn SCHEFFCZYK diese von uns hier formulierten kommunikationstheoretischen bzw. sprachanalytischen Differenzierungen nicht verwendet – wir machen hier nur davon Gebrauch, um SCHEFFCZYKs Argumente geraffter darstellen zu können –, so vermag seine Argumentation doch der Sache nach den textuell geforderten Minimalbedingungen zu genügen.

Zu (1.): In einer differenzierten Weise evidenziert SCHEFFCZYK, anhand der Resultate der Exegese³⁴, wie die schöpfungstheologischen Aussagen der Bibel, vor allem jene der Genesis, gegenüber den mythischen Ausdrucksformen (wie z.B. in den babylonischen,

³³ Als Vollzug sprachlicher Akte setzt das Reden eine kommunikative Kompetenz voraus, die es, mittels Erzeugung von Äusserungen ermöglicht, jemandem etwas Sinnvolles verständlich mitzuteilen resp. eine entsprechende Mitteilung zu verstehen. Die *Äusserung* stellt dabei (in kommunikationstheoretischer Hinsicht) die kleinste, empirisch (d.h. in unserem Falle: textlich) erfassbare sprachliche Einheit einer Rede dar, die jeweils unter dem Aspekt des *Äusserungsereignisses*, der *Äusserungshandlung* und des *Äusserungsgehaltes* betrachtet werden kann (vgl. dazu DALFERTH (1981) 145-268).

³⁴ Vgl. *KD*, Bd.III, 59-72. Zur Aufarbeitung der exegetischen Diskussion muss gesagt werden, dass SCHEFFCZYK nur ältere Literatur verwendet (so z.B. VON RAD, LOHFINK, GROSS oder PREUSS). Die Auseinandersetzung mit der neueren Forschung, z.B. mit ZENGERs *Einleitung in das Alte Testament*, Berlin-Köln ³1998, müsste heute diesbezüglich sicher differenzierter geführt werden. Trotzdem können die exegetischen Voraussetzungen, auf die SCHEFFCZYK seine Argumentation und Schlussfolgerung aufbaut, auch heute noch grundsätzlich akzeptiert werden.

summerischen oder ägyptischen Schöpfungsmythen) grundsätzlich einen anderen Kontext aufweisen. Gerade der biblische Befund, dass das Handeln Gottes in den Vätererzählungen dieselbe Struktur wie in den Schöpfungsberichten des Jahwisten und der Priesterschrift aufweist und somit das Urgeschehen in Analogie zu der mit Abraham beginnenden Geschichte Gottes mit seinem Volk gesetzt wird, ist für SCHEFFCZYK ein Indiz dafür, «dass diese Erzählungen einen anderen "Sitz im Leben" gewinnen, als sie ihn im Mythos besitzen. [...] Die im Rahmen des Mythischen stehenden Schöpfungserzählungen sind einmal von der intellektuellen Frage nach dem kosmologischen Ursprung der Dinge und des Menschen erwachsen. Aber noch stärker und ursprünglicher sind sie von einer Motivation erfüllt, die an der Erhaltung und Bewahrung des Bestehenden und an der Sicherung der kosmischen Ordnung wie des menschlichen Daseins interessiert ist» (ebd. 63)³⁵. Motivation, Voraussetzungen und Umstände, welche zur Formulierung der antiken Schöpfungsmythen geführt haben, sind somit ganz anders gelagert, als bei den biblischen Schöpfungsberichten, die in erster Linie etwas über das geschichtlich vollzogene, bleibende Verhältnis zwischen Gott und Israel aussagen wollen³⁶. Zwar enthalten die alttestamentlichen Schöpfungsberichte mythologische Elemente – und damit wird auch die Erfahrung der Kontingenz menschlichen Daseins sowie der darin geahnte Transzendenzbezug und die Sehnsucht nach Erlösung zum Ausdruck gebracht –, aber diese sind so in den Gesamtzusammenhang hineinverwoben, dass das göttliche Schöpfungshandeln als ursprungshafte und einmalige *Heilstat* aufleuchtet und der gläubige Israelit darin Gott als seinen Schöpfer bekennen sowie diesen in seinem göttlichen Handeln immer als in der Geschichte wirkend und anwesend (an-) erkennen konnte. "Urgeschichte" und "Zeitgeschichte" bilden somit eine Ein-

³⁵ «Es ist die weitere Eigenart des Mythischen, dass diese Sicherung nicht geschichtlich vermittelt ist, sondern in der kultischen Rezitation der Schöpfungsberichte repräsentiert und vergegenwärtigt wird. Damit gewinnen die Schöpfungsmythen ein stark ausgeprägtes Verhältnis zur Gegenwart, das aber durchaus anders geartet ist als das biblische Gegenwartsverständnis» (ebd. 63).

³⁶ Auch bezüglich des priesterschriftlichen Berichtes von der Schöpfung durch das Wort, bei dem sich gewisse Anklänge in der babylonischen und memphitischen Kosmologie finden lassen, unterscheidet sich der biblische Bericht: «Dort ist diese Wortschöpfung Kosmogonie, Erklärung des den Menschen bedrückenden Rätsels des Anfangs; hier im Alten Testament ist dieser Anfang als Eröffnung des Heilsweges verstanden, der zur Erwählung des Volkes Israel führt» (ebd. 62).

heit³⁷. Die Schöpfungserzählungen sind auch dort, wo sie von einer realgeschichtlich nicht greifbaren Urzeit erzählen, mit der Geschichte des Gottesvolkes und mit seinem Credo (vgl. Dtn 26,5-9) engstens verknüpft. Daraus darf man mit SCHEFFCZYK den Schluss ziehen, dass der geschichtliche Faktor grundsätzlich ein für alle biblischen Schöpfungsberichte konstitutives Element bildet. Die alttestamentlichen Schöpfungstexte sind als *Äusserungsereignisse* zwar in je verschiedene geschichtliche Kontexte eingebettet, aber aufgrund der strukturellen Analogie zwischen Urgeschichte, Vätererzählungen und Exodus (mit dem Sinaibund) sind auch diese jeweiligen Kontexte letztlich im geschichtlichen Gesamt ereignis der Erwählung (und Befreiung) Israels eingebunden und können nur in diesem Horizont adäquat erfasst werden³⁸.

Zu (2.): Die Tatsache, dass die biblischen Schöpfungserzählungen nicht als reine Mythologien gewertet werden dürfen, beweist noch nicht von vornherein, dass die *Intention* der biblischen Autoren tatsächlich darin bestanden hat, diese Texte *geschichtlich* zu konzipieren und sie als solche verstanden zu wissen. Dies wäre nur der Fall, wenn auf der (textlichen) Ebene der *Äusserungshandlung* aufgezeigt werden könnte, «dass der urgeschichtliche Vorbau noch im Bereich der echt historischen Aussageintention eingegliedert ist» (ebd.70). Um zu klären, ob die Texte, welche die Urgeschichte thematisieren, tatsächlich diese Intention aufweisen, muss für SCHEFFCZYK grundsätzlich geklärt werden, welcher *literarischen Gattung* diese angehören.

Auf den ersten Blick könnten, so SCHEFFCZYK, die Schöpfungsberichte dem Genus der *Ätiologie* zugeordnet werden, stellt doch ge-

³⁷ Dies zeigt sich auch in den Genealogien: So werden im Mythos «die Genealogien als Erzeugung der Götter dargestellt und entwickelt; in der biblischen Urgeschichte dagegen gänzlich als Menschheitsgeschichte verstanden, die von Adam zu Abraham reicht» (ebd. 63).

³⁸ Vgl. ebd. 81-85. Dies gilt, so SCHEFFCZYK, auch für jene poetischen, hymnischen und kultischen Texte, in denen zunächst der heilsgeschichtliche Aspekt zurücktritt, zugunsten einer überzeitlichen, mythologischen Beschreibung der göttlichen Schöpfungstat. Aber auch diese etwa in der Psalmenliteratur häufig vorkommenden Motive (so beispielsweise in den Psalmen 8, 19, 74 oder 104) beschreiben nicht eine anonyme, über das Leben der Menschen blind waltende, (Natur-) Macht, sondern wollen den Beter dazu führen, Gottes Tun in Schöpfung und Geschichte, seine Güte, wie auch seine erschreckende Majestät, zu erkennen und im Lob zu antworten. «So wird das schöpferische Handeln Gottes, das sich durch die ganze Geschichte erstreckt, zugleich als ein Heilshandeln verstanden» (ebd. 82).

rade die Ätiologie jene Denk- und Aussageweise dar, in der ein gegenwärtiger Brauch, ein Ritus oder eine menschliche Grundbefindlichkeit auf einen zurückliegenden Vorgang oder ein ursprüngliches Ereignis zurückgeführt wird. Bei genauerem Hinsehen wird man jedoch feststellen müssen, dass eine solche Geschichtserkenntnis durch Rückschluss literarisch in ihrer historischen Aussageintention nicht dingfest zu machen ist, da Ätiologien grundsätzlich ebenso verwendet werden können, um etwas über die jeweilige Gegenwartssituation des Verfassers auszusagen. Damit rücken aber «die Schöpfungsberichte der Genesis doch wieder in den Bereich des Mythischen, zumal die Ätiologie von sich aus keine eindeutige Unterscheidung zum Mythos hin trifft» (ebd. 69)³⁹. Eine Lösung aus diesem Dilemma ergibt sich für SCHEFFCZYK erst anhand der Betrachtung des gesamten Textcorpus', welches der jeweilige biblische Autor verfasst hat⁴⁰. Zu diesem Ganzen gehöre aber «der Anfang wesentlich hinzu, so dass auch er nur als geschichtlich aufgefasst werden kann, in der Weise, wie man damals Geschichte verstand» (ebd. 72). Zudem ist die umgekehrte Annahme – dass Gott bei Abraham zwar geschichtlich eingegriffen, dieses Handeln aber mit der vorausgehenden Urgeschichte nichts zu tun habe – für einen so heilsgeschichtlich interessierten Verfasser wie z.B. den Jahwisten kaum vorstellbar⁴¹. Aus dem Ganzen des exegetischen Befundes kommt SCHEFFCZYK daher zum Schluss, «dass die Urgeschichte einen geschichtlich-heilshaften Sinn hat, den der Redaktor zum Ausdruck bringen wollte» (ebd.).

Zu (3.): Von entscheidend dogmatischer Relevanz sind die Schöpfungsberichte der Genesis dann, wenn sie, auf der Ebene des *Äusserungsgehaltes*, auch tatsächlich einen historisch wahren Sachverhalt zum Ausdruck bringen. Dieser Sachverhalt wird nun nicht in Form einer (modernen) historischen oder naturwissenschaftlichen Erklä-

³⁹ «In dieser Perspektive wären die biblischen Berichte keine sichere Grundlage für das heilsgeschichtliche Interesse der Dogmatik» (ebd. 69f.).

⁴⁰ So gehören beispielsweise nicht nur die Erzählungen von der Erschaffung (und vom Sündenfall) des Menschen und von der Erwählung Abrahams, sondern ebenso auch Texte aus dem Exodus und dem Deuteronomium zum gesamten Textcorpus des Jahwisten. SCHEFFCZYK zitiert hier Ex 1-14 und Dtn 31 (vgl. ebd. 71f.).

⁴¹ Dies kann auch von P gesagt werden, der eine nicht minder ausgeprägte Konzeption der Heilsgeschichte aufweist, auch wenn bei ihm, gegenüber J, ganz andere Schwerpunkte bezüglich Schöpfung, Sündenfall und Erwählung Israels gesetzt werden. Vgl. dazu LOHFINK Norbert, *Studien zum Pentateuch* (SBAB 4), Stuttgart 1988, 157-253.

rung ausgedrückt⁴², sondern ist in einer erfahrungsbezogenen Sprechweise gekleidet, die primär vom theologischen Interesse gelenkt ist, Gott als den Herrn der Geschichte darzustellen. «In der Erkenntnis der geschichtlichen Führung des Volkes durch Jahwe reifte in Israel [...] auch die Erfahrung, dass Gott der Herr aller Völker und der ganzen Welt sei und dass diese ganze Welt mit dem Mensch auf Gott zurückgehe. [...] Denn der Schöpfer ist auch Führer, Lenker, Erhalter der Welt und schliesslich ihr Erlöser» (ebd.65). Um diesen Sachverhalt auszudrücken, hätten die biblischen Schriftsteller in einer, wie SCHEFFCZYK es nennt, *prophetischen Retrospektive* aus der Erfahrung der geschichtlich erlebten, gegenwärtigen Führung Gottes, diese Geschichte im Glauben nach rückwärts verlängert und bis auf den Ursprungspunkt zurückgeführt⁴³. Mit dem Begriff der prophetischen Retrospektive kann SCHEFFCZYK begründen, warum die biblischen Schöpfungsberichte, in ihrer jeweiligen sprachlichen Gestalt, etwas Wahres über die Urgeschichte bzw. über die Erschaffung der Welt sowie der darin konstituierten Bezogenheit der Menschen zu Gott und untereinander offenbaren, ohne die darin geäusserten und als wahr behaupteten Inhalte selbst einem naturwissenschaftlichen Erklärungsmodell unterziehen zu müssen.

Fazit: Nach SCHEFFCZYK weisen die biblischen Schöpfungsberichte als *Äusserungsereignisse* einen ihnen wesentlich zukommenden und qualifizierbaren geschichtlichen Kontext auf, die als *Äusserungshandlungen* mit der Intention verfasst worden sind, geschichtliche Sachverhalte auszudrücken und folglich von ihrem jeweiligen *Äusserungsgehalt* her den Anspruch erheben, in prophetischer Retrospektive, einen geschichtlich wahren Sachverhalt wiederzugeben. Mit dieser dreifachen geschichtlichen Begründung der alttestamentlichen Schöpfungsberichte sieht SCHEFFCZYK die Voraussetzungen gegeben, diese Zeugnisse auch auf ihren Inhalt hin zu befragen, um sie dann als heilsgeschichtlichen Grund für eine dogmatische Reflexion in Anspruch zu nehmen.

⁴² Die biblischen Autoren waren nicht «an einem historischen, kosmologischen Wissen» interessiert (KD, Bd.III, 65).

⁴³ Vgl. ebd. 72.

2.3.2. Biblische, theologische- und dogmengeschichtliche Schwerpunkte

Die biblischen Texte, welche SCHEFFCZYK exegetisch und bibeltheologisch jeweils (knapp) darlegt⁴⁴, sind darauf ausgerichtet, einerseits die offenbarungsmässigen Grundlagen für eine allgemeine Schöpfungslehre und Anthropologie aufzuweisen, andererseits jene dogmen- und theologiegeschichtlichen Entwicklungen⁴⁵ verständlich zu machen, auf welche – nach SCHEFFCZYK – eine Schöpfungstheologie systematisch aufzubauen hat, um sich letztlich in ihrer Sichtweise auch gegenüber einer naturwissenschaftlichen Perspektive positionieren zu können.

a. Aus den Resultaten der exegetischen Forschung zum priester-schriftlichen Schöpfungsbericht zieht SCHEFFCZYK die Schlussfolgerung, dass in den Aussagen, welche die Setzung eines absoluten Anfangs alles Geschaffenen als allein durch Gott bewirkt beschreiben, eine Art "Gottesprädikation" vorgenommen werde, bei der auch zum Ausdruck komme, wie die Schöpfung letztlich in totaler Abhängigkeit von Gott stehe. Trotz allen Schwierigkeiten, die (aus exegetischer Sicht) gewisse bildliche Ausdrucksweisen aufwerfen – ziele die Aussageintention dieser Texte doch klar darauf hin, die Macht, Grösse und Sinnhaftigkeit des Schöpfers und seines Tuns auszudrücken. In dieser Grundaussage ist nach SCHEFFCZYK die Voraussetzung gegeben, die Rede von der Schöpfung als *creatio ex nihilo* biblisch zu rechtfertigen⁴⁶. Ebenso werde dadurch aber auch «über das Wesen der geschaffenen Dinge eine Aussage gemacht und gesagt, dass sie sich einer radikalen Urhebung durch Gott verdanken und allein auf der Macht Gottes beruhen» (*KD*, Bd.III, 73). Im priester-schriftlichen Schöpfungsbericht sieht SCHEFFCZYK daher schöpfungstheologisch die Gutheit alles Geschaffenen, die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die Parität beider Geschlechter und schliesslich die Idee der eschatologischen Vollendung im "Schöpfungssabbat" begründet. In der jahwistischen Urgeschichte hingegen sieht er mehr den relationalen Aspekt hervorgehoben, d.h. die Gottesnähe

⁴⁴ Vgl. ebd. 72-95.

⁴⁵ Vgl. ebd. 95-113 sowie der von SCHEFFCZYK herausgegebene Faszikel *Schöpfung und Vor-sehung* im *HDG*, Bd.II/2a (1963).

⁴⁶ Die im Ausdruck der *creatio ex nihilo* «enthaltene Erkenntnis von der radikalen Unabhängigkeit der Souveränität und unbegrenzten Freiheit Gottes im Schöpfungshandeln ist [in der biblischen Urgeschichte; f.g.] jedenfalls der Sache nach vorhanden» (ebd. 135).

und die durch die Sünde bewirkte Entfremdung der Schöpfung zu Gott sowie der Geschöpfe untereinander⁴⁷.

Diese Aspekte sind nach SCHEFFCZYK auch in anderen Schriften des Alten Testaments ausgedrückt, so z.B. in der Psalmen- und Weisheitsliteratur, wobei in jüngeren Texten sich schon gewisse Anklänge an den Gedanken der Welterhaltung finden lassen; dass also «die *creatio originalis* ihre Fortsetzung in der *creatio continua* findet» (ebd. 85). Dies gelte auch für den Begriff der Vorsehung⁴⁸, wobei gerade die Tatsache, dass das Wirken Gottes in Natur und Geschichte oft mit dem Verb *bara* ausgedrückt werde, ein Beweis dafür sei, «dass der Gedanke der Schöpfung und der Vorsehung im Alten Testament praktisch in eins zusammenfallen. In diesen Bezügen ist das Alte Testament die Grundlage für das Neue und für die christliche Theologie geblieben» (ebd. 87).

b. Das Neue Testament sieht SCHEFFCZYK im Hinblick auf die Schöpfungswahrheit als Überhöhung und Vollendung der alttestamentlichen Offenbarung⁴⁹. In den von den Synoptikern überlieferten Berichten lasse sich bei Jesus ein selbstverständlich vorausgesetzter Schöpfungsglaube feststellen, der aber, im Rahmen seiner Botschaft, die ursprünglich schöpferische Tat Gottes in einen direkten Zusammenhang mit der hereinbrechenden Gottesherrschaft bringe. Dabei ging es Jesus nicht nur um eine neue Erkenntnis (an sich), sondern ganz wesentlich auch um eine existentielle Haltung, die der Hörer einzunehmen hat, angesichts der ihm in dieser Botschaft verkündeten Wirklichkeit. Diese ruft den Menschen zu einem radikalen Vertrauen zu Gott auf, der als Vater im Himmel, sich persönlich um seine Kinder sorgt und, in seiner Güte und Barmherzigkeit, die Sonne über Gute und Böse scheinen lässt. Die von daher geäußerten ethischen Imperative⁵⁰ Jesu lassen dabei erkennen, dass «der Schöpfungsglaube

⁴⁷ «Während Gen 1,27f. mit der Gottebenbildlichkeit beider Geschlechter ihre theologische Gleichwesentlichkeit bezeugt, legt J mehr Wert auf die Darstellung ihrer Ergänzungsbedürftigkeit und ihrer Verwiesenheit auf die Gemeinschaft. Über alle Abstände von Kultur und Sozialwandlungen hinweg ist hier das Verhältnis von Mann und Frau als Personen zur Grundform menschlicher Gemeinschaft erhoben, die sich [...] im gegenseitigen Helfen und Ergänzen verwirklicht» (ebd. 77).

⁴⁸ Vgl. ebd. 87.

⁴⁹ Vgl. ebd. 88-95.

⁵⁰ «Im Lichte des herankommenden Reiches Gottes leuchtet die Güte des Schöpfers und der Schöpfung auf. In diesem Licht wird dem Menschen aber auch die Ordnung der Welt und seine ethische Verpflichtung klar» (ebd. 89).

beim synoptischen Christus [eine; f.g.] für das konkrete Leben fundamentale Bedeutung» besitzt (ebd. 89). Gleichzeitig weisen Jesu Heilungswunder und Dämonenaustreibungen sowie seine Endzeitreden auch auf die Erlösungs- und Vollendungsbedürftigkeit der Welt hin. Eben diese Aspekte sieht SCHEFFCZYK einerseits im lukanischen Doppelwerk zu einer umfassenden heilsgeschichtlichen Konzeption ausgeweitet, andererseits in der johannäischen Christologie – durch den präexistenten und menschengewordenen Logos, als Konvergenz von göttlichem Schöpfungs- und Erlösungshandeln – angezeigt. Die für die Dogmen- und Theologiegeschichte wohl entscheidendsten Aussagen des Neuen Testaments bilden für SCHEFFCZYK jedoch jene (paulinischen) Texte, in welchen nicht nur die Einheit zwischen Schöpfung und Erlösung betont, sondern vor allem die kosmische Mittlerrolle Christi herausgestellt wird (1 Kor 8,6 oder Kol 1,15ff.). Im Gedanken der (Neu-) Schöpfung, die in Christus ihren Ursprung, Fortbestand und ihr Ziel hat, bietet «die paulinische Theologie den höchsten Ausdruck der neutestamentlichen Schöpfungsauffassung dar, der einer weiteren Vertiefung durch die systematische Theologie zugänglich ist» (ebd. 95).

c. In einem weiteren Schritt werden von SCHEFFCZYK die in der biblischen Offenbarungs- und Heilsgeschichte grundgelegten Schöpfungsdaten in ihren theologie- und dogmengeschichtlichen Entwicklungen skizziert⁵¹. Davon ausgehend, dass im heilsgeschichtlichen Aspekt das ursprüngliche fundamentale *proprium* des biblisch geoffenbarten Schöpfungsglaubens liegt, richtet SCHEFFCZYK sein Augenmerk besonders darauf, die Entwicklungen unter den «wechselnden geistigen Horizonten und kulturellen Einflüssen in Kontinuität, aber auch in Diskontinuität mit den Ursprüngen» (ebd. 97) darzulegen.

Eine erste Phase, d.h. von den apostolischen Vätern, über die christlichen Apologeten im zweiten Jahrhundert bis hin zu den Kirchenvätern des vierten und fünften Jahrhunderts, sieht SCHEFFCZYK gekennzeichnet von der Auseinandersetzung und (mehr oder weniger gelungenen) Assimilierung des hellenistischen Gedankengutes. Dieser Versuch, zwischen griechischen Denkelementen und christlicher Offenbarungswahrheit zu vermitteln, habe schliesslich in AUGUSTINUS «die ausgewogenste Synthese» (*KD*, Bd.III, 103) gefun-

⁵¹ Ausführlicher SCHEFFCZYK, in: *HDG*, Bd.II/2a (1963).

den, auch wenn diese «bereits einen stark rational-metaphysischen Grundzug» (ebd. 103) und folglich ein gewisses Zurücktreten des heilsgeschichtlichen Aspektes aufweise⁵². Durch die vorgenommene Rückbindung der Schöpfung in die trinitarische Einheit sei, so SCHEFFCZYK, die geschichtlich ergangene Heilswahrheit und Heilswirklichkeit in der augustinischen Synthese zwar theologisch verankert, aber nicht voll entfaltet worden. Trotzdem habe diese von AUGUSTINUS erarbeitete Synthese nachhaltig die schöpfungstheologische Reflexion der Folgezeit geprägt.

Die mittelalterliche Epoche sieht SCHEFFCZYK, angefangen von den neuplatonisch geprägten Systemen des Areopagiten und ERIUGENA bis hin zu den grossen Entwürfen von THOMAS und BONAVENTURA, gekennzeichnet von der Suche nach einer Balance zwischen metaphysischer und theologischer Interpretation der christlichen Schöpfungswahrheit⁵³. Dabei würdigt er insbesondere die von THOMAS geleistete Denkarbeit, bemängelt jedoch, dass dessen Schöpfungslehre «als wissenschaftliche Darstellung der christlichen Wahrheit, gestützt auf ein metaphysisches Gerüst, [...] die heilsgeschichtliche Dynamik und ihren Beziehungsreichtum nicht vollauf zur Geltung» (ebd. 106) zu bringen vermochte. Eine gewisse Ergänzung sieht SCHEFFCZYK in der Schöpfungslehre BONAVENTURAS,

⁵² Der philosophische Einschlag der Schöpfungstheologie des AUGUSTINUS' besagt «nicht eine schlichte Übernahme neuplatonischer Positionen, von denen er sich oft genauso absetzte wie vom dualistischen Manichäismus [...]. Der in der trinitarischen Einheit wirklich existierende Gott vermag in seiner personalen Freiheit das von ihm Verschiedene zu setzen in der Weise der Schöpfung aus dem Nichts. Das geschieht nicht im Medium der von den Griechen fortlaufend verstandenen Zeit, sondern in der Miterschaffung der Zeit, was Augustinus zu einer neuartigen Ausarbeitung des metaphysisch-psychologischen Zeitbegriffs führt im Gegenüber zur Ewigkeit. [...] Die trinitarische Rückbindung der Schöpfung lässt auch die Bedeutung des | Logos wie des Geistes hervortreten und die trinitarische Struktur der geschaffenen Welt erkennen, ohne dass dabei eine heilsgeschichtliche Auswertung gegeben wird. Der heilsgeschichtliche Aspekt tritt in abgewandelter Form in der Geschichtstheologie des "Gottesstaates" hervor, ist hier aber vorzüglich auf die Theodizee ausgerichtet» (KD, Bd.III, 102f.).

⁵³ Vgl. ebd. 103ff. Die theologische Arbeit der Hochscholastik am Schöpfungsdogma stellt sich «als der imponierende Versuch einer Synthese zwischen Augustinismus und Aristotelismus [...] dar, und zwar im Rahmen einer wesentlich metaphysischen Fragestellung» (SCHEFFCZYK, in: HDG, Bd.II/2a (1963) 86). Die positive Wirkung dieser intensiven spekulativen Arbeit am Schöpfungsdogma sieht SCHEFFCZYK darin, dass sie in die Definition des 4. Laterankonzils (1215) und des Konzils von Lyon (1274) eingeflossen sind, sodass «dualistische Strömungen im Abendland nicht mehr emporkamen» (ders., in: HDG, Bd.II/2a (1963) 95).

der – geprägt vom franziskanischen Geist der Weltzugewandtheit – die geschaffenen Dinge als Abbilder und (unterschiedlich intensive) Ausdrucksgestalten des göttlichen Seins bzw. des innertrinitarischen Lebens verstanden und die Angleichung des Geschöpfes an den Schöpfer auch heilsgeschichtlich aufzuweisen versucht hat⁵⁴. Dieses innere Band zwischen Schöpfer und Geschöpf, welches die Hochscholastik ontologisch wie auch schöpfungstheologisch im Ordnungsgedanken (*ordo rerum*) innerhalb eines einheitlichen Wissenschaftsgebäudes auszudrücken versucht hat, begann jedoch im Spätmittelalter durch die nominalistische Strömung – mit ihrer einseitigen Betonung der omnipotenten, göttlichen Ursächlichkeit – zu reissen. «So wich die Synthese des Mittelalters am Ende einer Diastase im Schöpfungsgedanken, die den Geist der Neuzeit vorbereitete» (ebd. 107). Über die Verselbständigung der wissenschaftlichen Weltansicht, der Aufklärung und der damit einhergehenden Ablösung der Theozentrik durch die Anthropozentrik, führte diese Entwicklung – so die Sicht SCHEFFCZYKs – schliesslich zu der im Rahmen der Darwinismus-Kontroverse ausgelösten Entgegensetzung zwischen Schöpfung und Evolution⁵⁵.

d. Die dogmatischen Verlautbarungen, welche von der Kirche im Laufe der Jahrhunderte als verbindlich anzunehmende Glaubensauffassungen geäussert worden sind, entstanden zumeist aus der Notwendigkeit heraus, gegen gewisse theologische, philosophische und weltanschauliche Strömungen Stellung nehmen zu müssen. Solche – den christlichen Schöpfungsglauben oft einseitig darstellende oder diesem gar entgegengesetzte – Strömungen, fasst SCHEFFCZYK pauschal zusammen unter Begriffe wie: Immanentismus, Schöpfungspessimismus, Pantheismus, Dualismus, Materialismus⁵⁶. Gegenüber solchen Tendenzen «trug die autoritative kirchliche Lehrverkündigung entscheidend zur Befestigung des Schöpfungsdogmas bei» (ebd. 111). Jedoch vermochte nach SCHEFFCZYK auch sie, in «ihrer Fixierung auf die anstehenden Irrtümer [...] nicht den ganzen

⁵⁴ Vgl. ebd. *KD*, Bd.III, 106f. «Den klarsten Ausdruck hat diese heilsgeschichtliche Schöpfungsauffassung in seinem [sc. BONAVENTURAS] Spätwerk, den *Collationes in Hexaemeron*, gefunden, wo der mit der Schöpfung eingeschlagene Weg sich in den sechs Zeitaltern der Heilsgeschichte wiederholt, ohne dass die Einmaligkeit des Geschichtlichen übersehen wäre» (SCHEFFCZYK, in: *HDG*, Bd.II/2a (1963) 89).

⁵⁵ Vgl. *KD*, Bd.III, 105f.

⁵⁶ Vgl. ebd. 108-113.

Reichtum des Glaubensbewusstseins auszudrücken. So trat vor allem der heilsgeschichtliche Beziehungsreichtum der Schöpfungswahrheit zurück» (ebd.).

Diese Feststellung gilt für SCHEFFCZYK nicht zuletzt auch im Hinblick auf die vom *Ersten Vaticanum* vorgenommenen dogmatischen Festlegungen bezüglich Schöpfung und Vorsehung. Positiv konstatiert er jedoch, dass die präzisen Formulierungen dieses Konzils auch die Grundlagen des in der Tradition gereiften katholischen Schöpfungsglaubens ins Licht hoben⁵⁷ und, obgleich ohne heilsgeschichtlichen Bezug, nahezu ein Jahrhundert lang nachhaltig die (katholisch-) systematische Theologie bestimmt haben.

Hingegen sei es im Rahmen des *Zweiten Vaticanums* gelungen, den Schöpfungsgedanken über eine (christologisch vermittelte) Anthropozentrik, wieder in eine heilsgeschichtliche Betrachtungsweise einzubinden und so pastoral für eine kirchliche Verkündigung fruchtbar zu machen⁵⁸. So sehr nun die dogmatische Theologie eine solche pastorale Sicht zu beherzigen hat, so bleibt nach SCHEFFCZYK die *primäre* Aufgabe einer dogmatisch-theologischen Reflexion, den Schöpfungsgedanken «in seinem Beziehungsreichtum im Medium der gläubigen Vernunft zu entfalten und seine innere Wahrheit systematisch zu begründen» (ebd. 113). Die Schwerpunkte dieser *systematischen Entfaltung* SCHEFFCZYKS darzulegen, ist das Ziel des nun folgenden Abschnittes.

2.3.3. Die Begründung der Schöpfung im dreieinigen Gott

a. Ausgangspunkt für die systematischen Entfaltungen bildet für SCHEFFCZYK die Tatsache, dass schon im Glaubensbekenntnis die Schöpfung als ein dem Schöpfer vorbehaltenes Werk zum Ausdruck gebracht wird. «Damit ist der Einsicht der Weg gebahnt, dass das Werk der Erschaffung nicht ohne den Schöpfer verstanden werden kann. [...] Dieser Schöpfer ist aber der dreipersonale Gott. Darum muss die Trinität als das eine göttliche Prinzip der Schöpfung aner-

⁵⁷ Diese sind nach SCHEFFCZYK (gemäss DH 3001-3003) «der allmächtige, von der Welt unterschiedene schöpferische Gott, der aus dem inneren Motiv seiner Güte und in vollkommener Freiheit die Welt zusammen mit der Zeit ins Dasein setzt zum Zwecke der Offenbarung seiner Herrlichkeit und zur Beseligung der Geschöpfe durch Mitteilung seiner Güte und der das All mit seiner Vorsehung schützt und lenkt» (ebd. 112).

⁵⁸ SCHEFFCZYK zitiert hier als Beispiel *Gaudium et spes*, 22.

kannt und aufgewiesen werden» (ebd. 114f.). Diesen Aufweis versucht SCHEFFCZYK zunächst anhand von alt- und neutestamentlichen Texten sowie den Zeugnissen der Tradition zu erbringen⁵⁹. Anschliessend wird der Zusammenhang zwischen den drei göttlichen Personen und der Schöpfung dargelegt, d.h. in welcher Weise jeweils Vater, Sohn und Heiliger Geist in Relation zur Schöpfung stehen und am Schöpfungswerk beteiligt sind.

Diesbezüglich macht SCHEFFCZYK zunächst auf das Ungenügen des von der Tradition verwendeten Begriffs der *Appropriationen*⁶⁰ aufmerksam, der dem *trinitarischen Weltbezug* Gottes ebenso wie dem trinitarischen Sinn der Schöpfung zu wenig Rechnung trage. «Die Appropriationen scheinen keinen Blick auf ein wirklich dreipersonales Schöpfungswirken freizugeben und lassen keine objektive Differenzierung im Beteiligtsein der drei Personen zu» (ebd. 122). Andererseits dürften die drei göttlichen Personen, «unter dem Aspekt der *causa efficiens* betrachtet, nicht als drei verschiedene Ursachen verstanden und dargestellt werden» (ebd.), denn so stünde man in Gefahr, die *Einheit* der göttlichen Aussentätigkeit im trinitarischen Schöpfungswirken zu gefährden. Es komme daher darauf an, die Wechselseitigkeit des Verhältnisses der Personen der Trinität *ad intra* weder von der *opera trinitatis ad extra* total zu trennen noch diese beiden Wirklichkeiten schlechthin miteinander zu identifizieren⁶¹. Ausgangspunkt für ein adäquates Schöpfungsverständnis, welches unter Wahrung eines einzigen göttlichen Schöpfungsprinzips eine trinitarische Vermittlung denkbar macht, ist für SCHEFFCZYK «die Anerkennung der Wahrheit, dass die Schöpfungstat mit dem dreipersonalen göttlichen Lebensprozess verbunden ist, so dass die Erschaffung in Entsprechung der innergöttlichen Hervorgänge und Beziehungen geschieht» (ebd. 124). Sich auf den Aquinaten berufend, sieht SCHEFFCZYK dabei die *virtus creandi* im ursprungslosen Selbstbesitz des Vaters begründet, während der Sohn sie vom Vater und der Heilige Geist von beiden empfängt. «So erfolgt das gemeinsame Schöpfungshandeln auf der Basis der gegenseitigen Beziehung der Personen» (ebd. 125).

⁵⁹ Vgl. *KD*, Bd.III, 114-121.

⁶⁰ Unter *Appropriationen* versteht man jene Redeweise, «durch welche einer göttl. Person Eigenschaften od. Tätigkeiten bes. zugesprochen werden, die in Wirklichkeit allen drei Personen gemeinsam sind» (*LThK*³, Bd.1, 891).

⁶¹ Diesbezüglich kritisiert SCHEFFCZYK besonders den Ansatz von MOLTSMANN in (1980). Vgl. ebd. 122.

b. Damit hat SCHEFFCZYK ein Kriterium zur Hand, welches die entsprechenden Redeweisen über die göttlichen Appropriationen lenkt und deren Sachgemässheit regelt.

(1.) *Der Vater*. Von der Schöpfung als "Werk des Vaters" zu sprechen besagt zunächst einmal, sie als freigewollte, zeitliche Fortsetzung des innertrinitarischen Erkennens und Liebens des Vaters zu verstehen. Weil im Vater, wie die Tradition sagt, der ursprungslose Grund für das göttliche Wesen und Handeln liegt⁶², wird ihm entsprechend auch die Allmacht und der Ratschluss zum Erschaffen zugeschrieben (appropriiert). Dieser Ausgang vom Vater, als dem Urquell allen Lebens, lässt die Welt radikal von Gott abkünftig und in ihm gegründet sein, wodurch die Schöpfung gleichzeitig – insbesondere der Mensch – in ein (geschaffenes) sohnschaftliches Verhältnis zu ihm gesetzt wird; «ein Gedanke, der seine eigentliche Bedeutung in bezug auf die vom einzigen wahren Sohn gewirkte gnadenhafte Adoptiv-Sohnschaft gewinnt, der aber auch von der natürlichen Schöpfung gilt, zumal diese auf das Werk des Sohnes seit Ewigkeit ausgerichtet ist» (ebd. 126). Die Welt gründet in der Beziehung des Vaters zum Sohn, weil in dieser Urbewegung – die der Vater als Ursprung, im Erzeugen, Erdenken und Sprechen des Wortes auslöst – die Existenz eines jeden Geschöpfes miteingeschlossen ist. Die Schöpfung als "Werk des Vaters" zu bezeichnen, verweist also nach SCHEFFCZYK einerseits auf die unendliche Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf, andererseits erschliesst sich in dieser Abhängigkeit und Abkünftigkeit auch die Würde und Grösse alles Geschaffenen.

(2.) *Der Sohn*. Durch die in den neutestamentlichen Texten bezeugte Rolle des präexistenten Logos', erhält für SCHEFFCZYK die trinitarische Vermittlung der Schöpfung eine vertieftere Bedeutung und Sinnhaftigkeit. Das aus dem Urgrund des Vaters hervorgehend Geschaffene verweist zwar auf eine (ontologisch) unüberbrückbare Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf. In der ewigen Bestimmung des Logos zur Menschwerdung ist jedoch eine Vermittlung solcher Art konstituiert, dass dadurch das Sein der Schöpfung in Gott, bei bleibender Wesensverschiedenheit, ermöglicht und garantiert ist. So gesehen steht der Vater in der Stellung einer absoluten

⁶² Hier unterscheidet SCHEFFCZYK der Tradition entsprechend zwischen den *notionalen* Akten (d.h. das Erzeugen des Wortes und Hauchung des Geistes) und den *essentialen* Akten (des Erkennens und Liebens). Vgl. ebd. 125.

Erstursache, während der Sohn die vermittelnde Rolle einer *Instrumentalursache* einnimmt, wobei SCHEFFCZYK diesen Begriff als «Ausdruck der persönlichen Eigentümlichkeit des Sohnes beim Schöpfungswirken» (ebd. 128) verstanden wissen will. Aus den neutestamentlichen Ausdrucksweisen, welche den Logos als den *Erstgeborenen der ganzen Schöpfung* und als *Ebenbild des unsichtbaren Gottes* bezeichnen, lassen sich darüber hinaus auch die Urbildlichkeit und Exemplarität der Schöpfungsmittlerschaft Christi folgern, aufgrund derer die Welt geformt und gestaltet worden ist. Dabei muss die *Exemplarursächlichkeit* in Zusammenhang mit der *Zielursächlichkeit* gesehen werden, da «der menschengewordene Sohn auch als Ziel und als die höchstmögliche Verherrlichung Gottes vor den Augen des Schöpfers» steht (ebd. 129). Damit sind Schöpfungstheologie, Christologie und Eschatologie⁶³ in einen umgreifenden heilsgeschichtlichen Zusammenhang gebracht, wobei SCHEFFCZYK präzisiert, dass die naturhaft-kosmische Stellung Christi noch einmal deutlich von seiner soteriologischen Funktion zu unterscheiden ist⁶⁴.

(3.) *Der Heilige Geist*. Im Rahmen der (katholischen) Dogmatik bemängelt SCHEFFCZYK, dass das Wirken des Heiligen Geistes bisher nur – im Zusammenhang mit der Erlösungstat Christi – als Werk der Heiligung hervorgehoben, jedoch kaum mit der göttlichen Schöpfungstat als solche in Verbindung gebracht und reflektiert worden sei⁶⁵. Die biblischen Zeugnisse hingegen würden eine solche Einseitigkeit nicht rechtfertigen und auch in der Tradition stehe diesbezüglich ein reichhaltiges theologisches Gedankengut zur Verfügung, das es noch auszuschöpfen gelte. So werde beispielsweise in der Theologie der (östlichen) Kirchenväter die trinitätstheologische Vermittlung so umschrieben, dass im *einen* göttlichen Schöpfungsakt der Vater den Ratschluss fasst, der Sohn im "Mitwirken" diesen Schöpfungsgedanken vollzieht und der Geist das "Beleben" und die Vollendung der Schöpfung bewirkt. Insofern der Heilige Geist innertrinitarisch das göttliche Leben in der gegenseitigen Hinneigung zwischen Vater und Sohn gewissermassen «zur höchsten Blüte, zur Steigerung und Vollendung bringt, wird ihm auch mit Recht bezüglich der Kreaturen

⁶³ «Als das A und O fasst Christus das ganze Alphabet der Wirklichkeit zusammen und ist für sie sowohl Ursprung als auch Ziel. Für die Stellung des Menschen in der Schöpfung ist dies von wesentlicher Bedeutung» (ebd. 129).

⁶⁴ Vgl. ebd. 120f.

⁶⁵ Vgl. ebd. 130ff.

das erfüllende, beseelende und belebende Wirken zugeschrieben, das in der Heiligung seinen Gipfel erreicht, aber eben schon in der Schöpfung anhebt» (ebd. 130)⁶⁶. In der gegenseitigen Selbsthingabe der drei göttlichen Personen ereignet sich dabei Schöpfung in der Weise, dass der Heilige Geist als Lebensprinzip alles Geschaffene durchwaltet und gleichzeitig die Geschöpfe von innen her so prägt und lenkt, dass dadurch das heilsgeschichtliche Kommen des Gottessohnes in der Welt vorbereitet und die Frucht der österlichen Hingabe und Erlösungstat Christi durch die Zeit hindurch aktualisierend bewirkt wird – bis hin zu Vergöttlichung des gesamten Kosmos⁶⁷.

2.3.4. Der göttliche Schöpfungsakt

a. Die *creatio ex nihilo*. Mit diesem aus der philosophisch-metaphysischen Tradition stammenden Begriff sieht SCHEFFCZYK die Voraussetzung gegeben, das Verhältnis zwischen Gott und Welt angemessen zu orten⁶⁸. Denn, wenn «die Welt in absoluter Souverä-

⁶⁶ Auf BALTHASAR und BARTH Bezug nehmend erwägt SCHEFFCZYK den Heiligen Geist als jenen anzuerkennen, «der die Existenz der Kreatur als solcher [...] möglich macht, der ihr das Existieren erlaubt, der sie in ihrem Existieren trägt, auf den sie in ihrem Existieren angewiesen ist» (ebd. 131).

⁶⁷ Die Glaubenstatsache, dass die Schöpfung das Werk des dreifaltigen Gottes ist und darum am Leben der Dreifaltigkeit teil hat, macht für SCHEFFCZYK plausibel, im Sein der Welt auch Abbilder und Spuren der Trinität finden zu wollen (vgl. ebd. 132f. sowie ausführlicher ders. in: *KD*, Bd.II, 384-392). Diesbezüglich betont er aber, dass es sich bei solch bildlichen Redeweisen, weil sie den Trinitätsglauben immer schon voraussetzen, nicht um "Beweise" handle, aus denen zwingend, von der Natur des Geschaffenen her, etwas über das göttlich-personale Wesen Gottes gefolgert werden könne. Trotzdem sei die traditionelle Redeweise von den *vestigia trinitatis* – von AUGUSTINUS über BONAVENTURA und SCHEEBEN bis hin zu den Spekulationen PHILBERTS (1987), der als Atomphysiker in der gesamten Natur solche Dreihheiten entdeckt –, nicht einfach nur als spekulatives Wortspiel zu verwerfen. Die Rede von den Spuren Gottes in der Schöpfung hätte, im Rahmen des christlichen Sprachspiels, einen berechtigten Platz, insofern solche Aussagen «für den an die Trinität Glaubenden die Bedeutung einer Erläuterung und Veranschaulichung dieses Glaubens [behalten; f.g.]. [...] Als Symbole können sie das anschauliche Denken beflügeln, sich dem Geheimnis gerade im Wissen um das Unzulängliche der Vergleiche zu nähern. Mit Hilfe solcher Symbole versucht der Mensch, das Geheimnis zu begreifen, um zugleich einzugestehen, dass es sich ihm entzieht. In dieser Koinzidenz von Annäherung und Entzug liegt die *particula veri* der trinitarischen Analogien» (*KD*, Bd.II, 392).

⁶⁸ Vgl. *KD*, Bd.III, 138-144. Die Formel sagt «nicht nur etwas über Gottes unvergleichliches Selbstsein in seiner Macht, seiner Souveränität und seiner Herrscherlichkeit aus, sie bietet

nität aus dem Nichts ins Dasein gerufen ist, dann ist damit gesagt, dass Gott den Grund und die Voraussetzung seines Schaffens allein in sich selbst hat» (*KD*, Bd.III, 139). Das *ex nihilo* markiert aber nicht nur eine ontologische Differenz zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen – wodurch allen möglichen pantheistischen Erklärungen der Boden entzogen ist –, sondern besagt ebenso, dass die Schöpfung in ihrem ganzen Sein und Werden auf die erhaltende⁶⁹ und vollendende Schöpfermacht Gottes angewiesen bleibt⁷⁰. Neben diesen Aspekten, umschreibt SCHEFFCZYK die Formel der *creatio ex nihilo* noch näher als «Setzen einer Ursprungsbeziehung» (ebd. 143), wobei diese Ursprungsrelation analogielos bleibt, insofern alle ähnlich gelagerten menschlichen Vollzüge, wie das künstlerische Schaffen, Gestalten, Hervorbringen oder Zeugen, letztlich weder das "Woraus" noch das "Wie" des Schöpfungsvorganges zu veranschaulichen vermögen.

Die Souveränität dieses Schöpfungsaktes manifestiert sich für SCHEFFCZYK schliesslich in der Überlegenheit und Unabhängigkeit Gottes bezüglich der Zeit⁷¹. Das ewige und unbewegliche Sein Gottes stehe nämlich der Zeit als Mass der Bewegung (d.h. des Werdens und der Veränderung der endlichen Natur) so gegenüber, dass die Welt unmöglich *in*, sondern nur *mit* der Zeit erschaffen gedacht werden könne. Die Transzendenz des Schöpfers gegenüber der Schöpfung erweist sich also gerade darin, dass dieser, ausserhalb der Zeit stehend, durch einen Schöpfungsakt die Welt so ins Dasein rief, dass diese zeitlich konstituiert wird und somit einen *Anfang* besitzt⁷². Dadurch wird «die Zeit zu einer Bestimmung des geschaffenen Seins erklärt und damit die Differenz zum ewigen Sein des Schöpfers festgelegt» (ebd. 145). Obwohl SCHEFFCZYK diesbezüglich auch kurz das von THOMAS vertretene Argument diskutiert, dass der zeitliche Anfang der Welt keine Vernunftwahrheit, sondern eine Aussage *de*

vielmehr auch dem Weltverhältnis Gottes den angemessenen Ausdruck» (ebd. 139; vgl. auch ders. (1987) 48-52).

⁶⁹ Die Formel (*creatio ex nihilo*) besagt «eine Erhaltung, ein Gehalten- und Getragensein des Geschöpfes durch den Schöpfer, insofern das Geschöpf sich niemals selbst sein Sein gewähren kann» (ebd. 143).

⁷⁰ «Wenn Gott die absolute Souveränität in seiner ersten Schöpfung zukommt, dann beansprucht er diese auch für die zweite Schöpfung wie für die Vollendung und alles geschichtliche Werden» (ebd. 139).

⁷¹ Vgl. ebd. 144-147 sowie ders. (1987) 54ff.

⁷² Hier beruft sich SCHEFFCZYK auf die berühmten Textpassagen AUGUSTINS in *De civ*, XVI,6 (ausführlicher in *Conf*, XI).

fide sei und sie daher auch nicht im Widerspruch zur These einer anfangslos gedachten endlichen Welt stehe⁷³, hält er am Grundsatz fest, dass die Welt einen zeitlichen Anfang haben müsse⁷⁴. Dies werde nicht nur von der Tradition des kirchlichen Lehramtes⁷⁵ und der Theologie (so z.B. bei ALBERT D. GROSSEN, BONAVENTURA u.a.) bestätigt, sondern erfahre gerade «heute eine gewisse Entsprechung durch das moderne naturwissenschaftliche Denken, das von der "Entstehung" und "Expansion" des Kosmos spricht und ihn "als unbegrenzt", aber "endlich" bezeichnet. Die moderne Kosmologie, die das Modell vom "Urknall" und vom expandierenden Weltall favorisiert, muss für dieses "explodierende" raum-zeitliche Universum einen Anfangszustand annehmen [...]. Daraufhin muss die Welt als zeitlich endlich angesehen werden» (ebd. 147)⁷⁶.

b. *Freiheit und Ziel des göttlichen Schöpfungshandelns*. Die Schöpfung aus dem Nichts, welche die absolute Souveränität und Unabhängigkeit Gottes von allen *äusseren* Bedingungen und Determinanten wie Materie, Raum und Zeit anzeigt, ist für SCHEFFCZYK erst dann vollständig und ausreichend bestimmt, wenn im Hinblick auf das Weltverhältnis Gottes und das Gottesverhältnis des Geschöpfes auch eine *innere* und willentliche Freiheit für das göttliche

⁷³ So heisst es bei THOMAS: «... *quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest* [...]. *Unde mundum incoepisse est credibile non autem scibile vel demonstrabile*» (Sth, I, q.46, a.2.). Auf die philosophie- und theologiegeschichtlichen Hintergründe dieses, besonders von der Franziskanerschule, bekämpften Argumentes der Nichtbeweisbarkeit des zeitlichen Anfangs der Welt geht SCHEFFCZYK nicht näher ein. (Näheres dazu vgl. SCHÖNBERGER (2000) VII-XXXII.) Zutreffend ist aber seine Feststellung: THOMAS «wollte mit seinen Erwägungen nur rein philosophisch zu bedenken geben, dass der zeitliche Anfang der Schöpfung von der Vernunft nicht notwendig gefordert und dass eine ewige Schöpfung nicht als denkwürdig erwiesen werden könne. Er bestritt aber in keiner Weise, dass die Zeitlichkeit der Schöpfung auf Grund des Glaubens feststehe» (ders. (1987) 55).

⁷⁴ «In Anbetracht der wesentlichen Unterschiedenheit zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer, der das Endliche ohne Verlust seiner eigenen Unendlichkeit schaffen kann, muss [dieser; f.g.] Grundsatz als zutreffend anerkannt werden» (KD, Bd.III, 146).

⁷⁵ Vgl. DH 800, 3002.

⁷⁶ Wobei SCHEFFCZYK vorsichtig genug ist differenzierend beizufügen: Die moderne Kosmologie «kann und will einen absoluten Anfang genausowenig begründen wie das naturwissenschaftlich nicht erreichbare Faktum einer Schöpfung aus dem Nichts. Aber im Punkt der Zeitlichkeit der bestehenden Welt widerspricht sie jedenfalls dem Glaubensbefund nicht» (ebd. 147).

Schöpfungshandeln angenommen wird⁷⁷ – «damit die Schöpfung nicht aus inneren Bedingungen und Bedürfnissen seiner [sc. Gottes; f.g.] Natur als notwendig erscheint» (*KD*, Bd.III, 149). Wo diesem Faktum nicht Rechnung getragen wird, würde der Schöpfer durch seine Natur quasi "gezwungen", die Schöpfung in Tat umzusetzen und das Geschaffene wäre dann ein Teil der Natur Gottes selbst, was aus schöpfungstheologischer Sicht für SCHEFFCZYK inakzeptabel ist. Die Welt ist weder das Resultat einer inneren Notwendigkeit Gottes, so dass dieser verpflichtet wäre, die Beste aller möglichen Welten zu erschaffen (gegen LEIBNIZ), noch ist die Welt das Ergebnis einer rein willkürlichen göttlichen Handlung, welche letztlich alles Geschaffene in einer beziehungslosen Distanz zum Schöpfer setzt. Die einzige Weise diese Beziehung richtig zu verstehen, besteht für SCHEFFCZYK darin, Gott als personales Wesen zu denken, der – wie die biblischen Zeugnisse es nahe legen⁷⁸ – sich in Liebe und Freiheit dazu *entschlossen* hat, die Welt ins Dasein zu rufen, dessen Handlungsziel aber gleichwohl nicht primär die Schöpfung selbst ist, sondern jenes innertrinitarische Leben, «in dem Gott gänzlich erfüllt und in vollkommener Seligkeit existiert» (ebd. 154).

Damit kommt SCHEFFCZYK auf das Problem des Motivs und Zieles des göttlichen Schöpfungshandeln zu sprechen, welches die traditionelle (Schul-) Theologie mit dem *finis Dei creantis* bzw. *operantis* bezeichnet hat⁷⁹. Die Position, welche SCHEFFCZYK diesbezüglich – sprachlich in einer zeitgemässeren Form gekleidet – einnimmt⁸⁰, ist im Wesentlichen dieselbe, wie die der traditionellen Theologie, die das Ziel der Schöpfung primär in Gott selbst und erst sekundär im Geschöpf begründet sieht⁸¹. Zwar weiss SCHEFFCZYK

⁷⁷ Vgl. ebd. 150-154 sowie ders. (1987) 52ff.

⁷⁸ SCHEFFCZYK verweist hier auf den personal geprägten Bundesgedanken – als Treueverhältnis Gottes zu seinem Volk – der nicht zu halten wäre, «ohne die Überzeugung vom freien gnadenhaften Handeln des Bundesherrn» (ebd. 150).

⁷⁹ Dieses sich Befassen mit dem willentlichen Grund der göttlichen Schöpfung ist für SCHEFFCZYK darum von entscheidender Bedeutung, weil es dabei um «die Fixierung des primordialen Unterschiedes zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf [geht; f.g.], ohne den auch der wahre Charakter der | Verbindung beider nicht recht erfasst werden kann. Das gilt auch für die jedem geistigen Willensakt zukommende Motivation und Zielsetzung» (ebd. 154f.).

⁸⁰ Vgl. ebd. 154ff. sowie ausführlicher in (1987) 56-69.

⁸¹ Die lehrbuchmässige These lautet: «*Finis Dei creantis est bonitas sua communicanda, finis vero operum creatorum est bonitas Dei participanda vel Deus in creaturis glorificandus*» (LERCHER (1940), 215).

um die Schwierigkeiten, die sich der Vernunft anbetrachts der Idee eines selbstbezogenen göttliches Handelns stellen, aber für ihn kann das Ziel des göttlichen Schöpfungshandelns gleichwohl nur in Gott selber liegen, «weil eine ausser ihm wirkende Zielursache die absolute Unabhängigkeit des Schöpfers aufheben würde» (ebd. 158). Gott kann die Geschöpfe nur lieben, «weil er sich selbst liebt und ihnen an dieser Liebe Anteil gibt» (ebd.). Ohne diese «Selbstliebe Gottes und ihre Offenbarung, die ihm zur Verherrlichung gereicht, kann die Teilhabe der Geschöpfe an der Vollkommenheit Gottes nicht gedacht werden» (ebd. 159). Entsprechend der im dreifaltigen Leben gründenden Sicht der Schöpfung erweist sich aber erst in Christus (und der mit ihm gegebenen heilsgeschichtlichen Offenbarung) das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf als adäquat bestimmt, da erst in ihm – als Exemplar- und Zielursache – die *Teilhabe* bzw. *Teilgabe* der Schöpfung am Leben Gottes ermöglicht ist. In Christus empfängt folglich die Welt ihren tiefsten Sinn und «das Gepräge einer Person und nicht nur das Gepräge von apersonalen geistigen Wirklichkeiten» (ebd. 160)⁸². Zwei Aspekte unterstreicht SCHEFFCZYK dabei:

(1.) Die Zentrierung alles Geschaffenen auf Christus sowie deren "Christifizierung" nimmt den Dingen nichts von ihrer Natur- und Weltwirklichkeit, sondern ermöglicht ihnen – durch die hypostatische Union von Gottheit und Menschheit Christi – erst eigentlich ihre eigene Mächtigkeit und Vollkommenheit zu verwirklichen.

(2.) Zweitens muss diese Zielbestimmung der Welt und des Menschen nicht statisch, sondern dynamisch gesehen werden, d.h. «in der geschichtlichen Weiterführung des Christusereignisses in Richtung auf die Verwirklichung des Reiches Gottes und der eschatologischen Verklärung der Schöpfung zu einem neuen Himmel und einer neuen Erde» (ebd. 163).

Den Standpunkt SCHEFFCZYKs zusammenfassend können wir sagen: Gott hat in Christus die Schöpfung aus dem Nichts ins Dasein gerufen, mit dem *primären* Ziel, auf ihn hin seine eigene Herrlichkeit und liebende Vollkommenheit zu manifestieren. Nicht die Welt in ih-

⁸² Alle Aussagen, «die über die christologische Sinn- und Abbildlichkeit der Geschöpfe gemacht werden können, haben darin ihren Grund, dass der Gottmensch selber gleichsam in sich die *Summa creaturae* darstellt, d.h. dass er in sich alles Geschöpfliche in höchster Vollkommenheit vereint und [...] ausdrückt, das Alpha und das Omega | der Schöpfung ist» (KD, Bd.III, 161f.).

ren Einzelheiten, sondern der Logos und Gottmensch, der als Urdee alle Schöpfungswirklichkeiten in sich vereinigt und geschöpflich zum Ausdruck bringt, liegt das *primäre* Ziel und der Sinn des göttlichen Schöpfungshandelns⁸³. Erst als *sekundäres* Ziel wird die Anteilgabe und Anteilnahme der Geschöpfe am göttlichen Leben bestimmt⁸⁴. In und auf Christus hin sollen darum die Geschöpfe durch den Vollzug ihres Daseins zur Vollendung gelangen und dadurch, dem primären Ziel ihres Geschaffenseins entsprechend, ihren Schöpfer und Herrn verherrlichen⁸⁵. In dieser – auch durch die Sünde des Menschen nicht zerstörbare – Konstituierung und Ausrichtung liegt das Gutsein der Schöpfung begründet, und von daher erklärt sich für SCHEFFCZYK auch jener für die biblisch-christliche Weltsicht typische heilsgeschichtliche Optimismus bezüglich der Vollendung der Welt⁸⁶. Dies alles hängt nun aber wesentlich damit zusammen, wie die Schöpfung in ihrem Sein erhalten und auf ihr endgültiges Ziel hingeführt wird.

2.3.5. Erhaltung und Vorsehung der Schöpfung

Der als *creatio prima* und *ex nihilo* vollzogene göttliche Schöpfungsakt wäre nicht vollständig, wenn die Schöpfung nicht in einer *creatio continua* von Gott im Sein bewahrt (*conservatio*), durch die Mitwirkung (*concursus*) und die Vorsehung (*providentia* und *gubernatio*) geschichtlich auf ihre Vollendung hin geführt würde⁸⁷. Diese für den Schöpfungsglauben (auch heute) wichtigen und theologiege-

⁸³ «Das ist eine Perspektive, die die gewohnte kosmozentrische und anthropozentrische Sicht geradezu umstösst, insofern hier nicht die Welt als das Ziel und der Sinn der göttlichen Schöpfung ausgegeben wird, in der dann einmal mehr oder weniger zufällig auch der Gottmensch erscheint» (ebd. 162).

⁸⁴ «Das erste im göttlichen Planen ist der Gottmensch, das zweite ist die Schöpfung in ihren Einzelementen, die alle nur der Ausprägung der Urdee dienen und ihre Verwirklichung im geschöpflich-materiellen Bereich vorbereiten» (ebd. 162).

⁸⁵ Für den Menschen bedeutet dieses primäre Ziel, den Schöpfer als sein liebendes Du zu erkennen und ihm im Bekenntnis, im Gebet und in der gelebten Nächstenliebe zu antworten.

⁸⁶ Zur Güte der göttlichen Schöpfung vgl. *KD*, Bd.III, 163-168 sowie (1987) 69-75.

⁸⁷ Im Lehrbuch von LERCHER (vgl. (1940) 247ff.) werden entsprechend die Aspekte der *conservatio*, des *concursus*' und der *providentia* (mit der *gubernatio*) unter den Titel *De perditione actus creativi* behandelt.

schichtlich z.T. intensiv diskutierten Aspekte versucht SCHEFFCZYK neu zugänglich zu machen.

a. *Creatio continua* und *conservatio*⁸⁸. Die (notionale) Unterscheidung zwischen dem ursprünglichen Schöpfungsakt (*creatio prima*) und der Erhaltung der Welt vornehmen zu müssen, sieht SCHEFFCZYK als notwendig, weil ein auf das bloße Ursprungsgeschehen reduzierte Abhängigkeitsverständnis der Schöpfung entweder die Gottesvorstellung deistisch verkürzen oder aber das Bild des Geschöpflichen überzeichnen würde, indem es der Schöpfung eine Mächtigkeit zuspräche – nämlich jene, sich selbst im Sein erhalten zu können –, welche sie aus sich heraus nicht zu besitzen vermöchte. Trotz dieser erkenntnismässigen Unterscheidung dürfen die *creatio prima* und die *creatio continua* bzw. die *conservatio* metaphysisch nicht als zwei total getrennte göttliche Akte gesehen werden, denn auch «wenn "Schöpfung" und "Erhaltung" für das menschliche Denken zu unterscheiden sind, so kann es sich bei Gott nur um den gleichen Akt handeln» (ebd. 171). Wäre dem nicht so, dann könnte die Seinsabhängigkeit des Geschaffenen nur durch eine (dauernde) Wiederholung des Schöpfungsaktes garantiert werden oder aber das Persistieren der Welt wäre überhaupt nicht erklärbar. Hingegen ist nach SCHEFFCZYK die Existenz eines im Wesen wie im Dasein von Gott total abhängigen Geschöpfes nur durch die Annahme eines zeitlos fortdauernden Schöpfungsaktes denkbar⁸⁹.

Wenn dabei die fortdauernden Schöpfung im Blick auf das göttliche Wirken reflektiert wird, spricht die dogmatische Tradition von der *creatio continua(ta)*, während sie die entsprechende Wirkung auf das Geschöpf mit dem Begriff der Weltbewahrung bzw. der *conservatio* ausdrückt. Die *conservatio* ist «als fortgesetzte Erschaffung zu verstehen oder als Fortbegründung des einmal begründeten Seins des Geschöpfes. Welterhaltung ist dann im Unterschied zur Schöpfung der von Gott zeitlos festgehaltene Schöpfungsakt, der dem zeitlichen Sein des Geschöpfes überzeitlich koexistent ist» (ebd. 172)⁹⁰. Der recht verstandene Begriff der *creatio continua* bzw. der *conservatio*

⁸⁸ Vgl. *KD*, Bd.III, 168-190.

⁸⁹ Vgl. ebd. 172.

⁹⁰ Diesbezüglich zitiert SCHEFFCZYK (vgl. ebd. 172) THOMAS: «Die Erhaltung der Dinge im Sein durch Gott geschieht nicht durch irgendeine neue Tätigkeit, sondern durch die Fortsetzung der Tätigkeit, durch die Er das Sein verleiht, und diese Tätigkeit ist ohne Bewegung und Zeit» (*Sth*, I, q.104, a.1, ad 4.).

verleiht somit der aktual sich vollziehenden Geschichtlichkeit – der *Jetztzeitlichkeit*, wie SCHEFFCZYK sie nennt⁹¹ – eine einzigartige Bedeutung, insofern mit diesem Begriff auch das immanente Wirken Gottes in der Welt, besonders im Zusammenwirken von Schöpfer und Geschöpf in der Geschichte (dem *concursum divinum*), auf ihre eschatologische Vollendung hin verdeutlicht werden kann.

b. Der *concursum divinum*. Während der Begriff der *creatio continua* sich der Sache nach direkt auf die biblischen Zeugnisse stützen kann⁹², stellt nach SCHEFFCZYK die von der Scholastik systematisch entwickelte Lehre des *concursum divinum*' (d.h. die Lehre von der Mitwirkung Gottes mit den Tätigkeiten der Geschöpfe)⁹³ mehr eine vernunftsmässige Folgerung aus dem Schöpfungs- und Erhaltungsglauben dar⁹⁴. SCHEFFCZYKs Ausführungen dazu sind in seiner *Katholischen Dogmatik* (Bd.III) sehr knapp gehalten, während sie in seiner früheren Publikation *Einführung in die Schöpfungslehre* ausführlicher behandelt worden ist⁹⁵. Das Problem, das sich diesbezüg-

⁹¹ Vgl. *KD*, Bd.III, 171. «Der Glaube an die Welterhaltung bringt [...] das göttliche Schöpfer-tum gleichsam in die Jetztzeitigkeit der einzelnen Kreatur und vor allem in die aktuelle Situation des menschlichen Daseins herein. In der Annahme der Schöpfung als solcher richtet der Mensch vorzugsweise den Blick auf das Universum unter Absehen vom einzelnen; der Erkenntnis der göttlichen Welterhaltung blickt er dagegen vom Ganzen auf das einzelne und auf sich selbst. Und erst in dieser Perspektive gewinnt die Schöpfungswahrheit ihre eigentliche Dimensionalität» (ders., (1987) 84). Der Begriff der *Jetztzeitlichkeit* wird von SCHEFFCZYK schon in (1968) 142 verwendet.

⁹² Vgl. dazu die Belege bei SCHEFFCZYK *KD*, Bd.III, 172f.

⁹³ OTT definiert den Begriff (im Sinne der Neuscholastik): «Das Zusammenwirken der *causa prima* mit den *causæ secundæ* nennt man *concursum divinum*. Diese göttliche Mitwirkung ist näher zu bestimmen als *concursum generalis* oder *naturalis* zum Unterschied von dem besonderen, übernatürlichen Einwirken Gottes auf die vernünftigen Geschöpfe durch die Gnade, als *concursum physicum* zum Unterschied von einer bloss moralischen Einwirkung, die von aussen her durch Befehl, Rat, Drohung und dergleichen erfolgt, als *concursum immediatum* zum Unterschied von einer bloss mittelbaren Einwirkung durch Verleihung und Erhaltung der natürlichen Kräfte [...] und endlich als *concursum universalis*, insofern sie sich auf alle Tätigkeiten aller Geschöpfe ohne Ausnahme bezieht» (ders. (1978) 106). SCHEFFCZYK setzt diese begrifflichen Unterscheidungen (vgl. *KD*, Bd.III, 175 ff.) voraus und erläutert sie in ihrem theologiegeschichtlichen Kontext (kurz in: ebd. 176f. und *HDG*, Bd.II/2a (1963) 114f.).

⁹⁴ Freilich – wie SCHEFFCZYK betont – mit dem Gewissheitsgrad einer *sententia communis* (vgl. *KD*, Bd.III, 176).

⁹⁵ Vgl. ders. (1987) 84-98. SCHEFFCZYK benützt in diesem Abschnitt den Begriff des *concursum*' zwar nicht ausdrücklich, behandelt aber den entsprechenden Sachverhalt im Rahmen der *creatio continua*.

lich stellt, ist, wie im Rahmen der *creatio continua* das Verständnis einer dynamisch sich weiterentwickelnden Natur (Evolution) integriert werden kann, ohne dabei die transzendente Dimension des göttlichen Schöpfungsaktes aufs Spiel zu setzen und sie auf einen innerkategorialen, d.h. in Raum und Zeit sich evolutiv vollziehenden Prozess zu reduzieren. Zusätzlich stellt sich auch die Frage, wie dabei die Entstehung von wirklich Neuem (theologisch) erklärt werden kann. Grundsätzlich bemerkt SCHEFFCZYK im Hinblick auf eine Lösungsfindung: «Es darf hier weder zu einer Vermischung der beiden "Ursachen" kommen, weil dann die geschöpfliche Ursächlichkeit neben der göttlichen nicht bestehen könnte, es darf aber auch nicht eine Verdoppelung der Kräfte angenommen werden, die beim Ansetzen einer göttlichen Kraft sinnlos wäre. [...] Hier zeigt sich bereits, dass die wirkliche Harmonisierung von Schöpfung und Evolution ein denkerisches Problem ist, das nicht nach dem Modell eines schlichten Synergismus zu lösen ist.»⁹⁶ Da zur Erklärung für das Entstehen von Neuem nach SCHEFFCZYK auch die empirische Evolutionstheorie⁹⁷ nicht ohne das Postulat von evolutiven Sprüngen auskomme, sieht er gerade von der "höheren Sicht" der Theologie aus die Möglichkeit, diesbezüglich eine befriedigende(re) Antwort geben zu können, und dies, wie er meint, ohne die naturwissenschaftlichen Resultate dabei zu entwerten⁹⁸. SCHEFFCZYK schlägt entsprechend vor, im Zusammenhang mit dem schöpferischen Tun Gottes, vom Prinzip auszugehen, dass die «Geschöpfe [...] am Entstehen des neuen Seins durchaus mitbeteiligt [sind; f.g.]. Sie bringen alle ihre Fähigkeiten, die sie auf ihrer Seinsstufe besitzen, mit ins Spiel. Sie bieten sozusagen den Untergrund für das Neue, sie liefern die Elemente und Baustoffe, sie disponieren sich für das Neue durch Wachsen und Ausreifen ihrer eigenen Fähigkeiten, durch Präparierung ihrer Art und ihrer Struktur für das Neue. Sie präparieren durch ihr Sein und ihre Tätigkeit gleichsam das Material, in das der schöpferische Funke hineinfährt, der das Ganze zu einem neuen Sein umformt.»⁹⁹

⁹⁶ SCHEFFCZYK (1987) 85.

⁹⁷ SCHEFFCZYK geht dabei nicht näher darauf ein, was er unter einer "empirischen Evolutionstheorie" genau versteht.

⁹⁸ Vgl. SCHEFFCZYK (1987) 86.

⁹⁹ Ebd. Schon in (1968) schrieb SCHEFFCZYK: «Gottes Aktivität ist [...] als ein *Erwirken* des geschöpflichen Wirkens zu erachten, das die geschöpfliche Aktivität nicht stört, sondern sie ermöglicht und freisetzt. Damit ist zugleich auch festgestellt, dass sich diese transzen-

Diese Erklärung erweist sich nach SCHEFFCZYK nicht nur als fruchtbar, um den evolutiven Entwicklungssprung zur Hominisation zu erklären, sondern auch im Hinblick auf das Entstehen des einzelnen neuen Menschen. Zwischen dem *Generatianismus*, der die Auffassung wiedergibt, dass der Mensch auch als Geistperson aus der elterlichen Zeugung hervorgeht und dem *Kreatianismus*, der die besondere Einerschaffung der Seele in das leibliche elterliche Substrat lehrt, vertritt SCHEFFCZYK (seinem obigen Prinzip gemäss) die Auffassung, dass die Eltern zwar die physischen und psychischen Voraussetzungen für das Werden des neuen Menschen liefern, die Geistperson aber – weil das Personsein nicht von einem Geschöpf auf das andere übertragen werden kann¹⁰⁰ – nicht von den Eltern gezeugt, sondern von Gott ins Dasein gerufen wird. «Es ist an den schöpferischen Urruf Gottes gebunden, der den von den Eltern bereitgestellten biologischen und psychischen Bestand erst zur Vollkommenheit personalen Seins ruft und erhebt. [...] Das ist kein Eingriff in die irdische Ordnung, sondern nur die Beanspruchung der universalen und zeitlosen Verwiesenheit des Geschöpfes auf den Schöpfer, die für das Geschöpf selbstverständlich nur zeitlich zu erkennen und aufzufassen ist.»¹⁰¹

c. Die *providentia*. Ergänzend zum Begriff der Welterhaltung (*conservatio*) stellt der Begriff der *providentia* den dynamischen und zielführenden Aspekt der göttlichen Schöpfungswirklichkeit dar. Der Grund, warum das Erlangen der Vollendung der geschöpflichen Wirklichkeit nicht rein innerweltlich erklär- und begründbar ist, liegt für SCHEFFCZYK im Faktum, dass das Geschöpf, aufgrund seiner Kontingenz, weder über die *perfectio entis* noch über die *perfectio finis* vollständig zu verfügen vermag, denn nicht nur die Daseinserhaltung, sondern ebenso die Erreichung der geschöpflichen Vollendung muss von Gott her ermöglicht werden¹⁰². Die Annahme eines solchen zielführenden Handelns Gottes, das in der dogmatischen Tra-

dente, überzeitliche und überräumliche Aktivität Gottes der naturwissenschaftlichen Feststellung entzieht, sie aber auch in keiner Weise beeinträchtigt» (112).

¹⁰⁰ Vgl. *KD*, Bd.III, 177f. und 264f. Zur Konstitution der menschlichen Personalität bei SCHEFFCZYK vgl. unter 2.3.6.c.

¹⁰¹ SCHEFFCZYK (1987) 87f.

¹⁰² Wie das Geschöpf «kraft der Kontingenz seines Seins nicht mächtig ist, wie es über die *perfectio entis* nicht verfügt, so kann es auch die Vollendung seines Seins, die *perfectio finis*, nicht in der Weise einer vollkommenen Eigenleistung vollbringen» (*KD*, Bd.III, 178).

dition unter dem Begriff der Weltregierung (*gubernatio*) gefasst wurde, erweist sich für SCHEFFCZYK gerade im Hinblick auf die Vergänglichkeit alles Geschaffenen – und der Sündhaftigkeit des Menschen insbesondere – als unerlässlich. Unter diesem Blickwinkel hebt der Begriff der *providentia* die schützende und ordnende Kraft Gottes in diesem Weltprozess hervor, die, als ein im ewigen Verstand Gottes existierender Plan und durch seine Weltregierung (*gubernatio*) ausgeführt, die Welt ihrem Vollendungsziel entgegenführt. Der Vorsehungsbegriff¹⁰³ stellt daher das Konzentrat «eines dynamischen Gottes- und Schöpfungsglaubens dar, in dem sich die Allmacht, die ewige Weisheit und die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen verbinden, um das von ihm geschaffene Werk nach seinem ewigen Plan durch die veränderliche Zeit hindurch mit schöpferischer Kraft und mit der Gnade zur Erlösung und zur Vollendung in seinem Reich zu führen» (*KD*, Bd.III, 185).

SCHEFFCZYK ortet den Glauben an die Vorsehung und Weltregierung grundsätzlich innerhalb der Koordinaten zwischen universellem Heil bzw. dem Heil des Einzelnen auf der einen Seite und der Durchsetzung des göttlichen Heilswillens bzw. der menschlichen Freiheit auf der anderen Seite. Dabei dürfe die göttliche Vorsehung nicht so verstanden werden, dass durch sie Begrenzungen, Fehler, Schuld und Schwächen – des Einzelnen, wie einer Gemeinschaft – mit allen sich daraus ergebenden Folgen wie Unglück, Leid und Tod ausgeschaltet würden. Vielmehr vermöge Gott, durch seine Vorsehung und Führung, alle diese Schäden und Minderungen des Daseins nochmals – in letztlich unbegreiflicher Weise – zum Nutzen des Menschen zu

¹⁰³ Vgl. *KD*, Bd.III, 178-190 oder in (1987) 88-98. Der dogmatischen Tradition und klassischen Schultheologie entsprechend wird der Begriff der *providentia*

(1.) dem *Gegenstande* und *Grade* der göttlichen Fürsorge unterschieden in eine *providentia generalis* (die sich auf alle Geschöpfe erstreckt), eine *providentia specialis* (die sich auf alle vernunftbegabten (auch sündigen) Geschöpfe bezieht) und in eine *providentia specialissima* (die sich spezifisch auf die Gerechten und Auserwählten bezieht).

(2.) Nach der Art und Weise der *Ausführung* des ewigen Vorsehungsplanes unterscheidet man eine *providentia mediata*, bei der sich Gott der Geschöpfe als Mitverursacher (im Sinne von *causæ secundæ*) bedient, und der von Gott selbst direkt ausgeführten Verursachung, der *providentia immediata*.

(3.) Schliesslich kann noch die Art des göttlichen *Wirkens* unterschieden werden, in eine *providentia ordinaria* und in eine *providentia extraordinaria*. Erstere besteht im gewöhnlichen Wirken Gottes, letztere in einem ausserordentlichen Eingreifen, z.B. bei Wundern, bei der Inspiration oder bei unfehlbaren Glaubensentscheidungen.

Vgl. *KD*, Bd.III, 185ff. oder bei ОТТ (1978) 109.

"verwerten" und auf die Verwirklichung seines endgültigen Zieles hin zu lenken. Diese Zielführung erweist sich als so weisheitlich und machtvoll, dass darin sogar die Folgen der Sünde aufgehoben sind. Natürlich verschweigt auch SCHEFFCZYK nicht, dass diesbezüglich die traditionelle Vorsehungslehre im Laufe der Geschichte, erschüttert durch z.T. dramatische Ereignisse – wie zuletzt beispielsweise angesichts der Leidensgeschichte des jüdischen Volkes im Zweiten Weltkrieg –, massiver Kritik unterzogen worden ist¹⁰⁴. SCHEFFCZYK stellt jedoch klar, dass der Vorsehungsglaube nicht mit der Theodizeefrage identifiziert werden dürfe. Es gehe im Glauben an die Vorsehung nicht «zuerst um die Erkenntnis und Interpretation des Weltlaufs durch den Menschen, es geht in ihm vielmehr zuerst um die gläubige Anerkennung des Daseins Gottes und seiner Sorge für die Welt. Ob der Mensch dieser Sorge ansichtig wird, ob er sie an bestimmten Weltereignissen nachweisen und daraus rationale Einsichten gewinnen kann, ist eine ganz andere Frage, die, so gestellt, sogar verneint werden muss. Es geht im Vorsehungsglauben um die Anerkennung der Wahrheit, dass der Schöpfer die Welt zum Ziele führt, aber nicht um die Erkenntnis des "Wie".»¹⁰⁵

Dennoch stellt sich hier die grundsätzliche Frage, wie das Verhältnis zwischen Vorsehung und menschlicher Freiheit gedacht werden soll. Ausgehend von dem schon zum *concursum divinum* geäußerten Gedanken, dass das Geschöpf ohne die transzendente Mitwirkung Gottes nicht zu handeln vermag, erklärt SCHEFFCZYK, dass durch die schöpferische Seinsmitteilung das Geschöpf dazu befähigt wird, seinen eigenen Akt zu setzen, «der ganz der seine und ganz Gottes ist, aber keinesfalls eine Vermischung der Kausalitäten zulässt» (*KD*, Bd.III, 187). Das setzt ein Verständnis der menschlichen Person voraus, welches eng mit dem von Gott als sein (Ab-) Bild erschaffenes Geschöpf zusammenhängt. Wie dieses Geschöpf als freiheitliches Wesen konstituiert ist, erörtert SCHEFFCZYK im Rahmen seiner – ebenfalls traditionell orientierten – christlichen Anthropologie, auf die wir im Folgenden noch etwas näher eingehen möchten.

¹⁰⁴ Vgl. *KD*, Bd.III, 180ff.

¹⁰⁵ SCHEFFCZYK (1987) 93. Diese Erklärung setzt (immer schon) voraus, «dass die Vorsehung als Ableitung aus dem Wissen um einen göttlichen Schöpfer *auch* eine mit Hilfe der Vernunft zu erfassende Wahrheit sei, auch wenn sie Gegenstand des Glauben ist und in ihrem Wesen ein Geheimnis beinhaltet» (*KD*, Bd.III, 186).

2.3.6. Der Mensch als Geschöpf Gottes

Zwar bildet der Mensch nur einen Teil der gesamten Schöpfungswirklichkeit, aber für SCHEFFCZYK ist die Sonderstellung des Menschen ein Faktum, das sich unmittelbar aus den biblischen Zeugnissen ergibt und sich in der Geschöpflichkeit, in der Gottbezogenheit und im Erschaffensein als Mann und Frau ausdrückt¹⁰⁶. Unter systematischen Gesichtspunkten erfasst SCHEFFCZYK diese geschöpfliche Konstitution des Menschen in den Dimensionen der *Gottebenbildlichkeit*, der *Geistleiblichkeit*, im *Personsein* und in der *geschlechtlichen Differenzierung*.

a. Die *Gottebenbildlichkeit*¹⁰⁷. Von den alttestamentlichen Vorgaben her ist der Abbildcharakter des Menschen nicht eindeutig festgelegt, sondern verlagerte sich im Laufe der Zeit schwerpunktmässig von einer eher relationalen und funktionalen (Gen 1,26b und 1,28) zu einer mehr ontologisch bestimmten Sichtweise (z.B. Weish 2,23 oder Sir 17,1-12)¹⁰⁸. Aufgrund dieser relativen Offenheit des biblischen Befunds erachtet es SCHEFFCZYK als notwendig, die überlieferte *Imago-Dei*-Vorstellung der Tradition von ihrem Kerngehalt her theologisch-systematisch neu zu durchdenken:

(1.) Zweifellos ist die biblischer Sicht von der Gottebenbildlichkeit des Menschen von fundamentaler Bedeutung. Gerade darum dürfe, so SCHEFFCZYK, dieses *Imago*-Sein nicht statisch, im Sinne einer ontologischen Wesensbestimmung gesehen und, wie in der traditionellen Theologie, mit der vernunftbegabten Geistigkeit des Menschen identifiziert werden. Der Begriff des (menschlichen) Geistes bzw. der Vernunft beinhalte nämlich von sich aus noch nicht eine Gottesbeziehung und Bewegung des Menschen auf Gott hin. Biblisch gesehen drücke hingegen die Gottebenbildlichkeit zunächst eine

¹⁰⁶ Vgl. *KD*, Bd.III, 211-225.

¹⁰⁷ Vgl. ebd. 225-234.

¹⁰⁸ Zusammenfassend kann gesagt werden, «dass das Alte Testament weniger um eine seinshafte Bestimmung der Gottebenbildlichkeit bemüht ist, als vielmehr um die Zielausrichtung, das "Woraufhin" und die Funktion dieses menschlichen Vorzugs. Diese Zweckbestimmung ist nach Gen 1,26b und nach Gen 1,28 die Herrscherstellung des Menschen über die Welt aber in Verantwortung vor Jahwe. Gott hat den Menschen in die Unmittelbarkeit zu sich selbst erhoben und ihn zugleich als Hoheitsträger Gottes in der Welt aufgestellt [...]. Der Mensch soll mit dieser seiner Hoheit die Welt beherrschen, aber auch hegen und pflegen. Seine Herrschaft ist freilich als Dienst verstanden» (ebd. 228). Zum Folgenden vgl. auch ders. (1987) 99-111.

Gottunmittelbarkeit aus, die SCHEFFCZYK als eine *responsorial-dynamische Konstitution* des Menschen interpretiert¹⁰⁹.

(2.) Eine *responsorial-dynamische* Auffassung vermag – so SCHEFFCZYK – auch besser das Verbleiben der Gottebenbildlichkeit des Sünders zu erklären. Im Anschluss an IRENÄUS' Unterscheidung zwischen *imago* (natürliche Dimension der Ebenbildlichkeit und *similitudo* (übernatürliche Dimension der Ebenbildlichkeit) vertrat die traditionelle (Katholische) Theologie den Standpunkt, dass der Mensch durch die Sünde die *similitudo*, jedoch nicht die *imago* verloren habe. Das Problem, welches sich SCHEFFCZYK aufgrund dieser traditionellen Sichtweise stellt, ist, dass der *Imago*-Begriff, wo er als rein natürliche Vernunftanlage gefasst wird, theologisch die strukturelle Bezogenheit des Menschen zu Gott nicht mitimpliziert. Nicht weil er Geist besitzt, behält der Sünder die Auszeichnung seiner Ebenbildlichkeit, «sondern weil er in der Sünde eine ablehnende Antwort zu Gott spricht, die ihn aber als "Antwortsein" oder als "Sein in der Verantwortung" nur bestätigt. Der Sünder ist in seiner Struktur weiter "imago" Dei, aber freilich eine unerfüllte, leere, dunkle "imago"» (ebd. 230).

(3.) Diese *responsorial-dynamische* Auffassung darf nun freilich nicht einseitig so interpretiert werden, dass die Gottebenbildlichkeit als bloße Relation aufgefasst würde. Der Relationsmoment bedarf eines ontischen Trägers – der *Person* –, der den Menschen zu einem vor Gott verantwortlichen und freien Wesen konstituiert und ihn auch dazu befähigt, sich für das Wahre, Gute und für die Liebe zu entscheiden¹¹⁰.

(4.) Vollendet wird dieses geschöpfliche *Imago*-Sein schliesslich in Christus, dem Ebenbild (εἰκὼν) es unsichtbaren Gottes, an dessen Wesen und Gestalt der Mensch berufen ist teilzuhaben (vgl. Röm 8,29). Durch die Taufe ist der Mensch tatsächlich mit seinem ganzen Sein in die Lebenswirklichkeit Christi hineingestaltet und er soll diesem Bilde entsprechend "konform" leben, «freilich nicht in der Weise eines apersonalen mystischen Aufgehens in Christus, sondern in der Beziehung von Person zu Person» (ebd. 234).

¹⁰⁹ «Der Mensch ist [...] ein Wort oder ein Sprechen Gottes, das dem Schöpfer entsprechen und ihm Antwort gegeben soll. So ist Gottebenbildlichkeit die ganzmenschliche Struktur des Antwortseins, der Verantwortlichkeit und der Responsorialität gegenüber dem absoluten Gott, die | auch dort noch erhalten bleibt, wo der Mensch das Absolute nicht als den Offenbarungsgott erkennt» (KD, Bd.III, 229f.).

¹¹⁰ Vgl. ebd. 231.

b. Die *Geistleiblichkeit*¹¹¹. Die Gottebenbildlichkeit lässt nach SCHEFFCZYK erst verstehen, worin das "Wesen" des Menschseins besteht¹¹². Dieses manifestiert sich u.a. in der leib-geistigen Verfasstheit des Menschen, wobei der Leib nicht als eine Art Gefäß der Seele gesehen werden darf. Vielmehr bilden Leib und (Geist-) Seele zusammen – der biblischen Sicht entsprechend – die Konstituentien des (einen) menschlichen Wesens: Der Mensch "hat" nicht, neben seiner Leiblichkeit, eine Seele, sondern der Leib selbst *ist* der lebendige Ausdruck der Seele, womit der Mensch – auch in der Sünde – mit seiner Leiblichkeit in der Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung eingebunden bleibt¹¹³. Die Theorie, welche diese Einheit von Leib und Seele am adäquatesten ausdrückt, findet SCHEFFCZYK im Hylemorphismus des Aquinaten. Diese aristotelisch geprägte Lehre des THOMAS möchte er aber zusätzlich durch einen *dynamischen* Aspekt erweitert sehen¹¹⁴, da es nicht genüge, die Seele als Formprinzip eines rein passiv gedachten stofflichen Substrates des Leibes zu sehen. Die Geistseele formt zwar den stofflichen Körper zu einem Leib und gestaltet ihn «zu einer lebendigen, dem Geist gemässen menschlichen Wirklichkeit» (*KD*, Bd.III, 256), aber als Medium ist der Leib gleichzeitig auch jene Wirklichkeit, die der Geistseele erst eigentlich zu ihrer ganzheitlichen Ausdrucksgestalt verhilft¹¹⁵. Beide Dimensionen sind so, als konstitutive Prinzipien des menschlichen Wesens, aufeinander verwiesen und drücken gleichzeitig den ganzen Reichtum des geschöpflichen Daseins (und seiner Möglichkeiten) aus –

¹¹¹ Vgl. ebd. 252-257.

¹¹² Dabei obliegt es gerade der systematischen Theologie, «auf der Grundlage der Offenbarungsaussagen und im Licht der kirchlichen Lehrverkündigung die grundlegenden Wahrheiten über die Wesenskonstitution des Menschen zu erheben, weil sich aus ihnen die Besonderheit der Menschenschöpfung ergibt, aber in ihnen auch die Voraussetzungen für die Art der übernatürlichen Vollendung des Menschen gelegen sind» (ebd. 252).

¹¹³ Vgl. ebd. 252ff. Dies ist von SCHEFFCZYK schon in *Die Welt als Schöpfung Gottes* (ebd. (1968) 152f.) betont worden.

¹¹⁴ Ob in dieser von SCHEFFCZYK beschworenen "dynamischen" Sichtweise tatsächlich eine unterscheidende Erweiterung zu THOMAS markiert wird, bleibe dahingestellt. SCHEFFCZYK selbst geht in seinen Ausführungen nicht näher darauf ein, was er ontologisch mit "dynamisch(er)" meint.

¹¹⁵ «Im Leib schafft sich die Seele den ihr zugehörigen lebendigen Ausdruck, spricht sich im Leibe wie in ihrem sinnhaften und greifbaren Wort aus, mit dessen Hilfe sich der ganze Mensch mit der geschichtlichen, zwischenmenschlichen Wirklichkeit verbindet» (ebd. 256; vgl. auch ders. (1968) 152).

und dies, wie SCHEFFCZYK betont, im Gegensatz zu allen monistischen, spiritualistischen und idealistischen Verkürzungen¹¹⁶.

c. Die *Person*¹¹⁷. Der Leib ist Voraussetzung und «Konprinzip jener Ganzheit» (*KD*, Bd.III, 256) für das in der Person konkret sich manifestierende menschliche Wesen. Nach SCHEFFCZYK hat sich die theologische Tradition diesbezüglich vor allem der boethianischen Definition¹¹⁸ bedient, um das In-sich-selbst- und Für-sich-selbst-Bestehen (d.h. das Subsistieren) der Person zu erklären, dabei aber einen entscheidenden dieser Definition anhaftenden Mangel mitübernommen: Das Fehlen des relationalen Momentes als Mitsein und Bezogensein auf ein Du. Nur indem der Versuch unternommen wird, «den philosophisch-metaphysischen Personbegriff mit der biblischen imago-Wahrheit» (ebd. 257) – die eben diesen Aspekt enthält – in Verbindung zu bringen, lässt sich ein theologischer Personbegriff formulieren und fruchtbar machen, der nicht nur dem modernen personalistischen Denken (z.B. von EBNER oder BUBER) nahesteht, sondern gleichzeitig die Ursprungsbeziehung des Menschen zum absoluten Du Gottes wieder in den Vordergrund rückt. "Selbst-Sein" und "In-Beziehung-Sein" sind daher für SCHEFFCZYK gleichermassen konstitutiv, so dass im Hinblick auf deren Verhältnisbestimmung der eine Moment nicht auf Kosten des anderen verdrängt werden darf. Eine einseitige Betonung, beispielsweise des relationalen Aspektes, hätte nämlich zur Folge, dass das Personsein auf den jeweils aktuellen Vollzug einer Begegnung reduziert würde, was eine Preisgabe des Seinscharakters der Person zur Folge hätte – zumal in den Momenten, in denen eine Begegnung nicht stattfände, auch die Person im eigentlichen Sinne des Wortes nicht existent wäre¹¹⁹. Gleichzeitig hätte, im Hinblick auf die gemeinschaftliche Dimension, eine einseitige Betonung des Relationalen zur Folge, dass das Ich seinen Selbststand

¹¹⁶ Als Beispiel für diese verkürzende Tendenzen verweist hier SCHEFFCZYK u.a. auf POPPER und ECCLES (*KD*, Bd.III, 255).

¹¹⁷ Vgl. ebd. 257ff.

¹¹⁸ Die Textpassage von BOETHIUS lautet vollständig: «*Quocirca si persona in solis substantiis est atque in his rationabilibus substatiisque omnis natura est nec in universalibus sed in individuis constat, reperta peronae est definitio: "naturae rationabilis individua substantia"*» (*Tract*, V, 3).

¹¹⁹ «Das ist eigentlich ein Rückfall unter dem Einfluss modernen existentiellen Denkens hinter die Personalität, wie er ähnlich von der Gegenseite im Idealismus geschieht, der Person mit Bewusstsein gleichsetzt» (ebd. 258).

verlöre und zu einem blossen Funktionsfaktor innerhalb eines sozialen Differenzierungsprozesses herabgemindert wäre.

Die adäquate Verhältnisbestimmung zwischen dem Selbstsein und dem Bezogensein der Person hat für den Menschen, insofern er das Ebenbild Gottes ist, auch entscheidende Konsequenzen im Hinblick auf seine Gottesbeziehung. «Wenn man nämlich im Verhältnis der Person [...] zu Gott nur die Beziehung anerkennt, nicht aber den menschlichen Selbststand in einer geistigen mit dem Leib verbundenen Natur, dann entwirklicht man den Menschen und macht ihn zu einem Moment am göttlichen Leben und Handeln. [...] Deshalb ist das Relationale der Person nicht ohne das ontologische In-sich-Sein zu verstehen» (ebd. 259).

Umgekehrt hätte eine Vereinseitigung des relationalen Momentes auch für den Personenbegriff Gottes Konsequenzen, insofern dadurch die Allmacht und Freiheit Gottes unterminiert wäre und seine Bezogenheit einer geschöpflichen Abhängigkeit gleichkäme. Will man dieser Gefahr entgehen, muss die dem Wesen Gottes eigentümliche Personalität trinitarisch von der *Ich-Du-Wir-Relation* (SCHEFFCZYK) der göttlichen Personen her gedacht werden, von der her erst deutlich wird, dass Gott als Schöpfer in Beziehung zu seinen Geschöpfen treten kann und will, weil er in sich selbst relational subsistiert¹²⁰. Diese Relation, die Gott nach aussen zu seiner Schöpfung hin setzt, kann also nur als Abbild seiner eigenen, innertrinitarischen Relationalität verstanden werden, d.h. als Ausdruck und Ausfluss der *ab eterno* im Heiligen Geist vollzogenen Beziehung zwischen Vater und Sohn. Daher «muss das Urbild für die menschliche Relationalität und Responsorialität schon im Göttlichen gesucht werden. Wenn aber die menschliche Person als Abbild und Abglanz der göttlich-dreifaltigen Personalität verstanden wird, dann ist auch die religiös-lebensmässige Bedeutung der Trinität anerkannt» (KD, Bd.II, 380).

Dieses schöpfungstheologische Urdatum zeitigt für SCHEFFCZYK auch im Hinblick auf die (fundamental gelebte) ekklesiologische Dimension Konsequenzen, denn wie das Mitsein zwischen Vater und Sohn in der vollkommenen Gemeinschaft des Heiligen Geistes geschieht, so vollendet sich auch das Ich-Du-Verhältnis der personal konstituierten Geschöpfe als Liebe im Wir der kirchlichen *Communi-*

¹²⁰ Vgl. dazu die Ausführungen SCHEFFCZYKS im Rahmen seiner Trinitätstheologie in: KD, Bd.II, 365-384, bes. 370ff.

nio¹²¹. So gesehen ist «die Trinität nicht nur die einzigartige Darstellung und Überhöhung des Gottesgeheimnisses [...], sondern auch das Urbild für das Menschen- und Weltgeheimnis» (KD, Bd.II, 380).

d. Die *geschlechtliche Differenzierung*. Eine weitere schöpfungsmässige vorgegebene Struktur des Menschen zeigt sich in der geschlechtlichen Bipolarität von Mann und Frau¹²². Die biblischen Zeugnisse, welche die (gleichwertige) Erschaffung beider Geschlechter mit dem Grund angeben, dass es nicht gut ist, dass der Mensch alleine sei, sind für SCHEFFCZYK auch ein Hinweis auf die tiefere Sinnstruktur, welche dieser Bipolarität innewohnt. Diese bestehe darin, dass der Mensch als "zweisames Wesen" zur personalen Liebe berufen ist, «die in voller Verwirklichungsform nicht "Selbstliebe" sein kann, sondern Liebe zum anderen sein muss.»¹²³ Insofern der Leib der Wesensausdruck der seelisch-geistigen, bzw. der personalen Dimension des Menschen ist, erweist sich gerade die geschlechtliche Differenzierung «als spezifische Form personalen Austausches, personaler Liebe und personaler Fruchtbarkeit im irdisch-geschöpflichen Bereich» (KD, Bd.III, 261).

In dieser schöpfungsmässig konstituierten Bipolarität, in welcher der Mensch gerufen ist, seine gemeinschaftliche Bestimmung zu verwirklichen, sieht SCHEFFCZYK ein Gleichnis und zugleich ein Hilfsmittel für die Verwirklichung der letztintendierten Gemeinschaft des Menschen mit Gott¹²⁴. Eben diese in Harmonie, aber auch in Spannung sich vollziehende Geschlechterdifferenz zwischen Mann und Frau¹²⁵ gewinnt eine zeichenhafte Funktion, insofern darin

¹²¹ «Das Mitsein zwischen Ich und Du wird zur vollkommenen Communio, zum Wir der Gemeinschaft, in der Kraft der die Zweisamkeit vollendenden Liebe» (KD, Bd.III, 259).

¹²² Vgl. ebd. 260-265.

¹²³ SCHEFFCZYK (1968) 147.

¹²⁴ «Die schöpfungsmässige Zweigeschlechtlichkeit darf [...] als ein Symbol und ein Vorentwurf der Gemeinschaft des Menschen mit Gott angesehen werden, aber zugleich auch als ein Hilfsmittel, eine Schule für die Verwirklichung der Gemeinschaftsbestimmung des Menschen zu Gott hin» (ders. (1968) 147).

¹²⁵ Die Bedeutung dieser Geschlechterdifferenz ist für SCHEFFCZYK von der Biologie her allein nicht auszumachen und kann z.B. auch mit Hilfe einer Archetypen-Lehre im Sinne von JUNG oder von der phänomenologischen Anthropologie her (als Beispiel erwähnt SCHEFFCZYK hier LERSCH) nicht mit letzter Sicherheit aufgewiesen werden. Zudem haben die Unterschiede letztlich nur idealtypische Bedeutung und sind nie in Reinform bei den konkreten Existenzformen vorfindbar. «Dennoch können die aufeinander bezogenen Unterschiedenheiten als erkennbare bleibende Dispositionen nicht gelegnet werden, auch

abbildhaft das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zur Geltung kommt – im Alten Testament als Jahwe-Ehebund Gottes mit seinem Volk (vgl. Ez 16), im Neuen Testament – dargestellt im sakramentalen Vollzug der Ehe – als Vereinigung Christi mit der Kirche (Eph 5,21ff.)¹²⁶.

e. Fazit: Gottebenbildlichkeit, Geistleiblichkeit, Personsein und geschlechtliche Differenzierung zeichnen den Mensch so aus, dass er durch diese Konstituierung, quasi als "Partner" Gottes und in mitgeschöpflicher Verantwortung, seiner Berufung nachzukommen vermag, den von seinem Schöpfer zugewiesenen Auftrag des *dominium terrae* zu verwirklichen. «In einer zeitlich-geschichtlichen Welt, die zwar gut geschaffen, aber noch nicht vollendet ist, bedeutet dieser Auftrag ein Mithandeln des Menschen mit dem Schöpfer auf dem Vollendungsweg der Welt» (ebd. 275)¹²⁷.

Damit hätten wir im Wesentlichen SCHEFFCZYKs schöpfungstheologischen Ansatz dargelegt und können nun dazu übergehen, diesen, im Hinblick auf unsere Fragestellung, kritisch unter die Lupe zu nehmen.

2.4. Würdigung und Diskussion des Ansatzes von SCHEFFCZYK

Vergleicht man den schöpfungstheologischen Ansatz von SCHEFFCZYK gegenüber demjenigen beispielsweise von TEILHARD so fällt auf, dass sein Interesse über die Natur zu sprechen rein theologisch motiviert ist und die naturwissenschaftliche und philosophische Sicht der Natur eine sekundäre Rolle spielt. Entsprechend der Gesamtkonzeption seiner *Katholischen Dogmatik* geht es SCHEFFCZYK in seiner Schöpfungstheologie «nicht um eine religiös

wenn bei ihrer Darstellung manche geschichtlichen und soziologischen Bedingtheiten eine Rolle spielen mögen» (KD, Bd.III, 263).

¹²⁶ Dabei weist SCHEFFCZYK mit Recht darauf hin, dass an der Zeichenhaftigkeit dieses Verhältnisses festgehalten werden müsse, da die Geschlechtlichkeit selbst nicht in das Göttliche hineinverlegt werden könne, wie dies beispielsweise in gewissen Mythen und Naturreligionen der Fall ist (vgl. ebd. 263).

¹²⁷ Vgl. ebd. 266-285. Auf die in diesem Zusammenhang sich ergebenden Aspekte der Arbeit und der Technik, und der damit verbundenen ökologischen Dimension, möchten wir hier nicht näher eingehen, da dies unsere Themenstellung sprengen würde. Aus dem gleichen Grund verzichten wir hier auch, auf die von SCHEFFCZYK in seiner Schöpfungslehre dargelegte Engel- und Erbsündenlehre näher einzugehen.

getönte Kosmologie oder Weltentstehungslehre (obgleich Fragen des Naturwissens auch berücksichtigt sind), sondern um die einmalige und stets weiter gewährte Grundlage des Heils und seiner Geschichte» (*KD*, Bd.III, 9). So geht es ihm grundsätzlich um eine theozentrisch-trinitarische Begründung der Schöpfungswirklichkeit, auf deren Grundlage dann erst auch der Dialog mit den anderen Wissenschaften gesucht werden kann.

Der Verdienst von SCHEFFCZYKs schöpfungstheologischem Entwurf – abgesehen von der Aufarbeitung der theologie- und dogmengeschichtlichen Aspekte – liegt gerade darin, die Erschliessung des Geheimnisses der Welt und des Menschen zuerst und vor allem als Explikation des Gottesgeheimnisses durchgeführt zu haben. Diese Rückbindung des Erschaffens und Erhaltens der Schöpfung an das trinitarische Urgeschehen erfolgt dabei nicht äusserlich und quasi im Nachhinein, sondern wird innerhalb der heilsgeschichtlichen Offenbarung des trinitarischen Liebesereignis von Vater, Sohn und Heiligem Geist selbst angesiedelt und von dort her expliziert.

Entsprechend ist für SCHEFFCZYK die *creatio ex nihilo* der Schöpfung ein im dreifaltigen Leben gründender Akt, der in der *creatio continua* sich zeitlich ausdehnt, wodurch nicht nur die Erschaffung und Erhaltung der Welt in ihrem Dasein angezeigt ist, sondern auch ihre heilsgeschichtliche Dimension begründet wird, insofern die Erschaffung der Welt der Anfang der Heilsgeschichte selbst darstellt. Damit erarbeitet SCHEFFCZYK eine klare theologische Axiomatik, von der her die Bezogenheit der Schöpfungswirklichkeit abgeleitet wird, ohne in mystifizierende Naturspekulationen zu entgleiten.

Neben der heilsgeschichtlichen Akzentsetzungen bleibt jedoch SCHEFFCZYKs Schöpfungslehre, vom formalen Aufbau, wie auch von der inhaltlichen Durchführung und Themenwahl her von, grundsätzlich der klassischen dogmatischen Tradition verpflichtet. Zwar bemängelt er, wie wir gesehen haben, an der traditionellen Schöpfungstheologie, das Fehlen einer trinitarischen und heilsgeschichtlichen Vermittlung, aber grundsätzlich bleibt auch er bewusst im Gefolge der klassischen Theologie, was nicht zuletzt auch durch seinen Versuch unterstrichen wird, den Sinn der in der Theologiegeschichte entstandenen Problemen für den heutigen Menschen verständlich zu machen und die entsprechende Terminologie in eine verständlichere Sprache zu "übersetzen".

Auch wenn SCHEFFCZYKs erkenntnisleitendes Interesse für die geschaffene Wirklichkeit primär schöpfungstheologischer Natur ist, so ist er doch der Ansicht, dass «die dogmatische Schöpfungslehre den Bezug zu den Human- und Naturwissenschaften [...], welche die natürliche Wirklichkeit der Welt auslegen» (*KD*, Bd.III, 10), nicht entbehren kann. Von daher muss die kritische Frage gestellt werden, ob die von SCHEFFCZYK durchgeführte Verhältnisbestimmung zwischen Schöpfungstheologie und Naturwissenschaft(en) argumentativ zu überzeugen vermag.

2.4.1. Zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Schöpfungstheologie

a. Wie wir oben gesehen haben (vgl. Abschnitt 2.2), vertritt SCHEFFCZYK die Auffassung, dass die Aufgabe der Naturwissenschaften darin besteht, die konditionalen Zusammenhänge von (physikalischen, chemische oder biologischen) Strukturen und Funktionen aufzuzeigen. Dazu ist Folgendes zu sagen: Obwohl naturwissenschaftliche Erklärungen (bewusst) keine *metaphysischen* Begründungen und Wesensaussagen machen wollen, stellen sie nicht blosse Beschreibungen eines "räumlich-zeitlichen Woher" (SCHEFFCZYK) dar, sondern geben immer auch Antworten auf bestimmte "Warum-Fragen" eines Naturvorganges. Entsprechend werden beispielsweise im deduktiv-nomologischen Schema wissenschaftlicher Erklärungen (DN-Modell) keineswegs nur konditionale Zusammenhänge beschrieben. Vielmehr werden aufgrund von Antecedenzbedingungen und Theorien (bzw. Naturgesetzen) Erklärungen gemacht, "warum" gewisse Vorgänge in der Natur sich in einer bestimmten Weise abspielen. Von daher wird man SCHEFFCZYKs erkenntnistheoretische Einteilung, dass naturwissenschaftliche Aussagen über die Evolution "kategorialer" Art sind, weil sie "nur" Feststellungen über das "wie" des Werdens und der Veränderung von Dingen zum Ausdruck bringen¹²⁸, als unzureichend bezeichnen müssen. Naturwissenschaftliche wie theologische Erklärungen geben nämlich beide – wenn auch bezüglich verschiedener Aspekte der Wirklichkeit – Antworten auf bestimmte "Warum-Fragen". Der Unterschied der beiden Erklärungstypen liegt *nicht* in dem von SCHEFFCZYK erwähnten Gegensatz "kate-

¹²⁸ Vgl. *KD*, Bd.III, 207.

gorial-transzendental" bzw. "empirisch-überempirisch", sondern im Faktum, dass (metaphysische) Antworten der Theologie auf "Warum-Fragen" – im Gegensatz zu *naturwissenschaftlichen* Erklärungen – *personale* Erklärungen darstellen, welche intentionale *Handlungen* implizieren¹²⁹. Zwar gehören Intentionen wie auch Naturgesetze zum "Warum", d.h. zu den Gründen einer Erklärung. Sie unterscheiden sie sich jedoch erheblich voneinander, zumal Intentionen bzw. Absichten notwendigerweise von der Art sind, dass der Handelnde – der Menschen oder Gott – mit ihnen einverstanden ist, «sich ihrer bewusst ist und zu ihnen in dem Sinn einen privilegierten Zugang hat, dass er sie besser kennen kann als irgendein Aussenstehender. Naturgesetze dagegen können völlig unbekannt sein, auch braucht niemand mit ihnen notwendigerweise einverstanden zu sein, noch muss irgend jemand einen privilegierten Zugang zu ihnen haben.»¹³⁰

Die Verkenning dieser Sachlage führt SCHEFFCZYK letztlich zu einer unhaltbaren Verhältnisbestimmung zwischen Naturwissenschaft und Schöpfungstheologie.

b. So gesehen vermag eine kirchliche (bzw. lehramtliche) Theologie nicht, wie dies SCHEFFCZYK meint, als Richterin über Wahrheit oder Unwahrheit (besser müsste man sagen: über Sachgemässheit oder Unsachgemässheit) von Aussagen der Naturwissenschaften zu walten – auch nicht im Sinne einer *norma negativa*. Wo sie trotzdem meint, von einer höheren Warte aus zeigen zu können, dass ein Naturwissen ohne Licht des Glaubens unvollständig und unerklärt bleibt¹³¹, ordnet sie das Verhältnis zwischen sich und Naturwissenschaften subaltern. Im *Modell der Subalternation* werden aufgrund der vorausgesetzten Daten der Offenbarung nicht nur dogmatische Aussagen hergeleitet, sondern auch Kriterien für eine Beurteilung der

¹²⁹ Vgl. SWINBURNE (1987) 31-58.

¹³⁰ Vgl. SWINBURNE (1987) 47. So stellt die schöpfungstheologische die Aussage, Gott habe die Welt erschaffen, eine personale Erklärung dar, insofern sie notwendig die Intention impliziert, Gott habe diese Welt erschaffen wollen. Analoges gilt auch für menschliche Handlungen, so z.B. wenn zur Begründung für das Zuschlagen der Türe die personale Erklärung gegeben wird, Paul habe aus Wut dies getan. Um eine naturwissenschaftliche Erklärung hingegen würde es sich handeln, wenn die Türe wegen eines Windstosses zugeschlagen hätte.

¹³¹ Vgl. *KD*, Bd.III, 201.

Sachgemässheit von naturwissenschaftlichen Aussagen gewonnen¹³². Aber abgesehen davon, dass im Rahmen eines solchen Modells, nicht genügend differenziert wird zwischen den Gegensätzen "irrende Vernunft – unfehlbare Offenbarung" und "richtiges wissenschaftliches Ergebnis – bedingte (und daher überholbare) theologische Deutung der Offenbarung"¹³³, wäre eine solche der Funktion der Theologie gegenüber den Naturwissenschaften höchstens dann möglich, wenn naturwissenschaftliche und schöpfungstheologische Aussagen auf einer gemeinsamen und einheitlichen Ontologie aufbauen würden. Da jedoch «von der Logik der Sprachspiele her [...] die "Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit" von "mathematischen Gesetzmäßigkeiten" nicht als "Spezialfall der apriorischen Geltung der essentiellen Ordnung"»¹³⁴ darstellbar ist, kann eine solche gemeinsame Ontologie weder vorausgesetzt noch gefordert werden. Folglich ist auch eine theologische Reflexion nicht in der Lage, von vornherein über die Sachgemässheit von naturwissenschaftlichen Aussagen zu urteilen.

c. Die Frage, ob naturwissenschaftliche Aussagen mit denjenigen der Theologie kompatibel sind, entscheidet sich also letztlich auf der Ebene der jeweils implizierten Ontologien¹³⁵. Naturwissenschaften gründen gegenüber der Theologie (meistens) auf einer einfacheren Ontologie. So benötigen beispielsweise Physik oder Biologie Begriffe wie "Person", "Geist" oder "Geschichte" nicht. Dies mahnt zur Vorsicht, naturwissenschaftliche Aussagen mit schöpfungstheologischen Aussagen nicht schon darum für vereinbar zu halten, weil diese auf den ersten Blick nicht im Widerspruch mit theologischen Äusserungen stehen. Andererseits handelt es sich bei konsistent formulierten und empirisch verifizierten naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, die mit der Theologie nicht kompatibel zu sein scheinen, nicht schon von vornherein um "weltanschauliche Verirrungen" (SCHEFFCZYK).

¹³² Vgl. PEITZ (1998) 35-50.

¹³³ Vgl. PEITZ (1998) 50.

¹³⁴ MUTSCHLER in (1993) 46.

¹³⁵ Wie QUINE bemerkt hat, enthalten Explananssätze, von denen naturwissenschaftliche Erklärungen (d.h. das Explanandum) hergeleitet werden, nicht einfach nur empirische Antecedenzbedingungen, sondern auch Theorien, welche ihrerseits gewisse ontologische Vorentscheidungen implizieren (vgl. QUINE (1979) 27-50).

2.4.2. Zur philosophischen und theologischen Begründung des Ansatzes

a. In Bezug auf das Verhältnis zwischen naturwissenschaftlichem Verständnis der Natur und theologischem Schöpfungsglauben meint SCHEFFCZYK im Vorwort zu seinem dritten Band der *Katholischen Dogmatik*, bedürfe es «des Einsatzes der Philosophie, der innerhalb eines heilsgeschichtlichen Konzeptes eine unentbehrliche Stützfunktion» zukomme (*KD*, Bd.III, 10). Diese Aussage berührt direkt unsere Fragestellung, bei der es einerseits um die Evidenzierung des in den Begriffen jeweils verwendeten ontologischen Inventars, andererseits um die schöpfungstheologische Begründung dieser verwendeten Begriffe geht. Wenn wir nun diesen von SCHEFFCZYK selbst geforderten Anspruch auf seinen eigenen schöpfungstheologischen Ansatz anwenden, dann ist uns bewusst, dass SCHEFFCZYK eine solche Diskussion – im Rahmen der von ihm mit ZIEGENAUS vorgesehenen Publikation einer mehrbändigen Dogmatik – nur sehr beschränkt durchführen konnte. Trotzdem müssen wir hier die Frage stellen, wie weit SCHEFFCZYK seinem selbst gestellten Anspruch gerecht zu werden vermag, seine Sicht der Schöpfung als «erste Offenbarung Gottes» (ebd. 9) nicht nur thetisch zu setzen, sondern sie auch argumentativ als konsistent auszuweisen. Dies wäre nämlich erst dann der Fall, wenn klar wäre, was SCHEFFCZYKs "transzendente" Begriffe wie "Geschichte" bzw. "Heilsgeschichte" (in Raum und Zeit), "Person", "Relation", "Kausalität" – im Gegensatz zu den "kategorialen" Begriffen der Naturwissenschaften (vgl. ebd. 207) – ontologisch implizieren. Hier aber stehen wir vor dem Problem, dass SCHEFFCZYK diese philosophischen Prämissen seiner schöpfungstheologischen Argumentationen – z.T. auch im Rahmen seiner Gotteslehre in Bd.II seiner *Katholischen Dogmatik* – zwar von der Tradition her übernimmt, jedoch nirgends systematisch herleitet und somit auch die darin implizierten (philosophischen) Probleme nicht diskutiert. Diese Feststellung sei hier noch etwas näher erläutert.

b. *Zeit und Raum*. SCHEFFCZYK verweist auf die heilsgeschichtliche Konzeption seiner Schöpfungstheologie. Fragt man aber danach, welches Verständnis von *Zeit* der Geschichtsbegriff impliziert und in welchem Verhältnis *Zeit* und *Ewigkeit* zueinander stehen, dann wird der Leser nicht nur kaum eine Antwort finden, sondern er wird sogar

den (fälschlichen) Eindruck gewinnen, dass dies theologisch gar kein Problem sei. Zwar wird von SCHEFFCZYK im Rahmen der Gotteslehre seiner *Katholischen Dogmatik*¹³⁶ etwas über die *Zeitüberhobenheit* Gottes gesagt, aber mehr als ein kurzer Verweis auf die aristotelische Akt-Potenzlehre, einigen theologiegeschichtlichen Ausführungen und der negativen Abgrenzung von Seiten der lehramtlichen Verlautbarungen gegenüber den in der Theologie- und Philosophiegeschichte formulierten Einseitigkeiten und Irrtümern ist dort nichts zu finden. Wie schon oben hingewiesen wurde, referiert SCHEFFCZYK im Rahmen seiner Schöpfungstheologie zwar die Frage nach dem zeitlichen Ursprung der Welt, aber eine Explikation darüber, was unter dem Begriff der *Zeit* zu verstehen ist und in welchem Sinne das Wirken Gottes in der Zeit gedacht werden muss, erfolgt nicht. Die Aussage beispielsweise, dass die Welterhaltung im Unterschied zur Schöpfung «der von Gott *zeitlos* festgehaltene Schöpfungsakt, der dem *zeitlichen* Sein des Geschöpfes *überzeitlich koexistent* ist» (*KD*, Bd.III, 172)¹³⁷, vermag ebensowenig eine grössere Klarheit zu vermitteln, wie die anschliessend verwendete Metapher, dass Gott dem Geschöpf (zum Zwecke seiner Erhaltung) immer gegenwärtig bleibe, «wie der Mittelpunkt eines Kreises, der auf jeden Punkt der Peripherie in gleicher Weise bezogen und gegenwärtig bleibt» (ebd.). Dabei wäre eine eingehendere Analyse des Zeitbegriffs gerade im Hinblick auf die Begriffe des *concursum divinum*' und der *providentia* von grosser Bedeutung¹³⁸. Nicht zuletzt wird uns gerade vom biblischen Zeit- bzw. Geschichtsverständnis her, in welchem schon klar theologisch zwischen *χρόνος* und *καρπός* unterschieden wird, eine solche Fundierung des Zeitverständnisses nahegelegt.

Dieser Mangel an Explikation zeigt sich ebenfalls im Bezug auf den Begriff des *Raumes*, der von SCHEFFCZYK offensichtlich ebenfalls als problemlos vorausgesetzt wird. Zwar hält er fest, dass der «Glaube an die Vollkommenheit Gottes [...] in sich auch die Anerkennung eines Unterschiedes zur räumlich begrenzten Daseinsweise

¹³⁶ Vgl. *KD*, Bd.II, 492ff.

¹³⁷ Herv. f.g.

¹³⁸ Und auch wenn keine eingehende philosophische Analyse des Zeitbegriffs vorgenommen werden muss, so wäre doch wenigstens eine *theologische* Auseinandersetzung mit dem Begriff der Zeit bzw. der Geschichte, wie sie beispielsweise BALTHASAR (in seiner *Theodramatik* oder im *Das Ganze im Fragment*) vorgenommen hat, zu erwarten gewesen, wenn SCHEFFCZYK explizit behauptet, eine Schöpfungstheologie in *heilsgeschichtlicher* Perspektive erarbeitet zu haben.

der endlichen Dinge» einschliesst (*KD*, Bd.II, 500), aber das Verhältnis zwischen der "Überräumlichkeit" Gottes und der Räumlichkeit der Welt – mit den darin gegebenen kausalen Implikationen – wird von SCHEFFCZYK nicht weiter reflektiert. Dies wäre aber von entscheidender Bedeutung, wenn davon ausgegangen wird, dass das heilsgeschichtliche *Handeln* Gottes in dieser Welt tatsächlich geschieht und erfahrbar (geworden) ist.

c. *Person und Relation.* Diese beiden Begriffe sowie ihr Verhältnis zueinander werden von SCHEFFCZYK wesentlich ausführlicher dargelegt als der Zeit- bzw. Raumbegriff¹³⁹. Person- und Relationsbegriff sind dabei nicht nur für die Explikation des trinitarischen Geheimnisses, sondern auch im Hinblick auf die Erörterung einer theologischen Anthropologie von entscheidender Bedeutung, insofern der Mensch – als Einzelner, wie auch als Gemeinschaft – ein Abbild der dreifaltigen Liebesrelation zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist darstellt. Daher weist SCHEFFCZYK zurecht darauf hin, dass beide Begriffe im (inner-) trinitarischen Leben theologisch begründet und von daher als personale und relationale Aspekte beim Menschen hergeleitet werden müssen. Ebenso wird man zunächst ohne weiteres die daraus resultierende menschliche Konstituierung – Gottebenbildlichkeit, Geistleiblichkeit, Personsein und Bipolarität – bejahen können. Dennoch muss, ohne damit schon in eine begriffliche Pedanterie zu verfallen, an SCHEFFCZYK die Frage gestellt werden, was er genau unter "Geist" bzw. "Geist-Seele" erkenntnistheoretisch und ontologisch verstanden haben will und in welchem Verhältnis diese Geist-Dimension des Menschen zu seinem Personsein und zu seiner relationalen Konstituierung steht. Wenn nämlich die Abbildhaftigkeit des Menschen nicht mit seiner vernunftbegabten Geistigkeit schon von vornherein gegeben ist, dann kann das geschöpfliche *Imago*-Sein nur in der personalen Konstitution gründen. Nun besteht diese Abbildhaftigkeit des personalen Seins nach SCHEFFCZYK grundsätzlich in einem Bezogensein auf Gott (das der Mensch auch durch die Sünde nicht verlieren kann). Wie aber soll sich dieses Bezogensein äussern, wenn nicht in der Geistigkeit des Menschen, die doch so geschaffen sein muss, dass sie dieses Bezogensein zu vollziehen vermag? Zudem: Was bedeutet dieses Bezogensein, bzw. um was für eine Rela-

¹³⁹ Vor allem im Rahmen der Trinitätslehre in *KD*, Bd.II, 365-384.

tion handelt es sich und was unterscheidet sie von anderen Relationen?

Das von SCHEFFCZYK im Rahmen der Trinitätstheologie formulierte Relationsverständnis – dass all das, was innerhalb des (relational subsistierenden) göttlichen Wesens in einer gegensätzlichen Beziehung steht (Zeugen, Gezeugtwerden, aktive und passive Hauchung), die jeweilige Person und ihre Proprietät (Vaterschaft, Sohnschaft, Geistschaft) konstituiert¹⁴⁰ – kann gerade nicht auf die menschliche Personalität übertragen werden; und dies nicht nur, weil dem Menschen dazu die nötige Vollkommenheit mangelt, sondern, wie SCHEFFCZYK selber sagt, weil der Mensch als Person, nicht wie die göttlichen Personen, in relationaler Weise *subsistiert*¹⁴¹. Trotzdem meint SCHEFFCZYK zum Verhältnis von menschlicher Person und Relation etwas wesentlich Neues sagen zu können, wenn er, ausgehend vom Gottebenbild-Sein des Menschen, von einer "schöpferischen Relation" spricht, die so entsteht, «dass der Schöpfer ein Sein schafft und ihm Selbststand verleiht, aber ihm zugleich eine unmittlere Ausrichtung auf ihn selbst verleiht oder dieses Sein in eine Beziehung zu ihm als dem Schöpfer ruft. [...] Dies besagt beim Menschen, dass er ein Seiendes darstellt, das in einer von Gott gegebenen Relation oder im Antwortsein steht. Sein und Antwortsein sind nicht realidentisch, sonst wäre der Mensch nicht etwas Geschaffenes. Aber sie sind auch nicht wie Substanz und Akzidenz (der Relation) voneinander geschieden. Sie sind das Geschaffensein des Menschen als Geistnatur, die Gott als ganze in die Stellung des Gegenüberseins holt oder ruft» (KD, Bd.II, 379). Diesbezüglich wird man an die Adresse SCHEFFCZYKS die Fragen stellen müssen (1.) wie diese "Geistnatur" beschaffen und (2.) im Verhältnis zum Personsein ontologisch konstituiert sein muss, damit der Mensch (3.) sein Bezogensein auf Gott erkennen und (4.) diese Erkenntnis von anderen (innerweltlichen) Erkenntnissen zu unterscheiden vermag – zumal das Bezogensein des Menschen zu Gott und sein Bezogensein auf materielle Gegenstände wohl kaum als identisch bezeichnet werden können, obwohl es immer dieselbe Person ist, welche sich (mit Hilfe ihrer Geistnatur) auf Gott, auf andere Personen oder auf Gegenstände be-

¹⁴⁰ Vgl. KD, Bd.II, 367.

¹⁴¹ Es kann bei der menschlichen Person «nicht an eine subsistente Relation wie in Gott gedacht werden, die darin besteht, dass das göttlichen Wesen selbst nach innen relational existiert» (KD, Bd.II, 378).

zieht. Diese von SCHEFFCZYK nicht näher erörterten Fragen sowie das Fehlen einer diesbezüglich minimal ausformulierten Ontologie erschweren ein sachgemässes und klares Verständnis des Person- und Relationsbegriffes¹⁴².

d. Am ehesten ist eine ontologische Reflexion und Rezeption dort fassbar, wo SCHEFFCZYK die traditionelle Nomenklatur verwendet und erörtert; so z.B. die Begriffe *creatio ex nihilo*, *creatio continua*, *conservatio*, *concursus*, *providentia* usw. In sprachlich aktualisierter Form bewegen sich diese Ausführungen ganz im Rahmen des traditionellen (metaphysischen) Verstehensmodells Katholischer Theologie. Dies wird auch nicht durch die Tatsache geändert, dass SCHEFFCZYK jeweils heilsgeschichtliche Aspekte (wie beispielsweise die christologische Zielgerichtetheit alles Geschaffenen) in die Rede von der Erhaltung, Weiterführung und Lenkung der Schöpfung einfließen lässt. Dabei kann man ihm durchaus zustimmen, wenn er sagt, dass in der Vergangenheit der heilsgeschichtliche Aspekt zu wenig hervorgehoben worden sei. SCHEFFCZYKs Kritik greift jedoch zu kurz, wenn er meint, dass in der traditionellen Theologie die heilsgeschichtliche Dimension grundsätzlich ausgeblendet worden sei. Wie gerade die in der Dogmen- bzw. Theologiegeschichte geführten Debatten rund um die Probleme *creatio continua*, des *concursus*' oder der *providentia* zeigen, ging es bei diesen Reflexionen u.a. gerade um die Erarbeitung jener ontologischen Grundlagen, die das (natürliche und übernatürliche) Verhältnis zwischen Gott und Mensch in Zeit und Raum als Freiheitliches und Personales überhaupt zu denken erlaubten. Eine in heilsgeschichtlicher Perspektive geführte dogmatische Reflexion wird deshalb auch heute nicht darum herum kommen, solche ontologischen Fragen im Vorfeld zu klären.

e. Zur heilsgeschichtlichen Perspektive stellt sich schliesslich noch die *theologisch* fundamentale Frage, wie SCHEFFCZYK diese seine Sicht erkenntnistheoretisch begründet. Heilsgeschichtlich ist die Sicht einer Schöpfungstheologie nämlich noch nicht dadurch, dass die offenbarungstheologisch relevanten Aussagen (der Bibel

¹⁴² Zwar weist SCHEFFCZYK da und dort auf Elemente des personalistischen Denkens hin (z.B. BUBER, EBNER), aber eine eigentlich philosophische Adaptation dieser Denkrichtung ist von ihm nicht intendiert (vgl. *KD*, Bd.III, 257f.).

und der kirchlichen Tradition) aneinandergereiht werden. Vielmehr müsste auch aufgewiesen werden,

(1.) welches der *erkenntnistheoretisch* relevante *theologische* "Ort" für eine solche trinitarisch begründete heilsgeschichtliche Sicht der Schöpfung ist,

(2.) wie sich, von diesem hermeneutisch relevanten *locus* her, der dreifaltige Gott als *Schöpfer* geschichtlich offenbart und

(3.) worin die theologisch (und darum auch ontologisch) relevanten Strukturen liegen, welche die Welt konstituieren und als eine von Gott erwirkte aufweisen, so dass Erschaffung, Erhaltung, Erlösung und Vollendung der Schöpfung ein heilsgeschichtlich sich manifestierender Vollzug eben jenes in der Ewigkeit gründenden und sich vollziehenden dreifaltigen Lebens darstellt.

Zu (1.): Mit dem theologischen Begriff der Heilsgeschichte ist bekanntlich nicht bloss eine Abfolge von gleichrangigen, chronologischen Momenten im Sinne einer Historie gemeint¹⁴³. Vielmehr ist *Heilsgeschichte*, ausgehend von einem primär konstituierenden *kairologischen* Ereignis, ein Aufeinanderfolgen von Zeitspannen, welche wesentlich durch die von Menschen gemachten Erfahrungen geprägt sind, dass Gott personal zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten sich geoffenbart, d.h. gesprochen und gehandelt hat. Zur *Heilsgeschichte* werden diese gottgeprägten Zeitspannen dadurch, dass einerseits die darin erfahrenen Reden und Taten mit derselben göttlichen Person identifiziert werden, andererseits diese kairologisch geprägten Zeitspannen innerlich so miteinander verbunden sind, dass sie in einem reziproken hermeneutischen Verhältnis stehen und eine innere "logische" Entwicklung auf das im Reden und Handeln selbst geoffenbarte Ziel hin aufweisen. Nun gibt es verschiedene heilsgeschichtliche Ereignisse, die theologische Relevanz besitzen¹⁴⁴. Das für jede *christliche* Rede primär konstituierende, hermeneutisch ursprüngliche und darum relevante Ereignis kann die Schöpfung nicht sein, da diese vom Menschen selbst nicht erfahren, sondern nur

¹⁴³ Zum biblischen Zeitbegriff vgl. die entsprechenden Artikel in *ThWAT* und *ThWNT*. Speziell zum Zeitbegriff im AT vgl. u.a. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1984, 127-140.

¹⁴⁴ Entsprechend dem Ereignis, welches für ein heilsgeschichtliches Handeln und Reden Gottes als konstitutiv erachtet wird und von dem aus alle anderen Ereignisse interpretiert werden, gibt es verschiedene Konzeptionen von Heilsgeschichte und entsprechend verschiedene Ereignisse, die – im Verhältnis zueinander und im Rahmen der jeweiligen heilsgeschichtlichen Gesamtkonzeption – hermeneutisch als relevant erachtet werden.

– wie SCHEFFCZYK selbst betont – retrospektiv erschlossen worden ist. Das Ereignis hingegen, welches für eine christliche Rede und Erkenntnis der primär konstituierende Moment darstellt, ist die mit Christus geschehene Offenbarung und Heilserfahrung, die im Osterereignis, also im Tod und in der Auferstehung des Gottessohnes, ihren kulminativen Ausdruck gefunden hat. Darin liegt, theologisch gesprochen, der "Ort" bzw. der *kairologische Moment*, von dem her sich jede andere Wirklichkeit, und somit auch die Schöpfung, theologisch erschliesst¹⁴⁵. SCHEFFCZYK zeigt zwar auf, in welcher Weise die biblischen Texte für ein heilsgeschichtliches Verständnis relevant sind und bindet das Schöpfungshandeln Gottes in das innergöttliche Leben der Dreifaltigkeit ein, indem er die Erschaffung der Welt in Entsprechung zu den innergöttlichen Hervorgänge und Beziehungen setzt (vgl. *KD*, Bd.III, 124). Er zeigt jedoch nicht auf, *wie sich erkenntnistheoretisch vom Osterereignis her, eine solche trinitarische und heilsgeschichtliche Sicht der Schöpfung begründen lässt*¹⁴⁶.

Zu (2.): Gehen wir davon aus, dass im Osterereignis dieser theologische *locus* zu finden ist, dann müsste in einem zweiten Schritt gefragt werden, wie im gekreuzigten, von Gott verlassenem und auferstandenen Gottessohn sich der dreifaltige Gott, in Entsprechung zu seinem dreifaltigen Leben, als *Schöpfer* offenbart. Erst darin käme der Schöpfergott konsequent in einer heilsgeschichtlichen Perspektive zur Sprache¹⁴⁷. Die Erklärungen SCHEFFCZYKS diesbezüglich bleiben aber auf eine innertrinitarische Perspektive beschränkt, ohne diese tatsächlich heilsgeschichtlich vom Osterereignis her zu deuten. So kann SCHEFFCZYK beispielsweise in den neutestamentlichen Zeugnissen theologische Aspekte für ein Verständnis der Schöpfung gewinnen und diese aufzählen, *vermag aber nicht systematisch vom heilsgeschichtlichen Ursprung des Osterereignisses her, seine dogmatischen Aussagen über den Schöpfer zu begründen*.

Zu (3.): Eine heilsgeschichtlich im Osterereignis verankerte Schöpfungstheologie hat einerseits eine ontologische Funktion, weil

¹⁴⁵ Darum ist (bzw. sollte) die Schöpfung immer schon eine durch das Osterereignis heilsgeschichtlich vermittelte Sicht (sein). Deutlich kommt dies beispielsweise in der Anordnung der verschiedenen biblischen Lesungen der Osternachtsliturgie zum Ausdruck.

¹⁴⁶ Dieses Ungenügen muss auch bezüglich des heilsgeschichtlichen Ansatzes der Schöpfungstheologie von KERN (vgl. *Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens*, in: *MySaI*, Bd.II, 464-545) festgestellt werden.

¹⁴⁷ Ein Beispiel für eine solche Betrachtungsweise finden wir bei BULGAKOV (1990) 275ff.; (1987) 445ff.

von diesem Ursprungsgeschehen her die relevanten Strukturmomente alles Geschaffenen in den Blick kommen. Andererseits hat sie auch eine kritisch-regulative Funktion, insofern von diesem Ursprungsergebnis her das theologische Inventar geregelt und entsprechend die Adäquatheit der theologischen Aussagen einer kritischen Prüfung unterzogen werden kann. Die Erläuterung beider Aspekte bleibt uns SCHEFFCZYK schuldig, womit auch die Konstitution der Schöpfung bzw. des Geschöpfes – im Speziellen die Konstitution des Menschen in seiner Leiblichkeit, Geistigkeit und Personalität – letztlich theologisch nicht befriedigen kann.

Im Sinne eines Fazits gelangen wir am Ende dieses Kapitels zur Feststellung: Moderne naturwissenschaftliche Aussagen, Modelle und Theorien lassen sich von einem traditionell-metaphysischen Ansatz her kaum adäquat erfassen und in einen befriedigenden schöpfungstheologischen Zusammenhang stellen¹⁴⁸. Von SCHEFFCZYK jedenfalls kann nicht behauptet werden, dass ihm dies in überzeugender Weise gelungen ist.

¹⁴⁸ Vgl. dazu MUTSCHLER (1996).

3. Der komplementäre Ansatz (Alexandre GANOCZY)

Schon in der ersten Auflage seiner 1983 erschienenen *Schöpfungslehre* hat der zuletzt (bis 1996) in Würzburg lehrende Ordinarius für Dogmatik Alexandre GANOCZY seinem Anliegen Ausdruck gegeben, den Schöpfungsglauben mit dem «naturwissenschaftlichen Forschungsstand 'responsorisch'» zusammendenken zu wollen¹. Ausgangspunkt ist für ihn dabei die Einsicht, dass in den Dokumenten des *Zweiten Vaticanums*² eine Optik der irdischen Wirklichkeit und ihrer Entwicklung vorgelegt wird, die eine rein binnentheologische Perspektive übersteigt, zugunsten einer *interdisziplinär* geprägten Sichtweise. Zwar beschäftigte sich die Pastoralkonstitution vorwiegend mit der hominisierten Phase der Menschheitsentwicklung und der christliche Schöpfungsglauben werde darin vorwiegend mit der kulturellen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Dimensionen des menschlichen Schaffens in Beziehung gesetzt³, aber gerade in der darin sich ausdrückenden "Interdisziplinarität" werde der Schöpfungstheologie die Richtung gewiesen, wie sie ihren Diskurs zu führen habe und wo sie die Gesprächspartner für ihren interdisziplinären Dialog suchen müsse⁴. Im Rückblick auf die biblische und kirchliche Tradition zeige sich dabei, wie dieser "interdisziplinäre Dialog" kein akzidentelles Moment darstelle, sondern eine Dimension impliziere, auf welche die Schöpfungstheologie *wesentlich* angewiesen sei: Ähnlich «wie der alttestamentlich offenbarte Glaube an den einen Schöpfer Jahwe bedeutsame Elemente des *damaligen*, auf weite Strecken mythisch beschriebenen Weltbildes aufnahm, ähnlich wie die christliche Theologie später sogar ganze Denksysteme und Ontologien [...] für sich dienstbar machte, um ihre Rede von der Schöpfung zu gestalten, so sieht sich heutige Schöpfungstheologie auf einen teils rezipierenden, teils kritischen, teils einfach dialogischen Umgang mit den Naturwissenschaften angewiesen.»⁵

Dieses "Angewiesensein" der Schöpfungstheologie auf das interdisziplinäre Gespräch sieht GANOCZY letztlich in der «*fundamenta-*

¹ Vgl. Ganoczy (1983) 156.

² GANOCZY verweist diesbezüglich auf *Gaudium et spes* 3 und 5

³ Vgl. den von GANOCZY 1984 gehaltenen Vortrag *Schöpfungstheologie heute*, publiziert in: *ThLZ*, 111(1986) 561-570.

⁴ Unter diesen Gesprächspartnern würden «*Naturwissenschaftler* gewiss einen fundamentalen Platz» einnehmen (ebd. 563). Vgl. auch ders. (1987) 149ff., (1998) 13ff., (2001) 7.

⁵ Ders. (1986) 563.

len Konvergenz zwischen der Selbstoffenbarung Gottes und der Selbsterschließung des geschaffenen Seins» begründet⁶. Weil sich der Schöpfer allen Seins als weltbezogener Gott in den Zeugnissen des Glaubens offenbart, erschliesst sich auch das geschaffene Sein immer nur im Spiegel eines jeweils zeitbedingten Wissens⁷ und dieses Wissen über die Natur wird uns heute – so GANOCZY – in vorzüglicher Weise von den Naturwissenschaften zur Verfügung gestellt.

Dabei gehe es natürlich nicht an, durch ein unachtsames Vermischen des naturwissenschaftlichen und theologischen Sprachspiels, den letztlich biblisch gründenden Schöpfungsglauben auf eine naturwissenschaftliche Sicht zu reduzieren⁸. Die Feststellung aber, dass schon im Rahmen der biblischen Schöpfungstheologie(n) die Rede von der Natur (oft) eine nichttheologische Dimension von Natur impliziere und theologisch deutend zum Ausdruck bringe⁹ – natürlich dem Wissenstand der Zeit entsprechend –, ist für GANOCZY ein entscheidender Hinweis, auch für unsere Zeit eine *Theologie der Natur* zu fordern¹⁰, die nicht so sehr bei einem ontologischen, als vielmehr bei einem *naturwissenschaftlichen* Naturbegriff ansetzt¹¹: Da nämlich «die Seinsfrage immer schon zum Fundamentalthema von Philosophie und Theologie gehörte und da sie heute im Rahmen der theoretischen Physik eine neuartige Relevanz zu erhalten scheint, liegt

⁶ Ebd.

⁷ «Dieser Glaube und dieses Wissen unterliegen [...] den Bedingungen der Zeitlichkeit: Sie sind beide jeweils in einer bestimmten Zeitsituation mit dem ihr eigenen Erkenntnisstand da» (ebd. 563).

⁸ «Will der Schöpferglaube sich wissenschaftlich formulieren, so hat er zunächst einmal bei einer sauberen Textexegese anzusetzen, auf die sich dann die hermeneutische und responsorische Bemühung weiter aufbaut» (ebd. 564).

⁹ «Es war für christliche Theologie nie unerheblich, wie die Natur in sich aufgebaut ist und wie sie zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung gemacht wird. Bereits die *Priesterschrift* beschreibt das Sechstageswerk Gottes so, dass sie dabei die Reihenfolge der anorganischen, organischen, pflanzlichen, tierischen, menschlichen Naturdinge respektiert und auf deren Arthaftigkeit achtet. Noch mehr tut das die *Weisheitsliteratur*, die bei der profanen Lebenserfahrung ansetzt und das Verhalten bestimmter Tierarten etwa zur ethischen Belehrung der Gläubigen in Dienst nimmt. Jesu Gleichnisreden machen aus den Naturalia die "Prediger Gottes", ohne dabei überhaupt den Namen des Schöpfers zu erwähnen. All diese Schöpfungstheologien integrieren also eine nichttheologische Rede von der Natur, wobei diese in ihrer je nach dem Stand der Wissenschaften fassbaren Erschließung ernst genommen wird» (ebd. 564).

¹⁰ Vgl. ders. (1992) 15-23.

¹¹ Vgl. ders. (1986) 564.

noch einmal ein Grund vor, Theologie der Natur zu treiben. Dabei wird freilich die *eine und selbe* Wirklichkeit die naturwissenschaftlich und philosophisch "Natur" heisst und theologisch als "Schöpfung Gottes" ausgelegt wird, die gemeinsame Grundlage der diesbezüglichen Interdisziplinarität bilden.»¹²

Seit seinem 1984 gehaltenen Vortrag *Schöpfungstheologie heute* hat GANOCZY in mehreren Anläufen und entsprechenden Publikationen¹³ immer wieder versucht, diese seine Sicht eines interdisziplinären Dialogs über *Gott, Natur* und *Mensch*¹⁴ schöpfungstheologisch fruchtbar zu machen. Im Folgenden soll dieser Versuch GANOCZYS skizziert werden.

3.1. Komplementäre Sichtweise und Analogie

a. Ausgehend von der Feststellung, dass in den letzten Jahrzehnten die Grenzen zwischen naturwissenschaftlicher und religiöser Weltansicht auf beiden Seiten durchlässig(er) geworden sind, konstatiert GANOCZY, dass besonders von Seiten namhafter Physiker das Anliegen spürbar sei, über die engen Grenzen des eigenen Fachbereichs hinaus, auch philosophische, ethische und religiöse Aspekte thematisieren zu wollen¹⁵. Diese Grenzüberschreitungen wertet GANOCZY zunächst positiv und meint: Anstatt es diesen Wissenschaftlern «übelzunehmen, dass sie ihre Kompetenzgrenzen überschritten und manchmal sehr laienhaft zu theologischen Fragen Stellung nahmen, habe ich in ihren Versuchen die Zeichen eines neuen Bewusstseins erkannt. Dieses neue Bewusstsein könnte mit dem Stichwort *Komplementarität* in Verbindung gebracht werden.»¹⁶ Mit diesem zentralen – ursprünglich von BOHR im Rahmen der Deutung quantenphysikalischer Phänomene eingeführten – Begriff verbindet

¹² Ebd. 565.

¹³ Wir werden uns in den Darlegungen auf folgende Werke GANOCZYS beziehen: *Schöpfungslehre* (1987), *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur* (1992), *Chaos – Zufall – Schöpfungsglauben* (1995), *Unendliche Weiten...* (1998) und *Der dreieinige Schöpfer* (2001).

¹⁴ Diese drei Stichworte bilden u.a. auch die drei grossen Kapitelüberschriften von GANOCZYS Buch: *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur* (1992).

¹⁵ Als Beispiel erwähnt GANOCZY an verschiedenen Orten Namen wie EINSTEIN, PLANCK, HEISENBERG, JORDAN, WEIZSÄCKER, HAKEN, PRIGOGINE u.a.

¹⁶ GANOCZY (1998) 13.

sich für GANOCZY die Einsicht, dass eine wissenschaftliche Disziplin allein nicht (mehr) in der Lage ist, die kosmische und menschliche Gesamtwirklichkeit in ihrer Komplexität und Vielschichtigkeit zu erfassen und zum Ausdruck zu bringen. «Es handelt sich also um ein Bewusstsein von der Vieldimensionalität der "Natur", das alle reduktionistischen, eindimensionalen Erklärungen von vornherein fragwürdig macht. Jede "Dimension", jede Disziplin, jeder Wissensbereich harret der *Ergänzung* durch andere "Dimensionen", Disziplinen, Wissensbereiche.»¹⁷

Sein Verständnis von *Komplementarität* fasst GANOCZY in folgende vier Leitsätze zusammen: «(a) Einsicht in die Mehrdimensionalität der Wirklichkeit, in ihre Aspekthaftigkeit, hier als "Natur", dort als "Schöpfung" verstanden. (b) Daraus folgend: Komplementarität der verschiedenen Auslegungsweisen: hier physikalisch, biologisch, psychologisch, dort theologisch und ethisch. (c) Einbeziehung ethischer Normen in die Arbeitsweise des in Technik überführten Wissens; also kein absolut wertneutrales Handeln in diesem Bereich unter Absehung möglicher Folgen [...]! (d) Dementsprechend: ständige Bereitschaft zur kritischen Prüfung der erreichten Entwicklungsstadien, was dem Ausschalten jedes Dogmatismus und jeder ideologischen Einseitigkeit bzw. Absolutsetzung der eigenen Forschungsergebnisse gleichkommt.»¹⁸

b. Den Weg, um seine Sichtweise zu konkretisieren, vollzieht GANOCZY über die, wie er sie nennt, Methode der (vergleichenden) *analogen Rede*, bei der die Analogie zur «Methode der Einsicht in die *Komplementarität* der Wirklichkeitsbereiche» wird¹⁹. Was meint GANOCZY damit? «Ein analoger Satz ist eine Aussage, die von zwei grundverschiedenen Dingen oder zwei grundverschiedenen Aspekten der Wirklichkeit gemacht wird, weil zwischen diesen beiden ein *hinreichendes Mass an Ähnlichkeit* erkennbar wird.»²⁰ Mehrstufig (oder

¹⁷ Ebd.

¹⁸ GANOCZY (1987) 154.

¹⁹ GANOCZY (1998) 27. Auch in GANOCZYS jüngster Publikation (2001) heisst es: «Die zu erforschende Wirklichkeit stellt zwar eine Einheit dar, hat aber unterschiedliche Dimensionen. Und diese bestimmen je andere Funktionsweisen des für sie einheitlich gewählten Deutungsmusters. Um auf der Höhe solcher Erklärungs- und Interpretationsarbeit zu sein, empfiehlt sich der methodische Gebrauch analoger Rede» (7).

²⁰ Ders. (1998) 26. Zum Analogiebegriff bei GANOCZY vgl. auch (1986) 566ff., (1992) 25ff., (2001) 8ff. und 205ff. Ein Beispiel: «Der Theologe sagt, Gott sei der Schöpfer der Welt.

aufsteigend) bezeichnet GANOCZY eine analoge Rede dort²¹, wo gewisse Begriffe und Denkfiguren auf verschiedene Ebenen, von der physikalischen Dimension, über die Stufen der Chemie, Biologie, Anthropologie, Soziologie, bis hin zur theologischen Wirklichkeit sich übertragen lassen²².

Dabei unterscheidet GANOCZY zwischen einer inhaltlichen und einer formalen Verwendung des Analogiebegriffs²³:

- *Inhaltlich* sei der Begriff der Analogie dort anwendbar, wo komplementäre Aspekte der Wirklichkeit miteinander in Beziehung gesetzt werden, d.h. «wo physikalische oder biologische Erkenntnisse mit geistesgeschichtlichen, philosophischen und theologischen "verglichen" [werden; f.g.], um einen je umfassenderen, vielseitigeren Erkenntnisstand zu erreichen.»²⁴ Als Beispiel erwähnt GANOCZY den Begriff der *Selbstorganisation* der Materie, der in Analogie zum philosophisch verwendeten Begriff des Werdens und der Geschichtlichkeit alles Seienden, oder – theologisch – in Bezug

Der Biologe spricht von einer "schöpferischen Natur", um die Evolution zu bezeichnen. Die Grundlage dieser seiner analogen Aussage liegt darin, dass die sich selbst organisierende Naturwirklichkeit *immer Neues* hervorzubringen vermag. Um dies auszudrücken, entleiht der Naturwissenschaftler der Theologie das Adjektiv "schöpferisch", obwohl die Theologie es im eigentlichen Sinne des Wortes allein Gott vorbehält [...]. Aber auch der Theologe kann Anleihen bei der naturwissenschaftlichen Sprache machen, indem er z.B. die Entwicklung der christlichen Religion aus der jüdischen als eine "Mutation" und einen "Selbstorganisationsprozess" beschreibt [...]. Beide Disziplinen benutzen die analoge Rede. Sie tun es vermutlich deswegen, weil ihnen diese Redeweise einen *Erkenntniszuwachs* verspricht [...]. Indem ich Aussagen von Naturwissenschaftlern und Theologen über die genannten Themen oder Themenkomplexe miteinander verknüpfe und vergleiche, hoffe ich nahezu legen, dass deren Darstellungsformen, kraft einer Analogie, die in der Wirklichkeit begründet ist, einander zumindest nicht widersprechen» (ders. (1998) 26f.).

²¹ «Ein mehrstufiges Analogieverfahren scheint [...] angemessen, wenn es darum geht, als komplementär auftretende Größen, Aspekte und Gedanken miteinander heuristisch in Verbindung zu bringen» (ders. (1992) 27).

²² GANOCZY erläutert sein mehrstufiges Analogieverständnis anhand des (von HAKEN entwickelten) Begriffs der *Synergie*: «Das aufsteigende Analogisieren setzt [...] beim synergetischen Verhalten der Laserstrahlen an, um dann weitere und letztendlich wesensverschiedene Dimensionen der einen Wirklichkeit einzuholen. Die Methode tritt mit universalen, holistischen Ansprüchen auf. Nichts scheint anzudeuten, dass die Dimensionen des Geistes, des Religiösen, des Ethischen und letztendlich des Göttlichen, zumindest was ihr formales "Funktionieren" anbelangt, vom Gesichtsfeld auszuschließen wären» (ders. (2001) 207).

²³ Vgl. ders. (1992) 25-29.

²⁴ Ders. (1992) 27.

zu den biblischen schöpfungs- und heilsgeschichtlichen Aussagen gesetzt werden könne.

- *Formal* hingegen wird nach GANOCZY der Analogiebegriff dort verwendet, wo die *Denkinstrumente* selbst aufeinander bezogen sind²⁵. So werden die mathematisch erfassten Sachverhalte der Physik mittels sprachlicher *Modelle* wie "Quantensprünge", "Elektronenbahnen" oder "Wahrscheinlichkeitswellen" quasi bildlich ausgedrückt. Analog zur Verwendung solcher physikalischen Modelle sieht GANOCZY im religiösen bzw. theologischen Bereich die Verwendung von *Symbolen*, mit deren Hilfe eine Annäherung etwa an die Gotteswirklichkeit vorgenommen werde. Physikalische Modelle wie auch theologische Symbole sind daher nichts anderes als sprachlich vorgenommene Abbildungen bzw. Metaphern. Beide, Modelle wie Symbole, «haben letztlich mit Unanschaulichem zu tun, das sie nur in mehreren Anläufen und mit komplementären Sätzen zur Sprache zu bringen vermögen.»²⁶ Der springende Punkt für GANOCZY besteht darin, dass weder Geistes- noch Naturwissenschaften «um eine Zuhilfenahme der Abbildungen und *Bildsprache*» herumkommen²⁷.

c. Obwohl GANOCZY davon ausgeht, dass naturwissenschaftliche und schöpfungs-theologische Aussagen mittels der analogen Rede zueinander in Beziehung gesetzt werden können, muss an dieser Stelle doch grundsätzlich gefragt werden, ob aufgrund der jeweils verschiedenen methodischen Vorgehensweisen von Naturwissenschaft und Theologie überhaupt eine analoge Rede geführt werden kann. Anders ausgedrückt: Implizieren nicht schon diese grundverschiedenen Methodologien eine Inkommensurabilität, so dass eine analoge Rede letztlich verunmöglicht wird? Diesbezüglich sieht GANOCZY zwar, dass es sich im Hinblick auf Theologie und Naturwissenschaft um «zwei grundverschiedene Methodenwelten» handelt²⁸. Indem er aber *meta-theoretisch* "Methode" als (wissenschaftliche) *Verfahrensweise* definiert, Denkprozesse und Handlungsabläufe durchzuführen, sieht er die Möglichkeit, den Methodenbegriff hand-

²⁵ Für diese formale Unterscheidung beruft sich GANOCZY auf die Ausführungen des Physikers Hermann DÄNZER (vgl. mit entsprechenden Quellenangaben (1992) 27f.).

²⁶ Ders. (1992) 28.

²⁷ Ders. (1998) 17.

²⁸ Ebd. 15.

lungs-theoretisch einheitlich zu fassen – und dies jenseits der konkreten begrifflichen Instrumentarien und der damit verbunden Vorgehensweisen der jeweiligen Disziplinen²⁹. Auf GANOCZYS Fragestellung angewandt heisst dies:

(1.) Gegenstand der methodischen Untersuchung ist bei den Naturwissenschaften die *Empirie*, bei der Theologie hingegen die *religiöse Erfahrung*³⁰. Trotzdem handelt es sich bei beiden letztlich um *Erfahrungswissenschaften*. So gilt «Einsteins Wort, Anfang und Ende all' unseres Wissens sei Erfahrung,» für die Naturwissenschaften und «mutatis mutandis, auch für die Theologie.»³¹

(2.) Aus erkenntnistheoretischer Sicht weist GANOCZY darauf hin, dass die moderne Quantenphysik gezeigt habe, wie Messresultate und die jeweils dabei vorgenommenen Messanordnungen (inkl. Apparaturen) bei einem Beobachtungsprozess in einem engen Zusammenhang stehen. Die Heisenbergsche Unschärferelation verweise darüber hinaus auf das Faktum, dass «eine *absolut* exakte Erkenntnis im Bereich der Mikrophysik nicht immer möglich» sei³². Trotzdem könne man, aufgrund der physikalischen Theorien und deren methodologischen Applikation bei der experimentellen Verifikation, von einer *Objektivität* physikalischer Erkenntnisse sprechen. Dasselbe könne man auch im Hinblick auf das theologische Vorgehen sagen: Zwar sei der konkret gelebte Glaube nicht "messbar", trotzdem besitze die religiöse Erfahrung, dort wo sie sich sprachlich – z.B. in Form von Texten der Heiligen Schrift – äussere, eine gewisse (der theologischen Reflexion zugängliche) *Objektivität*, und zwar aufgrund der ihr inhärenten – von einer Erfahrungsgemeinschaft und -tradition jeweils getragenen – kommunikativen Struktur³³. Ähnlich wie der Physiker anhand der physikalischen Sachverhalte, versucht

²⁹ Vgl. ebd. 16-25.

³⁰ GANOCZY nennt als empirisch religiöse Phänomene das «Bewusstsein der *Abhängigkeit*» und, auf einer höheren Stufe, die Erfahrung der *Faszination* (vgl. (1998) 20f.). Dabei scheint GANOCZY hier grundsätzlich nicht zwischen Theologie (als Glaubenswissenschaft) und Religionswissenschaft zu unterscheiden.

³¹ Ders. (1998) 20.

³² Ebd. 18.

³³ «Ich würde sogar die Behauptung wagen, die Wirklichkeit Gottes selbst besitzt eine eigentümliche Objektivität, sofern sie sich zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten und in verschiedenen Kulturbereichen mit bestimmten Konstanten offenbart. Das haben neuere Untersuchungen etwa der fernöstlichen und der christlichen Mystik hinreichend nachgewiesen» (ebd. 21).

auch der Theologie (bzw. der Bibelwissenschaftler) anhand der Texte der Heiligen Schrift eine «grösstmögliche Objektivität zu erzielen»³⁴.

(3.) Theoretisch prognostizierte und im Experiment verifizierte Resultate werden in der Physik mathematisch ausgedrückt. Um diese Resultate – besonders dort, wo diese einer Anschaulichkeit entbehren (wie z.B. im (sub-) atomaren Bereich) – zu veranschaulichen, verwendet die Physik sprachliche *Bilder* bzw. *Modelle*. Daraus schliesst GANOCZY: «Mathematische Formelhaftigkeit und minimale Bildhaftigkeit erweisen sich als komplementär. Gemeinsam deuten sie die Erfahrung an, dass die | physikalischen Sachverhalte ihre wissenschaftlichen Beschreibungen überschreiten, transzendieren, so dass sie immer nur *annähernd* genau und *annähernd* vollständig erfasst werden können.»³⁵

Entsprechendes gelte auch für die in der Theologie verwendeten *Symbole*. Wie in der (subatomaren) Physik, so handle es sich auch bei der religiösen Erfahrung um eine *indirekte* Wahrnehmung, bei der der Erkenntnisgegenstand mittels einer religiös-symbolischen Ausdrucksweise zwar angenähert, aber nie vollständige erfasst werde³⁶. Weder die Natur- noch die Geisteswissenschaften kommen also «um eine Zuhilfenahme der Abbildung und der *Bildsprache* herum.»³⁷

(4.) Die Tatsache, dass die zum Ausdruck gebrachten Naturwirklichkeiten die jeweiligen physikalischen Modelle transzendieren, weist auf eine weitere, für die Naturwissenschaften charakteristische, Eigenschaft hin: Naturwissenschaftliche Aussagen unterliegen der *Vorläufigkeit* und *Revidierbarkeit*.

Für die Theologie gilt ebenso: Gerade weil die in ihr verwendeten (symbolischen) Formulierungen über sich hinaus, auf eine sie transzendierende Dimension verweisen, bleiben sie vorläufig und revidierbar³⁸. Denn die «*Theologie redet vom Absoluten, aber nie in absoluter Weise.*»³⁹

³⁴ Ebd. 22.

³⁵ Ebd. 17f.

³⁶ «Auch in ihnen weisen die Bilder, die oft sehr anthropomorph geprägt sind, über sich hinaus. Auch dort sucht man mit der Vielfalt der Sinnbilder der unermesslichen Reichhaltigkeit des Gegenstandes zu entsprechen» (ebd. 18).

³⁷ Ebd. 17.

³⁸ «Dies gilt [...] auch für lehramtliche Aussagen. Sie unterliegen dem Gesetz der ständigen, zeitgerechten Neuformulierung» (ebd. 23f.).

³⁹ Ders. (1992) 27.

Mittels der Methode der analogen Rede konkretisiert GANOCZY sein komplementäres Modell schöpfungstheologisch anhand von Themen wie: Urknall-Hypothese versus fortgesetzte Schöpfung, Ende des Universums versus Vollendung der Schöpfung, Zufall und Notwendigkeit versus Theologie der Kontingenz, Chaos und Ordnung in naturwissenschaftlicher und theologischer Perspektive, Ergebnisse der Gehirnforschung im Kontext der Leib-Seele-Problematik, Raum-Zeit-Kontinuum versus Ewigkeit, Aggressionstrieb (das sog. Böse) versus theologische Problematik des Bösen, Sterben bzw. Tod und Unsterblichkeit⁴⁰. Anhand einiger dieser Themen soll im Folgenden dieses Vorgehen GANOCZYS exemplarisch dargelegt werden.

3.2. Aspekte der Natur und ihre theologischen Deutungen

GANOCZYS Vorgehen, Analogien zwischen den naturwissenschaftlichen und theologischen Aspekten darzulegen, wird jeweils so konkretisiert, dass er bezüglich eines Aspektes zunächst bedeutende Naturwissenschaftler zu Wort kommen lässt, um anschliessend «aus der Sicht des Theologen zu reagieren oder das Entsprechende dazu theologisch zu formulieren.»⁴¹ Aus der Palette der dabei behandelten Themen werden wir hier jene wählen, die den Bereich der Natur in ihrer physikalischen Dimension betreffen und auch hinsichtlich unserer Fragestellung von Bedeutung sind. Sie lassen sich gruppieren unter den Stichworten: Raum, Zeit, Materie-Geist-Problematik, Struktur (bzw. Relation).

3.2.1. Raum

In seinen Ausführungen zur Raumproblematik stellt GANOCZY zunächst die relativistische Raumkonzeption EINSTEINS der Theorie des "absoluten Raumes" NEWTONS gegenüber. Dabei erfolgen die Darlegungen der einsteinschen Raumvorstellung und der damit implizierten Relativitätstheorie(n) rein qualitativ beschreibend, d.h. nur

⁴⁰ Diese Themen werden von GANOCZY in den Publikationen (1987), (1992) und (1995) erarbeitet und in *Unendliche Weiten...* (1998) zusammenfassend dargestellt.

⁴¹ Ders. (1998) 25.

anhand der populärwissenschaftlich gehaltenen Publikationen EINSTEINS. Ebenso erfolgt bei GANOCZY keine naturphilosophische Auseinandersetzung im engen Sinne anhand der neueren Diskussion zur Raumproblematik⁴². Wir verzichten daher im Folgenden auf die Wiedergabe von GANOCZYS Ausführungen der Speziellen bzw. Allgemeinen Relativitätstheorie und der Kosmologie EINSTEINS, zumal diese nur sehr summarisch referiert werden⁴³. Ebenso werden wir hier nicht weiter vom physikalischen Standpunkt her nach der Sachgemässheit von GANOCZYS Darlegungen fragen, sondern, unserer schöpfungstheologischen Fragestellung entsprechend, nur auf die Bezüge bzw. Analogien eingehen, welche GANOCZY aus der Raumtheorie EINSTEINS zu entnehmen versucht.

a. Ausgehend vom Ungenügen des newtonschen "absoluten Raumes"⁴⁴, legt GANOCZY die von EINSTEIN erarbeitete relativistische Raum-(Zeit-) Theorie dar⁴⁵, die seiner Meinung nach nicht nur eine adäquatere physikalische Erkenntnis darstellt, sondern auch der religiös-biblischen Symbolsprache näher liege. (1.) Grundsätzlich verweist GANOCZY auf die für EINSTEINS eigene Sicht der relativistischen Physik wichtige erkenntnistheoretische bzw. ontologische Prämisse, die sich im Begriff des (intuitiv zugänglichen) *körperlichen Objektes* (EINSTEIN) konkretisiert. Aufgrund der sinnlichen Erfassbarkeit einerseits und durch das menschliche Denken andererseits besitzen diese (körperlichen) Objekte wirklichkeitskonstituierenden Status. Daher müsse man ihnen eine – vom Denken selbst unabhängige – reale *Existenz* zusprechen⁴⁶. (2.) Im Hinblick auf die biblische Raumvorstellung stellt GANOCZY dann fest, dass durch die relativistische Physik eine «verschärfte *Entmythisierung des Raumes*» geschehe⁴⁷. Wie schon in den bibli-

⁴² Vgl. beispielsweise bei BARTELS (1996) 23-48, (1994); JANICH (1997) 35-128; KANITSCHIEDER (1991) 421ff., (1979) 124-196.

⁴³ Am ausführlichsten in (1998) 127-134.

⁴⁴ Zum newtonschen Raumverständnis, vgl. BARTELS (1996) 28ff.; GOSZTONYI (1976) 329-374; JAMMER (1980) 102-133 oder MAINZER (1988) 252ff.

⁴⁵ Vgl. ders. (1992) 207ff. und (1998) 127ff.

⁴⁶ Vgl. (1992) 209. GANOCZY bezieht sich hier auf den von EINSTEIN 1936 publizierten Artikel *Physik und Wirklichkeit*, vgl. EINSTEIN (1953) 63-104.

⁴⁷ Ders. (1992) 217. Es kann dem Theologen «nur sachgerecht vorkommen, wenn das Universum als physikalisch überschaubare Grösse aus dem Halbdunkel einer religiösen Dichtung (die an sich nicht zu verachten ist!) herausgeholt wird und aufhört, als Luftraum

schen Texten der Genesis die himmlischen Gestirne ihrer mythischen Aura befreit wurden zugunsten einer physikalischen Funktion des Zeitanzeigens, so werde durch die mit der Relativitätsphysik gegebene Berechenbarkeit und Überschaubarkeit die pantheistische Tendenz von einer in Raum und Zeit aufgehenden Gottheit praktisch unmöglich gemacht – ausser man würde Gott so den Gesetzen der Physik unterwerfen, dass dieser selbst zu einem Teil der messbaren Natur würde⁴⁸. Ebenso wehre die moderne Physik auch einer gewissen Remythisierungstendenz, wie sie beispielsweise durch MOLTMANNs kabbalistische Raumvorstellung des "Zinzums" zum Ausdruck komme⁴⁹.

(3.) Dem eben Gesagten entspricht nach GANOCZY in analoger Weise die *Raumsymbolik* der religiösen Sprache, wie etwa die in der Genesis verwendete, räumlich anmutende, Formel "*Himmel und Erde*"⁵⁰. Die biblische Sprechweise von "Himmel" impliziere nichts Mythisches, sondern meine eine zwar auf das Göttliche hin offene, aber durchaus nüchterne und in diesem Sinne "physikalische" Sichtweise von Raum. Entsprechend bezeichne der Ausdruck "Erde" den irdischen Lebensraum des Menschen, innerhalb dessen er zivilisatorisch tätig sei und gleichzeitig seinem Schöpfer und Herrn begegnen könne. Die biblische Redeweise von "Himmel und Erde" meine also das ganze Universum in seinem materiell-geistigen Eigensein, das in religiöser Hinsicht als Realsymbol für die Bundesgeschichte Gottes mit dem Menschen verwendet werde⁵¹.

(4.) Darüber hinaus könne das vierdimensionale Raum-Zeit-Kontinuum EINSTEINS, gegenüber der starren dreidimensionalen euklidischen Geometrie, auch besser mit einer *geschichtlichen* und folglich auch heilsgeschichtlichen Sicht der Wirklichkeit in Zusam-

für Engelflüge oder in seinem "höchsten" Bereich als wolkiges "Himmelreich" Gottes zu fungieren»(ebd.).

⁴⁸ GANOCZY sieht diese Tendenz latent beim Physiker DAVIES (vgl. ebd. 218).

⁴⁹ Vgl. dazu MOLTMANN (1980) 123ff. und (1987) 98ff. «Macht man nämlich aus Gott einen expandierenden oder pulsierenden Raum, so können die Grenzen der angemessenen Analogie leicht platzen» (GANOCZY (1992) 218).

⁵⁰ Vgl. ebd. 219.

⁵¹ «Nichts spricht dagegen, dass ein im Sinne der Relativitätstheorie erklärter Raum, in dem die Materieverhältnisse radikal zeit-, folglich ereignisbezogen gesehen werden, in dem das Endlichkeitsprädikat einen realitätskonstituierenden Sinn besitzt, mit einem theologischen Weltbild, das vom Biblischen das eigentlich Intendierte festhält, in eine Analogiebeziehung gebracht wird» (ebd. 220).

menhang gebracht werden⁵². Die unter Physikern wieder vermehrt auftauchende (populärwissenschaftliche) Sprechweise von der *geistigen* Dimension der Wirklichkeit liesse auch «die analoge Rede von einer geistigen (warum nicht geistlichen) Dimension des uns bekannten Raum-Zeit-Kontinuums gar nicht so unsinnig» erscheinen⁵³.

(5.) In *Unendliche Weiten...*⁵⁴ erläutert GANOCZY diese seine Sicht noch dahingehend, dass er Raum und Zeit als aufeinander bezogene, *korrelative* Wirklichkeitsdimensionen interpretiert und, diesen beiden kosmologisch orientierten Faktoren, noch den *anthropologischen* "Relativitätsfaktor" hinzugefügt wissen will. Da nämlich von theologischer Warte aus Raum und Zeit vor allem in Bezug auf Personen und Gruppen und ihren Gottesbezug bedeutsam sind, müsse der «*Menschenbezug* von Raum und Zeit»⁵⁵ mitberücksichtigt werden. So füge die Theologie, dort wo sie die Relativitätstheorie aufnehme, dieser zusätzlich ihre eigene, von der theologischen Anthropologie her geprägte, «*Relationalitätstheorie* hinzu. Demnach erscheinen die jeweils raumrelative Zeit und der jeweils zeitrelative Raum als das dynamische Feld für menschliche und zwischenmenschliche Relationen.»⁵⁶

(6.) Ein weiterer von GANOCZY hervorgehobener Aspekt, der sich anhand der Allgemeinen Relativitätstheorie – aufgrund der Rückführung der Trägheit auf Wechselwirkungen zwischen den Massen – aufdränge, sei derjenige der räumlichen *Endlichkeit* der Welt⁵⁷. Daran liesse sich auch eine symbolische Rede von der überräumlichen *Unendlichkeit* Gottes anknüpfen, welche dessen radikales *Anderssein* anzeige – eine Dimension, die «der Mensch begrifflich nie vollständig erfassen können und das gerade deshalb unseren Erkenntnisdrang immer neu herausfordert.»⁵⁸ Daraus zieht GANOCZY die

⁵² «Eine multidimensional gewordene Geometrie bietet gewiss reichere Gleichnismöglichkeiten als die starr dreidimensionale an» (ebd.).

⁵³ Ebd. 220. «Insofern jederlei Dimension auch mit einem Stand- und Gesichtspunkt verbunden sein kann, könnte vergleichsweise von einer, diesmal aber raum- und zeitjenseitigen "Dimension" des weltzugewandten Schöpfers gesprochen werden. Vermutlich sind wir aber in unserem Dialog noch nicht soweit» (ebd.).

⁵⁴ Vgl. (1998) 135ff.

⁵⁵ Ebd. 135.

⁵⁶ Ebd. Einen eigentlichen Begründungsversuch dieses relationalen Aspektes nimmt GANOCZY aber erst im *Der dreieinige Schöpfer* (2001) vor.

⁵⁷ Vgl. ders. (1998) 131. GANOCZY zitiert diesbezüglich den von EINSTEIN 1921 gehaltenen Vortrag: *Geometrie und Erfahrung* (vgl. EINSTEIN (1986) 119-127).

⁵⁸ GANOCZY (1998) 132.

verblüffende und nicht ganz einsichtige erkenntnistheoretische Konsequenz: Eben diesem Erkenntnisdrang «entspricht im Bereich der Naturwissenschaften die absolute Unvoraussagbarkeit aller noch m ö g l i c h e n E r k e n n t n i s s e . »⁵⁹
 (7.) Eine weitere Analogie sieht GANOCZY schliesslich noch zwischen der religiös verwendeten Symbolik des Lichtes – die zum Urbestand sowohl der Natur- wie auch der Hochreligionen gehört – und der von der Speziellen Relativitätstheorie vorausgesetzten endlichen Geschwindigkeit des Lichtes. Gerade in letzterer werde das Licht zwar als Schlüsselphänomen des Raum-Zeit-Kontinuums ausgewiesen, bewahre aber trotzdem noch viele Rätsel in sich und könne daher «zu neuartigen theologischen Analoga Anlass geben. Das Rätselhafte, das doch aller Messung Grund ist, das bleibend Schnelle, auf das alle Bewegung bezogen wird, könnte z.B. ein solch naturales "Sakrament" des Ewig-Geistigen sein, das Raum und Zeit entstehen lässt und sie nach seiner Massgabe 'ausrichtet'.»⁶⁰

3.2.2. Zeit

Obwohl im Zusammenhang mit dem Verständnis der einsteinischen Raumtheorie schon Einiges über den Zeitaspekt anklingt, hat sich GANOCZY dem Zeitbegriff in besonderer Weise gewidmet, sieht er doch gerade in der Zeitdimension wichtige Bezüge zum theologisch-biblischen Zeitverständnis⁶¹.

a. GANOCZY beginnt zunächst mit der Kritik an NEWTONS Zeitvorstellung, deren Ungenügen in der damit verbundenen Annahme liege, Zeit als eine absolute, richtungsinvariante, gleichförmig verfließende und von jeglichen Ereignissen und Gegenständen unab-

⁵⁹ Ebd. GANOCZY scheint hier die von der Quantentheorie her stammende These zu übernehmen, dass es auf quantenphysikalischer Ebene nicht möglich sei, gewisse Grössen (wie z.B. Ort und Impuls) *gleichzeitig* anzugeben und *genau* vorauszusagen. Indem er von einer «absoluten Unvoraussagbarkeit» spricht, radikalisiert er diese quantentheoretische Aussage auf der erkenntnistheoretischen Ebene. Diese *erkenntnistheoretische* Radikalisierung GANOCZYS ist insofern problematisch, als sie auf diese Weise vom (quanten-) physikalischen Standpunkt her weder gefordert noch notwendig ist. Sie stellt lediglich eine philosophische Option dar.

⁶⁰ Ders. (1992) 221.

⁶¹ Vgl. vor allem (1992) 223-243, (1998) 136-148 und (2001) 199ff.

hängige Grösse zu betrachten⁶². EINSTEINs Spezielle und Allgemeine Relativitätstheorie habe hingegen die Raumrelativität der Zeit sowie ihre konstitutive Zugehörigkeit zum – vom jeweiligen Gravitationszentrum her bewirkten – gekrümmten Raum erwiesen. Diese "objektive Zeit" verbindet sich mit der örtlich erfahrenen Lokalzeit, der in der alltäglichen Erfahrung etwas "Subjektives" anhaftet, insofern die von der Speziellen Relativitätstheorie vorausgesetzte, durch die Konstanz der Lichtgeschwindigkeit gegebene, Differenz zwischen Aussendung und Empfang eines Lichtsignals jeweils nicht berücksichtigt und folglich eine Gleichzeitigkeit zwischen physikalischem und wahrgenommenem Ereignis angenommen wird. GANOCZY meint nun, EINSTEIN habe daraus gefolgert, dass der "subjektiven" Zeiterfahrung grundsätzlich etwas "Illusorisches" anhafte – eine Ansicht, welche GANOCZY als unzureichend kritisiert. Aber abgesehen davon, dass diese Interpretation sachlich nicht korrekt ist⁶³, liegt die Unzulänglichkeit des relativistischen Zeitverständnisses nicht so sehr in einer, von EINSTEIN vermeintlich als "illusorisch" angesehenen, subjektiven Zeiterfahrung, als vielmehr in der von der Allgemeinen wie von der Speziellen Relativitätstheorie her vorausgesetzten aber nicht ableitbaren Auszeichnung einer *Zeitrichtung* – dem sog. "Zeitpfeil" –, welche die *Irreversibilität* eines (physikalischen) Vorgangs

⁶² Vgl. ders. (1992) 223f.

⁶³ In dem von GANOCZY (vgl. (1992) 225) zitierten Artikel spricht EINSTEIN gar nicht von "Illusion", sondern – was nicht notwendig dasselbe ist – von einer «Täuschung, welche vor der Verkündung der Relativitätstheorie obwaltete». Diese Täuschung habe ihren Ursprung darin, «dass wir in unserer alltäglichen Erfahrung die Zeit der Fortpflanzung des Lichts ausser acht lassen können. Infolgedessen sind wir daran gewöhnt, nicht zwischen "gleichzeitig gesehen" und "gleichzeitig geschehen" zu unterscheiden; folglich schwindet der Unterschied zwischen Zeit und Ortszeit dahin» (EINSTEIN (1953) 73f.). EINSTEIN sucht hier nach einem Grund für die von der klassischen Mechanik vertretene (unsachgemässe) Zeitauffassung, sagt aber nicht, dass grundsätzlich die Erfahrung von *Vergangenheit*, *Gegenwart* und *Zukunft* eine "Täuschung" oder gar eine "Illusion" sei (etwa im Sinne McTAGGARTS; vgl. ders. (1993)). Die Abfolge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bleibt in einer relativistischen, wie auch in einer alltäglichen bzw. "subjektiven" Sichtweise erhalten. Dies scheint GANOCZY nicht genügend zu beachten, wenn er gleich anschliessend eine (von PRIGOGINE übernommene) Textpassage anfügt, in der EINSTEIN, anlässlich des Todes eines Freundes – also völlig in einem anderen Kontext –, sagt, dass für den *gläubigen* Physiker die Scheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur die Bedeutung einer hartnäckigen "Illusion" habe. Aus dem Kontext dieser Aussage lässt sich aber lediglich etwas über EINSTEINs (religiös geprägte) Sicht der Verhältnisbestimmung zwischen Zeit und Ewigkeit entnehmen. Diese hat nichts mit jener (subjektiven) Täuschung zu tun, bei der man, bezüglich der Fortpflanzung des Lichtes, "gleichzeitig gesehen" und "gleichzeitig geschehen" miteinander identifiziert.

begründet⁶⁴. Höchstens in diesem Sinne könnte man das mit der Relativitätstheorie gegebene Zeitverständnis als ungenügend kritisieren oder gar der "Zeitlosigkeit" (GANOCZY) bezichtigen.

Dieser «Zeitlosigkeit der Physik, wie sie sich bei Newton, Kant und Einstein feststellen» lasse⁶⁵, setzt GANOCZY das von PRIGOGINE (und STENGERS) erarbeitete Zeitverständnis entgegen⁶⁶, welches nicht nur makroskopisch die Irreversibilität der Zeitrichtung (aufgrund der Zunahme der Entropie) in den Gesetzen der Thermodynamik verankert, sondern auch die Begründung liefert, warum gewisse Abläufe (offener und komplexer) Systeme eine dem Entropie-Satz entgegenstehende Tendenz aufweisen, und sich, wie die Evolution zeigt, zu höheren Ordnungen entwickeln können. Freilich «entfällt dabei die linear-deterministische Monokausalität, und die Evolution schlägt neue Wege ein, bald aufbauende, bald katastrophale. Das Gewordene verbindet sich im Werden mit der Zukunft in gleichsam spielerischer Weise.»⁶⁷

Somit steht einerseits die alltägliche Erfahrung, dass vergangene Ereignisse nie mehr wiederkommen, d.h. irreversibel sind, auf «einen festen, weil naturwissenschaftlichen Boden»⁶⁸. Andererseits ist dem Phänomen des Entstehens von Neuem ebenfalls eine physikalische Grundlage gegeben. Diese auf mikroskopischer und molekularer Ebene stattfindenden Prozesse und die darin herrschende Reversibilität erlebt der Mensch zwar nicht⁶⁹, aber er erfährt das Werden und Entstehen von Neuem im kreativen Tun seines eigenen Lebens, und darin ist die Zeit «für uns nicht nur bloss mechanisch irreversibel,

⁶⁴ «In der Allgemeinen wie in der Speziellen Relativitätstheorie [wird; f.g.] keine Zeitrichtung [...] ausgezeichnet, sondern als bisher unerklärte Erfahrungstatsache angenommen» (MAINZER (1995) 51). Diese Ansicht bestätigt übrigens GANOCZY selber, wenn er etwas später schreibt: «In der Tat findet man | bei ihm [sc. EINSTEIN; f.g.] kaum Ansätze zu einer Zeitphilosophie und die Kritik Prigogines und Stengers', der Schöpfer der Relativitätstheorie habe das zeitliche Parameter für grundsätzlich reversibel gehalten, behält offensichtlich ihr Recht» (ders. (1992) 232f.).

⁶⁵ GANOCZY (1992) 225.

⁶⁶ GANOCZY zitiert v.a. das von PRIGOGINE mit der Philosophin STENGERS populärwissenschaftlich verfasste Werk *Dialog mit der Natur* (1990).

⁶⁷ GANOCZY (1992) 227.

⁶⁸ Ebd. 226.

⁶⁹ «Der Mensch erlebt die mikroskopischen, molekularen Prozesse mit seinen Sinnen nicht, deshalb auch nicht die darin herrschende *Reversibilität*» (ebd. 226).

sondern auch durchaus "produktiv".»⁷⁰ Entscheidend ist dabei für GANOCZY, dass für diese "subjektiv" erlebte Zeit die "objektive Zeit" – die dem Entropie-Satz untersteht – nicht ausschlaggebend ist. PRIGOGINE zitierend vertritt er darum die Ansicht: «Jedes komplexe Wesen beinhaltet eine Vielfachheit von Zeiten, die alle durch subtile und komplexe Verbindungen miteinander verknüpft sind»⁷¹.

Eine umfassend einheitliche Begründung für die objektive (physikalische), wie auch für die subjektive (erlebte) Zeit liefert nach GANOCZY die Theorie der *Verschränkung der Zeitmodi* von MÜLLER⁷², deren Erfahrbarkeit⁷³ sich nicht auf die Bereiche des Wissens beschränkt, sondern auch für Kunst und Religion gilt. Auf WEIZÄCKERS Theorie des *Wissens*⁷⁴ aufbauend, bestimmt MÜLLER die Zeitmodi von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erkenntnistheoretisch so, dass er die Differenz von Vergangenheit und Zukunft, durch eine *Logik zeitlicher Aussagen*, als Differenz zwischen dem Wissen von Faktischem und Wissen von Möglichem bestimmt, die im "Jetzt" präsentischer Aussagen, d.h. als Wissen eines gegenwärtigen Tatbestandes, angezeigt wird. Auf der ontologischen Ebene beinhaltet dies: Einmal Geschehenes (Ereignisse oder Tatbestände) und zukünftig Mögliches konkretisieren sich ineinander verschränkend im Hier und Jetzt der raumzeitlich gegenwärtigen Faktizität eines Sachverhaltes. Die Gegenwart stellt jenen vieldimensionalen Horizont dar, innerhalb dessen Wirkliches erscheint – wobei die Zeit das entscheidend ontologische Bindeglied zwischen Vergangenem und Zukünftigem ist⁷⁵.

⁷⁰ Ebd. 227. Hier sieht GANOCZY eine Parallele zu BERGSONS *Évolution créatrice*, in der die Zeit nicht bloss den Lebensrahmen bildet, sondern eine ursprünglich kreative, zeugende Wirklichkeit darstellt.

⁷¹ Ebd. 226.

⁷² Bekannt geworden ist A.M.Klaus MÜLLER vor allem durch die Publikation *Die präparierte Zeit* (1973), in welcher er seine Theorie der verschränkten Zeitmodi herleitet und systematisch entfaltet. Für das Verständnis bleibt dieses Werk, auch im Hinblick auf MÜLLERS spätere Publikationen, auf die sich GANOCZY in (1992) und (1998) bezieht, grundlegend.

⁷³ In der Einleitung zu (1973) schreibt MÜLLER erläuternd: «Das Einfallstor jeder Wirklichkeit ist die Erfahrung. Erfahrung aber ist in der Zeit und besitzt die Offenheit der Zeit zur Zukunft hin. [...] Erfahrungen in der Zeit zu machen, kann nur heissen: der Wahrheit schrittweise innezuwerden» (ebd. 21).

⁷⁴ Vgl. WEIZÄCKER (1985) 47-99.

⁷⁵ Der Physiker – so GANOCZYs Interpretation – «erlebt etwas Ähnliches, indem er z.B. mit seinem Vorwissen im Hinterkopf Wahrscheinlichkeitsrechnungen und Voraussagen zu einem laufenden Experiment anstellt. Möglicherweise kommt ihm dabei eine Eingebung [...],

b. Aufgrund dieser kurzen Wiedergabe der von GANOCZY für relevant angesehenen Aspekte bezüglich der Zeit können wir nun fragen, welche komplementären Momente er – über eine analoge Rede – zur theologisch geprägten Zeitdimension sieht⁷⁶:

(1.) Wie zu erwarten ist, sieht GANOCZY das von NEWTON formulierte Zeitverständnis für eine theologische Rezeption als wenig geeignet, da eine gleichförmig verfließend, beziehungslos und absolut vorgestellte Zeit die (heils-) geschichtliche Dimension nicht zu erfassen vermöge⁷⁷. Etwas besser stehe es mit der von EINSTEIN gemachten «epochalen Entdeckung der *Raumrelativität* der Zeit», die in der Funktion der Lichtgeschwindigkeit als Universalkonstante und als Massstab für das Raum-Zeit-Kontinuum eine gewisse Ähnlichkeit zur «Kontinuitätskomponente im jüdisch-christlichen Konzept der Geschichte» aufweise⁷⁸.

(2.) Wesentlich positiver wertet GANOCZY das von PRIGOGINE (und STENGERS) vorgeschlagene Zeitverständnis. «Die physikalische Hervorhebung der *Entropie* kann ganz spontan den Gedanken an die Vergänglichkeit alles Irdischen in Erinnerung bringen, [...] wie auch die apokalyptischen Themen des Weltendes und der "Endzeit".»⁷⁹ Im Rahmen dieser vom Gesetz der Entropie geprägten Naturgeschichte entsteht aber – aufgrund von dissipativen, d.h. komplexen und fernab vom thermodynamischen Gleichgewicht bestehenden Systemen – immer auch Neues, bzw. geschieht Evolution. Darin erweist sich nach PRIGOGINE und STENGERS Zeit einerseits als irreversible, andererseits als produktive und kreative Dimension und somit als Bedingung der Möglichkeit von Werden und Wachsen⁸⁰. Dem entspreche – so GANOCZY – das urgeschichtliche Schöpferwort: "Es werde", im

die die gesuchte und erwartete Lösung bringt. So vereinigen sich im Experiment alle drei Zeitmodi und füllen sich zunehmend mit Inhalten» (GANOCZY (1998) 134).

⁷⁶ Vgl. ders. (1992) 230-243 und (1998) 135-148.

⁷⁷ «Denn Geschichte besteht wesentlich in Beziehungsereignissen, was bereits für die "Geschichte der Natur" gilt» (ders. (1992) 231).

⁷⁸ Ebd. 232. GANOCZY verbleibt diesbezüglich sehr im Allgemeinen und führt keine konkreten Beispiele an.

⁷⁹ Ebd. 233.

⁸⁰ Die von PRIGOGINE und STENGERS geforderte Abkehr vom herkömmlichen (linearen) Zeitverständnis zugunsten einer solchen produktiven und kreativen Sicht der Zeit schliesst nach GANOCZY «nichts Geringeres ein als das Verständnis der Zeit als der buchstäblich *ursprünglichen*, alles andere, Raum, Materie, Energie hervorbringenden, kreativen (und im übertragenen Sinn "schöpferischen") Grösse» (ebd. 235).

Sinne der biblischen *bârâ*-Tat Gottes. Nichts hindere daran, «das geschaffene Raum-Zeit-Kontinuum von seiner Zeit-Seite her zu deuten und eine *ontologische* Priorität oder "Präexistenz" der Zeit anzunehmen. Dann wäre sie es, durch die die Ewigkeit Gottes sich in Welter-schaffung betätigen würde.»⁸¹

(3.) Dieser physikalisch untermauerten Philosophie des Werdens lässt sich nun nach GANOCZY leicht der Aspekt der spezifisch theologischen *Anthropologie* der "subjektiven" bzw. "erlebten Zeit" hinzufügen. Wie die Philosophen PICT und BERGSON herausgestellt hätten, erfahre auch der Mensch – in Analogie zu den Vorgängen in der Natur –, neben der Irreversibilität seiner eigenen Lebensgeschichte, immer auch Instabilität, Komplexität, Interaktion und kreatives Handeln und Entstehen von Neuem. Ein auf dieses Erleben hin konzipierter Zeitbegriff bleibt auch "offen" für ein als Heilsgeschichte erfahrenes (und gedeutetes) Wirken Gottes in der Welt.

(4.) Mit dem zuletzt erwähnten Punkt berühren wir das Verhältnis von Zeit und *Ewigkeit*, für dessen Lösung GANOCZY eigens einen Vorschlag unterbreitet. Zwar sei "Ewigkeit" kein Thema der Physik, aber vom Standpunkt der Theologie her liesse sich Zeit «nicht in ihrem Wesenskern verstehen, würde man von ihrer Verwurzeltheit in einem ganz bestimmten Konzept der *Ewigkeit Gottes* absehen.»⁸² Ausgehend vom (theologischen) Standpunkt, dass Ewigkeit in ihrer absoluten Form eine göttliche Dimension darstelle, folgert GANOCZY, dass diese inhaltlich nicht als blosse Zeitlosigkeit beschrieben werden dürfe – quasi als Verlängerung des innerweltlich erfahrenen Zeitprozesses (nach vorne und nach hinten) ins Unendliche. Damit würde man nämlich nur (wieder) in ein gleichförmig fließendes und beziehungslos existierendes Zeitverständnis (im Sinne NEWTONS) zurückfallen. Verbindet man hingegen den Begriff der Ewigkeit mit dem des *Lebens* bzw. mit dem Begriff des Lebens Gottes (als trinitarische Gemeinschaft zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist), dann erweist sich Gottewigkeit als «lebensähnlich und gemeinschaftsanalog. [...] So ergibt sich wie von selbst der Gedanke an eine schöpferische, *Zeit wollende Ewigkeit Gottes*. [...] In

⁸¹ Ebd. 235.

⁸² Ebd. 238.

diesem Konzept versteht es sich, dass Gottesewigkeit und Welt- bzw. Menschenzeit miteinander genetisch zusammenschauen sind.»⁸³

(5.) Wie lässt sich nun eine solche vom Glauben her geprägte Vorstellung von Ewigkeit mit einem naturwissenschaftlich geprägten Zeitverständnis zusammenbringen? Das entscheidende Lösungswort, welches nach GANOCZY diese Vermittlung zu leisten vermag, heisst *Zukunft*. «Durch die Pforte der Zukunft tritt die wertende Kraft der Ewigkeit in die Geschichte, auch in die Geschichte der Natur ein.»⁸⁴

- Auf naturwissenschaftlicher Seite erweise sich die entscheidende Rolle des Zukünftigen darin, dass das nicht Deterministisch-Voraussagbare, eine wesentliche – mathematisch durch die Wahrscheinlichkeitsrechnung ausgedrückte – Komponente naturwissenschaftlicher Erkenntnis darstelle und jeweils als Mass für die Wahrscheinlichkeit des Eintreffens (oder Ausbleibens) eines Sachverhaltes in der Gegenwart dargestellt werde⁸⁵.
- Der naturwissenschaftlichen entspreche auf theologischer Seite die *prophetische* Rede, als «Sensibilität für Belange des Kommen-den»⁸⁶. Gerade die Bibel – so GANOCZY – zeige sich anhand der grossen Propheten nicht nur skeptisch gegenüber den linearen Zeitvorstellungen, sondern vor allem interessiert an einer noch nicht realisierten und auf Mutationsmöglichkeiten hin offenen Zukunft. Die Bedeutung des Zukünftigen für die Gegenwart werde daher biblisch im kairologischen und nicht im chronologischen Aspekt der Zeit ausgedrückt⁸⁷.

Die Analogie zwischen beiden Polen nochmals verdeutlichend schreibt GANOCZY: «Die wissenschaftlich aufgedeckten Wahrscheinlichkeiten tragen ähnlich zu einem Verbindlichen im Werden bei wie die prophetische Botschaft. Keine von beiden erhebt Infallibilitätsanspruch. Beide sind auf der *Suche* nach dem Wahren. Aus diesem Grunde hindert mich der Ewigkeitsgedanke keineswegs dar-

⁸³ Ebd. 239. «In dieser Sicht denkt man die Ewigkeit als eine alle Zeiten gleichsam umschliessende und bergende Grösse. Zeit ist in Ewigkeit. Zeit stammt aus Ewigkeit. Zeit soll in Ewigkeit hineinlaufen» (ebd. 240).

⁸⁴ Ebd. 242.

⁸⁵ Die «entscheidende Rolle der Zukunft, die [...] als Ergebnis wissenschaftlich verantworteter Wahrscheinlichkeitsrechnung in Erscheinung tritt, bewahrheitet und bewährt sich in jener Gegenwart, die sich einer ganz bestimmten Vergangenheit verdankt» (ebd. 242).

⁸⁶ Ebd. 241.

⁸⁷ Vgl. ebd. 233f. Der Grund dafür liege in einem diese Propheten prägenden *Ewigkeitsbewusstsein*, d.h. im «Gedanken an eine Gottesewigkeit, die mit ihrer unerschöpflichen Möglichkeitsfülle auf die Zeit hin offen ist und in diese mittels der Zukunft eingeht» (ebd. 241).

an, der modernen Physik in gewisser Hinsicht und analog prophetische Bedeutung zuzuerkennen.»⁸⁸

3.2.3. Evolution und das Materie-Geist-Verhältnis

Eine Auseinandersetzung mit der Thematik des Werdens (bzw. der Evolution) der Materie bis hin zur menschlichen Geistigkeit wird von GANOCZY vor allem in *Unendliche Weiten...*⁸⁹ und in *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur*⁹⁰ vorgenommen. Dass er diesbezüglich Zusammenhänge zur schöpfungstheologischen Dimension als möglich erachtet, zeigt schon eine von ihm verwendete Kapitelüberschrift «Urknall und Evolution versus anfängliche und fortgesetzte Schöpfung»⁹¹. Zusammenfassend lässt sich GANOCZYS Gedankengang wie folgt wiedergeben:

a. *Zur Urknall-Hypothese.* Grundsätzlich hält GANOCZY die heute im Standardmodell der Kosmologie vertretene Urknall-Hypothese mit dem christlichen Schöpfungsglauben für vereinbar. Der Theologe könne die Aussage, «es handle sich beim Urknall um eine Singularität» durchaus zum «Gegenstand einer theologischen Analogie» machen⁹². Der vom Verfasser des ersten Kapitels der Genesis vorgelegte Schöpfungsbericht sei zwar weniger an der Frage nach dem "Woraus" der Welt als vielmehr an ihrem "Wozu" interessiert⁹³, aber die «Symbolik des ersten Schöpfungstages, nämlich die Scheidung zwischen Licht und | Finsternis bzw. Tag und Nacht widerspricht keineswegs der Hypothese, dass der erste Akt der Kosmoswerdung in Form einer Explosion vor sich gegangen ist. Es besteht vielleicht sogar die Möglichkeit einer Analogie zwischen dieser Urexplosion als

⁸⁸ GANOCZY (1992) 242.

⁸⁹ Vgl. ders. (1998) 49-65.

⁹⁰ Vgl. ders. (1992) 244-288.

⁹¹ Ders. (1998) 49.

⁹² Ebd. 59.

⁹³ So ziele die vom Autor von Gen 1 beschriebene Schöpfungstat Gottes nicht so sehr auf die Begründung einer *creatio ex nihilo* – letztere habe lediglich den Status einer «sekundären, abgeleiteten Aussage» –, als vielmehr darauf, «dass das von Gott und aus Gott heraus geschaffene Sein in Raum und Zeit werden soll. [...] Auch dort, wo der Gegensatz zwischen Licht und Finsternis eingeführt wird (das erinnert ein wenig an den Gegensatz von Teilchen und Antiteilchen), gilt das Hauptinteresse dem Gotteswort "es werde"» (ebd. 57).

Auftakt zu einer Differenzierung der Materie und jenem biblischen Scheidungssymbol.»⁹⁴ Allerdings dürfe, so GANOCZY, diese Analogie nicht so weit gehen, dass man diesen Urknall mit einer Emanation Gottes identifiziere, da sonst der Schöpfer so "naturalisiert" würde, dass die Entstehung der Welt als eine Art Selbsterschaffung erscheinen müsste, was vom christlichen Standpunkt natürlich nicht vertretbar sei⁹⁵.

b. *Werden und Entstehen von Neuem.* Ausgangspunkt der Überlegungen GANOCZYs ist, dass die (kosmische, biologische und kulturelle) Evolution in einer modernen Schöpfungstheologie weitgehend integriert werden kann. «Nichts spricht dagegen und viel spricht dafür, Gott als Schöpfer einer eigengesetzlichen, sich selbst organisierenden und evolvierenden Welt anzusehen.»⁹⁶

Mit Berufung auf JANTSCH, EIGEN, PRIGOGINE u.a. sieht GANOCZY vor allem im Stichwort *Selbstorganisation* ein in allen Entwicklungsstufen der Evolution wirkendes Prinzip. Für den Übergang vom Anorganischen zum Organischen heisst dies: Aus einer "präbiotischen Suppe" seien durch Mutations- und Selektionsvorgänge erste organische Verbindungen entstanden, die sich zu Makromolekülen weiterentwickelt hätten und in der Lage waren, sich selber zu replizieren. In diesem von der Natur zur Verfügung gestellten Rahmen sei es, durch *Zufall* (MONOD), zur stufenweisen Heranbildung *teleonomischer Systeme*⁹⁷ gekommen, die schliesslich zur Entwicklung der Urzelle geführt hätten. EIGEN habe schliesslich das dem

⁹⁴ Ebd. 57f. «Dieses theologische Konzept einer werdenden Welt kann eine Urknall-Hypothese ohne weiteres integrieren» (ebd. 57).

⁹⁵ Weder «die Vorstellung einer Selbsterschaffung der Welt, noch die der Schöpfung als Ausfluss der göttlichen Seinsfülle ist» annehmbar (ebd. 58). Hier kritisiert u.a. GANOCZY die *Selbsterschaffungshypothese* von DAVIES und WHEELER.

⁹⁶ Ebd. 59.

⁹⁷ Der Begriff *Teleonomie* wurde vom Biologen PITTENDRIGH eingeführt und bezeichnet die funktionale Zweckmässigkeit eines Systems, d.h. die in einem biologischen System "gespeicherte" Information, die einen Vorgang steuert und zu einem vorgegebenen Ende führt. MONOD hat diesen Begriff aufgenommen und in seine Definition des Lebens eingefügt. Der Unterschied zwischen einem intentional-strebenden, d.h. *teleologischen* System und einem funktional gesteuerten, d.h. *teleonomischen* System, kann man etwa so umschreiben: Sowenig Raketen oder Marschflugkörper auf ihr Ziel "hinstreben", sowenig "streben" auch biologische Systeme auf ein ihnen vorgegebenes Ziel hin, sondern bewegen sich so, weil sie eben darauf "programmiert" wurden. Die Erklärung dieser teleonomischen Eigenschaft von biologischen Systemen erfolgt mittels einem durch Selektion und Mutation geschehendem Zufallsprinzip.

Monodschen Zufallsbegriff noch anhaftende "Geheimnisvolle" mit seiner Hyperzyklentheorie⁹⁸ weiter erhellte und vorgeschlagen, die Evolution als eine aufsteigende Selbstorganisation des Universums zu verstehen. Die Naturgesetze würden dabei den – *notwendigen* – Rahmen dafür bilden, während Selektion, Mutation und Kooperation die Prinzipien sind, welche das "zufällige" Entstehen neuer Systemeigenschaften regeln.

Eine weitere Klärung erfolgt (in der Sicht von GANOCZY) durch PRIGOGINE, der den Begriff der *dissipativen Struktur* als Manifestation von Selbstorganisationsvorgängen deutet⁹⁹. Zwischen Chaos und Ordnung ist in dieser Perspektive das, was man Zufall nennt, nichts anderes als ein mathematisch modellierbarer Ausdruck für die in der Natur sich ereignende "kreative" Dimension bei der Entstehung von Neuem. Weil das Entstehen von Neuem durch eine physikalisch-deterministische Erklärung innerhalb der klassischen Mechanik nicht mehr zu befriedigen vermochte, sei man, so GANOCZY, dazu übergegangen, dem "Zufall" «in der Gestalt des *Chaotischen*, eine eminent kreative Funktion» beizulegen¹⁰⁰.

Für eine schöpfungstheologische Rede ergibt sich daraus:

- Im Gegensatz zur Theologie ist es nicht Aufgabe der Naturwissenschaften, irgendwelche *teleologischen* Aussagen über Sinn und Ziel des gesamten evolutiven Prozesses zu machen. Mit dem Teleonomiebegriff werde zwar etwas über die Funktion und den Zweck eines Systems ausgesagt, aber die Rede von einem Evolutionsziel fällt nach GANOCZY nicht in den Kompetenzbereich der empirischen Wissenschaften, sondern ist «wesentlich philosophischer,

⁹⁸ Der Hyperzyklus ist nach EIGEN ein Kreis aus informationstragenden Molekülen, die sich selbst katalysieren. Zur Theorie der *Hyperzyklen* vgl. EIGEN (1977) und (1978).

⁹⁹ Dissipative, d.h. fernab vom thermodynamischen Gleichgewicht sich entwickelnde Systeme, zeichnen sich (nach PRIGOGINE) dadurch aus, dass sie – aufgrund des Vorhandenseins von rückkoppelnden Wechselwirkungen zwischen den Elementen eines Systems (Molekülen in der Chemie, Zellen beim Organismus, Neuronen im Gehirn und menschliche Individuen in der Gesellschaft) – von einem bestimmten kritischen Wert des Energie- und Materieflusses an, "spontan" zur Neubildung von Strukturen führen. Die Entwicklung der dissipativen Strukturen weist dabei zwei komplementäre Aspekte auf: In einer Phase verändert sich das System deterministisch, die Mittelwerte der Variablen folgen einer kausalen Entwicklung, während in einer zweiten Phase eine Schwankung des Systems so verstärkt wird, dass die globale Struktur schlagartig umbricht. Gerade durch solche Schwankungen kommt das unvorhersehbar-chaotische (oder mathematisch gesprochen: das stochastische) Element in den Prozess einer Strukturbildung zum Tragen.

¹⁰⁰ GANOCZY (1992) 253.

theologischer und mystischer Natur»¹⁰¹. Eine gewisse Analogie zwischen dem (biologischen) Funktions- und (philosophischen bzw. theologischen) Zielbegriff ist jedoch erkennbar, «insofern beide *zukunftsorientiert und sinnbezogen* sind. [...] Lässt sich dies aber vertreten, dann stellt sich erneut ein Fall der interdisziplinären Komplementarität ein.»¹⁰²

- Den mit dem Begriff der *Notwendigkeit* korrelierenden Begriff des *Zufalls* sieht GANOCZY ebenfalls als "analogiefähig". Dieser zunächst im Sinne der Statistik verwendete Begriff könne nämlich im (metaphysischen) Sinne von *Kontingenz* interpretiert werden und theologisch auf das in einem Geschichtsprozess immanent geschehende, unableitbare und nicht vorsehbare Heilshandeln Gottes übertragen werden¹⁰³. GANOCZY kann sogar sagen, dass das, was «die Wissenschaft als Zufallsmutation und als determinierten Vorgang identifiziert [...] von der theologischen Warte aus als "aktuelle" und "habituelle" Gnade aufgefasst werden» kann¹⁰⁴.
- In diesem Zusammenhang erscheint für GANOCZY besonders das in der gegenwärtigen Forschung sich zunehmend etablierende Paradigma von *Chaos* und *Ordnung* als geeignet, um Analogien zwischen naturwissenschaftlichen Beschreibungen von evolutiven Prozessen und theologischen Aussagen über Gott zu formulieren¹⁰⁵. Gerade die im Chaos zum Ausdruck kommende Unvorsehbarkeit und Unberechenbarkeit für die Entstehung von Neuem sei geeignet, «an die souveräne Schöpfungsfreiheit eines göttlichen Künstlers zu erinnern»¹⁰⁶.

¹⁰¹ Ders. (1992) 258.

¹⁰² Ebd. «Ja, vielleicht könnte man anhand des für alle gemeinsamen genetischen Codes, der wohl zutiefst teleonom geprägt ist, eine gewisse Beziehung zwischen einzelnen Teilzwecken und einem gemeinsam-sinngebenden Ziel erblicken» (ebd.).

¹⁰³ So kommt *Kontingenz* «jener bārâ-Tat des Schöpfers und Erlösers nahe, die sich gänzlich unerwartet, unableitbar, überraschend [...] ereignet» (ebd. 260).

¹⁰⁴ Ebd. 261. GANOCZY fügt diesbezüglich noch hinzu, dass dort, wo Naturwissenschaftler wie «Eigen und Winkler den Ausdruck "schöpferischer' Zufall" wagen, [...] sie sich dialogfähig» zeigen (ebd.).

¹⁰⁵ Vgl. dazu die Publikation GANOCZYS: *Chaos · Zufall · Schöpfungsglaube* (1995), bes. 94-131.

¹⁰⁶ GANOCZY (1992) 253. Allerdings steht diese Analogie vom künstlerisch-kreativen Schaffen Gottes in einer gewissen Spannung zu einer anderen Aussage GANOCZYS, wo es heisst, dass das Schaffen Gottes «mit keinem weltlichen und menschlichen Schaffen verglichen werden [könne; f.g.]. Schöpfung im eigentlichen Sinne ist etwas anderes als Kreativität» (ders. (1998) 59).

- Von daher gesehen ist Materie keineswegs nur ein passiv vorliegender Stoff, sondern verhält sich als "selbstorganisationsfähige Grösse" (GANOCZY) kreativ und "erfinderisch", so dass sie ohne Weiteres in Analogie zum biblischen Chaos von Gen 1 gesetzt werden kann – «gleich der "Urflut", über der schon ein "Gottessturm" tobte.»¹⁰⁷
- Eine evolutive Sicht der Natur kann daher nach GANOCZY weitgehend in moderne Schöpfungstheologie integriert werden. Für die Natur im Allgemeinen heisst dies: «Gott *bindet sich* an die Naturgesetze, die er als eigenständige Grössen der Naturwelt ermöglicht. [...] Das Neue tritt in einen gesetzlich geregelten Zusammenhang ein, "überformt" das Vorhandene, und wandelt es ab, aber zerstört es nie»¹⁰⁸.
- Weil nun Gott sein Werk so fortsetzt, «dass er kreatürliche und vor allem menschliche Eigentätigkeit ermöglicht», trägt die *creatio continua* «Züge einer gott-menschlichen Konkreativität»¹⁰⁹. Erhaltung, Fürsorge und Vollendung sind daher erst im Horizont einer solchen *Konkreativität* (GANOCZY)¹¹⁰ – in welcher Gott auch den Menschen mitschöpferisch in sein Wirken einbezieht – adäquat erschliessbar.

c. *Die Geistigkeit des Menschen*¹¹¹. Zunächst lehnt GANOCZY jene naturwissenschaftlichen Theorien und Positionen ab, welche alle Tätigkeiten der menschlichen *Geistseele*¹¹² auf neuronale Aktivitäten zu reduzieren versuchen (Identitätstheorie bzw. materialistischer Monismus und Behaviorismus). Für ihn ist eine «panmaterialistische oder panpsychische Reduktion» des leib-seelischen (bzw. leib-

¹⁰⁷ Ders. (1992) 262.

¹⁰⁸ Ders. (1998) 90.

¹⁰⁹ Ders. (1998) 61. Eben dieser «kooperative Zug schimmert u.a. in jenen Texten durch, in denen die Bibel die *Erhaltung* der Welt durch Gott thematisiert» (ebd.).

¹¹⁰ Deutlich klingt hier in GANOCZYS Terminologie schon ROMBACHS Strukturontologie an, welche er in (2001) referieren und übernehmen wird.

¹¹¹ Vgl. (1992) 271-288; (1998) 109-125.

¹¹² «Ich verwende versuchsweise und vorläufig den rahnerschen Ausdruck "Geistseele", denn er scheint mir das spezifisch Christliche einigermaßen getreu wiederzugeben. "Geist" allein verteilt sich allzusehr auf objektive und subjektive Bedeutungsfelder, "Seele" wird heute auch für "animal mind" verwendet. Die Synthese beider weist auf jenes Lebewesen hin, das in einzigartiger Weise das Tierische und das Gottbezogen-Geistige buchstäblich zu einer "Personal-Union" zusammenschliesst» (ders. (1992) 276).

geistigen) Phänomens «unvereinbar mit dem christlichen Menschenbild»¹¹³.

Positiver werden hingegen jene Theorien gewertet, die GANOCZY unter dem Begriff *Interaktionismus* zusammenfasst. Vertreter dieser Richtung würden von der Überzeugung ausgehen, dass leibliche und seelisch-geistige Dimension zwar voneinander verschiedene, jedoch nicht strikt voneinander trennbare Wirklichkeiten des Menschen darstellen¹¹⁴. Die *Geistseele* setze zwar das Gehirn als Organ voraus, aber das Phänomen der menschlichen Geistigkeit selbst könne nicht von dieser materiellen Vorgegebenheit her begründet werden. Anders ausgedrückt: Obwohl das Habenkönnen von Gedanken nicht ohne Gehirn möglich ist, sei der "Gedanke" (d.h. sein geistiger Inhalt bzw. seine Intension) als solcher nicht von der Gehirntätigkeit her ableitbar. «Folglich | taucht jenes "Seelische" und Transzendenzfähige, das den Menschen zum Menschen macht, in einem hochentwickelten Zentralnervensystem auf, ohne dessen Produkt zu sein.»¹¹⁵

Von der *evolutionären Erkenntnistheorie* her wird für GANOCZY dieses Ineinander von Geist und Leib bzw. Gehirn insofern noch zusätzlich erhellt, als durch diese Theorie erklärt wird, wie (und warum) das Gehirn sich zu dieser hohen Komplexitätsstufe hat entwickeln können und zu dem führte, was man *Selbstbewusstsein* nennt¹¹⁶. Gerade in einem solchen «zu Selbstbewusstsein fähigen Gehirn spiegelt sich vorzüglich der Geist» des Menschen – womit für GANOCZY der Prozess der «Hominisation mit dem Erscheinen des *Selbstbewusstseins* zusammenfällt.»¹¹⁷

Wenn also das, was man Geist bzw. Seele nennt, nicht auf blosse Funktionen des Gehirns reduziert werden kann, sondern ein "Mehr" enthält und diese Geistigkeit als menschliches Selbstbewusstsein auch evolutionstheoretisch begründbar ist, dann kann das Gehirn, wenn auch nicht als "Verursacher", so doch als "Organ" des Geistes (GANOCZY) gesehen werden. Dabei ist der Neokortex für die Be-

¹¹³ Ders. (1992) 283. Als Vertreter dieser Richtung sieht GANOCZY vor allem VOLLMER und z.T. DAVIES (vgl. GANOCZY (1992) 277 und (1998) 112f.).

¹¹⁴ Exponenten dieser Richtung sind nach GANOCZY Autoren wie SACHSSE, DITFURTH, FODOR und ECCLES (vgl. GANOCZY (1992) 276ff. und (1998) 113ff.).

¹¹⁵ GANOCZY (1992) 278f.

¹¹⁶ GANOCZY beruft sich dafür (vgl. (1992) 276 und (1998) 115f.) auf den Verhaltensforscher und Biologen KONRAD LORENZ.

¹¹⁷ Ders. (1998) 116. «Hier liegt auch die sonst präzise nicht nachzuzeichnende Grenze zwischen Mensch und Tier» (ebd.).

wusstseinsphänomene und «für die Beschaffenheit der *Persönlichkeit*»¹¹⁸ von entscheidender Bedeutung. GANOCZY erläutert letztlich nicht, was philosophisch unter "Geist", "Seele" oder "Person" zu verstehen ist¹¹⁹, sondern es geht ihm offensichtlich nur darum, die biologischen Voraussetzungen aufzudecken, welche die geistige Tätigkeit des Menschen ermöglichen. Im Horizont des Selbstorganisationsbegriffs sei besonders der von RAHNER geprägte Begriff der (aktiven) *Selbsttranszendenz* in der Lage, im Rahmen einer evolutiven Weltanschauung nicht nur das Phänomen Leben, sondern auch das Entstehen des Menschen, bzw. seine spezifisch leib-geistige bzw. geist-seelische Verfasstheit verständlich zu machen¹²⁰.

Die eigentliche Begründung der typisch menschlichen Merkmale, d.h. die Personalität, die leib-geistige Ganzheitlichkeit, die Vernunftbegabung und die Fähigkeit zum Transzendenzbezug leitet GANOCZY von der *theologischen* (bzw. biblischen) Anthropologie her, in der er besonders den *relationalen* Aspekt unterstreicht:

- Vom relationalen Aspekt – zwischen Schöpfer und Geschöpf – her ergibt sich nicht nur die je eigentümliche Würde der Leiblichkeit alles Geschaffenen (besonders des Menschen und der Tiere), sondern begründet sich auch der entscheidende Unterschied zwischen dem Menschen und allen anderen Geschöpfen. Dass Gott dem Menschen (und nur ihm) den Lebensodem, durch Einhauchung (vgl. Gen 2,7), auf eine so «eminent *relationale* Weise eingibt, verweist auf die Würde dieses von ihm privilegierten Lebewesens. Nicht die Vernunft, nicht die intellektuelle Seele, nicht der Geist definiert den Menschen in seiner Überlegenheit über die Tierwelt, vielmehr | sein besonderer Bezug zu Gott, seine unverwechselbare, wenn auch biologisch betonte, Beziehung zum Schöpfer.»¹²¹

¹¹⁸ Ebd. In (1992) spricht GANOCZY nicht von Beschaffenheit, sondern von «Zustand der *Persönlichkeit*» und ergänzt: «Hier liegt freilich der Sitz des subjektiven Bewusstseins» (279f.). Wir verzichten hier auf weitere neurologische Beschreibungen, zumal auch GANOCZY dies nur summarisch tut (etwa, indem er die Arbeit von BOSSHARD (1985) zusammenfasst).

¹¹⁹ Er begnügt sich lediglich mit der (etwas lapidar klingenden) Begründung, dass «die blosse Summe dieser Funktionen nicht ausreichen, um eine Person vollständig zu definieren. Addiert man alles, was ein Menschengehirn leistet, so ergibt sich daraus höchstwahrscheinlich noch keine einmalige *Persönlichkeit*» (ders. (1998) 117).

¹²⁰ Vgl. ebd. 122ff. sowie (1992) 264 und 276. Zum Ansatz von RAHNER sei auf unsere eigene Darlegung verwiesen unter Abschnitt 4.5.3.

¹²¹ Ders. (1998) 119f.

- Auf dieser relationalen Konstitution lässt sich nach GANOCZY auch der biblische Begriff des Geistes in einen Zusammenhang mit dem heutigen naturwissenschaftlichen Verständnis bringen¹²². Die biblische Sicht von *ruach* bezeichne eine Kraft bzw. Energie, die von Gott stamme und durch ihn auch im Kosmos wirksam sei. «Hierbei sind die Grenzen zwischen Materialität und Immaterialität ebenso fließend wie etwa aus quantenmechanischer Sicht diejenigen der Elementarteilchen oder der energetischen *Felder*.»¹²³
- Ein weiterer Aspekt ergibt sich schliesslich von der Bedeutung des Ausdrucks *Herz*, der sich in der biblischen Anthropologie nicht so sehr auf die Gefühle bezieht, sondern mehr die intellektuelle und rationale Fähigkeit des menschlichen Denkens bezeichnet. Was wir «heute dem *Gehirn* zuschreiben, sieht die Bibel im Herzen des Menschen vor sich gehen» und was biblisch als "Einsicht" und "Verständigkeit" ausgedrückt wird, «kommt bedeutungsmässig unserem modernen *Bewusstsein* nahe»¹²⁴.

d. Am Ende dieses Abschnittes möchten wir nochmals die Frage aufwerfen, inwieweit diese von GANOCZY hergestellten Analogien im Rahmen seines Komplementaritätsverständnisses tatsächlich *begründet* sind. Zwar setzt GANOCZY, wie wir oben gesehen haben, voraus, dass theologische und naturwissenschaftliche Aussagen letztlich auf ein gemeinsames – von Gott geschaffenes – Sein gründen. Aber: Implizieren, wenn überhaupt, naturwissenschaftliche Aussagen wirklich dasselbe *Seinsverständnis*? Wenn ja, welches müssten die ontologischen Voraussetzungen bzw. die erkenntnistheoretischen Kriterien sein, damit solche Vermittlungen zwischen theologischen und naturwissenschaftlichen Aussagen, über Analogien, als sachgemässe erwiesen werden könnten? Dieses (metatheoretische) Problem der Vermittlung zwischen (schöpfungs-) theologischer und naturwissenschaftlicher Sichtweise hat GANOCZY in seiner (im 2001 erschienenen) Monographie *Der dreieinige Schöpfer* eingehender reflektiert, einerseits durch die Einbeziehung des Synergiebegriffs, andererseits durch den Versuch, die Strukturontologie ROMBACHS miteinzubezie-

¹²² So «trägt der biblische Geistbegriff grösstenteils ähnliche Bedeutungsinhalte wie unsere heutigen Versuche, im weitgehend organbestimmten Menschen das wiederzugeben, was an ihm überorganisch oder organtranszendent ist» (ebd. 120).

¹²³ Ebd. 120.

¹²⁴ Ebd. 121.

hen. Auf diesen Vermittlungsversuch möchten wir im folgenden Kapitel eingehen.

3.2.4. Synergie-Paradigma und relationale (Struktur-) Ontologie

Inhalt der Studie von *Der dreieinige Schöpfer*¹²⁵ liegt im Aufweis «der schöpferischen und fortdauernd wirksamen Wirklichkeit der Trinität» (18). Wie zwei Brennpunkte einer Ellipse bilden dabei *Synergie* und *Struktur* jene entscheidenden (analogen) Termini (vgl. ebd.), durch welche GANOCZY die (schöpfungs-) theologische mit der naturwissenschaftlichen, anthropologischen und soziologischen Dimension einheitlich zusammenzudenken versucht.

a. *Synergie*. In diesem Ausdruck fließen bei GANOCZY grundsätzlich zwei Aspekte zusammen: (1.) der von HAKEN naturphilosophisch geprägte Begriff der *Synergetik*¹²⁶ und (2.) ein vom Gedanken der göttlichen Mit-Wirkung geprägter theologischer Moment:

(1.) Wie der Begriff der Selbstorganisation, jedoch umfassender, lässt sich nach GANOCZY das *Synergie-Paradigma*¹²⁷ über die naturwissenschaftliche Dimension hinaus, auch auf anthropologische und soziologische Wirklichkeitsbereiche übertragen. Dazu habe besonders HAKEN mit seiner Lehre der *Synergetik* (bzw. des *Zusammenwirkens*) den Weg gewiesen. Diese

- stellt den Versuch dar, die einzelnen Elemente eines Systems «von vornherein in ihrer Interaktion, Verflochtenheit, Wechselbeziehung und ihrer inneren Ordnungsdynamik zu erfassen» (208),
- erlaubt die Erklärung von dem, was die Dinge zu einer «ganzheitlichen Systemdynamik befähigt» (ebd.) und
- beschreibt die Dynamik verschiedener Systeme über sog. *Ordner*, die auf die einzelnen Elemente eines Systems einwirken, jedoch,

¹²⁵ Vgl. GANOCZY, *Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie* (2001). Dieses Werk wird im Folgenden im Text unter Angabe der Seitenzahlen zitiert.

¹²⁶ GANOCZY bezieht sich besonders auf das populärwissenschaftliche Buch von HAKEN: *Erfolgsgeheimnisse der Natur. Synergetik: Die Lehre vom Zusammenwirken* (1986).

¹²⁷ «Wir gehen von der Feststellung aus, dass das Paradigma "Synergie" heute in recht verschiedenen Bereichen der Wirklichkeit zunehmend an Geltung gewinnt. Nicht nur in der Physik und der Biologie, sondern auch in der Anthropologie und der Soziologie, ja sogar – wie es in diesem Versuch zu zeigen sein wird – in der spezifisch christlichen Gotteslehre» (1).

durch eine Art Rückkoppelungseffekt, ihrerseits vom Verhalten der Einzelteile beeinflusst werden¹²⁸.

Da das synergetische Verhalten auf allen Wirklichkeitsebenen wirksam ist¹²⁹ und daher ein universales Prinzip darstellt, kann GANOCZY daraus den Schluss ziehen: «Nichts scheint anzudeuten, dass die Dimensionen des Geistes, des Religiösen, des Ethischen und letztendlich des Göttlichen, zumindest was ihr formales "Funktionieren" anbelangt, vom Gesichtsfeld auszuschliessen wären» (207). Er hegt sogar die Überzeugung, dass «die heute zunehmend konsensfähige physikalische Disziplin der "Synergetik" als zumindest entfernter Horizont und Kontext einer neuen Theologie der "Trinitas creatrix" festgehalten werden» könne (6).

(2.) Das Interesse, welches GANOCZY in seiner Monographie jedoch vor allem mit dem Synergie-Paradigma verbindet, ist theologischer Natur, nämlich die Wesensbestimmung des dreifaltigen Gottes als sich schenkende Liebe theologisch nicht nur auf der Seinsebene¹³⁰, sondern «auch auf der Verhaltens- und der Handlungsebene» zu reflektieren (3). Nach GANOCZY hätten schon Kirchenväter und Theologen wie BASILIUS, AUGUSTINUS, RICHARD VON ST. VIKTOR, NIKOLAUS VON KUES u.a. «eine ganz auf Relationen und Korrelationen bedachte Ontologie und Handlungstheorie» zu erarbeiten versucht, «indem sie das trinitarische Zusammensein in Richtung des schöpferischen *Zusammenwirkens* der göttlichen Personen konkretisierten» (5).

Das Entstehen und Werden der Welt verdankt sich somit nicht einer abstrakten, göttlichen Verursachung, sondern jener göttlichen Energie, welche in der dynamischen Dimension des ewigen Miteinan-

¹²⁸ Vgl. 208ff. GANOCZY erläutert dies anhand eines von HAKEN selbst verwendeten Beispiels: «Der Ordner ist wie ein Puppenspieler, der die Marionetten tanzen lässt, bei dem aber die Marionetten selbst wieder auf den Puppenspieler einwirken, ihn steuern» (208). Den dabei von HAKEN verwendeten Ausdruck "Versklavung" – für die Funktion dieses Ordners – lehnt GANOCZY jedoch ab (vgl. 208f.).

¹²⁹ So ist es für GANOCZY entscheidend, dass HAKENS Synergetik zwar am physikalischen Beispiel des Laserstrahls ansetzt, aber «vor der spezifisch anthropologischen Wirklichkeitsebene nicht stehen bleibt. Zunächst wird die Welt der Neuronen, des zentralen Nervensystems und des menschlichen Gehirns erfasst. [...] Die "Höchststufe" dieses wohl "aufsteigenden" Analogisierens erfolgt in der Übertragung der naturwissenschaftlich gewonnenen Erkenntnisse auf das menschliche Zusammenleben, inklusive Krisenbewältigung, Wirtschafts- und Friedenspolitik» (206f.; vgl. auch 208-213).

¹³⁰ Als Beispiel für diese seinsmässige Betrachtungsweise erwähnt GANOCZY (vgl. 3f.) die Forschungsmonographie GRESHAKES: *Der dreieinige Gott* (1997).

derseins – der *synergeia* (lateinisch: *concreatio*) – von Vater, Sohn und Heiligem Geist ihren Ursprung hat. Somit entspricht der ontologischen Strukturiertheit der Welt «die alle Kreatur unaufhörlich schöpferisch ermöglichende "Synergie"» (ebd.). Angeregt von den östlichen Kirchenvätern umschreibt GANOCZY diese Wirklichkeit mit einem Neologismus und spricht diesbezüglich von einer *göttlichen* bzw. *synergetischen Synontie*¹³¹. Nicht erst in der von HAKEN verwendeten und von der Laserphysik ausgehenden Terminologie der Synergetik, sondern schon in der altkirchlichen Theologie findet also GANOCZY «eine originelle und originale Konkretisierung des Synergie-Paradigmas» (ebd.).

Die Verwendung des Ausdrucks *Synergie* erweist sich für GANOCZY insgesamt als eine Redeweise, die sich – wenn auch «mit verschiedenen Bedeutungsinhalten» (20) – auf der theologischen Ebene der innertrinitarischen Relationen, wie auch für das Verhältnis Gott-Mensch und Mensch-Natur gleichermaßen, anwenden lässt¹³². *Synergie* ist daher ein Analogiebegriff (vgl. 16; 18).

b. *Struktur*. Dieser zweite wichtige Begriff wird von GANOCZY zunächst bewusst dem Substanzbegriff gegenübergestellt. Eine auf Strukturen aufbauende Ontologie (im Sinne ROMBACHS) sieht er als geeigneter, um dynamische Prozesse (in der Natur, aber auch im Rahmen einer Sozietät) zu erfassen, als die traditionelle – von PLATON und ARISTOTELES her inaugurierte – Substanzontologie¹³³, bei welcher jene allen Einzelwesen zugrunde liegende "Schicht" – ihre *sub-stantia* – als ein in sich abgeschlossener "Kern" vorgestellt wird, der allen Veränderungen und Einwirkungen – auch in der Beziehung zu anderen Seienden – gegenüber, unempfindlich bleibt. Da alle Substanzen zudem streng hierarchisch einander zugeordnet sind und ihr Werdegang jeweils deterministisch vorgegeben ist, spielt in

¹³¹ Vgl. ebd. 27ff. und 165ff.

¹³² «Auf der göttlichen Ebene erweist sich das synergetische Paradigma als eine "einmalige Redeweise sui generis". Das heisst, es hat Züge der Unvergleichbarkeit. [...] Auf der Ebene der Kooperation zwischen Gott und den Menschen als Freiheitswesen muss das Mit-Moment anders gefasst werden, um nicht in eine ähnliche Falle zu geraten wie bei einer allzu eng gefassten "analogia entis". Die gemeinte Handlungsanalogie hat hier das Gesetz der je grösseren Unähnlichkeit strengstens zu befolgen. Auf der Ebene des Verhältnisses "Mensch-Natur" müssen wiederum andere Bedeutungsinhalte hervorgehoben werden, und noch andere freilich dort, wo es etwa um die physikalischen Interaktionen verschiedener energetischer Abläufe geht» (20).

¹³³ Zum Folgenden vgl. GANOCZY (2001) 130-164.

einer solchen Ontologie das relationale Moment nur eine untergeordnete, akzidentelle Rolle (vgl. 131f.). Auf die Gotteslehre übertragen hätte dies zur Folge: «Ein als Ursubstanz aller Substanzen gedachter Gott steht himmelweit entfernt von der Welt der Relationen» (132). Ein solcher Gott kann nur «ein absoluter "monos theos" sein [...], keineswegs ein dreieiniger, d.h. in sich durch Wechselbeziehungen bestimmter» (ebd.). Einer solcherart verengten Substanzontologie müsse – so GANOCZY – entschieden eine *Strukturontologie* entgegengesetzt werden, welche die Spannung von Einheit und Vielheit in dynamischen Geschehens- und Beziehungskategorien zu reflektieren vermöge¹³⁴. Im Zuge der Strukturontologie ROMBACHs sieht GANOCZY den Leitbegriff *Struktur* «als Träger einer gross angelegten und auf allen Ebenen des Seins, die materielle, die menschliche und die göttliche, betreffenden, radikal "relationalen" Ontologie» (6).

Exkurs: Zu ROMBACHs Strukturontologie

α. Schon ein kurzer Blick auf ROMBACHs *Strukturontologie* – bzw. auf die dabei verwendeten sprachlichen Ausdrucksformen – lässt verstehen, warum und in welchem Sinne GANOCZY gerade diese Philosophie als geeignet ansieht, seinen Begriff der *Trinitas creatrix* zu explizieren¹³⁵. So versucht ROMBACH in seinem 1994 publizierten Werk *Der Ursprung* das Verhältnis zwischen Mensch und Natur mittels einer *Philosophie der Konkreativität* neu zu orten, zumal dieses fundamentale Phänomen «zwar immer schon wirksam war, aber eigentümlicherweise bisher noch nicht beachtet» worden sei (*U*, 13). Den Grund dafür erblickt ROMBACH in den bislang im gesamten abendländischen Kulturraum immer wieder falsch konzipierten Ontologien¹³⁶, die den Begriff der *Kreativität* von einem Verständnis des "Machens" her

¹³⁴ Schon gewisse Kirchenväter hätten sich von einer vorherrschenden Substanzontologie abgesetzt und «eine ganz auf Relationen und Korrelationen bedachte Ontologie und Handlungstheorie ein [-geleitet; f.g.], die sich von der sonst damals vorherrschenden griechischen Substanzontologie zu befreien vermochte. Sie dachten Gott und Welt in dynamischen Strukturkategorien» (5).

¹³⁵ Vgl. dazu von ROMBACH: *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*, Freiburg im Br. 1994 (Abk.: *U*); *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg-München ²1988 (Abk.: *StO*); *Strukturanthropologie. "Der menschliche Mensch"*, Freiburg/München ²1993 (Abk.: *StA*) sowie das zweibändige Werk: *Substanz, System, Struktur*, Freiburg im Br. ²1988 (Abk.: *SSS*). Neben GANOCZY (vgl. (2001) 131-164) bietet besonders der Artikel von HEMMERLE (1996) eine gute Einführung zum Verständnis von ROMBACHs philosophischem Ansatz.

¹³⁶ Eine Ausnahme bildet nach ROMBACH die Philosophie des NIKLAUS VON KUES, welchen er als Vorläufer seiner Strukturontologie sieht (vgl. *U*, 53 und 175 sowie *StO*, 40ff.). GANOCZY schliesst sich dieser Sicht an, präzisiert aber, dass der Kusaner seine Ontologie auf dem

zur Geltung gebracht hätten¹³⁷. Bei diesen Ontologien käme das schöpferisch Neue, das Kreative nicht in den Blick, weil lediglich bestehende Elemente in einer anderen Weise verknüpft und erweitert würden¹³⁸. Schöpferisch nennt ROMBACH hingegen diejenigen Akte, welche mit und an einer Sache zugleich eine neue *Dimension* hervorbringen.

Am Schaffen des Künstlers könne man erkennen, wie das Aufspringen einer solch neuen Dimension einerseits an einem Kunstwerk sichtbar werde, andererseits das Leben des Künstlers selbst involviere und zum «*Entstehen eines Neuen Selbsts*» führe (U, 20). In diesem kreativen Prozess geschieht mit der Entstehung von Neuem quasi ein "Erwachen" des Menschen zu seinem wahren Selbst und zum wahren Leben¹³⁹. Dieser Durchbruch ist schöpferischer *Ursprung* im eigentlichsten Sinne, und die dabei vollzogene, kreative Einswerdung zwischen Künstler und Kunstwerk, zwischen Schöpfer und Geschaffenem (bzw. Geschöpf) bezeichnet ROMBACH als einen Prozess der *Idemisierung*¹⁴⁰. «Wir sprechen hier, wenn wir diesen Prozess meinen, von "Idemität", weil in den grossen Zeugnissen der europäischen Tradition von den beiden Ausgangspunkten, vom individuellen Ich und dem aufgesprungenen Gesamtsinn einer grenzenlosen Lebensdimension gesagt werden kann "idem sunt", beide sind Dasselbe» (U, 21)¹⁴¹. In einem solchen – auch im Alltäglichen geschehenden

Hintergrund «seiner Reflexionen über den dreieinigen Gott und über dessen innere Relationalität und schöpferische Weltbezogenheit» formuliert habe (GANOCZY (2001) 7; vgl. auch ebd. 95-121 und 149ff.).

¹³⁷ «Machen kann man alles, man muss nur die nötigen Mittel dazu haben. Da man auch die Mittel machen kann – dieser mehrstufige Vorgang heisst "Technik" oder neuerdings "Technologie" –, kann man prinzipiell alles machen. [...] Bleibt man in der Ontologie des Machens, so kann Kreativität nur als ein solches Hervorbringen verstanden werden, das "Neues macht"; es müssen neue Formen und neue Dinge hervorgebracht werden, um den Eindruck des Schöpferischen entstehen zu lassen. [...] Dies mag so aussehen wie Kreativität, ist es aber nicht» (U, 14).

¹³⁸ Entsprechend habe man auch den biblischen Schöpfergott interpretiert, d.h. «Gott "machte" die Welt und er "machte" auch den Menschen, indem er ihn aus Material formte und dazu ein bestimmtes Vorbild, nämlich sich selbst nahm. Was immer diese Gottebenbildlichkeit bedeuten mag, sie ist jedenfalls nach dem Grundmodell des Machens gedacht, nämlich so, dass ein Vorhaben, geeignetes Material und die Fähigkeit einer ausreichenden Formgebung zusammenkommen müssen, um dann in einem nicht weiter bedachten Raum des Hingestelltwerdens zur Produktion eines entsprechenden Dinges zu kommen. [...] Da ist aber das Wesen des Schöpferischen längst verloren [...], weil in diesem Kreis der elementaren Gegebenheiten und Kategorien alles das gar nicht mehr möglich ist, was das Wesen des Schöpferischen ausmacht» (U, 15).

¹³⁹ «*Erwachen* darum, weil von hier aus die vorausgehende Lebensform nur wie schlafen oder gar wie tot erscheint. Erst der im Durchbruch zu seinem wahren Selbst gefunden habende Mensch ist der, der er wirklich ist. Erst von diesem Augenblick an lebt er sein wahres Leben» (U, 21).

¹⁴⁰ Den Begriff *Idemität* erläutert ROMBACH wiederum ausgehend von der philosophischen Konzeption des Kusaners (vgl. *StO*, 40ff.; U, 53ff.; SSS, Bd.I, 1 40-228).

¹⁴¹ «So beispielsweise auch in der biblischen Formulierung: "Ich und der Vater sind eins". Ein solches Wort trifft in einem verwandten Sinn auch auf die grossen Schöpferischen zu, die

und erlebbaren – Prozess «entsteht *Idemität* in dem Sinne, dass der Mensch die entscheidenden Handlungen nicht mehr "macht", sondern sie aus der Unmittelbarkeit eines völligen Einsseins interruptionslos "vollbringt"» (U, 22). Unter *Konkreativität* versteht ROMBACH also das Aufgehen einer Person mit einer "Sache" in eine neue Dimension hinein¹⁴² – wobei für ihn dieses Prinzip nicht nur in den (künstlerisch-) individuellen oder (kulturell-) gemeinschaftlichen Bereichen¹⁴³, sondern ebenso in den verschiedensten Naturprozessen wirksam ist¹⁴⁴. Somit ist alles – die Natur, wie auch das Leben des Menschen mit all seinen geistigen Leistungen – Ausdruck dieses Prinzips der Konkreativität, d.h. «durch und durch in einer Bewegung, die ihre Ursache *in sich selbst* hat» (U, 34). Eben diese Dynamik nennt ROMBACH *Leben* und versucht es mit seiner Strukturontologie zum Ausdruck zu bringen¹⁴⁵. Die intensivste Form von Leben ist die *Liebe*. «In der Liebe wird die Idemität, die das innerste Wesen (quidditas absoluta) eines jeden ist, gewissermassen nach aussen gewendet und mit der Idemität eines anderen idemisiert» (U, 59) – nicht identifiziert! *Idemität* hat somit "trinitarische" Struktur. Sie gilt für das trinitarische Sein Gottes ebenso wie für das endlich Seiende, insofern Liebe «die Präsenz der Idemität in den Egoitäten [ist; f.g.], die an der Strukturgenese, an einem idemischen Vorgang, teilnehmen» (StA, 384; vgl. auch ebd. 379ff.). Daher ist die Liebe «"das Göttliche" im Seienden, und "das Göttliche" gibt es nur überall idemisch» (U, 59).

β. Natürlich fragt sich, was ROMBACH genauer unter *Strukturontologie* versteht. In Abgrenzung zu anderen philosophischen Systemen der abendländischen Tradition stellt er zunächst fest, dass Phänomene wie (Kon-) Kreativität, Idemität oder Leben usw. durch die herkömmlichen Ontologien «des *Machens* und der *Dinge*» (U, 35) nicht erfasst werden können. Darunter zählt ROMBACH die verschiedenen *Substanzontologien* der Griechen (und des Mittelalters) und die *Systemontologien* der Neuzeit. Erstere basieren (kulturhistorisch) «auf der Grunderfahrung der frühen Bauern-

sagen könnten, ich und die Musik sind eins, ich und das Gedicht sind eins, ich und der Gedanke sind eins» (U, 21).

¹⁴² «Die Person *und* Sache, das ist die grundlegende Idemität eines vollständig anderen Lebensverständnisses. Die Person geht mit ihrer "Sache" als ein und dasselbe auf – dies ist es, was wir unter "Konkreativität" verstehen. Das *Con* bezieht sich auf den *Menschen* und die *Dimension*» (U, 24). In *StO* (vgl. 125ff.) spricht ROMBACH (im Zusammenhang von Authentizität und Originalität von Strukturen) nur von *Kreativität*. Der Sache nach geht es aber um dasselbe wie, das im Begriff *Konkreativität* Gemeinte.

¹⁴³ «Den schöpferischen Aufgang gibt es nicht nur beim einzelnen Menschen, sondern auch bei Gruppen und Nationen» (U, 27; vgl. dazu auch StA, 71-131 und 377-426).

¹⁴⁴ Vgl. U, 28ff. Unter anderem kommt ROMBACH auch auf den Begriff der *Selbstorganisation* zu sprechen, den er aber, trotz mancher Affinitäten zum eigenen Strukturkonzept, schlussendlich als unzureichend qualifiziert (vgl. U, 68f.). Ähnliches gilt für den Chaos-Begriff (vgl. ebd. 154ff.).

¹⁴⁵ «Jedes Lebewesen ist ontologisch zutiefst dadurch gekennzeichnet, dass es *das* Leben als *sein* Leben erlebt, und dass es dann, wenn es *sein* Leben verliert, auch *das* Leben verliert. Das "Leben" ist nicht anderes als diese "Idemität", ist dieses, dass jedes Lebewesen mit einem absoluten Ruck das Absolute selbst in sein eigenes Selbst hineinreisst und es dort, wenn auch nur für relative Zeit, absolut festhält. Es hält es nicht nur "an sich" selbst fest, sondern "als sich" selbst» (U, 58).

kulturen, die die Grunderfahrung von Kern und Aussaat ist und von dort auf das ganze Weltverständnis ausgedehnt wurde. Sie besagt, dass alle Dinge im Innersten einen Kern haben, | genannt Wesen oder Substanz, und dass dieser Kern unverändert bleibt, während er alle Veränderungen an dem Ding oder an der Sache regiert und bestimmt» (U, 36). Die Systemontologien hingegen basieren auf der Grunderfahrung der Sternenwelt, insbesondere auf die Einsicht in die Grundgesetze des Planetensystems. In dieser funktionalistisch geprägten Betrachtungsweise bleibt nichts dem Zufall überlassen. Alles steht in strengster Beziehung zueinander «und kündigt von dem einen unwandelbaren *Gesetz*, das sich interruptionslos in der ganzen Welt als einem einzigen System behauptet. *Naturgesetz* statt *Wesen!* [...] Die Anwendung des Systemgrundsatzes auf die Erkenntnis nennt man *Wissenschaft*, die Anwendung des Systemgrundsatzes auf die Handlung, *Technik*» (U, 38)¹⁴⁶. Eine auf *Strukturen* aufbauende Erklärung der Wirklichkeit hingegen besitzt immer ein kreatives Moment und basiert «auf der Grunderfahrung der *Kunst*» (U, 38)¹⁴⁷. Strukturen sind Ausdruck dieser Konkretität und von einer Fülle und Reichhaltigkeit, die mit einer Substanz- oder Systemontologie herkömmlicher Provenienz nicht (genügend) erfasst werden können. Daher gelingt für ROMBACH auch die Erfassung solcher Strukturen nicht über Begriffe, welche lediglich eine «fachspezifische Richtigkeit» (*StO*, 19) garantieren, sondern nur über *Modelle*, welche die «ontologisch-typologische Prägnanz» (ebd.) von Strukturen auszudrücken vermögen. Die Methode, welche diese Modelle adäquat zu analysieren vermag, sieht ROMBACH in der *Phänomenologie*¹⁴⁸.

γ. Aufgrund seiner phänomenologischen Analyse definiert ROMBACH sein Verständnis von *Struktur* als «eine *Beziehung von Beziehungen*, die selber wieder nur Beziehungen von Beziehungen sind. In einer Struktur kommt man nirgendwo zu letzten Elementen» (U, 130). Alles ist dauernd im Werden und im Fluss, in einen umfassenden Zusammenhang hineingebunden; wobei jeder Aspekt der Wirklichkeit – ähnlich dem leibnizischen Monadenverständnis¹⁴⁹ – alle anderen in sich enthält und

¹⁴⁶ Systeme versteht ROMBACHS immer als *geschlossene* Systeme. *Offene* Systeme hingegen «gibt es nicht, es sei denn, man bezeichnet damit Strukturen» (U, 46).

¹⁴⁷ «Die Natur ist Kunst. [...] Die Ehe zweier Menschen ist, wenn sie gelingt, ein Kunstwerk. [...] Ein Staat ist ein Kunstwerk, wenn auch oft ein misslungenes. [...] Überall, wo etwas "gelingt" ist der *künstlerische* Prozess am Werke. Da Leben, wo es überhaupt möglich ist, "gelingt", ist *alles* Leben ein künstlerischer Prozess. Von daher ergibt sich: die Strukturontologie, die die ausgearbeitete Verstehensform des künstlerischen Prozesses ist, ist die Fundamentalontologie aller Wirklichkeit» (U, 39f.).

¹⁴⁸ Vgl. *StO*, 15ff. Entsprechend lautet der Untertitel seiner *Strukturontologie*: «Eine Phänomenologie der Freiheit». HEMMERLE umschreibt den Zusammenhang zwischen Phänomenologie und Strukturontologie im oben zitierten Artikel *Besprechung von: Heinrich Rombach "Strukturontologie"* (ders. (1996) 426) wie folgt: «In diesem Sinne geht es in der Strukturontologie um alles, ums Ganze. Es geht [...] um eine totale Phänomenologie. [...] Das Erscheinenlassen, das Zum-Vorschein-Kommen-Lassen phänomenologischen Hinblicks konstituiert nicht etwas vom Ding oder am Ding, es ist Konstitution schlechthin, die als solche identisch ist mit Freigabe, Findung [...]. So verstandene Phänomenologie ist nichts anderes als Freiheit.»

¹⁴⁹ ROMBACH bezieht sich ausdrücklich auf LEIBNIZ z.B. in U, 48f., 50, 53ff. «Leibniz ahnte den ontologischen Grundcharakter der Struktur, doch dachte er ihn in ein System um, in dem

sie zum Ausdruck bringt. Die Wirklichkeitsform dieses dynamisch sich vollziehenden Strukturzusammenhanges drückt sich eben in dem aus, was ROMBACH *Konkreativität* nennt¹⁵⁰. Strukturen gehören also nicht in eine Ontologie des "es ist" (vgl. *StO*, 111), sondern des "es gibt"; sie besitzen nicht Elemente, sondern *Momente*¹⁵¹: «Ein Moment gibt das andere. Der sachliche Gehalt eines jeden Momentes ist durch diese Gebung bestimmt, ist ein "Datum"» (*StO*, 112). Diese Momente sind nichts anderes als diese Strukturen selbst, in den jeweiligen Punkten ihres sich Ereignens. Eine Struktur bildet also kein unabhängiges, statisches Substrat (eines Seienden oder des Seins), sondern stellt einen Vorgang dar, der Verhältnis und im Verhältnis Wirklichkeit stiftet. «Struktur ist [...] geschehende Selbstkonstitution»¹⁵², die über ihre jeweilige *Dimensionalität* sich selbst konstituierend entwirft und so *Ordnung* (mit-) konstituiert¹⁵³.

Wie bei anderen Ontologien, so besitzt auch ROMBACHS Strukturontologie eine Anzahl *Kategorien*, die zugleich – im Unterschied etwa zu den aristotelischen Kategorien – «reale *Phänomene* sind» und «niemals einzeln und aus sich selbst verstanden werden können, sondern immer nur aus dem Ganzen des *kategorialen* Gefüges heraus, zu dem sie gehören» (*U*, 43). Solche Kategorien zur ontologischen Erfassung von Strukturen, sog. *Strukturalien*¹⁵⁴, sind beispielsweise *Funktion*, *Relation*, *Identität* (bzw. *Idemität*), *Leben*, *Selbstheit* (bzw. *Egoität*), *Dimension*, *Sprung* usw. Je nach Blickwinkel kommen diese Kategorien mehr unter dem Aspekt der *Strukturverfassung*, der *Strukturdynamik* oder der *Strukturgenese* zur Sprache. Auf einige solcher Kategorien möchten wir kurz eingehen – vor allem im Hinblick auf GANOCZYS Applikation derselben:

i. *Strukturverfassung*: Eine Struktur ist für ROMBACH immer ein Gefüge von Einzelmomenten, die nur gemeinsam und als Ganzes wirksam sein können. Diese Ganzheit differenziert und artikuliert sich in eine Vielfalt von Ausdrucksformen, d.h. Einzelmomenten, die durch *Funktionen* bestimmt werden. «Funktion ist das, was ein Moment im Bezug auf ein anderes Moment ist» (*StO*, 25). Sie gibt einer Struktur als

es allerdings eine Vielheit von Elementen gibt, "viele Monaden", deren Verhältnis das der prästabilierten Harmonie ist, ohne dass klar wäre, welches das Medium ist, in das hinein das System auseinander geht» (*StO*, 57; vgl. auch ebd. 63, 175, 234, 346).

¹⁵⁰ Vgl. dazu auch *StO*, 44-60.

¹⁵¹ Vgl. *StO*, 25. *Momente* sind «Einzelheiten, die erst im Zusammenhang und durch diesen ihre Besonderheit und Einzelheit gewinnen [...]. Momente wechseln auch Gestalt und Gehalt, wenn sich das Ganze ändert» (*U*, 45).

¹⁵² HEMMERLE, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1 (1996) 422. Sprachlich erweist sich für ROMBACH diese Dimension zugänglich in Ausdrücken wie "es geht", "es gelingt" oder "es glückt". Bei allen drei Ausdrucksweisen «ist das "es" entscheidend, das der eigentliche Handlungsführer ist. Alle einzelnen Handlungsteile werden zusammengeführt und vorangetrieben durch etwas, das von selbst tätig ist. Und eigentlich "geht es" nur, wenn sich solche *Selbsttätigkeit* tut» (*U*, 25; vgl. ebenso *StO*, 228f.).

¹⁵³ «Die Struktur entwirft die *Dimension*, in der sie sinnvoll ist. Dabei ist "Dimension" das Ganze der Massstäblichkeiten, unter denen sie ihre Entfaltung reguliert und legitimiert. [...] Den Zusammenhang von Struktur und Dimension der Struktur nennen wir *Ordnung*» (*StO*, 60; vgl. auch ebd. 229ff.).

¹⁵⁴ Vgl. *U*, 77.

relationales Gefüge ihre Bestimmtheit, ihre Form, wobei zu beachten gilt, dass diese Form sich wiederum nur aus dem Ganzen einer Struktur ergibt. Das funktionale Moment, hat sein Sein nicht *in sich* – wie dies nach ROMBACH bei der Substanzontologie der Fall ist –, sondern *im anderen*, insofern es das, was es ist, erst im andern zu sein vermag und zur Wirkung bringt. Das "Wesen" der Funktionalität ist die Auslösung eines Vorgangs in einem anderen, ihr *esse in alio*¹⁵⁵.

Momente in Absehung ihrer funktionalen Bestimmungen geben den Blick frei für das, was sie als solche miteinander verbindet: ihre *Relationalität*. «Die "Distanz" der Momente ist die Art und Weise, wie sie sich relational zueinander bestimmen. Die Momente, die nichts anderes als ihre relationale Bestimmungen sind, rücken demnach (ontologisch) mit ihren Distanzverhältnissen zusammen, "sind" diese» (*StO*, 61)¹⁵⁶. Funktionale Zusammenhänge werden so als Identität von Momenten bestimmt und zwar im dreifachen Sinne: Als Identität eines Momentes mit den Nachbarmomenten, als Identität eines Momentes mit dem Ganzen aller Momente und als Identität der Momentendifferenzen mit der Identität aller Momente» (vgl. *StO*, 39f.). Diesem Verständnis liegt letztlich auch der oben erwähnte Begriff der Identität zugrunde. Daraus folgt für ein allgemeines Verständnis von Strukturverfassung:

- Ontologisch relevant sind «nur Beziehungen von Beziehungen» (*U*, 130)¹⁵⁷.
- Im Weltgefüge gibt es keine absoluten Grössen¹⁵⁸.
- Relationen werden nicht (wie bei der Substanzontologie) durch ihre Relate konstituiert, sondern umgekehrt: Relate "entstehen" aufgrund einer jeweils relational konstituierten Strukturodynamik (vgl. *StO*, 166).
- Grössen (Dinge, Personen, Ereignisse) sind nur innerhalb des relationalen Gefüges der Welt bestimmbar.

¹⁵⁵ Vgl. *StO*, 25-28. ROMBACH erläutert sein Funktionsverständnis anhand des mathematischen Begriffs der *Funktion* oder am konkreten Beispiel der Zündkerze: «Das Wesen der Zündkerze liegt nicht in ihr selbst, sondern in der Explosion eines Gasgemisches ausserhalb ihrer. Das Wesen dieser Explosion liegt wiederum nicht in ihr selbst, sondern im Herausdrücken eines Kolbens, dessen Wesen wiederum im Umdrehungseffekt einer Kurbelwelle liegt usw. Alle Einzelheiten geben über die Funktionalität ihren Sinn weiter» (*U*, 46).

¹⁵⁶ Den Bereich, worin die Momente aus ihrem Dazwischen, d.h. durch ihre Lage bestimmt sind, nennt ROMBACH *Feld* (vgl. *StO*, 61).

¹⁵⁷ Während Grössen skaliert werden können, bleibt das Relationsgefüge (man könnte auch sagen: ihre Topologie) konstant. Je nach Betrachtungsweise kann z.B. der Abstand zwischen den beiden Punkten A und B variieren, die Tatsache aber, dass A rechts von B lokalisiert ist, bleibt bestehen, auch wenn die Abstände gegen Null oder gegen unendlich skaliert werden.

¹⁵⁸ «Man kann feststellen, wie gross die Masse eines Körpers gemessen an der Masse eines anderen Körpers ist, aber man kann nicht die Massengrösse aller Körper feststellen. Man kann auch nicht feststellen, was "Masse" als solche ist. [...] Man kann die Grösse einzelner Ausdehnungen im Vergleich zueinander, aber man kann nicht die Grösse des Raumes, d.h. der "Grösse als solcher", feststellen. Wenn der Durchmesser des Weltalls mit soundso viel Lichtjahre angegeben wird, so ist dies nur eine Aussage im Hinblick auf andere Grössen, die ebenfalls mit Lichtjahren gemessen werden können. Was aber Lichtjahre als solche sind, ist damit nicht gesagt» (*U*, 51).

- Der Relationalismus (ROMBACHS) unterscheidet sich vom Relativismus dadurch, «dass bei diesem die Relativität durch gedanklichen Bezug auf eine Absolutheit entsteht. Beim Relationalismus ist schon dieser Bezug unmöglich» (U, 49).
- Struktur, streng als relationales Gefüge gedacht, ist letztlich unempfindlich für den Unterschied zwischen Sein und Nichts. Beide bilden lediglich mögliche Funktionen, d.h. (sinnvolle) Bestimmungen von Relationen (vgl. *StO*, 61).

Auf die (Schöpfungs-) Theologie übertragen heisst dies, dass die Welt, so wie sie sich zeigt, nur für innerweltliche Wesen existiert, aber nicht für den Absoluten, für Gott. Vor Gott ist die Welt quasi "nichts", d.h. sie «hat im Bezug auf ein absolutes Seiendes keinerlei Sein, keinerlei Grösse und keinerlei Inhalt.» Die Welt «stellt überhaupt nichts dar. Nur "in ihr" stellen die Dinge füreinander und voneinander etwas dar» (U, 50).

ii. *Strukturdynamik*. «Die Strukturverfassung ist bedingt durch Dynamik; nur wo eine bestimmte Bewegung statthat, hat Struktur statt» (*StO*, 221). Strukturdynamik als ontologische Bewegung lässt sich zunächst unter der Kategorie des *Lebens* fassen¹⁵⁹. Darin ändern sich die Proportionen der jeweiligen Einzelmomente dauernd. «Wo immer die Proportionen zur Ruhe kommen und sich die Einzelmomente zu Bestimmtheiten verfestigen, schlägt "Leben" in "Sein" um, wird Struktur zu Sache (zu Zeichen, Ding usw.)» (*StO*, 81). Strukturdynamik des Lebens ist aber nicht ein einseitiger Prozess, sondern ist bestimmt von Bewegung und Gegenbewegung, die immer auch die Ursache einer Bewegung rückwirkend (mit-) bestimmt. Wesentliches Merkmal einer Struktur ist, unter einem dynamischen Gesichtspunkt, die Fähigkeit zur *Steigerung* (vgl. *StO*, 89ff.) bzw. zur *Meliorisation* (U, 135ff.; vgl. auch *StO*, 248 oder *StA*, 372, 425). Die Veränderung, die sich bei einem solchen Differenzierungsprozess auf das einzelne Moment auswirkt, nennt ROMBACH *Verwandlung*, während *Steigerung* die Veränderung aller Einzelmomente und ihrer Verhältnisse untereinander im Blick hat. Dieses ontologische "Datum" lässt erst die *Dimensionssprünge* verstehen, die auf den verschiedensten Ebenen der Wirklichkeit (z.B. in der Evolution) sich ereignet haben und immer noch stattfinden¹⁶⁰.

Eine so auf konkreative Steigerung hin angelegte Strukturdynamik führt schliesslich zur *Individuation*, d.h. zu den verschiedensten Formen von (möglichen) strukturellen Einheiten. Diese Einheiten werden dabei als solche bewahrt, indem sie sich dauernd selbst "regulieren", d.h. (in der Nomenklatur ROMBACHS) korrigieren und rekonstituieren. *Korrektur* bzw. *Rekonstitution* – für ROMBACH sind beide Begriffe ontologisch miteinander identisch (vgl. *StO*, 83) – «bedeutet, dass sich die Struktur in gewisser Weise ständig neu erstellt und darum immer befähigt ist, auf veränderte Bedingungen zu reagieren» (*StO*, 83). *Rekonstitution* bedeutet daher immer auch Selbstkonstitution, ein "Sich-tun" der Struktur.

¹⁵⁹ «Die Struktur läuft in sich durch und wiederholt sich dennoch nie. Ihre Grenzenlosigkeit und Unauslotbarkeit zielen wir mit dem Begriff "Leben" an, der hier nicht als Bereichsbegriff, sondern als ontologische Kategorie gemeint ist» (*StO*, 81).

¹⁶⁰ Solche Dimensionssprünge versucht ROMBACH z.B. in der Evolution anhand des Übergangs von der Echse zum Vogel oder von der Vierbeinigkeit zur Bipedie des Primaten zu erläutern (vgl. U, 87-109). Als weiteres Beispiel nennt ROMBACH den Vollzug liturgischer Handlungen (*StO*, 100).

Wo nun diese Bezogenheit der Momente untereinander in der Variabilität ihres Bezugs inkl. ihrer Rekonstitution (oder Korrektur) anvisiert wird, «konstituiert sich das Phänomen "Innen"» (*StO*, 106). *Innen* bezeichnet jene Form von Struktur, in der diese sich als Struktur selbstsetzend individuiert, d.h. sich von allen anderen Strukturen absetzt, und gleichzeitig sich auf diese hinordnend in den Gesamtrahmen (Welt) einfügt. Das *Innen* stellt also ontologisch für ROMBACH eine allen Strukturen inhärente, dynamische Kategorie dar, die es ermöglicht, dass sich Strukturen von einem *Aussen* als etwas von ihnen Fremdes abzusetzen vermögen – wobei erst auf der Ebene des Bewusstseins eine *Innewerdung* dieses Prozesses geschieht. In diesem Spannungsbogen zwischen *Innen* und *Aussen* geschieht Leben und je gestufter und differenzierter eine Struktur ist, umso höher das Strukturniveau und umso lebendiger das Leben¹⁶¹.

Schliesslich differenziert und konkretisiert sich dieses *Innen* strukturdynamisch weiter in das, was ROMBACH *Ich* (oder eine *Egoität*) nennt. Ein *Ich* stellt das Zentrum einer (Innen-) Struktur dar, «von dem her die Zusammenfügung der Momente zu einer Einheit, bzw. die Artikulation der Einheit in die Differenz einer Vielheit von Momenten erfolgt. [...] Die Struktur greift in ein *Aussen* aus und holt den Ausgriff als ein Moment ihrer Selbstkonstitution in sich zurück» (*U*, 124); und dies gilt für alle Stufen der Wirklichkeit¹⁶². Das *Innen* manifestiert sich also in *Selbstheiten* – angefangen vom Anorganischen, über das Organische (der Pflanzen) und das *Bewusste* (in der Wahrnehmungsfähigkeit der Tiere), bis hin zum *Selbstbewusstsein* (in der menschlichen Erkenntnis) –, indem durch *Aufhebung* und *Überformung* des jeweils Vorhergehenden ein Neues entsteht¹⁶³. Mit "Ich" ist dabei kein Ich-Ding ge-

¹⁶¹ Vgl. *U*, 110-112; *StO*, 102-117. In diesem Verhältnis zwischen *Innen* und *Aussen* sind für ROMBACH auch *Raum* und *Zeit* konstituiert. Da nämlich «diese *Aussenstruktur* die *Innenstruktur* umgreift und somit "bemisst", kann sie generell "Dimension" genannt werden, denn *Di-mension* heisst *Ausmessung* und meint dies, dass sich etwas durch ein ihm *Äusseres* bestimmen lässt. Die klassischen Beispiele für Dimensionen sind *Zeit* und *Raum*, denn alles *Zeitliche* erfüllt eine *bestimmte* *Zeit* und alles *Räumliche* erfüllt einen *bestimmten* (bemessenen) *Raum*» (*U*, 110).

¹⁶² «Diese lebendigen, nicht bloss bewussten *Ich*e, sind an ihrem Handeln zu erkennen, bzw. daran, dass das *Bewusstsein* bestimmter Zusammenhänge identisch (genauer: idemisch) mit der Bereitschaft zu entsprechendem Handeln ist» (*U*, 128; vgl. ausführlicher in *StO*, 102-135 und in anthropologischer Hinsicht *StA*, 133-318).

¹⁶³ «Jedes Lebewesen etabliert sich in *Strukturierung* durch *Überformung* vorgegebener *Strukturen*» (*U*, 116). Dann fügt ROMBACH folgende Beispiele an: «Die ganze *Flora* ist eine *Überformung* von *Erde* [...]. Das *Tierleben* ist eine *Überformung* des *Pflanzenlebens*, darum fressen *Tiere* *Pflanzen*. Ebenso der *Mensch*, der seine *Welt* durch die *Überformung* des *tierischen Lebens* herausgearbeitet hat [...]. Jedes *menschliche Verhalten* hat *tierische Vorformen*, die auch noch unter der "Überformung" lebendig und aktuell bleibt» (ebd. 116f.). Und etwas später heisst es: «Im *Mensch* lebt noch der *Fisch* – und daher kann der | *Mensch* schwimmen [...]. Im *Fisch* lebt noch die *Pflanze*, darum "pflanz" er sich fort. In der *Pflanze* lebt noch der *Umlauf der Gestirne* und überhaupt das *Zirkuläre*, denn sie pflanz "sich" fort. An einen *untersten Anfang* kommt man dabei nicht, da beim *Entstehen* einer neuen *Dimension* immer auch die *alte* neu entsteht. Das *Entstehen* wirkt mindestens genauso stark zurück wie voraus, und daran liegt es wohl, dass das *Entstehen* selbst entsteht» (ebd. 119f.).

meint, das "in" einem Seienden steckt, mit der besonderen Fähigkeit, zu sich "Ich" sagen zu können, sondern es ist zunächst und ursprünglich die Manifestation eines strukturellen Geschehens, «die Konstitutionsform einer ontologischen Verfassung, bzw. einer ontologischen Dynamik. [...] "Ich" ist wesentlich an Geschehen geknüpft. "Ich" ist also eher ein Ich-tun als ein Ich-Ding» (StO, 103). Indem ROMBACH das *Ich* (bzw. die *Egoität*) zur umfassenden Kategorie von sich manifestierenden und erkennbaren Strukturen erklärt, ersetzt er damit den alten aristotelischen Begriff der Substanz. Da jede Struktur mit ihrem *Ichpol* auch ihre entsprechende Dimension, d.h. ihre Art der Aussenheit besitzt, mit der sie sich manifestiert, ist jedes konkrete Ich in einen umfassenden Gesamtrahmen – als seinem *Aussen* – eingebunden, der seinerseits, als gestufter Strukturzusammenhang, ein Relationsgefüge von Ichpolen darstellt (vgl. *U*, 112ff.)¹⁶⁴.

Der höchste Ausdruck, die grösste Steigerung einer Struktur erfolgt, so ROMBACH, in der menschliche *Person*¹⁶⁵. Erst als Person erfährt und verwirklicht der Mensch seine Idemität umfassend und zwar einerseits mit seiner Rolle¹⁶⁶, andererseits im Bezug zu den Dingen und (vor allem) zu anderen Seinesgleichen. Weil aber das Personsein nicht vorgegeben ist, muss der Mensch herausgerufen werden, um , innerhalb eines gesamten Beziehungsgefüges, seine *Personalisation* aktiv mitzugestalten und voranzutreiben¹⁶⁷. Person ist vollständig idemisierte Egoität (vgl. *StA*, 379ff.). So ist der Mensch als verwirklichte Person, wie ROMBACH es einprägsam formuliert, «die Stelle, an der alles mit allem zu tun bekommt, als das "Ding", durch das der Austausch der Dinge untereinander laut wird, an der sich eine Welt selbst, als ein Selbst, begreift» (StO, 134).

Noch ein Wort zum Verhältnis von *Geist* und *Materie*: Im Rahmen eines strukturdynamisch konzipierten Verständnisses von Wirklichkeit, wie es ROMBACH vorschlägt, können herkömmliche Begriff wie *Materie* und *Geist* nicht als die letzten, realitätskonstituierenden Elemente angesehen werden, denn sie stellen abgeleitete Grössen dar. Sie bilden lediglich Momente einer strukturdynamischen Verfassung d.h. je verschieden strukturell dimensionierte Ausdrucksformen (Repräsentationen) von Beziehungen¹⁶⁸. Folgerichtig sieht ROMBACH im Grunde «keinen Unterschied

¹⁶⁴ Alle Dimensionen können sowohl innerlich wie äusserlich verstanden werden. «Innerlich dann, wenn sie wie von der betreffenden Struktur als zu ihr selbst gehörig angesehen und gleichsam mitverantwortet werden. Äusserlich dann, wenn sie nur als die unbezüglichen "Bereiche" erlebt werden, *in* denen man selbst nur zufällig und letztlich sinnlos vorkommt» (*U*, 115).

¹⁶⁵ Die Stufen der Egoität, d.h. welche das Personsein konstituieren, beschreibt ROMBACH in *StA*, 377-390.

¹⁶⁶ «Die Person darf nicht substanzialistisch als durchweg *identisch* mit sich selbst aufgefasst werden. Sie steht sich gegenüber, und zwar als *Person* und *Rolle*. Eine Identifikation ist gefordert, aber nur bei innerster Distanz [...] zu sich selbst. [...] Die Akzeption des rollenbestimmten Daseins geschieht dann, wenn in der Rolle die Durchlässigkeit und Durchschaubarkeit des Lebens selbst erfasst ist [...] als *Responsion*» (*StA*, 183).

¹⁶⁷ «Person ist der Mensch nicht eo ipso, sondern nur aufgrund einer eigenen Bewegung (Umkehr, Einbekenntnis, Gottesliebe), die man *Personalisation* nennen kann» (*StA*, 33).

¹⁶⁸ Dies hat damit zu tun, dass in einer Struktur immer das Ganze enthalten ist. Jedes ist in jedem enthalten, *omnia in omnibus* (vgl. *StO*, 43). Darum ist alles «zugleich *Materie und Geist*, es kommt nur auf den Gesichtspunkt an» (*U*, 121). «Das Beziehungsgeflecht, aus

zwischen materiellen und geistigen Ereignissen» (*U*, 130), und somit ist der Mensch «nicht *weniger* Natur als jede andere Art, und er ist nicht *mehr* Geist als die Natur an allen ihren Punkten» (*StA*, 86).

iii. *Strukturgenese*. «Nichts "ist", alles muss "sich tun"» (*U*, 65). Damit aber sich überhaupt etwas "tut", setzt eine Strukturodynamik immer eine *Genese* – ROMBACH spricht auch von *Ursprung* oder *Anfang* – voraus¹⁶⁹. Folgende Merkmale sind für die *Strukturgenese* relevant:

- «Das *Genetische* ist früher als das *Dynamische*» (*U*, 66).
- *Genese* ist nicht gleich *Entstehung*. Die *Genese* ist ein ontologischer Vorgang und darum die Voraussetzung für den ontischen Vorgang der *Entstehung*.
- *Genese* ist auch nicht identisch mit "Ursache" oder "Grund". Sie ist keine determinierende, sondern "nur" eine bestimmende Kraft – sie setzt frei.
- *Genese* als Ursprungsereignis impliziert immer ein Entstehen von Neuem.
- Der Ursprung einer Strukturodynamik geschieht *ekstatisch* (vgl. *StO*, 239ff.)¹⁷⁰ und «in der Form des *Durchbruchs*. Der Durchbruch ist der Anfang von etwas, das beginnt, zu sich selbst zu kommen» (*StO*, 224)¹⁷¹.
- Die Idemität ist Resultat eines strukturgenetischen Prozesses.
- Eine *Genese* ist nur dann der Fall, wenn sie, aus dem Ursprung kommend, konkretiv erfolgt, und sich so ereignet, dass an ihr und durch sie sich das Ganze einer Dimension ereignet¹⁷².
 - Erkenntnistheoretisch: Weil Struktur immer eine Bewegungsgestalt ist, kann diese nur verstanden werden, «wenn das gesamte Strukturintervall "von Anfang bis Ende" in Betracht gezogen wird» (*StO*, 221)¹⁷³.

dem Strukturen aber bestehen, ist weder Materie noch Geist, sondern ist Beziehung, und zwar in jeweils dimensional anderer Weise» (*U*, 130). Zum Begriff der *Repräsentation* vgl. *U*, 60f.

¹⁶⁹ Vgl. dazu *U*, 66ff. oder *StO*, 221ff.

¹⁷⁰ «Die echte Ekstase hat keine gattungshaft bestimmte Erlebnisqualität; ihr Bewegungsvollzug drückt sich mehr in Sachqualitäten aus, bedeutet unvorwegnehmbare Steigerung der gegenständlichen Prägnanz in Arbeit und Spiel, in Erkenntnis und Handlung, in Mitleben und Selbstbestimmung» (*StO*, 239). *Ekstase* vollzieht sich immer als *Ausgriff* und als *Einholung*.

¹⁷¹ Vgl. *U*, 79ff. Zu dieser Strukturodynamik fügt ROMBACH ergänzend hinzu, dass sie «weder "von aussen" noch "aus sich selbst" anfangen [kann; f.g.]; ihr Anfang steht weder im Belieben eines anderen noch in ihrem eigenen Belieben; er erfolgt auch nicht "aus Notwendigkeit".» (*StO*, 224).

¹⁷² Dazu gibt ROMBACH folgende Erläuterung: «Es ist nicht möglich, den Beginn einer Knospe zu fixieren. Alles an der Pflanze ist bereits Knospe [...]. Nichts an der Pflanze ist Zusatz, kommt erst später hinzu, sondern alles ist nur Entrollung dessen, was *immer schon war*» (*U*, 67). Darum ist Ursprung auch «der Anfang, den man nie verlässt» (*StO*, 231).

¹⁷³ «Der Durchbruch ist nicht der erste Punkt einer weiterführenden Entwicklungslinie, sondern er ist der Anfang einer in sich selbst und auf sich selbst *zurücklaufenden* Entfaltung; er ist Beginn von etwas, das erst am Ende ist, als was es begonnen hat. Der Durchbruch geschieht nicht dort, wo etwas weitergeht, sondern dort, wo es nicht weitergeht, an einer Stelle, die gerade nicht Öffnung für weiterführende Entwicklung ist. Der Ort des Durchbruchs ist nicht vorsehbar» (*StO*, 224).

Vom Ursprung her gesehen markieren folgende drei Momente den *inneren* strukturgegenetischen Prozess: *Ausfaltung* (Evolution), *Höhepunkt* und *Einfaltung* (Involution)¹⁷⁴. Den gängigen Begriff der Evolution lehnt zwar ROMBACH nicht grundsätzlich ab, bemängelt aber, dass dieser die Entwicklung der Dinge nur als bloße Abfolge von Zuständen beschreibe, ohne diesen Prozess von Innen her verständlich zu machen. *Ausfaltung* hingegen stelle einen autogenetischen Prozess dar, der sich voraussetzungslos quasi "aus dem Nichts" erhebe. Gerade dies sei notwendig, denn was «sich nicht aus dem *Nichts* erhebt, ist nicht "autos", ist nicht "selbst"» (U, 142). Gleichzeitig gilt, dass in einer Strukturgenese umso mehr Aufgang liegt, desto mehr sich auch eine Involution als *Untergang* und *Tod* zeigt¹⁷⁵ – denn auch «der *Tod* ist eine Form des Untergangs, die zur Ontologie der Struktur gehört. Je mehr Aufgang in einer Strukturgenese liegt, desto mehr *Untergang* und *Tod* auch» (U, 143).

δ. Aufgrund seiner Strukturontologie versteht ROMBACH *Schöpfung* als eine Genese, im Sinne eines voraussetzungslosen Hervorbringens. «Schöpfung ist reiner "Aufgang" dergestalt, dass auch der Möglichkeitsspielraum mit hervorgebracht wird. *Creatio ex nihilo*» (StO, 235). Die Strukturontologie ist der Versuch, die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf anhand der Kreativität eines Künstlers mit seinem Werk zu vergleichen (vgl. StO, 235ff.). Dies führt mitunter zur – aus theologischer Sicht nicht ganz unproblematischen – Aussage, Schöpfung als geschehend so zu denken, «dass das ursprünglich Hervorgehende *sowohl* Schöpfer wie Geschöpf *ist*.»¹⁷⁶ Das Absolute (Gott) "gibt es" nicht als etwas für sich allein Bestehendes, welches der Schöpfung voraus liegt. Vielmehr wird das Verhältnis Schöpfer-Geschöpf als Identitätsvollzug gedacht, «in dem das sich Vollziehende mit dem Absoluten zusammengeht. Das Absolute "gibt es" nicht zuvor, es "ist" nur im Vorgang der Genese» (StO, 238). ROMBACHS Strukturontologie unterscheidet sich grundlegend von der traditionellen metaphysisch geprägten Schöpfungstheologie dadurch, dass erstere «nicht zwischen Schöpfer und Schöpfung als Vorgang unterscheidet, sondern die Schöpfung qua *Autogenese* aus sich selber holt. Das ist ja gerade der Sinn der Konkreativität, dass sie alle Entstehungen, gerade auch die Steigerungen, die Meliorisation, das Höherstehende aus dem Vorgang des Entstehens selbst erklärt. Sie braucht also, so scheint es, keinen Schöpfer» (U, 158). Jenseits der Alternative Transzendenz-Immanenz möchte ROMBACH Schöpfung als einen Vorgang verstehen, «in dem aus dem *Zusammenhang* von Gegebenem die höheren Möglichkeiten herausgereizt werden » (ebd.). So prägt das nach vorne sich Entwickelnde rückwirkend das Gewesene mit, welches seinerseits Zukünftiges als neue Möglichkeiten von

¹⁷⁴ Vgl. U, 138-143.

¹⁷⁵ In dem Masse, «in dem der Aufgang *konkreativ* und *autogenetisch* gewesen ist, in dem Masse ist der Tod eine Einrollung, die zwar ein Aufhören bedeutet, aber nur im Sinne jenes Aufhörens, in dem ein höheres Selbst, das aber das Selbst selber ist, eingewonnen wird. Der Tod ist nicht "Ende" des Lebens, sondern *Übergang*» (U, 143).

¹⁷⁶ StO, 236 (kursiv f.g.). Die ganze Textpassage lautet: «Eine Genese, die aus dem Durchbruch kommend sich in ihre Ursprünglichkeit hinein darstellt, ist Schöpfung. Und zwar Schöpfung in der Form, dass das ursprünglich Hervorgehende sowohl Schöpfer wie Geschöpf *ist*» (ebd.).

Gestaltwerdung erschliesst¹⁷⁷. Schöpfungstheologisch heisst dies für ROMBACH, dass Gott die Dinge so ins Dasein ruft, «das er sich in die Dinge tausendfältig verliert und dann mit Mühe und Freude sich wieder zu seiner Einheit zurückfindet. Auf diese Weise entsteht Schöpfung, nicht aus reiner Überlegenheit» (U, 162). Daraus zieht ROMBACH die Konsequenz, dass die Schöpfung «der "Leib Gottes" [ist; f.g.], und die *Leiblichkeit* steht der Göttlichkeit nicht entgegen. Sie ist auch beim Menschen und bei den Dingen nie nur solche Materialität, die einer geistigen Kraft und | Grösse bedarf, um überhaupt in irgendeiner Weise geformt und geleitet zu werden, sondern der *Leib* ist schon *menschlich* und ist das lebendige Wirkungsgefüge, das sich in Konkreativität und Idemität aus der mannigfachen Divergenz in die lebendige Einheit wechselseitiger Reizung und Bestätigung bringt. Am Leib erst scheiden sich "Körper und Geist". Im Leib sind sie ein und dasselbe» (U, 162f.).

Aufgrund dieser kurzen Andeutungen wird ersichtlich, wie ROMBACHS *Struktur-ontologie* als Fundamentalontologie aller Wirklichkeit (vgl. U, 40) immer auch *Strukturanthropologie* bzw. *Strukturkosmologie* und letztlich *Strukturtheologie* ist (vgl. StA, 276).

c. Die Übernahme des rombachschen *Strukturverständnisses* und der damit implizierten relationalen *Strukturontologie* geschieht bei GANOCZY im Hinblick auf eine *relationale* Fundierung der Schöpfung im Leben des dreifaltigen Gottes. Dies ermöglicht ihm beispielsweise den Begriff der *creatio ex nihilo* im Sinne eines dynamischen Ursprungsereignisses zu explizieren. Vor allem hofft er mittels der rombachschen *Ontologie* das moderne, naturwissenschaftlich geprägte Weltbild schöpfungstheologisch im Rahmen der *creatio continua* interpretieren und integrieren zu können. Diesbezüglich stellt sich aber die Frage, in welchem Verhältnis GANOCZY die Begriffe *Synergie* und *Struktur* zueinander setzt. Eben diese Verhältnisbestimmung wird nirgends ausführlich erörtert. Aufgrund der wenigen Andeutungen GANOCZYs können wir die Ortung dieses Verhältnisses etwa so wiedergeben:

(1.) Der Synergiebegriff wird im Hinblick auf theologische, wie auch auf naturwissenschaftliche Aussagen verwendet, besonders dort, wo es um Prozesse (in der Natur) oder (menschliche und göttliche)

¹⁷⁷ «Dies tritt in der Menschheitsgeschichte ganz deutlich zutage. Ein Volk setzt sich zu neuen Ufern in Bewegung, aber erst dann, wenn es seine *Herkunft* und *Vergangenheit* neu und höher interpretiert. [...] Die Rückinterpretation *verändert* ja nichts, sondern gibt für das Gewesene und Gewordene nur eine tiefere *Sinnschicht*. Aus dieser wird sodann der Aspekt gewonnen, der die Tat nach vorn öffnet.» Dass «man die verbesserte und verbessernde *Sinnschicht* getroffen hat, wird durch die *gelingende* Handlung bestätigt. [...] Die *Handlung* bewirkt den Prozess nicht, sondern der Prozess bewirkt die Handlung und erwirkt dadurch sich *selbst*» (U, 158f.). Wieweit dieser sozial- und kulturanthropologisch interpretierte Prozess auf die Natur übertragen werden kann, diskutiert ROMBACH nicht.

Handlungen geht. Der Strukturbegriff ist zwar ebenfalls auf beide Wirklichkeitsbereiche übertragbar, hat jedoch primär die Funktion, «alle Prozesse in den Kategorien einer dynamischen und relationalen Strukturphilosophie»¹⁷⁸ zu formulieren (20) – und wohl auch zu begründen.

(2.) Somit stellt die Strukturontologie den umfassenden Rahmen dar, in dem die verschiedenen Dimensionen der Gott-Welt-Beziehung als synergetische Prozesse gedeutet werden können.

(3.) Zur Verdeutlichung dieses Verhältnisses von Einheit und Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf fügt GANOCZY noch zusätzlich den spezifisch theologischen Begriff der *Perichorese* hinzu. Diesen vornehmlich in der (östlichen) patristischen Trinitätslehre verwurzelten Begriff des Ineinanderwohnens der drei göttlichen Personen überträgt GANOCZY auf das Verhältnis von Gott und Welt, nach der Devise: «Kein denkbarer Gott ohne mitgedachte Welt, keine Weltwirklichkeit ohne seinen mitgedachten Urheber» (127f.; vgl. auch 42ff. oder 232f.).

(4.) Ähnlich wie der Synergiebegriff besitzt auch der Begriff der *Struktur* paradigmatische Funktion (vgl. 131) und stellt in seiner jeweils konkreten sprachlichen Applikation eine analoge Redeweise dar¹⁷⁹.

3.3. Strukturontologische Deutung der Schöpfung als trinitarisches Ereignis

Das Anliegen GANOCZYS ist es, wie schon angedeutet, die Lehre von der schöpferischen Dreieinigkeit mit Hilfe der Strukturontologie ROMBACHS neu zu formulieren. Der in der traditionellen Trinitäts- und Schöpfungstheologie vorherrschenden Denkweise möchte er eine Sicht des schöpferischen Zusammenwirkens zwischen Schöpfer und Geschöpf entgegenstellen und strukturontologisch im Zusammenwirken der drei göttlichen Personen begründen. GANOCZY untersucht dabei, «ob die Handlungssubjekte der Heilsgeschichte und so-

¹⁷⁸ Wir zitieren weiterhin GANOCZY (2001) unter Angabe der jeweiligen Seitenzahl.

¹⁷⁹ *Synergie* und *Struktur* sind beide «eindeutig Analogbegriffe, und zwar in dem Sinn, dass sie zwischen Physik, Biologie, Strukturontologie, Theologie und anderen Wissensbereichen hin und her übertragbar sind. So übertragen deuten sie entscheidende Grundzüge der einen und selben Weltwirklichkeit an. Das bedeutet Erkenntniszuwachs und wechselseitige Erhellung der Wissensbereiche» (18).

mit der fortgesetzten Schöpfung, die im Neuen Testament die Analognamen Vater, Sohn und Heiliger Geist tragen, als Strukturen begriffen werden können, welche dann auch als "Strukturen in Strukturen" in Erscheinung treten» (166)¹⁸⁰. So appliziert GANOCZY in einem ersten Schritt den Synergie- bzw. Strukturgedanken auf die Basileia-Botschaft Jesu, um darin das Offenbarungsereignis der drei göttlichen Personen als Strukturmomente aufzuweisen. In einem zweiten Schritt reflektiert er diese trinitarische Strukturdynamik schöpfungstheologisch als göttliche Konkreativität.

3.3.1. Reich Gottes und Trinität

a. Das *Reich Gottes* bzw. die von Jesus verkündete Königsherrschaft «meinte ein Zusammensein Gottes mit den Menschen, das als Struktur bezeichnet werden kann» (167). Folgende Aspekte dieser Basileia-Botschaft hebt GANOCZY als Strukturmomente hervor¹⁸¹:

- Der *Ereignischarakter*: Die Basileia ist primär ein aktuell sich vollziehender Moment, und erst sekundär die Beschreibung eines bestimmten (theologischen) Sachverhaltes. Es geht also zunächst um das Ereignis, dass mit Jesu Kommen Gottes heiliges und heilendes Herrschen – in biblischer Diktion: die "Sammlung Israels" – im Leben der Menschen einbricht und sie zu einer neuen Gemeinschaft (mit Gott und untereinander) befreit. Als sekundäres Moment trägt diese Herrschaft Gottes natürlich auch sachliche Züge, insofern die Wirklichkeit Gottes die Menschen von Sünde, Krankheit, Isolation und Tod erlöst (vgl. 168).
- Das Ereignis der einbrechenden Basileia hat *responsorischen* Charakter, d.h. der Mensch ist gerufen, durch Glauben, Hoffen und (selbstloser) Liebe auf diesen Ruf zu antworten. Dieses Zusammengehen von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit als «ein Gefüge von "Einzelmomenten", die – gottgewollt – nur gemeinsam als Ganzes wirksam» sind (167), bezeichnet GANOCZY als *synergetische Synontie*.

¹⁸⁰ Nach GANOCZY gelte es aber diesbezüglich über ROMBACH hinauszugehen und den Strukturbegriff differenzierter zu verwenden und zwischen *personalen*, *interpersonalen*, *sachlichen*, *intersachlichen* und *werdenden* Strukturen zu unterscheiden (vgl. 166).

¹⁸¹ Vgl. 167-170.

- Schliesslich besitzt das Kommen der Gottesherrschaft auch Züge einer werdenden *Ordnung*. «Sie ist Ereignis, aber drängt auf Organisation, "Organismus" und Geordnetheit der Heilszustände» (169) – wobei dieser "kommende Gott" selbst weder dem zeitlichen Werden noch der Kontingenz der Umstände unterworfen ist.

b. Den Gott dieser geschaffenen und darin sich offenbarenden Heilsstruktur nennt Jesus *Vater*¹⁸². Dieser Ausdruck bezeichne, so GANOCZY, bekanntlich keinen auf einen Zeugungsakt gründenden biologischen Sachverhalt, sondern drücke – in einer Art Adoptionsverhältnis – die schon vom Volk Israel gemachte Erfahrung der göttlichen Zuwendung und Befreiung aus, die schliesslich bei Jesus in der vertraulichen Abba-Anrede gipfelte. In eben diesem «strukturelevanten | Gott-Mensch-Beziehungsmoment» (170f.) erweist sich die Vaterschaft Gottes (strukturontologisch) als entscheidend funktionales Moment. So charakterisiert Jesus – auch in kritischer Distanzierung gegenüber den damaligen Vaterschafts-, Herrschafts- und Volksvorstellungen – in seiner Basileia-Botschaft den Vater als denjenigen, der als selbstlos Liebender «jedem Einzelnen aus persönlichster Nähe nahe kommt und zugleich der Schöpfer des Universums» ist (171). Als Bundespartner ist der Vater derjenige, der alle Geschöpfe in seine göttliche "agápe" hineinruft und, in seiner universellen Heilzusage, die Menschen zu einer Liebe befähigt, die bis zur selbstvergessenen und effektiven Feindesliebe reicht.

In dieser so verstandenen Basileia-Struktur sieht Jesus sich selbst als konstitutives Moment. Seine «frei angenommene und ontologisch relevante Funktion in der kommenden Gottesherrschaft» (172) konkretisiert sich im Dienen und in der Hingabe seines Lebens für Gott und die Menschen und gerade darin offenbart er die für die Person des Vaters charakteristische Form der Hingabe als Liebe zum Sohn und (durch ihn) zu seinen Geschöpfen. «Die Selbstunterscheidung Jesu von und seine Selbstidentifikation mit dem Vater haben ihren strukturellen Ort in der Synergie beider im Dienst des Menschenheils, an dem sie schöpferisch und fortgesetzt mitwirken» (ebd.).

c. Die strukturontologische Identität des *Sohnes* zeigt sich für GANOCZY besonders dort, wo Jesu Bezogensein als "Sein im andern"

¹⁸² Vgl. 170-172.

aufscheint, und zwar je verschieden in der Beziehung zum Vater und im Verhältnis zu den Menschen¹⁸³:

(1.) Zunächst gilt: Die Person Jesu lässt sich «als eine lebendige Struktur [...] nur in Bezug auf die mit der Vater-Analogie angezeigte Gott-Struktur erhellen» (173). Somit erweist sich die Relation zwischen Vater und Sohn als eine *idemische*, d.h. als eine – in der Differenz – konkreativ gelebte Einheit.

(2.) Mit der Sichtbarwerdung dieser als Sohn zum Vater gelebten Identität, spezifiziert sich auch dessen Funktion bzw. Mittlerrolle gegenüber der (erlösungsbedürftigen) Schöpfung. Diese Mittlerrolle besteht im Wesentlichen darin, dass durch und im Sohn der Ermöglichungsgrund liegt,

- dass der Mensch Gott zu erkennen und sein Heil zu erfahren vermag und von daher

- neue interpersonale Strukturen zwischen Gott und den Menschen sowie den Menschen untereinander entstehen können¹⁸⁴.

(3.) Unter einem strukturdynamischen Gesichtspunkt impliziert die Funktion des Sohnes noch eine weitere Dimension: Insofern nämlich der Gottessohn sich total mit der menschlichen Befindlichkeit identifiziert hat und durch sein Sterben am Kreuz in den Zustand des Todes hineingeraten ist – und der Tod gehört wesentlich zu einer Ontologie der Struktur¹⁸⁵ –, geschah mit seiner Auferstehung auch die Erlösung des Menschen, d.h. die Genese einer personalen Struktur zu "einem höheren Selbst". In Christus sollen daher «alle Toten, die dem Auferweckten auf einem identischen Weg nachfolgen, [...] eine in die Ewigkeit mündende Strukturgenese erfahren» (176).

In dieser strukturellen Gegebenheit ist Jesus in seiner Hingabe mit dem Vater "eins" und gleichzeitig in seiner Funktion von ihm unterschieden. «Indem der Nazarener erklärt: Ich bin nicht der Vater, und der Vater ist "grösser als ich" (Joh 14,28), setzt er sich von Gott ab; indem er verkündigt: "Ich und der Vater sind eins" (Joh 10, 30), identifiziert er sich mit ihm» (172). Die Spannung zwischen Differenz und Einheit habe Jesus, so GANOCZY, «in einer einzigartigen "peri-

¹⁸³ Vgl. 172-176.

¹⁸⁴ So kann GANOCZY sagen: «Struktur zugleich in und mit göttlichen und menschlichen Strukturen, so lässt sich Jesus als Vermittler und Mittler derselben identifizieren. Das wird später mit den Denkfiguren "Menschwerdung des Sohnes Gottes", "Inkarnation" und "Gott-Mensch" zum Ausdruck gebracht» (173).

¹⁸⁵ Vgl. oben im Exkurs den Abschnitt zur *Strukturgenese*.

choretischen" Synontie» (ebd.) aufgelöst, indem er sagte, dass er im Vater und der Vater in ihm sei (vgl. Joh 14,10).

d. In einer radikal relational geprägten Sichtweise versteht sich für GANOCZY von selbst, dass die Funktion des Heiligen Geistes im dreifaltigen Leben und im göttlichen Schöpfungshandeln – im Gegensatz zu manchen Strömungen in der Theologiegeschichte – in besonderer Weise hervorgehoben wird (vgl. 23ff.). Das Schöpfungshandeln Gottes ist für GANOCZY erst dort theologisch sachgemäss begründet, wo das synergetische Wirken Gottes systematisch im Zusammenhang mit der dritten göttlichen Person gedacht wird.

Ausgehend von ROMBACHs Aussage¹⁸⁶, dass zwei Strukturen, sollen sie sich begegnen können, eine dritte Struktur eingehen müssen – von der her ihnen eine bestimmt strukturierte Art des Zusammenseins vorgegeben wird –, charakterisiert GANOCZY die dritte göttliche Person «als konstitutiv für die heilbringende Begegnung zwischen der göttlichen und der menschlichen Welt» (178)¹⁸⁷. Die spezielle Funktion des *Heiligen Geistes* besteht darin, das Subjekt der Öffnung und Offenheit der Gott-Struktur auf die Weltstruktur hin zu sein. Er schenkt uns die Gnade, d.h. er befähigt und überformt uns in der Weise, dass wir als Söhne und Töchter Gottes in der Lage sind, die von Jesus verkündete Basileia zu verwirklichen. Die *ab eterno* gelebte Einheit der göttlichen Personen untereinander bewirkt (innerweltlich) durch den Heiligen die kirchliche *Communio*. Die dritte göttliche Person ist daher «der Angelpunkt in der strukturellen Synontie Gottes mit der erlösten Menschheit» (178).

e. Damit ist auf der Ebene der ökonomischen Trinität (strukturontologisch und -dynamisch) dargelegt, was die drei göttlichen Personen im Gefüge der Geschichte bewirken und wie sie sich in ihrer «communionalen Struktur» (GANOCZY) erfahrbar machen. Diese *Communio*-Struktur erläutert GANOCZY anhand des Begriffs der Idemität¹⁸⁸. ROMBACH folgend deutet er das Einssein der drei götli-

¹⁸⁶ Vgl. U, 122.

¹⁸⁷ Vgl. 177-179.

¹⁸⁸ Schon ROMBACH bezeichnet nicht nur die Einheit Jesu mit dem Vater (vgl. U, 21; 53ff.), sondern auch die vom Geist an Pfingsten bewirkte Einheit der Urkirche mit dem erhöhten Herrn als Idemität (vgl. StA, 382).

chen Personen als «strukturelle Gemeinsamkeit» bzw. als «idemische Dreieinigkeit»¹⁸⁹.

Darüber hinaus versucht GANOCZY auch nach den Möglichkeitsbedingungen dieser Heilsökonomie zu fragen, und gelangt so zum Begriff der "immanenten Trinität". Gerade aus strukturontologischer Sicht zeige sich nämlich, wie ohne «die ewige Synontie der göttlichen Drei» (183), d.h. der *immanenten* Trinität, keine schöpferische Synergie nach Aussen als *ökonomische* Trinität möglich wäre und folglich auch «dieses "Aussen" des "Innen" in der Gottstruktur nicht einleuchten» könnte (ebd.).

Über die Polarität von Identität und Differenz – zwischen den göttlichen Personen untereinander und zwischen Schöpfer und Geschöpf – hinausgehend und gleichzeitig diese Spannung integrierend, erweist sich so das dreifaltige Leben als Idemität – eben weil Gott wesenhaft *Liebe* ist¹⁹⁰. Aus dieser Perspektive heraus schlägt GANOCZY vor, die Rede von der "trinitarischen Idemität" als Denkfigur für die gemeinsame "Natur" zu benutzen und «das Anliegen der Formel "Konsubstantialität" mit den Begriffen "*Konstrukturalität*" und interpersonale "*Idemität*" zur Sprache» zu bringen (184)¹⁹¹. Zusätzlich sieht er im rombachschen Begriff der *Egoität* eine geeignete Ausdrucksweise, um den herkömmlichen, substanzontologisch gefassten, Personbegriff in eine Strukturontologie zu übersetzen¹⁹².

3.3.2. Die göttliche Konkreativität

a. Den rombachschen Begriff der *Konkreativität* kann GANOCZY, unter Berücksichtigung einiger Vorbehalte¹⁹³, übernehmen und er-

¹⁸⁹ Vgl. GANOCZY (2001) 180-193.

¹⁹⁰ Vgl. auch ebd. 230ff.

¹⁹¹ GANOCZY verweist dabei wiederum auf die Kappadokier, RICHARD, BONAVENTURA und CUSANUS, welche eine solche Sicht schon vorweggenommen hätten (vgl. 181f.).

¹⁹² Vgl. StA, 48ff., 257, 276, 377, 384 und 388. Für GANOCZY scheint der rombachsche «Idemitätsbegriff und der damit verbundene Gedanke an eine "höhere Egoität" gute Dienste in einer Theologie der göttlichen "Konstrukturalität" zu leisten» (184). Die Idemitätsanalogie passe nämlich gut «als Alternative zur Natur- oder Substanzanalogie, vorausgesetzt, dass sie nicht mit der Vorstellung verbunden wird, die Idemität der göttlichen Drei *entstehe* oder entwickle sich genauso, wie das im zwischenmenschlichen Bereich der Fall ist» (185).

¹⁹³ So handle es sich beim konkreativen Verhältnis zwischen Gott und Mensch um eine «asymmetrische Synergie» (vgl. 186), welche sich nicht nur wegen der Kontingenz des Ge-

weitem, indem er «auch eine streng innergöttliche Synergie zwischen den drei göttlichen Personen, welcher sich dann alle anderen zeitlichen Synergien verdanken, thematisiert» (186). Trinitarische Konkreativität gründet nämlich in den ewigen innergöttlichen Wechselbeziehungen¹⁹⁴, welche, "nach aussen" sich öffnend, neue Strukturen schaffen, um darin einzugehen (Inkarnation). So ist die Schöpfung nicht als Werk eines einsam und monokausal wirkenden Gottes zu interpretieren, der (im Sinne von ROMBACHS Kritik) eine Schöpfung "macht" – denn ein «"Macher" verhält sich eher kausal, und wenn er "Mitmacher" benötigt, neigt er zu deren Instrumentalisierung, folglich Unterordnung» (189). Vielmehr handelt es sich um eine Tätigkeit, die trotz ihrer Einmaligkeit – wie dies im biblischen Wort *bara* oder in der Aussage der *creatio ex nihilo* zum Ausdruck kommt – sich in einem Beziehungsgeflecht strukturiert, in welchem der dreifaltige Schöpfer und alles Geschaffene gemeinsam involviert sind¹⁹⁵. Auf eben diese Idee der Konkreativität im Hinblick auf schöpfungstheologische Aussagen hätten, so GANOCZY, schon die Kappadokier hingewiesen, um einer subordinationistischen Sichtweise entgegenzutreten. Im Zuge dieser Theologie sei auch die Formel der *coomnipotentes personae* entstanden, die besagt, dass neben dem Vater, auch der Sohn und der Heilige Geist als gleich-allmächtige Miturheber des göttlichen Schöpfungswerkes anzusehen sind¹⁹⁶. Schöpfungstheologisch bedeutet dies:

- Die innertrinitarische Perichorese der Liebe erhellt nicht nur die innigste Beziehung zwischen Vater, Sohn und Geist, sondern impliziert «zugleich ihre Bereitschaft zur Selbstmitteilung und die Möglichkeit eines In-der-Welt-Seins Gottes und eines In-Gott-Seins von Welt und Mensch» (232).

schaffenen, sondern die sich auch aufgrund der Erlösungsbedürftigkeit des Geschöpfes ergebe (vgl. 191f.).

¹⁹⁴ Gemeint sind damit die innertrinitarischen Hervorgänge. Die Einbindung der schöpferischen Tätigkeit in diese erwähnt GANOCZY nur thetisch ohne sie systematisch zu explizieren.

¹⁹⁵ «Der eine Gott schafft weder einsam noch allein, geschweige denn als eine unpersönliche Erst- und Letztursache aller Dinge. Gewiss weist das spezifisch theologische Zeitwort "bara" auf eine Tätigkeit hin, der nur Gott fähig ist. Aber die Vollzugsweise dieser Tätigkeit [...] strukturiert sich in einem Beziehungsgeflecht, in das [...] die Erde, die Naturdinge und vorab der Mensch einbezogen werden» (188).

¹⁹⁶ Vgl. 189. «In dieser durch und durch theologischen und nicht anthropologischen Einsicht sehe ich den geistesgeschichtlichen Ursprung des Konkreativitätsgedankens» (ebd.).

- Allein der *dreieinige* Gott schafft und dies aus reiner selbstloser Liebe¹⁹⁷. Nur «Gott vermag nichtgöttliches Sein aus seinem eigenen Sein hervorzubringen» (234).
- Am *Fundamentalunterschied* zwischen *Schöpfung* (im Sinne von *bara*) und *Kreativität* (als Synergie von Göttlichem und Geschöpflichem) muss unbedingt festgehalten werden¹⁹⁸.
- Die Inkarnation des Gottessohnes, «als ein jedes Analogisieren sprengendes Geschehen» (191), stellt den Höhepunkt und die Vollendung der dreifaltigen Konkreativität dar¹⁹⁹.
- Weil die Trinität eine ewige "Sozietät" ist, teilt Gott diese seine Strukturmerkmale, über sein konkreatives Schaffen, auch der Schöpfung mit, so dass nicht nur alles die *vestigia* des dreifaltigen Schöpfergottes in sich trägt, sondern der Dreieine ebenfalls die Bedingungen schafft, damit Gemeinschaftsmöglichkeiten entstehen können und in einer dreifaltigen Dynamik – als kirchliche *Communio* – sich zu verwirklichen vermögen.

Die Konkreativitätstheorie ROMBACHS ist für GANOCZY also erst brauchbar, wo sie nicht nur um den trinitarischen, sondern auch um den inkarnatorischen Aspekt erweitert wird²⁰⁰. Denn erst im Inkarnationsprinzip liegt die Möglichkeit begründet, dass «die schöpferische Trinität *in* der Welt, ja *durch* die Welt tätig» ist (198). Wie diese innerweltliche Konkreativität denkbar ist, versucht GANOCZY anhand der *creatio continua* darzulegen.

¹⁹⁷ «Sein schöpferisches Vorhaben geht dem Entstehen von Raum und Zeit ontologisch "vor" und umfasst dieses unendlich» (190).

¹⁹⁸ Es «muss an der Differenz zwischen der göttlichen und der menschlichen Konkreativität festgehalten werden», denn jene «ist ewig, agápe-motiviert, aus sich selbst schaffend und unendlich frei, diese kann nur zeitlich, gemischt-motiviert, aus Vorhandenem schaffend und teils frei, teils determiniert vor sich gehen» (235). Man fragt sich freilich, wie dieser Unterschied noch bestehen bleibt, wenn GANOCZY, wie oben dargelegt, die Naturprozesse als grundlegend indeterministische Vorgänge versteht.

¹⁹⁹ «In der Tat meint dieses zentrale Dogma des Christentums, das Gott Mensch sein will, dass das Göttliche im Menschlichen geschehen will. Und weil diese gottgewollte Gott-Mensch-Struktur schöpferisch auch Heil bewirkt, [...] dürfte ihr Vollzug als der absolute Höhepunkt der Konkreativität verstanden werden» (191).

²⁰⁰ «Mensch geworden, als wahrer Mensch will der ewige Sohn, mit der Kreatur zusammenwirkend, Heil schaffen. Der Theologe muss diese gnadenhaft ermöglichte gottmenschliche Konkreativität, deren Gegenstand nicht bloss die Selbstorganisation der Natur, sondern auch ihre Selbst- und Heilwerdung ist, mit der innertrinitarischen Kooperation, deren Ziel eben die Menschwerdung ist, unbedingt zusammendenken» (191).

b. Um das innerweltliche, immanente Wirken Gottes zu verstehen, macht GANOCZY zunächst darauf aufmerksam, dass man sich in der Schöpfungstheologie allzulange an einer von ARISTOTELES herkommenden und monotheistisch geprägten Kausaltheorie orientiert habe. Erst mit CUSANUS – der besonders die (biblisch) weisheitliche Komponente hervorhob – habe man sich von diesem zum Determinismus neigenden Verursachungsverständnis des Schöpfungsprozesses zu lösen begonnen. «Die "virtus creativa" vollzieht sich nämlich als weisheitliches Schaffen der göttlichen Schöpfergemeinschaft» (233). Und dieses weisheitliche Erschaffen bedeutet: «Worthaft, selbstabbildend geschah und geschieht Schöpfung. Diese dynamische Struktur vereinigt in sich Momente, die keine mechanische Wirk- und Zielursachenkette vorweisen kann» (ebd.). *Creatio continua* muss daher nach GANOCZY so begriffen werden, dass die Omnipotenz Gottes nicht nur selbstwirkend alles *ex nihilo* erschafft, sondern auch nichtgöttliches Können und Werden ermöglicht. «Dadurch erweist sich die Dreieinigkeit als Setzerin von materiellen, geistigen und gemischten Möglichkeiten, die sich eigentätig akтуieren und entwickeln» (234). Weil in Gott Sein und Wirken zusammenfallen, ist Gott gewissermassen alles (und in allem) und folglich auch im aktualisierenden Ermöglichungsgrund gegenwärtig²⁰¹.

Strukturdynamisch gesehen bedeutet dies, dass das endlich Seiende (von der unbelebten zur belebten Natur bis hin zum Menschen) grundsätzlich zur *Autogenese* befähigt ist – d.h. eine Wirklichkeit darstellt, die in sich selber wirkend, in erfinderischer Weise über sich selbst hinaus zu gehen vermag – und zu einem Neuen wird, indem es (konkreativ) Neues schafft. Das, was diesen innerweltlichen Prozess vorantreibt, ist das Göttliche bzw. das Absolute. Dabei müsse, so GANOCZY, im Sinne ROMBACHS präzisiert werden: «"Es gibt" das Absolute nicht, denn das "es gibt" ist die Seinsweise des Kontingenten.» Ebenso sei «es falsch, zu sagen: "das" Absolute. Es als ein Bestimmtes zu fassen, das sich von anderem Bestimmten unterscheidet, ist ausgeschlossen.»²⁰² Charakterisiert man, im Gefolge des Kusaners, dieses Absolute als das *non-aliud*, dann kann man sagen, dass das Absolute «mit diesem und jenem identisch sein kann, ohne damit identisch sein zu müssen»²⁰³. Das Absolute ist somit *relational*, aber

²⁰¹ «Gott ist aktuell alles, von dem man Sein-Können behaupten kann» (234).

²⁰² ROMBACH, *StO*, 241. GANOCZY zitiert diesen Satz in (2001) 198.

²⁰³ Ebd. (kursiv f.g.). Ebenfalls bei GANOCZY in (2001) 198 zitiert.

nicht kontingent konstituiert. Erst auf dieser strukturgenetischen Grundlage wird es für GANOCZY möglich, biologisch geprägte Sprachspiele wie Selbstorganisation, Autopoiese, Koevolution, Synergien usw. mit einer schöpfungstheologischen Rede einer *creatio continua* in einen Zusammenhang zusammenzudenken²⁰⁴.

c. Von diesem Verständnis her definiert sich für GANOCZY auch der Begriff der Ewigkeit neu. Diese ist nicht nämlich als eine selbstständige, dem Göttlichen zukommende Wirklichkeit aufzufassen, die einer mechanisch-chronologisch ablaufenden innerweltlichen Zeitlichkeit – als eine Iteration des immer Selben – gegenübersteht (vgl. 199ff.). Vielmehr muss Ewigkeit im Zusammenhang mit der Zeit strukturgenetisch als ein mit sich identisches Phänomen gedeutet werden, bei dem beide Dimensionen im jeweiligen "Augenblick", zusammenfallen und sich gegenseitig durchdringen²⁰⁵. In solchen Momenten sind, wie GANOCZY meint, (ewiger) Gott und (zeitliches) Geschöpf perichoretisch miteinander verbunden. «Solche Augenblicke intensiver Identitätserfahrung mitten in einem konkreativen Vollzug gehören zum konkreten Wesen der "creatio continua", ähnlich wie etwa Mutations sprünge zur Evolution einer Art. Die permanent geschaffene Kreatur erweist sich somit nicht als "creatura ex nihilo", vielmehr als "creatura ex | aliquo". Sie besitzt Bestand, wenn sie ihre seinsmässige Steigerung erfährt. Sie hat Selbstand, der ihr ein konkreatives Verhältnis zu seinem ewigen Schöpfer ermöglicht. Sie nimmt synergetisch an ihrer Entfaltung teil, auch wenn diese ihr gnadenhaft geschenkt wird» (200f.).

3.4. Würdigung und Diskussion des Ansatzes von GANOCZY

Auch wenn GANOCZY die verschiedenen Theorien und Modelle der Naturwissenschaften nicht explizit darlegt, so setzt er sich doch mit deren Aussagen und Resultate auseinander. Vor allem ist ihm zugute zu halten, dass er auf die vielfachen Versuche von Naturwis-

²⁰⁴ Vgl. 196ff. und 233f.

²⁰⁵ GANOCZY versteht das so: «Wo auch immer beispielsweise Menschen, meist dank der Tiefe ihrer Wechselbeziehungen, ihre Identität erleben, erfahren sie ihre Lebenszeit als eine sinnvoll gefüllte, die Ewigkeitswert hat. [...] Das kann auch "Fülle der Zeit" genannt werden» (200).

senschaftlern, über ihre jeweiligen Fachbereich hinaus theologisch Stellung zu nehmen, nicht gleich abqualifizierend reagiert, sondern diese Anliegen ernst zu nehmen versucht. Dabei führt GANOCZY diesen Dialog keineswegs so naiv, dass er damit seine eigenen theologischen Positionen kompromittiert. Folgende wichtige Anliegen lassen sich aus GANOCZYS Auseinandersetzungen mit den Naturwissenschaften eruieren:

(1.) Die vom *Zweiten Vatikanischen Konzil* initiierte positive Betrachtungsweise – in welcher die mit der (Katholischen) Theologie zunächst nicht kompatibel scheinenden (naturwissenschaftlichen) Weltanschauungen nicht mehr einfach nur negativ und kontrovers-theologisch abgehandelt werden – versucht GANOCZY weiterzuführen, mit dem Ziel, den geschichtlich gewachsenen Burgfrieden zwischen Theologie und Naturwissenschaften auf einen befruchtenden Dialog hin zu öffnen.

(2.) GANOCZYS Versuch, seinen komplementären Ansatz konkret anhand bestimmter Fragestellungen durchzuführen, und die dabei sprachlich vorsichtig geführte Argumentationsweisen, möchten helfen, einen solchen Dialog zu ermöglichen bzw. fortzuführen. Ja, für GANOCZY ist dieser Dialog nicht nur möglich und wünschenswert, sondern sogar notwendig im Hinblick auf ein "Aggiornamento" schöpfungstheologischer Reflexion.

(3.) Von entscheidender Bedeutung für eine zeitgemässe Schöpfungstheologie ist nach GANOCZY die Aufnahme und systematische Integration des Evolutionsgedankens. Dies nötigt ihn, den Aspekt der *creatio continua* neu zu reflektieren. Die paradigmatischen Ausdrücke, mit denen GANOCZY auf die naturwissenschaftlichen Dimensionen eingeht, sind u.a. *Selbstorganisation* und *Synergie*. Dabei versucht er, die mit diesen Begriffen gegebenen Sachverhalte als ansatzhaft Vorhandene schon in der philosophisch-theologischen Tradition (der Patristik und des Mittelalters) aufzuweisen.

(4.) Als vielleicht wichtigsten und originellsten Beitrag ist GANOCZYS Versuch hervorzuheben, die Schöpfung von der *Trinitas creatrix* her zu verstehen, d.h. als ein Handeln, welches im (immanenten) Leben des dreifaltigen Gottes selbst begründet ist. Der Zugang zu dieser Dimension erfolgt dabei nicht von einer Auslegung der Texte der Genesis her, sondern ausgehend von der in und durch Jesus Christus geschehenen Offenbarung (Inkarnation und Basileia-

Botschaft) des Heilshandeln Gottes als schöpferische Tat des dreifaltigen Gottes.

(5.) Die Vermittlung zwischen kreativem Schöpfungs- und Heilshandeln Gottes (ökonomische Trinität) und der kreativen Dimension der Schöpfung, als eine im Werden begriffene Natur, vollzieht GANOCZYS mittels des rombachschen Begriffes der *Struktur*. *Creatio ex nihilo* und *creatio continua* werden dabei als *strukturgenetische* und *strukturdynamische* Momente der *Trinitas creatrix* verstanden.

(6.) Die Strukturontologie stellt für GANOCZY jenen umfassenden Rahmen bereit, innerhalb dessen es möglich ist, alle in der Natur geschehenden Vollzüge, Prozesse und Handlungen – in Kategorien einer dynamischen und relationalen Sichtweise formuliert – komplementär zum Schöpfungshandeln des dreifaltigen Gottes zu reflektieren.

Insgesamt darf GANOCZYS komplementärer Ansatz als interessanter Versuch gewertet werden, naturwissenschaftliche Aussagen im Horizont der *Trinitas creatrix* aufzunehmen und schöpfungstheologisch neu zu deuten. Ob und wie weit dieser Versuch als gelungen bezeichnet werden kann, muss im Folgenden noch etwas näher untersucht werden.

3.4.1. Zum Komplementaritäts- und Analogieverständnis

a. Zunächst eine grundsätzliche Klarstellung zum Begriff der *Komplementarität*: Eine eingehende Prüfung dieses Begriffs und seiner Verwendung zeigt, dass GANOCZYS Verständnis von "komplementär"²⁰⁶ sich nicht mit dem von BOHR (und der sog. Kopenhagener Deutung der Quantentheorie) ursprünglich im Rahmen der Physik in die (erkenntnistheoretische) Diskussion eingeführten Begriff der Komplementarität deckt – obwohl sich GANOCZY ausdrücklich auf BOHR beruft²⁰⁷. Wie PEITZ zu Recht festgestellt hat²⁰⁸, verstand BOHR das Komplementaritätsprinzip bezüglich des Welle-Teilchen-Dualismus' so, dass Welle und Teilchen zwei Beschreibungsweisen

²⁰⁶ Vgl. oben Abschnitt 3.1.

²⁰⁷ «Ein ganz besonderer Antrieb erhält m.E. die Zusammenarbeit beider Wissensbereiche [sc. Naturwissenschaft und Theologie] durch das *Komplementaritätsprinzip*, wie es von der Quantentheorie, vorab von N. Bohr und W. Heisenberg, erarbeitet wurde» GANOCZY (1987) 153.

²⁰⁸ Vgl. PEITZ (1998) 422-433.

einer (quantenphysikalischen) Wirklichkeit darstellen, die sich zwar durch die experimentelle Erfahrung aufdrängen, jedoch in strenger Anwendung keine Interaktion untereinander zulassen und sich daher *ausschliessen*²⁰⁹. Dieses Ausschliessungsverhältnis gründet nach BOHR in der Verwendung von *Begriffen der klassischen Physik* und der sich daran orientierenden Umgangssprache²¹⁰. Ein solches Komplementaritätsmodell würde, auf den interdisziplinären Diskurs übertragen, bedeuten, dass Naturwissenschaft(en) und Theologie letztlich in einem dualistischen Verhältnis zueinander stehen würden. Dabei gelangte man «allenfalls zur Forderung einer 'notwendigen Disziplinenpluralität' [...]; man gelangt nicht zu der [von GANOCZY; f.g.] intendierten echten "Interdisziplinarität"»²¹¹. Würde man hingegen eine Naturwissenschaft(en) und Theologie übergreifende Metatheorie formulieren, dann könnten – das Bohrsche Komplementaritätsverständnis erweiternd – diese Teiltheorien darin höchstens als deren Grenzfälle dargestellt werden. Ein so gearteter Dialog wäre sicher möglich und vielleicht sogar sinnvoll, schwebt aber GANOCZY kaum vor, da für ihn ein solches Verhältnis sicher zuwenig ergiebig

²⁰⁹ Formallogisch gesehen handelt es sich um eine *Kontravalenz* (mit dem Wahrheitswert 0110; oder sprachlich ausgedrückt: "Genau eines von beiden, d.h. entweder das eine oder das andere").

²¹⁰ So meint BOHR: «Wer die Quantentheorie wirklich verstanden hat, [...] wird die Theorie als eine einheitliche Beschreibung der *atomaren Phänomene* empfinden, die nur dort, wo sie zur Anwendung auf die Experimente in die natürliche Sprache übersetzt wird, recht verschieden aussehen kann. Die Quantentheorie ist so ein wunderbares Beispiel dafür, dass man *einen Sachverhalt in völliger Klarheit verstanden* haben kann und gleichzeitig doch weiss, dass man nur in Bildern und Gleichnissen von ihm reden kann. Die Bilder und Gleichnisse, das sind hier im wesentlichen die klassischen Begriffe, also auch "Welle" und "Korpuskel"» (in: DÜRR (1988) 313; kursiv f.g.). Die Verwendung einer Ausdrucksweise wie z.B. "Welle" ist für BOHR also kein Hinweis für mangelndes Verstehen quantenphysikalischer Phänomene – der mathematische Formalismus der Quantenphysik ist ja Ausdruck des Verstehens eines quantenphysikalischen Sachverhaltes –, sondern nur Ausdruck der Beschränktheit einer gewissen Sprache (z.B. der Sprache der klassischen Physik oder der Alltagssprache), in die hinein die mathematischen Formalismen der Quantenphysik "übersetzt" werden. Die Verwendung von Ausdrücken der wie "Teilchen" oder "Welle" sind also komplementär, weil *klassische* Begriffe wie "Welle" und "Teilchen", auf *Quantenphänomene* angewandt, nur in komplementärer Form den – *physikalischen*! – Sachverhalt adäquat wiederzugeben vermögen. Ob und wie dieses Verständnis von Komplementarität als *ontologisches Prinzip* angewendet werden kann und soll, ist hingegen eine ganz andere Frage.

²¹¹ PEITZ (1998) 426f.

wäre und wohl auch kaum einen "Erkenntniszuwachs"²¹² ermöglichte.

Die in der Physik benutzen mathematischen (abstrakten) Formeln sowie die dabei verwendete Bildhaftigkeit der Sprache (so z.B. wenn von Teilchen, Felder, Wellen usw. die Rede ist) sieht GANOCZY als wesentlich komplementäre Dimensionen, mit deren Hilfe (physikalische) Erkenntnis gewonnen werden. Gerade die Bild- bzw. Modellhaftigkeit der Sprache deute dabei die Erfahrung an, «dass die | physikalischen Sachverhalte ihre wissenschaftlichen Beschreibungen überschreiten, transzendieren, so dass sie immer nur *annähernd* genau und *annähernd* vollständig erfasst werden können.»²¹³ Es ist jedoch nicht einzusehen, warum z.B. der Feldbegriff EINSTEINS und die damit zusammenhängenden Feldgleichungen physikalische Sachverhalte nur "annähernd" zu erfassen vermögen. Deterministische *Theorien* (wie z.B. die Feldgleichungen) sind so konzipiert, dass sie *prinzipiell* die physikalische Wirklichkeit exakt beschreiben. Wo die physikalische Verifizierung Abweichungen anzeigt, gibt es zwei einfache Erklärungen: Entweder sind die Abweichungen gering, so dass sie auf menschliche und technische Unzulänglichkeiten zurückgeführt werden können²¹⁴, oder, wenn die Abweichungen (zu) gross sind, dann ist die Theorie unvollständig oder falsch und muss revidiert bzw. neu formuliert werden²¹⁵. Aber auch eine indeterministische Theorie wie die Quantentheorie, welche in der Unschärferelation einen konstitutiv indeterministischen Aspekt der Natur zum Ausdruck bringt, ist keineswegs ein Beleg dafür, dass (quanten-) physikalische Objekte durch mathematische Formalismen in der Weise unzulänglich beschrieben werden, dass sie *einer komplementären, bildhaften Sprache notwendig bedürfen, um eine physikalische Erkenntnis zu vervollständigen*. Physikalische Formalismen – wenn es

²¹² Vgl. GANOCZY (1998) 27.

²¹³ Ders. (1998) 17f.

²¹⁴ Die (experimentelle) Physik hat dafür eigens Verfahren von Fehlerberechnungen entwickelt, welche die Margen angeben, innerhalb derer die gemessenen Abweichungen sich zu bewegen haben, und jeder Physikstudent muss schon in den ersten Semestern anhand konkret durchgeführter Messungen bei Experimenten solche Fehlerberechnungen erstellen.

²¹⁵ So erging es anfangs des 20. Jahrhunderts, um ein Beispiel aus der Wissenschaftsgeschichte zu nehmen, den verschiedenen Formulierungen des Strahlungsgesetzes für sog. *schwarze Körper*, die sich allesamt anhand von Experimenten als ungenügend erwiesen. Erst mit PLANCKS Neuformulierung dieses Strahlungsgesetzes – durch Einführung des Wirkquantums h – hatte man eine befriedigende Lösung zu diesem physikalischen Problem gefunden (vgl. SEGRÉ (1990) 77-88).

sich um vollständige Theorien handelt – zeichnen sich nämlich gerade dadurch aus, dass sie grundsätzlich keine Analogien benötigen, um – im Sinne BOHRs – *verstanden* zu werden. Wohl können physikalische Formalismen in ihrer experimentellen Anwendung verschieden *interpretiert* werden, aber auch dies ist kein Hinweis für die Notwendigkeit bildhafter Rede. Wo letztere in *heuristischer* Funktion verwendet wird, bilden sie keine vertiefte physikalische Erkenntnis im eigentlichen Sinne des Wortes und wo sie in populärwissenschaftlichen Publikationen vorkommen, stellen sie lediglich Verständnishilfen für Laien und somit bloße Annäherungen zu physikalischen Sachverhalten dar, die in den mathematischen Formalismen sonst exakt ausgedrückt sind.

Fazit: GANOCZYs Verständnis von "komplementär" unterscheidet sich fundamental von demjenigen BOHRs²¹⁶. Erst aufgrund einer semantischen Transformation des Komplementaritätsbegriffes ist GANOCZY in der Lage, *seine* Sicht eines interdisziplinären bzw. komplementären Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaften zu formulieren. Dies darf er natürlich tun, aber er wird sich dafür sicher nicht auf BOHR (oder anderen Vertretern der sog. Kopenhagener-Interpretation der Quantentheorie) berufen können.

b. Gehen wir nun von GANOCZYs Verständnis aus, dann geschieht das Zur-Sprache-bringen von komplementären Dimensionen mittels der Methode der mehrstufigen *Analogie*²¹⁷. Anhand der Aspekte *Raum, Zeit, Struktur, Materie* usw. haben wir dabei GANOCZYs Konkretisierungen dieser Vorgehensweise kennengelernt. Grundsätzlich versteht GANOCZY unter einem analogen Satz «eine Aussage, die von zwei grundverschiedenen Dingen oder zwei grundverschiedenen Aspekten der Wirklichkeit gemacht wird, weil zwischen diesen beiden ein *hinreichendes Mass an Ähnlichkeit* erkennbar wird.»²¹⁸ Von der Metapher und dem Symbol, welche das Gemeinte nur implizit aus-

²¹⁶ BOHR selber spricht zwar von einer komplementären Beziehung zwischen Nationen und Kulturen, präzisiert aber, dass diesbezüglich die Bezeichnung "komplementär" im uneigentlichen, d.h. nicht im strengen Sinne aufgefasst werden dürfe, wie es sonst in der Atomphysik üblich sei. Vgl. seinen Artikel *Einheit des Wissens*, in: DÜRR (1988) 139-157, bes.153ff.

²¹⁷ Vgl. oben unter 3.1.b.

²¹⁸ GANOCZY (1998) 26; vgl. auch (2001) 9.

drücken²¹⁹, unterscheidet sich die Analogie für GANOCZY «dadurch, dass sie die Bedeutungsübertragung auf einen | meist von allen anerkegnbaren Ähnlichkeitsbezug zwischen sämtlichen gemeinten Sachverhalten gründet.»²²⁰ Man wird sich, angesichts solch unpräzisen Ausdrucksweisen, die Frage stellen müssen, wann ein "meist von allen anerkegnbarer Ähnlichkeitsbezug" bei einer Analogie der Fall ist und wie die entsprechende "Bedeutungsübertragung" vonstatten gehen soll. Betrachten wir diese Verhältnisbestimmung und Unterscheidung zwischen Analogie und Metapher konkret anhand GANOCZYs Beispielen, dann ist jedenfalls nicht festzustellen, worin sich grundsätzlich die Analogie von einer Metapher unterscheidet. An gewissen Stelle scheint GANOCZY die analoge mit der metaphorischen Sprechweise sogar gleichzusetzen²²¹. Zum Verständnis hätte vermutlich mehr beigetragen, wenn GANOCZY versucht hätte, die (inner-) sprachliche *Funktion* von *Metapher* bzw. *Analogie* – z.B. im Hinblick auf das, was er einen "Erkenntniszuwachs" nennt – schärfer zu fassen²²².

²¹⁹ «Die Metapher als bildhafte Bedeutungsübertragung [sagt; f.g.] das Gemeinte aufgrund eines in einem bestimmten Kulturrahmen implizit, stillschweigend von allen angenommenen Vergleiches aus. Darin zeigt sich schon ihre Zeitbedingtheit, ihre Relativität. Metaphern werden geboren, leben eine Zeit lang und sie sterben auch aus, ähnlich wie die durch sie getragene Dichtung und Mythologie. Ähnliches widerfährt übrigens auch Symbolen ...» (GANOCZY (2001) 8).

²²⁰ Ders. (2001) 8f.

²²¹ So habe beispielsweise Jesus in seinen Gleichnisreden *analogiae proportionalitatis* in narrativ-metaphorischer Gestalt geschaffen (vgl. GANOCZY (2001) 17). Die Verwischung des Unterschiedes zwischen Analogie und Metapher wird auch deutlich, wenn GANOCZY sagt, dass beide, also «Metapher und Analogie nicht nur Zeichen unmöglicher Exaktheit» darstellen, sondern «vor allem einen konstruktiven Charakter [besitzen; f.g.], indem sie Wirklichkeit über den engen Kreis des nur Exakten hinausgehend, gleichsam ganzheitlich erschliessen» (vgl. ebd. 9).

²²² Diesbezüglich gäbe es zwei Möglichkeiten: Wenn Metapher und Analogie strikte voneinander unterschieden werden sollen, dann müsste man der Metapher eine sinninnovative, der Analogie hingegen eine sprachregulative Funktion zusprechen (vgl. DALFERTH (1981) 218ff. bzw. 626ff.). Unterscheidet man hingegen zwischen diesen beiden Dimensionen nicht funktional, so wäre der Unterschied höchstens ein gradueller. KUNZMANN (1998) hat in seiner eingehenden Studie zur Analogie aufgezeigt, wie die Metapher ein spezieller Fall von Analogie darstellt, vorausgesetzt, man fasst den Analogiebegriff sehr weit. (Dann müsste man z.B. auch die Sprechweise von der *Computermaus* als eine Form analoger Rede bezeichnen). So gesehen würde die Analogie auf der einen Seite die Isomorphie, auf der anderen Seite jene sprachlichen Grenzfälle darstellen, innerhalb derer Metaphern formuliert werden können. Ein so weit gefasster Analogiebegriff käme übrigens dem sehr

Das Grundproblem, welches GANOCZY nicht genügend zu erkennen scheint, ist, dass mathematisch-physikalische Modelle²²³ ihre Schärfe gerade dadurch erlangen, dass sie mit einem rein univoken Begriffsinstrumentarium operieren und darum keinen analogen Charakter besitzen²²⁴. Man kann sie auch nicht ohne weiteres, in der Weise wie GANOCZY es tut, zu Analogien umfunktionieren, ohne den Inhalte dieser Modelle und Begriffe in unzulässiger Weise semantisch zu transformieren, handelt es sich doch – wissenschaftstheoretisch gesehen – bei Analogien um klassifikatorisch-qualitative, bei mathematisch-physikalischen Ausdrücken hingegen um quantitativ-metrische Begriffsformen²²⁵. Hier einige Beispiele:

- GANOCZY möchte zum kosmologisch orientierten Raumzeitverständnis der Relativitätstheorie einen anthropologisch orientierten Faktor hinzufügen, und so raumrelative Zeit und zeitrelativer Raum als «dynamisches Feld für menschliche und zwischenmenschliche Relationen» zu verstehen²²⁶ und theologisch nutzbar zu machen. Es ist jedoch nicht einzusehen, wie im Rahmen der Relativitätstheorie(en) den Feldgleichungen ein qualitativ-anthropologischer Faktor zugefügt werden kann.
- Die durch Entropie und Relativitätsphysik angezeigte Endlichkeit des Universums wird von GANOCZY mit der Kontingenz der Welt gleichgestellt. Dies ist aber eine Folgerung, die sich keineswegs aus den (theoretischen und experimentellen) Sachverhalten der Physik ergibt. *Möglichkeit*, *Kontingenz* und *Notwendigkeit* sind zudem keine physikalischen, sondern philosophische Begriffe, die formal im Rahmen einer Logik der Modalitäten adäquat erfasst werden²²⁷.

nahe, was WITTGENSTEIN als Familienähnlichkeit gewisser Sprachspiele bezeichnet hat (vgl. KUNZMANN (1998) 123-225).

²²³ Unter einem *Modell* verstehen wir eine ausgebildete Begriffskonstruktion (z.B. *Masse*, *Feld*, *Ladung* usw.) mit der Eigenschaft, in mehreren physikalischen Theorien anwendbar zu sein (so z.B. das Feldmodell, das in der klassischen Elektrodynamik aber auch in der Relativitätstheorie oder in der Quantenfeldtheorie zur Anwendung kommt). Modelle bilden einen wesentlichen Bestandteil von physikalischen Theorien.

²²⁴ Gerade «mathematische Modelle erlangen ihre Schärfe, weil sie jede Form von Seinsanalogie ausschliessen und rein univok sind» (MUTSCHLER (1993) 43).

²²⁵ Vgl. dazu STEGMÜLLER (1970) 15-69.

²²⁶ GANOCZY (1998) 135.

²²⁷ Die Aussage, dass p *kontingent* (Kp) ist, kann entweder bedeuten, dass p *möglich* ist (Mp), oder dass p *nicht notwendig* ist ($\neg Np$), da von der Modallogik her Möglichkeit und Nicht-Notwendigkeit von p nicht miteinander identisch sind ($Mp \neq \neg Np$). Was also in einer Aussage mit "kontingent" bezeichnet wird, ist nicht schon von vornherein klar, sondern

- PRIGOGINE spricht von einer *inneren Zeit* und bezeichnet diese mit dem (irreversiblen) Zeitoperator T^{228} . Dieser Zeitoperator stellt eindeutig ein physikalischer Moment dar, der weder mit einer (bewusstseinsmässig) erlebten Zeit noch mit einer ursprünglich kreativen Grösse (im Sinne BERGSONS) gleichzusetzen ist²²⁹. Wie dieser Zeitbegriff gar «der biblischen Idee vom inhaltlichen Füllen verschiedener Zeiträume»²³⁰ entsprechen soll, ist noch weniger einsehbar. Folglich bleibt es auch problematisch, wenn GANOCZY durch den Begriff der *Zukunft* einen physikalisch geprägten Zeitbegriff mit einem theologischen Zeitverständnis in einen direkten Zusammenhang bringen will²³¹.
- Sollen Bewusstseinszustände *nicht* mit physikalischen Zuständen identifiziert werden – und dazu gibt es gute Gründe –, so setzt die *Zeiterfahrung* eine "geistige Dimension" voraus, die den Menschen zeitlich konstituiert und gleichzeitig zum Erleben von Zeit befähigt. Damit berühren wir das heute wieder neu intensiv diskutierte Leib-Seele-Problem.

GANOCZY, der selbst zu dieser Thematik Stellung nimmt, bevorzugt zur Begründung dieses Verhältnisses die philosophische Position eines Interaktionismus'. Dabei erwähnt er die biologischen Voraussetzungen für eine Tätigkeit des menschlichen Gehirns, erklärt jedoch nirgends, was unter "Geist" oder "Seele" genau zu verstehen ist und wie daraus das Verhältnis zwischen diesen beiden Dimensionen sich konstituiert²³².

muss vom jeweiligen Kontext her erschlossen werden. Weiter ist das *kontradiktorische* Gegenteil der Notwendigkeit von p (Np) nicht die Möglichkeit von p (Mp), sondern die Nicht-Notwendigkeit von p ($\neg Np$). Wiederum ist die Kontradiktion, dass p möglich ist (Mp), nicht die Notwendigkeit (Np), sondern die Unmöglichkeit von p ($\neg Mp$). Zur Einführung in die Logik modaler Aussagen vgl. BUCHER (1987) 240-267.

²²⁸ Vgl. ders. (1988) 240ff.

²²⁹ Zwar tut dies PRIGOGINE an gewissen (von GANOCZY zitierten) Stellen, aber er selbst gibt zu, dass schon die «Unterscheidung zwischen Vergangenheit und Zukunft [...] so etwas wie ein "ursprünglicher Begriff" [ist; f.g.], der in einem gewissen Sinne der wissenschaftlichen Aktivität vorausgeht» (ders. (1988) 221).

²³⁰ GANOCZY (1992) 227.

²³¹ Vgl. ebd. 241f.

²³² Die Probleme, welche einen interaktionistischen Standpunkt mit sich bringen – auf die GANOCZY nirgends näher eingeht! – sind u.a. folgende:

(1.) Wie muss das Verhältnis zwischen Geist und Gehirn verstanden werden, wenn eine Wirkung des Geistes auf das Gehirn *empirisch* nicht nachzuweisen ist? (2.) Warum sind die Wirkungen des Geistes so *minimal* und nur auf *bestimmte* Bereiche des Gehirns beschränkt? (3.) Wie ist theoretisch ein Einwirken des Geistes auf den Körper mit den physi-

- Zur Verwendung des Ausdrucks "kreativ": Eine physikalisch verstandene Natur kann nicht "kreativ" sein, wie etwa der Mensch oder Gott. Physiker können zwar metaphorisch von einem "kreativen Universum" oder von einer "kreativen Natur" sprechen – und meinen damit den indeterministischen, zufälligen, d.h. nicht (exakt) voraus-sagbaren Aspekt von physikalischen Ereignissen –, aber streng genommen ist damit nur gesagt, dass im Rahmen eines Wahrscheinlichkeitsraumes gewisse physikalische Ereignisse eintreten (oder nicht)²³³. Das alles hat aber mit "Kreativität" oder "Spontaneität" im Sinne eines geistigen Aktes gar nichts zu tun²³⁴. Die Verwendung solcher Ausdrücke von Seiten der Naturwissenschaftler ist noch lange kein Hinweis dafür, dass eine Vermittlung zwischen theologischen und naturwissenschaftlichen Aussagen möglich ist.
- Das eben Gesagte gilt auch für das von GANOCZY benutzte Beispiel des Lichtes. So soll das Licht, als das «aller Messung Grund [...], das bleibend Schnelle, auf das alle Bewegung bezogen wird»²³⁵, das natürliche "Sakrament" des Ewig-Geistigen sein, welches Raum und Zeit entstehen lässt und "ausrichtet". Nun macht aber die Physik keine Wesensaussagen, sondern stellt lediglich Modelle und Theorien bereit, welche experimentell verifiziert werden. Diese sind jedoch nicht von vornherein schon Abbilder von physikali-

kalischen Erhaltungssätzen vereinbar? (4.) Warum bedarf der Geist überhaupt eines komplexen und funktionsfähigen Gehirns, um kausal wirksam zu sein? (5.) Wie sieht der Mechanismus aus, auf dem die kausale Beziehung zwischen Geist und Körper beruht? (6.) Warum kann *mein* Geist auf *mein* Gehirn, aber auf *kein* anderes Gehirn einwirken?

Diesbezüglich wäre eine eingehendere Auseinandersetzung mit der neueren *Philosophy of mind* sicher interessant gewesen. Vgl. dazu BIERI (1993), BECKERMANN (1999), ZOGLAUER (1998).

²³³ Bei sog. chaotischen Vorgängen ist das Eintreffen von Ereignissen zwar noch weniger voraussagbar, aber trotzdem nicht einfach beliebig.

²³⁴ Die in populärwissenschaftlichen Publikationen gängige Rede von der "Kreativität" oder "Spontaneität" der Natur ist physikalisch gesehen wenig sinnvoll, da die «Forderung nach Reproduzierbarkeit des Experiments [...] die Negation von Spontaneität [ist; f.g.], und ebenso ist die Forderung nach mathematisch-funktionaler Verknüpfung der relevanten Parameter nicht verträglich mit einer wie auch immer gearteten "Eigentätigkeit der Natur". Dies würde, wenn es sie gäbe, als Negation von Gesetzmäßigkeit unter dem Stichwort "Zufall" abgehettelt werden müssen, d.h. sie müsste aus dem nomologischen Erklärungsmodell, an die Physik gebunden ist, ausgegrenzt werden. Nichts aber legitimiert den Physiker, den als "Zufall" ausgegrenzten Bereich mit Hilfe anderer, nichtphysikalischer Kategorien als "Spontaneität", "Schicksal", "Geschichtlichkeit der Natur" usw. zu *deuten*» (MUTSCHLER (1992a) 95).

²³⁵ Ders. (1992) 221.

schen Wirklichkeiten²³⁶. Darum fragt sich, was in der Analogie GANOCZYs als "Sakrament" des Lichtes dienen soll – etwa ein physikalisches Modell bestehend aus mathematischen Formeln?

c. Fragen wir zudem, inwieweit es GANOCZY gelungen ist, im Rahmen *seines* Komplementaritätsmodells, Analogien zwischen schöpfungstheologischen und naturwissenschaftlichen Aussagen nicht nur herzustellen, sondern auch zu *begründen*, so müssen wir feststellen: Echte Analogien zwischen zwei Sprachspielen können nur formuliert werden, wenn diese nicht inkommensurabel zueinander stehen. Nun handelt es sich bei naturwissenschaftlichen und schöpfungstheologischen Aussagen offensichtlich um zwei völlig verschiedene Sprachspiele. QUINES fundamentalem Verdikt entsprechend, dass es keine Sprache bzw. Theorie ohne Ontologie geben kann – und dies gilt für naturwissenschaftliche ebenso wie für theologische (bzw. biblische) Aussagen –, zwingt uns zur Überlegung, wie GANOCZY das ernste Problem einer Vermittlung zwischen den von Naturwissenschaft und Theologie jeweils vorausgesetzten Ontologien löst²³⁷, zumal seine Auffassung der Komplementarität offensichtlich voraussetzt, dass die verschiedenen Sprachspiele nicht inkommensurabel zueinander stehen – da sonst eine (sinnvolle) analoge Rede überhaupt nicht möglich wäre. Zum Aufweis der Kommen-surabilität bedarf es jedoch einer Metatheorie, die eine komplementäre Beziehung mittels Analogien zu begründen vermag und dabei die verwendeten Begriffe semantisch eingrenzt. Mit der schöpfungstheologischen Adaptation der Strukturontologie ROMBACHS besitzt GANOCZY zwar eine solche Metatheorie, hingegen fehlt eine sprachphilosophische Reflexion, bei der klar würde, wie innerhalb einer mehrstufigen Analogie die Verwendungsweise von Ausdrücken geregelt wird. Dies mag mitunter ein Grund dafür sein, warum den Analogien GANOCZYs mancherorts etwas Willkürliches anhaftet und PEITZs Kritik nicht völlig aus der Luft gegriffen ist, GANOCZY neige

²³⁶ Wenn mathematische Formalismen tatsächlich ein Abbild der realen Wirklichkeit sein könnten, dann müsste man aufweisen, was (z.B. bei der Quantentheorie) einem unendlich-dimensionalen und komplexen Hilbertraum in Realität entspricht. Allgemeiner gefragt: Können mathematische Formalismen – vor allem dort, wo man sich des komplexen Zahlenkörpers \mathbb{C} bedient, der die imaginären Einheit "i" (mit $i^2 = -1$) enthält – eine Wirklichkeit abbilden und, wenn ja, welche und auf welche Weise?

²³⁷ Dass bei der ganzen Problematik GANOCZY lediglich populärwissenschaftliche Darstellungen berücksichtigt, erschwert eine sachliche Auseinandersetzung zusätzlich.

in seiner analogen Vorgehensweise, zu einer «semantischen Vermischung» der jeweils verwendeten Begriffe²³⁸.

3.4.2. Zu den Begriffen: Selbstorganisation, Synergie und Struktur

a. Autoren wie JANTSCH, PRIGOGINE, EIGEN oder HAKEN – und auf diese beruft sich GANOCZY hauptsächlich – benutzen die Begriffe *Selbstorganisation* bzw. *Synergie* mit dem Anspruch, das Entstehen und Werden des Universums und seiner komplexen Strukturen erklären zu können, und dies einerseits ohne auf eine teleologisch geprägte Metaphysik (z.B. aristotelischer Provenienz) zurückgreifen zu müssen, andererseits ohne die Wirklichkeit atomistisch zu reduzieren. So setzt PRIGOGINE in (1988) die Dynamik sich selbstorganisierender Prozesse mit dem Werden gleich und dies mit dem Anspruch, damit das philosophische Problem von "Sein" und "Werden" naturwissenschaftlich lösen zu können²³⁹. HAKEN seinerseits meint, mit seinem Begriff der Synergie, die Strukturbildung von (anorganischen bis hin zu sozialen) Systemen erklären zu können. Beide Autoren gehen dabei so vor, dass sie den Begriffen *Selbstorganisation* bzw. *Synergie* ein *mathematisches* Erklärungsmuster zugrunde legen, in der Meinung, dass die Identität der mathematischen Beschreibung eine einheitliche Erklärung für alle physikalischen, biologischen und sozialen Prozesse garantiere. Dabei wird aber übersehen²⁴⁰,

(1.) dass sich die *Identität* physikalischer, biologischer und sozialer Systeme nicht mittels eines mathematischen Modells erfassen lässt, weil diese Identität ontologisch immer schon vorausgesetzt werden muss²⁴¹,

(2.) dass gegenüber physikalischen, schon in biologischen und erst recht in sozialen Strukturen zusätzliche Dimensionen wirksam sind –

²³⁸ «Das Fehlen der strukturellen Mittel zum Aufbau einer echten Integration könnte der Grund dafür sein, dass die Einbeziehungen relativ willkürlich erscheinen oder zu semantischen Vermischungen neigen» (PEITZ (1998) 430). PEITZ belegt sein Urteil anhand einiger Beispiele GANOCZYS (vgl. dazu ebd. 430f.).

²³⁹ Indem PRIGOGINE vom «Übergang von der Dynamik oder der Physik des Seins zur Thermodynamik oder der Physik des Werdens» (ders. (1988) 144) spricht, verkürzt er (physikalistisch) das philosophische Verständnis von "Sein" und "Werden" in erheblicher Weise.

²⁴⁰ Vgl. MUTSCHLER (1992a) 97.

²⁴¹ Zur Identitätsproblematik vgl. RUNGALDIER (1998) 44ff; 90ff; 145ff. oder SCHULTHESS (1997).

etwa pragmatische, normative oder hermeneutische Aspekte –, welche durch eine mathematische Modellbildung nicht zum Ausdruck kommen und darum

(3.) mathematische Beschreibungen zwar notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die vollständige und adäquate Erfassung eines Systems bilden.

Wo also Autoren wie JANTSCH, PRIGOGINE, EIGEN oder HAKEN mit Begriffen wie Synergie oder Selbstorganisation eine Deutung der Gesamtwirklichkeit vorlegen, betreiben sie nicht mehr Naturwissenschaft, sondern (oft schlechte) Metaphysik, mit der Tendenz in ein unkritisches, mythisches Denken zu kippen. Dabei ist für diese Autoren eine einheitliche Beschreibung der verschiedenen Wirklichkeitsbereiche (scheinbar) möglich, weil «bereits die physikalische Sphäre mit Elementen fremder Bereiche überfrachtet wird und [...] andererseits die Bereiche des Biologischen, | Sittlichen, Religiösen, Ästhetischen usw. so reduziert werden, dass sie mit dem überinterpretierten physikalischen Bereich in eins fallen.»²⁴² Das heisst im Klartext: *Selbstorganisation* und *Synergie* sind – jedenfalls bei den oben erwähnten Autoren – keine rein naturwissenschaftlichen Begriffe.

Für GANOCZY stellt dies vermutlich kein Problem dar, da er beide Begriffe in jedem Falle "analog" verwendet. Im Hinblick auf seine Übernahme des Selbstorganisations- bzw. des Synergiebegriffs in eine schöpfungstheologische Reflexion hat dies jedoch zur Folge, dass damit weder ein Dialog mit den Naturwissenschaften noch die Integration einer naturwissenschaftlichen Sicht der Natur in die Schöpfungstheologie erzielt wird, da nicht direkt Bezug genommen wird auf naturwissenschaftliche Aussagen, sondern auf weltanschaulich extrapolierte naturwissenschaftliche Reflexionen.

Begriffe wie *Struktur*, *Materie*, *Natur*, *Raum*, *Zeit* usw. haben auf der ontologischen Ebene die Funktion, physikalische Objekte zu konstituieren und sind daher «nie anders denn klassifikatorisch einzuführen»²⁴³. So gesehen bedürfte GANOCZYs Übernahme von physikalischen und biologischen Termini einer kritischen Prüfung, einerseits um die ontologischen Voraussetzungen freizulegen oder solche zu begründen, andererseits um die von Naturwissenschaftler oft unkritisch verwendeten Ausdrücke, wie etwa "Selbstorganisation" oder "Synergie", von mythoshaften Elementen zu befreien (MUTSCHLER)

²⁴² MUTSCHLER (1992a) 102f.

²⁴³ MUTSCHLER (1993) 45.

und sie, entsprechend ihrer Verwendung, wissenschaftstheoretisch als metrische Begriffe klar(er) von anderen (etwa den klassifikatorischen) Ausdrucksweisen unterscheiden zu können.

b. Anders hingegen steht es mit dem von GANOCZY verwendeten Begriff der *Struktur*. Zwar verzichtet GANOCZY auch in diesem Zusammenhang nicht, den Synergiebegriff zu verwenden – womit er sich all die oben angedeuteten Probleme aufhalst –, aber der entscheidende Vorteil ist, dass mit dem Strukturbegriff explizit eine ontologische Theorie vorliegt, mit deren Hilfe naturwissenschaftliche und schöpfungstheologische Aussagen zueinander in Beziehung gebracht werden können. Trotzdem fragt man sich, wie der Synergiebegriff genau mit dem Begriff der Struktur korrelieren soll. Beispielsweise stellt sich das Problem, wie die Zielgerichtetheit von Abläufen in einer strukturontologischen Perspektive mit einem teleonomischen Verständnis von synergetischen Naturprozessen in Einklang gebracht werden kann. Wenn GANOCZY meint, biologischer Funktionsbegriff und philosophischer (bzw. theologischer) Zielbegriff seien aufeinander beziehbar, weil «beide *zukunftsorientiert und sinnbezogen* sind»²⁴⁴, dann kann dies gerade für ein funktional gesteuertes, d.h. teleonomisches System (im strikt naturwissenschaftlichen Sinne) nicht gelten. Bezeichnet nämlich der Begriff der *Teleonomie* die funktionale Zweckmäßigkeit eines biologischen Systems, d.h. die in einem biologischen System "gespeicherte" Information, welche einen Vorgang steuert und zu einem vorgegebenen Ende führt, dann kann ein solches System nur "zukunftsorientiert und sinnbezogen" genannt werden, wenn unter der Hand der Informationsbegriff mit hermeneutischen Gehalten aufgeladen wird, die eigentlich darin nicht enthalten sind²⁴⁵.

Wenn man nun, wie GANOCZY weiter vorschlägt, die herkömmliche Substanzontologie durch eine Strukturontologie ersetzen möchte, dann müssten die von den jeweiligen Wissenschaften immer schon vorausgesetzten spezifischen Strukturen über eine metatheoretische, d.h. philosophische Reflexion (klarer) herausgestellt werden²⁴⁶. Die

²⁴⁴ GANOCZY (1992) 258.

²⁴⁵ Vgl. MUTSCHLER (2000), (1992a), (1992) 33ff. und ESTERBAUER (1997).

²⁴⁶ Es genügt diesbezüglich nicht zu sagen, Strukturen sozialer Systeme seien einfach "komplexer" als biologische oder physikalische. Zwischen sozialen und biologischen bzw. chemisch-physikalischen Strukturen besteht nicht nur ein gradueller Unterschied. Darauf weist allein schon die Tatsache hin, dass beispielsweise der biologische Strukturbegriff nicht oh-

kritische Frage muss an dieser Stelle erlaubt sein, ob eine phänomenologisch vorgehende Strukturphilosophie rombachscher Prägung dies zu leisten vermag.

Nach ROMBACH soll zudem die "Substanz"²⁴⁷ abgelöst werden von einem struktural gedeuteten *Ich* (anthropologisch: von einer *Egoität*) als dem Zentrum einer Innenstruktur, von dem her ein "Objekt" als mit sich selbst Identisches – d.h. in der klassischen Diktion: als *Eines* – in der Vielfalt der Erscheinungsweisen ontologisch (selbst-) konstituiert ist. Wenn dieses *Ich* nun keine Substanz sein darf, dann kann es höchstens noch den Zustand eines Ereignisses bezeichnen. Wie aber ist *diachronisch* (d.h. im zeitlichen Verlauf) die Identität eines solchen *Ichs* in allen aufeinanderfolgenden Zuständen oder Ereignissen garantiert? Und wenn dieses *Ich* noch Selbstbewusstsein hat, d.h. eine menschliche Person ist, wie können dann alle vollzogenen Handlungen (als einzelne intentionale Akte) mit dem *Ich* identisch sein? Oder entspricht jedem Zustand ein anderes *Ich*²⁴⁸? Es ist zumindest zweifelhaft, ob der Begriff der *Egoität*, bzw. des mit *Selbstbewusstsein* ausgestatteten *Ichs*, eine zufriedenstellende Beschreibung darstellt, um den Begriff der *Person* zu erfassen, zumal auch das Spezifische des menschlichen Selbstbewusstseins, nämlich seine Geistigkeit, von ROMBACH kaum scharf gefasst ist, wenn er sagt, dass letztlich zwischen materiellen und geistigen Ereignissen kein wesentlicher Unterschied besteht (vgl. *U*, 130) und daher der Mensch nicht *weniger* Natur und nicht *mehr* Geist ist, als die Natur in all ihren punktuellen Zuständen (vgl. *StA*, 86).

Diese Unklarheiten werden auch durch GANOCZYS Übernahme und Integration der rombachschen Strukturontologie in eine trinitarisch orientierte Schöpfungslehre nicht beseitigt. Denn wenn diese von GANOCZY übernommene Strukturontologie eine radikal *relationale* Ontologie sein soll und folglich *Dinge* wie auch *Personen* relational hergeleitet werden, dann fragt sich, ob dadurch eine Konstitution der göttlichen Personen bzw. der Personalität des Menschen ge-

ne weiteres auf den menschlichen Geist oder auf soziale Systeme übertragbar ist. Zur Struktur lebendiger Systeme vgl. MARX (1991). Einen Versuch den Strukturbegriff umfassend innerhalb einer Systemtheorie zu formulieren – so dass er für die Kommunikationstheorie, die Evolutionstheorie und die (Religions-) Soziologie gleichermaßen anwendbar ist – hat LUHMANN versucht. Zu den Problemen und Grenzen dieses Ansatzes vgl. DALLMANN (1994). Zur Systemtheorie allgemein vgl. die Einführung von KRIEGER (1996).

²⁴⁷ Vgl. ROMBACH, *StO*, 102ff.

²⁴⁸ Vgl. zu dieser Problematik RUNGALDIER (1996) und BIERI (1986).

währleistet ist. GANOCZY übernimmt zwar von der Strukturphilosophie ROMBACHS Begriffe wie "Selbtheit", "Egoität", "Idemität", (selbstbewusstes) "Ich" etc. und wendet sie theologisch an, so z.B. wenn er von der Relation der drei göttlichen Personen als interpersonale Idemität in der "konstrukturalen" Einheit ihrer göttlichen Natur spricht. Trotzdem bedarf der Relationsmoment eines *ontischen Trägers*, der beispielsweise den Menschen zu einem vor Gott verantwortlichen und freien Wesen konstituiert und ihn befähigt, sich für das Wahre, Gute und für die Liebe zu entscheiden²⁴⁹. Diesbezüglich bleibt GANOCZYs Verhältnisbestimmung zwischen Relation und Person letztlich in der Schweben.

3.4.3. Strukturontologie als theologische Vermittlung

Wie schon oben erwähnt wurde, stellt der Versuch GANOCZYs, das Schöpfungshandeln Gottes im dreifaltigen Leben zu begründen und strukturontologisch zu deuten, ein origineller Ansatz dar, den weiterzuverfolgen sich sicher lohnt. ROMBACHS Strukturphilosophie – vor allem der Grundgedanke des künstlerischen Schaffens und die dabei verwendete phänomenologische Methode – vermag dabei zweifelsohne Aspekte hervorzuheben, welche im Rahmen einer traditionell geprägten Ontologie sonst verborgen bleiben. In diesem Sinne leistet eine strukturontologische Matrix eine wertvolle philosophische Vermittlungsarbeit für die Theologie. Es sei aber trotzdem (im Sinne unserer Fragestellung) erlaubt, einige (kritische) Überlegungen anzufügen.

a. Die *creatio ex nihilo* und *creatio continua* möchte GANOCZY – im Sinne ROMBACHS – einheitlich als einen Prozess der *Autogenese* verstehen²⁵⁰. Nun ist dieser Prozess der *Autogenese* eingebettet in ROMBACHS Strukturontologie, die sich ihrerseits dadurch auszeichnet, «dass sie nicht zwischen Schöpfer und Schöpfung unterscheidet, sondern die Schöpfung qua *Autogenese* aus sich selber holt. Das ist ja gerade der Sinn der Konkreativität, dass sie alle Entstehungen, gerade auch die Steigerungen, die Meliorisationen, das Höherentstehende aus dem Vorgang des Entstehen selbst erklärt. Sie braucht al-

²⁴⁹ Vgl. SCHEFFCZYK (1997), *KD*, Bd.III, 231.

²⁵⁰ Vgl. ders. (2001) 196ff.

so, so scheint es keinen Schöpfer.»²⁵¹ Zwar beteuert ROMBACH, dass dieser Vorgang nicht als in "purer Immanenz" geschehend missverstanden werden dürfe. Trotzdem fragt man sich, wie dieser Prozess schöpfungstheologisch verstanden werden muss, wenn man ihn «jenseits des Unterschiedes von Immanenz und Transzendenz» sieht, «nämlich als ein solcher Vorgang, in dem aus dem *Zusammengang* von Gegebenem die höheren Möglichkeiten herausgereizt werden, die durch die Erfüllung den Vorgang wiederum selbst in sich heben.»²⁵²

Zudem: Charakteristisch für einen autogenetischen Prozess ist – gemäss ROMBACH –, «dass das ursprünglich Hervorgehende sowohl Schöpfer wie Geschöpf ist.»²⁵³ ROMBACHs Begründung des kreativen *Ursprungs* ist die konsequente Folge seiner radikal relational gedachten Strukturontologie, die, weil sie jenseits der Unterscheidungen von Immanenz und Transzendenz bzw. Schöpfer und Schöpfung ansetzt, das Sein bzw. das Geschaffene zwar als Resultat eines dynamischen Vorgangs, aber *ontologisch nicht als Folge einer personalen Handlung* denkt²⁵⁴. Dass an Betrachtung einer solchen Sichtweise eine *trinitarische* Begründung der Schöpfung – d.h. von einem aus dem Leben des dreifaltigen Gottes entspringenden *personalen* Aktes her – äusserst schwierig wird, sieht auch GANOCZY. Entsprechend verlangt er aus theologischer Sicht die klare «ontologische Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf»²⁵⁵. Ebenso könne man nicht sagen, dass im Prozess der Autogenese sich die Selbstwerdung Gottes vollziehe, quasi wie ein Künstler, dessen Selbstwerdung in

²⁵¹ ROMBACH, *U*, 158. Die Konkreativität «lässt das Göttliche *in* der Schöpfung erscheinen und dort tätig sein, wenn man das Höherführende – mit Recht – das Göttliche nennen will. Aber die *Wirklichkeit* ist selber *wirkend*. Sie setzt nicht nur fort, was in sie hineingegeben ist, sondern sie treibt über sich selber hinaus und ist erfinderisch in jeder Weise» (ebd.).

²⁵² Ebd.

²⁵³ Ders. *StO*, 236.

²⁵⁴ ROMBACH selber bestätigt dies, wenn er sagt: Im Prozess der Konkreativität steht der «*Autor* – wenn es einen solchen gibt, [...] dem Prozess nicht mehr vor und gegenüber, sondern er geht aus dem Prozess selbst neu und höher *hervor*. Die *Handlung* bewirkt den Prozess nicht, sondern der Prozess bewirkt die Handlung und erwirkt dadurch sich *selbst*» (*U*, 159. Vgl. auch *StA*, 347ff.) Dieser Zusammenhang zwischen Prozess und Handlung mag zwar für das menschliche Handeln genügen, ganz sicher lässt sich damit aber nicht ein trinitarisches Schöpfungshandeln begründen.

²⁵⁵ GANOCZY (2001) 157. Zurecht verweist darum GANOCZY auf die Grenzen der Künstleranalogie.

der Werkwerdung geschehe²⁵⁶. Die rombachsche Strukturontologie ist von ihrem Ansatz her – trotz der dynamischen Sichtweise und der Vielfalt kategorialer Erscheinungsformen von Strukturen – letztlich eine *die Relationalität selbst monistisch deutende Ontologie*, die nicht ohne grössere Transformationen für eine trinitarische Betrachtungsweise nutzbar gemacht werden kann.

b. Weitere Schwierigkeiten ergeben sich bei näherem Zusehen aus den Aussagen GANOCZYs bezüglich der *creatio continua*, wenn man sich fragt, was der (von ROMBACH zitierte) Satz bedeuten soll, dass das Absolute «mit diesem und jenem identisch sein kann, ohne damit identisch sein zu müssen.»²⁵⁷ In welchem Sinne ist das Absolute als das *non-aliud* zu verstehen und wie konstituiert sich dabei die Relation zur *Schöpfung*? Ist diese Relation real im Sinne von aktual? Wie ist innerhalb dieser Relation eine geschaffene Wirklichkeit zu verstehen, die "autogenetisch" Neues hervorzubringen vermag? Reicht es, wenn diesbezüglich Gott als "Möglichkeitsschöpfer" bezeichnet wird, welcher der «eigengesetzlichen Selbstverwirklichung und Selbstorganisation seiner Geschöpfe freien Lauf gewährt»²⁵⁸? Das Problem liegt letztlich darin, dass für eine adäquate Verhältnisbestimmung zwischen der Schöpfung – als von Gott erschaffene und im Sein erhaltene Wirklichkeit – und dem Werden der Welt – in ihrer "eigengesetzlichen Selbstverwirklichung" – ein ausdifferenzierter Relationsbegriff zur Verfügung stehen müsste, der alle diese Nuancen zu erfassen erlaubte. ROMBACHs Relationsverständnis bietet jedoch ein solches differenziertes Instrumentarium nicht nur nicht an; sein monistisch geprägter Relationsbegriff verleitet vielmehr dazu, beide Aspekte, d.h. *Schöpfung und Werden der Welt miteinander zu identifizieren*²⁵⁹. Genau diese Identifizierung ist aber nicht angebracht, bezeichnet doch *Schöpfung* eine ontologische Abhängigkeitsrelation von ihrem (göttlichen) Ursprung. Das Werden (in der Evo-

²⁵⁶ Vgl. ebd. 159. «All das gilt von Gott nicht oder nur im Sinne einer sehr entfernten Analogie. Diese liegt beispielsweise darin, dass auch Gott sich schaffend als Gott bestätigt und offenbart. Aber er *wird* nicht Gott dadurch. Er *ist* Gott» (ebd.). Ob sich GANOCZY bewusst ist, dass er mit dieser Aussage letztlich die strukturontologische Sichtweise mit Hilfe der vorab von ihm selbst abqualifizierten Substanzontologie kritisiert?

²⁵⁷ GANOCZY (2001) 198.

²⁵⁸ Ders. (1998) 146ff. oder (2001) 196ff.

²⁵⁹ So beispielsweise wenn er sagt: «Das Absolute "gibt es" nicht zuvor, es "ist" nur im Vorgang der Genese» (SiO, 238. Zitiert bei GANOCZY (2001) 198).

lution) hingegen ist etwas Ontisches, d.h. *in* der Zeit Geschehendes, welches schöpfungstheologisch (!) den Begriff der *creatio ex nihilo* bzw. *creatio continua* immer schon voraussetzen muss. Schon THOMAS hat diesbezüglich herausgestellt, dass die Schöpfung «weder Veränderung noch Bewegung»²⁶⁰ sei und keinesfalls als etwas in der Zeit Geschehendes und als zeitlich Ausgedehntes gedacht werden dürfe. *Folglich kann ihre relationale Begründung nicht selbst wieder über die Explikation bzw. nach Analogie eines Naturprozesses erfolgen.* Genau dies scheint aber GANOCZY zu tun, wenn er den Begriff der *Selbstorganisation* schöpfungstheologisch verankern möchte.

c. Nicht weniger problematisch ist es, wenn im Sinne GANOCZYs die *Zeit* zu einem "schöpferischen Prinzip" erhoben wird. So schreibt ROMBACH: «Neue Möglichkeiten, die nach vorn entwickelt werden, werfen neue Wirkungsweisen auf das Gewesene und das Gegebene zurück, aus denen wiederum neue Aspekte und Möglichkeiten nach vorn gewonnen werden können. Dies wiederholt sich immer wieder. Die *Zeit* läuft nicht als Linie ab, sondern als die Gleichzeitigkeit von Vor und Zurück, als *Zeitquell*. Gewissermassen als Fontäne. Darin liegt das Wesen des "Ursprungs"» (U, 158)²⁶¹. Angesichts solcher Aussagen muss man sich fragen, wie denn neue Aspekte und Möglichkeiten, die nach vorne entwickelt werden, sich auf das Gewesene auswirken und andererseits, in einer Art Rückkoppelungseffekt, Wirkungen "nach vorne" zeitigen sollen. Dies wäre höchstens denkbar, wenn die *Zeit* *nicht* als *irreversibel* gedacht würde, was jedoch sicher der Intention GANOCZYs entgegensteht. Unklarheiten solcher Art werden auch nicht dadurch behoben, dass man (wie GANOCZY) beteuert, ROMBACH nehme mit solchen Aussagen Abschied von einer "kausalistischen Wachstumsvorstellung", weil das Strukturdenken lineare Determinismen und homogen-einlinige Ursachenketten ausschliesse²⁶². Was meint GANOCZY, wenn er eine "homogen-einlinige

²⁶⁰ ScG, II, 20. «Schöpfung ist nämlich nicht Veränderung, sondern Abhängigkeit des geschaffenen Seins von jenem Ursprung, von dem es gesetzt wird [...]. Wenn aber Schöpfung eine Beziehung ist [*relatio quaedam est*], dann ist ersichtlich, dass sie etwas Wirkliches ist und zwar weder ein ungeschaffenes noch ein auf Grund einer andere Beziehung geschaffenes. Da nämlich die geschaffene Wirkung vom Schaffenden wirklich abhängt, muss diese Beziehung etwas Wirkliches sein. Jedes Wirkliche aber wird von Gott ins Dasein gebracht» (ScG, II, 18).

²⁶¹ Vgl. auch ROMBACH U, 160f.

²⁶² Vgl. ders. (2001) 197.

Ursachenkette" als Kausalitätsform ablehnt?²⁶³ Antworten auf diese Frage bleibt uns GANOCZY schuldig. Ebenso thematisiert er nirgends die in der heutigen Wissenschaftstheorie diskutierte Kausalitätsproblematik im Zusammenhang mit dem deduktiv-nomologischen Modell (natur-) wissenschaftlicher Erklärung²⁶⁴. Die Sachlage wird dann noch zusätzlich erschwert durch GANOCZYS Versuch, den Begriff der *creatio continua* anhand des Verhältnisses Zeit und Ewigkeit zu erörtern: *Ewigkeit* versteht er dabei nicht bloss als einen «mechanisch-chronologisch ablaufenden Prozess»²⁶⁵, sondern als etwas Schöpferisches und dem Wesen Gottes essentiell Zukommendes, das schon alle Möglichkeiten des Werdens (inkl. Verwirklichungsformen?) in sich enthält²⁶⁶. Die Ewigkeit ist «schöpferisch im eigentlichen Sinn. Doch ihre Transzendenz vollzieht sich in der kreatürlichen Immanenz und lässt die Kreatur von innen her "autogenetisch" fortschreiten, d.h. ihre Zeit konkretiv "füllen". Ewiger Schöpfer und zeitliches Geschöpf sind miteinander "perichoretisch" verbunden, sodass ersterer in bestimmten Augenblicken des letzteren, beispielsweise in Momenten gelungener Arbeit, künstlerischer Intuition oder einfach des geteilten Glücks, recht wohl aufleuchten kann.»²⁶⁷ Wo «Zeiterfahrung zugleich Inhalts- und Identitätserfahrung ist, wie im "Augenblick" [...], fallen Zeit und Ewigkeit zusammen.»²⁶⁸ Angesichts solcher Aussagen erhebt sich die Frage, was man unter "Erfahrung" verstehen soll und wie man wissen kann, dass solche Augenblicke von Identitätserfahrungen Erfahrung von Ewigkeit beinhalten. Anders ausgedrückt: Wie kann man sicher sein, dass solche Identitätserfahrungen nicht einfach bloss psychische Phänomene sind? Abgesehen davon stellt sich das grundlegende und schwierige Problem, wie das Zeitliche im Ewigen gedacht werden soll: Ist Ewigkeit "atemporal", oder wird das Zeitliche im Ewigen "aufgehoben", und wenn ja, wie? Ein Blick auf die neuere Diskussion im Rahmen der a-

²⁶³ Darüber hinaus wird man sich auch fragen müssen, wie diese strukturontologischen Aussagen mit naturwissenschaftlichen (Kausal-) Erklärungen in Verbindung gebracht werden können.

²⁶⁴ Vgl. dazu beispielsweise STROKER (1992), HEIDELBERGER (1992), SCHURZ (1990), BUNGE (1987), STEGMÜLLER (1983), POSCH (1981) oder KRÜGER (1970).

²⁶⁵ GANOCZY (2001) 200.

²⁶⁶ «So wird Gott nach dem Modell eines Wesens gedacht, das unendliche Möglichkeiten des Neuseins vor sich hat» (ebd. 199).

²⁶⁷ Ebd. 200.

²⁶⁸ Ebd.

nalytischen Religionsphilosophie zeigt, dass diese Fragen viel komplexer sind, als sie bei GANOCZY in den Blick kommen und zudem auch erhebliche Konsequenzen für das Gottesverständnis mit sich bringen²⁶⁹.

d. Schliesslich noch eine Bemerkung zu GANOCZYs These der Inkarnation als Höhepunkt und Vollendung der (dreifaltigen) Konkreativität Gottes. Diesbezüglich vermisst man, dass GANOCZY nicht deutlicher das Kreuzes- und Auferstehungsereignis als Offenbarung des konkreativen Handelns Gottes herausstellt. Denn erst das Ereignis des Todes und der Auferstehung des Gottessohnes – als ein alle drei göttlichen Personen involvierendes Geheimnis – geschieht die Menschwerdung Gottes bis in die letzte Konsequenz (der Sünde) hinein und offenbart sich gleichzeitig der dreifaltige Gott als Schöpfer und Erhalter. Dabei impliziert dies ein erkenntnistheoretisches und ein ontologisches Moment:

(1.) In erkenntnistheoretischer Hinsicht müsste gelten, dass ein genuin theologisches Verstehen der göttlichen Konkreativität erst in einer staurologisch zentrierten Offenbarung begründet wäre²⁷⁰, und folglich erst von daher ein Schöpfungshandeln Gottes systematisch hergeleitet werden könnte.

(2.) In ontologischer Hinsicht wäre das im Osterereignis sich offenbarende trinitarische Ereignis als Ausgangspunkt anzusehen, von dem aus das Schöpfungshandeln Gottes systematisch als konkreativer Akt in der *creatio ex nihilo* und *creatio continua* hergeleitet werden könnte²⁷¹.

Erst in der Erfüllung dieser beiden Aspekte fände das Anliegen einer (biblisch begründeten) Schöpfungstheologie ihr eigentlich *theologisches* Fundament. GANOCZYs schöpfungstheologischer Entwurf vermag ein solches Fundament nicht genügend zu erarbeiten, auch wenn Ansätze dazu vorhanden sind.

Am Ende dieser Untersuchung können wir daher festhalten: GANOCZYs komplementärer Ansatz wie auch sein Vermittlungsversuch über eine relationale Strukturontologie die Natur als Schöpfung

²⁶⁹ Vgl. die Aufsatzsammlung in JÄGER (1998). Dabei zeigt sich, dass der Begriff des *nunc stans* keineswegs so missverständlich und hypertroph ist, wie ihn GANOCZY (vgl. (1998) 147) karikiert.

²⁷⁰ Vgl. dazu CODA (1997) 193ff. und (1984) 50ff.

²⁷¹ Vgl. in diesem Sinne z.B. die Darlegungen von BULGAKOV (1990) 275ff; (1987) 445ff.; BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd.III, 295-395; *Theologik*, Bd.III, 153-200.

Gottes zu denken, stellt den mutigen Versuch dar, naturwissenschaftliche und schöpfungstheologische Aussagen miteinander in Beziehung zu bringen. Zu meinen, dass dieser Versuch schon in allen Belangen und Konsequenzen durchdacht sei, wäre aber sicher übertrieben und würde wohl auch GANOCZY kaum behauptet wollen.

4. Der transzendente Ansatz (Karl RAHNER)

Im Rahmen seines theologischen Schaffens¹ hat RAHNER mehrere Beiträge zur Verhältnisbestimmung von Theologie und (Natur-) Wissenschaften² oder zu speziellen, die Schöpfungstheologie tangierenden, Themen veröffentlicht³. Einen umfassenden schöpfungstheologischen Entwurf hat er jedoch – abgesehen von den mittlerweile publizierten Innsbrucker Vorlesungen zur Schöpfungstheologie – nicht erarbeitet⁴. Dieser Umstand darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass RAHNERs Ansatz und die damit verbundenen metaphysischen Implikationen von erheblicher schöpfungstheologischer Relevanz sind⁵. RAHNER selber sah die Schöpfungstheologie – die Lehre also über den Anfang der Welt und der speziellen Erschaffung des Menschen – in den umfassenderen Rahmen einer *Protologie* integriert, welche u.a. auch die Lehre vom Urstand und vom Fall des

¹ Aussagen RAHNERs zu *Geist in Welt* (Abk. *GW*) zitieren wir gemäss der Ausgabe *Sämtliche Werke* (Abk. *SW*), Bd.2, (1996), wo nicht anders vermerkt, werden jeweils die Seitenzahlen der 2. Auflage angegeben (in *SW*, Bd.2, kursiv gedruckt). Angaben zu *Hörer des Wortes* (Abk. *HW¹* bzw. *HW²*) erfolgen gemäss *SW*, Bd.4 (1997), zu *De Deo creante et elevante et de Peccato originali* (Abk. *De Deo creante*) gemäss *SW*, Bd.8 (1998). Zitationen aus den *Schriften zur Theologie* werden mit *ST* abgekürzt und die entsprechende Bandzahl mit römischen Ziffern versehen. Den *Grundkurs des Glaubens* (vgl. RAHNER (1984)) zitieren wir mit der Abkürzung *Gk*, den Aufsatz *DieHominisation als theologische Frage* (1961) mit *Hom*. Für eine Liste der Publikationen RAHNERs sowie der entsprechenden Sekundärliteratur verweisen wir auf die Internet-Adresse: www.ub.unifreiburg.de/ferate/04/rahner/rahnerbi.htm.

² Wie wichtig für RAHNER der Dialog mit den anderen wissenschaftlichen Disziplinen war, bezeugt auch seine Mitarbeit in der Paulus- und Görres-Gesellschaft. Vgl. dazu die z.T. erstmals veröffentlichten Beiträge RAHNERs in: *SW*, Bd.15 oder die Dokumentation von IMHOF/BIALLOWONS (1985) 57ff. und 82ff.

³ So z.B. im Zusammenhang mit der Mitte des 20. Jahrhunderts aktuellen Diskussion rund um den Monogenismus oder im Rahmen seines Versuchs, die von der Kosmologie und Biologie her sich durchsetzende evolutive Weltanschauung aufzunehmen und in verantwortbarer Weise theologisch zu integrieren.

⁴ Dass es sich bei den Innsbrucker Vorlesungen zur Schöpfungstheologie – Titel: *De Deo creante et elevante et de Peccato originali* – (noch) nicht um einen ausformulierten Neuanfang handelt, wird allein schon daran sichtbar, dass Aufbau, Methode und Inhalt dieses Traktates sich an die damals gängige Schultheologie anlehnt. RAHNER benutzte als Grundlage das damals übliche Standardwerk von Ludwig LERCHER, «machte sich jedoch die Mühe, dies im Rahmen je eigener Entwürfe zu tun, in die dann durchaus andere Beiträge einfließen, neue Akzente gesetzt, Probleme diskutiert und Lösungsversuche erprobt wurden» (so NEUFELD im Editionsbericht von *SW*, Bd.8, XIV).

⁵ Vgl. RAHNER, Artikel *Schöpfungstheologie*, in: *LThK²*, Bd.9, 470f. sowie Aussagen in *HW²*, 34f., 112f. und 199ff.

Menschen (Erbsündenlehre) zusammenhängend reflektiert, und so die darin bleibenden Wesenseigentümlichkeiten des menschlichen Daseins dogmatisch beschreibt, d.h. «das, was, von Gott oder dem Menschen (in der Urgeschichte) selbst, allgemein, bleibend und unabweichlich gesetzt, als Raum der Möglichkeit (als Situation) der je einmaligen freien Entscheidung des Menschen für oder gegen Gott vorausgeht.»⁶ Die theologische Reflexion über den Anfang der Welt ist also nicht nur ein Bericht darüber, «was früher einmal und ohne Beziehung auf den Menschen geschah, sondern eine Lehre von der aktuellen, aber echt herkunftigen Kreatürlichkeit der Welt als der Umwelt des Menschen, und zwar von einer solchen [...], die selber erst im Geist zu ihrem vollen Wesen kommt.»⁷ Da RAHNER sich besonders auch um die philosophische Darlegung und Begründung der Strukturen dieser Kreatürlichkeit bemüht hat – vor allem in den Werken *Geist in Welt* und *Hörer des Wortes*, deren grundlegende Einsichten, trotz gewisser Weiterentwicklungen in seinem Denken, für die ganze Zeit seines Denkens bestimmend geblieben sind⁸ –, wird es unsere Aufgabe sein, diese darzulegen und kritisch zu durchleuchten. Dabei werden wir, gemäss der Fragestellung dieser Arbeit, uns darauf beschränken müssen zu untersuchen, auf welche Weise RAHNER versucht hat, den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen im Rahmen seines schöpfungstheologischen Denkens Rechnung zu tragen. Es wird sich diesbezüglich herausstellen, dass RAHNER – im Gegensatz etwa zu GANOCZY oder DREWERMANN – zwar kaum je direkt naturwissenschaftliche Resultate und Theorien rezipiert und diskutiert, jedoch auf der Ebene der Modellbildung intensiv über die Frage nach der (theologischen) Integration einer *evolutiven Weltsicht* reflektiert hat. Um RAHNER'S Lösungsansatz und Denkform genügend erfassen zu können, wird es darum notwendig sein, in einem ersten Abschnitt auf seine philosophischen und theologischen Voraussetzungen einzugehen (4.1). Da RAHNER seine grundsätzliche Einstellung bezüglich der Naturwissenschaft im Laufe der Jahre geändert hat, werden wir in einem folgenden Kapitel (4.2.), quasi von aussen her, diese Entwicklungen in seinem Denken nach-

⁶ RAHNER, Artikel *Protologie*, in: *LThK*², Bd.8, 835.

⁷ Ebd. 836. Vgl. ausführlicher zum Verhältnis von Schöpfungslehre und Protologie bei RAHNER, in: *MySal*, Bd.2, 406-420.

⁸ Zu den Entwicklungen im rahnerschen Denken, besonders seiner sog. "personalistischen Wende" anfangs der sechziger Jahre, vgl. FISCHER (1974) 193-205, CHOJNACKI (1996) 349-417.

zeichnen, um anschliessend ausführlich die erkenntnistheoretische Position und das Seinsverständnis RAHNERs referieren zu können (4.3.). Dieser "Ausflug" in RAHNERs ontologischen Transzendentalismus bzw. Erkenntnistheorie wird sich als unabdingbare Voraussetzung erweisen, um den Begriff der *Selbsttranszendenz* zu verstehen, mit dessen Hilfe RAHNER seine *evolutive Weltanschauung* – d.h. die schöpfungstheologische Integration der naturwissenschaftlichen Sichtweise – philosophisch und theologisch begründet und rechtfertigt (4.4.). Eine eingehende Diskussion und Würdigung des rahnerschen Ansatzes (4.5.) wird dieses Kapitel abschliessen.

4.1. Theologischer und philosophischer Kontext

Versucht man die prägenden Einflüsse auf das theologisch-philosophische Schaffen RAHNERs zu benennen, so lassen sich im Wesentlichen deren drei ausmachen:

a. Zunächst ist einmal festzuhalten, dass RAHNER, als gläubiger Christ *und* als Jesuit, von der Spiritualität der Ignatianischen Exerzitien nicht nur im persönlichen geistigen Leben, sondern auch denkerisch entscheidend geformt worden ist⁹. Entsprechend wirken sich Themen und Betrachtungsweisen, worauf RAHNER in seinen spirituell geprägten Schriften¹⁰ explizit Bezug nimmt – z.B. die Erfahrung der Gottesnähe, die Mystik, das Gebet, das Suchen nach dem Willen Gottes und die Freiheit des Christen in seiner Entscheidung vor Gott sowie alle die (kirchliche) Frömmigkeit betreffenden Fragen (wie z.B. die Heiligen- oder die Herz-Jesu-Verehrung, die Frage nach dem Messopfer usw.) –, implizit auch auf seine theologisch-systematischen und philosophischen Schriften aus. Wer beispielsweise

⁹ Allgemein zu RAHNERs Leben und Denken vgl. die ausgezeichnete Biographie von NEUFELD (1994). Für den Einfluss des Ignatianischen im Denken RAHNERs verweisen wir bes. auf die neuere Untersuchung von RULANDS (2000) 38-50; ZAHLAUER (1996) bes. 21-247; ansonsten vgl. FISCHER (1974) 31-80, SUDBRACK, *Karl Rahner und die Theologie der Exerzitien*, in: MUTSCHLER (1994) 37-62; CHOJNACKI (1996) 105-166; HERZGSELL (2000) 256-281; SCHWERDTFEGGER (1982) 297-325; SANDLER (1996) 57-67. RULANDS (2000) bestätigt: «Für Karl Rahner stellte der von Karl Lehmann besonders hervorgehobene Aspekt der *Gnadenerfahrung* ein leitendes Motiv seiner Beschäftigung mit Ignatius dar, deren Quelle Rahners eigene Exerzitienereignisse waren» (ebd. 40).

¹⁰ Stellvertretend sei hier nur auf das Gebetsbüchlein RAHNERs hingewiesen: *Gebete des Lebens* (1986). Zur Bedeutung des Gebetes für die rahnersche Theologie vgl. die grundlegende Studie von STOLINA (1996), bes. 129-150.

RAHNERS *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*¹¹ und die darin enthaltenen Aussagen über die Nähe und gleichzeitige Un-ergründlichkeit Gottes für den Menschen mit gewissen Aussagen aus *Hörer des Wortes*¹², mit den Ausführungen im Essay *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*¹³ oder mit seinen Darlegungen zur Gnadentheologie¹⁴ vergleicht, der wird bald einmal die inhaltlichen Parallelen feststellen. In seinen Darlegungen *Über das Dynamische in der Kirche* zeigt sich das eben Gesagte besonders deutlich¹⁵: Darin ist für RAHNER die Erfahrung des vom Menschen in der Offenheit seines Daseins (ungegenständlich) erfahrenen ungreiflichen Geheimnisses Gottes gerade in den Ignatianischen Exerzitien als eine allgemein gültige Grundbefindlichkeit des Menschen beschrieben worden. In der Befolgung der *Logik der existentiellen Erkenntnis* (RAHNER), als eine den ignatianischen Regeln der Unterscheidung der Geister *vorgeordnete Grundevidenz*, erfahre der Mensch einerseits Gott als Nähe des transzendenten Geheimnisses, andererseits aber auch sich selbst in seiner existentiellen Verwiesenheit auf dieses Geheimnis hin. Diese von RAHNER als *Urerlebnis* bezeichnete Erfahrung beschreibt er mit folgenden Worten: Es «ist die reine Offenheit für Gott, die namenlose gegenstandslose Erfahrung der Liebe von dem über alles Einzelne, Abgebare und Unterscheidbare erhabenen Gott, von Gott als Gott.»¹⁶ Die in dieser gegenstandslosen Helle der *Tröstung* erfahrene Liebe besteht in einem «jedes Abgebare übersteigenden Sichgenommensein des ganzen Da-

¹¹ Vgl. RAHNER (1965) 19f. Ebenso den Artikel: *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit* (ST, Bd.III, 329-348), worin RAHNER in einer Anmerkung sogar explizit auf sein religionsphilosophisches Werk *Hörer des Wortes* verweist.

¹² So z.B. über die gleichzeitige *Gelichtetheit und Verborgenheit des Seins* (vgl. SW, Bd.4, bes. 49ff. und 107ff.).

¹³ Vgl. ST, Bd.IV, 51-99.

¹⁴ So schon in seiner frühen Schrift *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, in: ST, Bd.I, 347-375, oder in seinem einige Jahre später veröffentlichten Artikel *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, ebd. 323-345.

¹⁵ Vgl. ders. (1958) 74-148. Auf den Einfluss PRZYWARAS auf RAHNERS Deutung des ignatianischen hat besonders FISCHER aufmerksam gemacht (vgl. ders. (1974) 55-61). Es sei hier nur am Rande noch vermerkt, dass in diesem Zusammenhang auch die frühen Arbeiten RAHNERS über BONAVENTURA – insbesondere dessen Begriff der *Ekstase des Geistes* – eine wichtige Rolle spielen (vgl. den Artikel RAHNERS *Der Begriff der ecstasis bei Bonaventura*, in: ZAM, 9(1934) 1-19). Vgl. dazu auch die Ausführungen von FISCHER (1974) 41ff. und HERZGSELL (2000) 256-264).

¹⁶ RAHNER (1958) 117.

seins in die Liebe Gottes hinein.»¹⁷ Dieses *Urerlebnis* – und dies gilt für den Menschen allgemein¹⁸ – ermöglicht nach RAHNERs Ignatius-Interpretation die Unterscheidung der Geister und, mit der adäquaten Erkenntnis des Willens Gottes, das Fällen der jeweils richtigen Entscheidung, um *Gott in allen Dingen* zu erfahren, d.h. auch «die Geröstetheit angesichts eines bestimmten Gegenstandes kategorialer Art»¹⁹, insofern «diese Transzendenz übernatürlicher erhöhter Art, die als Horizont und Bedingung der Möglichkeit eines geistigen Aktes auf ein kategorial-gegenständliches Objekt hin immer gegeben ist, in einem solch durchschnittlichen Akt sehr unausdrücklich, eben als Bedingung der Möglichkeit, als *Vorgriff*, als bloss einen Gegenstand beleuchtendes "Licht", das selbst nicht Gegenstand ist, gegeben ist, und nicht als Gegenstand, als Begriff, als angebbarer und abgrenzbarer Inhalt des Bewusstseins.»²⁰

Dieses in der ignatianischen Spiritualität wurzelnde *Urerlebnis* sowie die darin gründende "Wahl"- bzw. "Entscheidungslogik"²¹, kann man als transzendente (Seins- und Erkenntnis-) Erfahrung charakterisieren. RAHNERs (religions-) philosophischen Werke wie *Geist in Welt*²² und *Hörer des Wortes* sowie seine Arbeiten in den

¹⁷ Ebd. 119.

¹⁸ Man wird «sagen können, dass doch ungefähr jeder Mensch bei wichtigen Entscheidungen, in einer mehr oder weniger ausdrücklichen Weise so wählt, wie es Ignatius sich denkt, genauso wie der Mensch des Alltags Logik verwendet, auch wenn er sie nie studiert hat ...» (ebd. 144).

¹⁹ Ebd. 119. Damit im Kategorialen das Überkategoriale bzw. Transzendente erfahren wird, muss, durch das kategorial-welthafte hindurch, dieses Transzendente quasi auch *per se* gnadenhaft erfahren und erkannt werden. Genau dies geschieht im menschlichen *Urerlebnis* des ungegenständlich anwesenden Geheimnisses Gottes. Dadurch wird die kategorial-welthafte Dimension aber nicht abgewertet, sondern an ihren entsprechend richtigen Platz gerückt. Die *conversio ad phantasma* und die damit gegebene *Abstractio*-Lehre des Intellectes in *Geist in Welt*, sind nichts anderes als eine Explikation dieser allgemeinen, schöpfungsmässigen Konstituierung des Menschen.

²⁰ RAHNER (1958) 126.

²¹ Für RAHNER sind «ignatianische Exerzitien ihrem Wesen nach Wahlexerzitien» (HERZGSELL (2000) 264). Vgl. RAHNER (1958) 83. Für den Zusammenhang zwischen den ignatianischen Wahlexerzitien und der Existentialontologie von RAHNER vgl. HERZGSELL (2000) 265-281.

²² Dies bestätigt NEUFELD, wenn er schreibt: «So hat *Geist in Welt* seine Wurzeln in den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola, genauer im Umgang Gottes mit den Menschen, wie er in den Exerzitien nicht nur einfach geübt, sondern zugleich auch ursprünglich im Gebet bedacht wird» (*Unter Brüdern. Zur Frühgeschichte der Theologie K.Rahners aus der Zusammenarbeit mit H.Rahner*, in: VORGRIMMLER (1979) 344). Ebenso ZAHLAUER

theologischen Bereichen (z.B. der Gnadenlehre, der Christologie oder Ekklesiologie) können letztlich nur im Horizont dieser Erfahrung (und Interpretation) ignatianischer Spiritualität²³ angemessen beurteilt werden. CHOJNACKI bestätigt dies, wenn er zum Schluss kommt, dass der ignatianische Ansatz «eine Brücke – auf der Ebene der grundlegenden Voraussetzungen – zwischen der philosophischen Grundstruktur seines Denkens und dem theologischen Inhalt der Schriften Rahners» bildet²⁴.

b. Prägend für das Denken RAHNERs war natürlich auch die Tatsache, dass er, seiner Zeit und Ordensausbildung entsprechend, von der damals gängigen Schulphilosophie und -theologie geformt worden ist. LEHMANN meint gar: «Stärker als andere deutsche katholische Theologen des 20. Jahrhunderts ist RAHNER in der nachtridentinischen Schul-Theologie verwurzelt, die er im Rückgang zu den Quellen (Schriftkenntnis, Studium der katholischen und mit Einschränkungen der protestantischen Exegese [...], der Kirchenväter, der mittelalterlichen und der Barockscholastik) neu durchdenkt.»²⁵ RAHNER war zwar, wie viele andere bekannte Theologen seiner Generation, ein auf Erneuerung ausgerichteter Denker, aber keinesfalls ein theologischer Revolutionär. Manche kirchenpolitisch bedingte Polemik gegen gewisse von ihm vertretene Einzelpositionen haben oft die Tatsache verdeckt, dass RAHNERs Theologie letztlich in der klassischen schultheologischen Ausrichtung verwurzelt geblieben

(1996), der den Einfluss des Ignatianischen in *Geist in Welt* aber auch in *Hörer des Wortes* explizit herausarbeitet (vgl. 121-139 bzw. 154ff.).

²³ Einen guten Zugang zur ignatianischen Spiritualität gibt auch das von STIERLI Josef herausgegebene Buch: *Gott suchen in allen Dingen* (Zeugnisse mystischer Welterfahrung), Olten 1981. Was Hugo RAHNER darin über Ignatius sagt, könnte ebenso gut auf seinen Bruder Karl übertragen werden: «Man wird Ignatius nur verstehen, wenn man ihn dort schaut, wo er seinen 'Schöpfer und Herrn' anrührt» (ebd. 11). Solche "Berührungsstellen" zeigen nicht nur die geistlichen Texte RAHNERs, sondern blitzen auch in den philosophischen Werken wie *Hörer des Wortes* da und dort auf.

²⁴ CHOJNACKI (1996) 147. Vgl. auch RULANDS (2000) 38-63.

²⁵ Ders., Artikel *Rahner*, in: *LThK*³, Bd.8, 807. RAHNER selber äusserte sich einmal in einem Interview dahingehend, dass «auch in der Schultheologie [...] eigentlich die entscheidenden Dinge gesagt [werden; f.g.]. Nur merkt der Schulbuchtheologe oft nicht so richtig, was Ungeheuerliches, Geheimnisvolles und existentiell Radikales er mit den Thesen eigentlich sagte, die er so unbefangen und harmlos dahererzählte. [...] Ich habe gar nichts Neues gesagt in der Theologie, als was immer schon gesagt wurde [...] und man kann sagen, das Ganze der Theologie bekommt – auch bei mir, nicht nur bei mir – ein neues Gesicht» (RAHNER (2001) 55f.).

ist²⁶. Anliegen RAHNERs war es jedoch, die Schultheologie insgesamt über ihre Verengungen hinauszuführen, d.h. den ahistorischen und fremd gewordenen (Neo-) Thomismus²⁷ und dessen fehlende Offenheit für die Entwicklungen des neuzeitlichen Denkens zu überwinden, um die Themen der Theologie wieder den Fragen der Zeit zugänglich zu machen. So ist das Denken RAHNERs einerseits geprägt von der Überzeugung der Nützlichkeit und Wichtigkeit (gewiss nicht aller, aber doch mancher) schultheologischer Themen und Betrachtungsweisen, andererseits aber auch getragen von einer Aufgeschlossenheit für neuere philosophische Strömungen und Fragestellungen, denen der Neothomismus sich üblicherweise indifferent oder gar ablehnend gegenüber verhalten hatte²⁸. Dies führt uns dazu, einen dritten Aspekt zu erwähnen, der sich entscheidend im Denken RAHNERs ausgewirkt hat, nämlich den der Philosophie.

c. Obwohl RAHNERs Denken von der Schulphilosophie bzw. -theologie geprägt worden ist, stellt sein transzendentaler Ansatz durchaus etwas Neues und Eigenständiges dar. Dies ist auch nicht verwunderlich, hat doch RAHNER, neben einer *relecture* der thomasi-schen Philosophie, sich auch intensiv mit anderen (zu seiner Zeit aktuellen) philosophischen Ansätzen auseinandergesetzt. Zu erwähnen wären beispielsweise MARÉCHAL, HEIDEGGER, HEGEL, FICHTE und ROUSSELOT. Zwar besteht in der gegenwärtigen Forschung bezüglich

²⁶ Am Beispiel der Gnadenlehre und ihrem Stellenwert im Kanon der theologischen Disziplinen – LEHMAN sieht in ihr «ein zentrales Kristallisationszentrum rahnerscher Theologie» (LEHMANN, in: LEHMANN/RAFFELT (1979) 37*) – wird diese Verwurzelung RAHNERs in der klassischen Schultheologie besonders deutlich, auch wenn er im Laufe der Jahre diese Thematik theologisch vertieft und weitergeführt hat. Zur Entwicklung der Gnadentheologie RAHNERs vgl. die Monographie von RULANDS (2000).

²⁷ Einen kurzen Überblick zur Eigenart und Entwicklung des (Neo-) Thomismus gibt PESCHs Artikel *Thomismus*, in: *LThK*², Bd.10, 157-167.

²⁸ In einem Jahr 1943 erschienen und kontrovers diskutierten Wiener Memorandum *Theologische und philosophische Zeitfrage im katholischen deutschen Raum* (vgl. *SW*, Bd.4, 497-556) hat RAHNER seine Haltung gegenüber der Schultheologie und -philosophie deutlich gemacht. Und in einem Jahrzehnte später gehaltenem Vortrag zur Bedeutung der Person und Theologie von THOMAS V. AQUIN heisst es bezeichnenderweise: Der «heutige Theologe könnte bei ihm [sc. Thomas; f.g.] lernen, mit dem Mut zur Bescheidenheit und Selbstkritik weit zu denken, das scheinbar Uninteressante, das nicht Aktuelle liebend zu bedenken, andere zu hören und ernst zu nehmen, die ihre Einfälle nicht von vornherein auf der gleichen Wellenlänge funken, wirklich es ernst zu nehmen, dass man nur vom Gedächtnis früherer Zeiten her gegen sich selbst kritisch sein und so wahrhaft modern werden kann, ohne nur die Mode der anderen von gestern zu sein» (*ST*, Bd.X, 15).

der Gewichtung dieser Einflüsse auf RAHNER noch kein einheitlicher Konsens²⁹. Man ist sich jedoch darin einig, dass MARÉCHAL, HEIDEGGER und THOMAS v.A. in besonderer Weise RAHNERs Denken geprägt haben. Dass diese drei Autoren für das Verständnis von RAHNERs (schöpfungs-) theologischem Ansatz von entscheidender Bedeutung sind, liegt auf der Hand. Überraschender hingegen mag die (hier zunächst vorweggenommene) Einsicht klingen, dass die Auseinandersetzung mit MARÉCHALs ontologischem Transzendentalismus und THOMAS' Erkenntnistheorie – obwohl ursprünglich nicht intendiert – RAHNER das entscheidende philosophische Rüstzeug in die Hand gaben, um die Frage zu klären, auf welche Weise ein evolutives Seinsverständnis im Rahmen einer christlichen Philosophie und Theologie übernommen werden kann. Als Verständnishilfe und im Hinblick auf die späteren Erläuterungen sollen hier die philosophischen Positionen von MARÉCHAL, THOMAS und HEIDEGGER im Rahmen eines Exkurses eigens skizziert werden³⁰ – wobei wir insbesondere die von RAHNER selbst gegenüber diesen Autoren eingenommene Perspektive berücksichtigen möchten.

Exkurs: Philosophische Einflüsse

α. MARÉCHAL

Der Einfluss der maréchalschen Philosophie³¹ auf RAHNER braucht nicht eigens bewiesen zu werden³². Wie gründlich sich RAHNER mit der Philosophie des Loewner Philosophen und älteren Mitbruders auseinandergesetzt hat, beweist das von ihm

²⁹ Eine Zusammenfassung der entsprechenden Positionen gibt CHOJNACKI (1996) 29-103.

³⁰ Den Einfluss HEGELS, FICHTES, ROUSSELOTS u.a. auf RAHNER werden wir hier nicht erläutern, sondern verweisen auf die entsprechenden Untersuchungen von SENN (1989), CHOJNACKI (1996), FISCHER (1987), EICHER (1970).

³¹ Wir beziehen uns hier v.a. auf MARÉCHAL (1926). Zu MARÉCHALs Denkansatz vgl. die Einführung von LOTZ, in: *ChP*, Bd.2, 453-469. Zur Thomas- bzw. Kant-Rezeption von MARÉCHAL und der (deutschen) Maréchal-Schule vgl. wiederum LOTZ, in: *PhJ*, 49(1974) 375-394, sowie MUCK (1999) 414-453. (bzw. in: *ChP*, Bd.2, 590-622). Dazu auch kritisch HOLZ (1967).

³² RAHNER gilt als einer der Exponenten der deutschsprachigen Maréchal-Schule. Vgl. LOTZ (1974) 388ff.; MUCK, in: *ChP*, Bd.2, 600ff. Die Frage, inwieweit RAHNERs Terminologie und philosophischer Ansatz direkt auf KANT rückführbar ist, bzw. worin die Unterschiede zwischen kantischem und rahnerschem "Transzendentalismus" liegen, hat KNOEPFLER in (1993) untersucht.

1927 erstellte sog. Maréchal-Exzerpt³³ – das über seine Promotionszeit hinaus, seinen Studenten zur Verfügung stand.

Der Ansatz MARÉCHALS ist in dem Sinne fundamental bzw. erstphilosophisch, als er ausdrücklich die Frage nach der Unhintergebarkeit des Ausgangspunktes stellt. Diesen versucht er, über eine "Retorsion" (lat. *retorquere* = den Spiess umdrehen), auf ein Letztes, sogar im Akt des Bestreitens bzw. Infragestellens noch Affirmiertes zu gründen, welches gar nicht bestritten werden kann, ohne in einen "performativen Selbstwiderspruch" zu geraten. Inhaltlich kann das Unternehmen MARÉCHALS als Versuch umschrieben werden, das metaphysische Denken des Aquinaten kritisch in die Sprache KANTS zu transponieren³⁴. Die Grenzen des kantischen Transzendentalismus' sah MARÉCHAL jedoch darin, dass mit dem Aufweis der Voraussetzungen menschlicher Erkenntnis – welche das "Empfindungsmaterial" (d.h. die von der Sinnlichkeit hervorgebrachte Anschauung) quasi durchformen – lediglich das Erfassen von Erscheinungen garantiert ist. Aufgrund ihres Handlungscharakters (d.h. der Spontaneität nicht erst der praktischen, sondern schon der theoretischen Vernunft) strebt die Erkenntnis hingegen immer auch dahin, jegliche vom Erkenntnisgegenstand her vorgegebene Grenze zu überwinden³⁵. Daher kann sie das Ziel ihres Strebens nicht im Endlichen, sondern nur im Unbegrenzten und Unendlichen finden. Dies setzt wiederum voraus, dass der Erkenntnisvollzug apriorisch auf ein alles umfassendes, unbegrenztes und absolutes Endziel hin – ein *Être absolu* – ausgerichtet ist³⁶, das MARÉCHAL mit Gott identifiziert³⁷. Da dieses *Être absolu* (im Sinne von *esse*) ebenfalls dynamisch gedacht werden muss, bildet es das eigentliche *objectum formale*, welches unseren Erkenntnisdynamismus ausrichtet³⁸. Erst dadurch wird auch die Kluft zwischen dem endlichen und dem unendlichen, absoluten

³³ Vgl. *Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei J. Maréchal*, in: *SW*, Bd.2, 373-406.

³⁴ Natürlich muss an dieser Stelle auch darauf hingewiesen werden, dass die Fragestellung von KANT nicht identisch mit jener von MARÉCHAL gewesen ist. Zur Kant-Rezeption bei MARÉCHAL sowie zu den Unterschieden zwischen beiden Systemen vgl. die Arbeit von PFAFFELHUBER (1970) bes. 137-161 und KNOEPFFLER (1993) bes. 173-203.

³⁵ Um eine Grenze als Grenze zu erkennen, muss man nach MARÉCHAL entweder die beiden angrenzenden Gebiete kennen, was für den Bereich der Noumena nicht möglich ist, oder sie muss einem durch eine subjektive Grenzerfahrung bewusst werden. Dabei erkennt man die Grenze, durch ein über diese Grenze hinaus tendierendes Streben. Das Vermögen diese Grenze zu überschreiten bildet das dynamische im maréchalschen Verständnis von Erkennen (vgl. MARÉCHAL (1926) 360 und 423).

³⁶ «Corrélativement, la "fin dernière" objective ("finis cuius" de S. Thomas), où s'épuiserait le mouvement de notre intelligence, ne souffre aucune détermination limitatrice et doit donc s'identifier avec l'Être absolu, c'est-à-dire avec "illimité" dans l'ordre de l'Acte» (MARÉCHAL (1926) 413).

³⁷ La «possibilité de notre fin dernière subjective présuppose logiquement l'existence de notre fin dernière objective, Dieu» (ebd. 337).

³⁸ Vgl. ebd. 406-437. MARÉCHAL interpretiert also die kantische (apriorische) Bestimmung des Subjekts im Sinne des thomasischen Formalobjektes (vgl. dazu HOLZ (1966) 14-23). Die mit der letzten Form der Erkenntnis identische Finalität gipfelt in der alles menschliche Streben erfüllenden, übernatürlichen *visio beatifica* (vgl. MARÉCHAL (1926) 306-315), wodurch dieses *desiderium naturale* nach der Anschauung Gottes im Menschen eine erkenntnistheoretische Relevanz bekommt (vgl. EICHER (1970) 27-31).

Sein (Gottes) überwunden, und gerade darin sieht MARÉCHAL die entscheidende Rolle seines *dynamischen Finalismus*³⁹ begründet. Das absolute Sein ist somit die Bedingung der Möglichkeit "objektiver" Erkenntnis überhaupt, was zur Folge hat, dass durch das implizite Erfassen des Absoluten, die menschliche Erkenntnis in der Lage versetzt wird, die in der Sinnlichkeit gegebenen Erscheinungen der einzelnen Gegenstände zu überschreiten und zu deren Ansich-Sein zu gelangen.

Daraus folgt, dass – in der Spontanität des Erkenntnisaktes – der Mensch am aktuellen Erkennen Gottes partizipiert und darin seinen metaphysischen Existenzgrund hat. Der Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Erkennen liegt darin, dass nur das Erkennen Gottes unbegrenzt ist und somit nur sein Erkennen auch sein Sein *ist*. Der menschliche Geist hingegen *hat* zwar Sein, bleibt aber begrenzt, weil er immer nur über das sinnlich Vorgegebene und Begrenzte zu einer Erkenntnis gelangt. Für MARÉCHAL geschieht also menschliche Erkenntnis – die metaphysische Konstitution der Objekte, wie die Erkenntnis des absoluten Seins (Gottes) – nie über eine *direkte* intellektuelle Anschauung, sondern, im Sinne des Aquinaten, über eine *conversio ad phantasma*, d.h. über einen Prozess der Verinnerlichung (*abstractio*) des *intellectus agens*, der einerseits, über das sinnliche Erkenntnisvermögen, die Objekte überschreitend, diese in ihrem Ansich-Sein aufdeckt, andererseits sich selbst, in seiner Bezogenheit auf diese und auf das absolute Sein hin, erfasst⁴⁰. Obwohl das absolute Sein zwar der Motor, die einigende Form und das letzte Ziel menschlicher Erkenntnis ist, kann es nie direkt, sondern immer nur mittelbar über das im Urteil⁴¹ erfasste begrenzte Seiende erfasst werden. Dieses tritt *gegenständiglich* weder im blossen Begriff noch in der Sinneserfahrung als solche hervor⁴², sondern erst dort, wo die Relation zwischen subjektiver Bestimmung und entgegengesetzter Wirklichkeit bewusst wird und das Subjekt diese sie affizierende Vorstellung ausdrücklich als real (oder, im umgekehrten Falle, z.B. bei einer reinen Einbildung, als nicht real) setzt. Entscheidend ist dabei, dass erst mit dem Urteilsvollzug die dem Intellekt innewohnende und für ihn konstitutive Ausrichtung auf das Sein hin zum Vorschein kommt⁴³. Somit bildet nicht der *intellectus agens*, mit seiner a-

³⁹ Vgl. MARÉCHAL (1926) 459ff.

⁴⁰ Vgl. MARÉCHAL, ebd. 149ff., wo auf THOMAS Bezug genommen wird (*Sth*, I, q.84, a.7) – ein Text, der auch bei RAHNER in *Geist in Welt* eine entscheidende Rolle spielt.

⁴¹ Der Analyse des Urteils als Ort der Wahrheit ist der bedeutende Teil des *Cahier V* von *Le point de départ de la métaphysique* gewidmet (vgl. MARÉCHAL (1926) 73-230). Darin legt MARÉCHAL besonders einen Wert auf die Klärung der jeweiligen Verwendung von "ist" als Kopula. Auf die Frage, inwieweit MARÉCHAL das kantische Urteilsverständnis richtig interpretiert, können und müssen wir hier nicht näher eingehen.

⁴² Vgl. ebd. 128.

⁴³ «A quel moment un jugement explicite naît-il dans la conscience claire? Le jugement implicite de réalité accompagne, avons-nous dit, la connaissance directe de l'objet; mais il commence à s'expliquer dès le second temps, le temps de *verum* [...]. Jugement primitif, qui n'est guère encore, sous le regard intérieur, qu'une représentation objective ponctuée d'un *oui*. Pour en former une proposition, grammaticalement construite par sujet, prédicat et copule, l'intelligence devrait, outre, avoir analysé le jugement primitif...» (ebd. 343). Wir erwähnen hier nur – MARÉCHAL differenziert noch weiter – diese Unterscheidung, weil sie bei RAHNER'S Darlegungen zum Urteil und dem damit verbundenen *Vorgriff* der Erkenntnis auf das Sein hin eine wichtige Rolle spielt. Für RAHNER folgt nämlich aus diesem *Vorgriff*,

priorischen Erkenntnisstruktur, sondern eben das Sein selbst die letzte Bedingung der Möglichkeit, worauf das dem Erkennen innewohnende Streben hinzielt. Mit der Teilnahme des Erkenntnissubjektes an dieser Dynamik des absoluten Seins geschieht, durch den Urteilsvollzug, die Verobjektivierung des Gegenstandes und wird dessen Wahrheit erkannt. Wahrheit – so hebt LOTZ als entscheidendes Merkmal bei MARÉCHAL hervor – gründet also nicht nur auf einer Angleichung (*adaequatio*) des menschlichen Geistes an den Gegenstand, sondern kommt gerade dadurch zustande, «dass die Rezeptivität in die Spontaneität des Geistes miteinbezogen oder von der Dynamik des Seins durchleuchtet wird.»⁴⁴

Dynamischer Finalismus, *conversio ad phantasma*, das absolute Sein als Bedingung der Möglichkeit für deren metaphysische Begründung und Erkenntnis, der im Urteil implizit vollzogene Vorgriff auf das absolute Sein – all diese Aspekte hat RAHNER von MARÉCHAL übernommen und in eine Synthese mit HEIDEGGERS Existentialontologie gebracht.

β. HEIDEGGER

Obwohl HEIDEGGER das (philosophisch-theologische) Denken RAHNERs massgeblich beeinflusst hat⁴⁵, muss gleich zu Beginn präzisiert werden, dass RAHNER die Elemente und Ansätze der heideggerechen Philosophie einer grösseren Transformation unterzogen hat⁴⁶, als dies beispielsweise beim Denken MARÉCHALS der Fall gewesen ist⁴⁷. Die Fruchtbarkeit von HEIDEGGERS Ansatz bestand für RAHNER darin,

dass in einem Urteil immer um das Sein implizit gewusst wird. So heisst es am Schluss von *Geist in Welt*, dass der Vorgriff ein erster, ursprünglicher, die Metaphysik ermöglichender Akt darstellt, der wesentlich nur im Urteil geschieht (vgl. *GW*, 293 sowie unserer Darlegungen unter 1.4.3.2.).

⁴⁴ LOTZ (1974) 376; vgl. auch KNOEPFFLER (1993) 53f. Es soll hier nur kurz vermerkt werden, dass RAHNER diese Überlegung MARÉCHALS modifiziert, insofern für ihn die oberste Bedingung der Möglichkeit nicht finalursächlich, d.h. vom Ziel des Erkenntnisstrebens, sondern von dem im Menschen anwesenden tiefsten Seinsgrund, d.h. also von Gott her gedacht wird, der dem Menschen geheimnisvoll innerlicher ist als dieser sich selbst.

⁴⁵ Zum Verhältnis zwischen RAHNER und HEIDEGGER sowie zur aktuellen Forschungsdiskussion diesbezüglich vgl. CHOJNACKI (1996) 60-62 und 76-79.

⁴⁶ «Der Einfluss des ehemaligen Lehrers geht tiefer, insofern RAHNER ein ursprüngliches Anliegen HEIDEGGERS in eigener Verantwortung aufzunehmen suchte und dabei in seinem Werke von Ansätzen der frühen heideggerechen Philosophie bestimmt ist» (EICHER (1970) 13).

⁴⁷ Die von MARÉCHAL vorgenommene Neu- bzw. Uminterpretation der kantischen Philosophie im Lichte des Thomismus bot RAHNER einen weitaus unbeschwerteren Zugang zu der – damals von kirchlich-theologischen Kreisen noch stark beargwöhnten – neuzeitlichen und modernen Philosophie, als dies etwa bei HEIDEGGER der Fall war. «Man soll nicht vergessen, dass die selbständige Philosophie HEIDEGGERS in der Auseinandersetzung mit der scholastischen Metaphysik und dem "System des Katholizismus", aus einem Postulat des methodischen Atheismus geboren worden ist» (CHOJNACKI (1996) 75). Dass die teilweise Übernahme des heideggerechen Denkansatzes und dessen Terminologie RAHNER zu einer gewissen semantischen Transformation zwang, versteht sich von selbst (vgl. dazu KNOEPFFLER (1993) 56).

dass er damit, über MARÉCHAL hinaus, die Frage nach dem Sein im Ganzen vom natürlichen Lebensvollzug her (d.h. phänomenologisch) zu begründen vermochte – zumal gerade das Grundthema der Existenzanalyse, nämlich die Verknüpfung von alltäglichem In-der-Welt-sein mit der Freiheits- und der Wahrheitsfrage, jene Struktur in HEIDEGGERS Existenzontologie bildete, die (im Hinblick auf die Theologie) zu klären und systematisch darzustellen sich auch RAHNER zur Aufgabe gemacht hatte⁴⁸.

HEIDEGGERS Anliegen kreiste um die Frage: Was ist das Sein als solches und im Ganzen? Warum gibt es Sein und nicht reines Nichts? Das Neue bzw. Veränderte in dieser an sich traditionellen Fragestellung war, dass HEIDEGGER der gesamten abendländischen Metaphysik vorwarf (zu Recht oder zu Unrecht sei hier dahingestellt), die Seinsfrage ausschliesslich nur unter dem Zeichen des *Logos* durchgeführt zu haben⁴⁹. Von PLATON bis HEGEL sei das Sein allein auf das Denken, auf den *Logos*, auf die Vernunft bezogen worden. Unter dieser logoshaften, *ontologischen* Perspektive befragte also die Metaphysik Seiendes immer nur im Hinblick auf das Seiende selbst, ohne wirklich bis zum Sein, als dessen anwesenden Grund, vorzustossen⁵⁰. Hingegen wurde Ontologie in der vorsokratischen Spekulation keineswegs nur so verstanden, dass der Begriff des Seins sich *ausschliesslich* von der *logischen* Erfassung des Denkens her auslegt. Daher wird für HEIDEGGER erneut im «Dienst der Frage nach der Wahrheit des Seins, [...] eine Besinnung auf das Wesen des Menschen nötig»⁵¹. Diese "Rückbesinnung" kann in gewisser Weise als transzendental bezeichnet werden⁵², insofern HEIDEGGER nach den Bedingungen der Möglichkeit fragt, durch die der Mensch sich die Seinsfrage stellt. Weil das Sein keinesfalls als ein "Gegenstand" unter anderen angesehen werden kann, welches sich vom Ganzen isolieren und im Reinzustand darlegen liesse, muss es als jeder Erkenntnis vorausgehend und zugrunde liegend gedacht werden. Insofern in einer existentialen Analyse⁵³

⁴⁸ In einem 1940 erschienen und damals fälschlicherweise seinem Bruder Hugo zugeschriebenen Artikel *Introduction au concept de philosophie existenziale chez Heidegger (Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger)*, Vgl. *SW*, Bd.2, 317-346 hat KARL RAHNER in konziser Form eine ausgezeichnete Einführung in das Denken HEIDEGGERS erarbeitet. Interessant ist dieser Artikel nicht nur, weil er sachlich und zeitlich zwischen den ersten beiden Werken *Geist in Welt* und *Hörer des Wortes* situiert ist, sondern auch, weil er jene "Schnittstelle" zwischen Philosophie und Theologie darstellt, welche RAHNERs damaliges besonderes Interesse markiert.

⁴⁹ Vgl. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §§1-7.

⁵⁰ «Die [traditionelle; f.g.] Metaphysik denkt, insofern sie stets nur das Seiende als das Seiende vorstellt, nicht an das Sein selbst» (HEIDEGGER, (1981) 8).

⁵¹ Ebd. 13.

⁵² Vgl. PÖGGELER (1994) 67-87.

⁵³ Es gilt bei HEIDEGGER zwischen *Existenz* (bzw. *existenziell*) und *Existential* (bzw. *existential*) zu unterscheiden: Die *Existenz* wird immer vom Dasein her bestimmt. In der existentiellen Frage geht es also um die *ontische* Dimension des Daseins, insofern sich dieses auf die Möglichkeiten seiner selbst hin befragt und im Existieren ergreifend oder versäuernd vollzieht. Die Frage hingegen, welche *Strukturen* diese Existenz konstituieren, geschieht auf einer ontologischen Ebene. Die einzelne Struktur (z.B. Zeitlichkeit, Weltlichkeit, die Sorge usw.), welche das Dasein konstituiert, bezeichnet HEIDEGGER mit dem Ausdruck *Existential*, während er den Zusammenhang dieser Strukturen *Existenzialität* nennt. Deren

untersucht wird, unter welchen Bedingungen a priori der Mensch sich diese Frage stellen kann, d.h. wie dieser, in seinem Forschen nach dem Sein als Ganzes, in seinem Dasein wesentlich, in den Blick kommt, betreibt man Metaphysik. Den Menschen unter diesem Blickwinkel zu betrachten heisst darum, ihn nicht als ein zeitloses Wesen zu sehen, sondern immer als konkret Seiendes, d.h. als (In-der-Welt- und In-der-Zeit-) Existierender in seinem je gegenwärtigen Dasein. Das Wesen dieses Daseins liegt also in seiner *Existenz* – womit HEIDEGGER den Vorrang der Existenz vor der Essenz anzeigt⁵⁴ – und in einer damit gegebenen *Jemeinigkeit*⁵⁵, insofern Dasein ontologisch «nie als Fall und Exemplar einer Gattung von Seiendem als Vorhandenem» zu fassen ist, sondern sich immer in einem Seienden konkretisiert, der sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit hin verhält⁵⁶. Die Frage "Was ist der Mensch?" immer in Bezug auf die Frage nach dem Sein im Allgemeinen zu stellen, sieht also HEIDEGGER als die eigentliche Aufgabe (s)einer *Fundamentalontologie*⁵⁷. Den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen, als auch das Wesensverhältnis des Menschen «zur Offenheit ("Da") des Seins»⁵⁸, bezeichnet er mit dem Begriff des *Daseins*. Dasein ist aber immer ein *Sein zum Tod* und als solches ein Akt, in welchem der Mensch sein eigenes Werden ergreift und entwirft. Dies stellt kein theoretisches Wissen unter dem Zeichen des Logos dar, sondern ist eine Grunderfahrung als ein *Gestimmtsein* (HEIDEGGER), welche phänomenologisch als Angst⁵⁹ sich zeitigend, das *Nichts* offenbart⁶⁰. Durch dieses im Vorgriff Sich-Hineinhalten in das Nichts konstituiert sich das Dasein einerseits als Endlichkeit, andererseits aber auch als Freiheit⁶¹. Frei zu sein bedeutet, durch die heroische Annahme der eigenen Endlichkeit, entschlossen seinem *Sein zum Tode* ins Auge zu blicken.

Analytik hat den Charakter nicht eines existenziellen, sondern *existentialen* Verstehens (vgl. *Sein und Zeit*, 12). Dieses Verständnis liegt auch dem von RAHNER verwendeten Begriff des *übernatürlichen Existentials* zugrunde: Die Selbstmitteilung Gottes gehört zur existentialen Situation des Menschen, die erst existentiell durch die Freiheit angenommen oder verneint werden kann.

⁵⁴ Vgl. diesbezüglich HEIDEGGERS Analytik des Daseins, in: *Sein und Zeit*, 41ff.

⁵⁵ «Das Sein, *darum* es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines» (ebd. 42).

⁵⁶ «Dasein *ist* je seine Möglichkeit und es "hat" sie nicht nur noch eigenschafflich als ein Vorhandenes» (*Sein und Zeit*, 42).

⁵⁷ «Die Fundamentalontologie ist die Analytik des Menschen in seinem Bezug zum Sein, die existentielle Analytik "dieses konkreten Menschen", dieses "Existierenden", dieses "Gegenwärtigen", dieses Daseins ... Die Existentialphilosophie im Sinne Heideggers ist die transzendente Prüfung dessen, was der Mensch ist, insofern er sich die Frage des Seins stellt, eine Prüfung, die die traditionelle – exklusiv intellektuelle – Grundhaltung in dieser Sache zurückweist und mit der Absicht unternommen ist, eine Antwort auf die Frage nach dem Sein im allgemeinen zu erarbeiten: Fundamentalontologie als Grundlage jeder Metaphysik, die sich künftig als wissenschaftlich wird ausgeben können» (RAHNER, SW, Bd.2, 329f.).

⁵⁸ Vgl. Ders. *Was ist Metaphysik?*, 14.

⁵⁹ Bekanntlich unterscheidet HEIDEGGER zwischen der *Furcht* (vor etwas Bestimmtem) und der *Angst* als Grundstimmung des Daseins (vgl. *Sein und Zeit*, §40).

⁶⁰ Vgl. *Was ist Metaphysik?*, 24-42. Für HEIDEGGERS Auseinandersetzung mit HEGELS Begriff des *Nichts* vgl. ebd. 40ff.

⁶¹ Vgl. *Sein und Zeit*, 307f.

Die Frage nach dem (menschlichen Da-) Sein auf diese Weise zu stellen, hat sich entscheidend auf RAHNERS Denken ausgewirkt, auch wenn seine Schwerpunkte (als christlicher Denker und Theologe) gegenüber HEIDEGGER ganz anders gelagert waren. Wo RAHNER in seiner Interpretation HEIDEGGERS vor allem in der Schwebelage blieb, war in der Frage, ob das *Sein zum Tode* tatsächlich und notwendig das Nichts (und folglich einen Nihilismus bzw. Atheismus) als seinen letzten Horizont impliziert. Man könne nämlich HEIDEGGERS Philosophie – so RAHNER – einen radikal atheistischen, aber ebenso gut auch einen zutiefst religiösen Sinn geben⁶²: «Wenn *radikaler Atheismus* – wie zu fürchten – das letzte Wort dieser Anthropologie ist, muss Endlichkeit, Nichts auch das letzte Wort einer künftigen Ontologie sein. [...] *Zutiefst* religiöser und christlicher *Sinn*, wenn im letzten Stadium dieser Analytik das erste *a priori* der menschlichen Transzendenz sich als die Unendlichkeit des Absoluten offenbart, wenn das wirkliche Geschick des Menschen dann eine Wahl zwischen dem ewigen Tod und dem ewigen Leben vor Gott würde und nicht eine bloße Entschlossenheit zum Nichts. Den Menschen von der reinen Idee zu lösen und ihn in seine eigene Existenz und die Geschichte zu werfen, wie es HEIDEGGER tut, hiesse dann, ihn im Grunde vorzubereiten und im voraus aufmerksam zu machen auf die – historische und existentielle – Tatsache einer göttlichen Offenbarung, ihn für den "Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" zu öffnen, das "vernommene, beschaute und – von den Händen der Menschen – berührte Wort des Lebens, Jesus von Nazareth" ...»⁶³

γ. THOMAS

RAHNERS Verhältnis zu THOMAS ist vom primären Anliegen bestimmt, von den – damals in den Vierziger- und Fünfzigerjahren des 20. Jahrhunderts – aktuellen philosophischen Fragestellungen her, *mit* und *über* THOMAS hinaus "auf die Sache" selbst zu blicken⁶⁴. In einem zu *Geist in Welt* veröffentlichten Begleittext bekennt sich RAHNER zwar ein "Thomist" im Sinne der neuscholastischen Tradition zu sein, gesteht aber, «dass ein solcher Thomismus, der nicht nur Worte wiederholt, sondern sich von THOMAS das sachliche Problem in der Tiefe zeigen lässt, in der es Thomas sieht, von sich selbst her ein lebendiges Verhältnis zur modernen Philosophie eines KANT und des deutschen Idealismus findet. Er [...] freut sich [...] bei diesen grossen Philosophen wenigstens die *gleichen Fragen* zu finden, die auch sein Herz und seinen Geist bewegen» (SW, Bd.2, 436f.)⁶⁵. Wenn nun bei THOMAS die gleichen Fragestellungen zu finden sind wie in der neuzeitlichen Philosophie, dann bedeutet dies für RAHNER, dass das mittelalterlich-thomastische Denken nicht, wie so häufig in populär gehaltenen Sichtweisen, eine zur Neuzeit und Moderne in sich abgeschlossene und zu Ende gekommene Denkform darstellt, sondern vielmehr gerade jene geistesgeschichtliche Voraussetzung bildet, in welcher sich das neuzeitliche Denken epochal vorgezeichnet findet. In dieser Perspektive – so RAHNER – könne man bei

⁶² Vgl. SW, Bd.2, 344-346. Das *Nichts* als radikal letzter Horizont menschlichen Daseins wird RAHNER z.B. in *Geist in Welt* (vgl. 130ff.) und *Hörer des Wortes* (vgl. HW² 79ff.) klar ablehnen, wobei man sich diesbezüglich die Frage stellen muss, wie weit RAHNER dem *Nichts* im Sinne HEIDEGGERS überhaupt gerecht wird (vgl. dazu KNOEPFFLER (2000) 54ff.).

⁶³ SW, Bd.2, 345f.

⁶⁴ Vgl. dazu RAHNERS Einleitung zu *Geist in Welt* (GW, 11-17).

⁶⁵ Herv. f.g.

THOMAS tatsächlich die epochale Vermittlung einer neuen Denkform erkennen, d.h. der Übergang von einer (griechisch geprägten) *kosmozentrischen* zu einer *anthropozentrisch* geprägten Denkform⁶⁶. Diese von RAHNER mit dem Begriff *Anthropozentrik*⁶⁷ ausgedrückte geistes- und theologiegeschichtliche Deutung der Denkform des THOMAS' ist für ihn von entscheidender Bedeutung und muss im Auge behalten werden, will man seinem transzendentalen bzw. erkenntnismetaphysischen Ansatz gerecht werden. Dabei darf nicht vergessen werden, dass RAHNERs transzendental-anthropologischer Ansatz kein Transzendentalismus im Sinne KANTS ist. RAHNER selbst betont, dass es ihm «um Erkenntnismetaphysik geht und dass es sich darum im Gegensatz zu KANT immer um einen noetischen Hylemorphismus handelt, dem im Sinn einer durchgängigen Seinsbestimmtheit des Erkennens ein *ontologischer* Hylemorphismus im Gegenständlichen entspricht» (*GW*, 14)⁶⁸. Es versteht sich von selbst, dass aus dieser Sichtweise RAHNER dem Aquinaten nicht mit dem Anliegen begegnet, ihn als solchen darzulegen, sondern mit der Absicht, ihn in Richtung seiner eigenen Fragestellung zu befragen und weiterzuführen.

Geprägt von der Schulphilosophie, gleichzeitig aber auch durchdrungen vom Geist der ignatianischen Spiritualität und Welterfahrung, war RAHNER nicht nur offen für die Fragestellungen der zeitgenössischen Philosophie, sondern auch für naturwissenschaftliche Themen, wie sie vor allem im Rahmen der Görres- bzw. Paulus-Gesellschaft im Zusammenhang mit der (Schöpfungs-) Theologie diskutiert wurden und an deren Tagungen RAHNER regelmässig (und mit eigenen Beiträgen) aktiv teilnahm. Wie MUTSCHLER bestätigt, ist

⁶⁶ METZ hat diese rahnersche Sicht im Buch *Christliche Anthropozentrik* (1962) systematisch dargelegt: «Das griechische Denken ist inhaltlich, das heisst ontisch, im Blick auf den Rang der Seienden, anthropozentrisch (= materiale Anthropozentrik), formal jedoch, d.h. ontologisch, im Blick auf das waltende Seinsverständnis, ist es kosmozentrisch-objektivistisch (= formale Kosmozentrik). Das thomanische Denken hingegen ist inhaltlich, das heisst ontisch, im Blick auf den Rang der Seienden, theozentrisch (= materiale Theozentrik), formal jedoch, d.h. ontologisch, im Blick auf das waltende Seinsverständnis, ist es anthropozentrisch, also am eigentümlichen Seinsmodus des Menschen, d.h. an der »Subjektivität« orientiert (= formale Anthropozentrik). Kurz: *die griechische Denkform ist kosmozentrisch die thomanische anthropozentrisch*» (ebd. 47). «Die bei THOMAS erstmals wirksame "anthropozentrische Denkform" entspricht der inneren Dynamik des Offenbarungswortes. Sie bezeugt sich damit als "christliche Denkform", die dieses Offenbarungswort auf dem geschichtlichen Weg seiner theologischen Vermittlung aus sich selbst hervorreibt und epochal erzwingt» (ebd. 113). Folglich: «Die "kopernikanische Wende" im Denken hatte schon angehoben, ehe KANT sie konsequent [...] vollzog; die "Umkehrung des Bewusstseins" bei HEGEL war schon im Gange seit dem Aufbruch der anthropozentrischen Denkform bei THOMAS» (ebd. 121).

⁶⁷ Vgl. zu diesem Stichwort den Artikel von RAHNER, in: *LThK*². Bd.1, 632-634; *ST*, Bd.VIII, 43-65, sowie seine Einführung in METZ (1962) 9-20.

⁶⁸ Diese Einsicht kann, bei allen Entwicklungen und Akzentverschiebungen, als eine Konstante im Denken RAHNERs gewertet werden.

die Weise, wie RAHNER das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaft(en) ortete, massgeblich von diesem Dialog mit theologisch interessierten Naturwissenschaftlern beeinflusst worden⁶⁹.

4.2. Zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie

RAHNERs Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Naturwissenschaft hat im Laufe der Zeit eine Wandlung erfahren. Mit PEITZ lässt sich diese Entwicklung grob in drei Etappen einteilen⁷⁰:

a. In einer *ersten* Phase (bis etwa anfangs der Sechzigerjahre) ortet RAHNER dieses Verhältnis so, dass er den (Natur-) Wissenschaften und ihrem Erkenntnisbereich eine (relative) Eigenständigkeit zwar zugesteht, aber grundsätzlich apriorische Vorgaben theologisch-philosophischer Herkunft auch für konkrete naturwissenschaftliche Ergebnisse als möglich erachtet und folglich die Richtigkeit derselben den Lehren des kirchlichen Lehramtes unterstellt⁷¹. Vor allem die implizit vorgenommene, undifferenzierte Gleichsetzung des Gegensatzes "irrende Vernunft – unfehlbare Offenbarung" mit dem Gegensatz "richtiges wissenschaftliches Ergebnis – bedingte (und daher überholbare) theologische *Deutung* der Offenbarung" führte dazu, dass gewisse Aussagen RAHNERs (z.B. zur Monogenismus-Problematik) Widerspruch von Seiten der Naturwissenschaft hervorrief⁷². Auch wenn RAHNER etwas später seinen Standpunkt

⁶⁹ Vgl. den Editionsbericht von MUTSCHLER in: RAHNER, *SW*, Bd.15, IX-XIX. «Man kann davon ausgehen, dass Rahners denkerische Entwicklung in seinem Verhältnis zur Naturwissenschaft [...] im allgemeinen weniger durch extensive Lektüre als durch Diskussionen und aufmerksames Zuhören im Rahmen der Paulus- und Görres-Gesellschaft angestossen wurde» (ebd. XIX).

⁷⁰ PEITZ (1998) 28-126. Vgl. auch der Beitrag von MUTSCHLER *Karl Rahner und die Naturwissenschaft*, in: ders (1994) 97-119.

⁷¹ In dieser Perspektive behandelt RAHNER auch die mit der Enzyklika *Humani generis* aufgeworfene Problematik des Monogenismus (vgl. *DH*, 3895ff). Vgl. dazu seine Einführung in OVERHAGE (1959) oder in *ST*, Bd.I, 253-322. PEITZ (1998) stellt fest: So sehr bei RAHNER die «einseitig triumphalistische Sicht von "Humani generis" bereits aufgebrochen ist, so wenig verlässt Rahner [...] den Rahmen des wissenschaftstheoretischen Grundverständnisses, nach dem Theologie und Philosophie grundsätzlich berechnete Eingriffsmöglichkeiten haben» (ebd. 35).

⁷² Vgl. PEITZ (1998) 50ff.

noch in dem Sinne revidierte, dass er der kirchlichen Lehre (nur) die grundsätzliche Funktion einer *norma negativa* zugestand, blieb während dieser ersten Phase seine Verhältnisbestimmung zwischen Naturwissenschaft und Theologie – analog dem Verhältnis der Philosophie als *ancilla* der Theologie – einem Subalternationsmodell verhaftet⁷³, bei dem naturwissenschaftliche Aussagen sich letztlich (offenbarungs-) theologischen Kriterien zu unterziehen haben, um ihre veritative Dimension zu legitimieren. Der Grund für diesen Standpunkt liegt dabei nicht so sehr in einem vermeintlich angenommenen unkritischen und blinden Gehorsam RAHNERs dem kirchlichen Lehramt und seinen Aussagen gegenüber, sondern ist auch in seinem transzendentalen Ansatz selbst begründet, bei dem die Transzendenz des absoluten Seins (d.h. also Gott) als Bedingung der Möglichkeit jeglicher kategorialer Erkenntnis gesetzt wird.

b. Die Unhaltbarkeit einer subalternationistischen Verhältnisbestimmung zwischen Naturwissenschaft und Theologie zwangen RAHNER (ab 1970) in einer *zweiten* Phase zu einer grundlegenden Revision seines Standpunktes, bei dem (sowohl die Philosophie wie auch) die Naturwissenschaften nicht mehr nur in einer reinen "Magdfunktion", sondern als (autonome) Dialogpartner gegenüber der Theologie angesehen werden⁷⁴. Erst in einem so verstandenen Dialog ist nach RAHNER ein echtes interdisziplinäres Gespräch gewährleistet. Damit stellt sich natürlich die fundamentale Frage nach der Auf-

⁷³ So heisst es in dem 1961 mit OVERHAGE herausgegebenen Aufsatz *Die Hominisation als theologische Frage*: Man kann «das Verhältnis zwischen Offenbarungstheologie (und Lehramt) einerseits und Naturwissenschaften andererseits zunächst dahin bestimmen, dass jene *norma negativa* für diese ist, d.h. *nicht* Quelle des Inhaltes naturwissenschaftlicher Aussagen, noch positives Prinzip ihrer Methoden und Forschungsrichtungen, sondern bloss insofern ihre Instanz, als sie von ihrer höheren Erkenntnis und Sicherheit aus unter Umständen erklärt, dieses oder jenes angebliche Resultat der Naturwissenschaft könne objektiv nicht richtig sein und könne also vom Naturwissenschaftler (und seiner Wissenschaft, die immer ein Moment am Daseinsvollzug dieses Menschen ist, also nicht zu einer autonomen Grösse in sich selbst hypostasiert werden darf), wenn er ein Christ bleiben wolle, nicht als wahr angegeben werden» (*Hom*, 20) – wobei RAHNER umsichtig ergänzt, dass die Problematik des Verhältnisses zwischen Naturwissenschaft und Theologie «mit dem Begriff der *norma negativa* allein noch nicht völlig bereinigt ist» (*Hom*, 21).

⁷⁴ Besonders eindrücklich dokumentieren diesen Wechsel des Standpunktes die beiden im Bd.X der *Schriften zur Theologie* publizierten Beiträge: *Die Theologie im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften* (89-103) und *Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften* (104-112). Dass dieser Wechsel des Standpunktes auch für die Philosophie gilt, bestätigt FISCHER (1974) 221-230.

gabe, welche der Theologie im Rahmen der Pluralität (natur-) wissenschaftlicher Disziplinen zufällt. RAHNER beantwortet diese Frage in drei Schritten:

(1.) Zunächst stellt er einmal fest, dass das interdisziplinäre Gespräch – nicht nur zwischen Theologie und Naturwissenschaften, sondern auch unter den naturwissenschaftlichen Disziplinen selbst – oft dadurch erschwert werde, dass bei aller Bescheidenheit eines Wissenschaftlers (auch gegenüber seiner eigenen Disziplin), dieser «im geheimen doch meist unreflex von dem Bewusstsein getrieben [ist; f.g.], er könne allen anderen Menschen etwas sagen, das für sie und zwar auch als Vertreter einer anderen Wissenschaft, bedeutsam ist. [...] Jede Wissenschaft hat ein verborgene Tendenz, sich zu monopolisieren» (*ST*, Bd.X, 92).

(2.) Einer solchen, u.U. sich sogar aggressiv manifestierenden Tendenz, in der Pluralität der wissenschaftlichen Disziplinen sich selbst behaupten und durchsetzen zu wollen, steht RAHNER nicht nur rein abwehrend gegenüber, sondern vermag auch etwas Positives zu sehen, insofern er darin ein Prinzip obwalten sieht, das (uneingestanden) die einzelne Wissenschaft «in das Ganze des | menschlichen Bewusstseins hinein aufsprengt, ein Prinzip also, das zu ihr gehört und doch nicht ihr untertan, von ihr selbst noch einmal verwaltet wird» (*ST*, Bd.X, 92f.). Dieses nicht nur zum einzelnen Wissenschaftler, sondern «zu jeder Wissenschaft als *solcher*» (ebd. 94) wirkende Prinzip gründet für RAHNER in der transzendentalen Konstitution des menschlichen Geistes, der eben nur etwas zu begreifen vermag – und darin gründet auch Pluralität und Einheit jeglicher kategorialer Erkenntnis –, wenn er auf das Gesamte und Allgemeine eines absoluten Seins vorgreift. Dieses absolute Sein ist somit ein Prinzip *in* der menschlichen Erkenntnis und bildet gleichzeitig einen *über* das kategoriale Erkennen stehenden hermeneutischen Horizont. Der Aspekt der Unverfügbarkeit – mit dem "*über*" zum Ausdruck gebracht – wehrt einerseits den möglichen Monopolisierungstendenzen einer einzelnen Disziplin und lässt andererseits erkennen, dass der interdisziplinäre Diskurs nicht überflüssig wird und die Resultate desselben nicht einfach durch Extrapolation der Ergebnisse einzelner Wissenschaften gewonnen werden können. Der allem regionalen Erkennen einzelner Wissenschaften implizit gegebene Einheitsgrund und Horizont bezeichnet RAHNER als das «geheimnisvolle Huma-

num» (ebd. 97), zu dessen Hüterin die Theologie, im Rahmen eines interdisziplinären Dialogs, bestellt ist.

(3.) Die Einsicht, dass «der Mensch trotz der Einheit seines Bewusstseins und trotz seiner Einheit als Freiheitswesen nicht in der Lage ist, sich als ein von ihm von einem Punkt aus verwaltbares und durchkonstruierbares System zu verstehen und es eine tödliche Gefahr ist, wenn er dieses scheinbar hohe Ideal einer radikalen Systematisierung seiner Existenz mit ihren Trieben und Antrieben an sich zu reißen sucht» (ST, Bd.X, 99), bezeichnet RAHNER mit dem (theologischen) Begriff der *gnoseologischen Konkupiszenz*⁷⁵. Die Theologie soll darum nicht nur Anwältin des geheimnisvoll schweigenden Humanums «des Geheimnisses schlechthin» sein (ebd. 98), sondern auch «Hüterin und Verteidigerin der gnoseologischen Konkupiszenzsituation im Kreis der Wissenschaften [...] gegen jene tödliche Gefahr, die jeder Wissenschaft innewohnt, sich selbst absolut zu setzen» (ebd. 99). Diese Haltung gilt natürlich nicht nur im Hinblick auf die Naturwissenschaften, sondern auch in Bezug auf die Theologie selbst, die ihre Funktion ihrerseits innerhalb dieses Dialogs nur zu erfüllen vermag, «wenn sie selbst zwar das Ganze bedenkt, doch nicht, nicht einmal im geheimen, die Universalwissenschaft zu sein beansprucht, die alle anderen Wissenschaften nur als ihre Ausgliederungen und ancillae betrachtet» (ebd. 100)⁷⁶.

Diese zweite Phase ist also geprägt von der Zurücknahme des Anspruches der Theologie, der RAHNER nunmehr die kritisch-regulative Funktion zuweist, im Rahmen des (einen) menschlichen Humanums

⁷⁵ RAHNER benutzt diese klassisch theologische Terminologie «um anzudeuten, dass auf dem Gebiet der Erkenntnis analog dieselben Probleme gegeben sind, die von der traditionellen Theologie nur auf dem Gebiet der Willenstribe genauer bedacht werden» (ST, Bd.X, 105). Später wird er dafür auch die Ausdrucksweise *gnoseologischer Pluralismus* verwenden (vgl. ST, Bd.XIV, 69).

⁷⁶ Vergegenwärtigt man, wie sich RAHNER für seinen Standpunkt noch ein Jahrzehnt früher auf Pius IX. berief, der mit den bezeichnenden Worten *ancillari omnino debent* (DH 2829) die völlige Dienstbarkeit der menschlichen Vernunft und Philosophie gegenüber der Theologie forderte, dann wird deutlich, welche intellektuelle Arbeit RAHNER hier geleistet hat. Dass dieses Denken und diese Haltung wegweisend für Kirche und Theologie geworden ist, bezeugen gerade die von Papst JOHANNES PAUL II. gemachten Äusserungen zum Verhältnis Theologie-Naturwissenschaft. Vgl. beispielsweise dessen Ansprache an die *Päpstliche Akademie der Wissenschaften* vom 31. Oktober 1992 zum "Fall Galilei" (*L'Osservatore Romano*, 22(1992) Nr.46, Bellage XXXVIII). Zum Verhältnis Theologie-Philosophie vgl. z.B. in der Enzyklika *Fides et ratio*, Nr. 75.

Anwältin der Pluralität wissenschaftlichen Forschens zu sein, um so einen interdisziplinären Dialog zu ermöglichen.

c. Inwieweit die Theologie auch inhaltlich einen Beitrag innerhalb dieses Dialoges zu geben vermag, und welches Verhältnis zu den Naturwissenschaften daraus resultiert, dies hat RAHNER in einer *dritten* Phase (d.h. im Laufe der Achtzigerjahre) herausgearbeitet⁷⁷. Dabei verschob sich sein Blickwinkel (nochmals) dahingehend, dass er vom kulturellen Kontext her nicht mehr sosehr die Wahrung einer (bedingungslosen) Pluralität der einzelnen Wissenschaften in den Vordergrund stellte, sondern sich immer mehr mit der Frage beschäftigte, wie ein beziehungsloses, schiedlich-friedliches Nebeneinander der einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen positiv zugunsten einer umfassenderen, einen echten Dialog ermöglichenden, Sicht überwunden werden konnte. Wiederum den Begriff der gnoseologischen Konkupiszenz aufnehmend, deutet RAHNER eine mögliche Lösungsrichtung an, wenn er sagt: «Dieser Pluralismus auch der Wissenschaften samt der Theologie ist, vom Begriff der Konkupiszenz her gesehen, nicht eine ein für allemal gleichbleibende, statische Grösse, sondern eine Aufgabe, die verlangt, dass dieser Pluralismus nach vorne geschichtlich wirklich, wenn auch asymptotisch auf eine Integration und Einheit tendiert» (*ST*, Bd.XIV, 68)⁷⁸ – wobei für RAHNER diese Einheit für das Denken im Rahmen eines einzelnen Systems uneinholbar bleibt und somit «der Inhalt eschatologischer Hoffnung [ist; f.g.], der immer nur in der Bewegung dieser Hoffnung nach vorne Stück für Stück neu ergriffen und realisiert werden kann» (*ST*, Bd.X, 111)⁷⁹.

⁷⁷ Wir beziehen uns diesbezüglich (neben den in *SW*, Bd.15 publizierten Äusserungen) u.a. auf folgende Artikel RAHNERs: *Zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie* (*ST*, Bd.XIV, 63-73), *Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube* (*ST*, Bd.XV, 24-62 auch publiziert in RAWER/RAHNER, *CGG*, Bd.3, 35-85), *Naturwissenschaft und Theologie*, in: *StZ*, 106(1981) 507-514.

⁷⁸ Dem Begriff der gnoseologischen Konkupiszenz fügt RAHNER noch einen weiteren Aspekt hinzu, wenn er schreibt: «Konkupiszenz besagt ferner, dass der Mensch dennoch die Aufgabe und die Verpflichtung hat, auf eine solche Einheit asymptotisch hinzuarbeiten», denn dieser «nicht integrierte, eine völlige Integration immer als Aufgabe vor sich habende, zur Schuld tendierende, unvermeidlich Streit bedeutende Pluralismus der menschlichen Existenz ist [...] eine Eigentümlichkeit auch der gnoseologischen Dimension des Menschen» (*ST*, Bd.XIV, 65f.).

⁷⁹ «Denn die eschatologische Integration aller Wirklichkeiten in Gott hinein und in seine Erkenntnis und Liebe ist die Tat Gottes, die sich gerade dann und dadurch ereignet, dass der

Welche Bedeutung hat dies nun für das Verhältnis zwischen Naturwissenschaften und Theologie? Zunächst gilt für RAHNER, dass zwischen beiden, auch wenn keine einheitliche Synthese formuliert werden kann und soll, grundsätzlich ein Dialog möglich ist⁸⁰, weil kein absoluter Widerspruch zwischen beiden Bereichen besteht, insofern sich beide «*von vornherein* in ihrem Gegenstandsbereich und ihrer Methode unterscheiden» (ST, Bd.XV, 26). So erforscht die Naturwissenschaft die konkreten Einzelphänomene und deren Verknüpfung im Bereich des Kategorialen, während die Theologie die apriorische Frage nach dem Ganzen der Wirklichkeit und ihrem absoluten Grund stellt. Etwas konkreter formuliert heisst dies⁸¹:

- Die Naturwissenschaften untersuchen konkrete Einzelphänomene und versuchen diese, über Theorien, miteinander in sinnvoller Weise zu verbinden.
- Die Methoden der Naturwissenschaften erlauben es nicht, das Ganze der möglichen Phänomene der Wirklichkeit einheitlich zu erfassen.
- Es macht die Eigentümlichkeit naturwissenschaftlichen Forschens aus, immer weitere Erkenntnisfortschritte zu erzielen, da Naturwissenschaften, «weil immer beim einzelnen beginnend, grundsätzlich keine absolut alles umfassende Weltformel haben, von der aus alles Wirkliche schon von vornherein im Besitz und in der Voraussicht» wäre (ebd. 28).
- Damit verbunden ist der Umstand, dass jede neue (naturwissenschaftliche) Einsicht (mehr oder weniger) zu einer Revision der vorausgehenden Erkenntnissen und Theorien führt, da die früher erkannten Wirklichkeiten durch jene Wirklichkeiten mitbestimmt sind, die man danach erkannt hat.
- Naturwissenschaften sind methodologisch atheistisch, d.h. weder bedürfen sie in ihren Erklärungen zu den einzelnen Phänomenen, wie auch ihrer Verknüpfungen untereinander, einer transzendenten

Mensch den Pluralismus seiner Welt und also auch seiner Erkenntnis aushält und nicht meint, an dem Punkt zu stehen, an dem alle Wirklichkeit und deren Erkenntnis eins ist. Denn an diesem Punkt steht nur Gott selbst» (ST, Bd.X, 112; vgl. auch RAHNER (1981) 513f.)

⁸⁰ «Zwischen positiver Synthetisiertheit von Erkenntnissen verschiedener Disziplinen und der Feststellung eines positiv eingesehenen schlechthinnigen Widerspruchs liegt meist ein breites Feld, das der Raum eines wirklichen und noch gar nicht abgeschlossenen Dialogs ist» (ST, Bd.XV, 26).

⁸¹ Vgl. ST, Bd.XV, 26ff.

Grösse wie "Gott" noch muss vorausgesetzt werden, dass «ein einzelnes Phänomen als solches bei Fortschritt der erklärenden Verknüpfung der Phänomene plötzlich Gott herbeiziehe» (ebd. 29).

- Die Theologie hingegen begründet die Pluralität der einzeln erfahrenen Wirklichkeiten in einer absoluten Wirklichkeit, «die selber nicht ein einzelnes Moment *innerhalb* dieser pluralen Welt ist, sondern ihr Grund, der letztlich inkommensurabel mit dieser Pluralität diese setzt und zusammenhält» (ebd. 28).
- Die aus Fragestellung und Methode einer (metaphysischen) Theologie sich ergebenden Einsichten sind nicht das aufsummierte Resultat einzelner naturwissenschaftlicher Erkenntnisse⁸² oder die Extrapolation der Naturwissenschaften an deren Wegende.
- Im Gegensatz zur Philosophie (im rahnerschen Verständnis) und zur Theologie bedenkt zudem die Naturwissenschaft nicht die Subjektivität des erkennenden Menschen, und zwar in dem Sinne, dass sie nicht in einer radikalen Rückbezüglichkeit auf sich selber nach den transzendentalen Voraussetzungen des Erkenntnissubjektes und einer von sich selber noch einmal wissenden Erkenntnis und Freiheit fragt.
- Ihre Methode und ihren Gegenstand braucht die Theologie vor den Naturwissenschaften nicht zu rechtfertigen.

Ein unter diesen vorausgesetzten Gesichtspunkten geführter Dialog⁸³ zeigt zwar, «dass eine Erkenntnis der Theologie und eine Erkenntnis der Naturwissenschaften sich nicht widersprechen. Aber mit der Einsicht einer nicht sicher nachweisbaren Unvereinbarkeit zweier Erkenntnisse gibt sich der Mensch nicht gern zufrieden. [...] Dazu kommt, dass auch wahre Erkenntnisse auf beiden Seiten unreflektiert mit Vorstellungsmodellen, mitlaufenden Irrtümern, unreflektierten Missverständnissen, problematischen Vorstellungshorizonten verbunden sein können, die erst ausgeschieden werden müssen, bevor die positive Vereinbarkeit zweier Wahrheiten deutlich werden kann.»⁸⁴ Eine wesentliche Aufgabe im Rahmen eines interdis-

⁸² «Das Ganze als summierte Summe fordert ein ursprünglich [...] Ganzes. Aber dieser Schritt ist nicht Sache der Naturwissenschaften, sondern der Metaphysik und Theologie» (ST, Bd.XV, 29).

⁸³ RAHNER expliziert dies beispielhaft an den Themen Geist-Materie, Materie-individuelle Einzelsubstanz, Raum -Zeitlichkeit bzw. die damit verknüpfte Frage nach der Endlichkeit der Welt und die Vereinbarkeit von Evolutionslehre und christlichem Weltbild usw. (vgl. ST, Bd.XV, 35ff.).

⁸⁴ RAHNER (1981) 514.

ziplinären Dialogs besteht also in der Klärung und Beseitigung solcher sprachlich konnotierten Ungereimtheiten, welche eine unzulässige Grenzüberschreitung der jeweiligen Fachgebiete verhindern soll. Trotzdem wird eine Überschreitung, besonders von Seiten der Naturwissenschaften, sich nie gänzlich vermeiden lassen, da Naturwissenschaft immer von Naturwissenschaftlern betrieben wird und daher jene den ganzen Menschen betreffende existentielle Grundbefindlichkeit nie ganz ausgeklammert werden kann – vor allem dort nicht, wo es um die persönlichen, sozialen, kulturellen, ethischen, politischen und wirtschaftlichen Bedingungen und Implikationen des wissenschaftlichen Betriebes und deren verantwortlichen Subjekte geht⁸⁵. Zwar kommen in den Sprachspielen der jeweiligen naturwissenschaftlichen Disziplinen diese Dimensionen nicht direkt zur Sprache, aber der Naturwissenschaftler wird (ob sachgemäss oder nicht, ob zu Recht oder nicht) geneigt sein, Erkenntnisse, Analogien und Terminologien seiner eigenen Wissenschaft für die Beantwortung dieser ganzmenschlichen Fragen heranzuziehen.

Dieser Form (fachwissenschaftlicher) Grenzüberschreitung vermag RAHNER wiederum eine positive Dimension abzugewinnen, wenn er sagt, dass die «Wissenschaften eine gewisse Bedeutung für die Mystagogie in die transzendente Erfahrung haben [können; f.g.], insofern diese Wissenschaften durch ihre Selbstkritik, durch den nicht adäquat in eine höhere Synthese aufhebbaren Methodenpluralismus und den sich daraus ergebenden Methodenrelativismus, durch ihre auch von aussen kommende und nie völlig aufhebbare Bedrohtheit durch das Ganze des menschlichen Lebens selber so etwas wie einen Anfang von Transzendenzerfahrung vermitteln» (*ST*, Bd.X, 111).

⁸⁵ «Die Naturwissenschaft wird vom Naturwissenschaftler betrieben. Zwar kommt er in ihr als solcher gar nicht vor, aber wenn er fragt, weshalb er Naturwissenschaft treibe, in welcher Fragerichtung er sie unter Ausklammerung anderer möglicher Wissenschaften vorantreibe, welche ethische Normen er bei seinem Geschäft beobachten müsse (soll er dabei nicht insgeheim das Geschäft der eigenen Vernichtung betreiben), wie er seine naturwissenschaftliche Arbeit in den immer grösseren Komplex seiner ganzen Existenz einordne, wie er das sein solle, was er doch auch als liebender, musischer, politischer Mensch über seine Naturwissenschaft hinaus sein muss, dann ist unvermeidlich der Naturwissenschaftler vor Fragen auf Leben und Tod gestellt, die ihm seine Naturwissenschaft selber nicht beantworten kann» (*ST*, Bd.XV, 30; vgl. auch *ST*, Bd.XIV, 71).

d. Fazit: RAHNERs Überlegungen zum Verhältnis von Naturwissenschaften und Theologie bewegen sich im Spannungsfeld zwischen Pluralismus und Einheitsdenken. Während er in der ersten Phase dieses Verhältnis durch das *Modell der Subalternation* löste, lief sein Denken in der zweiten und dritten Phase darauf hinaus, die Funktionen und Regulative⁸⁶ herauszustellen, welche einen echten Dialog ermöglichen. Jedes naturwissenschaftliche und theologische Reflektieren geschieht somit auf der Basis eines nicht einholbaren, alles Kategoriale übergreifenden und gleichwohl das Denken selbst begründenden Prinzips. Von daher ergeben sich Anknüpfungspunkte und Verbindungen zwischen den einzelnen Disziplinen, gleichzeitig aber auch die Pluralität der (reflektierten) Wirklichkeitserfahrungen. Die Gesamtheit dieser Erfahrungen kann zwar denkerisch nicht in Form eines umfassend systematisierten Denksystems eingeholt werden, soll aber dennoch immer wieder neu anvisiert werden. Mit RAHNER wird man daher sagen können, «dass der Mensch immer und unvermeidlich in einem nie ganz versöhnten Pluralismus von Wahrheiten lebt, von denen er keine aufgeben kann, weil deren durchschaute Einheit nur der Gegenstand einer eschatologischen Hoffnung ist. Dieser Pluralismus muss in der geduldigen Hoffnung einer Erlösung aller Wahrheiten in die eine Wahrheit Gottes hinein ausgehalten werden.»⁸⁷ Nur so wird man überzogenen Extrapolationen und Totalisierungsansprüchen, sei es der Naturwissenschaften wie auch der Theologie, gleichermassen wehren können, wie einer beziehungslosen und darum fruchtlosen Koexistenz beider Grössen nebeneinander und aneinander vorbei.

Diese von RAHNER entwickelte wissenschaftstheoretische Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Naturwissenschaften basiert auf den theoretischen Prinzipien der von ihm entwickelten *Erkenntnismetaphysik*, welche die Grundlage seines gesamten theologischen Denkens ist. Erst eine Erörterung dieser fundamentalen Dimension vermag RAHNERs Ansatz und darin seine – meist implizit vorgenommene – Bezugnahme zu den naturwissenschaftlich-weltanschaulichen Aspekten bzw. deren schöpfungstheologische Integration zu erhellen.

⁸⁶ Diesen Aspekt bei RAHNER hat besonders PEITZ herausgearbeitet in (1998) 120-126.

⁸⁷ RAHNER (1981) 514.

4.3. RAHNERs Erkenntnismetaphysik als Brücke zwischen evolutiver Weltanschauung und Schöpfungstheologie

Grundsätzlich setzt RAHNER *Evolution* als eine durch die Naturwissenschaften gegebene Tatsache voraus und fragt von daher nach der «Eingepasstheit» bzw. nach der «möglichen Zueinanderordnung» (RAHNER; vgl. *ST*, Bd.V, 183) von theologischen Themen (wie Schöpfung oder Christologie) zu einer *evolutiven Weltanschauung*⁸⁸. Verschiedene Gründe mögen RAHNER dazu bewogen haben, ab den Sechzigerjahren der evolutiven Weltansicht einen so hohen wissenschaftstheoretischen und theologischen Stellenwert beizumessen:

(1.) Da war einmal der kirchlich-kulturelle Kontext, innerhalb dessen sich die Theologie nicht mehr nur damit begnügen konnte, in einer Art Rückzugsgefecht andere Weltanschauungen einfach abzulehnen. Das evolutive Verständnis vom Werden der Welt und des Menschen bildete im Lauf des 20. Jahrhunderts längstens nicht mehr nur eine naturwissenschaftliche Hypothese in den Köpfen einiger Naturwissenschaftler, sondern hatte sich zu einem kulturellen und weltanschaulichen Topos entwickelt, den es endlich auch von Seiten der kirchlichen Theologie her positiv aufzuarbeiten galt. Dies implizierte zudem einen seelsorgerlichen Aspekt, insofern RAHNER nicht nur allgemein, sondern auch und vor allem dem katholischen Glauben verpflichteten Naturwissenschaftlern einen Weg ebnen wollte, (Natur-) Wissenschaft und Glauben miteinander in Einklang zu bringen.

(2.) Ein weiterer Faktor, der notgedrungen dazu führte, dass RAHNER sich mit der Tatsache *Evolution* auseinandersetzen musste, war die im Rahmen der Erbsündenlehre geführte Diskussion zum Problem des *Monogenismus*⁸⁹. Angesichts der damals rund um die Enzyklika *Humani generis* entbrannten Diskussion sah sich RAHNER vor der

⁸⁸ Vgl. RAHNERs Artikel *Evolution, Evolutionismus*, in: *SM*, Bd.I, 1251 sowie *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, in: *ST*, Bd.V, 183f.

⁸⁹ Vgl. oben Anm. 71. «Monogenismus wird jener – im Blick auf eine bestimmte naturwissenschaftlich ansetzende (prinzipiell offene) Theorie der Hominisation u. zugleich auf das Erbsünde-Dogma mit seinen theol. Implikationen ausgebildete – Inhalt der kirchlich-theol. (kath.) Lehrauffassung genannt, nach welcher alle (faktisch nach der Ursünde lebenden) Menschen ursprungsmässig als vom einen Adam bzw. v. einem einzigen ersten Menschenpaar, das zugleich Urheber der Ur- bzw. Erbsünde ist, leiblich abstammend zu gelten haben. So schliesst der M[onogenismus] ausdrücklich den Polygenismus aus (wonach sich der evolutive Übergang v. einer (Noch-) Tierspezies z. Menschen in einer mehr od. weniger grossen Population u. so in mehreren Fällen ereignete)» (Artikel *Monogenismus*, in: *LThK*³, Bd.7, 417).

schwierigen Lage, die traditionelle kirchliche Lehre der Erbsünde mit der (damals) modernen naturwissenschaftlichen (evolutiven) Weltanschauung in Einklang zu bringen⁹⁰. Wir werden hier auf Frage, wie weit dies RAHNER gelungen ist⁹¹ – und wie er später seine anfängliche Position revidiert hat, indem er den Monogenismus nicht mehr als eine *notwendige* Voraussetzung für die Erbsündenlehre postulierte⁹² – nicht näher eingehen. Hingegen wird am Beispiel dieser Problematik deutlich – und dies ist für unsere Fragestellung entscheidend –, dass RAHNER sich eine Vermittlung zwischen Naturwissenschaft und Theologie nicht über eine direkte Auseinandersetzung mit den konkreten naturwissenschaftlichen Resultaten und Theorien versprach, sondern nur *über metaphysische Argumentationen*, d.h. über eine philosophische Klärung der naturwissenschaftlich bzw. theologisch implizierten metaphysischen Grundsätzen. Dies macht u.a. verständlich, warum RAHNER in seinen Schriften nirgends direkt naturwissenschaftliche Resultate und Theorien referiert.

Wie wir schon (im Abschnitt 4.2.) gesehen haben, nahm RAHNER dabei nicht nur eine kritisch-abgrenzende Position gegenüber der Naturwissenschaft ein. Vielmehr versuchte er konstruktiv eine Synthese zwischen Theologie und Naturwissenschaft zu finden, um die geschaffene und im Werden begriffene Wirklichkeit als eine sich differenzierende Vielfalt in der Einheit zu denken. Dabei besass RAHNER im von MARÉCHAL (vgl. Exkurs) übernommenen und neuformulierten metaphysischen Transzendentalismus, d.h. in seiner Erkenntnismetaphysik, ein philosophisches Instrumentarium, welches ihm die Möglichkeit gab, eine solch konstruktive Synthese zu wagen. Mit anderen Worten: Obwohl der Evolutionsgedanke dem theologisch-philosophischen Denken der traditionellen Schultheologie bzw. -philosophie fremd war und ursprünglich auch von RAHNER in seinen Frühwerken (*Geist in Welt* und *Hörer des Wortes*) als Thema

⁹⁰ Vgl. RAHNERs Artikel *Theologisches zum Monogenismus*, erstmals erschienen in: *ZkTh*, 76(1954) 1-18 und 171-184 (vgl. auch *ST*, Bd.1, 253-322).

⁹¹ BUCHER meint dazu: «Rahner hat mit dem Monogenismus einen Standpunkt eingenommen, der in der damaligen Biologie durchaus als diskussionswürdig galt. Die Meinung der Biologen war geteilt und daher die Hypothese des Monogenismus ernsthaft vertretbar. Diese Grundlage war damals genau so wissenschaftlich wie der Polygenismus. Daneben hat aber Rahner für die Begründung des Monogenismus über die Aussagekraft der Naturwissenschaften hinaus einen Logikschluss eingesetzt, der als ungültig erkannt ist» (ders. (1985) 470; vgl. auch PEITZ (1998) 71ff.).

⁹² Vgl. dazu *Erbsünde und Evolution*, in: *SW*, Bd.15, 458-468 und *Erbsünde und Monogenismus*, in ebd. 652-621.

nicht explizit reflektiert worden war, barg seine Erkenntnismetaphysik im Kern die Möglichkeit in sich, eine solche Erweiterung vorzunehmen und so naturwissenschaftliche bzw. evolutive und schöpfungstheologische Sichtweise miteinander in Verbindung zu bringen.

Wenn nun nach RAHNER die Aufgabe einer allgemeinen Schöpfungslehre darin besteht, die «Geschöpflichkeit als bleibendes Grundverhältnis des Menschen zu Gott»⁹³ und folglich die Strukturen dieses Verhältnisses in ihrem Werden nicht nur theologisch, sondern vor allem auch philosophisch zu reflektieren und zu begründen, dann wird es im Folgenden darum gehen, diese Argumentation RAHNERs zu rekonstruieren. Wir werden daher in einem ersten Abschnitt (4.3.1.) dessen Erkenntnismetaphysik darlegen, um anschliessend die transzendente Konstitution des Menschen (4.3.2.) und dessen Bezug zu Gott als dem absoluten Sein zu skizzieren (4.3.3.). Durch die Herausarbeitung dieser philosophischen Grundlagen schaffen wir die notwendigen Voraussetzungen für das Verständnis, wie RAHNER mit Hilfe seines Begriffs der (aktiven) *Selbsttranszendenz* eine evolutive Weltanschauung – und somit eine naturwissenschaftliche Sichtweise – philosophisch und (schöpfungs-) theologisch rechtfertigt (4.4.).

Die folgenden Ausführungen – vor allem Abschnitt 4.3. – mögen vielleicht zu detailliert erscheinen. Der Grund für diese Ausführlichkeit liegt zunächst darin begründet, dass RAHNERs z.T. komplizierte Gedankengänge nicht in einigen wenigen Sätzen zusammengefasst werden können. Darüber hinaus sind wir der Überzeugung, dass nur durch eine eingehende Behandlung dieser Gedankengänge jene entscheidenden philosophischen Implikationen freigelegt werden können⁹⁴, aufgrund derer RAHNER *eine Verbindung zwischen einer naturwissenschaftlich geprägten, evolutiven Weltanschauung und der Schöpfungstheologie* herzustellen vermag.

⁹³ RAHNER, Artikel *Schöpfungslehre*, *LThK*², Bd.9, 471.

⁹⁴ Die folgenden Darlegungen zu RAHNERs philosophischen Grundlagen beanspruchen keine Vollständigkeit. Dies ist auch nicht nötig, zumal diesbezüglich schon genügend detaillierte Untersuchungen bestehen. Abgesehen von jenen Untersuchungen, die RAHNERs Werk unter einer spezifischen Optik oder anhand einer bestimmten Thematik erarbeitet haben, bieten die mittlerweile schon etwas älteren Arbeiten von EICHER, FISCHER, HEIJDEN, GREINER u.a. noch immer ausgezeichnete Gesamtdarstellungen.

4.3.1. Der Ansatz: Die Einheit von Sein und Erkennen

Aus der Überzeugung heraus, dass RAHNERs *philosophische Grundoptionen* sich – trotz gewisser Akzentverschiebungen⁹⁵ – letztlich über alle Jahrzehnte seines Denkens gleich geblieben sind, werden wir, wo die Untersuchungen es nicht anders fordern, die historischen Entwicklungen in seinem Denken ausser acht lassen und uns auf die systematische Darlegung seines Denkens beschränken.

Als Grundkonstante im Denken RAHNERs über alle Jahre hinweg darf das für ihn unumstössliche Faktum hervorgehoben werden, dass der Mensch, als erkennendes und handelndes Geschöpf, nicht nur für die absolute Fülle des Seins grundsätzlich offen konstituiert ist, sondern dass gerade *in dieser dynamischen Offenheit auch die Bedingung der Möglichkeit aller konkreten Einzelerkenntnisse und -handlungen begründet liegt*. Zwischen dem höchsten, ewigen und alles umfassenden Sein, bis hinunter zum einfachsten, endlichen und materiellen Seienden, bewegt sich der Mensch als *Geist in Welt*⁹⁶.

⁹⁵ Die wohl wichtigste Akzentverschiebung – darin besteht in der Forschung ein mehrheitlicher Konsens – liegt darin, dass RAHNER die – transzendentalphilosophische – Frage nach der Hingeordnetheit des Menschen auf eine mögliche an ihn ergehende Offenbarung später nicht mehr als Aufgabe einer Ersten Philosophie gesehen hat, sondern diese transzendentaltheologisch zu begründen versucht hat. Diese Wende zu einem «als 'transzendentaltheologisch' zu bezeichnenden Denken Rahners wird durch seine Einführung des Begriffs 'Übernatürliches Existential' markiert» (VERWEYEN (2000) 122). Ohne auf die breite Diskussion rund um die Frage nach der Verlagerung dieses Schwerpunktes eingehen zu können, vertreten wir hier den Standpunkt, dass der transzendentaltheologisch genannte Ansatz des späten RAHNERs schon in *Geist in Welt* und in *Hörer des Wortes* grundgelegt worden ist. Dies wird allein schon daran deutlich, dass *Geist in Welt* zwar als philosophisches Werk bezeichnet wird, aber im Grunde christliche Philosophie betreibt. Noch deutlicher zeigt sich dies in *Hörer des Wortes*, das von RAHNER als religions-philosophische Reflexion, jedoch in fundamentaltheologischer Absicht, verfasst worden ist (vgl. HW¹, 24ff.). Die v.a. durch die gnadentheologischen Probleme aufgeworfenen Fragen haben RAHNER in der Folgezeit zwar dazu genötigt, seinen Ansatz zu überdenken und zu präzisieren, aber nicht diesen grundsätzlich neu anzusetzen und zu formulieren.

⁹⁶ Mit dieser konstanten Ausrichtung zeigt sich bei RAHNER übrigens nochmals jene Dimension ignatianischer Spiritualität, in der es in vorzüglicher Weise darum geht, in allen Dingen, also von der höchsten bis zur niedrigsten Daseinsform, den Schöpfergott als geheimnisvoll Anwesenden zu "finden" und in einheitlicher Weise (theologisch) zu erfassen. Diese einheitliche Schau des gesamten christlichen Mysteriums – als eine sapiential geprägte theologische Schau – hat sich besonders eindrucksvoll auch im letzten grossen von RAHNER veröffentlichten Werk, dem *Grundkurs des Glaubens*, niedergeschlagen (vgl. SECKLERS Artikel: *Das eine Ganze und die Theologie*, in: KLINGER/WITTSTADT (1984) 826-852).

Dies konstituiert ihn, schöpfungstheologisch gesprochen, als Geschöpf Gottes.

a. Von der phänomenologischen Betrachtungsweise HEIDEGGERS beeinflusst, wählt RAHNER das menschliche *Fragen* als Ausgangspunkt für die spekulative Entwicklung seines Ansatzes zw. seines Seinsbegriffs⁹⁷. Davon ausgehend, dass das, was der Mensch schon immer handelnd und erkennend treibt, ein Ausdruck seiner Geistigkeit ist, beschreibt er den Menschen als dasjenige Wesen, das nie bloss bei diesem oder jenem Sachverhalt denkend oder handelnd sich aufhält. Vielmehr will der Mensch «wissen, was alles zumal in seiner Einheit, in der ihm alles schon immer begegnet, sei; er fragt nach den letzten Hintergründen, nach dem einen Grund aller Dinge, und insofern er alles einzelne als seiend erkennt, nach dem Sein alles Seienden» (*HW*¹, 44)⁹⁸. Dies bedeutet, dass in all diesem Fragen, wenigstens implizit, immer schon ein (wie auch immer geartetes) Wissen um ein umfassendes Sein anwest. Umgekehrt schliesst jedes Wissen oder jede Vorstellung vom Grund aller Dinge immer auch die Frage mit ein, «was denn dieses Sein sei, dessen Mitbewusstheit jedes wissende und handelnde Umgehen mit den einzelnen Gegenständen der Erkenntnis und der Tat begleitet» (ebd. 47).

Von daher gründet RAHNER den Ausgangspunkt aller Metaphysik in der Erfahrung des Menschen, dass dieser einerseits in der Lage ist, die Frage nach dem Sein überhaupt stellen zu *können*⁹⁹, andererseits aber auch vor der Notwendigkeit steht, diese Frage immer wieder neu stellen zu *müssen*, eben weil er des Seins als Ganzes noch nicht habhaft ist. Insofern das Sein grundsätzlich erkennbar ist und der Mensch es erfragen *kann*, spricht RAHNER von der *Fragbarkeit*¹⁰⁰;

⁹⁷ In gedrängter Form schon in *Geist in Welt* (71ff.), ausführlicher dann in *Hörer des Wortes* (*HW*, 42ff.). Vgl. dazu die Erläuterungen von EICHER (1970) 144ff.; FISCHER (1974) 170ff.; BOKWA (1990) 113ff.

⁹⁸ Bei der Zitation von *Hörer des Wortes* werden wir uns mehrheitlich an die 1. Auflage halten, da in dieser ersten Veröffentlichung der spezifisch philosophische Aspekt RAHNERs noch deutlicher erkennbar ist, als die von METZ zwanzig Jahre später überarbeitete und herausgegebene 2. Auflage.

⁹⁹ Vgl. *HW*¹, 45. Der Mensch besitzt sogar die Möglichkeit, die thematische Frage nach dem Sein abzulehnen oder auszublenden, aber er gibt gerade so – insofern er sie implizit als Gleichgültige oder Leere bestimmt – nochmals eine Antwort auf eben diese Seinsfrage.

¹⁰⁰ «Die Fragbarkeit des Seins muss ausdrücklich bejaht werden, weil sie implizite in der Frage als notwendig im Dasein des Menschen geschehender schon bejaht wird» (ebd. 105; vgl. dazu ebd. 58ff., 103ff.).

wo der Mensch hingegen die Notwendigkeit des Fragens als eines Existentials¹⁰¹ vollzieht und darum die Frage nach dem Sein auch immer wieder neu stellen *muss*, spricht er von der *Fraglichkeit* des Gefragten¹⁰².

b. Weil in der metaphysischen Seinsfrage nach dem Sein als Ganzes gefragt wird und dieses Fragen immer schon ein Wissen um dieses Sein impliziert, ergibt sich für RAHNER daraus den *ersten Satz einer allgemeinen Ontologie*:

«Das Wesen des Seins ist Erkennen und Erkenntsein in einer ursprünglichen Einheit, die wir das Beisichsein oder die Gelichtetheit des Seins nennen wollen» (*HW*¹, 50; vgl. auch *GW*, 79ff.).

Anthropologisch "übersetzt" bedeutet dies: Das Wesen des Menschen ist «absolute Offenheit für alles Sein, oder, um dies mit einem Wort zu sagen, der Mensch ist Geist» (ebd.). Wie aber begründet RAHNER diese seine These? Mit der oben schon erwähnten Feststellung, dass der Mensch jenes Wesen ist, das nach dem Sein des Seienden, also nach dem Sein als Ganzem fragt, ist nach RAHNER zunächst ein (vorläufiges) Wissen¹⁰³ um das Sein im Allgemeinen (behauptet, ausgesprochen oder wenigstens implizit) vorhanden, welches dieses Sein immer schon grundsätzlich als *erkennbar* mitbejaht. Ein wesenhaft nicht erkennbares Seiendes wäre ein "Unbegriff" (RAHNER), zumal nach einem schlechthin Unerkennbaren gar nicht gefragt werden könnte. Weil in jedem Fragen (nach dem Sein) das zu Erfragende – zwar nicht als *Gewusstes* aber doch wenigstens als *Bewusstes* – mitgesetzt wird, kommt ein schlechterdings Unerkennbares gar nie in den Bereich des Erkennbaren. «Die erste metaphysi-

¹⁰¹ Mit dem von HEIDEGGER entlehnten Begriff *Existential* drückt RAHNER *philosophisch* bestimmte konstitutive Aspekte des menschlichen Daseins aus, beispielsweise: Endlichkeit, Bedrohtheit, Sündigkeit, Zweideutigkeit, Offenheit, Erlösungsbedürftigkeit, Leiblichkeit, Religiosität, Tod, die Eigenschaft, ein kulturelles Wesen zu sein, Kampf und Krieg, das Heimathaben, das Scheitern, Christus, das Kreuz und sogar die Heilige Schrift (vgl. HEIDEN (1973) 27f.).

¹⁰² Vgl. *HW*¹, 60.

¹⁰³ Wenn RAHNER in diesem Kontext von "Wissen" spricht, dann muss dieser Begriff sehr weit gefasst werden. Es geht jedenfalls nicht nur um ein propositionales Wissen über einen Sachverhalt, sondern meint ein latentes Vorhandensein einer Dimension von "Wissen", die im Handeln und Denken des Menschen mitvollzogen wird, sich aber erst über eine philosophische Explikation einsichtig machen lässt.

sche Frage, die allgemeinste Seinsfrage, ist schon die Setzung der grundsätzlichen Erkennbarkeit alles Seienden. Omne ens est verum. Seiendes und möglicher Gegenstand einer Erkenntnis sind dasselbe» (*HW*¹, 51), «... denn das Sein des Seienden ist – "Erkennbarkeit"» (*HW*², 56). Die Aussage, dass alles Seiende eine innere Hingeordnetheit auf eine mögliche Erkenntnis besitzt, ist für RAHNER ein *notwendiger* und *apriorischer* – auf der ursprünglich ontologischen Einheit von Erkennen und Erkenntnis gründender – Satz, ohne den das Beisichsein eines Seienden in seiner Möglichkeit nicht einsichtig gemacht werden kann¹⁰⁴, bzw. «diese Beziehung jedes Seienden von sich aus auf eine Erkenntnis höchstens eine faktische sein könnte, nicht aber eine mit dem Wesen des Seins schon gegebene Bestimmung alles Seienden» (*HW*¹, 52). Daraus leitet RAHNER den *erkenntnismetaphysischen Satz* ab:

«Sein und Erkennen ist dasselbe. [...] Erkennen ist Beisichsein des Seins, und dieses Beisichsein ist das Sein des Seienden» (*GW*, 82; vgl. *HW*¹, 52)¹⁰⁵.

b. Um was für ein Verständnis von Sein handelt es sich hier, damit diese erkenntnismetaphysische These überhaupt denkbar ist?

(1.) Im Sinne von THOMAS versteht auch RAHNER *Sein als esse*, d.h. als (aktuales) *Wirklichsein* und nicht bloss als leeres, bestimmungslos existierendes Etwas. Dann würde es sich nämlich höchstens um das sog. *ens commune* handeln, jene abstrakte und bestimmungslose Entität, bei der ganz davon abgesehen wird, *was* durch seinen Träger existiert¹⁰⁶. Vielmehr ist das *esse* zum einen das, was die *Washeit (forma)* eines Seienden zu Wirklichkeit bringt, d.h. der innere tra-

¹⁰⁴ Vgl. *GW*, 82.

¹⁰⁵ Dazu erklärt RAHNER: «Das Sein selbst ist die ursprüngliche *einigende* Einheit von Sein und Erkennen in ihrer *Geeinheit* im Erkenntnis. In diesem sind beide nicht zufällig, rein faktisch von aussen her zueingeführt, sondern in ihrer ursprünglichen Bezüglichkeit aufeinander aktualisiert» (*GW*, 82). Und in *HW*¹ heisst es: «Sind Erkennen und Erkennbarkeit innere Auszeichnungen des Seins, dann kann ein einzelnes aktuelles Erkennen in seinem metaphysischen Wesen nicht begriffen werden, wenn man es als eine Hinbeziehung eines Erkennenden auf ein von ihm verschiedenes Objekt, als "Intentionalität", fasst. Dies kann zum mindesten nicht der erste Ansatzpunkt für das metaphysische Begreifen des Wesens eines Erkenntnisaktes sein» (ebd. 55). Diese rahnersche These der Einheit von Sein und Erkennen ist verschiedentlich kritisiert worden, so. z.B. von KELLER, LOBKOWICZ, EICHER, NINK, LAKEBRINK u.a.

¹⁰⁶ Vgl. *GW*, 186.

gende Grund aller Bestimmungen eines einzelnen Seienden, zum anderen ist es «an sich die Fülle aller möglichen Bestimmungen schlechthin» und so «das Formalste in dem Sinne, dass es nicht nur irgendwelche Fülle, sondern die Fülle schlechthin in Einheit besagt» (*GW*, 186). Erkenntnismetaphysisch bedeutet dies, dass im *aktual* Erkannten die eigentliche *seinsmässige* Wirklichkeit gründet¹⁰⁷. So definierte schon THOMAS, «dass der Verstand, im vollkommenen Akt, das Erkannte im Akt ist»¹⁰⁸. Von daher wird einsichtig, dass RAHNER mit der Einheit von Sein und Erkennen keineswegs eine innerweltliche Identität zwischen den von diesen beiden Begriffen referentialisierten Sachverhalten intendiert. Sein ist immer mehr als innerweltliche Erkenntnis. Sein ist – wie RAHNER sagt – Leben, Tat und Entscheidung und zwar «so, dass alles Leben und Handeln, [...] insoweit sie sind [...] selber in sich gelichtet sind, selber wissend bei sich sind, weil sie zwar vom Erkennen begrifflich verschiedene, aber doch immer innerlich zum Sein gehörende Momente des Seins selber sind...» (*HW*¹, 58) – des Seins also, *nicht* des Seienden!

Sein und Erkennen sind immer entsprechend ihrer sich manifestierenden Seinsmächtigkeit eine Einheit, und dies wiederum ist nur möglich, wenn es zur Wesensverfassung des Seins gehört, bei sich selbst zu sein, oder, wie RAHNER an anderen Orten sagt, sich selbst zu besitzen. Selbstbesitz des Seins, wie auch eines Seienden, bedeutet aber immer ein Doppeltes: Einerseits ein Ausströmen (*emanatio*), Heraussetzen des eigenen Wesens aus dem eigenen Grunde, andererseits ein In-sich-Zurücknehmen (*reditio*) dieses aus seinem Grunde herausgestellten Wesens¹⁰⁹. Je intensiver ein Seiendes sich auszudrücken vermag und gerade darin sich selber im Ausgedrückten ist bzw. "erkennt", umso mehr erweist sich das Sein dieses Seienden in seinem Beisichsein und entsprechend ist der Grad seiner Seinsmächtigkeit. Bei materiell Seienden zeigt sich ein Auswirken in ihrem Sosein, aber noch kein verwirklichtbares Beisichsein. Erst im Denken und Handeln des Menschen bleibt es nicht nur beim Ausdruck des eigenen Soseins in der Erscheinung, sondern kommt das Sein (bis zu einem gewissen Punkt) zu sich selbst zurück und zeigt sein Wesen

¹⁰⁷ «Das Erkennbare muss, um aktuell erkannt zu werden, grundsätzlich die seinsmässige Wirklichkeit des Intellekts selber sein» (*HW*¹, 55).

¹⁰⁸ «*Intellectus in actu perfectio* [est; f.g.] *intellectum in actu*» (*ScG*, II,99), denn «*Intellectum est perfectio intelligentis*» (ebd. II,98).

¹⁰⁹ Vgl. *HW*², 67f. In seiner Ontologie des Symbols wird RAHNER dies noch näher erläutern (vgl. unten Abschnitt 4.3.3.2.)

im Beisichsein¹¹⁰. In vollendeter Weise geschieht dies bei Gott, der in seinem Sein auch ganz sein Erkennen ist. Somit folgt: Sein ist Erkennen in dem Masse, in dem ein Seiendes Sein ist bzw. hat¹¹¹.

(2.) Da die Seinsmächtigkeit des Menschen eine Endliche ist, muss an dieser Stelle noch darauf hingewiesen werden, dass RAHNERs Aussage, dass Sein und Erkennen im Beisichsein eine Einheit bilden, im strengen Sinne als *analoge Aussage* zu verstehen ist¹¹². Denn der Mensch stellt zwar die Frage nach dem Sein als Ganzes und muss daher des Seins teilhaftig sein, aber gerade im Fragenmüssen zeigt sich, dass er (als Fragender) nicht sein Sein *ist*, weil er sonst «im fraglosen Besitz dieses Seins sein müsste, nach dem er fragt» (*HW*¹, 61). Das Sein, das sich vom fragenden Seienden aussagen lässt, ist demnach nicht einfach und unter jeder Rücksicht identisch mit Erkennen¹¹³.

Die Einheit zwischen Sein und Erkennen im strengen Sinne des Wortes ist somit ontologisch nur in der Transzendenz des absoluten Seins (Gottes) selbst Wirklichkeit, das gleichzeitig, weil es diese Einheit *ist*, die relative Einheit von Sein und Erkennen im Seienden ontisch und ontologisch ermöglicht. Gerade weil aber Sein und Erkennen erstmals im Beisichsein des Menschen – wenn auch beschränkt, weil der Mensch eben "nur" Seiendes ist – erscheint, bildet

¹¹⁰ «Je innerlicher beide Phasen dem ausströmenden und in sich zurückfliessenden Seienden sind, je mehr ein Seiendes sich aussprechen und dabei das Ausgesprochene bei sich behalten, das ausgesprochene Wesen selbst vernehmen kann, um so mehr zeigt sich ihm Sein als sein je eigenes Bei-sich-sein. [...] Das materielle Seiende spricht sich in seinem Wirken nach aussen in etwa noch aus; es zeigt, was es ist. Aber das Gezeigte, die Erscheinung seines Grundes in seinem Wirken, ist nicht bei ihm selber; es kann in seiner Ausgesprochenheit vom Aussprechenden nicht selber in Besitz genommen werden: Es wirkt nur auf andere; es zeigt eigentlich nur anderen, was es ist, und bleibt sich selber dabei verborgen. Es ist nicht mehr sich selbst gelichtet, sondern nur noch von sich weg für andere. Erst im Menschen kommt das Aussprechen seines eigenen Wesens im Denken und Handeln zum ersten Male ganz zu sich selber zurück. Indem der Mensch denkend und handelnd zeigt, was er ist, weiss er von sich selber; er „vernimmt“ und „versteht“ sich» (*HW*², 68).

¹¹¹ Vgl. *HW*¹, 62.

¹¹² «Sein ist ein analoger Begriff» (*HW*¹, 62; vgl. auch *GW*, 84-90).

¹¹³ «Sein ist keine eindeutig festlegbare Grösse, aus der sich über seinen Inhalt, d.h. über das Erkennen als Beisichsein, über seine Gelichtetheit etwas eindeutig ausmachen liesse durch die blosser Aussage des Seins von einem Seienden» (*HW*¹, 61) Daher gilt der Satz «von der Gelichtetheit des Seins [...] also immer nur unter dem Vorbehalt und in der Weise, dass das Seiende in dem Masse bei sich ist, in dem Grade eine Einheit von Erkennen und Erkenntheit darstellt, als ihm Sein zukommt, welches Zukommen von Sein selbst eine innerlich variable Grösse ist» (*HW*¹, 62).

einerseits das Sein den Horizont aller Wirklichkeit und die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis, andererseits wird der Mensch als *Geist in Welt* zum bevorzugten "Ort", wo diese Gelichtheit des Seins sich erkennbar kundtut. RAHNERs Ontologie – und dies ist im Hinblick auf seinen schöpfungstheologischen Ansatz von entscheidender Bedeutung – konkretisiert sich in einer metaphysischen Anthropologie bzw. in einer anthropologischen Erkenntnis-metaphysik.

Im Folgenden wird es nun darum gehen, RAHNERs Sicht des Menschen darzulegen, der als *Geist in Welt* so konstituiert ist, dass er die Fähigkeit (*potentia oboedientialis*) besitzt, nach einer an ihn ergehenden möglichen Offenbarung Gottes fragen zu können bzw. fragen zu müssen¹¹⁴. Ausgehend von dieser ontologischen – und, wie wir sehen werden, auch schöpfungstheologischen – Befindlichkeit des Menschen wird verständlich, wie RAHNER (später) *die Konstitution der Natur als eine evolutive Wirklichkeit zu begründen vermag*.

4.3.2. Die transzendente Konstitution des Menschen als *Geist in Welt*

Wenn RAHNER vom Werden der Welt als einen evolutiven Prozess spricht, dann verwendet er Ausdrücke wie "Evolution" oder "evolutiv" nicht univok¹¹⁵. «Es wäre ein philosophisch und theologisch gleich falscher Evolutionismus, wollte man meinen, man könne die Kategorien der Biologischen E[volution] univok auf die "Evolution" des Menschen als solche, auf die eigentliche Geschichte übertragen und diese von diesen Kategorien her zureichend deuten und erklären.»¹¹⁶ Da es RAHNER vor allem darum geht, in einer evolutiven Weltanschauung die – von Gott schöpfungsmässig gewollte – einmalige Stellung des Menschen zu sichern und diese Stellung in der Welt sich an seiner Geistigkeit kundtut, steht er vor der schwierigen Aufgabe die Dimensionen von Geist und Materie als eine Einheit so

¹¹⁴ Vgl. dazu das erste Kapitel in: *HW*¹, 9ff.

¹¹⁵ Vgl. den Artikel *Evolution, Evolutionismus*, in *SM*, Bd.I, 1252. Da es «in dieser "evolutiven" WerdeWelt wesenhafte Unterschiede zwischen den einzelnen Seienden gibt, ist diese E[volution] dieser wesensverschiedenen Seienden selbst wesensverschieden: Natur-Geschichte, Geschichte des Geistes, der Person, menschlicher Gemeinschaft, Heilsgeschichte weisen wesensverschiedene "Evolutionen" auf» (ebd.).

¹¹⁶ Ebd. 1252.

zu denken, dass Geist nicht als ein Derivat der Materie erscheint, andererseits Geist aber auch nicht "quasi vom Himmel fällt" und lediglich von aussen her die (passive) Materie überformt. Die Lösung dieses heiklen Verhältnisses hat RAHNER zur Formulierung eines äusserst differenzierten Geist- bzw. Materiebegriffs gezwungen, den er anhand der Konstituierung des Menschen zu explizieren versucht hat. Dieses Verhältnis – welches schon in *Geist in Welt* und *Hörer des Wortes* grundgelegt worden ist – gilt es im Folgenden nachzuzeichnen¹¹⁷. Es stellt eine fundamentale Voraussetzung dar, um (später) auf das rahnersche Verständnis einer Schöpfung innerhalb evolutiven Weltanschauung eingehen zu können.

Bevor wir jedoch näher auf die sinnliche, erkenntnis- und willensmässige Konstituierung des Menschen eingehen, sei noch etwas zu der von RAHNER verwendeten Nomenklatur von *transzendental* bzw. *Transzendentalphilosophie* vermerkt. Diese von KANT stammende Ausdrucksweise verwendet RAHNER im Rahmen seiner (religions-) philosophischen Erörterungen, einerseits zur Bezeichnung der apriorischen Erkenntnisstrukturen des Subjektes, andererseits aber auch im Sinne der mittelalterlichen Transzendentalienlehre. *Transzendentalphilosophie* ist für RAHNER zunächst im Sinne KANTS diejenige Philosophie, welche die transzendente Verfasstheit des Subjektes als transzendente Erfahrung thematisiert. Sie macht das in allen gegenständlichen Erfahrungen des Subjektes mitgegebene Bewusste zum Gewussten. Neben dieser Parallele unterscheidet sich aber die rahnersche Verwendung von *transzendental* erheblich von derjenigen KANTS¹¹⁸, zumal Transzendentalphilosophie nach RAHNER nicht nur eine kritische Reflexion der im Subjekt a priori vorgegebenen Erkenntnisprinzipien beinhaltet, sondern diese Prinzipien auch als *Seinsprinzipien* zur Geltung bringen möchte und zwar so, dass Gott selbst als letzte Bedingung der Möglichkeit für die Begründung einer Erkenntnis allgemein sowie für die Begründung einer möglichen Offenbarung insbesondere gedacht werden muss.

¹¹⁷ Vgl. dazu auch die Aufsätze RAHNER'S *Einheit von Geist und Materie*, in: *SW*, Bd.15, 482-490; *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, in: *ST*, Bd.VI, 185- 214. Beide Aufsätze basieren auf RAHNER'S Darlegungen in: *Die Hominisation als theologische Frage* (1961).

¹¹⁸ «RAHNER'S und KANTS Ansatz heissen zwar zu Recht transzendental. Doch dürfen wir aus dem gleichbenannten Ansatz nicht auf einen inhaltlich gleichen Ansatz schliessen» (KNOEPFFLER (1993) 184).

Inhaltlich lässt sich daher die Verwendung von *transzendental* bei RAHNER wie folgt zusammenfassen¹¹⁹:

(1.) Die Bezeichnung *transzendental* bzw. *Transzendentalität* verweist auf jene – nicht empirisch herleitbaren – Voraussetzungen, welche jeweils eine konkret sinnliche sowie eine allgemein abstraktive Erkenntnis ermöglichen. In *Geist in Welt* werden beispielsweise der *intellectus agens* und *intellectus possibilis*, die raumzeitliche Konstitution der Sinne, der Wille usw. als solche Erkenntnisprinzipien bezeichnet. In *Hörer des Wortes* werden diese apriorischen Erkenntnisstrukturen anhand des Terminus' *Vorgriff* expliziert, der als grundlegendes menschliches Vermögen die Fähigkeit anzeigt, sich auf die Gesamtheit aller (möglichen) Gegenstände sowie auf das Sein selbst auszustrecken.

(2.) Transzendental im Sinne einer *notwendigen* Bedingung der Möglichkeit erweist sich die menschliche Erkenntnisstruktur aber erst aufgrund des Faktums, dass der Mensch nicht nur nach dem Sein als Ganzes *fragen kann*, sondern auch danach *fragen muss*, eben aus der Notwendigkeit heraus, bei sich zu sein, sich zu bejahen und sich (als Endliches) setzen zu müssen¹²⁰. Gerade weil der Mensch nicht bei der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit seines eigenen endlichen Erkennens stehen bleiben kann, sondern nach dem unendlichen und absoluten Sein fragen muss – und weil Sein ja grundsätzlich auch Erkennbarkeit bedeutet – impliziert die Bezeichnung *transzendental* immer auch eine metaphysische Komponente, insofern der fragende Mensch nicht nur sich selbst setzt, sondern letztlich immer auch nach einer an ihn ergehenden möglichen Offenbarung Ausschau hält. Den Überstieg des Geistes bzw. dessen *Transzendenz* von den Einzelgegenständen auf das Sein hin geschieht für RAHNER wesentlich im Akt des *Vorgriffs*. Der Transzendenzbegriff bezeichnet nicht – wie in der traditionellen Nomenklatur – in erster Linie das Überweltliche und Jenseitige, sondern wird von RAHNER als Moment des Transzendentalen gedeutet, durch den der Mensch genötigt ist, sich dem Sein als dem Horizont seines Erkennens (fragend) zuzuwenden. Der Ausdruck *Transzendenz* steht also für die *dynamische Offenheit* des Menschen auf das Sein (und folglich auf Gott) hin in den Grund-

¹¹⁹ In *GW* kommt das Adjektiv *transzendental* 24, in *HW* 26 und schliesslich im *Gk* 362 mal vor. Vgl. dazu KNOEPFFLER (1993) 33 und 87.

¹²⁰ «Der wahren Unendlichkeit des Seins wird nur inne, wer die Entschlossenheit zur eigenen Endlichkeit und Geworfenheit hat» (*HW*¹, 106).

vollzügen von Erkennen und Wollen¹²¹, während *Transzendentalität* (durchaus im kantischen Sinne) auf die entsprechend vorauszusetzende menschliche *Verfasstheit* im Allgemeinen verweist.

(3.) Die dritte Verwendungsweise von *transzendental* meint das, was dem Sein im allgemeinsten Sinne zugesprochen werden kann, d.h. ihm als transkategoriale ontologische Bestimmung – im thomasi-schen Sinne von *verum* bzw. *bonum* – zukommt. Denn im Vorgriff sind «die allgemeinsten Strukturen von Sein überhaupt, d.h. alles, was dem Sein als Sein zukommt, mitgewusst. Diese allgemeinsten Strukturen, die dem Sein als solchem zukommen, heissen die transzendenten Bestimmungen des Seins» (*HW*¹, 186). Sein ist im Beisichsein (Gelichtetheit) als *verum*, in der Selbstbejahung (Wille und Freiheit) als *bonum* charakterisierbar.

(4.) Noch ein Wort zu RAHNERs Verwendung von *kategorial*. Dieser Ausdruck bezeichnet das Geschichtliche, das Thematisierbare, das durch direkten Hinweis (also empirisch) Benenn- und Aussagbare. Das Transzendente stellt den entsprechenden Gegenbegriff dar und bezeichnet das faktisch immer schon Gegebene und Unthematische, das dem Kategorialen als Bedingung der Möglichkeit ontologisch vorgeht und begrifflich nie vollständig erfasst werden kann. Das Verhältnis der Begriffe *transzendental* und *kategorial* ist also das eines Gegensatzes in dem Sinne, *dass das Kategoriale das Transzendente auslegt, während das Transzendente das Kategoriale ermöglicht.*

(5.) Schliesslich sei noch auf das spezifisch rahnersche Verständnis von *transzendental* im Zusammenhang mit der theologischen Reflexion hingewiesen. *Transzendental* bezeichnet RAHNER die Theologie, insofern sie die Transzendentalphilosophie in sich "aufhebt" und zwar in der Weise, dass die transzendente Verfasstheit des Subjektes faktisch immer schon als das übernatürlich Erhobene gegenwärtig

¹²¹ «In *Hörer des Wortes* übersetzt RAHNER den Ausdruck *Vorgriff* in den Ausdruck *Transzendenz* und bevorzugt von da an zweiten. Gegenüber *Geist in Welt* ergänzt er den Begriff durch die Seite der Freiheit bzw. des Willens und baut ihn zu einem grundlegenden und umfassenden anthropologischen Begriff aus» (HERZGSELL (2000) 61; zur Verwendung des Transzendenzbegriffs in RAHNERs späteren Schriften vgl. ebd. 63-106). Das Verhältnis zwischen *Transzendental* und *Transzendenz* fasst KNOEPFFLER (1993) so zusammen: «Die Transzendenz als subjektives und notwendiges Apriori für Erkenntnis des Menschen geht auf das Sein als dasjenige notwendige Apriori, das das einzelne Seiende in seinem Sein gründet und zugleich die Erkenntnis dieser Seienden als Horizont ermöglicht, also ein ontologisches und gnoseologisches Apriori ist» (ebd. 43).

gedacht und als transzendente Voraussetzung für eine an den Menschen ergehende Offenbarung verstanden werden kann¹²².

Wenden wir uns nun jenen transzendentalen Bestimmungen zu, welche den Menschen als *Geistwesen* auszeichnen: Der Sinnlichkeit, der Erkenntnis und des Willens (als Akt der Freiheit). Die Explikation dieser – in *Geist in Welt* und *Hörer des Wortes* grundgelegten – Begriffe wird uns u.a. auch Einblick geben, was RAHNER unter *Materie*, *Geist*, *Raum* und *Zeit* versteht und wie er diese Aspekte im Rahmen seiner Erkenntnismetaphysik begründet. Gerade im Zusammenhang mit RAHNERs Versuch, theologische und naturwissenschaftliche Sichtweise im Rahmen einer evolutiven Weltanschauung zu integrieren, spielen diese Begriffe eine wichtige Rolle¹²³.

4.3.2.1. Die Sinnlichkeit

«Wie muss ein Erkennendes seinsmässig gefasst werden, wenn es trotz des erkenntnismetaphysischen Ansatzes der Erkenntnis als des Beisichseins des Seienden von bestimmter Seinsmächtigkeit dennoch eine anschauende Erkenntnis eines anderen als des *objectum proprium* geben soll?» (GW, 92) – so stellt RAHNER die Frage nach der Konstitution des (Erkenntnis-) Objektes. RAHNERs Antwort – mit Berufung auf THOMAS – ist, «dass das Erkennende selbst das Sein des anderen ist» (ebd.) und dass dies im Menschen durch die *sinnliche Wahrnehmung*¹²⁴ geschieht sowie kraft seiner Fähigkeit, "Einbildungen" (*phantasmata*)¹²⁵ zu erzeugen. Dies soll anhand einiger wichtiger Begriffe noch etwas näher erläutert werden.

a. *Materie*. Sinnlichkeit ist für RAHNER zunächst einmal immer hinnehmende Erkenntnis und zwar des anderen¹²⁶ als eines Seienden, das vom Sein des Erkennenden selbst geschieden ist. Das menschl-

¹²² Vgl. dazu näher bei HEIJDEN (1973) 115-121 und KNOEPFFLER (1993) 103ff.

¹²³ Vgl. dazu beispielsweise RAHNERs Beitrag zum Artikel *Evolution, Evolutionismus*, in: *SM*, Bd.1, 1245-1262.

¹²⁴ Vgl. *GW*, das zweite Kapitel: Die Sinnlichkeit 91-128.

¹²⁵ Vgl. *GW*, das dritte Kapitel: *Abstractio* 128-242.

¹²⁶ Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass RAHNER die Bezeichnung der bzw. das "Andere" insofern nicht immer eindeutig verwendet, als nicht klar wird, ob er mit diesem Term jeweils den sinnlichen Gegenstand oder den ontologischen Status des Erkenntnis-subjektes meint.

che Erkennen des anderen ist aber nicht ein nachträglich Hinzukommendes, sondern stellt eine wesentliche, mit dem Beisichsein des Erkennenden, gleichursprüngliche Dimension dar. *Menschliches* Sein definiert sich darum als «Sein eines anderen» (*HW*¹, 152), weil das Sein, so wie es sich im Menschen verwirklicht (d.h. aktual wird), nur durch ein anderes bei sich selbst zu sein vermag¹²⁷.

Dieses vom Sein des Erkennenden geschiedene "andere"¹²⁸, welches einerseits real ist, andererseits aber, als reine Potentialität, kein Sein zu sein hat, das von sich aus erkennend bei sich sein müsste, nennt RAHNER *materia*¹²⁹. Diese lässt sich wie folgt charakterisieren:

- *Materia* ist das leere, an sich bestimmungslose und für alle Formen in Möglichkeit Seiende «Woraufhin unseres Wissens und Woran des Gewussten, der forma» (*GW*, 110). Sie ist nicht innerlich auf eine bestimmte Form hingebunden und «hält daher das durch die Form bestimmte Seiende immer in der Möglichkeit des Nichtseins und der Veränderung: sie ist der Grund der "Bewegung"» (*GW*, 111). Als möglicher Gegenstand der Sinnlichkeit ist *Materie motus* und die Sinnlichkeit, da sie als Seiendes ebenfalls dem *motus* als grundlegende Seinsverfassung unterworfen ist, *actus materiae*.
- Insofern *Materie* Veränderung besagt, wird durch sie eine Seinswirklichkeit zu einem quantitativ Einzelnen und Abzählbaren «unter vielen seinesgleichen, ein unum in genere quantitatis, unum principium numeri. Damit sind wir beim Begriff des Quantitativen: das Nebeneinander des Selbigen» (*GW*, 114). Sie ist also nicht der Grund der washeitlichen Bestimmung (*forma*) eines Seienden, sondern die Voraussetzung für dessen Wiederholbarkeit¹³⁰ und we-

¹²⁷ Vgl. *HW*¹, 153.

¹²⁸ «Dieses "andere" ist also die *subjekthafte Möglichkeit* der "Seinshabe", die einerseits real und vom Sein (der "Aktualität") real verschieden ist und doch andererseits als bloße Möglichkeit kein Seiendes ist, das von sich aus erkennend bei sich sein müsste, also selbst in der aktuellen "Seinshabe" stünde» (*HW*², 152f.).

¹²⁹ «Der Mensch ist als hinnehmend Erkennender, und insofern seine Erkenntnis die Hin-nahme eines Gegenstandes, nicht apriorischer Besitz seines Wissens von sich selbst ist, Sein der *materia*» (*HW*¹, 156).

¹³⁰ Den Begriff *Materie* verwendet RAHNER grundsätzlich in drei Bedeutungen:

(1.) Grundlegend versteht RAHNER *Materie* zunächst im ontologischen Sinne von *materia prima*, als «ein zwar reales, aber nicht beobachtbares, nicht dinghaft aufzufassendes metaphysisches Konstitutivum eines Dinges» (*HW*¹, 154). Der komplementäre Begriff dazu wäre derjenige der Form.

sentlich durch die Kategorie der *Quantität* charakterisierbar¹³¹. Als solche ist die Materie darum der ontologische Grund einerseits für die Erkenntnis des einzelnen Gegenstandes als Quantitatives, andererseits für das *räumliche* Nebeneinander und *zeitliche* Nacheinander der jeweiligen Gegenstände¹³².

- Als leere, gänzlich unbestimmte Möglichkeit ist die Materie somit auch der Grund für die vielfache Vereinzelung des Selbigen bzw. das *principium individuationis* alles Seienden¹³³. Das, was der Mensch in seinem Dasein mit allen anderen Seienden, bzw. mit der (von Gott geschaffenen) Welt gemeinsam hat, ist gerade dieses Materieprinzip. Der Mensch ist *Geist*, insofern er in die Andersheit, in die *materia* und so in die Welt eingeht. Gleichzeitig wird nach RAHNER eben diese Welt gerade durch das Eingehen des Menschen in sie – im Medium der Sinnlichkeit – in ihrem eigentlichen Sein erst erkennbar, denn: «Was Materie ist, kann nur vom Menschen her gesagt werden. Und nicht umgekehrt...» (*ST*, Bd.V, 189)¹³⁴.
- Der Mensch ist also selber weder nur Geist noch allein Materie, sondern eine Einheit von Geist und Materie. Geist und Materie bilden letztlich nicht zwei völlig disparate Grössen, sondern sind aufeinander hingeordnet, wobei RAHNER klar betont, dass die Materie

(2.) Eine zweite Bedeutung entspricht derjenigen, die von den Naturwissenschaften vorausgesetzt wird und in etwa der *materia secunda* (bzw. *signata*) der aristotelisch-thomistischen Tradition entspricht.

(3.) Schliesslich verwendet RAHNER, wenn er beispielsweise von einem "materiell Seienden" spricht, den Materiebegriff auch in einem weiteren, die ontologische und umgangssprachliche Dimension umfassenden Sinn (vgl. dazu GEISTER (1996) 27f.).

¹³¹ «Die materia ist das Prinzip der Quantität, da diese nichts ist als die mengenmässige Wiederholung des Selbigen» (*HW*^I, 163).

¹³² Zusammenfassend charakterisiert RAHNER die Materie in diesem Zusammenhang folgendermassen: «Sie ist der Grund der faktischen Wiederholbarkeit des Selben: sie gibt dem Seienden, dessen Wesenselement sie ist, eine innere Räumlichkeit und eine innere Zeitlichkeit» (*HW*^I, 164f.).

¹³³ Vgl. *HW*^I, 160ff.

¹³⁴ Das aber heisst: Als *Materie* erfährt der Mensch sich und die ihn unmittelbar umgebende Welt, «insofern er der Faktische, der Hinzunehmende, der sich selber Vorgegebene und in dieser Vorgegebenheit noch nicht Durchschaute ist [...]. Materie ist die Bedingung der Möglichkeit für das gegenständig andere, das die Welt und der Mensch sich selber ist, Bedingung dessen, was wir als Raum und Zeit unmittelbar erfahren (gerade wenn wir es uns nicht begrifflich verobjektivieren können), die Bedingung jener Andersheit, die den Mensch sich selbst entfremdet und dadurch gerade zu sich bringt und die Bedingung der Möglichkeit einer unmittelbaren Interkommunikation mit anderen geistig Seienden in Raum und Zeit, in Geschichte bildet; Materie ist der Grund der Vorgegebenheit des anderen als des Materials der Freiheit» (*ST*, Bd.V, 190).

dem Geist zugeordnet ist – und nicht umgekehrt, was metaphysisch unmöglich wäre¹³⁵.

Das rahnersche Verständnis von *materia* ist, wie man sieht, sehr breit gefasst und abstrakt. Es besagt einerseits den Selbstvollzug des äusseren Gegenstandes, andererseits den Selbstvollzug der Sinnlichkeit an eben dieser *materia*¹³⁶. Somit ist *die Struktur des* (sinnlich) *Erkennenden als eines Seienden dieselbe wie die Struktur des* (sinnlich) *Erkannten*¹³⁷. Für das Erkenntnissubjekt heisst dies, dass die Seinsstruktur eines erkennenden Wesens das apriorische Gesetz seiner möglichen Gegenstände ist¹³⁸. Für das Erkenntnisobjekt hingegen ergibt sich, insofern wir uns urteilend auf die *materia* als etwas vom Erkenntnissubjekt Unterschiedenes beziehen, dass dieses "Andere", als "gleichgültige Leere" (RAHNER) und reine Potentialität zwar nicht für sich alleine zu erfassen ist, jedoch als Träger einer möglichen Bestimmung fungiert, welches sich jeweils durch die *forma* in einem konkret Seienden als Washeit (*quidditas*) erkennen lässt. Menschliches Erkennen ist für RAHNER im Medium der Sinnlichkeit Sein-beim-Anderen als ein konkretes, materielles Etwas. Hinnehmende Erkenntnis ist daher «wesentlich nur als Sein eines Materiellen denkbar, ist Sinnlichkeit» (GW, 93). Folglich besagt Sinnlichkeit «Hingegenheit des Seins (das Beisichsein ist) an das andere, an die *materia*» (GW, 129).

b. *Species sensibilis*. In *Geist in Welt* bestimmt RAHNER die sinnliche Erkenntnis mit der scholastischen Terminologie der *species sensibilis*¹³⁹. Der Lehre des Aquinaten entsprechend – «...*sensibile in actu est sensus in actu*» (*Sth*, I, q.14, a.2)¹⁴⁰ – setzt auch RAHNER im

¹³⁵ Vgl. *ST*, Bd.V, 187-195; Bd.VI, 185-214; *Hom*, 49-55.

¹³⁶ «Die Struktur eines Seienden von bestimmter Seinsmächtigkeit lässt sich übersetzen in die Struktur seines Beisichseins, ja, sie ist sie schon immer und ist so auch die Struktur seines objectum proprium und damit auch die apriorische Bedingung für all das, was sonst von ihm erkannt werden soll» (GW, 110).

¹³⁷ Vgl. *HW*¹, 160.

¹³⁸ Vgl. *GW*, 110. «Denn wenn Sein Beisichsein und Erkennen Beisichsein des Seins ist, dann ist das Ersterkannte immer das eigene Sein des Erkennenden selbst, so dass die Struktur des Erkennenden als eines Seienden die Struktur des Erkannten ist und umgekehrt» (*HW*¹, 158).

¹³⁹ Vgl. *GW*, 99ff.

¹⁴⁰ Der Text fährt fort: «... *et intelligibile in actu est intellectus in actu*.» Der ganze Passus lautet (etwas frei) übersetzt: «Das Sinnfällige im Akt [des Einwirkens auf ein Organ] ist das Sinnhafte im Wahrnehmen» sowie «das Verstehbare im Akt des Verstehens der Verstand

Vollzug einer sinnlichen Erkenntnis die Empfindung mit dem Empfindenen identisch und deutet folglich die *species sensibilis* am Erkenntnisobjekt so, dass diese den sinnlichen Gegenstand in seinem Selbst zur Geltung bringen. Die *species sensibilis* ist zwar nicht mit dem Gegenstand selber identisch¹⁴¹, muss aber einem Selbstvollzug der Sinnlichkeit entsprechen, da sonst der sinnliche Gegenstand nicht zum Bewusstsein des Erkenntnissubjektes gelangen würde. Die Sinnlichkeit verleiht der *species* die Bewusstheit «durch deren *passive* Aufnahme» (GW, 107), indem sie das sinnlich Gegebene einerseits passiv, d.h. rezeptiv aufnimmt, andererseits aber auch aktiv, d.h. bewusst macht. Die Einwirkung geschieht durch ein Erwirken des Leidenden, so dass die hinnehmende Anschauung das Resultat eines aktiven Erwirkens des Hinnehmenden selbst ist¹⁴². In diesem aktiven Selbstvollzug bleibt die Sinnlichkeit gleichwohl nicht "bei sich", sondern erreicht den Gegenstand in seinem Selbst dadurch, dass der Selbstvollzug des sinnlichen Gegenstandes, wie wir gesehen haben, mit dem Selbstvollzug der Sinnlichkeit (also der passiven Aufnahme der *species*) identifiziert wird¹⁴³. Unter der Voraussetzung, dass der sinnliche Gegenstand und die Sinnlichkeit in der *materia (prima)* ein gemeinsames "Medium" besitzen, kann RAHNER sagen: Die «*species (impressa)* ist in eins der Selbstvollzug der Sinnlichkeit in der Andersheit der *materia* und der Selbstvollzug des sinnlichen Gegenstandes. Insofern sie Selbstvollzug der Sinnlichkeit ist, ist sie bewusst, insofern sie Wirklichkeit des Gegenstandes selbst in der Andersheit der *materia* ist, ist der andere Gegenstand als anderer in seinem Selbst angeschaut...» (GW, 104).

Deutet RAHNER mit Hilfe der *species sensibilis* den sinnlichen Erkenntnisvollzug, so bestehen für ihn die "allgemeinsten Anschauungsformen" der Sinnlichkeit in *Raum* und *Zeit*.

c. *Raum*¹⁴⁴. Ontologische Dimension: In der Materie, als Prinzip des Quantitativen, d.h. der «mengenmässige[n; f.g.] Wiederholung

im Verstehen [ist; f.g.] ... Denn dadurch fühlen oder erkennen wir etwas im Vollzug, wenn unser Verstand oder Sinn durch ein sinnenfälliges oder geistiges Bild im Vollzug geformt wird.»

¹⁴¹ So ist beispielsweise, beim Anschauen eines roten Kleides, die Empfindung der Röte mit der Röte dieses Kleides, aber nicht mit dem Kleid selber identisch (vgl. GW, 101).

¹⁴² Vgl. GW, 105ff. sowie ebd. 341ff.

¹⁴³ Vgl. GW, 107.

¹⁴⁴ Zum Folgenden vgl. GW, 110-128, 346ff. und HW¹, 162ff.

des Selbigen» (*HW*¹, 163)¹⁴⁵, liegt die *Räumlichkeit* begründet¹⁴⁶. Dabei präzisiert RAHNER, dass mit der Ausdrucksweise der "mengenmässigen Wiederholung des Selbigen" im Hinblick auf die Räumlichkeit nicht eine Iteration von Identischem gemeint sein kann. Es ist nicht so, wie beispielsweise bei einer roten Farbfläche, die durch Anfügung von selbigen Farbflächen weiterhin rot bleibt, so dass das Prädikat "rot" für einen Teil, wie auch für das Ganze der Farbfläche gilt. Vielmehr verhalten sich räumliche Teile zum Ganzen so, «dass der "Teil" nicht spezifisch dasselbe ist wie das eine Ganze» (ebd. 346). Der Raum der Stadt Bern ist nicht identisch mit dem Raum der ganzen Schweiz, obwohl die Summe aller geographischen Teile der Schweiz ihre Fläche ergibt. Daraus folgert RAHNER:

(1.) «Als Räumlichkeit überhaupt ist die *materia* [...] gleichmässig und gleichwesentlich eine und viele» (*GW*, 348).

(2.) Als Wesenseigentümlichkeit der *materia* zeichnet sich Räumlichkeit zudem durch eine spezifische Potenzialität aus, die sich in ihrer Orientierbarkeit bzw. Lokalisierbarkeit zeigt und durch die jeweilige Anordnung anderer Räumlichkeiten realisiert wird¹⁴⁷.

(3.) Aus der vielfachen Aneinanderreihung des Selbigen im Räumlichen – d.h. die potentielle Unendlichkeit alles Räumlichen als gesamthafte und gegenstandslose Leere – ergibt sich schliesslich der Begriff des (reinen) *Raumes*. «Als von sich her Raum überhaupt (*materia signata quantitate*) ist die *materia* "eine" mit Teilen, von denen keiner der andere ist und alle zusammen nicht einen spezifischen Begriff [...], sondern eben den einen Raum bilden» (*GW*, 347f.).

Erkenntnistheoretische Dimension: Es wurde schon gesagt, dass RAHNER die Materie wesentlich als Veränderung und in diesem Sinne als Bewegung (*motus*) bzw. als *actus materiae* charakterisiert. Aufgrund der Einheit zwischen sinnlich Erkanntem und sinnlicher Erkenntnis in der Materie und insofern Sinnlichkeit materiell Seiendes anvisiert und folglich ebenfalls dem *motus* unterworfen ist, bildet das *Quantitative* nicht nur im Gegenständlichen, sondern auch für die sinnliche Erkenntnis ein konstitutives *Apriori*. Das sinnliche Erfassen des Quantitativen setzt jedoch im Erkenntnissubjekt ein Vermögen

¹⁴⁵ Vgl. jedoch die Präzisierung in *GW*, 348.

¹⁴⁶ «Wo ein Seiendes kraft seiner innersten Seinskonstitution die *materia* zu seinem inneren Wesensprinzip hat, ist es räumlich» (*HW*¹, 163).

¹⁴⁷ «Die Potenzialität zu Räumlichkeit überhaupt, die dem einzelnen Körper als seine zukommt, ist so wesentlich und von seinem eigenen Grund, der *materia*, her gesehen die reale Räumlichkeit des anderen Körpers» (*GW*, 349).

voraus, welches RAHNER die *imaginatio* nennt¹⁴⁸. Sie ist das potentielle Vermögen im Erkennenden, das Selbige als ein Kontinuum unendlich zu vervielfachen. Die Vervielfachung desselben anhand eines konkreten Gegenstandes lässt diesen in seinen räumlich-quantitativen Ausmassen erscheinen, während das unendliche Kontinuum zwar nicht Gegenstand der Anschauung sein kann, jedoch, als leere potentielle Unendlichkeit, die reine (d.h. apriorische) Anschauungsform des *Raumes* bildet¹⁴⁹.

d. *Zeit*. Ontologische Dimension: Weil nach RAHNER Materie Bewegung (*motus*) ist, liegt in ihr auch die *Zeitlichkeit* begründet. Die Bewegung, welche die Zeit hervorgehen lässt, entsteht nicht dadurch, dass eine Reihe von Zuständen nacheinander gesetzt werden. Sie «ist nicht gebildet aus solchen Zuständlichkeiten, sondern bildet sie erst» (GW, 120). Zur Bewegung im eigentlichen Sinne gehört darum (nur) jenes sich Verändernde, welches eine bestimmte Washeit in der Weise besitzt, dass es vorzu darauf aus ist zu verwirklichen, was es noch nicht ist und in diesem sich "Vorstrecken" den jeweils darauf folgenden Zustand aktual begründet¹⁵⁰. «Die bestimmte Washeit, die in der materia ständig ist, erfüllt ihre Weite nicht. Damit ist ein materielles Seiendes [...] immer "in Bewegung" auf neue Seinswirklichkeiten hin, die durch die unbestimmte Weite der materia in ihren Möglichkeiten im Grunde des Wesens des Seienden immer schon erschlossen sind. Das materiell Seiende ist somit jenes Seiende, das die Ganzheit der Verwirklichung seiner Möglichkeiten immer als Zukunft seiner inneren Bewegtheit vor sich hat und sich darauf hinbewegt» (HW¹, 164). Dies ist für RAHNER wiederum nur möglich, wenn in der Bewegung ein teleologisches Moment metaphysisch begründet liegt, d.h. wenn die Bewegung im Vorgriff auf das schon in der Form des Seienden grundgelegte Ziel, den jeweils neuen Zustand aktual werden lässt. Das «Ende ist der Anfang der

¹⁴⁸ Der Begriff der *imaginatio* ist der Erkenntnislehre des THOMAS' entlehnt und wird von RAHNER mit *innerer Sinnlichkeit* übersetzt. Sie ist für ihn «nicht bloss die Fähigkeit der Sammlung sinnlicher Eindrücke zu einem Ganzen, sondern der tragende Boden der Möglichkeit dieser Eindrücke selbst...» (GW, 118). Zur Begründung vgl. GW, 115-119.

¹⁴⁹ «Insofern die Sinnlichkeit je schon vollendete Welthabe ist, ist sie darum auch schon vor jeder Einzeldetermination durch ein bestimmtes sensible reine Anschauung von Raum überhaupt, sie empfängt die begrenzte Räumlichkeit des einzelnen sensible als begrenzen-
zende in die leere Unendlichkeit dieser reinen Anschauung» (GW, 115).

¹⁵⁰ Vgl. GW, 120-123.

Bewegung. *Finis habet rationem causae*¹⁵¹. [...] Die Bewegung ergreift daher jedes ihrer Momente, allein insofern sie auf ihr Ende aus ist» (*GW*, 122). In diesem Sinne kann RAHNER sagen, dass materiell Seiendes innerlich zeitlich ist¹⁵².

Erkenntnistheoretische Dimension: Ähnlich wie beim Raum ergibt sich daraus auch die zeitliche Konstituierung der Sinnlichkeit, insofern mit der potentiellen Unendlichkeit der *imaginatio* als *actus materiae* auch die Zeit als apriorische Anschauungsform gesetzt wird. Als solche kann sie zwar wie bei Raum nicht Gegenstand der Anschauung sein, betrachtet man jedoch die Materie als leere Unbestimmtheit, so muss die Zeitlichkeit auch im Sinnlichen grundsätzlich als unbegrenzt gedacht werden, so dass die *imaginatio* «wesenhaft immer einem weiteren Woraufhin ihres motus offensteht» (*GW*, 123).

Neben der Intelligibilität und der Freiheit bilden Raum und Zeit die entscheidenden ontologischen und erkenntnismetaphysischen Voraussetzungen, damit die Geschichtlichkeit des Menschen – als Einzelner, wie auch als gemeinschaftliches Wesen – begründet werden kann. Wohlgemerkt: Es geht auf dieser Argumentationsebene zunächst nur um die Begründung der Zeit (bzw. des Raumes) in ihrer *sinnlich-empirischen* Erfahrbarkeit¹⁵³. Zeit ist auf dieser Ebene lediglich als ein durch Materie bewirktes (prinzipiell ins Unendliche fortführbares) Kontinuum von Momenten bestimmt. Damit ist aber (noch) nicht erfasst, wie die *Zeit* als solche zu verstehen ist. Dies einzusehen ist auf der sinnlichen Ebene, auf der jeweils nur die vereinzelt Aspekte und Momente der Wirklichkeit erfasst werden, nicht möglich. Erst aufgrund der Intelligibilität, die das Erfassen der diachronen Identität von Gegenständen (inkl. dem Erkenntnisobjekt), über alle zeitlichen Veränderungen hindurch, zu erfassen erlaubt, ist ein tieferes Verständnis von Zeit möglich. Die Durchführung dieser Begründung hat RAHNER jedoch in *Geist in Welt* nicht mehr durchgeführt, sondern erst später vorgenommen¹⁵⁴.

¹⁵¹ Zitiert aus THOMAS, *Sth*, I-II, q.1, a.1.

¹⁵² Vgl. *HW*¹, 166.

¹⁵³ Mit der nötigen Vorsicht könnte man auch sagen, dass damit zunächst die physikalische Dimension der sinnlichen Erfahrung ausgedrückt ist.

¹⁵⁴ Wir verweisen diesbezüglich auf die Artikel *Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff* (*ST*, Bd.IX, 302-322) und *Ewigkeit aus Zeit* (*ST*, Bd.XIV, 422-432). Vgl. auch im Rahmen des Artikels *Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube* das Kapitel *Geschaffensein der endlichen Welt als Problem der Zeitlichkeit* (*ST*, Bd.XV, 38ff.). In all diesen Ausführungen

e. *Phantasma*. Aufgrund des bisher Gesagten ist deutlich geworden, wie das Sinnliche sich in die Sinnlichkeit des Menschen einprägt. Nun aber besitzen materiell Seiende z.T. die verschiedensten Eigenschaften und Aspekte. So kann ein Stein beispielsweise hart, rund, grau und vieles mehr sein. Wie aber vermag der Mensch alle diese Aspekte nicht nur zu unterscheiden und nebeneinander zu reihen, sondern diese auch am konkreten Gegenstand in einer aufeinander hin geordneten Einheit zu erkennen? Mit RAHNER kann man sagen, dass die sinnliche Erkenntnis wiederum aufgrund ihrer Vorstellungskraft (*imaginatio*) in der Lage ist, all diese Aspekte im Gegenstand als Eines aufzunehmen. Sie ist also fähig, sich eine "Einbildung" (*phantasma*)¹⁵⁵ über das jeweils konkret vorliegende Seiende zu machen. Entscheidend ist, dass solche Vorstellungsbilder nicht ein allgemein Erkanntes darstellen, da die Erkenntnis des Allgemeinen erst durch die Tätigkeit des Intellektes zustande kommt. Die *phantasmata* bilden lediglich das "Medium", *wodurch* Gegenstände in ihrer Washeit erkannt werden können¹⁵⁶. Auf die Frage, was es denn sei, zu dem sich der Intellekt in der *conversio* hinwende, antwortet RAHNER: «Das phantasma ist actus imaginationis als des Quellgrundes der Sinnlichkeit, deren apriorische Form der Raum [bzw. die Zeit; f.g.] ist als die Auszeichnung des quantitativen gleichen Vielen. Zum Akt solcher imaginatio geschieht die conversio des Intellektes» (GW, 119). Es gibt also – dies betont RAHNER unermüdlich – keine "übersinnliche" oder rein intuitive Wesenserkenntnis, sondern nur eine in der Sinnlichkeit über die jeweils neu vollzogene *conversio ad phantasma* zur wahren Einsicht gelangenden Erkenntnis, sei diese nun gegenständlicher oder abstrakter Art. In der *conversio ad phantasma* bildet die Sinnlichkeit quasi das geistige "Tor", durch welches

versucht RAHNER den Zeitbegriff vor allem theologisch zu begründen. Grundlage für alle diese Überlegungen bildet dabei der Inkarnationsgedanke: «In der Lehre von der Menschwerdung des göttlichen Logos ergreift das christliche Dogma die unheimliche Tatsache, dass die Zeit zum wahren Prädikat des "an sich" unveränderlichen Gottes wird, der "an der Welt" selbst seine eigene Geschichte in Zeit annimmt und erfährt» (ST, Bd.IX, 304).

¹⁵⁵ Vgl. dazu THOMAS in: ScG, II, c.73. Das Wort "Bild" ist hier etwas irreführend, da *phantasmata* nicht nur visuelle, sondern ebenso von anderen Sinnen (z.B. akustische oder taktile Vorstellungen) bzw. von verschiedenen Sinnen zusammen gebildete Vorstellungen beinhalten kann.

¹⁵⁶ «Das phantasma ist erwirkt durch den Geist selbst, der zu seinem Ende kommt, indem er, sich selbst in die materia einbildend, die Sinnlichkeit in ihrer jeweiligen vollen Wirklichkeit aus sich entspringen lässt» (GW, 379).

der Mensch allem Seienden, den anderen Geschöpfen und letztlich auch dem absoluten Sein (d.h. Gott) gegenüber sich denkend und handelnd öffnet. Andererseits gelangt der Mensch erst durch die Tätigkeit des Intellektes – über die vereinzelt Sinneswahrnehmungen hinaus – zu einer eigentlichen (d.h. allgemeinen) Erkenntnis. Nur aufgrund dieses Vollzugs ist der Mensch im eigentlichen Sinne *Geist in Welt*. Diesbezüglich geht es RAHNER in seinen Begründungsversuchen jedoch nicht bloss um eine (transzendente) Darlegung der menschlichen Erkenntnis. Wie der von ihm selbst gewählte Ausdruck "Erkenntnismetaphysik" andeutet, möchte er vielmehr in den Bedingungen des Erkenntnisvollzugs auch jene metaphysischen Strukturen freilegen, welche die gesamte Wirklichkeit in ihrer dynamischen Vielfalt konstituieren. In diesem Zusammenhang spielt der rahnerische Ausdruck *Vorgriff* – der die Tätigkeit des Intellektes bezeichnet – insofern eine zentrale Rolle, als das mit diesem Begriff Gemeinte auch entscheidend ist für den in der Folgezeit entwickelten Begriff (aktiven) *Selbsttranszendenz* und der damit zusammenhängenden Begründung einer *evolutiven Weltanschauung*.

Im Hinblick auf unsere späteren Darlegungen zum Begriff der (aktiven) *Selbsttranszendenz*, möchten wir im Folgenden etwas genauer auf RAHNERs Begründung der geistigen Konstitution des Menschen als Erkenntnis (4.3.2.2.) und als Wille (4.3.2.3.) eingehen.

4.3.2.2. Die geistige Konstituierung als Erkenntnis

Zunächst eine begriffliche Klärung: In *Geist in Welt* und *Hörer des Wortes* übersetzt RAHNER den scholastischen Terminus *intellectus agens* mit dem Ausdruck *Vorgriff*. Aber schon in *Hörer des Wortes* beginnt er diesen Ausdruck mit dem Begriff der *Transzendenz* zu ersetzen und bevorzugt von da an (und in den späteren Werken) diesen Terminus. Der Begriff *Transzendenz* umfasst dabei – im Gegensatz zu den Termini *intellectus* oder *Vorgriff* – auch den Freiheits- bzw. Willensaspekt¹⁵⁷ und stellt (vor allem im *Grundkurs des Glaubens*) einen für RAHNER grundlegenden und umfassenden anthropologischen Begriff dar. Weil wir jedoch Erkenntnis- und Willens-

¹⁵⁷ «Die "Transzendenz" steht in "Hörer des Wortes" für die dynamische Offenheit des Menschen für das Sein und für Gott in den beiden menschlichen Grundvollzügen des Erkennens und Wollens» (HERZGSELL (2000) 61).

(bzw. Freiheits-) Thematik hier getrennt behandeln werden, möchten wir die erkenntnistheoretischen Aspekte des Transzendenzbegriffs gerade anhand der Ausdrücke *intellectus agens* und *Vorgriff* rekonstruieren.

a. Die Konstitution der menschlichen Erkenntnis in der Sinnlichkeit und die damit verbundene *conversio ad phantasma* stellt, wie wir gesehen haben, für RAHNER eine unabdingbare Voraussetzung für eine gegenständliche Erkenntnis dar. Von Erkenntnis im eigentlichen Sinne kann bei etwas sinnlich Vorliegendem aber noch nicht gesprochen werden, da die Sinnlichkeit als *actus materiae*, gerade weil sie Hingegebenheit an das vereinzelt Andere bedeutet, nicht die Möglichkeit besitzt, «sich selbst von ihrem Eindruck und dem Gegenstand abzusetzen und über ihn in seinem An-sich zu urteilen. [...] Sie hat die Dinge in einem einzigen Zug von diesen selbst her, aber sie ist deshalb auch an deren dumpfe beziehungslose Einzelheit verloren.»¹⁵⁸ Von "Erkenntnis" kann erst dort die Rede sein, wo der Mensch sich vom (sinnlichen) Gegenstand so absetzt, dass er im Gegenüber zu diesem bei sich selber anweist. Das apriorisch gegebene Vermögen, diesen Erkenntnisakt zu aktuieren, nennt RAHNER *intellectus agens*¹⁵⁹ oder *Vorgriff*, während der Ort, worin dieser Vorgriff sich konkretisiert, der jeweilige *Urteilsakt* ist. Darin vollzieht der Intellekt jenen Abstraktionsprozess, durch den er über das materiell Vereinzelte auf das Allgemeine ausgreift (*excessus*). Nur so gelangt er einerseits zur Erkenntnis der Washeit (*forma, quidditas*) eines sinnlich erfassten Gegenstandes, andererseits, indem er sich vom Erkenntnisgegenstand absetzt, zur Vollendung des menschlichen Erkennens, die mit dem oben genannten Beisichselbersein zusammenfällt und von RAHNER u.a. auch als *reditio in se completa* bezeichnet wird¹⁶⁰.

¹⁵⁸ RAHNER, *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin*, in: *SW*, Bd.2, 308.

¹⁵⁹ Vgl. *GW*,144f.

¹⁶⁰ Zum Folgenden vgl. *GW*, 129-242. «Die Fähigkeit des Subjekts sich gegen das in der Sinnlichkeit gehabte abzusetzen [...] geschieht in einer abstractio des Wissens vom sinnlich gehaltenen Gegenstand und in einer Hinbeziehung des abstrahierten Wissens auf das andere als den beiden unlöslichen Momenten der einen gegenständlichen Erkenntnis der Welt, in der allein der Mensch bei sich selber ist. Wir [nennen; f.g.] diese denkende Absetzung des erkennenden Subjekts vom erkannten Gegenstand *reditio completa*» (*GW*, 233) und diese *reditio completa* geschieht in der *abstractio*.

b. Was aber ist unter diesem *Vorgriff* zu verstehen? Nach RAHNER bezeichnet es das spezifisch menschliche Vermögen der dynamischen Hinbewegung des Geistes, im Raum des Erkennbaren, einzelne Gegenstände durch die Sinne erfassen zu können. Der Vorgriff ist dabei «die bewusstmachende Eröffnung des Horizontes, innerhalb dessen das einzelne Objekt der menschlichen Erkenntnis *ge*-wusst wird» (*HW*², 79)¹⁶¹. Gleichzeitig geht der Vorgriff – und dies ist für RAHNER entscheidend – auch auf das Sein als Ganzes. Da nämlich der Vorgriff in seiner Weite alle möglichen Gegenstände umfasst und folglich uneingeschränkt ist, wird in ihm auch das *absolutes Sein* (*esse absolutum*), zwar nicht gegenständlich, so doch als notwendige Wirklichkeit in einem Urteilsakt mitbejaht. Zusammenfassend könnten wir RAHNERs Verständnis des Vorgriffs in folgenden Punkten wiedergeben: Der *Vorgriff* ist

- (1.) nicht ein menschlich vorstellbarer Gegenstand;
- (2.) er kann nur durch die *conversio ad phantasma* an einem konkreten Gegenstand als sein Worauf reflex thematisiert werden;
- (3.) er ist die Bedingung der Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis und stellt nicht nur eine nachträglich philosophische Extrapolation dar;
- (4.) er ist nicht die Summe der erkannten Gegenstände, sondern geht auf das Ganze seiner möglich erkennbaren Gegenstände;
- (5.) er bildet nur einen Aspekt im Erkenntnisvorgang neben der Sinneswahrnehmung und der Urteilsbildung;
- (6.) er geht auf die Unbegrenztheit der Form als Seinswirklichkeit, d.h. die Form wird durch den Vorgriff nicht schon festgelegt und er ist
- (7.) auf das Sein als Ganzes (*esse absolutum*) ausgerichtet¹⁶².

¹⁶¹ Vgl. auch *HW*¹, 77.

¹⁶² Vgl. *GW*, 190. «In diesem und auch nur in diesem Sinne kann man sagen: der Vorgriff geht auf Gott» (*GW*, 190). Gerade weil der Vorgriff und seine Weite «sich als vorhandene und als für alle Erkenntnis notwendige Bedingung nur erkennen und als solche bejahen [lässt; f.g.] in der aposteriorischen Erfassung eines realen Seienden als deren notwendige Bedingung» (*HW*¹, 82), fordert die Bejahung der realen Endlichkeit eines Seienden als Bedingung ihrer Möglichkeit die Existenz eines *esse absolutum*, welches seinerseits die Erkennbarkeit eines endlichen Seienden ermöglicht. Die deduktive Herleitung für dieses umfassende Verständnis des Vorgriffs hat RAHNER schon in *Geist in Welt* zu geben versucht, wobei sein methodisches Vorgehen darin besteht, nach dem jeweils Vorausgesetzten zu fragen, der den entsprechenden Erkenntnisritt rechtfertigt und metaphysisch begründet (vgl. *GW*, 132-195 sowie *HW*¹, 79ff.).

c. Das apriorische Vermögen zum Vorgriff auf das ungegenständliche, absolute Sein ist nach RAHNER im *intellectus agens* begründet¹⁶³. Als Aktualität des Geistes ist der Vorgriff des menschlichen Intellektes auf das *esse* aber immer auch ein dauernd sich vollziehender Übergang von der Möglichkeit zur Aktualität und somit «ein dynamisches Hingerichtetsein auf das Ganze seiner Gegenstände» (GW, 285), so dass man sagen kann, dass die menschliche Erkenntnis gewissermassen die Potenz in sich trägt, alles (*quodammodo omnia*) in sich aufzunehmen. Es ist mit anderen Worten *intellectus possibilis*, d.h. die Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Geistes, im Beisichsein die Weite des Seins zu umfassen¹⁶⁴, und gleichzeitig, weil jede Erkenntnis nur über eine *conversio ad phantasma* sich vollzieht, der Ursprung der Sinnlichkeit¹⁶⁵. «Ist der *intellectus agens* das spontane, dynamische Hingerichtetsein des menschlichen Geistes auf das *esse* schlechthin, das "quo est omnia facere", so ist der *intellectus possibilis* als *intellectus* die Möglichkeit des menschlichen Geistes, in hinnehmender Erkenntnis das *esse* schlechthin zu umfassen, das "quo est omnia fieri". Die empfangende Weite des *intellectus possibilis* ist dieselbe wie die zugreifende des *intellectus agens*» (GW, 247). Diese komplementäre Konstitution des Intellektes begründet nach RAHNER die Offenheit bzw. die (natürliche) *Transzendenz* und Geistigkeit der menschlichen Erkenntnis¹⁶⁶. Darum ist der Mensch, wie RAHNER es ausdrückt, *Geist in Welt*. «Der Mensch ist das erste jener endlich Erkennenden, die für die absolute Fülle des Seins grundsätzlich so offen stehen, dass diese Offenheit die Bedingung der Möglichkeit für jede einzelne Erkenntnis ist. [...] Diese Grundverfassung nennen wir mit einem Wort seine Geistigkeit. Der Mensch ist Geist, d.h. er lebt sein Leben in einem dauernden Sichausstrecken nach dem Absoluten, in einer Offenheit zu Gott» (HW¹, 85)¹⁶⁷.

¹⁶³ Zum Vorgriff (als *intellectus agens*) vgl. GW, 153-156.

¹⁶⁴ Vgl. dazu GW, 246-268.

¹⁶⁵ Vgl. GW, 251ff.

¹⁶⁶ Während HEIDEGGER die *Transzendenz* des Menschen (in: *Vom Wesen des Grundes*) von seinem In-der-Welt-sein oder (in: *Was ist Metaphysik?*) vom *Nichts* her begründet, ist bei RAHNER die menschliche *Transzendenz* auf das absolute Sein ausgerichtet, auch wenn dieses nicht gegenständlich vorgestellt werden kann, sondern nur im dynamischen Vollzug des sich Ausstreckens darauf mitvollzogen und -bejaht wird.

¹⁶⁷ Vgl. HW¹, 73-87. Es sei hier noch auf die Nähe RAHNER'S zu BALTHASARS Ansatz hingewiesen, der seinerseits 1990 in einer Einführung zu seinem theologischen Werk schreibt: «Der menschliche Verstand muss auf das Unendliche hin offen sein. [...] Der Kosmos

d. Wir haben bisher darzulegen versucht, wie RAHNER im Vorgriff die implizite Bejahung des absoluten Sein begründet. Wie aber steht es mit der endlichen Erkenntnis und ihrem Vollzug durch den Intellekt als solche? Dieser Vollzug kann, obwohl er immer durch Gegebenheit der Materie in der Sinnlichkeit auf ein *phantasma* ausgerichtet ist, nicht wiederum etwas Sinnliches sein, denn damit wäre nur etwas einzeln Gegenständliches affiziert, aber noch keine Erkenntnis im eigentlichen Sinne gegeben. Die Funktion des Intellektes besteht, wie schon gesagt wurde, in der Erfassung der *forma*. Wie nun RAHNER den sinnlichen Erkenntnisvollzug mittels der *species sensibilis* beschrieben hat, so drückt er entsprechend auch den geistigen Erkenntnisvollzug des Intellektes in seiner *conversio ad phantasma* mittels der *species intelligibilis* aus. Sich auf THOMAS berufend, setzt RAHNER zunächst diese mit den apriorischen Strukturen des Geistes identisch¹⁶⁸. Gleichzeitig vermag der Geist, der die allgemeinen Bestimmungen eines Seienden erfasst, diese Aspekte bei sich so "aufzubewahren", dass er sie wiederzuerkennen vermag. So bleibt dem Geist als solchem (auch wenn das *phantasma* verschwindet, da dieses an die Erscheinung des einzelnen, sinnlichen Gegenstandes gebunden ist), ein Bezug auf das früher Erkannte bewahrt¹⁶⁹. Der Grund für diese Fähigkeit liegt darin, dass – im Gegensatz zur sinnlichen Erkenntnis – die Tätigkeit des Intellektes eine aktive und freie ist, die als Handlung selbstsetzend erwirkt wird. Natürlich erwirkt auch die sinnliche Erkenntnis ihr eigenes Erleiden, aber sie

vollendet sich für uns im Menschen, der zugleich Zusammenfassung der Welt ist und ihr Überstieg. Unsere Philosophie wird also wesentlich eine Meta-Anthropologie sein» (BALTHASAR (1990) 92).

¹⁶⁸ Die «species verhält sich zum phantasma als das formale zu seinem materiale» (GW, 320).

¹⁶⁹ Vgl. GW, 313ff. und 377ff. «Der Geist erwirkt das phantasma und hält als freier es immer schon abstrahiert in sich (die species intelligibilis im weiteren Sinn); dadurch, dass der Geist das phantasma erwirkt, ist er aber auch schon als entspringenlassender Ursprung von seiner Freiheit her in sich bestimmt, logisch bevor er das phantasma aufnimmt, und kann diese Bestimmung die species intelligibilis im engeren Sinn bei sich halten (im thesaurus specierum oder als abgeschiedene Seele), auch wenn das phantasma als sinnliche Bestimmung nicht mehr gegeben ist» (GW, 380). Die *species intelligibilis* beinhalten darum für RAHNER nicht nur die apriorischen Strukturen des Geistes, sondern auch die damit gegebenen Erkenntnisse von Sachverhalten. Diese aber sind – und hier unterscheidet sich RAHNER von THOMAS – nicht "Wesensbilder" in den Dingen, sondern Produkte der Selbstbestimmung des Geistes.

vermag dieses Erleiden nicht als *freie* Selbstsetzung zu vollziehen, da sie der Materie und somit der Sinnlichkeit verhaftet bleibt¹⁷⁰.

Aus dem Dargelegten wird deutlich, wie für RAHNER die Geistigkeit des Menschen sich nicht nur in der Erkenntnisdimension manifestiert, sondern ebenso in der Freiheit des sich setzenden Willens. Nicht nur die *Erkenntnis*, sondern auch der Aspekt des *Willens* (und damit der Freiheit) erweist sich somit als konstitutiv für die natürliche Transzendenz des Menschen.

4.3.2.3. Die geistige Konstituierung als Wille und Freiheit

a. Der Mensch steht einer Welt von Seienden (d.h. Personen und Dingen) gegenüber, von denen er sich nicht nur denkend, sondern auch handelnd abhebt¹⁷¹. Obwohl RAHNER durch die Ausfaltung des Begriffs des Vorgriffs vor allem die erkenntnismässige Seite erläutert, weist er in *Hörer des Wortes* klar darauf hin, dass beide Momente, also Denken und Handeln, Erkennen und Wollen, als Aspekte des einen menschlichen Seins anzusehen sind¹⁷². Beide lassen sich jeweils nur vom anderen her verstehen, beide sind Charakteristika menschlicher Geistigkeit und beide Momente haben, gemäss RAHNER, eine ähnliche Struktur¹⁷³. Denn so wie der Mensch in seiner erkenntnismässigen Transzendenz auf das absolute Sein bezogen ist, so ist er auch in seiner willensmässigen Transzendenz auf ein Absolutes ausgerichtet, nämlich auf den *absoluten Wert*¹⁷⁴. Wie die

¹⁷⁰ «Der Geist lässt in der Begierde zu sich selbst die Sinnlichkeit aus sich entspringen, indem er sich selbst in die materia einbildet, und indem er als freibleibender Ursprung der Sinnlichkeit diese in sich hält als sein Vermögen und durch sie das phantasma als übernommene Bestimmung der Sinnlichkeit selbst erwirkt, hat er immer schon abstrahiert, weil er in dieser Einbildung frei geblieben ist, und hat sich doch immer auch schon den Bedingungen der materia, den Gesetzen von Raum und Zeit unterworfen, weil er zum Ende seiner Freiheit nur kommt, wenn er sich in das andere der materia einbildet in der *conversio ad phantasma*» (GW, 382f.).

¹⁷¹ Vgl. *HW*¹, 69 sowie *GW*, 218ff.

¹⁷² «Erkenntnis und Wille sind bei aller Aufrechterhaltung ihrer Verschiedenheit dem Begriffe nach in je ihrem eigenen Wesen doch nur so zu begreifen, dass sie begriffen werden als innere Momente des Seins und des Seienden, insofern es Sein ist» (*HW*¹, 128; vgl. auch *Gk*, 40ff.).

¹⁷³ Vgl. *HW*¹, 129f.

¹⁷⁴ «Dieser absolute Wert ist aber zunächst nicht als Gegenstand, sondern nur als das letzte Woraufhin des Vorgriffs gegeben, der immer auch Wille ist» (*HW*¹, 130).

Erkenntnis der endlichen Gegenstände vom unendlichen und absoluten Sein her ihr ontologisches und erkenntnistheoretisches Fundament besitzen, so liegt für RAHNER die Erfassung der einzelnen Werte, auf die der Mensch sich willentlich ausrichtet, im absoluten Wert begründet¹⁷⁵. Und wie das menschliche Subjekt sich den endlichen Gegenständen gegenüber als "in sich selber ständig", d.h. als erkennend erfährt, so erfährt er sich in seinem Handeln den einzelnen Werten gegenüber als "in sich selber ständig", d.h. als *frei*. Die In-sichselbstständigkeit des Menschen zeigt sich somit in seinem willentlichen Tun als *Freiheit* und diese ist nach RAHNER wiederum nur dort denkbar, wo der Handelnde einen Stand hat, der vom Stand dessen, mit dem er handelt, grundsätzlich unabhängig ist¹⁷⁶.

b. Wie sieht nun dieser willensmässige Aspekt der (natürlichen) Transzendenz beim Menschen aus? RAHNER unterscheidet zwei Dimensionen¹⁷⁷: Einerseits gibt es eine vorgegebene (und von Gott gesetzte) Wert- (bzw. Liebes-) Ordnung, die vom Menschen in seiner *transzendentalen* Konstitution notwendig und immer willentlich bejaht wird und immer erhalten bleibt, andererseits wird diese Liebes- und Werteordnung *kategorial* überlagert durch eine vom Menschen selbst frei gesetzte und geschaffene Ordnung der Liebe und der Werte. Dies geschieht durch die Art und Weise, wie er sich in seinem sittlichen Verhalten den konkreten und geschichtlich vorgegebenen Werten gegenüber verhält und entscheidet, die ihrerseits mit der (transzendent gesetzten) wahren Wertordnung übereinstimmen oder ihr widersprechen können. Dieses konkrete Wertverhalten wirkt entsprechend auf die eigene menschliche Wertordnung (positiv oder negativ) zurück, so dass der Mensch dadurch seine eigene Person – auch für die Zukunft – prägt und formt¹⁷⁸. Was in *Hörer des Wortes*

¹⁷⁵ Wobei für RAHNER der "Gegenstand", bzw. das Woraufhin der menschlichen Transzendenz als Erkenntnis, nämlich das absolute Sein und der "Gegenstand", bzw. das Woraufhin der menschlichen Transzendenz als Wille, also der absolute Wert, in Gott zusammenfallen.

¹⁷⁶ Nur dort ist der Mensch in der Bejahung eines Wertes «einer Notwendigkeit unterworfen und in diesem Sinne nicht frei, als die Bejahung zu den Bedingungen der notwendigen Geöffnetheit des Geistes für Wert überhaupt gehört» (*HWI*, 130).

¹⁷⁷ Vgl. *HWI*, 131-137.

¹⁷⁸ Soweit es also am Menschen liegt und «soweit es überhaupt möglich ist, bildet er in der freien Stellungnahme zum einzelnen Wertgegenstand in seinem Annehmen oder Ablehnen die Massstäbe seiner möglichen ferneren Entscheidung selbst. Er *übernimmt* nicht bloss die Strukturgesetze seines Liebens und Hassens, sondern *setzt* von sich aus aufs

zur Freiheitsthematik grundgelegt wurde, hat RAHNER u.a. noch einmal in seinem Artikel *Theologie der Freiheit*¹⁷⁹ (1964) – vor allem auch in theologischer Perspektive – zu explizieren versucht und dabei für unsere schöpfungstheologische Fragestellung folgende Resultate herausgearbeitet¹⁸⁰:

- Die transzendente Freiheit des Menschen ist die Bedingung der Möglichkeit seiner kategorialen, d.h. konkret geschichtlichen Wahlfreiheit, und Gott ist wiederum Bedingung der Möglichkeit der transzendentalen Freiheit des Menschen.
- Gott ist tragender Grund *und* der eigentliche "Gegenstand" des transzendentalen Freiheitsvollzugs des Menschen.
- Selbst in einem vollzogenen Nein zum absoluten Wert (Gott) wird dieser noch einmal notwendig, d.h. transzendental bejaht.
- Der Mensch kann seine transzendente Freiheit nur in einer kategorialen (Wahl-) Freiheit und durch sie vollziehen.
- Eigentlicher "Gegenstand" der transzendentalen Freiheit des Menschen ist Gott als absoluter *Wert*.
- Freiheit bedeutet die totale Selbstverfügung des Subjektes vor Gott auf Endgültigkeit hin¹⁸¹.

c. In *Theologie der Freiheit* präzisiert RAHNER zudem, dass neben der Verwiesenheit auf das Transzendente auch eine innerweltliche, d.h. *kategoriale* Verwiesenheit besteht, auf welche der menschliche Freiheitsvollzug angelegt ist. Dabei bezieht sich, wie RAHNER später differenzierend ausführen wird, der Mensch in seinem freiheitlichen

neue frei die richtigen, die er immer schon notwendig bejaht, oder er setzt seine eigenen selber neu gegen die wahre Ordnung der Liebe. Und weil er so nicht bloss einzelne Taten unverbunden hintereinanderreihet, sondern in jeder Tat ein Gesetz seines ganzen Handelns und Lebens konstituiert, darum handelt der Mensch nicht gut oder böse, sondern er wird selber gut oder böse» (*HW*¹, 132).

¹⁷⁹ Vgl. *ST*, Bd. VI, 215-237.

¹⁸⁰ Vgl. *ST*, Bd. VI, 216-225.

¹⁸¹ Im *Grundkurs des Glaubens* (vgl. 46-50; 101-113) sieht RAHNER die transzendente Freiheit wesentlich in drei Aspekten ausgedrückt: (1.) Freiheit als Selbstverfügung, (2.) Freiheit als Entscheidung des Verhältnisses zu Gott und (3.) Freiheit als Setzung von Endgültigkeit: «Bei unseren Überlegungen über das Wesen subjektiver Freiheit kommt es darauf an, zu begreifen, dass die Freiheit der Selbstverfügung eine Freiheit gegenüber dem Subjekt als ganzem ist, eine Freiheit zur Endgültigkeit und eine Freiheit, die in einem freien absoluten Ja oder Nein gegenüber jenem Woraufhin und Wovonher der Transzendenz vollzogen wird, das wir "Gott" nennen» (*Gk*, 104). Der Mensch bezieht also in seinem freiheitlichen Handeln durch das Ganze seines Lebens unweigerlich und endgültig Stellung sowohl zu sich selbst als auch zu Gott.

Handeln innerhalb seiner Welt oder Umwelt einerseits auf eine (dingliche) Sachwelt, andererseits auf eine (personale) Mitwelt¹⁸². Die Mitwelt oder Personenwelt stellt die für den Menschen wahre und eigentliche Umwelt dar, während die Sachwelt jeweils nur als Moment an der Mitwelt von Bedeutung ist. Die Freiheit des Menschen besteht also nicht einfach darin, dieses oder jenes tun oder lassen zu können. Wenn die eigentliche Umwelt des Menschen seine personale Mitwelt ist, so kann diese Mitwelt nur jene eigentliche Welt sein, «durch die hindurch der Mensch sich findet und vollzieht (erkennend und wollend) und – von sich wegkommt» (*ST*, Bd. VI, 287). Vollzieht sich aber, wie wir gesehen haben, für RAHNER im Erkennen und Wollen die *reditio* des Menschen zu sich selbst, dann bedeutet einerseits der Vollzug menschlicher Freiheit, im Akt der personalen Liebe, zum menschlichen Du die Verwirklichung dieses Beisichseins, andererseits, dass der Wille als verwirklichte, beisichseiende Tat erst durch den interpersonalen Vollzug (im vollen Sinne) als Liebe bezeichnet werden kann. So gesehen gehört diese in Freiheit vollzogene Geöffnetheit auf das menschliche Du zur geschöpflichen, bzw. apriorischen Grundverfassung des Menschen und «ist ein wesentliches inneres Moment seiner (erkennenden und wollenden) Transzendentalität. *Diese* apriorische Grundverfassung (die in Freiheit angenommen werden muss, der aber der Mensch sich auch versagen kann) wird in der konkreten Begegnung mit dem konkreten Menschen erfahren» (ebd. 288).

Damit ist im Wesentlichen das rahnersche Verständnis vom Menschen als *Geist in Welt* systematisch skizziert¹⁸³. Im Sinne eines Fa-

¹⁸² Der «Bezug zu Gott ist in seiner Unmittelbarkeit notwendig vermittelt durch innerweltliche Kommunikation. Die *transzendente* Eröffnung braucht einen *kategorialen* Gegenstand, einen Halt und Anhalt gewissermassen, um sich nicht im leeren Nichts zu verlieren; sie braucht ein innerweltliches Du. Die ursprüngliche Beziehung zu Gott ist – Nächstenliebe» (*ST*, Bd. VI, 228f.). Vgl. auch den Aufsatz *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, in: *ST*, Bd. VI, 277-298 (und dazu die Erklärungen von HEIJDEN (1973) 135-152).

¹⁸³ Im *Grundkurs des Glaubens* fasst RAHNER nochmals zusammen, was er unter der Geistigkeit des Menschen versteht: «*Geist* ist der Mensch, insofern er zu sich selbst in einem absoluten Sich-selbst-Gegebensein kommt, und zwar dadurch, dass er auf die Absolutheit der Wirklichkeit überhaupt und auf deren einen Grund, Gott genannt, immer schon verwiesen ist. [...] Diese Verwiesenheit hat aber nicht den Charakter des im Durchschauen entleerenden Besitzes des Erkannten, sondern den Charakter des Sich-selbst-Genommenwerdens und Einbezogenwerdens in das unendliche Geheimnis. Nur in der liebenden Annahme dieses Geheimnisses und in seiner unabsehbaren Verfügung über uns kann dieser Vorgang echt bestanden werden in jeder Freiheit, die mit der Transzendenz

zits kann man die rahnersche Sicht der Konstitution des Menschen so zusammenfassen: Der Mensch ist geschöpfllich als *Person* konstituiert, insofern er im Vorgriff auf das auf das Absolute jenes Wesen der Transzendenz ist, «dem sich die unverfügbare und schweigende Unendlichkeit der Wirklichkeit als Geheimnis dauernd zuschickt» (*Gk*, 46). Personsein bedeutet also im Wesentlichen der «Selbstbesitz eines Subjektes als solchen in einem wissenden und freien Bezogensein auf das Ganze» (*Gk*, 41)¹⁸⁴. Damit stehen wir vor der Frage, wie der Mensch, aufgrund seiner Verwiesenheit auf dieses Transzendente (als absolutes Sein und absoluter Wert), Gott erfährt bzw. erfahren kann.

4.3.3. Verborgtheit und Manifestation des Seins

Obwohl Gott als *transzendenten Urgrund* sein Sein im Dasein alles Seienden aufscheinen lässt und die Bedingung der Möglichkeit für eine in der Geschichte an den Menschen ergehende mögliche Offenbarung darstellt, entzieht er sich jeglichem denkenden und wollendem Zugriff des Menschen. Trotzdem lässt sich für RAHNER von diesem transzendenten Urgrund (philosophisch) Einiges sagen. Als Voraussetzung für eine mögliche an den Menschen ergehende Offenbarung erweist sich nämlich Gott – schon durch seine Schöpfungstat – als der dem Menschen gegenüberstehende freie Unbekannte. Insofern der Mensch so konstituiert ist, dass er in seiner Geschichte notwendig mit einer Offenbarung des freien Gottes zu rechnen hat, geschieht diese Offenbarung in einem (geschichtlich vollzo-

allem einzelnen und sich selbst gegenüber notwendig gegeben ist. Insofern der eine Mensch sich so erfährt, kann er sagen: Ich bin Geist» (*Gk*, 184f.).

¹⁸⁴ Diesbezüglich macht RAHNER eine interessante Anmerkung im Hinblick auf jene (biologisch oder soziologisch geprägten) Redeweisen, die den Menschen als sich selbst organisierendes bzw. regulierendes System interpretieren. Gerade weil der Mensch als *Person und Subjekt* konstituiert ist, unterscheidet er sich nach RAHNER von allen anderen (natürlichen) "Systemen": «Man kann zwar durchaus von endlichen Systemen sprechen, die sich steuern und so in einem gewissen Sinn ein Verhältnis zu sich selbst haben. Aber ein solches sich selbst steuerndes System hat nur eine endliche Möglichkeit einer Selbstregulierung. Diese ist ein Moment an diesem System und kann also nicht verständlich | machen, dass sich der Mensch als ganzer vor sich bringt und in Frage stellt und die Frage der Fragen noch einmal denkt» (*Gk*, 41f.). Zu den verschiedenen Verwendungen des Personbegriffs bei RAHNER (die beachtet sein wollen!) vgl. EICHER (1970) 358f.

genen) Wortereignis¹⁸⁵. Die Voraussetzung für dieses Wortereignis wird durch eine ontologische Daseinsstruktur ermöglicht, die RAHNER mit dem Begriff des *Symbols* zum Ausdruck bringt. Wir werden daher im Folgenden darzulegen haben, (1.) wie dieses absolute Sein als das dem endlichen Seienden Gegenüberstehenden zu denken ist, (2.) wie alles Geschaffene – und der Mensch in seiner transzendentalen Konstitution insbesondere – "symbolontologisch" konstituiert ist. Erst auf dieser Grundlage werden wir (in 4.4.) danach fragen können, wie das Werden eines Seienden in seinem Verhältnis zum absoluten Sein im Rahmen einer evolutiven Weltanschauung gedacht werden kann.

4.3.3.1. Gott als der freie Unbekannte

a. Wegen der Verhaftung des Menschen an die Sinnlichkeit wird zwar Gott – in seinem absoluten Sein und als "Woraufhin" des menschlichen Geistes – notwendig in jedem Erkenntnis- bzw. Willensakt mitbejaht, aber er bleibt, insofern er nicht gegenständlich gemacht werden kann, für den Menschen der Unbekannte und Verborgene. Woher stammt nun die *Notwendigkeit* dieses absolute Sein bejahen zu müssen? RAHNER geht zunächst davon aus, dass der Mensch in jedem Urteilsakt, sich selbst notwendig bejaht, zumal in der Insichselbständigkeit und Gegenständlichkeit seines Erkennens und Wollens immer notwendig ein Verhalten zu sich selbst geschieht. «In Kraft dieser Notwendigkeit fragt er nach dem Sein überhaupt, und sofern er in dieser Notwendigkeit der Übernahme seines Seins fragt, weiss er vom Sein überhaupt» (*HW*¹, 107). Indem der

¹⁸⁵ Damit möchte RAHNER nur philosophisch aufweisen, warum der Mensch mit einer Offenbarung rechnen muss. Die Vollzugsweise (d.h. die geschichtliche bzw. kategoriale Verwirklichung) und der Inhalt einer von Gott tatsächlich vollzogenen Offenbarung kann aber nicht mehr Thema eines philosophischen Diskurses sein, sondern gehört in den ureigensten Bereich der theologischen Reflexion. Wo dieser Unterschied nicht beachtet wird, wäre Offenbarung «die Tat des Gottes der Philosophen, der Natur, nicht aber des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs. Und aller Inhalt der Offenbarung müsste dann wenigstens in ideali doch umsetzbar sein in ein aus der apriorischen Struktur des Menschen ableitbares oder wenigstens dieser geschuldetes Wissen. Offenbarung wäre nur die Vorstufe der Philosophie, wäre nur, Hegelisch formuliert, das Wissen des absoluten Geistes, das im Menschen zum Durchbruch kommt, auf der Stufe der Vorstellung, ein Wissen, das sich notwendig wandelt in das absolute Wissen, in dem der endliche Geist sich seiner Einheit mit dem unendlichen Geist in der Form des Begriffes bewusst wird» (*HW*¹, 90).

Mensch dies tut und tun muss, setzt er sich dabei selber als ein kontingentes Wesen, das sich notwendig auch in seiner Zufälligkeit und Geworfenheit bejaht¹⁸⁶.

Nun bejaht sich der Mensch in seiner Zufälligkeit und in eins damit die Gelichtetheit (d.h. das Beisichselbersein) des Seins, aber diese Bejahung bedeutet im Hinblick auf sich selbst nur die Bejahung seiner Selbst in seinem Dasein, und ist nicht schon mit der willentlichen Setzung des *Grundes* für dieses Dasein identisch. Denn der Grund ist zunächst «Grund der Setzung und dann erst des Gesetzten als eines solchen» (*HW*¹, 108). Der Mensch bejaht sich zwar in seiner Zufälligkeit, aber er ist nicht selbst der *Grund* für seine Zufälligkeit. Er kann dieses zufällige Gesetzsein bejahend nachvollziehen, aber er vermag es nicht ursprünglich selber als Zufälliges zu setzen, da er sonst auch der Grund für das im Vorgriff jeweils mitbejahte absolute Sein sein müsste. Dies würde zur absurden ontologischen Konsequenz führen, dass das Endliche die Ursache des Unendlichen wäre. Der Mensch kann also sein Gesetzsein immer nur im Nachvollzug bejahend als kontingent setzen¹⁸⁷. Die Absolutsetzung des Kontingenten bzw. die Bejahung desselben, muss daher seinen Grund in einer anderen, ausserhalb des Menschen liegenden willentlichen Setzung haben. «Diese freie, willentliche, ursprüngliche Setzung des Seienden, das der Mensch ist [...], kann aber nur die des absoluten Seins sein, die Gottes» (ebd. 109). Indem der Mensch so in einem notwendigen Verhalten zu sich selbst einerseits das absolute Sein, andererseits sich selber in seiner Geworfenheit und Zufälligkeit bejaht, bejaht er sich selbst als «die freie willentliche Setzung Gottes» (ebd. 110). Die eben gemachte Aussage ist schöpfungstheologisch von erheblicher Relevanz, denn wenn das absolute Sein der letzte Horizont des menschlichen Vorgriffs ist, d.h. wenn «die endliche Erkenntnis ihn [sc. Gott; f.g.] erkennt, so ist solche Erkenntnis getragen von dessen eigener freien Setzung dieses Endlichen, die wir *Schöp-*

¹⁸⁶ «Insofern er *fragen* muss, bejaht er seine eigene geworfene Endlichkeit; insofern er *fragen muss*, bejaht er diese seine Geworfenheit notwendig. Und indem er sie notwendig bejaht, bejaht er sein Dasein in und trotz seiner Geworfenheit als unbedingt, als absolut. [...] Die Absolutsetzung eines Zufälligen aber ist Wille» (*HW*¹, 107).

¹⁸⁷ Die «willentliche *notwendige* Setzung eines Zufälligen, wie sie im bejahenden Verhalten des menschlichen Daseins zu sich selber geschieht [kann; f.g.] nur begriffen werden [...], indem sie selbst gesetzt durch eine *freie* willentliche Setzung bejaht wird. Die menschliche Setzung ist notwendig, weil sie ein Gesetztes durch einen freien Willen ist» (ebd. 109).

fung nennen» (ebd.)¹⁸⁸. Gott (hier im philosophischen Sinne) als Schöpfer und den Menschen als Schöpfung Gottes zu denken, bedeutet, dass der Mensch in seinem auf das absolute Sein und den absoluten Wert hin zielenden Erkennen und Handeln, einem freien und seiner Selbst mächtigen Wesen gegenüber steht, welches RAHNER das *Persongesicht* Gottes nennt¹⁸⁹. Dass Gott für den menschlichen Geist dabei nicht umfassend erkennbar und auslotbar ist, liegt gerade in der Tatsache begründet, dass Gottes (Schöpfungs-) Handeln als freiheitlich-personaler Akt gedacht werden muss, der – weil die Freiheit einer Person letztlich nur durch die willentliche Tat der Person selbst eröffnet wird – als solcher, dem Endlichen gegenüber, keiner Notwendigkeit unterworfen ist, da es der freien Setzung eines Nichtnotwendigen gegenüber kein vorausliegendes *Apriori* gibt, aus dem diese Freiheit begründet und hergeleitet werden könnte.

Wir halten also fest: Der Mensch kann und muss seine Kontingenz bejahen, und indem er dies tut, bejaht er implizit seine Kontingenz als die freie und absolute Setzung eines Gottes, der Person ist. Daraus folgt nach RAHNER: Das absolute Sein ist dem endlichen Seienden gegenüber das freie Sein und *muss daher als Person gedacht werden*.

b. In Bezug auf Gottes freiheitliches Handeln als Person seien noch einige erläuternde Bemerkungen angefügt, die für das Verständnis Gottes (als Schöpfer) von entscheidender Bedeutung sind:

(1.) Grundsätzlich gilt für RAHNER im Hinblick auf den freiheitlichen Willensvollzug von Gott als Person: Die freie Setzung eines Anderen ist nicht Setzung eines von ihm Fremden, sondern eine, seinem freien Wesen entsprechende, gelichtete Tat, in der Gott als Setzender im Gesetzten sich selber erkennt. Seine freie schöpferische Setzung *ad extra* muss also, der rahnerschen Erkenntnismetaphysik entsprechend, gleichzeitig auch als Zusichselberkommen, als Beisichsein verstanden werden¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Herv. f.g.

¹⁸⁹ Dabei wird dieses Persongesicht Gottes «ihm nicht zugeschrieben durch eine nachträgliche Ausstattung des absoluten Seins mit menschlichen Zügen, sondern dieses Persongesicht Gottes zeigt sich im Sicheröffnen des absoluten Seins vor der menschlichen Transzendenz, weil dieses in der Fragbarkeit alles Seins durch den Menschen erscheint, das zugleich Fraglichkeit ist» (*HW*, 111).

¹⁹⁰ «Die freie Tat ist aber in ihrem ursprünglichen Wesen nicht so sehr die Setzung eines anderen, eines Fremden, eines der Tat selbst in Andersheit gegenüberstehenden Werkes,

(2.) Gottes Handeln, in seinem Erschaffen und Erhalten, ist und bleibt immer in sich selber gelichtet, obwohl es als solches vom Gesetzten (d.h. vom Geschöpf) her dunkel und unbegreifbar erscheinen kann. «Das ist aber keine Instanz gegen ihre Begreiflichkeit, sondern nur der Befehl an die Erkenntnis, sich selbst in die freie Tat [sc. Gottes; f.g.] gleichsam hineinzuschwingen, um sie und das durch sie Gesetzte so zu begreifen» (ebd. 124). Die freie, in sich selber im Beisichsein gelichtete Tat Gottes aber ist *Liebe*. Weil nun die Schöpfung ihren Grund in dieser freien, gelichteten Tat Gott hat, wird sie selbst zum Ausdruck dieser schöpferischen Liebe Gottes, insofern diese göttliche Liebe letztlich der gelichtete Wille zu einer (anderen) Person in ihrer unableitbaren Einmaligkeit ist. Daraus sieht RAHNER auch die Endlichkeit und Zufälligkeit des menschlichen Daseins begründet, denn erst in der Liebe Gottes – und nur in ihr – «ist das Zufällige begriffen» (*HW*¹, 125)¹⁹¹ und insofern «Gott in der Liebe zu sich frei als die setzende Macht des Endlichen liebt, begreift er liebend das Endliche selbst» (ebd.). In dieser Liebe ist der Mensch und alles Seiende in das Licht des Seins erhoben, denn nur insoweit Gott das Endliche liebt, vermag dieses an der *Gelichtetheit des reinen Seins* (RAHNER) teilzunehmen.

(3.) Zur Unbegreiflichkeit der göttlichen Setzung von Seiten des Menschen muss noch eine wichtige Präzisierung angefügt werden: Wenn die freie, gelichtete Tat Gottes dem Menschen nicht ohne weiteres zugänglich ist, dann bedeutet dies nicht, dass der Mensch, wenn er seine begrenzte und, aufgrund seiner Endlichkeit vorgegebene, Erkenntnisweise überwindet, Gott umfassend und bis in seine letzten liebenden Gründe hinein "begreifen" wird. Vielmehr bildet die grundsätzliche Unbegreiflichkeit Gottes eine erkenntnismetaphysisch positive Grundgegebenheit des Geschöpfes in seiner Relation zu Gott, welche RAHNER u.a. gerne auch mit dem Begriff des *Geheimnisses* ausdrückt. Der Geheimnischarakter bildet nämlich «ein wesentlicher und bleibender Uraspekt der totalen Wirklichkeit, insofern sie als ganze (und unendliche) für den kreatürlichen (und so

sondern Erfüllung seines eigenen Wesens, ein Besitznehmen von sich selbst, von der Wirklichkeit seiner eigenen schöpferischen Macht über sich selbst. Sie ist also ein Zusichselberkommen, ein Beisichsein in sich selbst» (*HW*¹, 123).

¹⁹¹ «Denn das Endliche kann nur begriffen werden, wenn es als gesetzt durch die göttliche Freiheit erkannt wird; diese freie Tat Gottes ist aber uns nur gelichtet, wenn wir sie nicht selbst als bloss gesetzt hinnehmen, sondern in einer Liebe zu ihr nachvollziehen» (*HW*¹, 125).

endlichen) Geist in dessen Transzendenz anweist.»¹⁹² Gott wird also immer das liebend anwesende *Geheimnis* bleiben, dem sich der Mensch, durch seine transzendente Erfahrung¹⁹³ gegenübergestellt sieht – in seiner irdischen Geschichte wie auch in der Ewigkeit. Dass Gott "nur" als Geheimnis dem menschlichen Geist zugänglich ist, stellt dabei keine defizitäre Erkenntnisweise des Menschen dar, welche durch eine jenseitige *visio beatifica* einmal überwunden sein wird¹⁹⁴, zumal die Unbegreiflichkeit «in der unmittelbaren Anschauung Gottes nicht aufhört, sondern gerade als sie selber erst in ihrer Radikalität geschaut wird als die (ins Noetische gewendete) Unendlichkeit Gottes, die Gott erst zu Gott und so zum Gegenstand der wirklichen Seligkeit macht, dass also Gott gerade so das unmittelbar in sich selbst geschaute unbegreifliche Geheimnis bleibt»¹⁹⁵ – auch in

¹⁹² RAHNER, Artikel *Geheimnis*, in: *LThK²*, Bd.4, 594. Vgl. auch ders. *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, in: *ST*, Bd.IV, 51-99.

¹⁹³ Mit dem Begriff der *transzendentalen Erfahrung* fasst RAHNER im *Grundkurs des Glaubens* nochmals sein – schon in *Geist in Welt* und *Hörer des Wortes* grundgelegtes – Verständnis der kreatürlichen Konstitution der menschlichen Geistigkeit in ihrem Bezug zum absoluten Sein zusammen. «Die subjektive, unthematische und in jedwedem geistigen Erkenntnisakt mitgegebene, notwendige und unaufgebbare Mitbewusstsein des erkennenden Subjektes und seine Entschränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeiten nennen wir die *transzendente Erfahrung*. Sie ist eine *Erfahrung*, weil dieses Wissen unthematischer, aber unausweichlicher Art Moment und Bedingung der Möglichkeit jedweder konkreten Erfahrung irgendeines beliebigen Gegenstandes ist. Diese Erfahrung wird *transzendente Erfahrung* genannt, weil sie zu den notwendigen und unaufhebbaren Strukturen des erkennenden Subjekts selbst gehört und weil sie gerade in dem Überstieg eine bestimmte Gruppe von möglichen Gegenständen, von Kategorien besteht. Die transzendente Erfahrung ist die Erfahrung der *Transzendenz*, in | welcher Erfahrung die Struktur des Subjekts und damit auch die letzte Struktur aller denkbaren Gegenstände der Erkenntnis in einem und in Identität gegeben ist» (*Gk*, 31f.).

¹⁹⁴ Daher darf das Geheimnis Gottes weder «als das nur vorläufig noch nicht Geklärte, das noch aufzuhellende, der noch unaufgearbeitete Restbestand des Klaren und Durchschauten oder einfach als das Noch-nicht-Gewusste *neben* dem anderen Gewussten, noch darf die geistige Erkenntnis in ihrem ursprünglichsten und letzten Wesen als die Fähigkeit des durchschauenden Erfassens des "Begrifflichen" aufgefasst werden» (RAHNER, Artikel *Geheimnis*, in: *LThK²*, Bd.4, 594).

¹⁹⁵ RAHNER, Artikel *Geheimnis*, in: *LThK²*, Bd.4, 594. Wenn also RAHNER mancherorts eine gewisse Scheu bekundet, allzu schnell das Wort "Gott" zu gebrauchen, dann zeigt dies nur, dass er vermeiden möchte von "Gott" so zu sprechen, als handle es sich um etwas Gegenständliches, «während hier doch alles darauf ankommt, dass "Gott" schon im voraus dazu durch die Transzendenz und in ihr gegeben ist, auch dort gerade schon, wo ein Endliches Gegenstand der Erkenntnis ist» (*ST*, Bd.IV, 69). So leuchtet es ein, warum RAHNER dieses Worauffhin der transzendentalen Erfahrung zunächst als das Namenlose, Unabgrenzbare und unverfügbar Anwesende bezeichnet, denn die «begriffliche Aussage

der *visio beatifica*! Die Dimension des Geheimnisses gehört darum für RAHNER «zu den ursprünglichsten Gegenständen der geistigen Erfahrung des Menschen, insofern sie "etwas" nur begreift, indem sie über das Begreifbare hinaus selbst ergriffen auf das Unbegreifliche ("alles") vorgreift.»¹⁹⁶

c. Erkenntnistheoretisch folgt aus dem bisher Dargelegten, dass erst im aktiven Nachvollzug der freien und gelichteten Setzung Gottes sich diese Tat Gottes dem endlichen Geist – «gleichsam in ihrem Entspringen und ihrer Setzung» erlebt (*HW*¹, 125) – als Liebe lichtet. Diese Liebe bildet somit für RAHNER das intellektuelle *lumen*, d.h. die transzendente Bedingung für alles endliche Erkennen «und, da wir das Unendliche nur durch das Endliche kennen, auch das Licht unserer Erkenntnis überhaupt». Daher ist Erkenntnis ihrem Wesen nach letztlich nichts anderes als «die lichte Helle der Liebe» (ebd.), die «nur in der Logik d[ies]er Liebe zum Begreifen des freien Seins» kommt (ebd.). Erkenntnis und Wille besitzen in dieser Liebe ihr ur-

über Gott, so notwendig sie ist, lebt immer von der ungegenständlichen Erfahrung der Transzendenz als solcher, der Begriff Gottes also vom Vorgriff, seine Nennung also von der Erfahrung des Namenlosen» (ebd. 70). Der Beweggrund für diese akribisch anmutende Vorsicht ist also nicht nur theologisch-wissenschaftlich motiviert, sondern gründet wiederum in jener schon einleitend erwähnten, von der ignatianischen Spiritualität her geprägten, gegenstandslosen Erfahrung der göttlichen Nähe und der Verwiesenheit des Menschen auf diese transzendente Dimension.

¹⁹⁶ RAHNER, Artikel *Geheimnis*, in: *LThK*², Bd.4, 594. Von daher unterscheidet RAHNER drei Weisen über das Geheimnis (Gottes) zu sprechen:

(1.) *Geheimnisse im weitesten Sinne*: Darunter versteht RAHNER jene natürlich, wenn auch analog von der Schöpfung her, vorgegebenen Wahrheiten über Gott, deren Geheimnischarakter durch die analoge Sprechweise zum Ausdruck kommt.

(2.) *Geheimnisse im engeren Sinne*: Damit sind jene Wahrheiten gemeint, welche der menschlichen Vernunft nicht über die natürlich erfahrbare Welt zugänglich sind, sondern von Gott geoffenbart werden müssen, weil sie in einer von ihm entsprungenen freien und unergründlichen (Heils-) Tat gründen (z.B. die Erwählung Israels oder Mariens). Sind aber die Existenz dieser Geheimnisse einmal geoffenbart, so sind die damit gegebenen Sachverhalte über eine konsistente Argumentation der natürlichen Vernunft prinzipiell einsehbar.

(3.) *Geheimnisse im strengsten Sinne* bilden schliesslich jene Wahrheiten, zu deren Möglichkeit und Tatsächlichkeit die Offenbarung nicht nur den Anstoss gibt, sondern auch deren dauernde und einzige Grundlage bleiben – also von der natürlichen Vernunft her, auch nachträglich nicht, einsichtig gemacht werden können. Diese auch als *mysteria stricte dicta* bezeichneten Wahrheiten sind für RAHNER «die Trinität, die Inkarnation und die Vergöttlichung des Mensch in der Gnade und Glorie» (*ST*, Bd.IV, 89; vgl. auch *LThK*², Bd.4, 595 sowie *ST*, Bd.IV, 82ff.).

sprünglich ontologisches Fundament¹⁹⁷. Ob nun der Mensch in seiner Geschichtlichkeit ein Reden oder ein Schweigen Gottes erfährt und ob ihm dies begreiflich erscheinen mag oder nicht; immer steht er, aufgrund seiner natürlichen Transzendenz, vor dem absoluten Sein Gottes als einem Geheimnis der Liebe¹⁹⁸.

Fazit: RAHNERs philosophischer Ansatz ermöglicht, was viele andere nicht vermögen, nämlich Gott philosophisch als *Person*, als *Geheimnis* und als *Liebe* zu denken! Für unsere Fragestellung relevant ist nun die Frage, wie sich bei RAHNER dieses Sein Gottes im endlich Seienden wirksam manifestiert und wie letzteres im absoluten Sein verankert ist. Damit rückt jene Dimension des Seienden in den Blick, die RAHNER mit seiner Theorie (bzw. Theologie) des *Symbols* zu erfassen versucht hat. Diese beschreibt auf ontologischer Ebene die konstitutive Verfasstheit alles Seienden, auf deren Basis RAHNERs metaphysische Theorie der Selbsttranszendenz letztlich aufbaut.

4.3.3.2. Die schöpfungsmässige Konstituierung des Seienden als Symbol

RAHNER hat seine Theorie des Symbols nur skizzenhaft auf wenigen Seiten dargelegt¹⁹⁹, so dass man versucht sein könnte, diesem Aspekt im Gesamten seines Denkens eine geringe Bedeutung beizumessen. Wie aber SCHWERDTFEGER zurecht gezeigt hat²⁰⁰, ent-

¹⁹⁷ «Im Herzen der Erkenntnis steht die Liebe, aus der die Erkenntnis selbst lebt [...], so, dass Erkenntnis und Liebe letztlich wie ursprünglich das eine Grundverhalten des einen menschlichen Seins ausmachen, so dass jedes Moment letztlich wie ursprünglich nicht begriffen werden kann, ohne dass es sich in das andere wandelnd begriffen, ohne dass auf das andere begreifend gegriffen wird» (*HWI*, 127f.).

¹⁹⁸ Der «Mensch hört immer und wesentlich das Reden oder das Schweigen des freien in sich allein ständigen Gottes; er wäre sonst nicht Geist. Geist ist kein Anspruch darauf, dass Gott spricht. [...] Als Geist steht der Mensch vor dem lebendigen Freien, vor dem Sicherschliessenden oder dem Sichverschweigenden als einem solchen. Und darum kann der Mensch kraft seiner Seinskonstitution nie gleichgültig sein gegen eine möglicherweise ergehende Offenbarung des lebendigen Gottes» (ebd. 114).

¹⁹⁹ Vgl. der Artikel *Zur Theologie des Symbols*, in: *ST*, Bd. IV, 275-311. Kürzer in RAHNER (1960) 34-36.

²⁰⁰ Vgl. ders. (1982) 228ff. Zur Ontologie des Symbols und deren Bedeutung vgl. ebenso HEIJDEN (1973) 121-125, EICHER (1970) 305-315 und MÜLLER (1990) 49-113. FISCHER vertritt die Ansicht, dass hinter RAHNERs *Theologie des Symbols* HEGELs Dialektik der Selbstunterscheidung des Geistes steht (vgl. (1973) 353). Zu fragen wäre aber, ob nicht

deckt man bei näherem Zusehen, dass der im Symbolbegriff gemeinte Sachverhalt keinesfalls nur eine beiläufige Idee darstellt²⁰¹, sondern die Grundstrukturen der Gesamtwirklichkeit zur Sprache bringt, welche, so RAHNER, nicht nur für die (Religions-) Philosophie, sondern in eminenter Weise auch für die Theologie von Bedeutung ist. Übrigens bewog gerade das theologische Interesse im Hinblick auf die Trinitätslehre RAHNER die Symbolstruktur des Seienden näher zu reflektieren²⁰². Seine Symboltheorie umfasst dabei wesentliche Aspekte seiner Erkenntnismetaphysik, wie sie schon in *Geist in Welt* zur Sprache gekommen sind, die er dann auch für die theologische Reflexion (Christologie, theologische Anthropologie, Sakramentenlehre usw.) fruchtbar gemacht hat. Der Begriff des Symbols wird sich dabei als eine Dimension erweisen, die (wenn auch in verschiedenem Masse) jeglichem Seienden zukommt und schöpfungstheologisch als eine von Gott geschaffene, konstitutive Wirklichkeit aufzufassen ist.

a. Da nach RAHNER (endliche) Erkenntnis immer an eine *conversio ad phantasma* gebunden ist, stellt sich für ihn die Frage, wie das in einem Seienden sich ausdrückende Sein sachgemäss erkannt werden kann. Es geht also um die Frage, wie aus einem Prozess zwischen Symbol- bzw. Zeichenträger, Designat und Interpretant (bzw. Interpret), das Symbol selbst nicht nur das Resultat einer rein pragmatischen (und somit willkürlichen, weil nicht weiter begründbaren) Festlegung ist, sondern effektiv Realität wiedergibt und ausdrückt. Aus rein pragmatischen Gründen bestünde nämlich keine Möglichkeit, «wirklich echte Symbole ("Realsymbol") von bloss arbiträr festgelegten "Zeichen", "Signalen" und "Chiffren" ("Vertretungssymbol") zu unterscheiden. Es könnte alles von allem Symbol sein...» (*ST*, Bd.IV, 279)²⁰³. Zwar weiss RAHNER sehr wohl, dass es

BONAVENTURAS trinitarische Spekulation auf RAHNER einen entscheidenderen Einfluss ausgeübt hat, als HEGELS Geistphilosophie.

²⁰¹ Für RAHNER ist der Begriff des Symbols «in allen theologischen Traktaten *ein wesentlicher Schlüsselbegriff*, ohne den ein richtiges Verständnis der Thematik der einzelnen Traktate in sich und im Verhältnis zu den anderen Traktaten nicht möglich ist» (*ST*, Bd.IV, 303; Herv. f.g.)

²⁰² So ist RAHNERs Symboltheorie, gemäss seinen eigenen Worten, mit dem Hintergedanken an die Trinität verfasst worden (vgl. ebd. 284 und 291).

²⁰³ Anhand der Zeichentheorie von MORRIS (1979) lässt sich das Problem RAHNERs gut erläutern, denn einerseits bilden *Zeichenträger*, *Designat* und *Interpretant* Relationsbegriffe, welche in einem Zeichenprozess nicht unabhängig voneinander fungieren, andererseits ist mit der Existenz eines Gegenstandes nicht die Notwendigkeit impliziert, dass ein Zeichen

arbiträr festgelegte Zeichen gibt, aber für ihn stellt sich die Aufgabe, «die höchste und ursprünglichste Weise der Repräsentanz einer Wirklichkeit für eine andere zu suchen» (ebd.), denn nur so ist letztlich auch theologisch garantiert, dass die von Gott gesetzten Heilszeichen (Jesus Christus, sein Wort, die Kirche als sakramentale Wirklichkeit sowie die einzelnen Sakramente selbst)²⁰⁴ nicht nur das Resultat einer menschlichen Projektion, sondern *Wirklichkeit* sind. Von daher ist RAHNER genötigt, das *Realsymbol* vom Gegenstand des Seienden selbst her zu begründen, im Gegensatz zu den rein pragmatisch definierten sog. *Vertretungssymbolen*²⁰⁵, welche er lediglich im abgeleiteten Sinne als Symbole bezeichnet. So definiert er, zunächst rein formal-ontologisch, *Symbol* als jene «höchste und ursprünglichste Repräsentanz, in der eine Wirklichkeit eine andere (primär "für sich" und dann erst für andere) gegenwärtig macht, "dasein" lässt» (ebd. 279). Für RAHNER ist das Symbol nicht bloss äusseres Zeichen für eine von ihm real distinkte Sache²⁰⁶, sondern Moment bzw. *Ausdruck* des Selbstvollzugs eines Seienden selbst. Damit dieser Ansatz verständlich wird, muss der oben beschriebene erkenntnismetaphysische Grundsatz RAHNERs in Erinnerung gerufen werden, der besagt, dass Sein mit Erkennen zusammenfällt, insofern Erkennen das Beisichsein des Seins und dieses Beisichsein das Sein des Seienden ist. Das Sein des Seienden ist aber nichts anderes als der Vollzug der *reditio completa*, der Vollzug (s)eines Wesens, das, indem es sich ausdrückt, zu sich kommt. Dieses Beisichselbersein ist daher «nur ein anderes Wort für die Aktualität, also für den inneren Selbstvollzug des Seienden. Daraus ergibt sich: im Ausdruck [...]

auf ihn referieren muss, wiewohl es ohne eine solche Referenz kein Designat (d.h. Bedeutung) gibt. Zudem brauchen Zeichen (oder eben Symbole), die auf denselben Gegenstand referieren, «nicht dieselben Designate zu haben, da das, wovon an dem Gegenstand Notiz genommen wird, für verschiedene Interpreten verschieden sein kann» (ebd. 21). So referieren die (sprachlichen) Zeichen "Morgenstern" bzw. "Abendstern" auf denselben Gegenstand (d.h. Planeten), haben also dieselbe Extension (in der Terminologie FREGES: *Bedeutung*), besitzen jedoch nicht die gleiche Intension (nach FREGE: Sinn). Extensionsgleiche Terme können also verschiedene Intensionen aufweisen. Die Welt der Zeichen stellt keine isomorphe Abbildung der Wirklichkeit der Welt und ihrer Gegenstände dar, und somit ist auch die Interpretation von Zeichen nicht von vornherein eindeutig festgelegt.

²⁰⁴ Vgl. RAHNER (1960).

²⁰⁵ *Vertretungssymbole* sind beispielsweise Verkehrstafeln, religiöse Zeichen (Anker, Kreuz, liturgische Farben) usw.

²⁰⁶ Vgl. *ST*, Bd.IV, 275ff. und RAHNER (1960) 34ff.

kommt ein Seiendes zu sich, [...] wenn anders das (wissende und liebende) Beisichsein nicht irgendein, sondern *die* Inhaltlichkeit dessen ist, was wir mit Sein (und somit mit dessen Selbstvollzug) bezeichnen» (ebd. 284). Im Ausströmen bzw. Heraussetzen des eigenen Seins und im In-sich-Zurücknehmen dieses aus seinem Grunde herausgestellten Wesens manifestiert und drückt ein Seiendes sich als *Symbol* aus²⁰⁷. Dies bedeutet, dass das Seiende (in dem Masse es Sein hat und vollzieht) «zunächst einmal *sich selbst* "symbolisch" [ist; f.g.]. Es drückt sich aus und hat darin sich selber» (ebd. 285). Daraus ergibt sich RAHNERs *erster Satz einer Ontologie des Symbols*:

Das «Seiende ist von sich selbst her notwendig symbolisch, weil es sich notwendig "ausdrückt", um sein eigenes Wesen zu finden» (ebd. 278).

b. Wie kann nun das Bewirken des Symbols von seinem Wesen her, d.h. von seinem substantiellen Grund her erklärt werden? Das Bewirken des Ausdrucks im Selbstvollzug eines Seienden kann jedenfalls für RAHNER nicht über eine effiziente Kausalität erklärt werden, so als wäre der Ausdruck selbst etwas dem Wesensgrund äusserlich und unberührt Bleibendes²⁰⁸. Soll die Gestalt bzw. das Symbol als Erscheinung des substantiellen Grundes verstanden werden, dann kann nach RAHNER dieser Vollzug nur über eine quasi-formale Verursachung²⁰⁹ begründet werden, durch welche der substantielle Grund formgebend das Geformte, d.h. die Gestalt bewirkt²¹⁰.

²⁰⁷ Damit präzisiert RAHNER, was er in *HW*², 67ff. allgemein mit dem *Ausströmen des eigenen Wesens* ausgedrückt hat.

²⁰⁸ Vgl. *ST*, Bd.IV, 287f.

²⁰⁹ Nach THOMAS – und RAHNER folgt ihm diesbezüglich – ist die Form die *causa essendi*, welche der Materie das jeweils bestimmte Sein bewirkt; beim substantiellen Werden das Sein schlechthin, beim akzidentellen Werden ein bestimmtes akzidentelles Sein.

²¹⁰ «Das Formgeben des Formgrundes, die "formatio actualis" der Potenz durch die (substantielle) Form, "bewirkt" das Geformte, die Gestalt. [...] Diese Gestalt als Erscheinung des substantiellen Grundes, der forma, ist einerseits [...] von der forma als solcher verschieden, zeigt aber in dieser Verschiedenheit dennoch diesen Formgrund, ist sein Symbol, das vom Symbolisierten als sein eigener Wesensvollzug gebildet wird, und zwar so, dass in diesem unterschiedenen "Symbol" das Symbolisierte, die forma selbst [...] anwesend ist» (*ST*, Bd.IV, 287f.).

Mit dem Begriff der quasi-formalen Verursachung, wie ihn RAHNER zunächst in der traditionellen Schulphilosophie vorfand, war jedoch die formgebende Aktivität des substantiellen Grundes für ihn noch nicht hinreichend begründet. Die Pluralität der Vermögen, die ein Seiendes innerlich konstituieren, kann nämlich «nur dann als die eines einen Seienden begriffen werden, wenn die zu einigende Vielfalt als aus einem einzigen Ursprung entspringend gedacht wird, in dem sie vorgängig zu ihr selbst immer schon eins ist. Thomas nennt dieses Entspringen: *origo, fluere, resultatio, emanatio*» (GW, 258). Dieses Verhältnis zwischen Ursprung und der daraus entspringenden Vielfalt, die als Vermögensformen durch ihre Aktuierung auf den substantiellen Grund verweisen, bzw. diesen symbolisieren, nennt RAHNER *Resultanz*²¹¹. Dieser Begriff, den er in einem breiteren Sinne auch als *formale Kausalität* umschreibt²¹², soll zum Ausdruck bringen, dass der substantielle Grund, indem er aktiv in seine Vermögen eingeht, bzw. diese heraussetzt, nicht nur gleichzeitig seine eigenen Möglichkeiten und Vermögen realisiert, sondern sich selbst nochmals als das "Andere" dieser Fähigkeiten so setzt, dass er sich selbst darin (im Beisichsein) realisiert²¹³.

Der Resultanzbegriff impliziert dabei nicht nur eine Einheit des substantiellen Grundes eines Seienden, sondern ebenso *ein* allen Vermögensformen mitgesetztes, gemeinsames Ziel (*finis*), auf welches ein (durch seinen Einheitsgrund konstituiertes) Seiendes in seinen pluralen Ausdrucksformen, ausgerichtet wird. In diesem Sinne wirkt die *actio formalis* immer auch zielursächlich. «Das Entspringenlassen der Vermögen geschieht daher in der Ausgerichtetheit auf dieses in einem Ursprung vorweggenommene eine Ziel, in dem der Ursprung zu seinem Ende kommt» (GW, 262).²¹⁴ Die *Resultanz*

²¹¹ Der Terminus *Resultanz* ist eine Eindeutigung des thomasischen Begriffes der *resultatio naturalis* und meint nach RAHNER die formale Struktur des Ursprungsverhältnisses der Vermögen zueinander und zu ihrem substantiellem Grund (vgl. GW, 252-268, bes. 258ff.) Vgl. dazu auch die Erläuterungen von EICHER (1970) 308ff. oder SANDLER (1996) 118ff.

²¹² «Wir meinen eine formale Kausalität nicht im strengsten Sinn, sondern das, was Thomas sonst *resultatio* nennt, die man unter die formale Kausalität fassen darf, weil sie als solche nicht Einwirkung von und nach aussen (*causalitas efficiens*) ist» (GW, 357 Anm. 337).

²¹³ Vgl. ST, Bd.IV, 288ff.

²¹⁴ Auch im Hinblick auf die Bildung von quantitativen (und anderen) Eigenschaften eines materiell Seienden, sieht RAHNER die Resultanz als wirkendes Prinzip tätig: «Indem die substantielle "Form" ("ausgegossen werdend") sich weggibt an die *materia prima* als den ontologischen (von sich noch ohne bestimmte Dimensionen seienden) Grund der Raumzeitlichkeit, wird in dieser Mitteilung auch die bestimmte Quantität erwirkt als real von der

stellt somit ein umfassendes metaphysisches Prinzip dar, welches einerseits die Einheit und Verschiedenheit zwischen substantiellem Grund und seinen Ausdrucksformen bzw. ihren Vermögen ermöglicht, andererseits die Einheit unter den Ausdrucksformen garantiert, indem es diese aufeinander ausrichtet und zueinander abstuft (*ordo*)²¹⁵. Der Begriff der Resultanz kann zwar für alle Seinsstufen angewendet werden, bewährt sich jedoch besonders bezüglich des Leib-Seele-Verhältnisses, d.h. zwischen dem geistigen (durch die *forma* der Seele konstituierten) Einheitsgrund des Menschen und der Pluralität seiner z.B. sinnlichen Vermögensformen. Durch die Geistigkeit des Menschen als formgebendes Prinzip wird nämlich einerseits die Sinnlichkeit als eigene Grösse freigesetzt, andererseits aber, durch dieses Freisetzen, diese Geistigkeit selber realisiert. Mit den Begriffen der *Formalursächlichkeit* und der *Resultanz* ergibt sich RAHNER'S *zweiter Satz einer Ontologie des Symbols*:

«Das eigentliche Symbol (Realsymbol) ist der zur Wesenskonstitution gehörende Selbstvollzug eines Seienden im anderen» (*ST*, Bd.IV, 290).

c. Mit dieser symbolischen Grundgegebenheit alles Seienden ist noch ein weiteres Moment gegeben: Jedes Endliche trägt nämlich in sich die Differenz von Wesen und Erscheinung. So ist beispielsweise die raumzeitliche Erscheinung, durch welche ein Gegenstand unsere Sinnlichkeit affiziert, nicht selbst das Wesen dieses Seienden, sondern nur seine Manifestation, die zwar vom Wesen gesetzt, aber doch von ihm unterschieden bleibt. Dieser Ausdruck ist also ein Anderes, aber wiederum nicht als etwas vom Wesen absolut Getrenntes. Vielmehr wird durch das Formgeben des Formgrundes – die *formatio actualis* der Potenz durch die (substantielle) Form – das Geformte,

Substanz (aus *forma substantialis* und *materia prima*) verschiedene und ihr doch entspringende Wirklichkeit. Diese Quantität [...] mit ihren bestimmten qualitativen (aber auf dieser Raumzeitlichkeit basierenden) weiteren Bestimmungen ist nun aber nach Thomas eindeutig aufzufassen als die "species", die Gestalthaftigkeit, der Anblick, den der substantielle Grund sich erwirkt, um sich selbst zu vollziehen, sich so "auszudrücken" und anzuzeigen» (*ST*, Bd.IV, 289).

²¹⁵ So ist beispielsweise die Materie auf das Geistige bzw. das Sinnliche auf das Intellektive hingeordnet.

die Gestalt bzw. die Erscheinung "bewirkt"²¹⁶. Dies bedeutet, dass im Rahmen der *forma* eines Seienden eine *Pluralität* von Manifestationen desselben *einen* Seienden möglich ist. Diese Pluralität, welche in einem Seienden geeint sind, stellt dabei nicht nur etwas – aufgrund der Endlichkeit eines Seienden – bloss Vorläufiges dar, ist nicht «immer nur Stigma der Endlichkeit eines Seienden» (ebd. 280), sondern konstituiert die Wirklichkeit grundsätzlich. Daher sind in der konkreten Manifestation eines Seienden «Einheit und Verschiedenheit und Unvertauschbarkeit dieser Momente gleich ursprünglich» (ST, Bd.VI, 197). Gerade diese *Gleichursprünglichkeit* von Einheit und Vielheit zeichnet nach RAHNER ein Realsymbol wesentlich aus²¹⁷.

Diese gleichursprünglichen, pluralen Ausdrucksformen dürfen nun nicht unter der Hand als isolierte und gewissermassen einfach nebeneinander liegende Momente missverstanden werden, da sonst die Einheit und Seiendheit des Gegenstandes selbst verloren ginge. RAHNER präzisiert, dass eine Pluralität in einer ursprünglichen Einheit nur so begriffen werden kann, «dass das Eine sich entfaltet, das Plurale also aus einem ursprünglichst "Einen" in einem Entsprungs- und Abfolgeverhältnis herkommt, die ursprünglichste Einheit, die auch die das Plurale einende Einheit bildet, sich behaltend in eine Vielheit sich entlässt und "ent-schliesst", um dadurch gerade sich selbst zu finden» (ST, Bd.IV, 282). Bei der die Vielheit voraussetzenden Einheit handelt es sich also um eine identitätsstiftende und das Seiende begründende Einheit im Sinne des *unum* der scholastischen Transzendentalienlehre²¹⁸. Nur in einer so verstandenen Einheit kann einerseits die Eigenständigkeit der aus dem Wesensgrund ausfliessenden Ausdrucksform gewahrt und andererseits deren ontologische Einbindung mit diesem Wesensgrund erhalten gedacht werden, so dass die Pluralität der Ausdrucksformen die Verwirklichung eines Seienden (dem Grad seiner Seinsmächtigkeit entsprechend) dar-

²¹⁶ Nach RAHNER kann die Dynamik des im Symbol sich manifestierenden Selbstvollzugs eines Seienden grundsätzlich nicht wirkursächlich, sondern nur formursächlich begründet werden. Die komplizierte Begründung dafür findet sich in *GW*, 331-366.

²¹⁷ Vgl. ST, Bd.IV, 280f. «Der Gedanke der "Gleichursprünglichkeit" [...] ist dabei gerade als Auszeichnung des Realsymbols (als "Einheit in Vielheit") im Unterschied zum Vertretungssymbol zu begreifen, insofern dieses nicht ein ursprüngliches, sondern ein nachträgliches Verhältnis zu dem von ihm Bezeichneten einnimmt» (SCHWERTFEGER (1982) 222f.).

²¹⁸ «Das Seiende *als* solches und somit *als* eines (das "ens" *als* "unum") geht zur Vollendung seines Seins und seiner Einheit in eine Pluralität aus» (ST, Bd.IV, 282).

stellt²¹⁹, wobei das Identitätsmoment, also die *Übereinkunft* zwischen Ursprung und Ausdruck von RAHNER durch die *Herkunft* des letzteren vom ersteren erklärt wird²²⁰. Für ihn gehört also zu jedem Seienden als solchem «eine Pluralität als inneres Moment seiner bedeutungserfüllten Einheit; diese Pluralität ist eine durch Herkunft aus einer ursprünglichen Einheit als deren Vollendung [...] sich | konstituierende derart, dass das als unterschieden Gesetzte eine Übereinkunft und somit [...] den Charakter des Ausdrucks oder "Symbols" gegenüber seinem Ursprung hat» (ebd. 283f.).

d. Diese Symbolwirklichkeit stellt jene – Kategoriales und Transzendentes vereinigende – Wirklichkeit dar, die nach RAHNER für jedes Seiende charakteristisch ist. Dabei werden in einem Symbol das sinnlich Erfassbare einerseits und die angezeigte transzendente Tiefe andererseits nicht nachträglich vom erkennenden Subjekt "gesehen" und zusammengefügt, sondern beide Dimensionen bilden die konstitutiven Pole eines jeden Seienden. In einer Textpassage unterstreicht RAHNER, dass beide Pole, «erscheinende, anblickbare "Gestalt" (*eidōs* und *morphe* zusammengenommen) einerseits und gestaltbildendes "Wesen" andererseits, echt die Sinnfülle *eines* | Begriffes zusammenschliessen, weil eben der gestaltbildende Wesensgrund eines (zunächst materiellen) Seienden wirklich, um sich selbst zu setzen und zu vollziehen, die anblickbare Gestalt als sein Symbol, seine (ihm selbst da-sein lassende, in die Ek-sistenz bringende) Erscheinung aus sich heraussetzt und gerade so ("Im-Andern-Beisich") behält. Dieser Wesensgrund ist gerade durch seine Erscheinung für sich selbst und für andere da (in dem "analogen" Masse freilich, in dem je nach seinem Seinsmass ein Seiendes überhaupt für sich und für andere gegeben ist)» (ST, Bd.IV, 286f.). Dies bedeutet: Einerseits ist *alles* Seiende als Schöpfungswirklichkeit Gottes "symbolhaftig", insofern sie nicht nur sich selbst zum Ausdruck bringt, sondern (der eigenen Seinsstufe entsprechend) das Ganze der Wirklichkeit in sich enthält und gestalthaft zum Ausdruck bringt²²¹. Andererseits entzieht

²¹⁹ Dem «Seienden als dem Einen kommt eine (Vollkommenheit bedeutende) Pluralität zu, die durch Herkünftigkeit (eigener Art) des Pluralen aus der ursprünglichsten Einheit gebildet wird, so dass das Plurale eine ursprungshafte Übereinkunft mit seinem Entsprung hat und darum "Ausdruck" des Ursprungs in herkünftiger Übereinkunft ist» (ST, Bd.IV, 283).

²²⁰ Vgl. ST, Bd.IV, 283.

²²¹ «Jede gottentsprungene Wirklichkeit, wo sie echt und unverdorben ist, [...] sagt ja viel mehr als nur sich selbst, meint und tönt immer das Ganze der Wirklichkeit überhaupt (in

sich das einzeln Seiende, gerade aufgrund seiner Symbolwirklichkeit, einer begrifflich vollständigen Erfassung durch den menschlichen Geist, insofern im Aufscheinen seines Wesensgrundes dieses Seiende immer auch von sich weg auf das absolute Sein und Geheimnis Gottes zurück verweist und so am mysteriellen Charakter des absoluten Seins²²² partizipiert.

e. Obwohl alle Wirklichkeit immer schon diesen Verweis auf seinen transzendenten Urgrund und somit auf Gott enthält, bleibt diese Verwiesenheit gleichsam im Menschen "stumm" – als *Bewusstes* – anwesend. Erst im Ausdruck des menschlichen Geistes, d.h. als *Gewusstes* im menschlichen *Wort*, wird diese "Stummheit erlöst", da erst in einem sprachlichen Ereignis ein einzelnes, konkretes Ding auf die Unendlichkeit aller Wirklichkeit hin transparent wird. Nach RAHNER besteht das Wesen der menschlichen Sprache also darin, dass sie nicht nur jeweils "über" etwas spricht, sondern im Wortereignis die besagte Sache in ihrer umfassenden Wirklichkeit so präsent macht, dass dadurch das Seiende zu seiner eigentlichen Darstellung bzw. zum Ausdruck seiner selbst kommt. Die sprachlichen Ausdrücke dieser nicht primär propositionalen Dimension der Sprache nennt RAHNER *Urworte*. Der enge Zusammenhang zwischen *Urworte*, Symbol und dem mysteriellen Charakter alles Seienden, hat RAHNER einmal in einem Aufsatz *Priester und Dichter*²²³ so umschrieben: «Es gibt ein Erkennen, das steht vor dem Geheimnis der Einheit in der Vielheit, des Wesens in der Erscheinung, des Ganzen

seiner je eigenen Weise)» und spricht so «im Anwesendeseinlassen des Ganzen auch von Gott» (ebd. 296).

²²² «Natürlich partizipiert jedes Seiende und vor allem der geschaffene Geist in seiner Transzendenz auf das absolute Sein am Geheimnischarakter Gottes, insofern jedes Seiende eben auf Gott verwiesen ist und ohne diesen Verweis und somit ohne das, worauf verwiesen wird, nicht adäquat verstanden werden kann. Insofern hat J. Pieper ganz recht, wenn er in dieser Frage die Lehre des heiligen Thomas dahin zusammenfasst, dass die Dinge schon unergründlich und unauslotbar sind, weil sie Kreaturen sind, weil sie als *Ergebnis* des schöpferischen Wissens Gottes in solchen unendlichen Zusammenhängen stehen, ohne die sie gar nicht adäquat erkannt werden können, dass diese umfassende Erkenntnis schon der kümmerlichsten Kreatur nur dem göttlichen Erkennen selbst möglich ist. Insofern ist also jedes Verständnis einer Wirklichkeit, gleichgültig, worum es sich handelt, immer letztlich "reductio in mysterium"» (ST, Bd.IV, 85).

²²³ ST, Bd.III. 349-375. Vgl. auch die beiden Artikel «*Siehe dieses Herz.*» *Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung*, (ebd. 379-390) und *Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung* (ebd. 391-415).

im Teil und des Teils im Ganzen. Dieses Erkennen spricht Urworte, die das Geheimnis beschwören. [...] Blüte, Nacht, Stern und Tag, Wurzel und Quelle, Wind und Lachen, Rose, Blut und Erde, Knabe, Rauch, Wort, Kuss, Blitz, Atem, Stille: Solche und tausend andere Worte der ursprünglichen Denker und Dichter sind Urworte» (*ST*, Bd.III, 353). Sie meinen «eine ursprüngliche Einheit und Ganzheit» (ebd. 381), die nicht schon aus bekannteren Worten definiert sind, sondern als "Archetypen" aus dem Herzen aufsteigen²²⁴. Urworte sind daher keine Begriffe, sondern *Namen*, die unableitbar und immer reicher sind, als dass sie durch Definieren und Erklären eingeholt werden könnten. Sie sind «echter Anfang und echtes Ende alles Redens» (ebd. 387), welche die Wirklichkeit in ihrer «fast nervenhaft spürbaren Eindeutigkeit und Gestalthaftigkeit» wiedergeben (ebd. 388) und folglich «im eigentlichsten Sinne die Darstellung der Sache selbst» sind (ebd. 354)²²⁵. Urworte drücken somit das symbolisch Seiende als *gewusste* Erfahrung aus und überschreiten somit das einzelnen Seiende, durch die Transzendenz des Geistes, auf das Unendliche hin. Sie sind offen und – weil alle Wirklichkeit durch ihre symbolische Struktur immer schon den Verweis auf das absolute Sein in sich trägt – öffnen sie uns «ins unsagbare Geheimnis Gottes» (RAHNER) hinein²²⁶. In der *gewussten* Erfahrung der Transzendenz eröffnet sich somit dem menschlichen Geist mit und durch die Urworte die symbolisch sich ausdrückende Wirklichkeit auf ihren transzendenten Wesensgrund hin. Sie öffnen den Menschen ins Unendliche, obwohl sie gleichwohl nicht von sich aus *den* Unendlichen hervorzubringen vermögen. Sie bergen aber – besonders in den Worten der Dichter erkennbar – eine Sehnsucht nach dem Unendlichen in sich, weil auf ihnen «ein Glanz und eine geheime Verheissung» (*ST*, Bd.IV, 447) ruht nach dem unendlichen Wort, letztlich nach dem (menschgewordenen) Wort Gottes²²⁷. Gleichzeitig erweist

²²⁴ Vgl. Bd.III. 275, 388, 394.

²²⁵ RAHNER expliziert diese Dimension beispielsweise anhand der Thematik der Herz-Jesu-Verehrung, indem er zunächst davon ausgeht, dass das Wort Herz eines dieser menschlichen Urworte ist, aufgrund dessen die göttliche Dimension (d.h. das Herz Jesu) neu aufzuleuchten vermag und an geistlicher Tiefe gewinnt (vgl. z.B. *ST*, Bd.III, 379-390).

²²⁶ *ST*, Bd.VII, 487. Der von RAHNER mit der Bezeichnung *Urworte* gemeinte Sachverhalt erläutert DALFERTH (vgl. (1981) 218-236) anhand der *metaphorischen Rede*. Deren Funktion besteht nicht (in erster Linie) darin, die Beschreibung einer Wirklichkeit zu liefern, sondern «neue Sinnbereiche innovativ zu erschliessen» (ebd. 235).

²²⁷ Denn in jedem Wort «kann sich die Fleischwerdung der Begnadigung mit Gottes eigenem, bleibenden Wort und darin mit Gott selbst ereignen, und alles rechte Hören des Wortes

sich das menschliche Wort, insofern es «als *begriffliches* Zeichen des Geistes unmittelbar für diesen» (*HW*¹, 194) gedeutet wird, als das eigentliche Charakteristikum der Geistigkeit des Menschen, womit jeder sprachlichen Äusserung letztlich eine (real-) symbolische Funktion zukommt²²⁸. Im Menschen – konkret im Akt seines Sprechens und im Wort seiner Äusserung – gelangt somit die Symboldimension des Seienden zu ihrer höchsten Ausdruckskraft.

f. Mit den bisherigen Ausführungen haben wir dargelegt, wie RAHNER die Symbolhaftigkeit des Seienden begründet. Damit ist jedoch die spezifische Frage noch nicht geklärt, wie ein innerweltliches Seiendes – im Heraussetzen des eigenen Seins – etwas Überweltliches zu symbolisieren vermag. Würde man dies in unkritischer Weise behaupten, so riskierte man die Nivellierung der transzendenten Dimension und somit, theologisch gesprochen, die Vereinnahmung der göttlichen Heilswirklichkeit in das Innerweltliche. Sollen hingegen innerweltliche Wirklichkeiten wie Gegenstände, Personen oder Ereignisse als Symbole auf eine überweltliche Dimension verweisen, muss ein spezifisch menschliches Wort hinzutreten und zwar so, dass dadurch die Endlichkeit eines Seienden transzendiert wird. Die Funktion, welche das Wort diesbezüglich in einem Erkenntnisprozess ausübt, nennt RAHNER die «Möglichkeit der verweisenden *Verneinung*» (*ST*, Bd.III, 291)²²⁹. Kurz zusammengefasst ist damit Folgendes gemeint: Innerhalb der gesamten Seinsordnung wird die jeweilige Seinsmächtigkeit eines Seienden erkenntnismässig durch seine Eigenschaften in seinem Sosein als Eingegrenztes und Bestimmtes erfasst. Im Vorgriff überschreitet nun der Geist diese ihm vorgegebene Eingrenzung des Seienden, indem es diese Grenze negiert und so zur nächst höheren Seinsstufe gelangt. «Durch Negation

lauscht eigentlich in die innerste Tiefe jeden Wortes hinab, ob es nicht gerade darin, dass es den Menschen und seine Welt aussagt, plötzlich das Wort der unendlichen Liebe wird» (*ST*, Bd.IV, 447f.). Zum "Wort" als Medium einer möglichen Offenbarung Gottes bei RAHNER vgl. die Arbeit von SIMONS (1966) bes. 169ff.

²²⁸ Die äussere Handlung des Menschen «ist nicht immer nur eine nachträgliche Verlautbarung und bloss sekundäre Folge dieser inneren Entscheidung, sondern ebenso oft (ja im letzten Sinn sogar in irgendeinem Grad immer) dasjenige, in dem allein sich der innere Akt vollziehen und setzen kann. So wie der Leib nicht nur ein nachträgliches Kleid und Handwerks- | zeug der Seele ist, sondern das, worin sie selber allererst zu ihrem eigenen Wesen kommen kann, so ist es auch mit den Handlungen des Menschen: die äussere ist auch Bedingung der inneren, und nicht nur umgekehrt» (*ST*, Bd.III, 128f.).

²²⁹ Die ausführliche philosophische Erörterung ist von RAHNER in *HW*¹, 189-200 durchgeführt.

der Grenze einer solchen bestimmten, unmittelbar zugänglichen Seinsmächtigkeit, durch Verschiebung dieser Grenze nach oben gegen das reine Sein hin lassen sich so, obzwar nur negativ, ausserweltliche Seiende (unter welchem Wort natürlich nicht nur substantielle Wesen als solche, sondern auch Sachverhalte an ihnen usw. zu verstehen sind) irgendwie wenigstens als solche und nicht nur in ihren allgemeinsten Bestimmungen, die sie mit allen Seienden teilen, festlegen, gleichsam in und aus ihrem Verhältnis zu den unmittelbar bekannten Seinsgraden. [...] Damit ist aber die Möglichkeit gegeben, den Seinsbegriff samt seinen transzendentalen Bestimmungen von sich her und aus sich selbst wachsen zu lassen, bis er, durch die Verneinung in seiner Dynamik an einem bestimmten Punkt gewissermassen angehalten, eine bestimmte ausserweltliche Seinsmächtigkeit bezeichnet» (*HW*¹, 191)²³⁰. Erst wenn diese transzendente Offenheit und Verwiesenheit des Menschen, über alles Endliche hinaus, auf Gott ein *inneres konstitutives Moment an diesem Symbol selbst bildet*, ist die Bedingung der Möglichkeit dafür gegeben, dass eine innerweltliche Wirklichkeit zum Symbol für eine streng übernatürliche Wirklichkeit werden kann. «Das aber sagt: übernatürliche Wirklichkeit kann sich nur mittels des menschlichen *Wortes* anzeigen» (*ST*, Bd.IV, 331). Damit sind für RAHNER die theoretischen Grundlagen dafür geschaffen, damit im Kategorialen, d.h. durch Menschen, Ereignisse, Gegenstände und Worte, eine Manifestation (Offenbarung) Gottes als möglich gedacht werden kann²³¹.

g. Seine Symbolontologie wendet RAHNER im Hinblick auf die Explikation theologischer Themen an wie *Trinität* (d.h. der Einheit und Verschiedenheit der drei göttlichen Personen in ihrer Relation zueinander), *Christologie* (d.h. auf die Einheit und Verschiedenheit der göttlichen und menschlichen Natur Christi) oder *Sakramentenlehre*. Sie bildet zudem die Grundlage seiner Schöpfungslehre, die es ihm erlaubt, die geschöpfliche Wirklichkeit und Vielfalt in ihrem Werden positiv im Horizont einer trinitarischen Lebens- und Liebes-

²³⁰ Dass die *conversio ad phantasma* dabei nicht aufgehoben wird, unterstreicht RAHNER gleich anschliessend, wenn er betont: «Insofern der Ansatz von positiver Fülle in diesem Begriff immer aus der Erscheinung gewonnen wurde und so immer von ihr abhängig bleibt, wir die Hinwendung zur Erscheinung bei dieser durch Verneinung erzielten Ausweitung auf überweltliches Seiendes nie überflüssig» (*HW*¹, 191).

²³¹ Vgl. dazu auch KNEIPS (1995) 229-237; SCHWERTDFEGER (1982) 248-254.

dynamik²³² und nicht nur als Manifestation einer (durch die Endlichkeit gegebenen) defizitären Seinsform zu verstehen. In dieser Perspektive bildet die symbolische Ausdrucksform eines Seienden die jeweils gestalthafte Konkretisierung eines Geist-Materieverhältnisses. Somit erweist sich RAHNERs Symbolontologie und deren Applikation innerhalb einer schöpfungstheologischen Reflexion als konsequente Anwendung seiner erkenntnismetaphysischen Seinskonzeption.

Fazit: Die Rekonstruktion von RAHNERs erkenntnismetaphysischem Ansatz mag dem Leser vielleicht etwas zu lang erscheinen. Aber ohne RAHNERs Erkenntnistheorie und Seinsverständnis sind seine philosophischen und theologischen Konsequenzen hinsichtlich seines Begriffs der *evolutiven Weltanschauung* nicht zu verstehen. Gerade weil RAHNER weder Naturwissenschaftler ist noch naturwissenschaftliche Theorien oder Ergebnisse referiert, sondern auf einer philosophischen Basis seine Argumente zu begründen versucht, waren wir genötigt, zunächst seinen erkenntnismetaphysischen Ansatz zu rekonstruieren. RAHNERs "Dialog" mit der Naturwissenschaft im Sinne einer Rezeption des Evolutionsgedankens erfolgt – auf der Basis seiner Erkenntnismetaphysik²³³ – über seine Theorie der *aktiven Selbsttranszendenz*. Gegenüber seiner Symbolontologie bildet diese von RAHNER entwickelte Sicht des Werdens den eigentlich dynamischen Aspekt seines Wirklichkeitsverständnisses, und darf nicht völlig losgelöst von jener betrachtet werden. Wie wir im folgenden Abschnitt (4.4.) sehen werden, trägt RAHNER mit dem Begriff der (aktiven) *Selbsttranszendenz* nicht nur dem von den Naturwissenschaften her geprägten Gedanken einer evolutiven Weltanschauung Rechnung, sondern legt darüber hinaus auch die Grundlagen für eine (heils-) geschichtliche Betrachtung der Wirklichkeit.

²³² Vgl. dazu *ST*, Bd.IV, 291-311.

²³³ Dass RAHNERs Verständnis des Werdens – im Sinne der Begründung einer evolutiven Weltanschauung – auf seiner Erkenntnismetaphysik gründet, beweist u.a. auch sein Beitrag zum Artikel *Evolution, Evolutionismus* (in: *SM*, Bd.I, 1251ff.). Darin rollt RAHNER, gedrängt in zwei Kapiteln, nochmals seine erkenntnismetaphysischen Voraussetzungen auf (vgl. ebd.1252-156), bevor er die ontologischen und theologischen Probleme der Ursächlichkeit der Evolution behandelt (ebd. 1256ff.).

4.4. Philosophische und theologische Begründung der Ursächlichkeit der Evolution

Bevor wir den mit der Ursächlichkeit der Evolution zusammenhängenden zentralen Begriff der aktiven Selbsttranszendenz darlegen, sei nochmals rekapituliert, auf welchen Voraussetzungen RAHNERs Argumentation gründet:

(1.) RAHNER geht zunächst von der Überlegung aus, dass der Evolutionsgedanke eine durch die Naturwissenschaft gesetzte Tatsache darstellt. Insofern (für eine christliche Philosophie und Theologie) alles von Gott Erschaffene als ein endlich-werdendes und sich veränderndes Seiendes konstituiert ist – das in der Einheit der Welt auf ein einziges Ziel der Vollendung hin ausgerichtet ist –, darf nach RAHNER «der Begriff der Entwicklung für eine allgemeine, umfassende Bestimmung der Eigentümlichkeit aller von Gott verschiedenen, im Horizont unserer Erfahrung liegenden Wirklichkeit verstanden werden.»²³⁴

(2.) Vorausgesetzt, dass der Begriff der Evolution analog verwendet wird und *Materie* bzw. *Geist* zwei metaphysisch nicht aufeinander reduzierbare Grössen darstellen – die beide der einen schöpferischen Tat Gottes entstammen –, sieht es RAHNER als möglich, das Werden der Materie als «"Geschichte" der Ermöglichung des Geistes» zu verstehen»²³⁵, die in der Menschwerdung des Gottessohnes und in der Verklärung der Welt und der Auferstehung des Fleisches kulminieren.

(3.) Die Einheit der Welt in Geist und Materie versteht RAHNER zugleich als Einheit einer Entwicklung von innen her auf *wesentlich* Höheres hin. Dies ist möglich, «wenn "Werden" (im vollem Sinne des Wortes) aufgefasst wird als "Selbsttranszendenz" eines Seienden.»²³⁶ Dies setzt jedoch für RAHNER voraus, dass Gott nicht quasi von aussen her in diesen Prozess des Werdens eingreift, sondern er das Werden der Kreatur so trägt, «dass einerseits der immanente oder transeunte Effekt des Werden mehr "Aktualität" (auch substantieller und wesenhafter Art) enthält, als das endlich Wirkende als solches hat, und dass andererseits die transzendente Kausalität Gottes gera-

²³⁴ RAHNER, Artikel *Evolution, Evolutionismus*, in: *SM*, Bd.I, 1252 (vgl. auch *Gk*, 185ff oder *ST*, Bd.V, 190ff.).

²³⁵ Ebd. 1253.

²³⁶ Ebd.

de der wir-| kenden Kreatur gibt, dass *sie* dieses Plus aktiv *wirkt* und nicht nur passiv empfängt.»²³⁷

Das Werden der Welt – ihre *evolutio* (RAHNER) – im christlichen Sinne kann also gerechtfertigt werden, wenn die Begriffe der *Selbsttranszendenz* und *Kausalität* so definiert werden, dass sie im Einklang mit dem göttlichen Schöpfungshandeln stehen²³⁸. Die *philosophischen* Implikationen dieser beiden für RAHNER wichtigen Begriffe möchten wir in einem ersten Schritt näher unter die Lupe nehmen (4.4.1), um anschliessend noch auf die damit verbundenen spezifisch *theologischen* Begründungen und Konsequenzen eingehen (4.4.2.).

4.4.1. Aktive Selbsttranszendenz und quasi-formale Verursachung

Die Frage nach der Konstitution eines substantiell Seienden, das zu einer Selbsttranszendenz "fähig" ist, unterscheidet RAHNER sachlich von der Frage nach der Verursachung, welche diese Selbsttranszendenz ermöglicht. Beide Aspekte müssen entsprechend für sich thematisiert werden.

4.4.1.1. Das Werden des Seienden als (aktive) Selbsttranszendenz

a. Im Zusammenhang mit dem Begriff der *Selbsttranszendenz*²³⁹ reflektiert RAHNER u.a. das Verhältnis von Materie und Geist²⁴⁰. Dabei versucht er «Geist und Materie, ohne sie zu trennen, als aufeinander bezogene, untrennbare, aber auch aufeinander nicht noch einmal zurückführbare Momente [...] zu begreifen» (*Gk*, 185) – zumal die «Materialität von Gott von vornherein um des Geistes

²³⁷ Ebd. 1253f. «Die göttliche Bewegung zu solcher Selbsttranszendenz realisiert dort, wo aus Niedrigem und durch wesenhaft Neues (also z.B. ein biologisches Geisteswesen auf bloss Lebendigem) wird, durchaus den strengen Begriff der "Schöpfung"» (ebd.).

²³⁸ Vgl. die ausgezeichnete Zusammenfassung von FISCHER (2004).

²³⁹ Zum Folgenden vgl. den mit OVERHAGE zusammen publizierten Beitrag *Zum Problem der Hominisation* (1961) 13-90 (Abk. *Hom*) sowie die weiteren Beiträge RAHNERs zu diesem Thema, vor allem in: *ST*, Bd.V, 183-221; Bd.VI, 185-214; *Gk*, 180-193. Zur Diskussion rund um den rahnerschen Begriff der *aktiven Selbsttranszendenz* vgl. EICHER (1970) 286-293 und 373-388; VORGRIMMLER, in: Ders. (1979) 242-258; PÖLTNER (1990), 297-321.

²⁴⁰ Vgl. *Hom*, 44ff.

willen und auf ihn hin geschaffen ist, und so auch unter dem Gesichtspunkt der Zielsetzung Materie nicht einfach inkommensurabel neben dem Geist stehen kann» (*Hom*, 51)²⁴¹.

Der rahnersche Begriff der *aktiven Selbsttranszendenz* ist oft – zu Recht oder zu Unrecht sei hier dahingestellt – kritisiert worden. Im Blick auf unsere Fragestellung stehen wir auf jeden Fall vor der Notwendigkeit, diesen Begriff im Zusammenhang mit jenen philosophischen Voraussetzungen zu explizieren, welche RAHNER im Zusammenhang mit seinen ontologischen bzw. erkenntnismetaphysischen Prinzipien (z.B. Identität von Sein und Erkennen, Conversio-Struktur des menschlichen Geistes, Ontologie des Symbols, Formursächlichkeit, Resultanz usw.) erläutert hat. Obwohl schon in *Geist in Welt* und *Hörer des Wortes* (z.T. nur ansatzhaft) vorhanden, sind diese Prinzipien von RAHNER ursprünglich nicht explizit im Hinblick auf eine evolutive Weltanschauung formuliert worden. Trotzdem vermochte er in ihnen die entscheidenden philosophischen Grundlagen für die spätere Begründung seines Begriffs der (Wesens-) Selbsttranszendenz zu finden. Die Tatsache, dass RAHNER, weder in der Anfangszeit noch später sich direkt der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und Theorien bediente, um eine evolutive Weltansicht zu begründen, hängt damit zusammen, dass nach ihm der Ausgangspunkt für ein Verständnis des Werdens der Materie von der transzendentalen Erfahrung des Menschen hergeleitet werden muss. Etwas genauer ausgedrückt: Aufgrund der Strukturgleichheit von Erkennen und Erkanntem und weil Materie, als Woran und Woraufhin einer Washeit (*forma*) durch die Sinnlichkeit, ein Moment des erkenntnismässigen Vorgriffs auf das Sein selbst ist, kann die Begründung des Materiebegriffs nur aus eben dieser erkenntnismetaphysischen Konstitution des Erkenntnissubjektes erfolgen – alle anderen (auch na-

²⁴¹ Man muss sich hier hüten, in den Darlegungen RAHNERs etwa allzu grosse Parallelen zur evolutiven Konzeption TEILHARDS sehen zu wollen. Zwar gibt es gewisse Affinitäten zwischen diesen beiden Denkern (vgl. z.B. *ST*, Bd.VI, 171-184, bes. 181ff., 185-214; Bd.IX, 227-241, bes. 230), aber RAHNER setzt sich selber klar von TEILHARD ab, wenn er schreibt: «Es gibt [...] vom Materiellen aus mit den ihm wesenskonstitutiven Mitteln keinen selbständigen und dem Wesen dieses Materiellen immanenten Sprung in die "Noosphäre"» (Bd.VI, 204). Für RAHNER ist Materie nicht Ausdruck einer Zentro-Komplexität des Weltstoffes, sondern als *materia prima* reine und (noch) nicht bestimmte Potentialität. Zu RAHNERs Position gegenüber TEILHARD vgl. auch den Editionsbericht von MUTSCHLER in: *SW*, Bd.15, XIIIff.

turwissenschaftlichen) Begriffe von Materie wären nur abgeleitete²⁴². Unter diesen Voraussetzungen postuliert RAHNER ein Werden der Materie aus ihrem inneren Wesen heraus, d.h. aufgrund eines jeweiligen *formgebenden* Prinzips, auf den Geist hin²⁴³.

b. Daraus ergibt sich für RAHNER eine doppelte Unterscheidung des Begriffs der Selbsttranszendenz: (1.) die *einfache* Selbsttranszendenz und (2.) die *aktive* Selbsttranszendenz bzw. die *Wesensselbsttranszendenz*²⁴⁴.

(1.) Bei der *einfachen Selbsttranszendenz* geschieht, der formalen Konstitution eines Seienden entsprechend, eine Veränderung im Sinne eines *Anderswerdens*. Es ist «ein Seiendes, das nicht eigentlich mehr wird, sondern sich nur so "ändert" (und in diesem Sinne "wird"), dass das "Neue" an ihm immer mit der Aufgabe eines "Alten" identisch ist, und die Seinshöhe, die Seinsdichtigkeit, der Wirklichkeitsgrad immer derselbe bleibt, diese Veränderung als solche das "statische" Wesen des betreffenden Seienden ausmacht» (*Hom*, 63). RAHNER sieht gerade die moderne *Physik* auf dieser Anschauung basierend, insofern sie die Wirklichkeit mit mathematischen Formeln beschreibt: «Jeder funktionell mit einem anderen in Zusammenhang gebrachte Zustand wird als gleichwertig und vertauschter mit dem anderen betrachtet. Es nützt nichts, wenn man dazu hin- | zufügt: unter einem "quantitativen Aspekt", der über die qualitative Verschiedenheit der verknüpften Phänomene nichts aussagt und nichts entscheiden will. Methodisch geht die Naturwissenschaft auf die schlechthinnige Gleichwertigkeit der funktionell verknüpften Phänomene aus» (*Hom*, 63f.).

(2.) Die *aktive Selbsttranszendenz* hingegen ist eine *Wesensselbsttranszendenz*, weil in ihr nicht nur ein *Anders-* sondern ein *Mehr-*werden geschieht, d.h. «ein Entstehen von mehr Wirklichkeit, als getätigte Erreichung grösserer Seinsfülle» (*ST*, Bd.V, 191).

²⁴² «Was Materie im allgemeinen und ganzen ist, ist keine Frage der Naturwissenschaft als solcher, sondern eine Frage der Ontologie von einer existentialen Metaphysik her, die diese Frage darum beantworten kann, weil sie schon weiss, was Geist ist, und von dieser metaphysischen Erfahrung des Geistes aussagen kann, was Materielles als solches ist, nämlich das der Erfahrung der Transzendenz auf das Sein überhaupt in seiner Einzelheit Verschlussene» (*ST*, Bd.VI, 200f.; vgl. ebenso *Hom*, 44ff. bzw. 74).

²⁴³ Vgl. *ST*, Bd.V, 190f.

²⁴⁴ Vgl. *ST*, Bd.V, 191f.

Für die Begründung der Evolution, als eine Entwicklung des Universums von den niedrigsten zu den höchsten Lebensformen, reicht nach RAHNER der Begriff der einfachen Selbsttranszendenz nicht aus, sondern es muss mit dem Begriff der *aktiven Selbsttranszendenz* operiert werden, um dieses Werden einsichtig zu machen. Dabei wird dieses Werden gegen zweierlei abgegrenzt: Einerseits möchte RAHNER mit seiner Argumentation die Vorstellung eines miraculösen Eingreifens Gottes abwehren und somit den innerweltlichen Charakter dieses Werdens wahren. Wäre nämlich das Neue dem Bisherigen von aussen hinzugefügt, so würde dies letztlich «den Begriff eines echten Werdens innerweltlicher Art wieder aufheben» (*ST*, Bd.VI, 211). Nur wenn das Seiende *selbst* das auf es nicht zurückführbare Neue erwirkt, bleibt die Einheit des Werdens erhalten. Diese Einheit wäre andererseits aber auch nicht denkbar, wenn dieses Neue als bloss passiv hingenommen gedacht würde. Es ist nämlich nicht so, dass das Seiende «die neue Wirklichkeit [...] einfach nur als von Gott gewirkte passiv empfängt» (*ST*, Bd.V, 191), sondern dieses Werden ist Aktivität, ist wirklich «*Selbstüberbietung* und nicht nur passives Überbotenwerden» (*Hom*, 75).

Diesen Begriff des Werdens nun metaphysisch zu erklären und mit der Endlichkeit der Welt sowie dem immanenten Wirken Gottes in ihr in Einklang zu bringen, ist das erklärte Ziel von RAHNERs Überlegungen, denen wir nun folgen möchten.

c. Wenn das Werden im eigentlichen Sinne, wie wir gesehen haben, für RAHNER nicht in einem Anderswerden, sondern in einem Mehrwerden (an Fülle), d.h. in einem Auftauchen von Neuem, im Seinszuwachs beim einzeln Seienden geschieht²⁴⁵, dann fragt man sich, wie dieses "Mehr" bzw. wie die Verursachung eines solchen Zuwachses überhaupt metaphysisch verständlich gemacht werden kann, zumal – gemäss dem Satz des zureichenden Grundes – ein endlich Seiendes nicht mehr hervorzubringen vermag, als es selber in seinem Sosein konstituiert ist²⁴⁶. Die Annahme eines metaphysischen

²⁴⁵ Vgl. *ST*, Bd.V, 191.

²⁴⁶ Denn das «Hervorbringen einer neuen zuwachsenden Seinswirklichkeit durch ein endliches Seiendes kann [...] nicht (wenn man dem Prinzip des zureichenden Grundes in seinem echten transzendentalen Verständnis und seiner Notwendigkeit nicht widersprechen will) als die Tat des endlichen Seienden *allein* verstanden werden» (*Hom*, 65), selbst dann nicht, wenn man – im Sinne einer Zweitursache – «die göttliche Ursächlichkeit nach der Weise einer Erhaltung und eines nur diese Erhaltung in der Dimension des Aktes fortfüh-

Seinszuwachs und Mehrwerdens fordert also notwendig die Annahme eines mitwirkenden, unendlichen und absoluten Seins – dies wiederum aber nicht derart, dass das Grundgeben dieses absoluten Seins quasi als eine kategoriale Wirksamkeit neben der endlichen (Teil-) Ursächlichkeit steht, oder zu dieser irgendwie als hinzugefügt gedacht wird. Die einzige Weise diesen Seinszuwachs zu denken sieht RAHNER darin, die unendliche Ursache, die als reiner Akt alle Wirklichkeit in sich vorausenthält, so als zur Konstitution der endlichen Ursache zugehörig zu denken, dass sie zwar *in actu* durch und mit dieser endlichen Ursächlichkeit wirkt, nicht aber selbst ein inneres (Wesens-) Moment an diesem endlich wirkenden Seienden ist²⁴⁷. Die mitwirkende Tat Gottes besteht also nicht darin, dass sie selbst das Mehr wirkt, sondern dass sie das Wirkenkönnen des Mehrs erwirkt. «Die Frage ist also die: Ist ein solcher Begriff einer Ursache, zu der als konstituierendes Moment die unendliche Wirklichkeit des reinen | Aktes gehört, ohne dass dieser ein inneres Moment dieser Ursache als Seiendes selbst wird, sondern gewissermassen freibleibend und sich aus dem Werden selbst heraushaltend wirklicher Grund des sich selbst transzendierenden Werdens des Endlichen ist, ein als gültig nachweisbarer Begriff oder nur eine paradoxe, in sich innerlich aber widersprüchliche Konstruktion, die nur verschleiern soll, dass sich unser Denken in einem Engpass verfangen hat?» (ebd. 69f.).

Um diese Frage zu beantworten geht RAHNER auch hier, seinem erkenntnismetaphysischen Prinzip entsprechend, vom Vollzug und Selbstbesitz des erkennenden Subjektes aus²⁴⁸, welches im Vorgriff

renden Konkurses» (ebd.) verstehen würde. Die Möglichkeiten und Grenzen der Verwendung von scholastischen Termini wie *causa secunda*, *concursum* und *conservatio* für die Erklärung eines Seinszuwachses diskutiert RAHNER in *Hom*, 65ff.

²⁴⁷ «Das Können dessen, was man "aus sich allein" nicht kann, muss dadurch ein Können des Nichtgekonnten sein, dass dieses Seiende als seinen Grund, der es transzendiert und gerade so, ohne ein Moment an ihm "selbst" zu sein, zu ihm gehört, das unendliche Sein hat» (*Hom*, 66). Der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf zeigt sich also darin, dass Gott sein Sein *ist*, während die Geschöpfe lediglich Sein haben, bzw. am Sein teilhaben.

²⁴⁸ «Was "Sein", "Wirken", "Ursächlichkeit" usw. (also vor allem auch alle transzendentalen Bestimmungen eines Seienden) bedeuten, wird ursprünglich erfahren am erkennenden Subjekt selbst in seinem eigenen Vollzug und Selbstbesitz» (*Hom*, 70). Und weiter: Sein und Seiendes können «als Auszeichnungen des erkennenden Subjekts selbst erfahren werden und allen transzendentalen Eigentümlichkeiten eines jeden Seienden nur darum als notwendig jedem Seienden (in analog abgestufter Weise) zukommend erkannt werden

auf das absolute Sein, also im ungegenständlichen Woraufhin dieser seiner Transzendenz, «die Bedingung der Möglichkeit der wissenden Rückkehr zu sich selbst und der gegenständlichen, unterscheidenden Vorstellung des erfahrenen Einzelgegenstandes und damit auch der Einheit dieser beiden Momente» hat (ebd. 71). Folgende Aspekte sind diesbezüglich im Hinblick für die Explikation und Begründung des Werdens herauszustellen:

- Das ungegenständliche Woraufhin der Transzendenz ist ein wesentliches und inneres Moment jeder (geistigen) Erkenntnisbewegung, ohne die eine Ontologie, das Wesen dieses Geistes und seines Vollzuges gar nicht begriffen werden kann.
- «Dieses Woraufhin der Transzendenz ist so dieser Bewegung innerlich, dass es diese "Innerlichkeit", die es hat, nur haben kann, *insofern* es "über" der Bewegung steht, ihr überlegen ist, von ihr "unberührt" ist, sich zeigt als jenes, was nicht zur Vielfalt endlicher Gegenstände gehört, für deren Erfassung es gerade die Bedingung der Möglichkeit ist» (ebd. 72).
- «Dieses Woraufhin ist das "Bewegende". Es ist nicht nur das "Ziel", sondern der "ursächliche" "Grund" der Bewegung. Diese bewegt sich nicht nur auf es hin; es ist selbst das "Anziehende" das die Bewegung in Gang bringt, das sie trägt» (ebd. 73)²⁴⁹.

d. Daraus kann RAHNER allgemein im Hinblick auf den Begriff des Werdens und dem Ursache-Wirkung-Zusammenhang folgern:

(1.) *Werden* ist als Entstehen von Neuem immer *Selbstüberbietung* und nie nur als Replikation von schon Bestehendem. Dieses Sich-

[...], weil sie als jedem möglichen Gegenstand einer Erkenntnis wegen der Eigentümlichkeit des erkennenden Subjekts notwendig zukommend in jeder Erkenntnis implizit bejaht werden» (ebd. 74).

²⁴⁹ Was oben über den Resultanzbegriff gesagt worden ist, kommt hier konkret zur Anwendung. Dabei präzisiert RAHNER: Diese Bewegung «darf nicht depotenziert werden auf die "Bewegung", die ein erkanntes Objekt als solches (in diesem Sinne als "Finalursächlichkeit") in Gang bringen kann. Denn es handelt sich ja nicht um ein Objekt, sondern um die ursächliche Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt, also auch des Sichauswirkenkönnens einer eigentlichen "Finalursächlichkeit"» (*Hom*, 73). Das «Woraufhin der Transzendenz bewegt die Bewegung des Geistes, es ist die Ur-sache, der Urgrund, der dem Geist in seiner transzendentalen Bewegung Grund gibt; indem das "Sein" sich darbietet (in welchem Modus auch immer), ermöglicht es seine Erfassung als Horizont der Transzendenz. Indem es als das Unumfassbare "über" dem Geist steht, bringt es selbst als die Ursache diese sich selbst übersteigende Transzendenz des endlichen Subjekts in Bewegung» (ebd. 74.).

selbstübersteigen als Erwirktes hat das *Haben des Seins* zum Ziel. RAHNER präzisiert dabei ausdrücklich, dass nicht das absolute Sein selbst, sondern (nur) das *Haben*, also die Teilhabe am absoluten Sein, die Bestimmung des sich selbst übersteigenden, endlichen Geistes ist²⁵⁰. Daraus folgt,

(2.) dass die *Ursache* (bzw. der Urgrund) dieser werdend wirkenden Selbstüberbietung eines Seienden das absolute Sein ist und zwar dadurch, dass es als Ursache ein inneres Moment an der Selbstbewegung selbst darstellt. Dies bedeutet aber keineswegs, dass dieses Werden des Seienden etwa ein Werden des absoluten Seins implizierte oder mit diesem gar identisch wäre. Als inneres Moment der Selbstbewegung bleibt es, gegenüber dem sich selbst überbietenden Seienden, frei und unberührt, (oder im klassischen Sinne) «unbewegt bewegt» (ebd.75) und somit *actus purus*.

(3.) RAHNER interpretiert die Wesenheit der Seienden, ihren Stufen entsprechend, als Grade der *Einschränkung* des Seins in ihnen. «Ein niedriges Wesen ist also nicht in seiner Positivität ein (disparater) zu einem höherem Wesen, sondern nur in seiner relativ engeren Eingrenzung des Seins durch dieses niedrigere Wesen im Vergleich zu einem höheren» (ebd. 77). Dies hat ein Doppeltes zur Folge:

- Das Wesen (Sosein) eines jeweiligen Seienden stellt nicht die Grenze dessen dar, was es in seiner Selbstüberbietung zu werden vermag, sondern ist nur eine *Anzeige* dafür, dass es sich noch in Potenz befindet, also noch nicht verwirklicht hat, was es werden soll²⁵¹.
- Das Wesen ist zudem auch Anzeige dafür, was ein Seiendes, abgesehen von der möglichen Selbstüberbietung, im Grunde und im Ausgangspunkt seines Werdens letztlich als Gesetztes bleibt: nämlich eben dieses (endlich) Seiende. Die Selbstüberbietung wird zwar vom absoluten Sein her ermöglicht, aber weil ein Seiendes immer nur Anteil am Sein hat – nie aber mit diesem identisch ist, so als wäre es selbst sein Sein –, bewahrt es seine eigene Wesenheit und bleibt vom absoluten Sein real unterschieden²⁵².

²⁵⁰ Vgl. *Hom*, 75.

²⁵¹ Vgl. ebd. 76.

²⁵² Es ist nicht so, «dass, weil jedes Wirkende sich selbst überholt und überbietet, darum auch schon aus jedem, und zwar unmittelbar, alles werden könne. Der Ausgangspunkt kann sehr wohl, obwohl er überboten wird, Anzeige dessen sein, woraufhin der Überschritt geht und wie weit er unmittelbar gehen kann» (ebd. 76). Diese Überlegung ist für RAHNER vor allem im Hinblick auf das Verhältnis Natur und Gnade von grosser Relevanz. Wenn

e. Mit diesem äusserst abstrakten Begriff des Werdens als Selbstüberbietung ist für RAHNER der metaphysische Grund gelegt, aufgrund dessen eine naturgeschichtliche Beschreibung der kosmischen Entwicklung formuliert werden kann, die auch mit einer theologischen Betrachtungsweise kompatibel ist. Dabei ist zu beachten, dass der rahnersche Begriff des Werdens

- gerichtet ist, d.h. den Rahmen für einen Entwicklungsprozess bietet, der von den niedrigen, materiellen Seinsstufen, hinauf zu den höheren, geistigen Stufen geht.
- nicht festlegt, wie und in welcher Reihenfolge die einzelnen Etappen dieses Werdens auszusehen haben²⁵³.
- nicht notwendig einen kontinuierlichen Übergang der einzelnen Stufen in diesem Werden verlangt, sondern Diskontinuitäten als Möglichkeit gerade in einem Evolutionsprozess miteinschliesst²⁵⁴.

Natürlich muss an dieser Stelle auch klar gesagt werden, dass RAHNERs Verständnis von einer aktiver Selbsttranszendenz eines Seienden – weil auf der Matrix der menschlichen Geistigkeit formuliert – zunächst und vor allem im Hinblick auf die Geistigkeit des Menschen philosophische bzw. theologische Gültigkeit beanspruchen darf. Themen, welche im Rahmen der rahnerschen Perspektive formuliert werden können, sind beispielsweise Schöpfung und Erhaltung der Welt, das Verhältnis zwischen Geist und Materie, die (transzendentalen) Voraussetzungen für ein richtiges Verständnis der

nämlich «zum Wesen eines – geistigen – Seienden die schon immer offene ontologische Selbsttranszendenz auf das Sein überhaupt gehört, ist eine Selbstüberbietung – z.B. zur Teilnahme an der göttlichen Natur durch Gnade und Glorie –, wenn von | oben in Gnade ermöglicht, immer möglich, ohne dass dieses Seiende sein bisheriges eigenes Wesen verlieren müsste» (ebd. 76f.). Ein anderes Thema, welches RAHNER mit seinem Ansatz verständlich zu machen versucht, ist die Erschaffung der menschlichen Seele durch Gott, unter Mitwirkung der zeugenden Aktivität der Eltern (vgl. ebd. 79ff.).

²⁵³ «Was und wie etwas in einer solchen Werdereihe unmittelbar hintereinander kommen kann, lässt sich nur aposteriorisch feststellen» (ebd. 77) und fällt in den Aufgabenbereich der Naturwissenschaften.

²⁵⁴ «Denn einerseits bedeutet der Begriff der Selbstüberbietung immer ein Stück Diskontinuität, die gar nicht vermieden werden kann und darf; andererseits aber verlangt die mit dem endlichen Wesen des sich selbst transzendierenden Werdenden gegebene Grenze des Werdenkönnens, dass die Diskontinuität nicht zu gross gedacht wird, ja bedeutet das heuristische Postulat, die "Sprünge" möglichst klein und die Übergänge möglichst fließend sein zu lassen, ohne | freilich damit eine "Erklärung" der Höherentwicklung geben zu wollen» (ebd. 77f.).

Menschwerdung Christi²⁵⁵, Fragen nach der Erschaffung der (geistigen) Seele²⁵⁶ oder, im Rahmen einer theologische Anthropologie, Fragen rund um die Erlösung und Vergöttlichung des Menschen²⁵⁷. Wie es aber mit jenen Seienden bestellt ist, welche diese Geistigkeit nicht aufweisen – so z.B. bei der anorganischen Natur oder den niedrigen Lebensstufen – bleibt bei RAHNER eine offene und von ihm nicht geklärte Frage²⁵⁸.

Mit dem Begriff der aktiven Selbsttranszendenz eng verknüpft ist auch ein spezifischer Kausalitätsbegriff. Das Entstehen von Neuem ist nämlich für RAHNER, wie aus dem Abschnitt d. deutlich wurde, nicht über eine *effiziente Kausalität* (im Sinne einer Erst- bzw. Zweitursache) vorstellbar, da sonst die Ursache eine metaphysisch separierte Grösse würde und nicht mehr als ein immanenter Moment an der Selbstbewegung des verursachenden Seienden selbst beschrieben werden könnte. Das metaphysische Fundament für ein solches Kausalitätsverständnis ist wiederum in RAHNERs erkenntnis-metaphysischer Position begründet, in der die Verursachung einer Erkenntnis als aktiver Selbstvollzug derselben verstanden wird. Diese *innere Kausalität* oder (*quasi-*) *formale Kausalität*, wie RAHNER sie auch nennt, ist dabei nicht nur in einigen Aspekten der Wirklichkeit wirksam, sondern stellt ein umfassend wirkendes Prinzip dar, womit vorausgesetzt wird, dass alle anderen Formen von Kausalität

²⁵⁵ Vgl. dazu *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, in: Bd.V, 183-221, bes. 201ff.

²⁵⁶ Vgl. *Hom*, 79ff.

²⁵⁷ Dass der Ansatz RAHNERs sich auch für die Begründung des in der orthodoxen Theologie wichtigen Aspektes der Vergöttlichung des Menschen eignet, hat GOUHIER (1965) dargelegt.

²⁵⁸ RAHNER selbst formuliert diesbezüglich vorsichtig: Es ist nicht gesagt, «dass *jedwedes* Wirken eines endlichen Seienden als "Selbstüberbietung" aufgefasst werden müsse oder könne. Wir können sogar alles rein physikalisch-chemische Werden (als atomistisch nach dem Schema der Ortsveränderung verstanden) vielleicht als Werden und Wirken ohne Selbstüberbietung auffassen, weil (wie im Vorstellungsschema der Ortsveränderung) bei einem solchen Werden seinsmässig ebenso viel verschwindet wie wird. Aber eben solches Wirken und Werden kann dann immer noch als Grenzfall des eigentlichen Wirkens und Werdens in Selbstüberschreitung aufgefasst werden, wenn man überhaupt auf einen einheitlichen metaphysischen Werdebegriff Wert legt. Dies zumal, als man sich fragen kann, ob es nicht doch auch schon im Anorganischen solche Ansätze zu einem Werden und Wirken in Selbstüberbietung gibt, und zwar gerade dort, wo das anorganische Werden sich auf das Leben hin zu bewegen scheint und Gebilde hervorbringt (z.B. hochmolekulare Aminosäuren usw.), die vorkommen, obwohl sie labiler und "unwahrscheinlicher" sind als ihre Ausgangspositionen» (ebd. 82, vgl. auch ebd. 88f.)

auf diese innere Kausalität, zurückführbar sein müssen. Dass RAHNER tatsächlich dieser Meinung ist, zeigt die Tatsache, dass er schon in *Geist in Welt* die Begründung für eine solche Reduktion zu liefern versucht hat. Dessen Begründungszusammenhang soll daher noch kurz erläutert werden.

4.4.1.2. Effiziente Kausalität und quasi-formale (innere) Verursachung

a. Bei der Analyse der spezifischen Kausalzusammenhänge²⁵⁹, welche eine aktive Selbsttranszendenz ermöglichen, geht es RAHNER um die Problematik «des innerweltlichen Werdens, d.h. des Entstehens neuer Bestimmungen an einem Seienden durch das Einwirken eines anderen Seienden derart, dass beide Seiende vorgängig und unabhängig zu ihrem Wirkverhältnis in ihrem Sein schon vorausgesetzt sind» (GW, 333). Grundsätzlich unterscheidet RAHNER bei diesem Werden (*motus*), wiederum mit Berufung auf den Aquinaten, das aktive Bestimmen vom Wirkenden, die *actio*, und das Hinnehmen der Bestimmung vom Leidenden her, die *passio*. Dabei kann eine Einwirkung auf zweifache Weise im Leidenden vorhanden sein: Verbleibt nach der Beendigung des Einwirkens eine dauernde Eigenschaft im Leidenden, bzw. wird die Wirkung als bleibende Bestimmung vom Leidenden übernommen, spricht man von einer *qualitas* (*passibilis*). Bleibt hingegen die Einwirkung im Leidenden bestehen wird sie als *passio* (im eigentlichen Sinne) bezeichnet.

Damit die qualitative Bestimmung als dauernde Eigenschaft eines Seienden nicht nur quasi äusserlich "getragen" und "gehabt" wird, sondern dem Seienden – als ein *Insein der Einwirkung* (RAHNER) – "konnatural" sein kann, muss sie «dauernd aus dem Seinsgrund des passivum selbst erwirkt» werden (GW, 336). Diese «Erwirktheit der Einwirkung durch das Leidende selbst» (ebd.) nennt RAHNER (im Sinne von *recipere*) eine *übernommene Einwirkung*²⁶⁰. Nun gibt es aber auch ein Insein der Einwirkung im Leidenden, «das nicht schon Übernahme der Bestimmung durch deren Einwirkung vom Leidenden selbst ist, durch welche Erwirkung die Einwirkung erst Bestim-

²⁵⁹ Vgl. dazu GW, 356-358.

²⁶⁰ Das Übernehmen ist dabei «im Sinne eines aktiven Einwirkens aus dem substantiellen Grund des Übernehmenden selbst zu verstehen» (GW, 336).

mung des Leidenden selbst wird» (GW, 338). Diese wird von RAHNER als (noch) *nichtübernommene* bzw. als *ausfliessende Einwirkung* bezeichnet²⁶¹. Entscheidend ist dabei, dass die ausfliessende Einwirkung «logisch dem Insein der Bestimmung durch Übernahme vorausgeht» (GW, 337) und so grundsätzlich zu jeder Einwirkung gehört²⁶².

Wie aber kann eine Einwirkung in einem Leidenden als dessen Vollzug verstanden werden, *ohne* dass diese als Bestimmung (*qualitas*) übernommen wird²⁶³? Um diese Frage zu beantworten muss für das Insein der (ausfliessenden) Einwirkung im Leidenden einerseits angenommen werden, dass die Einwirkung neu zum Leidenden hinzukommen muss, insofern diese vom Wirkenden abhängig ist (im Unterschied zur übernommenen Einwirkung), andererseits muss sie im Wesensgrund des Leidenden selbst schon angelegt sein, um dessen eigener Vollzug sein zu können. Dies bedeutet: Erleiden im Sinn einer innerweltlichen Einwirkung kann einem Seienden nicht von seiner Form her zukommen, wenn es nicht «von dem substantiellen seinsverleihenden Grund des Bestimmten selbst erwirkt ist» (GW, 342). Diesen Grund nennt RAHNER die *forma (substantialis)*. Andererseits muss dem Leidenden ein «passives und daher von sich aus bestimmungsloses Prinzip» angehören, «das rein empfangender nie

²⁶¹ «Sie heisse als solche nichtübernommene Einwirkung, weil sie einerseits schon als in das Medium des Leidenden ein-gewirkt betrachtet werden muss, andererseits noch abgegrenzt werden muss von der übernommenen Einwirkung, durch welche Übernahme die Einwirkung erst Bestimmung des Leidenden ist. Insofern diese nichtübernommene Einwirkung doch notwendig Bestimmung eines Seienden sein muss, gehört sie noch dem Tätigen an» und zwar so, «dass dem Tätigen diese Bestimmung nur zukommt, insofern er sie als seine nur im Medium des Leidenden erwirken kann. Als so vom Tätigen erwirkte, darf sie als ausfliessende bezeichnet werden» (GW, 339).

²⁶² Der entscheidende Passus, der – mit Berufung auf THOMAS – die komplizierte Begründung dieser Aussagen enthält, findet sich in GW, 336ff. Ob die dabei von RAHNER vorgenommene Thomasinterpretation sachgemäss ist, muss hier nicht beurteilt werden.

²⁶³ In *Geist in Welt* stellt RAHNER zwar dieses Problem in erkenntnistheoretischer Perspektive dar, diese hat jedoch auch Bedeutung im Hinblick auf die Frage nach einem im Werden geschehenden und von Gott verursachten Seinszuwachs. Denn wenn das Resultat eines Wirkens in einem Leidenden eine *qualitas* wäre, dann hiesse dies metaphysisch, dass beispielsweise das von Gott geschaffene Geschöpf (auf welcher Seinsstufe man auch immer diese Einwirkung ansetzen möchte) direkt einer göttlichen Qualität teilhaftig würde, so dass entweder sein Geschaffensein selbst göttlich wäre oder diese göttliche Qualität als dem endlich Seienden äusserlich "angeheftet" und nicht zu seinem Wesen gehörig gedacht werden müsste. Beide Fälle sind für RAHNER philosophisch wie theologisch unhaltbar.

selbst erwirkter Träger einer von einer forma her erwirkten Bestimmung ist» (ebd. 343). Dieses passive, von sich her bestimmungslose Worin einer Seinsbestimmung bezeichnet RAHNER mit dem Begriff der *materia (prima)*²⁶⁴. Die Materie ist so für das Tätige jenes Worin, in dem allein dieses seine ausfliessende Einwirkung halten kann und für das Leidende «das Worin, in dem die von der forma des Tätigen aktiv erwirkte Tätigkeit als in ihrem substratum sich hält» (ebd.). Davon ausgehend, dass die Form, innerhalb ihrer Wesensmöglichkeiten die (vielfältige) Verwirklichung der Materie (*actus materiae*) darstellt, kommt RAHNER zum Schluss: «Der aktive Selbstvollzug des Leidenden als solcher "erleidet" die vom Tätigen so und so bestimmte materia, m.a.W. das Leidende verwirklicht von seinem Formgrund her sein Selbst als die Wirklichkeit gerade *dieser* materia. Es erwirkt so selbst aktiv sein "Erleiden", seine Bestimmung durch das äussere Tätige» (ebd. 357).

Unter diesen Voraussetzungen lässt sich der Begriff der effizienten Kausalität auf den dreifach verschränkten Modus einer *inneren* Kausalität zurückführen – ein Vorgehen, welches nach RAHNER gerade für die Begründung eines in und durch die Evolution geschehenden (immanenten) Schöpfungswirkens Gottes von grosser Tragweite ist²⁶⁵. Innere Kausalität lässt sich spezifizieren

- (1.) als *Resultanz*, insofern die Tätigkeit des Erwirkens nicht von und nach Aussen, sondern als Selbstvollzug des Tätigen selbst geschieht,
- (2.) als *materiale* Kausalität, insofern die bestimmbare *materia* des Leidenden als Worin des Selbstvollzuges des Tätigen gedeutet wird und
- (3.) als *formale* Kausalität, welche den aktiven Selbstvollzug des Leidenden als Verwirklichung der jeweiligen Materie enthält.

So gesehen ist Kausalität (im eigentlichen Sinne) also ein Einwirken auf ein anderes, ein Selbstvollzug durch die Ausbreitung «des eigenen Wesens im andern des andern» (ebd. 358), ein sich vollziehendes Hineinhalten in das Medium des anderen. Was im Leidenden verursacht wird, «ist daher das Tätige selbst in seinem vollendeten Wesen [...]. Das bedeutet aber, dass das Leidende von sich her (von

²⁶⁴ Vgl. oben Abschnitt 4.3.2.1.

²⁶⁵ Für seine Begründung stützt sich RAHNER (vgl. GW, 356ff.) auf einen Artikel von THOMAS (vgl. *De Pot*, q.5, a.1), bei dem es um die Frage geht, wie die von Gott geschaffenen Dinge in ihrem Sein erhalten werden und ob diese für sich selber, auch unter Absehung der erhaltenden Wirkung Gottes, in ihrem Sein erhalten bleiben können.

seinem Grund als formhaften her) die Möglichkeit für den Selbstvollzug des Tätigen erwirkt hat und dauernd hält» (ebd. 359).

b. Mit einem solchen auf die innere Kausalität zurückgeführten Verständnis von Verursachung sieht RAHNER einerseits das Werden in der Welt zu immer höherer Geistigkeit, andererseits das immanente (Mit-) Wirken Gottes in ihr, ohne Vermischung der beiden Ebenen, als metaphysisch genügend begründet, sodass ein heilsgeschichtliches Wirken Gottes im Kategorialen denkbar wird. Heisst dies nun, dass der Begriff der effizienten Ursächlichkeit zur Begründung einer *creatio ex nihilo* für RAHNER gänzlich obsolet ist?

Blicken wir auf RAHNERs Aussagen zur Schöpfungslehre aus der Zeit seiner Vorlesungstätigkeiten in Innsbruck²⁶⁶ – die u.a. auch explizit auf *Geist in Welt* Bezug nehmen – so zeigt sich: Die Schöpfung als Hervorbringen von etwas aus dem Nichts, d.h. die sog. *erste Schöpfung*, ist als freie Tat der Liebe ein Akt, der einzig und allein nur Gott zugesprochen werden kann. Diese erste Schöpfungstat stellt gewissermassen etwas Analogieloses dar und unterscheidet sich nach RAHNER von allen anderen Arten des Hervorbringens, «soweit diese schon irgend etwas Existierendes voraussetzen (Subjekt, Materie), an dem als Vorgegebenes, das die Wirkung trägt und aufnimmt, das formale Ziel des Hervorbringens durchgesetzt wird» (ebd. 49). Diese Analogielosigkeit bringt es mit sich, dass Schöpfung für RAHNER nicht adäquat mit dem Begriff einer «*transeunten* effizienten Kausalität» (ebd. 50) erklärt werden kann, da in diesem Begriff eine gegenseitige Abhängigkeit zwischen Ursache (Gott) und Verursachtem (Schöpfung) nicht ausgeschlossen werden kann²⁶⁷. Nur wenn der Begriff des Verursachens so gedacht würde, dass eine physische Wirkung unmittelbar etwas Physisches hervorbringt, könnte sich der Begriff *Wirkursache* bzw. der *effizienten Kausalität* eignen, um den

²⁶⁶ Vgl. *De Deo create, SW*, Bd.8, 41-262, bes. 46-73.

²⁶⁷ «Eine wirklich *transeunt* effiziente Kausalität, [...] ist ein *Werden* der *Ursache* selbst, die ihre eigene Seinsvollendung dadurch hat, dass sie ebendieselbe in strenger Identität als die ihre im Medium des Leidenden ausbreitet: die *Ursache* kommt zu ihrem eigenen Akt, indem das Subjekt, an dem die *Ursache* seine Ursächlichkeit betätigt, der Träger | des Verursachten ist, das mit dem Akt des Verursachens identisch ist. So zeigt sich, dass bei einer eigentlichen *transeunten* Ursächlichkeit die *Ursache*, um eine solche wirklich zu sein, des Leidenden *bedarf*, und dass eine im strengen Sinn *transeunte* Ursächlichkeit die Materialität der *Ursache* und des leidenden Objekts voraussetzt» (*De Deo create*, 50f.). Die eigentliche Begründung dazu gibt RAHNER in *GW*, 258ff. und 358ff.

göttlichen Schöpfungsakt zu erklären²⁶⁸. Dies ist aber gerade im Hinblick auf die Einmaligkeit der *creatio ex nihilo* nicht möglich, stellt diese doch eine offenbarungstheologische und analogielose Aussage dar, welche nicht im Lichte der natürlichen Vernunft begründbar ist. «So fällt die Aussage von der Schöpfung der Welt (soweit sie positiv ist) in die einfachere zurück: die Welt ist ganz und radikal in allem abhängig und nicht notwendig; als solche ist sie ganz von Gott; Gott aber ist der radikal und gänzlich von seiner Welt Unabhängige» (ebd. 51). Man kann und soll also im Hinblick auf die Erschaffung der Welt von einer effizienten Wirkursache sprechen – und RAHNER selbst tut es immer wieder – aber mit dem Bewusstsein, dass es sich dabei um eine theologische und nicht metaphysisch begründete Aussage handelt.

Letztlich muss aber nach RAHNER auch diese Rede von der *creatio ex nihilo* als wirkursächliche Handlung Gottes auf den Begriff einer *quasi-formalen* Verursachung zurückgeführt werden und zwar aus folgenden zwei Gründen: Erstens ist das über den Begriff einer effizienten Kausalität explizierte göttliche Schöpfungshandeln, ein Akt des dreifaltigen Gottes, dessen Handeln *ad extra* innertrinitarisch – d.h. in der Relationsdynamik der göttlichen Personen untereinander – begründet sein muss. Dort ist nun aber kein wirkursächliches Prinzip annehmbar. Die innertrinitarischen "Verursachungen" können dort höchstens – und auch dann nur in analoger Weise – über den Begriff einer quasi-formalen Verursachung beschrieben werden. Zweitens gilt die quasi-formale bzw. innere Kausalität auch im Hinblick auf Gottes Bewahren der Schöpfung, welches nicht als ein von der Schöpfung getrennter Akt angesehen werden darf. Trotzdem ist es nach RAHNER sinnvoll, beide Begrifflichkeiten zu verwenden, wenn es darum geht, den Unterschied zwischen der Natur (Schöpfungsordnung) und dem Übernatürlichen (Gnadenordnung) darzulegen. So heisst es in einer Passage zum *Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*: Bei der "natürlichen" Wirklichkeit der Schöpfung wirkt Gott in *effizienter Ursächlichkeit* (selbstverständlich in absolut einmaliger und göttlicher Art), und d.h. dass Gott mit der Kreatur etwas von ihm absolut Verschiedenes schafft. Bei den ü-

²⁶⁸ Vgl. *De Deo creante*, 73ff. «Diese Wahrheit vertreten wir als *geoffenbarte*. Wenn wir [...] das Argument für eine Schöpfung allein aus natürlicher Ursache kurz ansprechen, dann diskutieren wir doch nicht ausdrücklich die Frage ob und wie die Schöpfung aus Nichts allein sicher mit dem Licht der Vernunft erkannt werden kann» (ebd. 54).

bernaturalen Wirklichkeiten – z.B. im Leben der Dreifaltigkeit, in der *unio hypostatica* des menschengewordenen Logos, in der Erhebung des Menschen zur Gnade und Glorie usw. – hingegen wirkt Gott in *quasi-formaler Weise*²⁶⁹, womit zum Ausdruck gebracht werden soll, dass sich darin Gott *selbst* liebend hingibt und mitteilt²⁷⁰. Kurz: In der Schöpfung bringt Gott etwas aus dem Nichts (*ex nihilo*) hervor; beim Übernatürlichen schenkt Gott sich selbst dem bereits existierenden und von ihm ins Dasein gerufenen Geschöpf²⁷¹.

c. Mit der eben kurz angesprochenen Kausalitätsproblematik sind wir in die theologische Dimension von RAHNERs Denken hineingekommen. Dies ist auch weiter nicht erstaunlich, sind doch bei RAHNER offensichtlich die philosophisch thematisierten Aspekte immer auf das Theologische finalisiert. Die letzte transzendente Begründung des geschöpflichen Daseins von Welt und Mensch kann für RAHNER nicht von der Philosophie geleistet werden, sondern muss von der Theologie her geschehen, auch wenn ihre Voraussetzungen nicht auf rein vernunftsmässigen Gründen basieren, sondern sich auf offenbarungstheologische Prinzipien berufen. Welche Dimensionen bedürfen nun einer solchen letzten transzendental-theologischen Begründung? Ziehen wir ein Fazit aufgrund unseres Streifzuges durch RAHNERs Denkansatz, so lassen sich für unsere Fragestellung drei wichtige Bereiche festlegen, für die eine solche transzendental-theologische Begründung nötig sind:

(1.) Wenn alle Wirklichkeit (d.h. also alles Geschaffene) *symbolisch* konstituiert ist, dann muss eine transzendental-theologische Reflexion aufweisen, dass und wie diese umfassend symbolische Konstituierung im absoluten Sein Gottes selbst begründet ist.

(2.) Wenn der Mensch als *Geist in Welt* konstituiert ist und er folglich in seiner Offenheit gerufen ist, dem sich offenbarenden Du eines absoluten Seins horchend gegenüberzustellen, um sich in dessen

²⁶⁹ Das "quasi" soll zum Ausdruck bringen, «dass diese "forma" trotz ihrer formalen Ursächlichkeit, die wirklich ernst genommen werden muss, in ihrer absoluten Transzendenz (Unberührtheit, "Freiheit") verbleibt» (ST, Bd.I, 358f.). Den Begriff der quasi-formalen Verursachung hat RAHNER von der Schultheologie her übernommen (vgl. z.B. bei LERCHER (1940) 208ff.).

²⁷⁰ Wie wir sehen werden, spielt für RAHNERs trinitarische Begründung der Schöpfung und Heilsgeschichte der Begriff der *Selbstmitteilung* eine fundamentale Rolle (vgl. Abschnitt 4.4.2.).

²⁷¹ Vgl. ST, Bd.IV, 90f. sowie die Erläuterungen von HERZGSELL (2000) 196-203.

selbstmitteilende, liebende Seinsbewegung einzuschwingen, dann muss aufgewiesen werden, wie dieses absolute Sein, das wir Gott nennen, nicht nur das unnahbare, ferne Geheimnis bleibt, sondern wie dieses Geheimnis dem Menschen nahe kommen kann. Nur dann nämlich hat die konstitutive Offenheit des Menschen auf das Sein hin einen Sinn, wenn das Geschöpf (aufgrund der Gnade) diesem Sein als Person grundsätzlich im Vollzug seiner Selbst, d.h. im liebenden Wollen und Erkennen, auch tatsächlich nahe zu kommen vermag.

(3.) Schliesslich muss, wenn ein wesentlicher Aspekt der Natur ihr Werden durch (aktive) Selbsttranszendenz ist, ebenfalls aufgezeigt werden, wie dieses (Mehr-) Werden, das ja auch Veränderung besagt, mit dem Gedanken der Unveränderlichkeit und Ewigkeit des absoluten Seins überhaupt kompatibel ist.

Wie RAHNER diese Begründungen vorgenommen hat, soll im nächsten Abschnitt dargelegt werden, womit wir nun in die eigentlich theologische Dimension von RAHNERs transzendentelem Ansatz eintreten.

4.4.2. Die transzendental-theologische Begründung des Werdens

Bevor wir darangehen, die theologische Grundlegung der philosophisch herausgearbeiteten fundamentalen Strukturen RAHNERs darzulegen, wird es hilfreich sein noch zu fragen, in welchem Verhältnis für ihn (Transzendental-) Theologie und (Transzendental-) Philosophie zueinander stehen. Ohne auf alle Details und Entwicklungen in RAHNERs Begriffsbildung einzugehen, können wir die Verhältnisbestimmung so ausdrücken²⁷²:

- *Transzendentalphilosophie*: Zunächst ist «vom Wesen jeder (also auch der theologischen) Erkenntnis her die Frage nach dem Gegenstand der Erkenntnis auch die Frage nach dem Wesen des erkennenden Subjekts. [...] Die Frage nach einem bestimmten Gegenstand als philosophische ist also notwendig die Frage nach dem erkennenden Subjekt, weil dieses apriorisch den Horizont der Möglichkeit solcher Erkenntnis mitbringen muss und darin die –

²⁷² Vgl. dazu RAHNER, in: *MySal*, Bd.2, 406-420; *ST*, Bd.VI, 91-103; *Gk*, 22f. sowie den Artikel *Transzendentaltheologie*, in: *SM*, Bd.IV, 986-982. Vgl. auch die detaillierte Begriffsanalyse von KNOEPFFLER (1993), bes. 112-125.

wieder "transzendentalen" – Strukturen des Gegenstandes schon apriorisch mitgesetzt sind.»²⁷³ Weil nun der Mensch nach dem (absoluten) Sein fragen kann und muss, wird in jeder Philosophie «schon unvermeidlich, unthematisch Theologie getrieben, weil kein Mensch es in der Hand hat, auch wenn er es reflex nicht weiss, ob er von Gottes offenbarer Gnade verfolgt sein will oder nicht» (ST, Bd.VI, 100)²⁷⁴. Darum bildet die Transzendentalphilosophie (nur) ein Moment der

- *Transzendentaltheologie* bzw. wird in ihr "aufgehoben"²⁷⁵. *Transzendentaltheologie* ist als *philosophische* Theologie folglich *transzendental-apriorische* Theologie (RAHNER), insofern sie sich des Instrumentars einer Transzendentalphilosophie bzw. ihrer Methode bedient. Sie ist aber auch philosophische *Theologie*, insofern sie ausdrücklich «von genuin theologischen Fragestellungen her die apriorischen Bedingungen im glaubenden Subjekt für die Erkenntnis wichtiger Glaubenswahrheiten thematisiert»²⁷⁶. Neben dem transzendental-apriorischen Aspekt gibt es noch die *kategoriale* bzw. *geschichtliche* Dimension der Theologie, welche nach RAHNER
- *Offenbarungstheologie*²⁷⁷ und somit Theologie im eigentlichen Sinne des Wortes ist. Als Reflexion auf die unableitbare, geschichtlich ergangene Offenbarung ist Offenbarungstheologie diejenige Theo-

²⁷³ RAHNER, in: *MySal*, Bd.2, 408.

²⁷⁴ KNOEPFFLER (1993) bestätigt: Aufgrund «der faktisch jedem Menschen zukommenden transzendentalen Offenbarung, treibt der Philosophierende faktisch bereits Theologie, weil sein kategoriales Erkennen und Tun unthematisch bereits begnadet ist. Darum kann es in Wirklichkeit keine Philosophie mehr geben, die nicht zugleich transzendente Theologie wäre» (ebd. 120).

²⁷⁵ Daher kann für RAHNER «die Transzendentalphilosophie nur noch als Moment der Transzendentaltheologie verstanden werden, diese wiederum nur als Moment der Theologie. Sie 'hebt' sich als "philosophische" Theologie in Theologie 'auf', die sie und Offenbarungstheologie (im strengen Sinn) umfasst» (ebd.).

²⁷⁶ Artikel *Transzendentaltheologie*, in: *SM*, 987f. So ist es beispielsweise Aufgabe der Transzendentaltheologie, den Nachweis der positiven *Möglichkeit* einer Heilsgeschichte und Offenbarung zu erbringen. Allerdings ist zu bemerken, dass hier "philosophisch" nicht im Sinne von "erstphilosophisch" zu verstehen ist, da bei RAHNER das Faktum einer (wenn auch nicht notwendigen, so doch möglichen) an den Menschen ergehenden Offenbarung, immer schon vorausgesetzt wird. Die Begründung, welche RAHNER dafür gibt ist, dass Offenbarung nicht als etwas Zusätzliches gewertet werden darf, welche «der Geistnatur und ihrem Selbstverständnis als einfach in sich Ruhendes und Selbstverständliches vorausgesetzt ist». Vielmehr ist die Geistnatur «die Bedingung der Möglichkeit, die *sich* die Offenbarung *selbst* voraussetzt und dazu freisetzt, *damit* Offenbarung sein könne, was sie ist: Gnade als personale, freie Selbstmitteilung Gottes» (ST, Bd.VI, 96).

²⁷⁷ Zum Begriff der Offenbarung vgl. RAHNER/RATZINGER (1965a) 11-24.

logie, auf welche die Transzendentaltheologie verwiesen ist²⁷⁸. Von daher erweist sich die transzendentaltheologische Reflexion ihrerseits nur als Moment einer umfassenden Theologie²⁷⁹.

- Schliesslich ist nach RAHNER die transzendente Theologie äquivalent mit einer (transzendental-) *theologischen Anthropologie*, denn insofern der Mensch das mögliche Anderssein Gottes darstellt, dem sich Gott selbst mitteilt, ist die Anthropologie der umgreifende Ort aller Theologie²⁸⁰. Sie ist *theologische Anthropologie*, weil sie die Frage, die der Mensch nach dem Sein stellt, transzendental- und kategorial-christologisch so beantwortet, dass sie einerseits die Idee des absoluten Heilsbringers als Notwendige erarbeitet, andererseits diese Idee im kategorialen Faktum des Christuserignisses (Menschwerdung, Leben, Passion, Sterben und Auferstehung) als tatsächlich geschehene erweist²⁸¹.

Aufgrund dieser Verhältnisbestimmung wird verständlich, welche Bedeutung die ausführlich von uns dargelegten drei Dimensionen – die transzendente Konstitution des Menschen als *Geist in Welt*, die *Symbolstruktur* des Seienden und der Begriff des *Werdens* als aktive Selbsttranszendenz – haben und wie RAHNER diese in den drei christlichen Grunddogmen – der Trinität, der Christologie und der geistgewirkten Selbstmitteilung Gottes an den Menschen – (trans-

²⁷⁸ So erweist sich beispielsweise eine transzendente Christologie als diejenige transzendente Theologie, welche die Idee des absoluten Heilsbringers entwirft.

²⁷⁹ «Transzendentaltheologie kann und will [...] nicht *die* Theologie sein, sondern ein Moment an ihr, weil Theologie [...] immer das geschichtlich Konkrete in seiner Unableitbarkeit sagen soll und dabei gerade verständlich machen muss, dass dieses Konkrete der Geschichte den Menschen in seiner letzten Existenz und Subjektivität wirklich angehen kann. Die existentielle (d.h. den ganzen Menschen in seinem "Heil" betreffende) Bedeutung geschichtlicher Tatsachen kann ohne Transzendentaltheologie nicht verständlich gemacht werden. Schon darum nicht, weil die *Erkenntnis* der Tatsächlichkeit solcher Heilsereignisse gar nicht *bloss* "aposteriorisch" geschehen kann: wenn sie den Menschen als solchen angehen sollen, muss der Mensch sie mit sich selbst als Ganzem angehen, d.h. finden, dass er von sich aus auf sie verwiesen ist. [...] Die Reflexion auf die transzendente Bezogenheit des Menschen wird durch die Geschichtlichkeit und Freiheit der Heilsereignisse, durch ihren aposteriorischen Charakter, ihre von Gott frei verfügte Faktizität nicht unmöglich gemacht» (RAHNER, Artikel *Transzendentaltheologie*, in: *SM*, Bd.IV, 988f.).

²⁸⁰ Vgl. RAHNER, in: *MySal*, Bd.2, 406f.

²⁸¹ Vgl. *Gk*, 207-211. So ist für RAHNER die «Christologie Ende und Anfang der Anthropologie zugleich» (*ST*, Bd.I, 205; vgl. auch Bd.IV, 151 und der Artikel *Jesus Christus*, in: *SM*, Bd.II, 952f.). Zum Zusammenhang zwischen Anthropologie und Christologie vgl. neben den "klassischen" Rahner-Kommentatoren die neuere Arbeit von BOKWA (1990).

zental-) theologisch verankert wissen will²⁸². Zwar stellen diese drei Grunddogmen geoffenbarte Wahrheiten im strengen Sinne des Wortes dar (sog. *mysteria stricte dicta*) und bilden daher nicht notwendige Begründungen im philosophischen Sinne. Gleichwohl sind in ihnen – und die Offenbarung macht dies nach RAHNER gerade deutlich – die letzten transzendentalen Bedingungen zu finden, auf die alle Wirklichkeit gründet. Diese ausführlich darzulegen ist hier natürlich nicht möglich, da sonst die gesamte Theologie RAHNERs zu untersuchen wäre. Wir müssen uns daher mit einigen Hinweisen begnügen, wobei auch diese nur auf den transzendental-theologischen Aspekt zielen und folglich die dogmatischen (d.h. biblischen, lehramtlichen und systematischen) Entfaltungen ausser Acht lassen.

4.4.2.1. Die Dreifaltigkeit als transzendenter Urgrund der werdenden Wirklichkeit

Das Geheimnis der (in der ökonomischen Trinität geoffenbarten immanenten) Trinität, bildet nach RAHNER jenes theologische Grunddatum, auf dem (a.) die Symbolstruktur bzw. die Selbsttranszendenz alles Geschaffenen²⁸³ und gleichzeitig (b.) das Wirken Gottes in der Schöpfung bzw. in der Heilsgeschichte – theologisch! – hergeleitet und verständlich gemacht werden kann²⁸⁴.

a. Wie wir oben gesehen haben, versteht RAHNER unter einem (Real-) Symbol eine ursprüngliche entitative Einheit, welche, sich selbst behaltend, gleichzeitig sich in der Pluralität ihrer Ausdrucksformen entlässt und "ent-schliesst". «Der Blick auf die Trinität zeigt, dass dieses so begriffene "Eine" von Einheit und Pluralität ein letztes ontologisches Datum ist, das nicht auf eine abstrakte, bloss scheinbar "höhere" Einheit und Einfachheit reduziert, nicht in eine leere und tote Identität zurückgeführt werden darf» (*ST*, Bd.IV, 282). Während aber die Trinität *wegen* ihrer Vollendetheit ursprungshaft eine einende Einheit in Vielfalt bildet, muss nach RAHNER das Seiende erst in eine Pluralität ausgehen (deren höchste Weise die Dreieinheit ist),

²⁸² Skizzenhaft hat dies RAHNER beispielsweise dargelegt im Artikel *Transzendentaltheologie*, in: *SM*, Bd.IV, bes. 989-992.

²⁸³ Vgl. dazu *ST*, Bd.IV, 291ff. und die Darlegungen von SCHULZ (1997) 638-680.

²⁸⁴ Vgl. *MySal*, Bd.2, 370ff. oder den Artikel *Trinität*, in: *SM*, Bd.IV, bes. 1011ff.

um zur Vollendung seines Seins und seiner Einheit zu gelangen. Bei beiden Fällen aber «ist als Gemeinsames gesagt, dass das in einem Selbstvollzug (actus, resultatio, processio) gesetzte andere zur Vollendetheit des Setzenden notwendig gehört» (ebd. Anm.8).

Wie begründet RAHNER diese Selbstsetzung in Einheit und Verschiedenheit im Leben des dreifaltigen Gottes und wie ist darin der Symbolbegriff zu begründen? Geht man vom christlich geoffenbarten Faktum aus, dass der Logos (d.h. die zweite göttliche Person) *Abbild* und *Aussage* des Vaters vom Vater ist, dann kann dies für RAHNER nur bedeuten: Der «Vater ist er selbst, *indem* er das ihm wesensgleiche Abbild als den von sich anderen sich gegenüberstellt und so sich selbst hat. Das aber heisst: der Logos ist das "Symbol" des Vaters, [...] das innere und doch vom Symbolisierten verschiedene, von diesem selbst gesetzte Symbol, in dem der Symbolisierte sich selbst ausdrückt und sich so selbst hat» (ebd. 292)²⁸⁵.

Der Symbolbegriff wird von RAHNER im Hinblick auf das dreifaltige Leben Gottes und dem Verhältnis Gottes zur Welt noch zusätzlich durch den Begriff der *Selbstmitteilung* (bzw. *Selbstaussage*) verdeutlicht, insofern dieser Begriff den personalen Aspekt der Relation zwischen den göttlichen Personen (immanente Trinität) einerseits und zwischen Gott und dem Menschen (ökonomische Trinität) andererseits differenziert zu denken erlaubt. «Die immanente Selbstaussage Gottes in seiner ewigen Fülle ist die Bedingung der Selbstaussage Gottes aus sich weg, und diese setzt jene fort. Sosehr die blosser Setzung des andern, von Gott Verschiedenen das Werk Gottes schlechthin ohne Unterschied der Personen ist, so kann die Möglichkeit der Schöpfung ihr ontologisches Prius und ihren Grund darin haben, dass Gott, der Ursprungslose, sich selbst in sich und für sich aussagt und so den ursprünglichen, göttlichen Unterschied in Gott selbst setzt» (ST, Bd.IV, 149).

Wird davon ausgegangen, dass die zweite göttliche Person als Realsymbol Gottes – und nur sie²⁸⁶ – Mensch werdend sich im

²⁸⁵ «... dieser Prozess ist ein mit dem göttlichen Selbsterkennen notwendig gegebener Vorgang, ohne den der absolute Akt des erkennenden göttlichen Selbstbesitzes nicht sein kann» (ST, Bd.IV, 292).

²⁸⁶ Es ist einer der grossen Anliegen RAHNERs immer wieder hinzuweisen, dass die Menschwerdung nur in der zweiten göttlichen Person geschehen konnte und nicht, wie in der theologischen Tradition oft behauptet, von irgendeiner der drei göttlichen Personen hätte vollzogen werden können. Dies stellt u.a. einer der Gründe für das von RAHNER postulierte Grundaxiom dar: Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt (vgl.

Christusereignis geoffenbart hat und die menschliche Natur Jesu nicht eine «von aussen angenommene Larve (das πρόσωπον), die Livrée [ist; f.g.], in der versteckt der Logos in der Welt gestikuliert, sondern vom Ursprung her das konstitutive Realsymbol des Logos selbst» darstellt²⁸⁷, dann darf nach RAHNER Christus als Realsymbol in dem Sinne bezeichnet werden, dass Gott sich *selbst* darin ganz aussagt und *mitteilt*²⁸⁸. Insofern Gott sich in *Wahrheit* als Realsymbol aussagt, teilt der Vater sich selbst dem Sohn mit. Und weil Gott nicht nur Geber, sondern gleichzeitig immer auch Gabe ist, erweist sich Gott ebenso als der in *Liebe* für sich selbst Empfangene und Angenommene (Heilige Geist). Nur wenn die Selbstmitteilung Gottes in diesen zwei Grundmodalitäten, d.h. als Wahrheit und als Liebe²⁸⁹, schon im innertrinitarischen Leben sich ereignet, ist eine reale Unterschiedenheit in Gott begründet, denn die «reale Unterschiedenheit in Gott ist konstituiert durch eine zweifache Selbstmitteilung des Vaters, durch die der Vater einerseits sich *selbst* mitteilt und andererseits gerade (durch eben diese Selbstmitteilung) als der Aussagende und Empfangende seinen wirklichen Unterschied zu dem Ausgesagten und Empfangenen setzt.»²⁹⁰ Gleichzeitig ist in dieser Unterschiedenheit die Einheit (des göttlichen Wesens) gerade dann mitbedacht, wenn das Mitgeteilte die Mitteilung immer zu einer *Selbstmitteilung* Gottes in dem Sinne macht²⁹¹, dass dadurch der reale Unterschied in Gott zwischen Mitteilendem und Mitgeteiltem gewahrt bleibt²⁹². Dabei muss diese die Unterschiedenheit konstituierende *Relation* zwischen ursprünglichem Sich-selbst-Mitteilendem und dem Ausgesagten bzw. Empfangenen in Gott (bis hinein in die ökonomische Trini-

dazu RAHNER, in: *MySal*, Bd.2, 317-401 und *ST*, Bd.IV, 103-133). Wir verzichten jedoch hier auf die ganze Diskussion, welche diese Grundthese RAHNERs ausgelöst hat, weiter einzugehen.

²⁸⁷ RAHNER, in: *MySal*, Bd.2, 335.

²⁸⁸ Aus den Erklärungen zum Begriff der Resultanz (bzw. der quasi-formalen Kausalität; vgl. *ST*, Bd.IV, 303, Anm. 21) erhellt sich, dass für RAHNER beispielsweise in der Selbstmitteilung des Vaters keinesfalls eine Mitteilung des Vaterseins an den Logos impliziert ist. Vielmehr teilt der Vater das mitteilbare Wesen Gottes an den Sohn mit, der so, als vom Vater unterschiedene Person subsistierend, seinerseits «die Ewigkeit des Vaters» besitzt und ausdrückt (RAHNER, in: *MySal*, Bd.2, 356).

²⁸⁹ Vgl. RAHNER, in: *MySal*, Bd.2, 381.

²⁹⁰ RAHNER, in: *MySal*, Bd.2, 384 oder den Artikel *Trinität*, in: *SM*, Bd.IV, 1017.

²⁹¹ Denn «das Mitgeteilte ist gerade der dreifaltige persönliche Gott» (ders., in: *MySal*, Bd.2, 337).

²⁹² Vgl. ebd.

tät) im höchsten Mass als wirklich angesehen werden – womit RAHNER auch dem Aspekt der *relationalen Subsistenzweise* Gottes Rechnung zu tragen versucht.

Fazit: Einheit und Differenz sind gleichursprünglich im Sein des dreifaltigen Gottes begründet. Damit ist auch die Bedingung der Möglichkeit gegeben, die symbolische Struktur alles Seienden in Einheit und Unterschiedenheit zu begründen und als von Gott geschaffene Wirklichkeit zu denken²⁹³.

b. Obwohl RAHNERs erkenntnistheoretischer und methodologischer Ausgangspunkt die kreatürliche Grundverfassung des Menschen (als *Geist in Welt*) ist, bildet die ewige Selbstmitteilung Gottes in den drei Personen – so wie sie als immanente Trinität *ab eterno* vollzogen wird und im ökonomischen Heilshandeln geoffenbart wurde – die ontologische Grundlage, um die Kreatürlichkeit des Menschen und sein Verhältnis zum dreifaltig-transzendenten Urgrund (im Glauben!) zu verstehen. Die «Welt und Personenstrukturen können durchaus gedacht werden als das, was – zwar von Gott verschieden – gerade wird, wenn und insofern *sich* Gott den Adressaten seiner Selbstmitteilung als Bedingung von deren Möglichkeit voraussetzt.»²⁹⁴ Wie aber muss vom Begriff der göttlichen Selbstmitteilung her die Schöpfung sowie ihre Erhaltung und Erlösung (als Heilsgeschichte) verstanden werden, damit sie als freie und ungeschuldete Liebestat Gottes und nicht als Folge einer Notwendigkeit – etwa im Sinne eines hegelschen Geistprozesses – erscheint? Anders ausgedrückt: Wie kann die menschliche (und darum endliche) Natur überhaupt möglicher Gegenstand einer schöpferischen Erkenntnis und Macht Gottes sein, wenn sie nicht mit der Natur Gottes identisch gedacht werden darf und doch als Adressat einer göttlichen Selbstmitteilung – bis hin zur Selbstmitteilung Gottes durch die Inkarnation des göttlichen Logos – fungieren soll? Möglich ist dies nur «weil und insofern der Logos von seinem Wesen her der, *und zwar auch ins Nichtgöttliche hinein*, Aussagbare, eben das Wort des Vaters ist, in dem der Vater sich äussern und – frei – sich in das Nichtgöttliche

²⁹³ «In Gott an sich existiert die reale Differenz zwischen dem einen und selben Gott, insofern er in einem und notwendig der ursprungslose, zu sich selbst sich vermittelnde (Vater), der in Wahrheit für sich Ausgesagte (Sohn) und der in Liebe für sich selbst Empfangene und Angenommene (Geist) ist, und *dadurch* derjenige ist, der in Freiheit sich "nach aussen" selbstmitteilen kann» (RAHNER, in: *MySal*, Bd.2, 384).

²⁹⁴ RAHNER, in: *MySal*, Bd.2, 375.

entäussern kann, und weil, wenn dies geschieht, gerade das wird, was wir – menschliche Natur nennen.»²⁹⁵ So kann mit RAHNER «in letzter ontologischer Ursprünglichkeit gesagt werden: Mensch ist möglich, weil Ent-äusserung des Logos möglich ist.»²⁹⁶ Die Möglichkeit der Schöpfung, als das radikal von Gott Verschiedene, liegt also darin begründet, dass Gott im Logos sich selbst in sich und für sich aussagend die Unterschiedenheit ursprünglich setzt und daher im Logos ontologisch alle mögliche Vielfalt und Unterschiedenheit begründet ist. Und weil der Sohn im eminentesten Sinne "Symbol" des Vaters ist, kann gesagt werden, dass in ihm alles erschaffen wurde²⁹⁷, die geschöpfliche Wirklichkeit und die menschliche Geschichte. Daraus folgert RAHNER: «Gott geht aus sich, er selber, er als die sich weg-schenkende Fülle. Weil er dies kann, weil das Selbst-Geschichtlich-werden-Können seine freie Urmöglichkeit (nicht Urmüssen!) ist, de-rentwegen er in der Schrift als die Liebe definiert wird (deren verschwenderische Freiheit das Undefinierbare schlechthin ist), darum ist sein Schöpferseinkönnen, das Vermögen, das bloss andere an sich, ohne sich selbst abzugeben, zu setzen, aus seinem eigenen Nichts entstehen zu lassen, nur die abgeleitete, eingeschränkte, sekundäre Möglichkeit, die im letzten in dieser Urmöglichkeit gründet» (ST, Bd.IV, 148; vgl. auch *Gk*, 220). Die Schöpfung bzw. der Mensch ist dann das, «was entsteht, wenn die Selbstaussage Gottes, sein Wort, in das Leere des gott-losen Nichts liebend hinausgesagt wird [...]. Wenn Gott Nicht-gott sein will, entsteht der Mensch» (ebd. 150). Da die immanente Selbstaussage Gottes in seiner ewigen Fülle also die Voraussetzung für eine Selbstaussage *ad extra* ist und diese fortsetzt, bildet grundsätzlich alles von Gott Geschaffene, und der Mensch mit seiner Geschichte im Besonderen, die *Grammatik* (RAHNER)²⁹⁸ einer möglichen Selbstaussage Gottes. Gott konnte eine menschliche Natur annehmen, weil diese, als von ihm geschaffene Wirklichkeit, «wesensmässig die offene und annehmbare ist, weil sie allein (im Unterschied zum transzendenzlosen Definierten) in der vollen Übereignetheit existieren kann und darin gerade zur Vollen-dung ihres eigenen unbegreiflichen Sinnes gelangt» (ST, Bd.IV,

²⁹⁵ RAHNER, in: *MySal*, Bd.2, 335 (Herv. f.g.).

²⁹⁶ Ebd.

²⁹⁷ Vgl. ST, Bd.IV, 293-297.

²⁹⁸ «Gott entwirft die Kreatur schöpferisch immer als die Grammatik einer möglichen Selbst-aussage» (ST, Bd.IV, 149; vgl. *Gk*, 221).

143). Versuchen wir die von RAHNER an vielen Stellen angedeuteten Gedankengänge zu resümieren:

- Das dreifaltige Leben Gottes ist die ontologische Voraussetzung – d.h. ihre effiziente, exemplarische und finale Ursache – für die Existenz und Struktur des geschöpflich-symbolischen Daseins als eine von Gott verschiedene und gleichzeitig mit ihm geeinte Wirklichkeit²⁹⁹. Denn Gott verhält sich «zu uns dreifaltig, und ebendies dreifaltige (freie und ungeschuldete) Verhalten zu uns *ist* nicht nur ein Abbild oder eine Analogie zur inneren Trinität, sondern ist diese selbst, wenn auch als frei und gnadenhaft mitgeteilte»³⁰⁰.
- In Christus als dem "Symbol" des Vaters wird der Mensch (und mit ihm alles Geschaffene) ebenfalls zum Symbol, welches im Anwesen seinlassen und im Ausdruck des Ganzen auf Gott nicht bloss als Ursache seines Geschaffenseins, sondern auch als Ort der göttlichen Selbstmitteilung verweist³⁰¹. Daher konnte man vom Schöpfer «mit der Schrift des Alten Testaments noch sagen, er sei im Himmel und wir auf der Erde. Aber vom Gott, den wir in Christus bekennen, muss man sagen, dass er genau da sei, wo wir sind, und da allein zu finden ist» (ST, Bd.IV, 151).
- Die Menschwerdung Gottes ist einerseits «der einmalig *höchste* Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit, der darin besteht, dass der Mensch – ist, indem er sich weggibt» (ebd., 142)³⁰². Andererseits ist der Mensch die «Abkürzung, die Chiffre Gottes» (ebd. 150)³⁰³, von seinem Wesen her also selbst Symbol

²⁹⁹ Vgl. ST, Bd.IV, 296f.

³⁰⁰ RAHNER, in: *MySal*, Bd.2, 337. «Der Vater gibt sich also auch uns als *Vater*, das heisst gerade dadurch, dass und indem er, weil selbst (essential) bei *sich* selbst, sich aussagt und so den Sohn mitteilt als seine eigene, personhafte Selbsterschliessung, und dadurch und indem der Vater und der Sohn (vom Vater empfangend), sich in *Liebe* bejahend auf sich selbst hinneigend und bei sich selbst ankommend, so als die liebend angenommenen, das heisst als Heiligen Geist sich mitteilen» (ebd.).

³⁰¹ «Das fleischgewordene Wort lässt alles in sich bestehen (Kol 1,17), und darum hat alles auch in seiner Symbolhaftigkeit eine unergründliche Tiefe, die nur der Glaube auszuloten vermag» (ST, Bd.IV, 297).

³⁰² «Darum ist Christus am radikalsten Mensch und seine Menschheit die selbstmächtigste, freieste, nicht obwohl, sondern weil sie die angenommene, die als Selbstäusserung Gottes gesetzte ist» (ST, Bd.IV, 151).

³⁰³ Vgl. auch Gk, 222ff. Der berühmte Satz RAHNERs, dass die Christologie Ende und Anfang der Anthropologie ist, findet hier seine Begründung – «und diese Anthropologie in ihrer radikalsten Verwirklichung, nämlich der Christologie, ist in Ewigkeit Theologie; die Theologie zunächst, die Gott selbst gesagt hat, indem er sein Wort hineinsagt, die Theologie, die

und Geheimnis der Gegenwart Gottes in der Schöpfung – nicht weil er das Geheimnis der Fülle des transzendenten Gottes in sich trüge, sondern gerade weil er «in seinem ursprünglichen Grund, in seiner Natur, die arme, zu sich kommende Verwiesenheit auf diese Fülle ist» (ebd. 140)³⁰⁴.

- Die geschöpfliche Wirklichkeit ist daher so zu verstehen, dass sie einerseits wirkursächlich von Gott erschaffen ist, andererseits Gott selbst in ihr (in quasi-formaler Kausalität) sich als der Dreifaltige mitteilt: Im *Vater*, insofern als Mitgeteiltes Gott der Souveräne und unumgreifbar Ursprungslose bleibt; im *Sohn*, insofern der sich erschliessende Gott, als der sich in Wahrheit aussagende und frei Handelnde, in der Geschichte des Menschen gegenwärtig bleibt; im *Heiligen Geist*, insofern Gott im Empfangenden die Disposition der liebenden Annahme seiner Mitteilung bewirkt und ermöglicht³⁰⁵.

Mit diesen Andeutungen mag deutlich geworden sein, wie RAHNER letztlich der ganzen transzendentalphilosophischen Argumentation über die endliche (und darum geschaffene) Konstitution des werdenden Seienden als symbolische Wirklichkeit ein theologisches Fundament gibt, das letztlich in der heilsgeschichtlichen (und d.h. in der kategorialen) Offenbarung des dreifaltigen Gottes im Christusereignis wurzelt. Als Nächstes wäre zu fragen, wie RAHNER den Begriff des *Werdens* theologisch vermittelt, dass dieser einerseits mit dem Begriff der Selbstmitteilung bzw. der *Menschwerdung*, andererseits mit der Unveränderlichkeit Gottes vereinbar ist.

4.4.2.2. Evolution und Heilsgeschichte

a. Wie wir schon einleitend zum Abschnitt unserer Erläuterungen über die aktive Selbsttranszendenz hingewiesen haben, geht RAHNER vom Faktum eines evolutiven Weltbildes aus und versucht so, dem Werden des Kosmos' und des Menschen eine theologische Basis zu geben. Dabei setzt RAHNER ebenfalls voraus, dass es – auch aus naturwissenschaftlicher Sicht – sinnvoll ist anzunehmen, dass alles

dann wir selbst glaubend treiben, wenn wir nicht meinen, wir könnten am Menschen Christus und somit überhaupt am Menschen vorbei Gott finden» (ST, Bd.IV, 151).

³⁰⁴ «Wenn wir alles gesagt haben, was als Übersehbares, Definierbares von uns aussagbar ist, dann haben wir noch gar nichts von uns ausgesagt, ausser wir hätten in all dem Gesagten mitgesagt, dass wir die auf den unbegreiflichen Gott Verwiesenen sind» (ebd. 140).

³⁰⁵ Vgl. RAHNER, in: *MySal*, Bd.2, 336-340.

Werden und damit auch die menschliche Geschichte kein zufälliges, von einer "blinden" Natur hervorgebrachtes "Produkt" ist³⁰⁶. Geht man davon aus, dass bei aller Unterschiedlichkeit, nicht nur Geist und Materie, sondern auch (Natur- bzw.) Weltgeschichte und Offenbarungsgeschichte, nicht jeweils disparate Grössen bilden, sondern als eine Einheit zu sehen sind³⁰⁷, dann besteht das Ziel dieser Entwicklung in der Selbsttranszendenz des Kosmos' auf den Menschen hin, wobei diese Selbsttranszendenz erst dort zu ihrer letzten Erfüllung gelangt, wo «der Kosmos in der geistigen Kreatur, seinem Ziel und seiner Höhe, nicht nur das aus seinem Grund Herausgesetzte, das Geschaffene ist, sondern die unmittelbare Selbstmitteilung seines eigenen Grundes selbst empfängt. [...] Gott schafft nicht nur das von ihm verschiedene, sondern gibt sich selbst diesem Verschiedenen. Die Welt empfängt Gott, den Unendlichen, und das unsagbare Geheimnis so, dass er selbst ihr innerstes Leben wird» (Gk, 191). Dies bedeutet für RAHNER, dass es einen Punkt innerhalb dieser Freiheitsgeschichte zwischen Gott und seinen Geschöpfen geben muss, an dem diese Selbstmitteilung Gottes eindeutig wird, und das irreversible Glücken dieses Vorgangs zur Erscheinung kommt. Von diesem Gedankengang her ergibt sich für RAHNER die *Idee des absoluten Heilbringers*³⁰⁸, der diesen Moment des Offenbarwerdens, der Irreversibilität der geschichtlich sich ereignenden Selbstmitteilung Gottes – sowohl der Mitteilung, als auch deren Annahme (oder Ableh-

³⁰⁶ «Wenn der Mensch da ist, gerade wenn er das "Produkt" der Natur ist, wenn er nicht irgendwann da ist, sondern an einem bestimmten Punkt der Entwicklung, an dem er sie sogar (mindestens teilweise) selber steuern kann, indem er nun diesem seinen Produzenten objektivierend und diesen selbst umgestaltend entgegentritt, dann kommt eben die Natur *in ihm* zu sich selbst. Dann aber ist sie auf ihn angelegt, weil "Zufall" für die Naturwissenschaft kein sinnvolles Wort ist und der Naturwissenschaftler aus dem Ergebnis wenigstens auf eine daraufhin gerichtete Bewegung schliesst» (Gk, 189f.).

³⁰⁷ Vgl. dazu Gk, 147ff.

³⁰⁸ «Heilbringer wird hier jene geschichtliche Subjektivität genannt, in der (a.) dieser Vorgang der absoluten Selbstmitteilung Gottes an die geistige Welt als ganze *unwiderrufflich* da ist, (b.) jener Vorgang, an dem diese göttliche Selbstmitteilung eindeutig als *unwiderrufflich* erkannt werden kann, und (c.) jener Vorgang, in dem diese Selbstmitteilung Gottes zu ihrem Höhepunkt kommt, insoweit dieser als Moment an der Gesamtgeschichte der Menschheit gedacht werden muss» (Gk, 194). Christologisch formuliert heisst dies: «Jesus ist durch Kreuz und Auferstehung das eschatologische Heilsereignis und *in diesem Sinn* – weil das Kreuz nicht bloss passives Widerfahrnis, sondern seine Tat ist – *der absolute Heilbringer*» (RAHNER, Artikel *Jesus Christus*, in: SM, Bd. II, 933).

nung)³⁰⁹ – zum Ausdruck bringt. Mit dem Gedanken des absoluten Heilbringers als irreversible Kundgebung und Selbstmitteilung Gottes, wird das, was RAHNER in *Hörer des Wortes* philosophisch dargelegt hat, nämlich die Offenheit des Menschen für eine mögliche an ihn ergehende Offenbarung (die *potentia oboedientialis*) transzendental-theologisch begründet. Damit wird nicht das faktische, d.h. (kategorial-) historische sich Ereignen der Menschwerdung Gottes als Notwendigkeit aufgewiesen, sondern lediglich die transzendente Voraussetzung zur Sprache gebracht, damit die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus überhaupt im Kategorialen wahrgenommen werden kann. Gott entwirft also die Kreatur schöpferisch, indem er sie einerseits aus dem Nichts in ihre eigene, von Gott verschiedene Wirklichkeit als «*Grammatik einer möglichen Selbstaussage Gottes*» (*Gk*, 221) einsetzt, um andererseits, aufgrund dieser schöpfungsmässigen Konstituierung, sich *selbst* seinem Geschöpf in einer Geschichte der Freiheit liebend mitteilen zu können. Daher muss «die Kreatur von ihrem innersten Wesensgrund her als die Möglichkeit des Angenommen-werden-könnens, des Materialeins für eine mögliche Geschichte Gottes verstanden werden» (*Gk*, 221). Damit meint RAHNER nicht, dass dieser absolute Heilbringer, nach dem der Mensch als Idee im Modus der Hoffnung in der Geschichte fragt und fragen muss, von vornherein notwendig in *Jesus* von Nazareth erkennbar ist. Das konkrete Faktum der Menschwerdung des Gottessohnes bleibt eine kategoriale, und darum geschichtliche Tatsache, die als solche von keiner transzendentalen Reflexion eingeholt werden kann, weil sie alleine der Initiative Gottes entspringen ist. Eine transzendente (christologische) Reflexion lässt aber (quasi im Nachhinein) verstehen, aufgrund welcher Voraussetzungen eine in *Jesus* von Nazareth sich offenbarte Selbstmitteilung Gottes erkennbar ist³¹⁰. Aus dem Dargelegten wird deutlich, dass RAHNER Schöpfung und Menschwerdung nicht als disparat nebeneinander liegende Taten ansieht, die aus zwei quasi getrennten Initiativen Gottes entspringen, sondern als «zwei Momente und zwei Phasen *eines* – wenn auch eines innerlich differenzierten – Vorgangs der Selbstentäußerung und

³⁰⁹ Dabei betont RAHNER, dass diese Selbstmitteilung Gottes in Freiheit geschieht und darum angenommen oder abgelehnt werden kann. Diese freie Annahme oder Ablehnung von Seiten der Menschen «befindet nicht über das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes als solches, sondern über das Verhältnis, das die geistige Kreatur zu dieser Selbstmitteilung einnimmt» (*Gk*, 194).

³¹⁰ Vgl. *Gk*, 208ff.

Selbstäußerung Gottes» (*Gk*, 197). Anders ausgedrückt: Gott hat in einem Akt der Selbstentäußerung die Welt und darin den Menschen nicht nur durch und in seinem Sohn ins Dasein gerufen, sondern diese auch auf ihn hin so konstituiert, dass der Logos, in seiner Menschwerdung die unwiderrufliche Selbstmitteilung (des dreifaltigen Gottes) hat werden können³¹¹. Schöpfung, wie sie sich im Werden und in der Geschichte entfaltet, hat also ein Ziel und dieses Ziel «ist nicht nur das, was als nicht Vorhandenes in der Geschichte hergestellt, gemacht, erreicht wird, sondern auch schon "causa" finalis, Ursache, bewegende Kraft der Bewegung auf das Ziel. Die ganze Bewegung dieser Geschichte der Selbstmitteilung Gottes lebt vom Kommen in ihr Ziel, ihren Höhepunkt, in das Ereignis ihrer Irreversibilität, also eben von dem, was wir den absoluten Heilbringer nennen» (*Gk*, 195)³¹². Vollendet wird diese Bewegung der Selbstmitteilung Gottes im Eschaton, auf welches die menschliche Geschichte und alles Werden zustrebt³¹³.

b. Ist in der konkreten Gestalt Jesu Christi die irreversible Selbstmitteilung Gottes an uns Menschen geschehen, so setzt dies voraus, dass in Christus Gott auch *ganz* Mensch geworden ist. Dieser für den bekennenden Glauben zunächst als Faktum schlicht bejahte Sachverhalt, erweist sich für den theologischen Diskurs bei näherem Zusehen als anspruchsvolle Reflexion, vor allem dann, wenn davon ausgegangen wird, dass Gott als unveränderlich und ewig Lebender (*actus purus*) gleichzeitig, durch die Menschwerdung in gewissem Sinne auch werdend, d.h. "veränderlich" gedacht werden muss, soll das Bekenntnis zur Inkarnation nicht nur eine uneigentliche Redeweise darstellen. Die Antwort RAHNERs auf die Frage, wie dies zu denken sei, lautet: Gott ist an sich unveränderlich, er kann aber "am anderen"

³¹¹ Darum dürfen wir «ruhig das, was wir Schöpfung nennen, als ein Teilmoment an jener Weltwerdung Gottes auffassen, in der faktisch, wenn auch frei, Gott sich selbst aussagt in seinem welt- und materiegewordenen Logos; wir haben durchaus das Recht, Schöpfung und Menschwerdung nicht als zwei disparat nebeneinander liegende Taten Gottes "nach aussen" zu denken, die in der faktischen Welt zwei einfach getrennten Initiativen Gottes entspringen, sondern in der wirklichen Welt als zwei Momente und Phasen eines einen, wenn auch innerlich differenzierten, Vorgangs der Selbstentäußerung und Selbstäußerung Gottes in das andere von sich hinein» (*ST*, Bd.V, 205).

³¹² Was oben philosophisch bei RAHNER unter dem Begriff der *Resultanz* oder der quasi-formalen Verursachung erläutert wurde findet hier die entsprechende theologische Entfaltung und Konkretisierung.

³¹³ Vgl. *Gk*, 414-429, bes. 427ff.

etwas werden, er, «der an sich Unveränderliche kann *selber am andern* veränderlich sein» (ST, Bd.IV, 147)³¹⁴. Die denkerische Gradwanderung, die RAHNER hier zu gehen versucht, orientiert sich am chalcedonischen Bekenntnis der Zwei-Naturen-Lehre und der hypostatischen Union derselben in der Person Jesu Christi. Dies bedeutet aber, dass die Voraussetzung für die "Veränderlichkeit", die Christus durch die Inkarnation mit der menschlichen Natur angenommen hat, nicht erst durch das Faktum seiner Menschwerdung gesetzt sein kann, sondern wiederum im Leben des dreifaltigen Gottes selbst begründet sein muss³¹⁵: «Das Absolute, richtiger: der Absolute hat in der reinen Freiheit seiner unendlichen Unbezüglichkeit, die er immer bewahrt, die Möglichkeit, das andere, Endliche, selber zu werden, die Möglichkeit, dass Gott, gerade indem er und dadurch, dass er selbst *sich* entäussert, *sich* weggibt, das andere als seine eigene Wirklichkeit *setzt*. Das Urphänomen, bei dem anzusetzen ist, ist [...] die *Selbstentäusserung*, das Werden, die κένωσις und γένεσις Gottes selbst, der werden kann, indem er im Setzen des entsprungene andern selbst das Entsprungene *wird*, ohne in seinem Eigenen, dem Ursprünglichen selbst, werden zu müssen» (ST, Bd. IV, 148). *Diese* Möglichkeit zu werden stellt dabei, nach der Ansicht RAHNERs, in Gott keine defizitäre Seinsform dar, sondern ist gerade ein Zeichen seiner Vollkommenheit, die geringer wäre, wenn Gott in seiner dreifaltigen Bezogenheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist zu seiner Unendlichkeit hinzu nicht auch weniger werden könnte, als er (bleibend) ist. Wenn RAHNER also mit der Inkarnation den Begriff des Werdens in die Ewigkeit des dreifaltigen Lebens hineingründet, dann ist damit gesagt, dass gerade in Gott das, was in der Inkarnation als Werden ausgedrückt wird, am radikalsten geschieht.

Die Aussage, dass der göttliche Logos Mensch *wird*, besagt also, dass «diese seine Menschheit nicht das Vorgegebene [ist; f.g.], son-

³¹⁴ Vgl. auch Gk, 211-221. «Der "unwandelbare Gott" hat zwar "an sich selbst" kein Schicksal [...], aber er *selbst* (und nicht nur das andere) hat *am anderen durch die Inkarnation ein Schicksal*» (RAHNER, Artikel *Jesus Christus*, in: SM, Bd.II, 951). Dass es sich hier nicht um einen Hegelianismus handelt, macht RAHNER deutlich, wenn er sagt: «... man darf dieses "sich *am andern ändern*" weder als Widerspruch zur Unveränderlichkeit Gottes in sich betrachten, noch es einfach zurückfallen lassen in die Aussage einer "Veränderung *des andern*". Hier hat sich die Ontologie an der Botschaft des Glauben zu orientieren und ihn nicht zu schulmeistern» (ST, Bd.IV, 147).

³¹⁵ «Das Geheimnis der Inkarnation muss in Gott selbst sein: eben darin, dass er selbst, obzwar "in sich" unveränderlich, "am andern" etwas werden kann» (ST, Bd.IV, 147).

dern das, was wird und im Wesen und Dasein entsteht, wenn und insofern der Logos sich entäussert. Dieser Mensch ist genau als Mensch die Selbstäusserung Gottes in ihrer Selbstentäusserung, weil Gott gerade *sich* äussert, wenn er sich *entäussert*, *sich* selbst als die Liebe kundmacht, wenn er die Majestät dieser Liebe verbirgt und sich zeigt als die Gewöhnlichkeit des Menschen» (ST, Bd. IV, 149)³¹⁶. Weil im Logos Gott sich selbst entäussert und mitteilt, bildet die menschliche Natur Christi nicht eine Art "Verkleidung" oder eine blossе "Erscheinungsform" Gottes, sondern sie ist der Ort der radikalsten Selbstaussage Gottes. Daraus folgt: Der Abgrund der Verschiedenheit zwischen uns Menschen und Christus liegt darin, dass die menschliche Natur in Christus *durch* dessen Gottheit als Selbstaussage "gesagt ist", bei uns Menschen hingegen nicht³¹⁷. Den Begriff des Werdens begründet RAHNER also letztlich in der totalen Entäusserung der göttlichen Personen: Insofern Gott seit Ewigkeit *ekstatisch* (RAHNER) lebt – d.h. als sich wegschenkende Fülle der drei göttlichen Personen, die jeweils den Anderen als ihr Eigenes besitzen – vollzieht Gott diese Selbstmitteilung auch gegen aussen und erschafft sich die menschliche Wirklichkeit so, dass er selber (durch die Menschwerdung) diese als die Eigene zu *werden*, d.h. anzunehmen vermag³¹⁸.

c. Die hypostatische Union von menschlicher und göttlicher Natur in Christus³¹⁹ zu denken heisst für RAHNER, dass der Logos in seiner Leiblichkeit schöpferisch ein Stück dieser Welt annimmt und zwar so, «dass eben diese Materialität *ihn*, den Logos selbst, ausdrückt und gegenwärtig sein lässt in seiner Welt» (Gk, 197). Da nun alles materielle und geistige (Mehr-) Werden in der Welt grundsätzlich in einer

³¹⁶ Darum kann RAHNER sagen: «Jesus als Mensch ist das, was wird, wenn Gott sich selbst "nach aussen" aussagen und mitteilen will. Die Selbstaussage Gottes (als Inhalt) ist der Mensch Jesus, die Selbstaussage (als Vorgang) ist die hypostatische Union. Die Christologie ist [darum; f.g.] die radikalste (durch Gottes freie Gnade getane) Anthropologie.» (Artikel *Jesus Christus*, in: SM, Bd.II, 952f.).

³¹⁷ Vgl. ST, Bd.IV, 150.

³¹⁸ Nochmals anders formuliert: «Schöpferium Gottes ist ein Moment an der Macht Gottes, sich *selbst* in Gnade und Inkarnation an das andere von ihm frei wegzuschenken. Er kann schaffen, weil er sich selbst in Liebe frei geben kann. Weil er *sich* aussagen kann, kann sein Wort das andere von ihm aussagen und sagt (als Subjekt) das andere als den Adressaten einer möglichen (immer noch freien) Selbstaussage.» (RAHNER, Artikel *Schöpfungstheologie*, in: LThK² 471f.).

³¹⁹ Vgl. dazu RAHNER, in: *MySal*, Bd.2, 329-336; ST, Bd.IV, 137-155.

aktiven Selbsttranszendenz vollzogen wird, darf das Ergreifen dieses Stücks der einen materiell-geistigen Weltwirklichkeit des Logos durch seine Menschwerdung «durchaus gedacht werden als der Höhepunkt jener Dynamik, in der Gottes Wort die Selbsttranszendenz der Welt als ganzer trägt» (ebd.) Die durch die Menschwerdung vollzogene hypostatische Union ist also die höchste Manifestation, von dem, was als mögliche aktive Selbsttranszendenz schöpfungsmässig schon grundgelegt worden ist.

RAHNERs Intention besteht aber nicht nur darin, diese hypostatische Union als ein ihrem Wesen nach einmaliges und in sich gesehen höchstes denkbare Ereignis zu verstehen, sondern auch als «ein inneres Moment der Ganzheit der Begnadigung der geistigen Kreatur überhaupt» (*Gk*, 201). Weil nämlich der Logos Mensch *geworden* ist, hat diese Annahme und Einigung den Charakter einer Selbstmitteilung Gottes, durch die Gott in endgültiger Weise sich im *Geschichtlichen* allen Menschen (durch den Heiligen Geist) in Gnade und Glorie mitteilt³²⁰. Das aber heisst: «In dieser menschlichen Möglichkeit Jesu ist der absolute Heilswille Gottes, das absolute Ereignis der Selbstmitteilung Gottes an uns samt ihrer Annahme als von Gott selber bewirkte eine Wirklichkeit Gottes selbst, unvermischt, aber auch untrennbar und darum unwiderruflich. Aber diese Aussage ist gerade die Zusage der Gnade der Selbstmitteilung Gottes an uns» (*Gk*, 202).

Im Sinne eines Fazits können wir festhalten: RAHNERs *theologische* Argumentation zielt nicht nur darauf hin, das Werden der (von Gott geschaffenen) Natur mit dem Werden der menschlichen Geschichte zu verbinden, sondern letztere auch – durch den Begriff der Selbsttranszendenz (Gottes und des begnadeten Menschen) – als Heilsgeschichte so zu deuten, dass in ihr die Evolution des Menschen und der Welt auf ihre eschatologische Erfüllung hin verständlich gemacht werden kann. Naturwissenschaftliche Sichtweise und theologische Perspektive, Natur-Geschichte, Geschichte des Geistes, der Person, der menschlichen Gemeinschaft und Heilsgeschichte, sind somit – bei allen bestehenden wesenhaften Unterschieden – umfasst und begründet von jener Wirklichkeit, welche RAHNER mit dem Begriff der *evolutiven Weltanschauung* zum Ausdruck gebracht hat.

³²⁰ Wo «Gott die Selbsttranszendenz des Menschen in Gott hinein durch absolute Selbstmitteilung an alle Menschen derart bewirkt, dass beides die unwiderrufliche und in einem Menschen schon zur Vollendung gelangte Verheissung an alle Menschen ist, da haben wir das, was unio hypostatica meint» (*Gk*, 201).

4.5. Würdigung und Diskussion des Ansatzes von RAHNER

Unsere Darlegungen zum Ansatz von RAHNER haben einen etwas grösseren Raum eingenommen. Dies war notwendig, um einerseits die philosophischen Implikationen des erkenntnismetaphysischen Ansatzes RAHNERs aufzuzeigen und andererseits seine schöpfungstheologischen Zusammenhänge und Begründungen verständlich zu machen.

RAHNER geht von der (menschlichen) Erkenntnisdynamik aus und weist diese auch als Wesenskonstitution des Seins schlechthin auf. Dies bedeutet *ontologisch*: Das Wesen des Seins ist Erkennen und Erkenntnis in einer ursprünglichen Einheit. *Erkenntnismetaphysisch*: Erkennen ist Beisichsein des Seins und dieses Beisichsein ist das Sein des Seienden. Dabei dient der menschliche Erkenntnisakt – insofern im Vorgriff das absolute Sein selbst anvisiert wird – nicht nur als transzendente Begründung für das menschliche Erkennen und Wollen, sondern ebenso als "Matrix" für eine Dynamik, die jedes Seiende als *Symbol* konstituiert und es befähigt – von seinem Seinsgrund her – in einem Prozess des Werdens sich selbst zu transzendieren.

Aufgrund dieses Verständnisses vermag RAHNER der evolutiven Entwicklung sowie dem prinzipiellen Ausgerichtetsein alles Seienden auf das absolute Sein hin eine philosophische Basis zu geben, die es ihm dann ermöglicht, auch spezifisch (schöpfungs-) theologische Themen zu entfalten und einheitlich zu begründen. Die eigentliche Letztbegründung erfolgt bei RAHNER theologisch, insofern alle formal-ontologischen Aspekte – also: Die symbolische Konstituierung des Seienden in Einheit und Vielheit, Geist und Materie, das Werden eben dieses Seienden im Spannungsbogen zwischen Zeit (bzw. Geschichte) und Ewigkeit, zwischen Immanenz und Transzendenz sowie die Anteilnahme des Seienden am (göttlichen) Sein – auf die drei Grundmysterien des christlichen Glaubens (bzw. der Theologie) zurückgeführt werden: Dem Leben der Dreifaltigkeit, der Inkarnation und der gnadenhaften Überhöhung des Menschen durch die göttliche Geist-Sendung.

Als *transzendental* kann RAHNERs schöpfungstheologischer Ansatz zurecht bezeichnet werden, weil dieser sich nicht nur methodisch einer Transzendentalphilosophie bedient, sondern von einer genuin theologischen Fragestellung her nach den apriorischen Be-

dingungen des glaubenden Subjektes für die Erkenntnis der christlichen Glaubens- bzw. Schöpfungswahrheiten fragt und diese inhaltlich, d.h. anhand der verschiedenen schöpfungstheologischen Themen, konkretisiert. Obwohl ursprünglich von RAHNER nicht direkt intendiert, *erweist sich sein Ansatz als umfassend genug, um darin auch eine naturwissenschaftlich geprägte, evolutive Weltanschauung zu integrieren*³²¹.

Nun dürfen unsere Darlegungen von RAHNERs transzendental-theologischem Ansatz nicht zum Eindruck verleiten, es handle sich hier um ein in allen Einzelheiten durchreflektiertes System. Vieles im theologischen Denken RAHNERs ist fragmentarisch geblieben, so dass man PUNTEL recht geben muss, wenn er bemerkt: «RAHNER ist und bleibt ein Philosoph und ein Theologe des Aufbruchs und der Denkanstöße, nicht des – im Detail – ausgeführten Systems.»³²² Trotzdem hat sich RAHNER Zeit seines Lebens bemüht, als (ein auch philosophisch denkender) Theologe seinen Ansatz so weit als möglich begrifflich zu klären und zugänglich zu machen. Mag ihm dies auch nicht überall genügend gelungen sein – RAHNER selbst würde dies kaum bestreiten –, so bieten seine umfassenden Überlegungen Denkanstöße, die jenem, der sich auf sie einlässt, überhaupt erst bewusst werden lässt, worin die eigentlichen Probleme liegen, die sich einem theologischen Denken stellen und die es, gerade auch im Hinblick auf die schöpfungstheologische Dimension, zu bewältigen hat. Von entscheidender Bedeutung ist dabei die Tatsache, dass RAHNERs philosophische und theologische Denken geprägt ist von einer – in der Erfahrung der ignatianischen Spiritualität gründenden – *sapientialen* Dimension, welche jegliches wissenschaftlich theologische Denken sprengt und relativiert³²³, gleichzeitig aber – dem Paradox des Christlichen entsprechend – auch erst ermöglicht, das Ganze des christlichen Glaubens von seiner wurzelhaften Einheit her zu begreifen (vgl. *Gk*, 13ff.). Nicht zuletzt liegt gerade darin eine – vielleicht allzusehnell aus den Augen geratende – existentiell christlich gelebte

³²¹ Vgl. O'DONOVAN, *Der Dialog mit dem Darwinismus*, in: VORGRIMMLER (1979), 199-229, bes. 217ff.

³²² PUNTEL, in: VORGRIMMLER (1979), 198. Vgl. dazu auch RAHNERs Geleitwort zur Monographie von EICHER (1970) IX-XIV.

³²³ Dies zeigen beispielsweise RAHNERs Gebete und Meditationstexte in (1986). Zu diesem Aspekt sei auch auf SECKLERS Artikel *Das Ganze und die Theologie* (in: KLINGER/WITTSTADT (1984) 826-852) verwiesen, der den wissenschaftstheoretischen Status der sapientialen Theologie RAHNERs herausgearbeitet hat.

Dimension des christlichen Glaubens, die RAHNER selbst oft nur sachte, aber doch immer wieder unmissverständlich zum Ausdruck gebracht hat. So beispielsweise, wenn es im *Grundkurs des Glaubens* heisst: «Das Christsein ist letztlich für einen Christen das Ganze seiner Existenz. Und dieses Ganze führt in die dunklen Abgründe der Wüste dessen hinein, den man Gott nennt. Die grossen Denker, die Heiligen und schliesslich Jesus Christus stehen vor einem, wenn man so etwas unternimmt; die Abgründe des Daseins tun sich vor einem auf; man weiss selbst, dass man nicht genug gedacht, nicht genug geliebt, nicht genug gelitten hat» (*Gk*, 14).

Zu RAHNERs theologischem bzw. philosophischem Ansatz wie zu seiner Thomas-Interpretation ist schon viel Kritisches (zu Recht oder zu Unrecht) geschrieben worden. Diese darzustellen würde allein schon eine Forschungsmonographie in Anspruch nehmen. Daher möchten wir uns hier stark einschränken und lediglich im Hinblick auf unsere schöpfungstheologische Thematik fragen, wie weit RAHNERs philosophische und theologischen Voraussetzungen tatsächlich eine moderne, d.h. evolutive und naturwissenschaftlich geprägte, Weltanschauung aufzunehmen und theologisch zu begründen vermögen.

4.5.1. Philosophische Aspekte

a. So beeindruckend RAHNERs philosophischer Ansatzpunkt ist, so muss doch zunächst die grundsätzliche Frage erlaubt sein, wie und mit welchen Folgen (für eine Schöpfungstheologie) das Prinzip der Verstandesbewegung – «die Möglichkeit der *reditio completa in se ipsum*» (*GW*, 134), wie RAHNER sie nennt – tatsächlich als eine metaphysisch umfassende Voraussetzung anwendbar ist. Das Beisichsein des Geistes wäre ja dann der Ausdruck einer Dynamik, die allem Seienden von sich aus wesentlich ist und die einzig durch die Materie als Grund des Nicht-bei-sich-selber-Seins quasi verhindert würde. Natürlich sagt RAHNER, dass diese Redeweise vom Beisichsein des Seienden streng genommen nur auf den Menschen anwendbar ist, sonst aber analog zu verstehen ist. Trotzdem fragt sich, wie ein nichtmenschliches Seiendes konstituiert gedacht werden soll, wenn sein substantielles Sein, dem Ansatz RAHNERs entsprechend, erst durch eine (geistige) *Tätigkeit* gegeben ist. Wie soll dessen Tätigkeit

die Form seines Seins begründen, wenn die Form selbst die Voraussetzung bilden muss, um diese Tätigkeit auszuführen?³²⁴ Aber auch beim Menschen als geistbegabtes Sinneswesen stellt sich die Frage, wie sein *Personsein* ontologisch gesetzt sein soll, wenn nicht über eine vorausgehende formale Konstituierung, die ihn überhaupt erst befähigt, in der Tätigkeit des Vorgriffs die Möglichkeit der *reditio completa in se ipsum* zu vollziehen.

Zudem: Die Erkenntnis mittels der *conversio ad phantasma* wird von RAHNER (vor allem in *Geist in Welt*) als eine Bewegung (*motus*) des Intellekts beschrieben, durch die der Mensch am Sein teilhat. Nun zeigt aber der Aquinate³²⁵, auf den sich RAHNER grundsätzlich beruft, dass diese Bewegung des menschlichen Intellekts gerade nicht auf das Sein Gottes übertragbar ist, wenn damit gemeint sein sollte, dass Gott auch sich selber durch eine *reditio completa in se ipsum* erkennt. Der menschlichen *reditio* ist nämlich das diskursive Denken eigen, was bei Gott nicht der Fall sein kann – da sonst dem göttlichen Wesen auch Potentialität zugeschrieben werden müsste, was faktisch einer Unvollkommenheit Gottes gleichkäme. Die Rede von *reditio completa in se ipsum* stellt also für THOMAS im Hinblick auf Gott höchstens ein *modus loquendi* dar, die sich gegenüber der menschlichen *reditio* in einem wesentlichen Punkt unterscheidet: In Gott stellt dieses reflexive Denken weder ein Werden noch eine Bewegung dar, sondern etwas viel Fundamentaleres, nämlich eine Relation³²⁶. Zudem weist THOMAS darauf hin, dass auch das Reden von der menschlichen *reditio* letztlich den Begriff der Relation voraussetzt – auch dort, wo RAHNER von der *actio* und *passio* im Erkenntnisprozess spricht³²⁷. Das Fehlen einer eingehenden Auseinandersetzung mit dem Begriff der *Relation* scheint uns ein Manko zu sein, das sich bei RAHNER dahingehend auswirkt, dass er die schöpfungsmässige Konstitution der Natur im Allgemeinen auf die anthropologische Gegebenheit – des Menschen als *Geist in Welt* – einengt.

³²⁴ So meint THOMAS: «*Primus [...] effectus formae est esse [...]. Secundus [...] effectus est operatio*» (*Sth*, I, q.42, a.1, ad 1.).

³²⁵ Vgl. *De Ver*, q.II, a.2, und ad 1. und 2.

³²⁶ Wobei THOMAS die wichtige Präzision hinzufügt: «*...relatio quae consignificatur cum dicitur Deus scit se ipsum non est realis aliqua relatio sed rationis tantum: quandocumque enim idem ad se ipsum refertur non est talis relatio aliquid in re*» (*De Ver*, q.II, a.2, und ad 1.).

³²⁷ Vgl. LOBKOWICZ (1959) 407.

b. Das erkenntnismetaphysische Prinzip RAHNERs bildet auch die Grundlage für seine *Ontologie des Symbols*. Schon in *Geist in Welt* und *Hörer des Wortes* deutete RAHNER den Selbstbesitz des Seins bzw. eines Seienden einerseits als ein Ausströmen (*emanatio*) und Heraussetzen des Wesens aus dem eigenen Grund, andererseits als ein In-sich-Zurücknehmen (*reditio*) dieses aus seinem Grunde herausgestellten Wesens. Der Grad durch den ein Seiendes am Sein Anteil hat, zeigt sich somit in der Intensität, mit dem ein Seiendes sich ausdrückt und in diesem Ausdruck sich zu "erkennen" vermag³²⁸. Während bei den materiell Seienden dieses Sich-Ausdrücken in der Erscheinung des jeweiligen Soseins zeigt, bleibt es im Denken und Handeln des Menschen nicht nur beim Ausdruck des eigenen Soseins, sondern kommt zu sich selbst zurück und zeigt im Beisichsein gerade sein eigenes Wesen. Darin liegt auch das Mass der Geistigkeit eines Seienden begründet und es ist klar, dass in diesem Sinne (ausser Gott und den Engeln) dem Menschen die höchste Form der Geistigkeit zukommt. In dem Masse ein Seiendes also sich selbst (notwendig) ausdrückt und besitzt, ist es «sich selbst symbolisch» (*ST*, Bd.IV, 278 bzw. 285).

Beim menschlichen Erkenntnisprozess ist dies denkbar. Anders hingegen steht es mit den extramentalen Gegenständen. Ihr symbolisches Sich-Heraussetzen und Zurücknehmen aus ihrer Form heraus müsste eine eigenständige Konstitution aufweisen, die mittels der *species intelligibilis* dem menschlichen Geist grundsätzlich zugänglich zu sein hätte, zumal der menschliche Geist nach RAHNER die Dinge zwar nicht konstituiert aber ihr Konstituiertsein über die eigene Geistigkeit her begründet. Hier aber liegt ein Problem, denn nach RAHNERs Ansicht gibt es die *species intelligibilis* als intentionale Erkenntnisgegenstände, über welche die Form der (extramentalen) Gegenstände erkannt werden können, gar nicht. Von der thomasischen Lehre der *species intelligibilis* bleibt bei RAHNER nichts mehr übrig «als das Licht des intellectus agens einerseits und das phantasma andererseits»³²⁹. Damit wird aber – so MEYER in seinem Buch zur Philosophie des Aquinaten – die Funktion der *species intelligibilis* zu

³²⁸ Vgl. *HW*², 67f.

³²⁹ MEYER (1961) 421 (Anm. 28).

einer rein apriorischen Struktur des Geistes reduziert³³⁰. Diese Umdeutung hat jedoch eine äusserst unangenehme Konsequenz: Sie führt dazu annehmen zu müssen, dass der menschliche Geist, am göttlichen Intellekt teilhabend, keine eigene individuelle Wirklichkeit *ist*. Göttlicher und menschlicher Geist müssten nicht nur als *eins*, sondern *Eines* gedacht werden. Der Mensch besäße folglich nur noch aufgrund seiner äusserlichen, d.h. biologisch-materiellen Beschaffenheit, jedoch nicht mehr aufgrund seiner leib-geistigen Konstitution als *Person*, eine *Individualität!*³³¹

In erkenntnismetaphysischer Ausweitung würde dies zudem bedeuten, dass der ontologische Status von extramentalen Wirklichkeiten – z.B. *materielle* bzw. *geistige Entitäten* sowie die Realität von *Zeit* und *Raum* – nur dann gesichert wären, wenn sie der Möglichkeit nach nicht nur durch den Denkvollzug eines absoluten, sondern auch durch den eines kontingenten Erkenntnissubjektes gesetzt werden könnten. Dies ist aber offensichtlich für endlich geschaffene, denkende Wesen unmöglich.

Diese zu wenig durchdachten Konsequenzen wirken sich besonders dort negativ aus, wo es darum geht, wichtige Begriffe theologisch und philosophisch zu klären und miteinander in Beziehung zu bringen. Nehmen wir beispielsweise den Begriff der *Zeit*: RAHNER unterscheidet eine äussere (= physikalische) *Zeit* und eine innere, ewigkeitsträchtige (= heilsgeschichtliche) *Zeit*³³². Die äussere *Zeit* wird (philosophisch) in Entsprechung zur Materie gesetzt und negativ als das sich selbst nicht gegebene Sein definiert³³³. Sie verbleibt in dieser durch Unbestimmtheit geprägten Negativität und wird erst durch die innere *Zeit* – d.h. durch die Heils- und Freiheitsgeschichte Gottes in der Auferstehung Christi kulminierend – in die Ewigkeit aufgehoben. Das Problem des Verhältnisses zwischen *physikalischer Zeit* – die im Sinne der klassischen Mechanik als homogen verflies-

³³⁰ Vgl. *GW*, 219-232; 314-331. Diese Umdeutung zeigt sich auch im sprachlichen Umstand, so dass RAHNER nur noch von *der* und nicht mehr von den vielen *species intelligibilibus* spricht.

³³¹ Gegen diese, im Mittelalter von den sog. Averroisten vertretene, Auffassung hat sich gerade der Aquinate in der Schrift *De unitate intellectus contra Averroistas* entschieden zur Wehr gesetzt.

³³² Zu RAHNERs philosophischer und theologischer Begründung des Zeitbegriffs vgl. neben unseren Ausführungen (unter Abschnitt 4.4.1.d.) *ST*, Bd.IX, 302-322; *ST*, Bd.XIV, 422-432 und *ST*, Bd.XV, 38ff.

³³³ Durch diese Bestimmung soll verhindert werden, «dass diese *Zeit* als solche sich selbst in Endgültigkeit hinein aufhebt und beendet» (*ST*, Bd.IX, 318).

sendes Kontinuum interpretiert wird – und *heilsgeschichtlicher* Zeit "löst" nun RAHNER so auf, dass er in der (äusseren) Zeit etwas verborgen sieht, «das nicht einfach mit ihr selbst identisch ist. [...] Schon in eigentlich Zeitlichem steckt mehr als Zeit, ein Bleibendes mindestens, das Zeit zu geschichtlichen Zeitgestalten eint» (ST, Bd.XIV, 427). Durch den Vollzug der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit erhält die äusserlich verfliessende Zeit eine un-aufhebbare Endgültigkeit. «Hier schafft Zeit wirklich Ewigkeit und wird in der Zeit Ewigkeit erfahren» (ebd. 429). Darin sieht RAHNER die Möglichkeitsbedingung für die Denkbarkeit einer in und durch die menschliche Freiheitgeschichte hindurch (als *innere* Zeit) geschehende Heilsgeschichte. Und weil diese Heilsgeschichte im Osterereignis als Sieg der Liebe Gottes über alles Zeitliche kulminiert, ist diese göttliche Liebe auch «die Ursache und der Garant dafür, dass unsere kurze Zeit, die vergeht, eine Ewigkeit zeugt, die nicht aus Zeit zusammengesetzt ist» (ebd. 432). So sehr wir diese Gedanken RAHNERs bejahen können, so bleibt doch die Frage unbeantwortet, wie die «Kontinuität in der Diskontinuität zwischen Zeit und Ewigkeit zu denken» ist³³⁴. Was wir oben als problematisches und nicht ausreichend geklärtes Verhältnis zwischen absolutem und endlichem bzw. individuellem Geist herausgearbeitet haben, wiederholt sich hier im Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit.

Aus diesen Überlegungen heraus drängen sich Zweifel auf, ob RAHNERs Erkenntnismetaphysischer Ansatz und seine darauf aufbauende Symbollehre ausreicht, um damit die gesamte Wirklichkeit und das Werden der Natur schöpfungstheologisch konsistent aufzubauen.

c. Erkenntnistheoretische Aspekte: Das Ziel von RAHNERs Untersuchungen liegt nicht primär darin, eine Ontologie der extramentalen Welt als solche zu formulieren, sondern die Begründung zu liefern für den Erkenntnisvollzug im denkenden Vorgriff des Subjektes, als Akt der Vergegenständlichung bei gleichzeitiger Absetzung bzw. Transzendierung des menschlichen Denkens von der sinnlich unmittelbaren Welt. Die Geistigkeit des Menschen zeichnet sich dabei nach RAHNER wesentlich dadurch aus, dass der menschliche Geist, obwohl dem Sinnlichen verhaftet, alle sinnlichen Determinationen zu transzendieren vermag³³⁵. Nicht der semantische Gehalt und dessen

³³⁴ HEINZE (1996) 90.

³³⁵ Vgl. EICHER (1970) 125ff. und 325ff.

(kategorial-) ontologische Voraussetzung, sondern der Akt der Vergegenständlichung, die Absetzung des Geistes im denkenden Vollzug und die Konstitution desselben, ist das eigentliche Problem, dessen Lösung RAHNER anzustreben versucht. Durch diese Konzentration auf den menschlichen Denkkakt scheint die Frage nach dem Erkenntnisinhalt und der sprachlichen Referenz – beides wesentliche Aspekte der Semantik – aus dem Blick zu geraten, wodurch das «Problem der Präsenz, des aktiven Sichzeigens der seienden Gegenstände [...] sich auf das Problem der Konstitution, der Vergegenständlichung der in der Sinnlichkeit erscheinenden Welt» zu reduzieren droht³³⁶. Dies führt jedoch zu erheblichen, erkenntnistheoretischen Problemen:

(1.) Wenn der Geist des Menschen, gemäss RAHNER, reine Spontaneität ist, der sich nur dann rezeptiv verhält, wenn er über die *materia* der Sinneshaftigkeit – die als Hilfsvermögen der Geist wiederum sich selbst erwirkt – sich auf die (materielle) Welt bezieht, dann kann durch die Konstituierung der menschlichen Geistigkeit zwar erklärt werden, aufgrund welcher Voraussetzungen ein Etwas als Seiendes erfahren bzw. gedacht werden kann. Damit ist aber weder die *Existenz* noch das *Sosein* des Gegenstandes selbst begründet³³⁷. RAHNER scheint die Erfahrbarkeit mit der Existenz eines Seienden gleichzusetzen. Dazu ist aber zu sagen³³⁸:

- Die Tatsache, dass ein Seiendes *a* erfahrbar ist, impliziert zwar die Existenz von *a*. Das Umgekehrte gilt jedoch nicht, denn nicht alles, was existiert, ist damit schon (logisch) notwendig erfahrbar³³⁹. Genau dies aber scheint RAHNER vorauszusetzen.
- Zudem: Gegenstände möglicher Erfahrung dürfen nicht notwendig mit der Existenz aller möglichen Gegenstände gleichgesetzt werden, noch sind möglich existierende Gegenstände notwendig Gegenstände möglicher Erfahrungen.

³³⁶ EICHER (1970) 328. Weiter heisst es: RAHNER'S «Gesichtspunkt ist jener der Konstituierung und der daraus abzuleitenden Ontologie geblieben, ein Gesichtspunkt, dem die Berechtigung zwar nicht ganz abzusprechen ist, welcher aber – wird er ausschliesslich – das tiefere Verhältnis des Seins zum Menschen eher verdeckt als zum Vorschein bringt» (ebd. 331).

³³⁷ Dass «ein Etwas als Seiendes erfahren wird, kann niemals durch die Konstituierung des Subjektes erklärt werden: was im Urteil als *an sich* gesetzt wird, erlangt deswegen keinen Realitätscharakter» (ebd. 330).

³³⁸ Vgl. dazu DALFERTH (1984) 86-169.

³³⁹ Logisch ausgedrückt: ("a ist erfahrbar" → "a existiert") ≠ ("a existiert" → "a ist erfahrbar").

- Dies aber heisst: Existenz kann nicht Gegenstand von Erfahrung selbst sein, sondern nur als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrbarkeit gesetzt werden.

RAHNERs metaphysische Wendung der transzendentalen Begründung vermag also nur die ontologische Konstitution des Erkenntnis*subjektes* (im Vollzug des Urteilens), aber nicht die ontologische Begründung für die Existenz der Erkenntnis*objekte* in ihrem Sosein zu sichern.

(2.) Nun ist die Begründung der Existenz von Entitäten (Lebewesen oder Personen), z.B. in Aussagen des Typs "*a* existiert", eines. Etwas anderes hingegen ist es, wenn man an RAHNER die kritische Frage stellt, ob und wie die Wahrheit von Bedeutungen in Aussagen wie "*a* ist *F*" – als Aussage über die allgemeine Form von Seienden, welche die grundsätzliche Existenz von *a* schon implizieren – allein vom urteilenden Subjekt her gesichert werden können. Zunächst gilt es daran zu erinnern, dass für RAHNER die Geistigkeit des Menschen und somit sein Erkennen, gerade aufgrund der (von ihm selbst vorgenommenen) Rückführung der *species intelligibilis* auf die transzendente Verfasstheit des Denkens, *intentional* strukturiert ist³⁴⁰. Denkinhalte sind also, um es einmal modern auszudrücken, immer Weisen mentaler Repräsentationen. Dies impliziert, gemäss dem Ansatz RAHNERs, dass Bedeutungen "im Kopf" erzeugt werden³⁴¹, wo eben der Geist in der Urteilsdynamik das Bei-sich-selber-Sein vollzieht. Hier fragt sich aber, wie die Wahrheit solcher Bedeutungen sowie ihr Bezug auf die Erkenntnisgegenstände gesichert werden können, wenn der Geist selber reine Spontaneität und daher nicht-rezeptiv strukturiert ist, umso mehr als nach RAHNER der Geist nicht für sich selbst, sondern nur im Medium der Sinnlichkeit rezeptiv ist. Gerade diese sinnliche Rezeptivität sichert aber nicht das Gelingen einer Referenzialisierung und die Sachgemässheit von Bedeutungsaussagen, da die Sinnlichkeit nicht die Form eines Seienden als solche, sondern immer nur die durch die *materia* bestimmten (raum-

³⁴⁰ Wir gebrauchen hier die Ausdrücke *Intention* (nicht: Intension!) bzw. *intentional*, in dem Sinne, wie sie im Rahmen der neueren *Analytischen Philosophie des Geistes* verwendet werden (vgl. BECKERMANN (2001) 267ff.).

³⁴¹ PUTNAM (1990) und KRIPKE (1993) haben aufzuzeigen versucht, wie die Bedeutung von Ausdrücken wie *Gold*, *Wasser*, *Tiger* etc. nicht "im Kopf" entstehen, d.h. nicht rein bewusstseinsintern hergeleitet werden können, sondern einen externen, aussersprachlichen Bezug voraussetzen (vgl. dazu auch BECKERMANN (2000) 363ff.).

zeitlichen) Determinationen und Qualitäten zu erfassen vermag³⁴². Wie aber erfasst der menschliche Denkvollzug (im Urteilen) die allgemeine Form eines Seienden – *nota bene* ohne Annahme der *species intelligibilis* als intentionale Erkenntnisformen von Gegenständen *ausserhalb* des Erkenntnissubjektes –, so dass das Resultat dieses Vollzugs die *Bedeutung* einer Aussage ist, die nicht nur gewusst, sondern auch als *wahr* erkannt wird? Dies ist von eminenter Tragweite, denn wenn diese Frage nicht gelöst wird, ist nicht einzusehen, wie beispielsweise die Symbolhaftigkeit eines Seienden, die das Wesen desselben ausdrückt und im Sosein (durch die Form) erkennbar wird, überhaupt erfasst werden kann. Auch ist nicht einsichtig, wie RAHNERs *Urworte* tatsächlich Wesentliches über die Wirklichkeit aussagen und «im eigentlichsten Sinne die Darstellung der Sache selbst» sein können³⁴³.

Mit diesen Hinweisen sollte deutlich geworden sein, wie durch RAHNERs erkenntnismetaphysische Begründung des Denkaktes (als Beisichsein des Geistes) weder die Erkennbarkeit der Existenz und die entsprechende symbolische Manifestation der extramentalen Gegenstände noch der veritative Charakter des sprachlich vorgenommenen Bezugs genügend gesichert ist. Damit erweist sich aber RAHNERs Übernahme des Denk- bzw. Urteilsvollzuges als erkenntnistheoretische Begründung als ungenügend.

d. Die Erfahrung des Vorgriffs des Geistes auf das Sein, d.h. der Selbsttranszendenz des Geistes, dient auch als Matrix für das im Werden des Seienden implizierte Verständnis der *aktiven Selbsttranszendenz* bzw. der *Wesensselbsttranszendenz*. Im Vorgriff, der selbst kein gegenstandsgerichteter Akt ist, sieht RAHNER die Bedingung der Möglichkeit für das Beisichsein des Geistes und somit auch die Voraussetzung für das Erfassen von Gegenständen. Im Vorgriff übersteigt also der Geist sich selbst und erwirkt darin "mehr" als er von sich aus ist, «nämlich das Haben des Seins» (RAHNER). Dieses Sein, als dem *Worauhin der Transzendenz*, ist der Geistbewegung so innerlich, dass es als *Ziel* über derselben steht und gleichzeitig als ursächlicher *Grund* dieser Bewegung wirksam ist³⁴⁴. Von daher scheint

³⁴² Vgl. EICHER (1970) 329ff.

³⁴³ RAHNER, *ST*, Bd.III, 354.

³⁴⁴ Vgl. *Hom*, 73. «In der Einheit der Erfahrung von wirkender Selbstbewegung des erkennenden Subjekts mit, in und unter der Bewegtheit durch sein übersteigendes Worauhin ist

der Begriff der *aktiven Selbsttranszendenz* RAHNERs besonders geeignet zu sein, dem naturwissenschaftlichen Gedanken der Evolution und dem innerweltlichen Wirken Gottes Rechnung tragen zu können. Aber ganz abgesehen von der Frage, wie hilfreich der rahnersche Begriff der quasi-formalen Verursachung für eine naturwissenschaftliche Erklärung kausaler Vorgänge zu sein vermag, sieht man sich beim Begriff der *aktiven Selbsttranszendenz* selbst vor zwei grundsätzliche Schwierigkeiten gestellt:

(1.) Was genau wird durch den aktiven Selbstvollzug transzendierte? Schon EICHER hat festgestellt, dass bei RAHNER die Erkenntnis des Geistes im Grunde genommen keine Wesensselbsttranszendenz darstellt: Denn «zwischen der intentionalen Selbsttranszendenz des Geistes und seiner allfälligen Wesenstranszendenz wäre noch einmal eine klare Differenz anzumelden: im Erkennen transzendierte der Geist nicht sein Wesen – wie würde *er* sonst noch erkennen? – sondern er transzendierte seinen jeweiligen Stand des Erkennens, er transzendierte intentionaliter, nicht realiter.»³⁴⁵ Die Übertragung der Analogie von der Selbsttranszendenz des Geistes auf das Sein hin begründet gerade nicht das Entstehen von Neuem im Sinne eines *Höheren*, sondern lediglich das Entstehen und Werden von Neuem in Sinne eines *Anderen* – was nicht identisch ist, mit dem Entstehen von Veränderungen, welches RAHNER mit dem Begriff der einfachen Selbsttranszendenz ausdrückt. Die Zeugung eines einzelnen Lebewesens – um ein Beispiel von RAHNER zu benutzen – bringt zwar nicht ein höheres Lebewesen hervor. Trotzdem ist das Gezeugte nicht nur eine Kopie des Zeugenden, sondern stellt etwas Eigenständiges und Neues dar.

(2.) Ebenso problematisch ist RAHNERs Begriff der quasi-formalen Verursachung, der letztlich alle Kausalitätsformen umfassen soll. Über die quasi-formale Verursachung teilt der Schöpfer zwar den *actus essendi* so mit, dass das Geschöpf diesen Akt zugleich vollzieht, aber den «Akt vollziehen heißt keineswegs den Akt *verursachen*.»³⁴⁶ Die von RAHNER gemachte Voraussetzung, dass bei der aktiven Selbsttranszendenz das Werden die Tat des werdenden selbst sein müsse, kann keineswegs als ein metaphysisch *notwendiges* Prinzip des Wer-

die ursprüngliche, transzendente Erfahrung dessen gegeben, was Ursache und Wirken können überhaupt ist» (*Hom*, 74).

³⁴⁵ EICHER (1970) 386, Anm.1.

³⁴⁶ HENGSTENBERG (1998) 185 (Herv. f.g.).

dens gefordert werden, da sonst, wie PÖLTNER dargelegt hat, folgendes Dilemma entstände: «Wenn ein Seiendes sich *selbst* auf das von ihm wesensverschiedene Höhere überschreitet, dann überschreitet es sich selbst gerade nicht. [...] Wird im Wirken aus dem Wirkenden ein wesensverschieden anderes, dann betrifft dieser Wesenswandel naturgemäss auch das Wirken. Dann könnte nicht mehr von ein und demselben Vollzug, sondern müsste von wesensverschiedenen Vollzügen gesprochen werden. Die Wesensverschiedenheit der Vollzüge ist dann die *Folge* des Wesenswandels des Wirkenden, nicht dessen Grund [...]. Wenn hingegen ein Seiendes sich auf das Wesensverschiedene *überschreitet*, die irreduzibel neue Wirklichkeit nicht passiv empfängt und nicht von aussen hinzugesetzt erhält, sondern selbst erwirkt, dann ist es nicht mehr das Seiende selbst, welches dies tut. Denn wenn im Transzendieren Wesensverschiedenes werden soll, verliert das Seiende, welches dieses sein wesensverschiedenes Mehr erwirkt, darin seine Selbstidentität. [...] Demnach kann das Transzendieren *kein Selbstvollzug sein...*»³⁴⁷ Die einzige Lösung aus diesem Dilemma herauszukommen ist, die göttliche Potentialisierung nicht als *Ermächtigung* zur aktiven Selbsttranszendenz eines Seienden zu sehen, wie RAHNER dies tut, sondern den Anfang des Neuen selbst als schöpferische Aufhebung des Bisherigen zu verstehen, bei der die göttliche Potentialisierung in der Schaffung bestimmter Konstellationen von Seinsprinzipien bestünde, aus denen ein Seiendes neuen Wesens hervorgehen könnte³⁴⁸. Es bestehen also berechtigte Zweifel darüber, ob mit RAHNERs Rückführung der verschiedenen Kausalitätsformen auf den Begriff der quasi-formalen Verursachung grundsätzlich das Neuentstehen von Entitäten im Rahmen innerweltlicher (Natur-) Prozesse eine befriedigende Erklärungsbasis ist.

³⁴⁷ PÖLTNER (1990) 316.

³⁴⁸ «Es wird nicht einem identisch bleibenden Seienden eine weitere Potenz verliehen, so dass es etwas von ihm Wesensverschiedenes, ein "an sich" Nicht-Gekonntes nun doch erwirken kann, vielmehr ist konsequenterweise zu sagen, dass mit der (vermeintlichen) Ermächtigung bereits eine *neues Seiendes* (mit Rahner: ein Höheres) *verborgenerweise grundgelegt* ist. Mit der Verleihung der Potenz zum Erwirken des Höheren an das Niedrigere [...] ist dieses bereits aufgehoben ins Höhere, hat das Höhere schon angefangen zu sein – nicht aber wird es in aktiver Selbsttranszendenz vom Niedrigeren erst erwirkt. [...] Jedes *Erwirken* des Neuen, Höheren *durch* ein dazu ermächtigt *Niederes* kommt hier zu spät» (PÖLTNER (1990) 320f.).

RAHNER'S Übertragung der Reflexionsdynamik auf das Gesamte der Wirklichkeit vermag zwar die Hinordnung des menschlichen Erkenntnisvollzuges auf Transzendenz ontologisch zu sichern, aber nicht die Existenz und das gegenständliche Sosein der extramentalen Gegenstände zu begründen. Dies gilt insbesondere für den Begriff der (menschlichen) *Person*, der zwar als *Geist in Welt* Träger dieser Erkenntnisdynamik ist, dessen (vorausliegender) ontologischer Status³⁴⁹ sowie dessen konstitutive Hinordnung auf ein anderes personales Du jedoch von RAHNER zu wenig begründet wird³⁵⁰.

Ein weiteres Problem scheint uns auch darin zu liegen, dass RAHNER in seiner Erkenntnismetaphysik eine Relationsdimension voraussetzt, auf die er nirgends näher eingeht³⁵¹. Zwar ermöglicht der transzendente Ansatz die Erkenntnis von Gegenständen in ihrer Relationalität, aber um welche Formen von Relationen es sich dabei handelt und in welchem Verhältnis diese zum Erkenntnissubjekt stehen, wird von RAHNER in ihrer ontologischen Tragweite ebenfalls nirgends thematisiert³⁵². Gerade im Hinblick auf eine dynamisch gedeutete Schöpfungswirklichkeit erweist sich ein geklärter Person- (bzw. Substanz-) und Relationsbegriff als unerlässlich. Gleichzeitig

³⁴⁹ Ist das Personsein von RAHNER genügend erfasst, wenn es von seiner geistigen (d.h. reflexiven und willentlichen) Tätigkeit des Vorgriffs her konstituiert wird? Wie steht es mit jenen Menschen, deren geistige Tätigkeit durch Behinderungen eingeschränkt sind? Welchen ontologischen Status besitzen dann aussermenschliche Entitäten (materielle Gegenstände, Pflanzen, Lebewesen)?

³⁵⁰ Zwar scheint RAHNER – so EICHER – das personale Sein des Menschen und seine konstitutive Hinbeziehung auf das mitmenschliche Du als eine Evidenz vorzusetzen. Diese liess «RAHNER in den ontologischen Analysen allerdings unberücksichtigt» (EICHER (1970) 362). Zu den verschiedenen Aspekten des rahnerschen Personbegriffs vgl. EICHER (1970) 356-364.

³⁵¹ Dass dies keine aus der Luft gegriffene Feststellung ist, bestätigt RAHNER selber, wenn er im Geleitwort zu EICHER (1970) zugibt, «dass man vieles sagt, worüber man Genaueres wissen müsste und "an sich" heute auch wissen kann, worüber es schon Untersuchungen gibt, die man nicht gelesen hat [...]. Ich schreibe vielleicht über die Trinität, und habe noch nicht einmal die Lehre von den *Relationen* bei Thomas [...] studiert» (EICHER (1970) XII; Herv. f.g.). Eine der wenigen Stellen, in denen sich RAHNER explizit zur Relationsproblematik äussert, steht im Zusammenhang mit der Trinitätslehre (vgl. RAHNER, in: *MySal*, Bd.II, 361-364, 368, 384).

³⁵² Um was für Relationen handelt es sich beispielsweise zwischen den Relaten: Erkennen-der und Erkanntes, zwischen Wesensgrund und realsymbolischem Ausdruck eines Seien-den, zwischen Gegenstand (bzw. Ereignis) und sprachlichem Ausdruck (Wort)? Ist die Relation zwischen zwei Subjekten dieselbe wie die zwischen Erkennen und Erkanntem?

ist es «von grosser Bedeutung, den ontologischen Zusammenhang von Substantialität und Relationalität zu klären.»³⁵³

e. Aufgrund des bisher Gesagten muss schliesslich noch die kritische Frage gestellt werden, ob und inwieweit RAHNERs Ansatz einer *evolutiven Weltanschauung* tatsächlich eine naturwissenschaftliche Sicht zu berücksichtigen erlaubt. Eine Antwort auf diese Frage ergibt sich, wenn wir genauer danach fragen, ob es Berührungspunkte zwischen der rahnerschen und der naturwissenschaftlichen Auffassung einer *werdenden Natur* gibt. Dazu lässt sich folgendes sagen:

(1.) RAHNER war vom Interesse motiviert, die zu seiner Zeit unüberbrückbar scheinende Kluft zwischen naturwissenschaftlicher und schöpfungstheologischer Sichtweise – wie sie sich z.B. anhand der Monogenismusdebatte gezeigt hatte – dadurch zu überwinden, dass er den Aspekt des Werdens systematisch in den philosophischen und theologischen Grundlagen seines Ansatzes zu integrieren versuchte. Im Vordergrund stand dabei aber nicht so sehr der Dialog mit den Naturwissenschaften als solcher, als vielmehr das (pastorale) Anliegen, schöpfungstheologische Themen so zu reflektieren, dass diese nicht schon von vornherein in Widerspruch zum gängigen Paradigma einer evolutiven Weltansicht standen. Konkret hiess dies für RAHNER, dass erklärt werden musste, wie ein rein innerweltliches Entstehen von Neuem gleichzeitig als ein (schöpfungstheologisch) von Gott immanent bewirkter und getragener Akt gedacht werden konnte. Dies ist ihm – aufgrund seiner Erkenntnismetaphysik und mit Hilfe des Begriffs der aktiven Selbsttranszendenz – sicher ansatzhaft gelungen.

(2.) Eine ganz andere Frage hingegen ist, ob RAHNERs Verständnis vom Werden der Natur effektiv eine Verbindung zu einer naturwissenschaftlichen Sichtweise erlaubt. Diesbezüglich muss festgestellt werden, dass RAHNER zwar ein Werden der Natur (philosophisch und theologisch) begründet, der von ihm verwendete *Natur*begriff sich jedoch nicht ohne weiteres mit demjenigen der Naturwissenschaften deckt. Dies wird anhand der jeweils verwendeten Begriffe wie Raum, Zeit, Bewegung, Materie, Kausalität usw. sichtbar. RAHNER benutzt diese Begriffe – im Zuge der klassischen Naturphi-

³⁵³ WEISSMAHR (1991) 163.

losophie und Metaphysik, wie sie von Aristoteles begründet wurde³⁵⁴ – in einem *explikativen* Sinne, d.h. in einem metaphysisch-begründenden. Im Rahmen der modernen Naturwissenschaften haben diese Begriffe hingegen keine begründende, sondern eine *explanatorische* Funktion. Sie müssen zwar innerhalb einer Theorie konsistent formuliert sein, bedürfen aber zu ihrer Rechtfertigung keiner philosophischen Begründung innerhalb einer vorgegebenen essentiellen Naturordnung³⁵⁵. Methodologisch konsequent heben naturwissenschaftliche Betrachtungsweisen nur gewisse Aspekte vom Ganzen der Natur heraus und blicken auf diese, «insofern sie sich in metrisierbaren Relationen mathematisch»³⁵⁶ ausdrücken lassen. Für die Verhältnisbestimmung dieser beiden Denkweisen heisst dies, dass kein gradueller Übergang³⁵⁷ zwischen ihnen herzustellen ist, so dass die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit von mathematischen Gesetzmässigkeiten als Spezialfall der apriorischen Geltung einer essentiellen Ordnung gefordert werden könnte.

Nun kann man (mit RAHNER) auf den Anspruch verzichten, dass eine metaphysische Konzeption als Fundament für ein naturwissenschaftlich formuliertes Naturverständnis zu fungieren hat und nur einfach versuchen, eine gemeinsame Ebene zu finden. Aber auch in diesem Falle würde sich eine Applikation des rahnerschen Verständnisses vom Werden der Natur auf eine naturwissenschaftliche Sicht der Evolution als äusserst schwierig erweisen, nicht zuletzt auch aufgrund der Tatsache, dass RAHNER in seiner metaphysischen Konzeption auf eine Zielgerichtetheit der werdenden Welt nicht verzichten will und kann, während für eine naturwissenschaftliche Sicht der Evolution eine solche metaphysisch vorausgesetzte Finalisierung nicht akzeptierbar ist³⁵⁸.

Fazit: Auch wenn die rahnersche Konzeption als Ganze nicht ohne weiteres auf ein naturwissenschaftliches Verständnis anwendbar

³⁵⁴ Zur Wandlung des Naturbegriffs von der Antike bis in die Moderne vgl. MITTELSTRASS (1981).

³⁵⁵ Für die Unterscheidung zwischen *explikativen* und *explanatorischen* Begriffsformen vgl. STEGMÜLLER (1984) 10-15. An einem anderen Ort unterscheidet STEGMÜLLER wissenschaftstheoretisch sogar zwischen drei Arten von Begriffsformen und spricht von klassifikatorisch-qualitativen, topologisch-komparativen und quantitativ-metrischen Begriffen (vgl. ders. (1970) 15-109).

³⁵⁶ MUTSCHLER (1993) 47. Vgl. auch ebd. (1996).

³⁵⁷ Vgl. MUTSCHLER (1993) 28.

³⁵⁸ Vgl. die Diskussion bei FISCHER (2004) 165-167.

ist – und dies liegt nicht nur an RAHNER, sondern auch an der noch zu wenig durchgeführten Grundlagenreflexion von Seiten der Naturwissenschaften³⁵⁹ –, so gibt es doch immer wieder einzelne Aspekte in seinem Denken, die hilfreich in den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie eingebracht werden können. So hat beispielsweise QUITTERER in einem neulich erschienenen Artikel³⁶⁰ versucht, die im Spannungsfeld von Neurowissenschaften und Philosophie kontrovers diskutierte Thematik der Willensfreiheit anhand des rahnerschen Freiheitsbegriffs zu lösen.

4.5.2. Theologische Begründungszusammenhänge

a. In theologischer Perspektive stellt sich zunächst die Frage, wie adäquat RAHNER seine Erkenntnismetaphysik und Ontologie des Symbols auf die Trinität zu übertragen vermag. Genauer: Wenn das Erkennen, im vollkommenen Akt, das Erkannte im Akt *ist*, dann fragt sich, *wie* der Selbstvollzug des Wesensgrundes – der in der Person des Vaters geschieht – bei sich und *gleichzeitig* als symbolischer Ausdruck so "im Anderen" (d.h. im Logos) sein kann, dass dieser als Person konstituiert wird. Ist die Relation Erkennen/Erkanntes identisch mit derjenigen zwischen Wesensgrund und Symbol (als Selbstvollzug dieses Wesensgrundes im Anderen) und gilt dies auch im Hinblick auf die innertrinitarischen Beziehungen? Wie kann die personale Dimension der drei göttlichen Personen in einer so gearteten Relation verankert werden, und durch welche ontologischen Merkmale zeichnet sich der Relations- bzw. der Personbegriff aus? Dass es sich bei den drei göttlichen Personen nicht um Hypostasen im Sinne von selbstbewussten Ichheiten mit einem eigenem Bewusstseinszentrum handeln kann, hat RAHNER immer wieder betont. Um seine symbolontologische und erkenntnismetaphysische Argumentation nicht inkonsistent werden zu lassen, ist daher RAHNER gezwungen, bezüglich der göttlichen Personen den Begriff der *Subsistenzweisen* zu verwenden – eine Ausdrucksweise, welche einen äusserst inhaltsarmen und abstrakten Personenbegriff beinhaltet und von den Kritikern RAHNERs – z.T. zurecht – als unbefriedigend mo-

³⁵⁹ Vgl. MUTSCHLER (1996) 9ff.

³⁶⁰ Vgl. QUITTERER Josef, *Die Freiheit, die wir meinen. Neurowissenschaft und Philosophie im Streit um die Willensfreiheit*, in: *HerKorr*, 58(2004) 364-368.

niert worden ist³⁶¹. Jedenfalls scheint die ganze Problemlage die Feststellung zu bestätigen, dass bei RAHNERs Relations- und Personbegriff noch einer weiteren Klärung unterzogen werden müssten.

b. Das eben Dargelegte hat auch erhebliche Konsequenzen im Hinblick auf die theologische Deutung einer im Werden begriffenen Schöpfung. Zwar besticht aufgrund ihrer Prägnanz die Formulierung RAHNERs, dass die Schöpfung bzw. der Mensch das ist, «was entsteht, wenn die Selbstaussage Gottes, sein Wort, in das Leere des gott-losen Nichts liebend hinausgesagt wird» (*ST*, Bd.IV, 150) und somit Gott, zwar an sich unveränderlich ist, aber «*selber am anderen* veränderlich sein» kann (ebd. 147). RAHNERs Versuch, dieses Faktum in der Dynamik des göttlichen Logos' und seiner Inkarnation zu begründen, kann jedoch nicht befriedigen, weil vorgängig weder die Bedingung der Möglichkeit noch der Status des Seins "im Anderen" (als Person) geklärt worden ist. Ebenfalls wird nicht erläutert, in welcher Hinsicht die Relation zwischen Wesensgrund und dem Sein "im anderen" (als Symbol) innertrinitarisch und in Bezug zur Schöpfung identisch sein soll. Sie wird durch eine Gleichsetzung von ökonomischer und immanenter Trinität – im Sinne eines Axioms – eher verdeckt als geklärt.

Zudem scheint es uns eine Verkürzung zu sein, wenn RAHNER die Selbstaussage Gottes in der Selbstentäußerung des Logos' lediglich in der Inkarnation sieht, ohne dabei die radikalste Entäußerung am Kreuz systematisch miteinzubeziehen, ist doch in der Gottverlassenheit am Kreuz und d.h. im Nicht-mehr-Gott-Sein des Gottessohnes der eigentliche *locus* zu sehen, der erst jegliche theologische Rede von Gott als Schöpfer und dem Menschen als Geschöpf – insofern er als Nicht-Gott "ein Anderer" ist – begründet und verständlich macht. Dies gilt umso mehr, als durch die Sünde, die der Gottessohn auf sich genommen und durchgelebt hat, das Nicht-Gott-Sein eine zusätzliche Radikalisierung erfährt. Es müsste daher gefragt werden, wie gerade im Ernstfall des Kreuzes der unveränderliche Gott "am Anderen" veränderlich zu sein vermag. Wie auch immer RAHNER diese Frage beantworten würde, eines scheint klar: Auf der Grundlage seines erkenntnismetaphysischen Ansatzes und seiner Symbol-

³⁶¹ So beispielsweise BANTLE (1979): «Karl Rahners Interpretation des in die Formulierung des Trinitätsdogmas eingegangenen Personbegriffs kann nicht befriedigen» (ebd. 23).

Ontologie scheint diese Fragestellung wohl kaum genügend explizierbar zu sein.

c. Noch ein Letztes: Es besteht allgemeiner Konsens darüber, dass RAHNERs Denken – trotz aller Treue zu seinen Grundintuitionen – den Wandel von einer transzendental*philosophischen* zu einer transzendental*theologischen* Sichtweise erfahren hat. Dies ist für (s)eine schöpfungstheologische Reflexion insofern von Bedeutung, als einerseits die (transzendente) Idee des absoluten Heilbringers, d.h. die Bedingungen der Möglichkeit für das Erscheinen und Erkennen des Jesus' von Nazareth, andererseits die Konstitution des Menschen als "Chiffre" Gottes, von der *geschichtlichen* Offenbarung des Gottessohnes – in seinem Leben, vor allem aber in seinem Leiden, Sterben und Auferstehen – *systematisch* hergeleitet werden müsste! Dies geschieht aber bei RAHNER nicht (genügend) und so bleibt seine Transzendentaltheologie letztlich doch nur transzendental*philosophisch* begründet, die – wie in den verschiedenen Spielarten des deutschen Idealismus' deutlich wird – letztlich das Christusereignis nicht von einem heilsgeschichtlichen Faktum, sondern von einer "Idee" her ableitet und (nachträglich) geschichtlich verifiziert.

Fazit: Trotz allen hier geäußerten Fragezeichen muss am Ende dieser Darlegungen festgehalten werden, dass RAHNERs theologischer Entwurf von seinem Ansatz her die Möglichkeit eröffnet, sehr viele schöpfungstheologische Themen und Probleme im Zusammenhang mit einer naturwissenschaftlichen Perspektive zu erörtern und systematisch zu entfalten. Auch wenn RAHNER in seinen Schriften kaum naturwissenschaftliche Resultate und Theorien referiert und expliziert hat, zeigen seine Erörterungen, dass er die (damals) mit einer *evolutiven Weltanschauung* verbunden philosophischen und theologischen Probleme zumindest klar vor Augen hatte und auch darum bemüht gewesen ist, diese so zu lösen, dass sie mit einer schöpfungstheologischen Reflexion vereinbar sind. In diesem Sinne bleibt sein theologisches Denken auch für eine zukünftige Schöpfungstheologie richtungsweisend.

5. Der existentielle Ansatz (Eugen DREWERMANN)

Einen eigenen, von TEILHARD, SCHEFFCZYK, GANOCZY und RAHNER grundsätzlich sich unterscheidenden, schöpfungstheologischen Ansatz hat der streitbare Paderborner Theologe Eugen DREWERMANN (vor allem) in seinem Werk *Glauben in Freiheit* vorgelegt¹. Als *existential* ist dieser Ansatz nicht nur charakterisierbar, weil DREWERMANN diese Ausdrucksweise verwendet und sich wesentlich von der Existenzphilosophie (eines KIERKEGAARD, SAR-TRE und CAMUS) inspirieren lässt². Um einen existentiellen Ansatz handelt es sich auch aufgrund der Tatsache, dass DREWERMANNs theologisches Denken vom anthropologischen Datum einer emotionalen "Gestimmtheit", d.h. von einer umfassend (grösstenteils unbewusst) in der menschlichen Psyche wirkenden Dynamik ausgeht, welche Denken und Handeln des Menschen beeinflusst und prägt und die mit Hilfe der psychoanalytischen Methode zur Sprache gebracht werden kann. Nach DREWERMANN liegt ein Hauptgrund für die Wirkungslosigkeit und Weltfremdheit heutiger kirchlicher Theologie und Verkündigung gerade in der «Verdrängung dieser unbewussten Dynamik der menschlichen Psyche! Da scheint es immer noch möglich, über Gott, Welt und den Menschen zu sprechen, ohne auf die Triebbedürfnisse (Affekte), Träume und Gefühle (Emotionen) der Menschen auch nur mit *einem* Wort einzugehen» (*GF*, Bd.1, 224). Der Grund dafür liegt im «System einer kirchlichen Theologie begründet, die sich nur "rechtfertigen" und begründen lässt, wenn man vom Menschen allenfalls das eine Achtel des bewussten Teils seiner Psyche gelten lässt und die sieben Achtel seines Unbewussten mit allem Reden von Gott nicht durcharbeitet, sondern in der Verdrängung

¹ Vgl. *Glauben in Freiheit* (*GF*), Bde 1, 2, 3/I, 3/II, und 3/III. Zudem werden wird uns auf folgende Werke DREWERMANNs beziehen: *Tiefenpsychologie und Exegese* (*TE*), Bde I und II, *Strukturen des Bösen* (*SB*), Bde I-III; *Das Markusevangelium*, Erster bzw. Zweiter Teil (*Mk*, 1. bzw. 2. Teil); *An ihren Früchten sollt ihr erkennen* (*Fr*); *Wort des Heils – Wort der Heilung* (*WH*), Bde I-IV; *Psychoanalyse und Moralthologie* (*PM*), Bde1-3; *Ich steige hinab in die Barke der Sonne* (*Barke*) und der Artikel *Angst*, in: *NHThG*, Bd.1, 17-31. Für nähere Angaben vgl. die Bibliographie.

² So in *GF*, Bd.1, 336ff.; *SB*, Bd.III, 198ff. bzw. 436ff.; *Fr*, 15ff. DREWERMANN selber bestätigt, dass es KIERKEGAARD gewesen sei, von dem er «ganz entscheidend die theologischen Grundeinsichten in das Wesen von Angst, Sünde und Schuld [...] übernommen habe und dem [er; f.g.] auch die Grundlagen [seiner; f.g.] biblischen Hermeneutik verdanke» (*Fr*, 10).

hält» (ebd. 225)³. Was hingegen Not täte, wäre eine «Theologie, die von Gott so zu sprechen sucht, dass es in der menschlichen Psyche *heilend* wirksam ist – das müsste eigentlich eine Selbstverständlichkeit christlicher Selbstausslegung sein...» (ebd. 226). Nach DREWERMANN besteht somit die Funktion der Theologie einzig und allein darin, «religiöse Erfahrungen zu vermitteln, indem sie die religiöse Existenz selber anregt» (ebd. 197)⁴.

In welchem Zusammenhang steht nun DREWERMANNs (tiefen-)psychologische Hermeneutik und existenziale Daseinsanalytik zu unserer Fragestellung nach der Rezeption naturwissenschaftlicher Aussagen, Modelle und Theorien innerhalb der Schöpfungstheologie? Man könnte die Antwort, welche DREWERMANN darauf gibt, vorwegnehmend wie folgt zusammenfassen⁵: Alle Einsichten, welche uns heute die Naturwissenschaften im Hinblick auf die Entstehung von Kosmos, Leben und Mensch zur Verfügung stellen, verweisen uns auf die Tatsache, *dass eine naturwissenschaftliche Sicht keine Antwort zu geben vermag auf die Frage nach dem Sinn unserer Existenz in dieser Welt*. So wird DREWERMANN nicht müde darauf hinzuweisen, wie absurd sich das Spiel des Lebens und das Werden der Natur gebärde und wie unmöglich es sei, dieses Faktum mit der Idee eines gütigen Schöpfergottes in Einklang zu bringen: «Wie ist es möglich, das Leben als Vorsehung eines gütigen Gottes zu interpretieren, wenn es bis in die Grundlagen hinein von Zufällen und Sinnlosigkeiten aller Art geprägt ist? Die phantastischen Leistungen der Evolution, die unzweifelhaft nicht das Ergebnis einer blossen Addition blinder Zufälle sein können, stehen ihrerseits wieder einer Fülle von Katastrophen, Misserfolgen und offenbaren Fehlern ge-

³ Das kirchlich dogmatische Denken, so DREWERMANN, basiere auf einem Intellektualisierungsprozess, der unweigerlich zu einer Verzerrung des Glaubensvollzugs und der Glaubensinhalte führe. Mit «*Intellektualisierung des Glaubens* ist die Verfälschung eines Denkens gemeint, das seine eigenen Begriffe nicht länger mehr zur Interpretation der Wirklichkeit verwendet, sondern vor-|nehmlich zum Jonglieren mit den Differenzierungen der eigenen Begriffsgeschichte und zum Ausgleich bestimmter selbstgeschaffener Paradoxien» (GF, Bd.1, 67f.). «Die Kehrseite einer solchen *Intellektualisierung der kirchlichen Theologie* besteht mithin in der vollkommenen *Ausklammerung der persönlichen Emotion*» (ebd. 69).

⁴ «*Das Christentum ist keine Lehre*» (Fr, 31). DREWERMANN fordert daher, sich auf KIERKEGAARD berufend, «nicht mehr und nicht weniger als ein Ende des objektiven Dozierens in Sachen Christentum, ein Ende des existentiell unbeteiligten, erfahrunglosen Redens über die "Geheimnisse" Gottes» (ebd. 32; vgl. auch GF, Bd.1, 212f.).

⁵ Dies darzulegen versucht DREWERMANN in seinen drei Teilbänden: *Der sechste Tag* (GF, Bd3/I), *...und es geschah so* (GF, Bd3/II) und *Im Anfang...* (GF, Bd3/III).

genüber, die unmöglich mit dem Gedanken einer planenden Vernunft zu vereinbaren sind» (*GF*, Bd.3/II, 28). Und weil weder Gott noch die Notwendigkeit einer göttlichen Offenbarung «aus der Natur hergeleitet werden» kann⁶, vermögen auch naturwissenschaftliche Ergebnisse grundsätzlich *keine* Antworten auf die existentiellen Fragen nach dem Leid (Theodizee-Problem) und dem Sinn des geschöpflichen Daseins zu geben. Gerade diese Themen seien jedoch – so DREWERMANN – für eine schöpfungstheologische Rede von fundamentaler Bedeutung.

Die Konsequenz, welche DREWERMANN daraus zieht, ist, «dass wir das Verhältnis von Mensch und Natur ganz neu bestimmen werden müssen, wenn wir die religiöse Botschaft des Christentums, jenseits einer fundamentalistischen "Wörtlichnahme" ihrer eigenen mythisch-symbolischen Ausdrucksform, plausibel und existentiell relevant deuten wollen» (*GF*, Bd.3/I, 47). Dies setzt wiederum voraus, dass das Verhältnis zwischen *Schöpfung* und *Offenbarung* neu geortet werden muss. Denn: «Religion wird solange nicht der psychischen Integration, das heisst der Personalisation und Humanisation des Menschen dienen können, als *theologisch* 'Schöpfung' und 'Offenbarung' nicht in einer inneren Einheit zueinander stehen» (*GR*, Bd.1, 259)⁷.

Ein solch existentieller Brückenschlag – zwischen Mensch und Natur bzw. zwischen Schöpfer und Geschöpf – gelingt nach DREWERMANN erst über eine *existenziale* bzw. *psychoanalytisch* geprägte Hermeneutik, einerseits des menschlichen Daseins, andererseits der biblischen Bilder- und Symbolwelt, welche das Dasein des Menschen als Geschöpf Gottes nochmals im christlichen Licht zu verstehen ermöglicht. Die Tiefenpsychologie ist dabei für DREWERMANN weniger Lehre – schon gar nicht eine Art Allheilmitel oder Erlösungslehre – als vielmehr Methode und Instrument, um die Not und «Erlösungsbedürftigkeit des Menschen ausserhalb der Gemeinschaft mit Gott tiefer zu verstehen» (*Fr*, 10). Was DREWERMANN im Hinblick auf die psychoanalytischen Theorien sagt, das gilt schliesslich noch vielmehr für die Theologie: Diese dürfe grundsätzlich nicht zu einer "Lehre" oder zu einem System dege-

⁶ So DREWERMANN in seinem Artikel: *Ein Weltgebäude ohne Architekt / Darwin, der Papst und die Rolle Gottes in der Evolution*, in: *NZZ*, 23. Oktober (1999) 95.

⁷ Vgl. auch den etwas älteren Artikel DREWERMANNs: *Gott der Natur – Gott der Offenbarung – Gegensätze? Zwischen Shiwa und Christus*, in: *ThGl*, 61(1971) 320-335.

nerieren, welche Gott zu einem *Gegenstand* des Forschens mache, sondern sie müsse darin ihre Aufgabe sehen, als *Beistand* der menschlichen Existenz zu dienen, um dem modernen Menschen Gott wieder existentiell nahe zu bringen.

Diese wenigen Andeutungen lassen schon erahnen, in welcher Hinsicht DREWERMANN die Frage nach Schöpfer, Geschöpf und Schöpfung neu zu stellen und zu beantworten versucht und warum seine schöpfungstheologische Argumentation als ein eigenständiger Ansatz anzusehen ist⁸. Wie und inwieweit ihm dies gelungen ist, möchten wir anhand der folgenden Untersuchungen zu beantworten versuchen.

a. Auf einige Schwierigkeiten, die sich bei einer Analyse von DREWERMANNs Theologie grundsätzlich stellen, sei hier noch hingewiesen:

(1.) DREWERMANNs gesamtes Œuvre umfasst mehr als 50 Bücher auf etwa 25'000 Druckseiten. Allein dieser Tatbestand erlaubt keine umfassende Berücksichtigung all seiner Publikationen⁹. Damit setzen wir uns zwar dem Risiko aus, irgendwo verstreute Aussagen nicht (genügend) zu berücksichtigen. Da es uns aber hier nicht um eine vollständige Wiedergabe, sondern lediglich um die Darlegung struktureller Zusammenhänge des drewermannschen Ansatzes geht, scheint uns das Risiko vertretbar zu sein, wenn wir vor allem die fünf

⁸ Am ehesten sieht sich DREWERMANN mit RAHNERS transzendental-anthropologischem Ansatz verwandt (vgl. *GF*, Bd.1, 213-226). Die Lösung, welche RAHNER darin auf die Frage nach der Erlösung aller Menschen hat finden wollen, hätte er jedoch nicht finden können, «weil er theologisch die 'Wende zur Anthropologie' vollzog, ohne die Anthropologie des 20. Jahrhunderts aufzugreifen» (ebd. 213). Obwohl DREWERMANN die erkenntnistheoretische Position RAHNERS nur auf wenigen Seiten und nur sehr selektiv skizziert, sieht er sich zur Schlussfolgerung gerechtfertigt, RAHNERS Argumentationsmuster basiere auf der Vorstellung, «dass Gott unserem *Denken* bestimmte Kategorien und Darstellungsweisen zur Erfassung der Wirklichkeit mitgegeben hat. Dass es desgleichen auch *Gefühle* und *Symbole* geben könnte, die ebenso tief, ja, im Grunde noch weit mehr in der Evolution der Arten verankert sind als die Denkformen des Geistes und die Anschauungsformen der 'Sinnlichkeit'» (*GF*, Bd.1, 222), dies habe RAHNER nicht beachtet. Eine solche Kritik mag noch angehen, aber fragwürdig wird DREWERMANNs Kritik spätestens dann, wenn er RAHNER unterstellt, dessen Art zu denken stehe «prinzipiell jenseits der konkreten Wirklichkeit, der gegenüber sie, wie jede 'von oben' verordnete Ideologie der 'Wahrheit', im Grund neutral bleiben muss» (ebd.).

⁹ Noch immer eine gute Hinführung zum Denken DREWERMANNs gibt z.B. die Darstellung von FEHRENBACHER, Gregor, *Drewermann verstehen. Eine kritische Hinführung*, Olten 1991. Darin werden die Publikationen DREWERMANNs bis 1989 berücksichtigt.

(Teil-) Bände von *Glauben in Freiheit* (4'000 Seiten!) berücksichtigen und auf die anderen Werke nur dort eingehen, wo die Themenstellung es erfordert.

(2.) Wie schon in *Strukturen des Bösen* und in *Tiefenpsychologie und Exegese* behandelt DREWERMANN auch in seinem fünf Bände umfassenden Werk *Glauben in Freiheit* eine Fülle von Themen, die nicht nur ein Wissen in den Bereichen der Theologie, (Tiefen-) Psychologie bzw. Psychoanalyse und Philosophie, sondern zusätzlich eine eingehende Kenntnis in den Gebieten der Orientalistik, der Kultur- und Religionsgeschichte sowie der Mythen- und Symbolforschung voraussetzen. Aufgrund unserer Fragestellung schränkt sich jedoch die zu behandelnde Thematik erheblich ein, so dass wir uns damit begnügen können, DREWERMANNs Begründung und Verhältnisbestimmung zwischen den von ihm behandelten naturwissenschaftlichen Aussagen, Modellen bzw. Theorien im Zusammenhang mit der Schöpfungstheologie unter die Lupe zu nehmen. Zudem umfasst DREWERMANNs Rezeption der philosophischen und theologischen Positionen (auch in *Glauben in Freiheit*) lediglich gewisse Aspekte und eine beschränkte Zahl von Autoren, so dass, trotz des Umfangs der Darlegungen, seine Argumentation überschaubar bleibt¹⁰. Dasselbe gilt im Wesentlichen auch für die von ihm vorgenommene Rezeption und Adaptation der verschiedenen tiefen- und verhaltenspsychologischen Theorien. Unter ihnen besitzt für DREWERMANN die *Archetypenlehre* JUNGs insofern eine fundamentale Bedeutung, «als sie seine theologischen Grundauffassungen unmittelbar prägt und sich diese als in hohem Masse von dieser abhängig erweisen.»¹¹

(3.) DREWERMANN verwendet bewusst einen im Gegensatz zur wissenschaftlichen Theologie stehenden, bildhaften, oft durch seitenlange Zitate geschmückten, redundanten und gleichzeitig von (persönlicher) existentieller Betroffenheit geprägten Darlegungs- und Sprachstil¹². Dieser hat im Laufe der letzten Jahre eine zusätzliche Ver-

¹⁰ Im «Bereich der Philosophie handelt es sich um eine überschaubare Zahl von Namen, die für DREWERMANNs theologisches Anliegen sehr bedeutsam sind: allen voran KIERKEGAARD, SARTRE, HEIDEGGER, CAMUS und HEGEL» (BEYER (1995) 14). Zu ergänzen wären hier auch noch Namen wie SCHOPENHAUER, SCHLEIERMACHER und KANT.

¹¹ SCHNELZER (1999) 16.

¹² Erschwert wird eine sachliche Auseinandersetzung «zusätzlich dadurch, dass aufgrund von DREWERMANNs bildhaft-polemischer Sprache oft auch begriffliche Eindeutigkeit und Verbindlichkeit auf der Strecke bleiben» (SCHNELZER (1999) 15). GÄRTNER macht diesbe-

schärfung erfahren¹³, aufgrund der stattgefundenen kontroverstheologischen und kirchendisziplinarischen Auseinandersetzungen¹⁴, wobei DREWERMANN selbst «einer zugespitzten, schlagwortartigen, polarisierenden und ins Persönliche gehenden Debatte seiner Positionen Vorschub»¹⁵ geleistet hat. Dennoch: Bei allen Vorbehalten, die man gegenüber DREWERMANNs Theologie und methodischem Vorgehen hegen mag, verdient sein Versuch, die geschöpflich-existenziale Befindlichkeit des (modernen) Menschen mit Hilfe psychoanalytischer Kategorien aufzunehmen und über eine Existenzphilosophie (schöpfungs-) theologisch zu reflektieren, eine faire und sachliche Behandlung.

b. Gegenüber seinen Kritikern betont DREWERMANN immer wieder, dass diese oft nicht genügend berücksichtigen würden, was er an jeweils anderen Stellen zu einem bestimmten Thema geäußert habe. Diesem Verdikt würde wohl auch diese Untersuchung von DREWERMANNs schöpfungstheologischem Ansatz verfallen, wenn "nur" die letzten drei über zweitausend Seiten umfassenden Teilbände von *Glauben in Freiheit* (Bde 3/I-III) berücksichtigen würden, in denen explizit schöpfungstheologische Themen zur Sprache kommen. Tatsächlich besitzen auch die drei Bände von *Strukturen des Bösen*, die zwei Bände von *Tiefenpsychologie und Exegese* und der

zügig darauf aufmerksam, dass DREWERMANN verschiedene Diskursebenen miteinander vermischt (vgl. dies. (2000) 274-288).

¹³ Die qualitative und quantitative Veränderung und Verschärfung der Diktion DREWERMANNs an die Adresse von Theologie und Kirche wird augenscheinlich, wenn man beispielsweise sein Frühwerk *Strukturen des Bösen* (erstmalig 1978 erschienen) mit den späteren Äußerungen in *Glauben in Freiheit* (1993) vergleicht.

¹⁴ Man beachte etwa DREWERMANNs ungehaltene Erwiderung an LOHFINK und PESCH in: "An ihren Früchten sollt ihr erkennen". Antwort auf Rudolf Peschs und Gerhard Lohfinks "Tiefenpsychologie und keine Exegese", oder seine überall verstreuten Kritiken an die Adresse der kirchlichen Institution und Theologie, z.B. in *GF*, Bd.1, 62-191. Zu Weg und Werk DREWERMANNs vgl. FREY (1995) 9ff. Zur Biographie DREWERMANNs vgl. BEYER (1994) 118ff. oder SOBEL (1992) 11ff. Zum Konflikt zwischen DREWERMANN und Erzbischof DEGENHARDT vgl. DREWERMANN (1994); für eine Auflistung der Dokumentationen zum Konflikt vgl. SOBEL (1993) 83.

¹⁵ BEYER (1999) 11. DREWERMANN «fordert Empfindsamkeit, predigt Integration, rechtfertigt die freie Entfaltung des Einzelnen vor Gott – geht aber mit Kritikern gnadenlos ins Gericht, zeichnet Feindbilder, fällt Pauschalurteile und umhüllt seine eigenen Positionen mit der Aura der Alleingültigkeit» (ebd. 12). Weitere in diese Richtung sich äussernde und berechtigte Kritiken finden sich in den Sammelbänden von GÖRRES/KASPER (1988), POTTMEYER (1992), BENEDIKT/SOBEL (1992) und FÜRST (1993).

Bd.1 von *Glauben in Freiheit* schöpfungstheologische Relevanz, und dies in dreierlei Hinsicht:

(1.) In diesen Bänden entfaltet DREWERMANN (neben anderen Themen) anhand der Archetypenlehre die *Voraussetzungen seiner eigenen theologischen Erkenntnistheorie*. Seine schöpfungstheologischen Aussagen sowie seine Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Naturwissenschaften – die auf den ersten Blick nicht leicht zu durchschauen ist – bleiben daher ohne seine theologisch transformierte und adaptierte Archetypenlehre zu berücksichtigen unverstündlich.

(2.) Diesem Umstand ist umso mehr Rechnung zu tragen, als DREWERMANN die Archetypen zwar als ein Produkt der Evolution ansieht – und sie folglich naturwissenschaftlich zu untermauern versucht –, ihre Konstitution jedoch letztlich schöpfungstheologisch begründet.

(3.) Nach DREWERMANN vermag eine theologisch "getaufte" Archetypenlehre – durch Miteinbeziehung der *Angst* – auch eine neues Licht auf die klassischen schöpfungstheologischen Themen wie Sündenfall und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen zu werfen.

Aufgrund der engen Verflechtung der erkenntnistheoretischen mit der schöpfungstheologischen Thematik sind wir genötigt, im Hinblick auf die Darlegungen von DREWERMANNs schöpfungstheologischem Ansatz, uns zuvor eingehender mit seinen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, d.h. mit seiner Archetypenlehre und mit der damit zusammenhängenden Angstproblematik auseinanderzusetzen.

5.1. Die Archetypen als natürliche Anlage des Religiösen

Wie eingangs schon bemerkt, geht DREWERMANN davon aus, dass eine wesentliche Aufgabe theologischen Denkens darin besteht, die unbewussten Dimensionen der menschlichen Psyche (Affekte, Emotionen) so zur Sprache zu bringen und zu deuten, dass eine religiöse Rede heilend und befreiend auf den Menschen zu wirken vermag. Dieses Anliegen steht auch hinter DREWERMANNs Ausführungen rund um Themen der Schöpfungstheologie. Dabei bedient er sich der *Tiefenpsychologie*, «um von der Religionspsychologie her die Fragen heutigen Glaubensverständnisses neu zu erörtern» und zwar mit dem Ziel, die psychischen «Tiefenschichten wieder freizulegen,

in denen so etwas wie ein religiöses Fragen aufbrechen kann» (*GF*, Bd.1, 43). Das Ziel von DREWERMANNs Vorgehen besteht darin, «den gesamten dogmatischen Überbau der kirchlichen Dogmatik mit Hilfe wesentlich der *Tiefenpsychologie* und der *Existenzphilosophie* einer gründlichen Revision zu unterziehen» (ebd.). Als Hilfsmittel zur Erreichung dieses Zieles bedient er sich vorzugsweise der freudischen *Trieblehre* und der jungschen Theorie der *Archetypen*, wobei DREWERMANN beide Theorien nicht einfach übernimmt, sondern sie über eine Transformation zu einem theologisch brauchbaren, tiefenpsychologischen Deutungsschema erweitert¹⁶. Dieses tiefenpsychologische Schema verdichtet sich bei DREWERMANN im Begriff des *Archetyps*, als eine natürliche religiöse Veranlagung des Menschen. Nur so «kann die *Religion* wieder verstanden werden *als ein Organ der Selbstfindung*, der Personwerdung, der Freiheit, der Reifung und der Integration der menschlichen Psyche» (*GF*, Bd.1, 263). In der Sprache der Psychoanalyse: Religion wird «aus einer Überichfunktion in *eine Ichfunktion* verwandelt» (ebd.). So ist die Archetypenlehre DREWERMANNs bedeutsam, einerseits im Rahmen seiner tiefenpsychologischen Analytik des menschlichen Daseins¹⁷, andererseits in seiner existentialen Hermeneutik biblischer Texte¹⁸. Archetypen besitzen folglich eine erkenntnistheoretische Relevanz und sind nicht nur für das Verständnis von DREWERMANNs schöpfungstheologischen Aussagen, sondern auch für dessen Verhältnisbestimmung zwischen Naturwissenschaft und Schöpfungstheologie von grundlegender Bedeutung ist.

¹⁶ Die Grundlagen dazu hat DREWERMANN in *SB*, Bd.II erarbeitet, aber erst in *GF*, Bd.1 umfassend begründet. Genauer: Ging es in *SB* darum, unter «striker Ausklammerung der (existenz-) philosophischen und theologischen Fragestellungen [...] den [jahwistischen; f.g.] Text rein psa [=psychoanalytisch; f.g.] zu lesen, d.h. ihn mit den Mitteln der Freudischen Traumanalyse zu interpretieren und jeweils den Befund durch die Jungschen Deutungsverfahren zu komplettieren» (*SB*, Bd.II, 10), so besteht das Anliegen DREWERMANNs in *GF*, Bd.1 vornehmlich darin, «den spekulativen Charakter» von FREUDS *Libidotheorie* und JUNGS *Archetypenlehre* zu verlassen, um die psychische Dynamik und Vorstellungskraft des Menschen anthropologisch, d.h. mit Hilfe der Verhaltensforschung (d.h. Neurobiologie und Ethologie) argumentativ zu stützen und als ein natürlich vorgegebenes *Apriori* religionspsychologisch zu begründen (vgl. *GF*, Bd.1, 279).

¹⁷ Dies geschieht mittels der Analyse des Begriffs der *Angst* (vgl. *GF*, Bd.1, 309-384).

¹⁸ Vgl. dazu DREWERMANN, *GF*, Bd.2: *TE*, Bde. I-II sowie seine beiden, je zwei Bände umfassenden Kommentare zum Markus-, Matthäus- und Johannesevangelium.

5.1.1. Der erkenntnistheoretische Status der Archetypen

In Anlehnung an JUNG – und an FREUD¹⁹ – versteht DREWERMANN unter Archetypen zunächst jene psychischen Gestalten, die in Form von Sagen, Märchen, Mythen und Religionen in Form von Träumen, Phantasien, Visionen und Wahnvorstellungen auftreten und bestimmte gemeinsame Merkmale aufweisen, die sich bis in die Vorgeschichte der Menschheit zurückverfolgen lassen. Die Leistung JUNGS habe dabei darin bestanden, «dass er – freilich in Fortführung, nicht so sehr im Widerspruch zu S. FREUD – die psychologische Folgerung aus der Tatsache der Evolution des Lebens gezogen und gezeigt hat, dass auch die menschliche Psyche des Lebens nicht verstanden werden kann ohne die Kenntnis der Jahrtausende, in denen das Psychische *ohne Bewusstsein* existierte und sich entwickelte» (TE, Bd.I, 282). Archetypen sind also, kurz gesagt, "a-priorische" psychische Ausdrucksformen des menschlichen Erlebens²⁰.

Eines der zentralen Anliegen DREWERMANNs liegt darin, den Begriff des Archetyps naturwissenschaftlich zu verifizieren sowie philosophisch zu begründen, um ihn theologisch anwenden zu können. So beschreibt er (1.) durch die *Biologie* jene für die Archetypen wichtigen, evolutiv entstandenen, physischen (insbesondere neuronalen) Voraussetzungen, d.h. ihre biologisch vorgegebenen Strukturen, Funktionen und Prozesse. Mit Hilfe der *Psychologie* formuliert DREWERMANN anschliessend (2.) den Begriff des Archetyps in der Weise, dass er das vorgegebene (neuro-) biologische Substrat in einen Zusammenhang mit den klassischen psychologischen Themenbereichen wie Denken, Verhalten, Lernen, Fühlen und Handeln zu stellen versucht. Aufgabe der *Philosophie* ist es (3.), den von der Biologie und Psychologie bereitgestellten Begriff des Archetyps als erkenntnis- und handlungstheoretisches Apriori zu reflektieren, um ihn so für die *Theologie* brauchbar zu machen. Diese findet gerade dadurch, dass sie *das Archetypische als eine religiöse Disposition* deutet, einen natürlich vorgegebenen Anknüpfungspunkt, um die

¹⁹ DREWERMANN ist der Ansicht, dass bereits «Freud in und an Archetypen gedacht» habe und dass diesbezüglich «der Unterschied zwischen ihm und C.G.Jung kein inhaltlicher, sondern ein dogmatischer Streit» war (Mk, 1.Teil, 63, Anm. 32). Allgemein zum Verhältnis zwischen freudschem und jungischem Ansatz bei DREWERMANN vgl. SCHNELZER (1999) 129-167.

²⁰ Vgl. TE, Bd.I, 66ff.

Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung in Schöpfung und Geschichte zu begründen²¹. In einem Exkurs soll – unter besonderer Berücksichtigung der Angstdimension²² – jede dieser Ebenen etwas näher dargelegt werden,

Exkurs: Biologische, psychologische und philosophische Grundlagen der Archetypen

α. Die (neuro-) biologische Grundlegung

i. Im ersten Band von *Tiefenpsychologie und Exegese* schreibt DREWERMANN, dass die archetypische Dimension, als «angeborene, unbewusste Disposition des Vorstellens und Handelns, [...] immer wieder die gleichen Formen des Denkens und Verhaltens hervorbringt» (*TE*, Bd.I, 235). Schon FREUD und JUNG hätten nachdrücklich auf die *biologischen* Grundlagen der Archetypen hingewiesen und mit der Vorstellung von einem kollektiven Unbewussten die Lehre von der Evolution des Lebens auf die menschliche Psyche ausgedehnt. DREWERMANN übernimmt nicht nur diese These – besonders die Sicht JUNGS²³ –, sondern versucht gleichzeitig diese anhand der neueren naturwissenschaftlichen Resultate zu belegen²⁴.

Ausgangspunkt der drewermanschen Überlegungen ist die biologische Tatsache, dass die menschliche Psyche keine *tabula rasa* darstellt, sondern (vor-) geprägt ist von bestimmten objektiven Strukturen und Vorstellungsinhalten²⁵. Schon die Verhaltensforschung bei Tieren zeige, wie gewisse Reizinformationen von der Aussenwelt, aufgrund von angeborenen Dispositionen, verarbeitet würden und bestimmte, standardisierte Verhaltensweisen zur Folge hätten²⁶. Der "Ort", worin solche Vorinformationen über die Umwelt aufgenommen werden, ist das «Zwischenhirn, das als Schaltzentrale zwischen dem Grosshirn und dem übrigen Körper wirkt und in dem die Verhaltensweisen von Tieren (und Menschen) weitgehend vorprogrammiert sind» (*GF*, Bd.1, 281). Darin bildet das sog. *limbische System*²⁷ «das

²¹ Auf dieser Basis sieht DREWERMANN erst die adäquaten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen gegeben, um beispielsweise religiöse Texte sachgemäss interpretieren zu können. Diese Voraussetzungen freizulegen und einen entsprechenden Regelkanon zur Interpretation biblischer Texte zu erarbeiten ist das erklärte Ziel der beiden Bände von *Tiefenpsychologie und Exegese*.

²² «Verhaltensforschung, Psychoanalyse und Existenzphilosophie. Es, Ich und Geist – auf jeder dieser drei Ebenen tritt uns die Angst entgegen, stets anders gewandt, doch stets mit demselben Unheil verkündenden Antlitz» (*GF*, Bd.1, 309).

²³ Vgl. SCHNELZER (1999) 151ff. und 180f.

²⁴ Vgl. *GF*, Bd.1, 269-303 oder in: *TE*, Bd. I, 250-374, bes. 262ff.

²⁵ Vgl. *GF*, Bd.1, 271.

²⁶ DREWERMANN erläutert dies konkret anhand von Experimenten mit Putenküken (vgl. *GF*, Bd.1, 280f.).

²⁷ Nach DREWERMANN besteht das limbische System aus *Hypothalamus*, *Hypophyse*, *Hippocampus* und *Amygdala* (vgl. *GF*, Bd.1, 281f.).

Zentralorgan *aller emotionalen Reaktionen* [...]: Es entscheidet über Flucht oder Angriff, über das Sexualverhalten, die Fortpflanzung sowie über die Ernährung, mit anderen Worten über alle überlebenswichtigen Verhaltensweisen» (ebd. 282)²⁸.

Weil diese Strukturen des limbischen Systems *älter* sind als das Grosshirn (dem sog. *Cortex*), haben sie die Funktion der Speicherung von Erinnerungen übernommen; nota bene: nicht Erinnerung an die individuelle Biographie, «sondern vor allem an die Erfahrungen der Stammesgeschichte. Insbesondere der Erfahrungsschatz der *Säugetiere* aus den letzten circa einhundertfünfzig Millionen Jahren der Evolution ist so vollständig im limbischen System gespeichert» (ebd. 282)²⁹. Nach DREWERMANN ist es somit eine naturwissenschaftlich belegte Tatsache, dass wir auf der Ebene des Zwischenhirns über solche angeborenen Schemata verfügen, «die als typisierte Abbilder bestimmter Gegebenheit der Umwelt *früher* sind als jeder mögliche Kontakt des Individuums mit der Welt draussen» (ebd. 287).

Auf der Basis von (älteren) Experimenten³⁰ interpretiert DREWERMANN die Funktion des limbischen Systems dahingehend, dass er im Zwischenhirn höherer Wirbeltiere zwar nicht ein «Ensemble fertiger *Bilder*» (ebd. 283), aber doch in sich geschlossene "Schaltkreise" von Nervenbahnen vermutet, welche ihrerseits hochkomplexe Bewegungsabläufe auslösen und – als bestimmte Verhaltensmuster gespeichert – an die folgenden Generationen weitergegeben werden³¹. Dabei verwendet DREWERMANN Ausdrücke wie (angeborene) *Programme*, *Schemata* bzw. *Instinkte* äquivalent³². Als Scheitelpunkt zwischen der Innen- und Aussenwelt sind

²⁸ DREWERMANN zitiert hier ältere und z.T. schon etwas überholte Literatur. Zur näheren Auseinandersetzung mit dieser äusserst komplexen Thematik der Neurophysiologie verweisen wir im Rahmen der neueren Publikationen auf die leicht verständlichen Einführungen z.B. PRITZEL/BRAND/MARKOWITSCH (2003), DAMASIO (1997), (2002), (2003), ROTH (1997), (2001) oder RATEY (2001).

²⁹ Auf dieser biologischen Grundlage kann DREWERMANN auch bezüglich der Archetypen sagen: Archetypen «sind älter als alles Bewusste, Zeitbedingte, Historisch-Relative; sie liegen allem Menschlichen zugrunde und sind älter als dieses selbst; sie sind [...] niemals das Resultat des Sozialen, sondern, gerade umgekehrt, die eigentlichen Triebkräfte zur Gestaltung [...] der geschichtlichen und sozialen Welt» (*TE*, Bd.I, 270).

³⁰ Vgl. *GF*, Bd.1, 283. DREWERMANN zitiert an dieser Stelle die populärwissenschaftliche Veröffentlichung: DIEFURTHS Hoimar von, *Der Geist fiel nicht vom Himmel. Die Evolution unseres Bewusstseins* (Hamburg 1976), der sich seinerseits auf eine 1957 erschienene Publikation von HOLST beruft, der Experimente an Hühnern durchgeführt hat.

³¹ Allerdings ist DREWERMANNs terminologische Verwendung uneinheitlich und eher verwirrend. So spricht er später nicht mehr von Schaltkreisen, Schemata oder Instinkten, sondern schreibt, dass es ein «*Bildreservoir* im limbischen System» gibt bzw. «im Inneren des Organismus eines Lebewesens *Abbildungen der äusseren Wirklichkeit* [existieren; f.g.], die ihm vor aller Erfahrung ("apriori") zeigen, was als *bedeutsam* für sein Überleben zu betrachten ist» (*GF*, Bd.1, 403; Herv. f.g.). Zumindest dort, wo "Bedeutung(en)" ins Spiel kommen, ist es fraglich, ob "Schaltkreise" oder "Schemata", als funktionale Beschreibungen biologischer Systeme, solcherart direkt auf die sprachlich-semantic Ebene, wie sie in der "Bild"-Metapher von DREWERMANN intendiert wird, bezogen werden dürfen. Wir werden bei den kritischen Anmerkungen (vgl. 5.3.1.) nochmals auf diese Problematik zu sprechen kommen.

³² Vgl. *GF*, Bd.1, 283f.

diese Instinkte jedoch nicht auf ein simples Stimulus-Respons-Modell reduzierbar. Es handelt sich diesbezüglich «nicht mehr, wie auf der Ebene der vegetativen Syndrome (Hunger, Kälte, Müdigkeit und so weiter), um einen rein physikalisch-chemischen Prozess [...]. Was wir *jetzt* vor uns haben, ist im eigentlichen Sinne überhaupt kein "Reiz" mehr [...], vielmehr wird hier die ursprünglich rein kausale Beziehung zwischen Lebewesen und Umwelt zugunsten der *Informatik* verlassen» (GF, Bd.1, 284). Entsprechend gewinnen darin (bestimmte) Wahrnehmungen die Bedeutung von *Signalen*³³.

ii. Besonders deutlich lassen sich – so DREWERMANN – diese zu Schemata konkretisierten Verhaltensdispositive auf biologischer Ebene am Phänomen der *Angst* verdeutlichen³⁴. Alle Formen von Angst sind nämlich weder individual- noch sozialpsychologisch (als internalisierte Verhaltensform) erklärbar, sondern müssen als «stammesgeschichtlich präformiert» (SB, Bd.II, 223), d.h. als Resultat einer evolutiven Entwicklung betrachtet werden³⁵.

Aus dieser Sicht ist die Angst zunächst ein «Warnsignal, um auf Gefahren hinzuweisen. Der Zweck solcher Primitivreaktionen ist es, in einer akuten Notsituation das Überleben zu sichern» (GF, Bd.1, 309)³⁶. Dem Angstsignal entspricht jeweils eine reflexartige Reaktion, wie Flucht-, Angriff- oder Totstellreflex, welche über Jahrmillionen gelernt und im Zwischenhirn gespeichert worden ist³⁷. Entscheidend ist: «Nichts von alledem spielt sich im Bewusstsein ab. Erst Sekunden später, [...] wenn die Gefahr vorüber ist, spürt man den *Körperzustand* der Angst: das Herzrasen, den Schweissausbruch, den fliegenden Atem, das Zittern am ganzen Körper... und noch etwas später erst beginnt man, in Gedanken zu realisieren, was sich gerade ereignet hat» (ebd. 310). Während es sich bei diesen sog. Primitivreaktionen um «Angstreaktionen im Augenblick» (ebd. 311) handelt, die jeweils nach kurzer Zeit wieder abklingen, gibt es im Leben von uns Menschen auch im Gedächtnis gespeicherte und auf Dauer gestellte Angstsignale.

Von der Verhaltensforschung her sieht DREWERMANN vier grundlegende Angstformen, welche (im Erbe der Tierreihe) den Menschen prägen und sich in entsprechend typisierten Verhaltensdispositiven zeigen. Es sind dies die *Segregationsangst*, die *Verarmungs-* und *Verhungerungsangst*, die Angst der *Auswegslosigkeit* und die

³³ Der «"Reiz", der ein entsprechendes Verhalten auslöst, erzielt seine Wirkung jetzt allein dadurch, dass es als *Informationsträger* für eine "Bedeutung" fungiert, die durch den Gang der Evolution für die jeweilige Art historisch festgelegt ist; statt eines "Reflexes" haben wir es nunmehr mit "motiviertem" Verhalten zu tun» (GF, Bd.1, 284).

³⁴ Wie SCHNELZER (1999) 215ff. belegt, folgt DREWERMANN auch bezüglich der Angstthematik in grossen Zügen den Aussagen JUNGS.

³⁵ So lassen sich beispielsweise «die sog. "Strafen Gottes" bei der Vertreibung des Mensch aus dem Paradies [...] in verhaltenspsychologischer bzw. paläoanthropologischer Sicht allesamt als diejenigen Formen situativer Angst deuten, [...] die aufgrund der Herkunft des Menschen aus der Tierreihe *archetypisch* angelegt sind» (Mk, 2.Teil, 57, Anm. 9; Herv. f.g.).

³⁶ Zum Folgenden vgl. GF, Bd.1, 309-318; SB, Bd.II, 221-232.

³⁷ So wird z.B. ein heranbrausendes Auto im «Schema von Jäger und Gejagtem eingeordnet, die bedrohliche Situation entsprechend gedeutet und blitzschnell dann die "Antwort" ausagiert» (GF, Bd.1, 310).

*Schuldangst*³⁸. Sie stellen nach DREWERMANN empirisch verifizierbare, archetypische Schemata dar, die als Modi der einen fundamentalen *Urangst* bzw. *Todesangst* dem menschlichen Dasein konstitutiv sind³⁹.

Inwieweit diese Hypothese(n) durch die neuere Forschung tatsächlich gestützt wird, wie DREWERMANN behauptet, muss hier nicht näher erläutert werden. Wichtig ist an dieser Stelle nur, auf die Bedeutung und Tragweite dieser These für das theologische Denken DREWERMANNs im Allgemeinen und für dessen Schöpfungstheologie im Besonderen hinzuweisen.

β. Die psychologische Grundlegung

Grundsätzlich erarbeitet DREWERMANN die Archetypen über drei tiefenpsychologische Theorien, die entsprechend ihren methodologischen Ansätzen psychoanalytischen Vorgehens sich grundsätzlich voneinander unterscheiden. Er nennt sie (1.) *reduktiv-objektale* Methode (FREUD)⁴⁰, (2.) die *final-subjektale* Methode (JUNG)⁴¹ und (3.) die *existential-hermeneutische* Methode (BOSS)⁴². Die *objektale* Deutung archetypischer Symbole erklärt die verobjektivierte psychische Problematik (bzw. Krankheit), welche sich in Träumen, Mythologien, Sagen, Legenden und Märchen widerspiegelt. Die *subjektale* Deutung hingegen verweist auf die dazu entsprechende Einstellung und Verarbeitungsweise der Psyche. Schliesslich richtet die *daseinsanalytische* Interpretation ihr Augenmerk auf die (verfehlte) Weise des Freiheitsvollzugs des Subjektes. DREWERMANN stellt dabei (zurecht) fest, dass es sich bei diesen Ansätzen um grundsätzlich verschiedene Methoden handelt, die sich theoretisch ausschliessen. Trotzdem sieht er ihre Anwendung, aufgrund der Effizienz in der Praxis, für gerechtfertigt⁴³.

³⁸ Die *Segregationsangst* ist die Angst von einer sozialen Bezugsgruppe abgetrennt zu werden und zu vereinsamen (vgl. dazu *GF*, Bd.1, 315f.). Zur *Verarmungs- und Verhungersangst* vgl. ebd. 314f., zur Angst der *Auswegslosigkeit* ebd. 312 und zur *Schuldangst* ebd. 312f. Im Zusammenhang mit seiner psychoanalytischen Auslegung von Gen 3,19 fügt DREWERMANN noch die hypochondrische Angst hinzu (vgl. *SB*, Bd.II, 228f. sowie DREWERMANNs Artikel *Angst*, in: *NHThG*, Bd.1, 19).

³⁹ DREWERMANN beruft sich diesbezüglich (in *SB* wie auch in *GF*) besonders auf Arbeiten von BILZ (vgl. dazu die Literaturliste in *GF*, Bd.1, 705 bzw. *SB*, Bd.II, 634).

⁴⁰ Vgl. *TE*, Bd.I, 155f.; Zur Position FREUDs und JUNGs vgl. ausführlicher in *SB*, Bd.I, XXXI-XLII

⁴¹ Vgl. *TE*, Bd.I, 156ff.;

⁴² Vgl. *TE*, Bd.I, 158f. Während in *Strukturen des Bösen* die Existentialanalyse (der Angst) auf der *philosophischen* Ebene erfolgt, hat DREWERMANN die von BOSS vertretene *daseinsanalytische* Interpretation in *Tiefenpsychologie und Exegese* als Bestandteil seines *tiefenpsychologischen* Vorgehens aufgenommen. Allerdings ist zu sagen, dass DREWERMANNs Ausführungen diesbezüglich äusserst knapp gefasst sind. Am ehesten wird dieser Ansatz verständlich durch die beiden Beispiele, die er anführt (vgl. *TE*, Bd.I, 159-162).

⁴³ Diese «verschiedenen Methoden, die sich theoretisch ausschliessen, ergänzen und bedingen sich in der Praxis auf diese Weise gegenseitig» (*TE*, Bd.I, 162).

i. Vom psychologischen Standpunkt aus gesehen besteht – so DREWERMANN – «kein Unterschied zu sagen: Jemand hat sein Selbst gefunden, oder: er hat Gott gefunden» (*SB*, Bd.II, 27)⁴⁴. Damit vertritt DREWERMANN *auf psychologischer Ebene* – und nur auf dieser! – den religionspsychologischen Ansatz JUNGS, der besagt, dass in den Archetypen des kollektiven Unbewussten ein (empirisch überprüfbares) religiöses Apriori existiere, welches sich objektaal in Form archetypischer Symbole, subjektiv hingegen als innerpsychische Einheit bzw. Vereinigung zwischen Bewusstem und Unbewusstem manifestiere⁴⁵. Diese autonomen psychischen Inhalte, welche als "göttlich" erfahren werden, prägen in Form von religiös-archetypischen Bildern und Symbolen das menschliche "Selbst". So «kann das "Selbst" als ein psychologischer Komplex, ein Zentrum psychischer Energie verstanden werden, der es *ermöglicht*, "Gott" zu erfahren» (*SB*, Bd.II, 29; Herv. f.g.). DREWERMANN unterstreicht, dass damit (noch) nichts Theologisches über das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ausgesagt sei, da die psychologische Ebene grundsätzlich offen lasse, «was "objektiv" dieser subjektiven Erfahrung entspricht» (ebd.). Ausdrücklich betont er: «Die psychische und die religiöse Ebene der Wirklichkeit sind keinesfalls identisch» (*Fr*, 50)⁴⁶.

ii. Die Funktion einer tiefenpsychologischen Theorie und ihrer Deutung besteht für DREWERMANN im Wesentlichen darin, dass sie aufzuzeigen hat, wie sich die Archetypen ganzheitlich auf die Psyche, bzw. deren klassische Aspekte (wie Verhalten, Denken, Wollen, Fühlen oder Handeln) auswirken. Von daher könnte man Archetypen als dispositionelle Bereitschaftssysteme zur Erfassung der Wirklichkeit bezeichnen. Insofern Bewusstseins- und Willensakte (Überlegen, Nachdenken, Erinnern, Planen, Entscheiden usw.) grundsätzlich gebunden sind an «*szenische Vorstellungen* und Gestaltwahrnehmungen sowie an bestimmte emotionale *Motivationen* und *Wertungen*» (*GF*, Bd.1, 300), sind Gefühle und Bilder im Menschen ursprünglicher und tiefer verankert als Begriffe und Gedanken. Die oben beschriebenen biologisch

⁴⁴ «Psychologisch gesehen, ist das Bild vom Paradies also als ein Urbild von dem Zustand des ganzen, mit sich vereinigten Menschen zu verstehen, der zu seinem Selbst gefunden hat» (*SB*, Bd.II, 28). Ehe wir nämlich nicht verstehen, «welche Wirklichkeit *in uns selbst* wir als "Gott" bezeichnen, werden wir nicht herausfinden können, worin die "Offenbarung" dieses Gottes bestehen könnte» (*GF*, Bd.3/I, 269).

⁴⁵ Was «dem Ich eines Menschen innerpsychisch erscheinen kann, ist Teil seiner eigenen Psyche. Erscheint ihm "Gott", so wird man zur Erklärung seiner Visionen unausweichlich an das Bild seines Vaters denken müssen. [...] "Gott" beschreibt dabei innerpsychisch (*nicht me-* taphysisch!) die Einheit aller seelischen Gegensätze, die Gestalt des Selbst, die Verschmelzung von Bewusstsein und Unbewusstem» (*TE*, Bd.II, 341f.; vgl. ebenso *SB*, Bd.II, 26ff.).

⁴⁶ Vgl. *SB*, Bd.II, XXVI. Was «die Bibel mit Gott meint, ist eine Wirklichkeit, deren Erfahrung psychologisch zwar mit dem Prozess der Selbstfindung zusammenhängt, die aber weder darin aufgeht noch damit identisch ist» (ebd. 148). Man tut also DREWERMANN Unrecht, wenn man ihm des Panpsychismus oder erkenntnistheoretischen Psychologismus bezichtigt, zumal er gerade an diesem entscheidenden Punkt sich z.B. von der Religionspsychologie JUNGS unterschieden wissen möchte. «Dass die Dinge so liegen, wird freilich des öfteren durch provozierende Formulierungen Drewermanns verdunkelt» (SCHNELZER (1999) 205).

vorgegebenen Aspekte der Archetypen kommen daher in einer psychologischen Perspektive als *Strukturdominanten* (JUNG) in den Blick⁴⁷, welche durch bildhafte und emotionale Bereitschaftssysteme die «Grundformen des Erlebens und Denkens» (TE, Bd.I, 67) der Psyche bilden. Emotionen gehen dem Denken (zeitlich) voraus, begleiten und prägen es; kurz: Bevor der Mensch denkt, fühlt er⁴⁸. Es handelt sich bei diesen *Gefühlen und Bildern*⁴⁹ um "archaische" Schemata, die – so die Folgerung DREWERMANNs – «infolge ihrer typisierten Form sowie aufgrund ihrer hohen psychischen Bedeutsamkeit auch als *Symbole* (oder "Signale") bezeichnet werden [können; f.g.], und nichts hindert uns [...], im Sinne C.G.JUNGS hier von *archetypischen Symbolen* zu sprechen» (GF, Bd.1, 287).

Während sich von der (Neuro-) Biologie her das menschliche Gehirn als Träger der archetypischen Schemata erwies, bildet aus psychologischer Sicht das *kollektive Unbewusste* das "Gefäss", worin alle Archetypen enthalten sind. Es handelt sich dabei um eine Art psychisches "Erbgut" an Vorstellungsmöglichkeiten, welches allgemeinschheitlich die Grundlage des individuell Psychischen bildet. Parallel zum biologischen Aspekt besitzen Archetypen daher auch vom (tiefen-) psychologischen Standpunkt her eine phylogenetische Dimension⁵⁰: Sie haben sich «evolutiv durch die Erfahrung der Menschheitsgattung (und ihrer stammesgeschichtlichen Vorfahren) mit bestimmten psychischen Umweltbedingungen, wie Sexualität, Hunger etc. sowie – hier zitiert DREWERMANN wieder JUNG – durch den Niederschlag aller übermächtigen, affektvollen und bilderreichen Erfahrungen aller Ahnen an Vater, Mutter, Kind, Mann und Weib» gebildet (SB, Bd.I, XXXIX). Von fundamentaler Bedeutung ist dabei, dass Archetypen – obwohl sie sich evolutiv entwickelt haben und jeweils eine kulturell vorgegebene Bilder- und Symbolwelt ausdrücken – als Inhalte des Unbewussten *zeitlos* sind⁵¹.

⁴⁷ Archetypen umschreibt DREWERMANN zunächst als «allgemeinschheitliche Strukturen des Psychischen» (TE, Bd.I, 67).

⁴⁸ Gefühle bestimmen wesentlich unser Denken und «verleihen den rationalen Kategorien allererst ihren Wert und ihre Bedeutung» (GF, Bd.1, 300).

⁴⁹ Es ist nach DREWERMANN erwiesen, «dass wir am besten diejenigen Erfahrungen und | Informationen behalten können, die mit bestimmten *Gefühlen und Bildern* im Zwischenhirn assoziiert» sind (ebd. 299f.). Wie neuere Forschungsergebnisse zeigen, basieren Bilder und Gefühle tatsächlich auf gewissen neurobiologischen Dispositionen. Auch wenn diesbezüglich Resultate vorliegen, die zu weit grösseren Differenzierungen nötigen als DREWERMANN dies tut, so ist seine These, dass *Bilder* und *Gefühle* die Grundlage von (cortical lokalisierbaren) Denkprozessen bilden, grundsätzlich gerechtfertigt. Bestätigt wird diese beispielsweise durch neuere Forschungsergebnisse von DAMASIO, der zwar zwischen *Emotionen* und *Gefühlen* unterscheidet (vgl. DAMASIO (1997) 123ff. und 178ff.), beide jedoch als Formen der *Wahrnehmung* interpretiert. Basis dafür bildet seine Theorie der *somatischen Marker* (vgl. ebd. 227ff.).

⁵⁰ «In den archetypischen Szenen verbinden sich von Urzeit her Trieb und Umwelt, Biologisches und Psychisches, Instinkt und auslösender Reiz» (TE, Bd.I, 113).

⁵¹ «Die Inhalte des Unbewussten, seine Affekte, Wünsche und Ängste sind schlechterdings zeitlos» (TE, Bd.I, 113). Dies hängt mit der Verschmelzung von individuellem und kollektivem Erleben (im Traum) zusammen.

iii. Archetypen lassen sich nach DREWERMANN weder individual- noch sozial-psychologisch oder lerntheoretisch adäquat erfassen⁵². Einzig mit Hilfe der *Tiefenpsychologie*⁵³ sei es möglich, «gewisse Einsichten in die angeborenen Triebbedürfnisse des Menschen zu gewinnen [...] sowie vor allem den Nachweis zu führen, dass es bestimmte symbolische Weisen der Vorstellung im Menschen gibt, die, wo immer sie auftauchen, zu gleichen Rückschlüssen über ihr Zustandekommen in der menschlichen Psyche nötigen» (*SB*, Bd.II, XXXV). Ausgangspunkt und Manifestation des Archetypischen bildet das traumhafte Erleben⁵⁴, das sich (poetisch verdichtet) in Mythen⁵⁵, Märchen, Legenden, Sagen, Visionen und Novellen⁵⁶ ausdrückt. Archetypen bilden darin Weisen des Vorstellens der menschlichen Psyche, die «als ein echtes "Apriori" der Wahrnehmung und des (Um)Welterlebens aller individuell "Psychologie" zugrunde liegen» (*GF*, Bd.I, 287)⁵⁷.

So wichtig der Aspekt ist, dass Archetypen im *kollektiv* Unbewussten verankert sind, und nur über eine entsprechende tiefenpsychologische Theorie zugänglich gemacht werden können, so entscheidend bleibt für DREWERMANN die Tatsache, dass die Wirkungen archetypischer Bilder erst im und durch das Individuum ihre Eindeutigkeit erlangen. Ihre Wirkungsweisen bleiben daher solange ambivalent, bis nicht

⁵² Vgl. *TE*, Bd.I, 67f. und *SB*, Bd.II, XXXVf.

⁵³ Den Begriff *Psychoanalyse* verwendet DREWERMANN «identisch mit dem Begriff Tiefenpsychologie» (*TE*, Bd.I, 154f.).

⁵⁴ Zum allgemeinen Stellenwert des Traumes für archetypische Erzählungen vgl. *TE*, Bd.I, 101-162. Die Bedeutung des Traumes liegt (1.) in der Aufhebung der Ich-Kontrolle, (2.) in der Ausblendung der Aussenwelt und (3.) in der Aktivierung einer psychischen Tätigkeit, «die phylogenetisch wie ontogenetisch als archaisch gelten muss» (*TE*, Bd.I, 112). «Im Traum verschmilzt das Material des individuellen Unbewussten mit dem kollektiven Erfahrungsschatz der menschlichen Psyche, und zwischen beiden Ebenen findet ein ständiger Austausch statt» (ebd. 113). Die Grössen *Traum* und *Gefühl* sind zwar selbst nicht Archetypen, stehen aber zu diesen in einer engen Beziehung, insofern sie – wie im Falle des Traumes – Zugang zu ihnen ermöglichen bzw. – im Falle des Gefühls – ein Wesensmerkmal der (religiös-) archetypischen Welt darstellen.

⁵⁵ JUNG zitierend definiert DREWERMANN: «Die Mythologie ist [...] projizierte Psychologie, und zwar unbewusste Psychologie; denn die Mythen wurden und werden nie ersonnen, sondern entstammen dem Unbewussten des Menschen» (*SB*, Bd.I, XXXIX). Der Mythos besitzt zwei Seiten: «eine soziale und zugleich eine psychische; die erstere ist an eine bestimmte kulturelle Umwelt gebunden, die letztere ist universal» (ebd. XXXIV). Zum Verhältnis zwischen Traum (-Erfahrung) und Mythen, Märchen, Sagen und Legenden (vgl. *TE*, Bd.I, 132-154).

⁵⁶ Vgl. bes. *TE*, Bd.I, 132ff. Was DREWERMANN im Hinblick auf eine tiefenpsychologische Hermeneutik biblischer Texte als Zusammenhang zwischen (Traum-) Erleben und sprachlichen (bzw. textlichen) Erzählformen und deren Inhalte beschrieben hat, gilt auch allgemein für das in den Archetypen zum Ausdruck kommende Verhältnis zwischen Individuum, Sozietät, Natur und Geschichte.

⁵⁷ «Die Art des individuellen Erlebens ist [...] vorgeprägt von den archetypischen Szenen aus der Erinnerung der kollektiven Entwicklungsgeschichte der Menschheit, und die | Bilder, in denen der Einzelne seine eigene Geschichte träumt, sind dieselben, in denen die Mythen und Sagen der Völker ihren Werdegang und ihr Schicksal darzustellen suchen» (*TE*, Bd.I, 112f.).

der Ursprung und die psychische Bedeutung dieser Archetypen im konkreten Leben des Einzelnen erfasst worden ist⁵⁸.

iv. In der tiefenpsychologischen Perspektive DREWERMANNs spielt die *Angst* eine fundamentale Rolle. «Es ist die Angst, die böse macht» (*SB*, Bd.III, XIV). Dieses Deutungsmuster gilt für DREWERMANN nicht nur auf individueller, sondern ebenso auf sozialer bzw. kulturanthropologischer Ebene⁵⁹; so sehr, dass ihm sogar «die ganze menschliche Kulturgeschichte [...] als ein einziger Kampf zur Verringerung der Angst» erscheint (ebd. 141). Das Böse und mitunter Grauenhafte – im Einzelnen wie auch im gesellschaftlichen Zusammenleben – kann nach DREWERMANN, wenn überhaupt, nur psychologisch verständlich gemacht werden, wenn alle Formen von Ängsten auf fundamentale (archetypische) Urängste zurückgeführt werden⁶⁰.

Wie aber entstehen diese Ängste? Während die auf der biologischen Ebene aufgeführten Ängste darin übereinkommen, dass sie letztlich Todesängste darstellen, sind aus psychoanalytischer Sicht – auf andere Angsttheorien geht DREWERMANN nicht ein⁶¹ – die spezifisch menschlichen Ängste nicht in einem objektiven Sachverhalt – einem Leben im Angesicht des Todes –, sondern in einem relationalen bzw. personalen Moment begründet, nämlich in der Angst vor dem Verlust der Liebe von Menschen⁶²: So ist die *erste* Angst, die ein Mensch erlebt «die Angst eines Kindes, von seiner Mutter verlassen zu werden» (*GF*, Bd.1, 318). Diese (Ur-) Angst des *Objektverlustes* (FREUD) ist vor allen realen Ängsten «als Grundquelle der Angst anzusehen» (ebd. 320). FREUDs Verdienst sei es, gezeigt zu haben,

(1.) «dass Angst keinesfalls nur auf der Ebene der Art, kollektiv beziehungsweise instinktiv, "gelernt" beziehungsweise "vererbt" wird, sondern dass sie in der menschlichen Psyche in den sensiblen Phasen der individuellen Biographie, das heisst vornehmlich in den ersten fünf Lebensjahren, den "tierischen" Formen des Angsterlebens in spezifischer Weise *aufgeprägt* wird, sozusagen als Modulation eines vorgegebenen Trägerprozesses» (*GF*, Bd.1, 318).

(2.) «dass die Grundangst eines Kindes vor dem "Objektverlust" entlang den vier verschiedenen Phasen der Triebentwicklung ihre *konkrete* *Thematik* erhält und von

⁵⁸ Im Original kursiv. Vgl. *TE*, Bd.1, 252 und 380f. «*Eben deshalb* ist das religiöse "Wissen" nicht anders zu vermitteln als in | Form traumhafter, dichterischer, mythischer Bilder, die bestimmte persönliche, geschichtliche Erfahrungen ausdrücken, und umgekehrt: in Form von Erfahrungen, die bestimmte poetische Bilder wachrufen» (*GF*, Bd.1, 511f.).

⁵⁹ Vgl. *SB*, Bd.III, 331-435.

⁶⁰ DREWERMANN beruft sich hier auf BILZ, der den philosophischen Begriff der *Daseinsangst* auf fünf empirisch belegbare Urängste zurückgeführt hat (vgl. *GF*, Bd.1, 309ff. sowie *SB*, Bd.II, 222f.). Nota bene: es geht hier nur um eine Verdeutlichung *psychischer* Zusammenhänge und (noch) nicht um eine letzte Begründung des Angstphänomens. Diese kann für DREWERMANN erst auf der philosophisch-theologischen Ebene erfolgen.

⁶¹ Einen kurzen Überblick über die verschiedenen Angsttheorien findet sich unter dem Stichwort *Angst* z.B. bei: ASANGER Roland / WENNINGER Gerd (Hg.), *Handwörterbuch der Psychologie*, München-Weinheim 1988, 34-37; STÄDTLER Thomas, *Lexikon der Psychologie*, Stuttgart 1998, 39-45.

⁶² So hat «ein Mensch nicht einfach vor dem Tod Angst [...], sondern, weit stärker, vor dem Verlust der Liebe von Menschen, die als lebensnotwendig erachtet werden» (DREWERMANN, in: *NHThG*, Bd.1, 21).

daher die spezifischen Formen der *Charakterprägung* beziehungsweise der *Neurosebildung* festzulegen vermag» (ebd. 320)⁶³.

(3.) Die vom Kind erlebte Wirklichkeit erweist sich dabei immer schon als eine durch die (vornehmlich von der mütterlichen) Bezugsperson «*gedeutete* Wirklichkeit» (*GF*, Bd.1, 322). In den darin übermittelten Deutungsmustern gehen auch vielfältige soziale, kulturelle, religiöse und weltanschauliche Einflüsse ein.

(4.) Im Rahmen des kulturellen Zusammenlebens hat die Angst die positive Funktion, gegenüber bestimmten sozial schädlichen oder selbstzerstörerischen Verhaltensweisen, als Warnsignal zu fungieren. Negativ, d.h. neurotisch sind nach DREWERMANN hingegen jene Ängste, die, aufgrund einer Eigendynamik, sich verselbständigt haben und folglich «mit keiner äusseren Wirklichkeit, weder biologisch noch kulturell, in Verbindung gebracht werden können» (ebd. 323)⁶⁴.

(5.) Im Gegensatz zur (Neuro-) Biologie, Verhaltenspsychologie und Ethologie, die das reiche Spektrum angeborener Reaktionsweisen zu ihrem Gegenstand haben, hat es die Psychoanalyse mit jener Angst zu tun, welche «die Menschen anderen Menschen im Umraum der *Kultur* bereiten» (ebd. 335). Nicht die natürlich vorgegebenen Dispositionen in Form von Schemata oder Instinkten bilden den Betrachtungsgegenstand der Tiefenpsychologie, sondern die *erlebte Individualität* bzw. das *bewusste Ich*.

(6.) Aus tiefenpsychologischer Sicht, die den ganzen psychischen Differenzierungsprozess eines Individuums betrachtet, d.h. von Beginn an bis zur Ausbildung des vollen Ich-Bewusstseins, besteht die mit dem Objektverlust des Ichs gegebene Angst in letzter Konsequenz darin, sich selbst zu verlieren⁶⁵.

v. Am Ende dieses Exkurses sei noch im Sinne eines Ausblicks auf die Bedeutung hingewiesen, welche die psychologische Dimension der Archetypen für das Religiöse bzw. für die religiöse Veranlagung hat. Zunächst gilt aus tiefenpsychologischer Sicht, dass alle archetypischen Bilder nicht nur inhaltlich (vgl. oben unter b.), sondern auch von ihrer Wirkungsweise her, höchst ambivalent sind⁶⁶. Weil für DREWERMANN letztlich alle Archetypen zutiefst im Religiösen verankert sind, kann erst über eine Klärung dieser religiösen Verwurzelung die Tragweite der persönlichkeitsintegrierenden Kraft archetypischer Bildern verstanden werden. Gegen FREUDS negative Auffassung, eine religiöse Deutung beispielsweise von Mythen verhindere eine gesunde Selbstfindung, vertritt DREWERMANN dezidiert die Meinung, «dass nicht die archetypischen Bilder der Mythen selbst den Menschen daran hindern zu

⁶³ Die klassischen Neuroseformen sind: *Schizoidie*, *Depression*, *Zwangsneurose* und *Hysterie*. Freilich schliesst sich hier DREWERMANN weniger an die freudsche als vielmehr an die Neurosenlehre RIEMANNs an (vgl. RIEMANN Fritz, *Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie über die Ängste des Menschen und ihre Überwindung*, München-Basel 1961 (vgl. *SB*, Bd. III, 468).

⁶⁴ Aus den Stadien der kindlichen Entwicklung und deren biologischen Voraussetzungen ergeben sich für DREWERMANN die entsprechenden Angstformen bzw. die psychisch möglichen Fehlentwicklungen (vgl. *GF*, Bd.1, 318-336; *SB*, Bd.II, 152-235; eine gute Zusammenfassung bietet DREWERMANNs Artikel *Angst*, in: *NHThG*, Bd.1, 17-23).

⁶⁵ Vgl. *GF*, Bd.1, 335.

⁶⁶ Wer den negativen Wirkungen dieser archetypischen Bilder «verfällt, den ziehen sie in das Reich des Unbewussten zurück und liefern ihn dem Wahnsinn aus» (*SB*, Bd.III, XXXIII).

sich selbst zu finden, sondern dass sie lediglich die Stelle markieren, an der ein Leben entweder sein Heil oder seinen Untergang findet» (*SB*, Bd.III, XXXIII). Wie auch immer die Archetypen ihre religiöse Kraft im Einzelnen oder in der Gesellschaft entfalten mögen – negativ-zersetzend oder positiv-integrierend –, sie bilden in jedem Falle die unabdingbare Voraussetzung, unter der eine religiöse Erfahrung überhaupt erst gemacht werden kann und wodurch «alle Menschen *wesentlich* mit religiösen Fragen konfrontiert sind» (*GF*, Bd.1, 515). Bevor wir aber auf die religiöse Dimension eingehen, muss DREWERMANNs biologisch und psychologisch vermittelter Begriff des Archetyps noch im Hinblick auf dessen philosophische Voraussetzungen hin befragt und dargelegt werden.

γ. Die philosophische Grundlegung

i. Mit seiner "Hinwendung zur Welt der Archetypen" möchte DREWERMANN zunächst eine grundsätzliche «Korrektur der Bewusstseinsseitigkeit des gesamten christlich-abendländischen Menschenbildes» und «eine Rückgewinnung der Tiefenschichten der menschlichen Psyche» (*TE*, Bd.I, 70) vornehmen. Die Reduzierung oder gar Ausklammerung der Emotionalität, zu einem rein äusserlichen, empirischen und darum erkenntnistheoretisch irrelevanten Aspekt der menschlichen Psyche, sieht DREWERMANN als kultur- und geistesgeschichtlich fatale Fehlentwicklung an, durch die sich der Mensch in eine Entfremdung – sich selber, seiner Um- bzw. Mitwelt und Gott gegenüber – hinein manövriert habe⁶⁷. «Gott und Welt sind einander ebenso fremd geworden, wie Mensch und Natur, Vernunft und Verstand» (*SB*, Bd.III, 3). Deutlich erweise sich diese Dichotomie beispielsweise bei KANT⁶⁸. Dessen Gegensatz zwischen Verstand und Vernunft, zwischen konkreter Handlung und Sittlichkeit (als Freiheitsvollzug)⁶⁹, zwischen phänomenaler und noumenaler Wirklichkeit basiere auf dem fundamentalen «Misstrauen den Sinnen und dem Bereich der Sinnlichkeit gegenüber, auf die der Mensch gleichwohl stets angewiesen bleibt» (*SB*, Bd.III, 12)⁷⁰. Dies wiederum führe bei KANT dazu, dass die menschliche Freiheit höchstens

⁶⁷ Was DREWERMANN in *Strukturen des Bösen* anhand der jahwistischen Urgeschichte (bibel-) theologisch als Sünde aufgezeigt hat (vgl. *SB*, Bd.I), erweist sich psychoanalytisch als eine Dynamik der Angst (vgl. *SB*, Bd.II). Philosophisch interpretiert er diese Dynamik (vgl. *SB*, Bd.III) als Entfremdung und Existenzangst.

⁶⁸ Vgl. *SB*, Bd.III, 1-59. Im Hinblick auf eine schöpfungstheologische Rede ergibt sich für DREWERMANN die Konsequenz: «Welt und Natur [...] sind jetzt ein mathematisches und physikalisches Insgesamt aller empirischen Erscheinungen in Raum und Zeit, *nicht Wirklichkeit der Schöpfung Gottes*» (*SB*, Bd.III, 3; Herv. f.g.).

⁶⁹ Im Zusammenhang mit dem Begriff der Freiheit und des Sittengesetzes werde bei KANT deutlich, wie «seitens der menschlichen Affekte und Gefühle eine ähnliche Sperrigkeit und Disparität dem Sittengesetz der Vernunft gegenüber [besteht; f.g.], wie sie die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmung dem ordnenden Verstand gegenüber mitbringt» (*SB*, Bd.III, 12).

⁷⁰ Nach DREWERMANN besteht für KANT Freiheit darin, dass einerseits «alle Bestimmungen von Raum und Zeit und mithin alle Gesetzmässigkeiten des Verstandes entfallen» (*SB*, Bd.III, 15) und das (sittliche) Handeln sich «über die empirische Mechanik des Naturgeschehens» erhebt (*SB*, Bd.III, 7). Andererseits geschieht der konkrete (empirisch erfassba-

noch abstrakt als ein Postulat der praktischen Vernunft reflektiert werde, jedoch nicht mehr als ein Existential menschlicher Erfahrung in den Blick komme, welche allein den fundamentalen Charakter der Emotionalität, miteinzubeziehen vermöchte.

Trotz des Grabens zwischen empirischer und intelligibler Wirklichkeit, bzw. zwischen der konkreten Handlung und der sittlichen Ordnung, liefert gerade KANT ein entscheidendes Argument für DREWERMANNs Begründung der apriorischen Gegebenheit der Archetypen⁷¹ und zwar davon ausgehend, dass das kantische transzendente Ich die Grundlage jeglicher Erfahrung bildet. Daraus ergibt sich für DREWERMANN:

- (1.) Nicht nur das Denken, sondern ebenso die – den Denkakten vorausgehende – *Emotionalität* muss in diesem transzendentalen Ich begründet sein.
- (2.) Jegliche Teilung zwischen Phänomenalem und Noumenalem wird vom Denken *und* von der Emotionalität *hervorgebracht*.
- (3.) Die aus einer solchen Teilung von empirischer und intelligibler Ordnung resultierenden Aspekte bilden zwei Seiten eines und desselben Sachverhaltes; die "Aussenseite" als Erscheinung der empirischen (z.B. naturwissenschaftlichen) Wirklichkeit, die "Innenseite" als intelligible (z.B. theologische) Wirklichkeit.
- (4.) Die aus der Innen- bzw. Aussenseite sich ergebenden Aspekte können je für sich thematisiert werden, ohne formale oder inhaltliche Gemeinsamkeiten aufweisen zu müssen⁷².

Die von KANT übernommene und durch DREWERMANN zusätzlich radikalisierte Trennung von "Innen" und "Aussen", von intelligibler und empirischer Ordnung,

re) Handlungsvollzug in Raum und Zeit und unterliegt somit der kategorialen Bestimmung der Kausalität, welche ihrerseits «ein apriorisches Ordnungsprinzip [bildet; f.g.], Erscheinungen in dem Nacheinander ihrer *zeitlichen* Wahrnehmung nach einer unumstößlichen Reihenfolge aufeinander zu beziehen» (ebd. 13). Daraus folgert DREWERMANN, dass bei KANT die «Forderungen des Sittengesetzes [...] in einem unversöhnten Widerspruch zur empirischen Welt» stehen (ebd. 7) und folglich «das intelligible Subjekt (als Träger des Sittengesetzes) und das empirische Subjekt (der einzelne Mensch) unendlich auseinanderfallen» (ebd.11).

⁷¹ DREWERMANN erläutert dies – im Zusammenhang mit der jahwistischen Sündenfallerzählung – anhand der Frage, wie KANT das Böse als eine freie und gleichzeitig "notwendige" Tat des Menschen versteht (vgl. *SB*, Bd.III, 12ff).

⁷² Vgl. *SB*, Bd.III, 13ff. Am Beispiel der Problematik des Bösen bzw. der Sünde expliziert, heisst dies: Die Sünde erscheint tiefenpsychologisch «als eine *Neurose*; ihre Erscheinungsweise besitzt empirisch die Struktur einer kausalen Notwendigkeit. Das aber schliesst nicht aus, dass sie "*an sich*" Schuld ist. Vielmehr besteht die menschliche Schuld gerade darin, dass die menschliche Freiheit eine solche Reihe der Notwendigkeit anfangen lässt und unterhält. Die Notwendigkeit [...] ist also gerade als das zu verstehen, wozu (Kantisch gesprochen: in der intelligiblen Welt) die Freiheit des Menschen sich bestimmt hat. Die Schuld ist die Innenseite der als Notwendigkeit erscheinenden Aussenseite der | menschlichen Sünde» (*SB*, Bd.III, 14f.). Als naturwissenschaftliche Disziplin ist die Psychoanalyse (im Sinne FREUDs) «ein wertvolles funktionales Modell zur *Deskription* der Prozesse, in denen das Böse in Raum und Zeit in Erscheinung tritt; an den eigentlichen Grund desselben, an die Stelle, an der das Böse von der menschlichen Freiheit in Raum und Zeit gesetzt wird, an die Schuldhaftigkeit der menschlichen Schuld mag sie jedoch nicht zu rühren» (ebd. 15).

gibt DREWERMANN die Möglichkeit, die "Innenseite" als religiöse Dimension zu deuten, ohne dabei erkenntnistheoretisch auf die Konstitution der äusseren Wirklichkeit Rücksicht nehmen zu müssen⁷³. Von daher lässt sich DREWERMANN'S Ansatz als Versuch verstehen, eine archetypische «Kategorienlehre der menschlichen Psyche» zu formulieren (*TE*, Bd.I, 67), die, ähnlich «KANT'S Kategorien des Verstandes», dazu dienen sollen, «die vorgegebenen Wahrnehmungen nach vorgegebenen Schemata | zu ordnen» (ebd. 146f.). Das Wesen der Archetypen besteht dann darin, dass sie «in sich selbst eine psychische Realität und Objektivität besitzen, die dem subjektiven Denken und Fühlen vorausliegt» (*TE*, Bd.I, 223). Freilich schränkt DREWERMANN diese Aussage wieder ein, wenn er bemerkt, dass seine "Kategorien", obwohl sie «nicht subjektiv ersonnen» (*TE*, Bd.II, 320) sind, dennoch nur sehr bedingt zu einer objektiven Erkenntnis führen: Sie sind nämlich trotz ihrer Objektivität «nicht schon eine ausserpsychische Wirklichkeit an sich;» sie vermitteln «ein Bild von der Wirklichkeit, das allenfalls im analogen Sinn als zutreffend gelten darf» (ebd.)⁷⁴. Ihre Objektivität – und darauf baut DREWERMANN'S gesamte Konzeption – besteht darin, dass sie die Strukturen des seelischen Selbst widerspiegeln⁷⁵. Im Gegensatz zu KANT besitzen die von DREWERMANN postulierten Archetypen nicht nur einen erkenntnistheoretischen, sondern auch einen *ontologischen* Status, insofern diese Strukturen des Seelischen

- «Formen und Inhalte der Anschauung» (*TE*, Bd.II, 320)⁷⁶ bilden,
- «der Seele eines jeden Menschen angeboren sind» (ebd.),
- zeitlos sind⁷⁷ und

⁷³ Die konkreten Konsequenzen dieser Sicht legt DREWERMANN dar in *GF*, Bd.3/I, 270ff. Von diesem Standpunkt aus entnimmt der Glaube an einen (Schöpfer-) Gott «seine "Argumente" keinesfalls der erfahrbaren Welt» (*GF*, Bd.3/II, 850).

⁷⁴ Hier zeigt sich besonders deutlich, wie DREWERMANN zwar in weiten Strecken der jungschen Konzeption der Archetypen folgt, sich aber von ihr darin unterscheidet, dass er – letztlich aus theologischen Interessen – an einer gewissen Korrespondenz zwischen den Archetypen und der ausserpsychischen Wirklichkeit festhält. «Während Jung die Frage offen lässt, ob dem Archetypus eine ausserpsychische Wirklichkeit entspricht, weil er sie durch die empirische Psychologie für nicht beantwortbar hält, tätigt Drewermann explizit und bewusst Aussagen über die den Archetypen korrespondierende ausserpsychische Wirklichkeit» (SCHNELZER (1999) 206).

⁷⁵ Am Beispiel der Osterbotschaft erläutert DREWERMANN, worin konkret die "Objektivität" besteht: Die «Osterbotschaft *besitzt* objektive Strukturen; doch diese liegen in den Bildern der menschlichen Psyche begründet, nicht in gewissen historischen Tatsachen, die wir, ähnlich dem "Ding an sich" in der Erkenntniskritik I.KANT'S, zwar nicht erkennen, aber doch voraussetzen müssten: historische Tatsachen *sind* kein Ding an sich; was wir erkennen können, sind die Mittel unseres Verstandes, etwas als objektiv zu setzen» (*Barke*, 286, Anm. 31).

⁷⁶ Herv. f.g. Wie die Studie von SCHNELZER belegt, ist dieser Ansatz schon in den Schriften von JUNG zu finden (vgl. ders. (1999) 185ff.). In Bezug «auf Drewermann lässt sich sagen, dass er sich [...] vorbehaltlos den erkenntnistheoretischen Auffassungen Jungs anschließt, indem er besonders die Archetypen als apriorische Formen der Erkenntnis im Sinne der kantischen Kategorien hervorhebt» (SCHNELZER (1999) 191).

⁷⁷ Vgl. *TE*, Bd.I, 113f.

- «nicht dem rationalen, sondern dem emotionalen Bereich» angehören (TE, Bd.I, 147).

ii. Wenn nun DREWERMANN, quasi über KANT hinaus, den Anspruch erhebt, mit seiner Archetypenlehre die apriorischen Formen zu bestimmen, die als *Formen und Inhalte* dem Menschen angeboren sind und gleichzeitig dem *emotionalen* Bereich zugehörig gedacht werden müssen, so wirft ein solcher Ansatz philosophisch einige schwerwiegende Probleme auf:

(1.) Zunächst stellt sich die Frage, *wodurch* diese Archetypen einheitlich als apriorische Formen konstituiert werden, damit sie alles Denken und Fühlen zu prägen vermögen.

(2.) Weiter fragt sich, was gemeint ist, wenn die apriorische Konstitution der Archetypen dem Menschen nicht nur als Formen, sondern auch als *Inhalte* angeboren sein sollen und *worin* ihre inhaltliche Bestimmung liegt.

(3.) Und schliesslich müsste auch geklärt werden, auf welche Weise die Archetypen (nur) dem *emotionalen* Bereich zugeordnet werden können.

DREWERMANN meint diesen Problemkomplex dadurch lösen zu können, dass er die Dimension des *Geistes* als tragendes und einendes Prinzip einführt, wobei er diesbezüglich den kantischen Gedanken von der synthetischen Einheit des Bewusstseins⁷⁸ und die kierkegaardsche Definition von Geist – als *Selbst-Bewusstsein* – miteinander verbindet⁷⁹. Bezogen auf die oben angesprochenen drei Problemfelder sieht DREWERMANNNS Lösungsvorschlag wie folgt aus:

Zu (1.): *Transzendental* wird Geist im Vollzug des *Ich denke* als *Selbst-Bewusstsein* konstituiert, d.h. als «ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält» (GF, Bd.1, 336).

Zu (2.): *Inhaltlich* erweist sich Geist als menschliches *Existential*, welches die Synthese «von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit» (ebd.) zu vollziehen ermöglicht.

Zu (3.): Als «reflektierte Form bewussten Welterlebens» (ebd.) verstanden, fungiert Geist schliesslich zwischen Leib und Seele bzw. zwischen Sein und Bewusstsein als Bindeglied⁸⁰ in der Weise, dass die Emotionalität zu einem konstitutiven Aspekt menschlicher Erfahrung zu werden vermag.

Nach DREWERMANN bildet der menschliche *Geist* jenes transzendente und gleichzeitig existentielle Prinzip, welches eine *Einheit des Verbindens* überhaupt erst ermöglicht, während mit den *Archetypen* die Bedingung der Möglichkeit gegeben ist, die Mannigfaltigkeit des (im Denken und Fühlen) Erlebten (kategorial) zu ordnen und als *Einheit des Verbundenen* zum Ausdruck zu bringen.

Im Zusammenhang mit der drewermannschen Definition von Geist muss schliesslich noch auf einen letzten wichtigen Aspekt hingewiesen werden, der auch

⁷⁸ Das *Ich denke*...vgl. KANT, *KrV*, § 17.

⁷⁹ Die entscheidenden Aspekte für sein Verständnis von *Geist* übernimmt DREWERMANN von KIERKEGAARD (vgl. dazu GF, Bd.1, 336-352; Artikel *Angst* in: *NHThG*, Bd.1, 23ff.; *Fr*, 15-38; 51ff.; *SB*, Bd.III, 436-479). Es sei hier aber auch auf die Bedeutung von SARTRES Phänomenologie des Für-sich-Seins und Theorie der Entfremdung für DREWERMANNNS Daseinsanalytik hingewiesen (vgl. *SB*, Bd.III, 198-226).

⁸⁰ Geist «ist das "Dritte" in dem Verhältnis von Leib und Seele, von Sein und Bewusstsein, das als Selbstbewusstsein die Einheit bildet» (GF, Bd.1, 336).

für das Verständnis und die Anwendung der Archetypenlehre von weitreichender Bedeutung ist: Zunächst führt der reflexive *Vollzug* des unendlichen Gegensatzes "von Zeitlichem und Ewigem" bzw. "von Freiheit und Notwendigkeit" zur Einsicht, dass der Mensch nicht aus sich selbst heraus zu existieren vermag⁸¹. Insofern nämlich der Mensch «ganz und gar "abgeleitetes Verhältnis" [ist; f.g.], wie KIERKEGAARD sagt, [...] trägt er den Grund seines Daseins nicht in sich selbst. Eben darin aber liegt, geistig, der Grund aller *Angst*: auf "abgeleitete" (kontingente) Weise "Geist" zu sein» (ebd.). Auf eine Kurzformel gebracht: Der Mensch hat *Angst*, weil er *Geist* ist. Eben «darin liegt die psychologische Dynamik der Bestimmung, in welcher von KIERKEGAARD her die menschliche Existenz als "endliche Unendlichkeit" gekennzeichnet werden kann: dass die Endlichkeit selbst dem Menschen zur *Angst* gerät, geraten *muss*, und dass diese Angst vom Menschen selbst aufgrund seiner Reflexion ins Unendliche getrieben wird» (ebd. 338). *Geist und Angst sind somit im Hinblick auf die Archetypen gleichermaßen konstitutiv*. Der Grund, warum die *Angst* die «entscheidende anthropologische Konstante»⁸² im Denken DREWERMANNs ist, liegt also nicht in einer neurobiologischen oder psychologischen Erkenntnis begründet⁸³, sondern ist das Resultat einer – von der (philosophischen) Analyse der menschlichen Befindlichkeit her gewonnenen – *theologischen* Einsicht⁸⁴. Andererseits bildet gerade *Angst* einen Begriff, «der das Erleben der Tiere mit dem Erleben der Menschen verbindet; er bildet das Terrain der intensivsten Begegnung von Verhaltensforschung und Tiefenpsychologie; und er ist zugleich der Zentralbegriff der Existenzphilosophie» (*Fr*, 51).

iii. Im Gegensatz zu JUNGS Agnostizismus, postuliert DREWERMANN die Notwendigkeit einer den Archetypen – wenigstens analog – korrespondierenden, ausserpsychischen Wirklichkeit⁸⁵. Die "Objektivität" der archetypischen Erkenntnisin-

⁸¹ Gäbe es diesen Gegensatz nicht, so wäre der Mensch «sich selber niemals fragwürdig; er wäre *seit Ewigkeit* und schliesse alles Zeitliche in sich, er wäre in sich absolut notwendig und gerade darin, in ausschliesslichem Gehorsam sich selbst gegenüber, absolut frei» (*GF*, Bd.1, 336). Er wäre, kurz gesagt, "wie Gott". KIERKEGAARDs Genie sei es gewesen, «die *Brisanz* zu entdecken, die in dieser Formel steckt, wenn man sie nicht bloss abstrakt denkt, sondern als Existenzbestimmung durchlebt» (ebd.).

⁸² SOBEL (1992) 9.

⁸³ Neben der Angst gibt es, je nach Klassifikation und psychologischer Theorie noch weitere Formen der Emotionalität, so z.B. Freude, Traurigkeit, Liebe, Mitgefühl, Lust, Scham, Wut, Ekel usw. Für eine Auflistung solcher Emotionen vgl. u.a. ULLICH/MAYRING (1992) 138-181.

⁸⁴ «Der Begriff der Angst ist der Schlüsselbegriff, in dem Exegese, *Psa* [=Psychoanalyse; f.g.], Existenzphilosophie und Sozialphilosophie übereinstimmen; der Begriff der Angst allein taugt auch dazu, die *Psa* mit ihrer kausalen Betrachtung äusserer Angstsituationen und Angstquellen sowie die Sozialphilosophie mit ihrer äusserlichen Bestimmung des Mangels *innerlich* zu lesen, indem die Angst dem menschlichen Bewusstsein und der menschlichen Freiheit selbst zuinnerst ist» (*SB*, Bd.III, 574).

⁸⁵ Existentiell «ist es von grösster Bedeutung, dass die subjektiven Formen der menschlichen Seele | nicht *nur* subjektiv sind»; sonst «müsste die menschliche Seele von abgrundtiefem Misstrauen sich selbst gegenüber, von bitterster Enttäuschung und ratloser Verzweiflung erfüllt werden, wenn die Meinung Gültigkeit besitzen könnte, dass alles, was im Menschen an wesentlichen Wünschen, Hoffnungen und Sehnsüchten angelegt ist, *nur*

halte sieht DREWERMANN darin begründet, dass er sie als Reflex dessen interpretiert, was Gott selbst an Sehnen und Fühlen in die menschliche Seele hineingelegt hat⁸⁶. Von der Psychologie her könne zwar naturgemäss nicht entschieden werden, ob und wie den subjektiven Formen des psychischen Erlebens etwas Objektives entspreche. Dass aber grundsätzlich dem so ist, entspringt für DREWERMANN aus dem Religiösen, d.h. aus dem Glauben an Gott: Dass «die Sehnsucht nach der Unendlichkeit und die archetypischen Symbole eines ewigen Lebens, die wir in uns tragen, eine *objektive* Wahrheit bezeichnen, lässt sich nur unter der Voraussetzung annehmen, dass Gott existiert und dass er kein Gott ist, der mit der ganzen Einrichtung seiner Schöpfung uns hat in die Irre führen wollen» (*Mk*, 2.Teil, 707, Anm. 29). Die Schöpfungswirklichkeit der Archetypen gründet also in einer umfassend wirkenden Güte Gottes, welche sich für DREWERMANN weder naturwissenschaftlich noch psychologisch oder philosophisch ergibt, sondern einzig aus dem Glauben entspringt⁸⁷. Diesen theologischen Standpunkt betont er auch hinsichtlich einer – dem Religiösen gegenüber neutral oder gar negativ eingestellten – rein philosophischen Perspektive.

Gerade anhand DREWERMANNs philosophischem Ansatz vom konstitutiven Bezogensein des menschlichen Selbst auf Gott wird deutlich, wie dezidiert er den christlichen Glauben in seinem Verständnis von Archetypen voraussetzt⁸⁸. Die archetypische Wirklichkeit ist somit auf theologischer Ebene ein Index für die Geschöpflichkeit (Kontingenz) und für die Verwiesenheit des Menschen auf Gott.

iv. In früheren Abschnitten wurde hingewiesen, dass DREWERMANN die Grundlagen und Dispositionen vorbewusster Angstmechanismen schon auf biologischer Ebene als gegeben ansieht, während aus psychologischer Perspektive die verschiedenen Zustandsängste auf der Ebene des Unterbewussten in den Blick kommen⁸⁹.

subjektive Sinnerwartungen und Zielvorstellungen ohne eine objektive Entsprechung darstellen würde» (*SB*, Bd.II, XXVff.; vgl. auch *TE*, Bd.II, 320).

⁸⁶ «Ich glaube, dass Gott [...] uns gesucht hat in dem Moment, als er uns schuf und bei uns war in all den Formen, durch die unsere Seele selbst geprägt wurde, dass die ganze Evolution ein Suchen Gottes nach dem Mensch ist» (*WH*, Bd.II, 130). Gott hat «die Bilder des Vertrauens in die menschliche Seele gelegt [...] in den Jahrmillionen der menschlichen Evolution» (*Fr*, 97). «Nur wenn der Mensch sein eigenes Sehnen und Fühlen als einen Reflex dessen verstehen kann, was Gott selber in ihn hineingelegt hat, kann er es vermeiden, seine tiefsten Leidenschaften und Hoffnungen für sinnlose Chimären zu halten und den Verstand zur Unterdrückung des Gefühls anzuhalten» (*SB*, Bd.II, XXVIII).

⁸⁷ Dass «ein solch gütiger Gott existiert, kann als Überzeugung nur aus einem Glauben entspringen, der durch eine andere glaubwürdige Person vermittelt worden ist» (*Mk*, 2.Teil, 707, Anm. 29) – nach DREWERMANN allein durch Jesus Christus.

⁸⁸ «Nur indem ich mich auf Gott beziehe, vermag ich zu mir selbst als geschaffenenem, nicht-notwendigem Mischwesen aus Zeit und Ewigkeit in eine Beziehung der Selbstannahme zu kommen, vermag ich meine kreatürliche Kontingenz [...] zu *akzeptieren* in der Rechtfertigung, die darin liegt, dass Gott mich geschaffen hat» (*SB*, Bd.III, 464) Von daher ist es «nicht mehr möglich, Selbstfindung und Gottfindung voneinander zu trennen; das eine ist die erlebnismässige, das andere die metaphysische Seite ein und desselben Geschehens» (*Mk*, 1.Teil, 388, Anm. 12).

⁸⁹ So eignen sich nach DREWERMANN archetypische Bilder in besonderer Weise dazu, «etwas vom Wesen des Menschen selbst auszudrücken, indem sich in ihnen gerade diejenigen

Wie aber kommt es zum Selbstbewusstsein und somit zur Geistverfassung menschlicher Existenz? Welche Funktion hat dabei die Angstdimension? Diesbezüglich erläutert DREWERMANN, dass mit einer *quantitativen* Zunahme von Bewusstsein immer auch eine entsprechende Zunahme der Angst einher gehe. Diese Zunahme der Angst führe schliesslich unweigerlich zu einem *qualitativen* Sprung: Irgendwann bricht die wesenhafte Fremdheit zwischen "Ich" und "Nicht-Ich", d.h. zwischen Bewusstsein und Welt auf. Dieser Augenblick ist «identisch mit der Geburtsstunde des Selbstbewusstseins und der Angst. [...] Erst von diesem Moment des erwachenden Selbstbewusstseins an tritt die *Angst* als eine *geistige* Bestimmtheit auf, indem sie sich als die *Bedingung* erweist, unter der das Ich seiner selbst als einer "endlichen Unendlichkeit" bewusst werden kann» (GF, Bd.1, 337).

Der Kern des qualitativen Unterschiedes zwischen tierischer und menschlicher Angst besteht also darin, dass letztere aufgrund der «Reflexion ins Unendliche getrieben wird» (ebd. 338)⁹⁰. Die oben erwähnten vier Hauptformen der Angst im Sinne der Neurosenlehre lassen sich somit in daseinsanalytischer Weise «als Formen reflektierter Endlichkeit im Spiegel der Unendlichkeit verstehen» (ebd. 337)⁹¹. Das aber heisst: Mehr Selbstbewusstsein bedeutet mehr Geist, dies wiederum mehr Freiheit und darum mehr Gefährdung. Die Reflexion des menschlichen Bewusstseins treibt also die natürlichen Angstsituationen ins Unendliche und lässt nach DREWERMANN die Einsicht wachsen, dass das Selbst sein Dasein als Ganzes real verfehlen könnte, was im schlimmsten Falle zur völligen Verzweiflung führen würde. Damit sich diese Spirale der Angst nicht ins Unendliche steigert, sucht der Mensch nach einer *Antwort*, durch welche er sich zu beruhigen vermag. Eine letztgültige

Ängste, Sehnsüchte, Begierden und Ziele widerspiegeln, die den Menschen aller Zeiten und Zonen gemeinsam sind» (TE, Bd.I, 169). Unsere diesbezügliche Darlegung schliesst sich an die Interpretation von SCHNELZER an, der die Archetypik der Angst bei DREWERMANN letztlich darin begründet sieht, «dass sich sämtliche Formen der *Angst als Kehrseite archetypischer Bedürfnisse und Sehnsüchte* darstellen lassen, d.h.: Jedem archetypischen Begehren wohnt die Angst vor dem Nichterreichen bzw. vor dem Verlust des schon Erreichten inne» (ders., (1999) 215).

⁹⁰ Vgl. GF, Bd.1, 338f.

⁹¹ So ordnet DREWERMANN den vier Neurosen entsprechende existentielle Formen der Verzweiflung zu: Schizoidie als *Verzweiflung der Endlichkeit*, Depression als *Verzweiflung der Unendlichkeit*, Zwangsneurose als *Verzweiflung der Notwendigkeit* und Hysterie als *Verzweiflung der Möglichkeit*. «Der latente Sinn eines Daseins, das sich unter Verleugnung des Unendlichen nur in die Endlichkeit hinein zu entwerfen sucht, liegt in der *schizoiden* Unfähigkeit, jenseits des chamäleonähnlichen Rollenspiels situativer Tarnanpassungen an die Umgebung eine eigene Zuständigkeit und Verantwortung für sich selbst zu übernehmen; umgekehrt versucht der *Depressive* auf verzweifelte Weise so sehr in die Unendlichkeit zu fliehen, dass er jede Begrenzung, jedes Nein, jede Verweigerung als nicht wieder-gutzumachende Schuld erfährt. Der *Zwangsneurotiker* wiederum sucht sich die Welt so zurechtzulegen, dass er niemals der Angst ausgesetzt ist, | seine eigene Freiheit mit all ihren Wünschen und Möglichkeiten verantworten zu müssen, wohingegen der *Hysteriker* das Problem der ängstigenden und geängstigten Freiheit dadurch zu lösen versucht, dass er die Wirklichkeit flieht und sich statt dessen auf Schritt und Tritt zu beweisen sucht, wie viele Möglichkeiten er noch hat» (DREWERMANN, in: *NHThG*, Bd.1, 24f.). Zur detaillierten Darlegung vgl. *SB*, Bd.III, 469-486 und *GF*, Bd.1, 336-352 bzw. das Schema in ebd. 354.

Antwort findet der Mensch jedoch – dies DREWERMANNs tiefste Überzeugung – weder auf einer psychologischen noch auf einer philosophischen Ebene, sondern einzig im Religiösen, insbesondere in der Gestalt und Person von Jesus Christus.

v. Aufgrund der bisherigen Ausführungen könnte man den Eindruck gewinnen, dass DREWERMANN das ganze menschliche Dasein auf der Folie der Angst rein negativ deutet. Dem ist aber nicht so. Die Angst bildet auch einen positiven Faktor im menschlichen Leben. Auf biologischer wie auf psychologischer Ebene haben wir auf die vorteilhaften Schutzmechanismen der Angst schon hingewiesen: Angst schützt den Menschen vor natürlichen bzw. sozialen Gefahren. Insofern die Angst neben dem (Selbst-) Bewusstsein und der Freiheit zur anthropologischen Grundausstattung des Menschen gehört, besitzt sie auch auf der geistigen Ebene des Menschen ihren unersetzbaren positiven Wert: «Wollte man den Menschen nach einer nur äusserlichen Angsttheorie die Möglichkeit zur Angst nehmen, so müsste man ihm letztlich das Kostbarste nehmen, was er als Mensch besitzt: sein Bewusstsein und seine Freiheit. Ein Mensch ohne Angst wäre kein Mensch mehr» (SB, Bd.III, LXXIX).

Trotz dieser positiv herausgearbeiteten Aspekte der Angstdimension, bleibt doch unbestreitbar, dass bei DREWERMANN die *Angst eine primäre Form menschlicher Emotionalität* darstellt, die fundamentaler ist, als alle anderen Formen von Emotionen (wie z.B. Freude, Trauer, Wut, Wohlbefinden, Lust usw.).

DREWERMANNs Ansatz kann als Versuch umschrieben werden, die Existenzangst des Menschen als eine letztlich im Religiösen wurzelnde – und nur vom Religiösen her verständliche – anthropologische Konstante darzustellen, mit dem Ziel, die Güte der Schöpfungswirklichkeit und gleichzeitig die Notwendigkeit Gottes zur Erlösung von der Angst aufzuzeigen⁹². Die Voraussetzung dafür findet er in den Archetypen als natürlich-religiöse Anlage, die sich in Form von Symbolen, Bildern und Mythen ausdrückt.

5.1.2. Die archetypische Symbolik

Wir haben bis jetzt – und DREWERMANN tut es über weite Strecken ebenso – unbefangen das Archetypische mit dem Begriff des *Symbols* bzw. des *Bildes* in Verbindung gebracht und von *archetypischen Bildern* oder *archetypischen Symbolen* gesprochen. Da DREWERMANN diese Ausdrucksweisen oft in Zusammenhang mit

⁹² Darüber hinaus ist DREWERMANN wesentlich seelsorgerlich orientiert und von seiner psychotherapeutischen Praxis her geprägt. Die Frage, die ihn von daher beschäftigt, ist: Wie «ist es möglich, einen Menschen aus der Verzweiflung seines Daseins gegen den Widerstand der Angst durch ein tieferes Vertrauen in die Grundlagen seines Daseins zu sich selbst zurückzuführen?» (Fr, 55).

schöpfungstheologischen Aussagen verwendet⁹³, gilt es zunächst diese Begriffe auf ihre Bedeutung hin zu befragen.

a. *Das Wesen des Symbols.* Im Hinblick auf den Symbolbegriff unterscheidet DREWERMANN⁹⁴ einerseits zwischen *Bild* bzw. *Abbildung* (= sprachliches oder piktographisches Zeichen) und *Abgebildetem* (= Gegenstand), andererseits zwischen "eigentlichen" *Symbolen* und *Zeichen* bzw. *Signalen* (als "uneigentliche Symbole"): Eine *Abbildung*, z.B. "Rauchen verboten" (durch eine durchgestrichene Zigarette innerhalb eines roten Ringes dargestellt), nennt DREWERMANN ein *Signal*, weil die möglichen «Bedeutungen eines Bildes als eines *Signals*» diesbezüglich «an den Umkreis des praktischen Umgangs mit dem Gegenstand gebunden [bleiben; f.g.]: sie sind Träger einer *erweiterten* Bedeutung, besitzen aber keinen transzendenten Inhalt; in religiösem Sinne sind sie *nicht* "symbolisch"» (*GF*, Bd.1, 386). Der abgebildete *Gegenstand* repräsentiert im Kontext seiner Verwendung – also seiner pragmatischen Dimension, welche die erweiterte Bedeutung erzeugt – eine Realität, die zum Ausdruck bringt, dass an diesen Orten nicht geraucht wird (bzw. nicht geraucht werden darf). Insofern diese Realität keine über sich hinaus weisende Botschaft enthält, bildet sie kein Symbol (im Sinne DREWERMANNs), sondern lediglich ein Zeichen, welches zum Ausdruck bringt, dass "Rauchen verboten" ist.

Enthält hingegen die erweiterte Bedeutung eines Signals einen über die gesellschaftlichen Konventionen hinaus reichenden transzendenten Inhalt, und fungiert der Gegenstand *als Träger einer Botschaft*, kann nach DREWERMANN von einer Symbolisierung im eigentlichen Sinne gesprochen werden⁹⁵.

⁹³ Vgl. Abschnitt 5.2.3.2. und 5.2.3.3.

⁹⁴ Vgl. die etwas umständliche Darlegung zum *Symbolbegriff* in *GF*, Bd.1, 385ff.

⁹⁵ DREWERMANN erklärt dies am Beispiel der Abbildung eines Frosches auf einem Verkehrsschild. «Das *Bild* des Frosches dient hier als *Signal* zum Schutz des Abgebildeten; mit anderen Worten: Das Bild verweist nur auf das, was es selber zeigt. Die "Verwendung", die sich von dem Bild eines "Frosches" machen lässt, kann aber jenseits aller Signalfunktion auch darin bestehen, dass man die "*Frösche*" selber *als Träger einer "Botschaft"* versteht, die sich in ihnen ausdrückt: *Der "Frosch" selbst* (und sein Bild!) wird dann zu einem *Symbol* mit einer eigenen über sich selbst hinausweisenden Bedeutung» (*GF*, Bd.1, 387), wie dies DREWERMANN anhand der altägyptischen Symbolik der *Geburtshelferkröte* aufzeigt. Darin erscheinen «die Frösche in der Tat als ideale Symbolträger, um den *Übergang* vom "Nichts" zum "Sein", vom "Chaos" zur "Ordnung", mithin *das "Werden"*, die "Geburt", den Hervorgang des Lebens vom "Wasser" auf das "Land" zu bezeichnen» (ebd.).

Symbole enthalten für sich genommen keine "objektive" Wahrheit⁹⁶. Ihre Wahrheit erschliesst sich erst, wenn der Gesamtzusammenhang eines symbolischen Systems akzeptiert wird und das einzelne Symbol in diesem Kontext "gelesen" wird⁹⁷. Entsprechend den Deutungsregeln, welche DREWERMANN für die Archetypen formuliert hat, gilt für die Interpretation von Symbolen, dass «das Äussere [...] als Ausdruck des Inneren zu lesen [ist; f.g.]; alles Gegenständliche ist als Symbol einer psychischen Wirklichkeit zu interpretieren» (TE, Bd.I, 174)⁹⁸.

Von diesem Ansatz her kann DREWERMANN sagen: «*Religiös* betrachtet, ist es nicht vorrangig, zu wissen, wie die Natur an und für sich, *objektiv*, beschaffen ist, *religiös* kommt es darauf an, dem Menschen *einen Ort* inmitten einer (wie auch immer) gedeuteten Welt anzuweisen» (GF, Bd.1, 389). Es ist daher völlig angemessen, eine symbolische Weltdeutung, wie sie uns eine religiöse Betrachtung vorlegt, «nach Massstäben objektiver Naturerklärung zu messen» (ebd.). Eine symbolisch-religiöse Wirklichkeit kann weder von einer äusseren "objektiven" (d.h. naturwissenschaftlichen oder historischen) Tatsache her angemessen verstanden und begründet werden noch lässt sie sich von einer rein zeitgeschichtlich oder "subjektiv" geprägten Vorstellungsform herleiten. Ihre Begründung und religiöse Gültigkeit kann nur *in einem Dritten* (DREWERMANN) erfolgen: «*Dieses Dritte*, in dem das religiöse Bewusstsein wurzelt, muss *subjektiv* sein in einer Weise, die eine unbedingte *existentielle* Verbindlichkeit mit sich führt, und es muss *objektiv* sein in einer Weise, die durchaus nichts zu tun hat mit der Welt der äusseren Tatsachen auf der Ebene von Sachaussagen, sondern die sich aus einer inneren Vorgabe von Inhalten herleitet, | die eine *unbedingte Geltung* beanspruchen, eben weil sie sich jeder Beliebigkeit entziehen» (ebd. 399f.).

⁹⁶ Religiöse *Symbole* verhelfen «zu keinerlei objektiver Erkenntnis, und doch sind sie religionspsychologisch von entscheidender Bedeutung» (GF, Bd.3/II, 853; vgl. dazu den ganzen Abschnitt in GF, Bd.3/II, 847-857).

⁹⁷ In einem religiösen Kontext bedeutet dies: «*Das Symbol redet nur zu Gläubigen*» (GF, Bd.1, 389).

⁹⁸ Im Original kursiv. Es sei hier daran erinnert, dass DREWERMANN (im Rahmen seiner KANT-Interpretation) das "Äussere" als die empirische, das "Innere" als die intelligible Dimension der einen Wirklichkeit ansieht (vgl. den Exkurs).

b. Die (religiöse) *Funktion von Symbolen*. Wie schon erwähnt wurde, stellen *Signale* Wahrnehmungen äusserer Wirklichkeiten dar, auf die der Mensch, aufgrund seiner biologisch geprägten Verhaltensdispositiven (Instinkte, Schemata usw.), zu reagieren vermag. Sie sind gebunden an raumzeitliche Ereignisse und haben eine ganz andere Funktion als Symbole. Signale sind daher für DREWERMANN noch keine Symbole (im Sinne der Religionspsychologie). Sie bilden jedoch eine unabdingbare Voraussetzung, um auf *psychologischer Ebene* die These einer *archetypischen Symbolik des Unbewussten* vertreten zu können⁹⁹. Die eigentliche Funktion religiöser Symbole kommt erst dort zum Tragen, wo *Geist* ins Spiel kommt, d.h. wo der Mensch im Bewusstsein sich selbst thematisiert und reflektiert. Auf dieser Ebene stellen sich «"Fragen" an das denkende Subjekt, die *nicht mehr* von den Dingen selbst ausgehen, sondern die [...] ihren Grund in der Bewusstwerdung der menschlichen Existenz inmitten der Welt haben» (*GF*, Bd.1, 403). Es sind Fragen, welche nach einer Antwort suchen auf jene durch die Reflexion ins Unendliche getriebene Angst angesichts der Verlorenheit und Infragestellung der menschlichen Existenz. Die Erfahrung des Menschen ist dabei, dass sich ihm eine Antwort weder von den Dingen noch von der diese Dinge tragenden (metaphysischen) Ordnung her ergibt¹⁰⁰. DREWERMANN ist davon überzeugt, dass die einzig tragende Antwort sich nur von der Religion her eröffnet. Sie allein ist in der Lage

- (1.) religiöse Symbole zu erschaffen, welche die Funktion haben, eine Wirklichkeit zu beschwören, «die schlechterdings *erfahrungs-transzendent* ist und bleiben muss» (ebd. 385).
- (2.) den Verstand – in Umkehrung zu der ins Unendliche gesteigerten Angst – über die *positiven* Bedeutungsinhalte dieser Symbole so ins Unendliche auszuweiten, dass sich dem Menschen (in aller Ungeborgenheit) gewisse symbolische *Felder* eröffnen, die ihm (wieder) eine *Grunderfahrungen der Geborgenheit* ermöglichen¹⁰¹.

⁹⁹ Vgl. *GF*, Bd.1, 403.

¹⁰⁰ «Etwas ist da in die Welt getreten, das sich der Ordnung der Dinge entzieht; mitten in diese endliche Welt ist mit dem Auftreten des menschlichen Geistes ein Unendliches an Angst und Infragestellung aufgebrochen, das sich durch den Kontakt mit den sinnlich erfahrbaren Dingen allenfalls betäuben oder verdrängen, ganz gewiss aber nicht wahrhaft beruhigen lässt. Und *darauf* heisst es, Antwort zu geben!» (*GF*, Bd.1, 403).

¹⁰¹ Die Religion «greift die alten apriorischen Antworten aus dem Verhaltensrepertoire | des Zwischenhirns auf, die ehemals als schematisierte *Signale* und *ritualisierte Verhaltensanweisungen* jenes Mass an Geborgenheit zu erzeugen vermochten, das jetzt so schmerz-

Durch das Religiöse, so lässt sich DREWERMANN'S Standpunkt zusammenfassen, werden die im limbischen System gespeicherten (Schutz und Sicherheit induzierenden) Verhaltensdispositive bzw. Schemata, mit Hilfe der Archetypen, in Symbole einer transzendenten Geborgenheit transformiert. Dadurch, dass die religiösen Symbole die Strukturen der Seele widerspiegeln, besitzen diese Symbole eine gewisse "objektive" Allgemeingültigkeit (DREWERMANN) und sind daher von ontologischer Relevanz. Unter der Voraussetzung, dass diese "Objektivität" der religiösen Symbolik nicht in einer ausserhalb des menschlichen Vollzuges liegenden "Metaphysik", sondern in einem existentiellen Glaubensvollzug gründet, finden die "subjektiven" wie auch die "objektiven" Seiten des "Glaubens" innerhalb dieser seelischen Strukturen ihren Einheitsgrund¹⁰².

Damit können die von DREWERMANN verwendeten Ausdrücke wie *Begriff*, *Metapher* (bzw. *Bild*) und *Symbol* von ihrer Funktion her wie folgt unterschieden werden¹⁰³:

- *Begriffe* bringen "objektive" (d.h. empirische) Tatsachen zur Sprache. Sie beschreiben beispielsweise Naturerscheinungen und gehören in den Bereich der (natur-) wissenschaftlichen Sprachspiele.
- Den *Metaphern* (bzw. *Bildern*) entspricht keine empirische Tatsachenwelt. Sie bringen "subjektive" Zustände der Psyche zum Ausdruck und sind im Raum der Dichtung angesiedelt. «Die metaphorische Sprache der Dichtung [...] projiziert menschliche Gefühle in die Aussenwelt und schildert dann ganz "normale" Naturerscheinungen als Ausdruck [von; f.g.] Gefühlen» (*GF*, Bd.3/III, 24)¹⁰⁴.

lich vermisst wird; um das Fehlende zu *ersetzen*, verwandelt sie die Schemata, die seinerzeit der Einordnung und Orientierung in der sichtbaren Welt galten, in *Symbole* zur Einordnung und Orientierung im *Unendlichen*. [...] Die Räume kreatürlicher Geborgenheit verwandeln sich damit in Verheissungen einer *anderen*, unsichtbaren Welt, die sich nicht sehen, aber mit Hilfe der Symbole ersehnen lässt, die sich nicht denken, aber erträumen lässt, die sich nicht begreifen, wohl aber ahnungsvoll streifen lässt» (*GF*, Bd.1, 403f.).

¹⁰² Vgl. *GF*, Bd.1, 507f. Allerdings präzisiert DREWERMANN: Dieses «*Verfahren der symbolischen Transformation* ist buchstäblich *notwendig*, wenn wir von der *Angstproblematik* ausgehen, – allerdings auch nur dann! Jede andere Fundierung der religiösen Symbolsprache muss hier versagen» (ebd. 404).

¹⁰³ Vgl. *GF*, Bd.3/III, 24ff. Zur Erläuterung des Zusammenhanges zwischen Symbol und transzendenter Wirklichkeit vgl. ebd. 657-661. Zu DREWERMANN'S Konkretisierung dieses Symbolverständnisses anhand der Raum- bzw. Zeitwirklichkeit vgl. ebd. 673ff. bzw. 700ff. sowie weiter unten Abschnitt 5.2.3.3.

¹⁰⁴ Gerade die Dichtung ist für DREWERMANN niemals nur darum "wahr", «weil sie mit bestimmten historischen Tatsachen übereinstimmt, sondern wenn und weil sie die grossen archetypischen Themen der menschlichen Psyche in ihren Konflikten und Gegensätzen, in

- (Religiöse) *Symbole* hingegen sind zwar "subjektiv", insofern sie sprachlich verdichtet das menschliche Dasein deuten und zum Ausdruck bringen, sie sind jedoch gleichzeitig "objektiv", insofern sie (im Glaubensvollzug) nicht auf eine innerweltliche, sondern auf eine *transzendente* Wirklichkeit referieren.

c. Diese eben beschriebene grundsätzliche Funktion religiöser Symbole konkretisiert sich in der menschlichen Psyche dahingehend, dass sie zu einer ganzheitlichen Integration aller Lebensdimensionen beitragen¹⁰⁵. DREWERMANN ist überzeugt, dass durch eine religiöse Symbolik dem Menschen geholfen werden kann, die konstitutiven Polaritäten, innerhalb derer sich die menschliche Existenz vollzieht¹⁰⁶, in eine spannungsreiche Einheit zu führen und die Psyche von ihren krankhaften und internalisierten Phobien zu *heilen*. Wenn auch das in einer Religion verwendete symbolische System nicht «nach Art eines Automatismus» (*GF*, Bd.1, 419) funktioniert, so ist dieses doch in der Lage, zwei für die Heilung der menschlichen Psyche entscheidende Aspekte hervorzubringen: Ein religiöses (besonders christliches) Symbolsystem vermag (1.) aus der Fülle der Archetypen jene auszuwählen und zu desambiguieren, die als *Heils-Symbole* in besonderer Weise geeignet sind, diese heilende Wirkung auf die menschliche Seele auszuüben. Diese Heilszeichen vermögen (2.) auf jene *Zonen der Geborgenheit*¹⁰⁷ zu verweisen, aus denen diese Symbole selbst hervorgegangen sind und durch ein religiöses Ritual performativ neu geschaffen oder aktualisiert werden.

Von daher ordnet DREWERMANN den vier Grundängsten der Neurosenlehre entsprechende religiöse Symbole zu, die über ihre

ihren Lösungswegen und Hoffnungen, in ihrem tragischen Scheitern und todüberwindenden Sieg darzustellen vermag» (*TE*, Bd.1, 338).

¹⁰⁵ Vgl. *GF*, Bd.1, 418. DREWERMANN unterscheidet hier die religiöse *Integration* von einem religiösen *Integralismus*. Vor allem der Katholischen Kirche als Institution wirft er vor, sie sei integralistisch und darum in ihrer Struktur dynamik krank bzw. krankmachend – sichtbar im Phänomen der Machtballung der Amtsinhaber (Papst bzw. Bischöfe) und im Dogmatismus ihrer Lehre (vgl. *GF*, Bd.1, 96-191 oder *WH*, Bd.IV, 182ff.). Diese Kritik DREWERMANNs mündet in der (nicht minder dogmatischen und intransigenten) Aussage am Ende seines ersten Bandes von *Glauben in Freiheit* (ebd. 517): «Alle dogmatischen Kirchen sind das Gegenteil dessen, was Jesus gewollt hat» sic!

¹⁰⁶ Als Polaritäten werden genannt: Natur und Mensch, Gesellschaft und Individuum, (vorgegebene) Tradition und Selbstentscheidung.

¹⁰⁷ Vgl. *TE*, Bd.1, 190f. DREWERMANN spricht anderswo auch von *Sphären* oder *Feldern*, welche in besonderer Weise die archetypischen Wahrheiten auszudrücken vermögen.

angst(er)lösenden Inhalte als *symbolische Felder der Geborgenheit* besonders geeignet sind, diese integrative und heilende Funktion auszuüben¹⁰⁸. Die (Er-) Lösung der Angst gelingt letztlich nur über ein *archetypisch personalisiertes Symbol*. Die Einmaligkeit der *christlichen* Religion besteht darin, dass sie in der (einmaligen) Gestalt von Jesus Christus ein solches archetypisch personalisiertes Symbol besitzt und zugänglich zu machen vermag.

d. Im Zusammenhang mit der religiösen Symbolik nimmt für DREWERMANN die archetypische Dimension in zweierlei Hinsicht eine Schlüsselfunktion ein:

- *Erkenntnistheoretisch*, insofern sie das – durch ein Symbol erfahrene – *Apriori* allen Denkens und Fühlens (bzw. Empfindens) bildet – wobei DREWERMANN dem Fühlen eine erkenntnistheoretische Priorität einräumt;
- *Ontologisch*, insofern sie über Symbole die *objektiven* Strukturen des Seelischen darstellt.

Obwohl DREWERMANN seine Archetypenlehre naturwissenschaftlich verifiziert sieht, impliziert dies für ihn keineswegs, dass naturwissenschaftliche Modelle und Theorien die Grundlage für symbolisch-theologische Aussagen bilden müssen. Vielmehr zieht DREWERMANN die Konsequenz, dass selbst eine theologische Betrachtungsweise der Natur (d.h. der Schöpfung und des Menschen), wo sie die Themen nicht *explizit* in Bezug auf das "Seelische" im Menschen symbolisch zur Sprache bringt, irrelevant bleibt – ja, sogar in Gefahr gerät, ideologisch zu werden¹⁰⁹. Von daher sieht DREWERMANN seine Ontologie der Archetypen als eine Neufassung des traditionellen Naturbegriffes, bzw. als eine nicht-rational geprägte Form "natürlicher Theologie", welche – über eine archetypische Symbolik – die entsprechende Voraussetzung für eine Offenba-

¹⁰⁸ Vgl. *GF*, Bd.1, 424. und *SB*, Bd.II, 546ff.

¹⁰⁹ DREWERMANN'S zum Teil aggressive Kritik an die Adresse der kirchlichen Lehre zielt darauf hin, diese als ideologisch in ihrem Vorgehen zu entlarven. Gerade von religionspsychologischer Warte aus zeige sich, «dass die Kirche bereits in der *Form* ihrer "Lehre" der Botschaft Jesu diametral entgegensteht; in der ganzen Art ihres beamteten Wahrheitsbesitzes läuft sie auf einen konsequenten Verrat an der prophetischen Existenz des Mannes aus Nazareth hinaus» (*GF*, Bd.1, 96; vgl. dazu das Kapitel *Dogma und Zwangsidee oder: Glauben als Ichfunktion*, in: *GF*, Bd.1,47-267).

rung Gottes in Jesus Christus zu schaffen vermag¹¹⁰. Konsequenterweise übernimmt die Psychologie für die Theologie genau jene (fundamentaltheologische) Funktion, welche früher die Philosophie innehatte.

Mit diesen Ausführungen zum Zusammenhang zwischen dem Symbol- und Archetypenbegriff haben wir die Schwelle erreicht, bei der DREWERMANNs Argumentation explizit auf die theologische Ebene wechselt¹¹¹ – wobei zu sagen ist, dass hinter allen biologischen, psychologischen und philosophischen Darlegungen bei DREWERMANN immer schon ein «primär theologisches Erkenntnisinteresse»¹¹² steht, nämlich die menschliche Existenz in ihrer Verwiesenheit auf Gott darzulegen und zu begründen.

5.2. Die Schöpfungsordnung und der Mensch als Geschöpf Gottes

Blicken wir auf die klassischen schöpfungstheologischen Entwürfe, so kann man feststellen, dass sie zuerst das Werk der Schöpfung im Allgemeinen behandeln (*creatio ex nihilo* und *creatio continua*), um dann in einem zweiten Schritt die Schöpfung im Besonderen – d.h. die Erschaffung der Engel, das Sechstageswerk, die Erschaffung des Menschen (als Mann und Frau), sein Urstand und Sündenfall – zu behandeln. Schöpfungstheologisch wird so quasi zuerst die Bühne bereitet, auf der dann das Drama der Heilsgeschichte sich abspielt.

DREWERMANN verfährt genau *umgekehrt!* Wie die Gesamtanlage von *Glauben in Freiheit* zeigt, geht er nicht von einer abstrakt formulierten metaphysischen Schöpfungsordnung aus, sondern fragt schöpfungstheologisch zuerst nach der konkreten Befindlichkeit des Erkenntnissubjektes (vgl. *GF*, Bd.1.)¹¹³. Anhand der Angstthematik

¹¹⁰ Vgl. *TE*, Bd.II, 504. DREWERMANN beruft sich dabei auf TERTULLIANs "Zeugnis der Seele" und sieht darin eine Analogie zu seinem Rekurs auf die archetypischen Symbole der Menschheit sieht (vgl. *SB*, Bd.III, XXIV).

¹¹¹ Dies wird u.a. auch daran deutlich, dass Bd.1 von *Glauben in Freiheit* mit der Darlegung des Symbolbegriffs endet und Bd. 2 mit der tiefenpsychologisch-systematischen Entfaltung der Gestalt Jesu Christi beginnt.

¹¹² SCHNELZER (1999) 235.

¹¹³ Schon im ersten Band von *Strukturen des Bösen* behandelt DREWERMANN (bibel-) theologisch die «Ursprüngliche Schöpfungsordnung» (so die Kapitelüberschrift) nur cursorisch.

wird diese Befindlichkeit in *religionspsychologischer* Perspektive beschrieben und als ein Schuldig(-geworden-)sein des Menschen vor Gott auf den Punkt gebracht. Die erste schöpfungstheologische Einsicht besteht also nach DREWERMANN darin, dass der Mensch erlösungsbedürftig ist. In einem zweiten Schritt (vgl. *GF*, Bd.2) versucht er *schöpfungstheologisch* die Möglichkeit einer solchen Erlösung in der (archetypischen) Gestalt Jesu Christi aufzuzeigen, indem er «die Bilder der Bibel von der Person Jesu und die Überlieferung seiner Worte danach [befragt; f.g.], ob sie und wie sie uns helfen können» (*GF*, Bd.2, 12), die Angst in ein Vertrauen umzuwandeln. In einem dritten Schritt stellt DREWERMANN schliesslich die Frage, wie der von seiner Angst befreite Mensch seinen Glauben an Gott als seinem Schöpfer in einer z.T. absurd sich gebärdenden Schöpfung zu rechtfertigen und zu leben vermag (vgl. *GF*, Bd.3, Teile I-III). DREWERMANN ist überzeugt: «Nur in dieser Reihenfolge lassen sich die Fragen der Religion sinnvoll stellen und sinnvoll beantworten» (*GF*, Bd.2, 663).

Wir werden diese Vorgehens- und Sichtweise berücksichtigen und zuerst (5.2.1.) die Archetypenlehre im Zusammenhang mit der Angst und das Schuldigsein des Menschen vor Gott – als verstörte Schöpfungsordnung – behandeln, um anschliessend (5.2.2) aufzuzeigen, wie (nur) durch die Gestalt Jesu Christi eine Befreiung der Angst tatsächlich möglich ist. Erst auf dieser Grundlage wird es möglich sein, in einem letzten Gang (5.2.3.) DREWERMANNs Sicht der Schöpfung – und das Verhältnis dieser Sicht zu den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen – verständlich zu machen.

5.2.1. Das geschöpfliche Dasein des Menschen in der Angst

a. Von erheblich schöpfungstheologischer Tragweite ist DREWERMANNs Archetypenlehre dort, wo er sie für die Deutung des Zusammenhanges von Angst und Sünde als Ursache des Bösen einsetzt¹¹⁴. Als Kehrseite der in den archetypischen Bildern positiv ausgedrück-

Für ihn spielen die Fragestellungen in Gn 1 und 2 nur insofern eine Rolle, «als sich hier zeigt, was alles durch die Tat der Menschen in Gn 3 anders geworden ist» (*SB*, Bd.1, 9).

¹¹⁴ Dieses Verhältnis anhand der jahwistischen Urgeschichte – mit Hilfe der Tiefenpsychologie und der Philosophie – zu ergründen, ist das erklärte Ziel von DREWERMANNs Trilogie *Strukturen des Bösen* (vgl. auch *GF*, Bd.3/I, 213ff.).

ten Sehnsüchte, Hoffnungen und Wünsche, wohnt den "negativen" Archetypen die Angst vor dem Nichterreichten dieser Präferenzen bzw. die Angst vor dem Verlust des schon Erreichten inne. Die Entwicklung zum Bösen, angesichts des Grunderlebens der Angst, führt nach DREWERMANN, wo sie lediglich im Rahmen der psychoanalytischen Neurosenlehre thematisiert wird, zum unbefriedigenden Ergebnis, diese Angst als etwas *Notwendiges* und Unausweichliches anzusehen. Von der biblischen Botschaft her ergibt sich hingegen die Einsicht, dass das, was von der "Aussenseite" her (d.h. biologisch und psychologisch) als notwendig erscheinen mag, von der "Innenseite" her (d.h. theologisch) als eine vom Menschen selbst in Freiheit gesetzte Schuld verstanden werden muss¹¹⁵. Mag von psychologischer wie von philosophischer Warte her die Angst des Menschen als etwas Notwendiges erscheinen; theologisch, d.h. vor «Gott ist es *nicht notwendig*, dass der Mensch in seiner Angst beginnt, wie im Schwindel nur noch um sich selbst zu kreisen, nur noch in das eigene Loch zu starren und darin abzustürzen» (*SB*, Bd.III, 545).

Inwieweit kann aber der Mensch als frei bezeichnet werden, wenn die Vollendung des Freiheitsaktes als eine unfreie, d.h. notwendige Tat erscheint, die sich selbst in der Unfreiheit der Sünde quasi aufhebt? Diese paradox anmutende Grundgegebenheit lässt sich nach DREWERMANN nur auflösen, wenn man den theologischen Begriff der Sünde einführt. Die Sünde bezeichnet für ihn jenen Zustand, worin der Mensch (in Sinne KIERKEGAARDS) Gott und sein eigenes Selbst so verfehlt, dass er «seine Freiheit mit Notwendigkeit dazu verbraucht, seiner Existenz ohne Gott einen Grund zu verschaffen» (*SB*, Bd.III, 371)¹¹⁶. Als Wirklichkeit wird die Sünde zwar "im Herzen des Einzelnen geboren", sie stellt jedoch ebenso ein *Existen-*

¹¹⁵ Vgl. *SB*, Bd.III, 428. Nach DREWERMANN bedarf die psychoanalytische Interpretation der jahwistischen Urgeschichte einer entscheidenden *theologischen* Korrektur, die zugleich den Gültigkeitsbereich der Psychoanalyse «auf die Phänomenologie dessen einschränkt, was der Mensch ist, wenn er sich von Gott getrennt hat. Umgekehrt obliegt es der Theologie zu zeigen, dass der Mensch auch anders sein könnte, als er erscheint, dass er nicht so sein müsste, wie er ist, und dass es also zu dem, was ist, eine Alternative gibt, die in dem liegt, was der Mensch vor Gott sein sollte und was er in Gott wirklich ist» (ebd. 433).

¹¹⁶ Die Aufgabe der *Theologie* bestünde nach DREWERMANN also darin, aufzuzeigen, «wie die menschliche Freiheit, wenn sie sich ohne Gott auf sich selbst zurückgeworfen sieht, notwendig infolge eines Übermasses an Angst ihre eigene Selbstauflösung, ihre eigene Selbsterstörung durch Vereinseltigung und Absolutsetzung der Spannungspole ihrer selbst betreiben muss» (*SB*, Bd.III, 435).

tial¹¹⁷ dar, welches in jedem Individuum und gleichursprünglich auf der Ebene der Sozietät seine negative Dynamik entfaltet¹¹⁸.

Die ins Unendliche gesteigerte Angst und das damit implizierte ins Unendliche gesteigerte Missverhältnis des Menschen zu sich selbst – der in Freiheit vor lauter Angst, durch die Vereinseitigung seiner polaren Konstituenten, die eigene Selbstwerdung bzw. Synthese verweigert (KIERKEGAARD) – bezeichnet DREWERMANN als *Verzweiflung*¹¹⁹. Gerade weil in einer theologisch-existentialen Perspektive die Verzweiflung nicht als Folge einer Notwendigkeit, sondern als Konsequenz eines *Freiheitsvollzuges* sichtbar wird, ist es durchaus angebracht zu sagen, dass es vor Gott Sünde ist, verzweifelt zu sein¹²⁰. Das Böse selbst umschreibt DREWERMANN – im Anschluss an die jahwistische Urgeschichte – als tragischen Ernstfall und als bittere Verzweiflung so, dass am Ende die Menschen im Bösen stets selbst die Betrogenen sind, insofern sie in der Verweigerung der eigenen Synthese das zementieren, was sie im Tiefsten unglücklich macht¹²¹. Insofern besteht das Unglück im Leben der Menschen «nicht darin, dass sie etwas nicht erreichen, was sie wollen, sondern

¹¹⁷ Zu DREWERMANN'S Verwendung des Begriffs *Existential* vgl. *SB*, Bd.III, 368ff. Sich auf SCHOONENBERG stützend unterstreicht DREWERMANN, die Sünde könne «nicht in dem Sinne ein "Existential" sein, wie die heidegger'sche "Sorge" oder "Zeitlichkeit" Existentiale sind; denn diese gehören zur [individuellen; f.g.] "Existenz" des Menschen, jene, damit sie *schuldhaft* sein kann, nicht. Ein Existential dagegen ist die *Angst* als Art, in der die Freiheit des Subjektes sich selbst wahrnimmt; und es muss daher die Aufgabe der Theologie sein zu zeigen, wie die Angst selbst scheinbar notwendig – und doch *vor Gott schuldhaft* – danach drängt, sich selbst aus dem Strudel der Seinsnichtigkeit und Kontingenz durch den Entwurf eigener Absolutheit und Seinsnotwendigkeit, durch ein illusionäres "Wie-Gott-sein" zu befreien und sich damit in Wahrheit unendlich zu verfehlen. In der individuellen Freiheit selbst liegt das Geheimnis des Bösen oder nirgendwo. Hier also ist zu beginnen, um das philosophisch Unbegreifbare theologisch zu begründen: wie *jeder* Mensch vor Gott durch seine eigene Freiheit ein Sünder ist, so dass sein "Sünder-Sein" theologisch als "Existential" verstanden werden kann» (*SB*, Bd.III, 369).

¹¹⁸ Dabei präzisiert DREWERMANN'S: «Erst wenn deutlich ist, wie von der Freiheit des Einzelnen her die Sünde aufsteigt, lässt sich die Dialektik der sozialen Vermittlung und das faktische Feld kategorialer Unfreiheiten erörtern» (*SB*, Bd.III, 371).

¹¹⁹ Vgl. *SB*, III, 487ff.

¹²⁰ Vgl. *SB*, Bd.III, 544. «Selbsthass und Selbstvergötterung müssen *dann* die Brennpunkte eines Daseins bilden, das sich selbst verfehlt, so wie in der *Psa* [= Psychoanalyse; f.g.] der Masochismus und der Narzismus die in der Neurose unlösbaren Konflikte und Ambivalenzen, Schuldgefühle und Verfehlungen des Lebens wechselweise signalisieren» (ebd.).

¹²¹ Das «eigentliche Verhängnis unserer Bosheit ergibt sich fast immer dadurch, dass wir aus lauter Angst unsere ursprüngliche Absicht nicht festhalten können und schliesslich wie hypnotisiert dem Besten in uns untreu werden» (*Mk*, 2.Teil, 632).

dass sie tatsächlich das bekommen, was sie möchten» (*SB*, Bd.III, 588). So besteht die (Ungeheuerlichkeit der) Sünde letztlich darin, dass der Mensch das schöpfungsmässig vorgegebene Archetypische, d.h. seine auf Letztes und Endgültiges ausgreifenden Wünsche Sehnsüchte, *ohne Gott* zu erfüllen versucht¹²².

Entsprechend ist der positive und konträr zur Verzweiflung stehende Daseinsakt der *Glaube*¹²³. Im Anschluss an KIERKEGAARD ist für DREWERMANN der Glaube «eine zweifache Bewegung: die, das Endliche aufzuheben, und die, es wiederzugewinnen und so die wahre Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit zu setzen» (*SB*, Bd.III, 497)¹²⁴. Wichtig ist dabei der Umstand, dass dieser Glaubensvollzug nicht *neben*, sondern gerade *aus* der Abgründigkeit der menschlichen Angst entsteht. Denn: «Nur die Verzweiflung lehrt, am Ende sich zu überlegen, was man *wirklich* will, und hier beginnt der Glauben » (*SB*, Bd.III, 588)¹²⁵.

b. Auf dem Hintergrund der Daseinsnot des Menschen versucht DREWERMANN deutlich zu machen, welch zentrale und unersetzbare

¹²² Mit sprachlicher Prägnanz drückt dies DREWERMANN so aus: «Das ganze Geheimnis des menschlichen Lebens besteht darin, dass der Mensch de facto niemals nur "natürlich" leben und glücklich sein kann, ohne auf Gott hin zu leben, und dass er selbst zur Unnatur verdirbt, wenn er sich gegenüber Gott verschliesst. Alle seine Bedürfnisse, Leidenschaften, Wünsche, Sehnsüchte, Hoffnungen und Sorgen verzerren sich ins Masslos-Pathologische, entleeren sich ihres eigentlichen Sinns und wirken fortschreitend zerstörend und zersetzend, wenn das, was nur Gott selbst erfüllen kann, an Gott vorbei [...] gesucht wird. [...] Denn die Tragödie der Sünde liegt gerade darin, dass der Mensch alles, was er in Gott verneint, gleichwohl, seiner eignen Bestimmung gemäss, nach wie vor suchen und ersetzen muss» (*SB*, Bd.II, XII).

¹²³ Nur *theologisch-existential*, d.h. vom Glauben her ist der Mensch «für die Verzweiflung seines Daseins schuldig zu sprechen. Nur dem Glauben kann das psychologisch Verständliche, das phänomenologisch Notwendige als das Ungeheuerliche erscheinen; nur vom Glauben her ist es als Schuld zu verstehen, dass der Mensch Sünder wird aus Angst; erst vom Glauben her ist die Neurose des Daseins Sünde und liest sich die Sünde als eine "Neurose vor Gott"» (*SB*, Bd.III, 548).

¹²⁴ Vgl. in *SB*, Bd.III, 497ff.

¹²⁵ Es ist «die *Chance der Angst*, dass der Mensch in ihr Gott begegnet. In dem Augenblick, da ihm alles, woran er unmittelbar im Endlichen hing, in der Angst aus den Händen fällt, ist ihm die Möglichkeit gegeben zu entdecken, wovon er wirklich lebt. Dies ist der Schritt des *Glaubens*: dass ich mich selbst, meine kontingente, nicht-notwendige, überflüssige Existenz als geschaffen, vom Unendlichen her als bejaht, gewollt, berechtigt entdecken kann und dass diese Entdeckung es ermöglicht, mich selbst zu akzeptieren, die verzweifelte Flucht vor mir selbst (oder zu mir hin) aufzugeben und mich selber zu bejahen» (*SB*, Bd.III, 546).

Funktion die religiöse Symbolik – wie sie sich in den verschiedenen Religionen ausdrückt – für die Bewältigung von Daseinsängsten einnimmt. Für ihn ergibt sich gerade von der Psychologie her die Einsicht, dass die im Archetypischen gründenden Ängste erst durch die religiöse Dimension wirklich verstanden und (möglicherweise) geheilt werden können. Religionspsychologisch gesehen ist nämlich das Religiöse im Archetypischen verwurzelt und bildet das einheitliche Substrat der von den Religionen im Laufe der Menschheit unter den verschiedensten soziokulturellen Bedingungen hervorgebrachten symbolischen Systeme und Ausdrucksformen¹²⁶. Man wird sich an dieser Stelle jedoch hüten müssen, DREWERMANN des religiösen Synkretismus' bezichtigen zu wollen, denn das einheitlich religiöse Substrat impliziert keineswegs, dass die verschiedenen Religionen «für gleichwertig oder gleichsinnig» (ebd. 353) anzusehen sind. Das Ziel der Angstbewältigung wird, so DREWERMANN, religiös weder durch eine *Ichauflösung* (Hinduismus) noch durch eine *Ichauflösung* (Buddhismus) erreicht¹²⁷, sondern allein durch einen Prozess der *Ichfindung*. Diese Ichfindung darf keineswegs im Sinne einer Selbstheilung oder Selbsterlösung missverstanden werden¹²⁸, sondern impliziert die Intersubjektivität als ein konstitutives Moment, zu der «der ständige korrigierende, vermenschlichende Kontakt mit anderen Menschen» (ebd. 363) wesentlich dazu gehört.

Natürlich kann man die Angst vor der eigenen Personwerdung auch «durch pragmatische Sicherungsmechanismen beziehungsweise durch charakterverfestigte Fluchtwege» (ebd. 366) zu "bewältigen" versuchen. Diese stellen aber keine Lösungen dar, denn auf «die Angst, die zur Personwerdung gehört, kann nur die Gegenwart einer anderen Person eine befriedigende und befriedende Antwort geben» (ebd. 363). Die an dieser Stelle für DREWERMANN alles entscheidende Frage ist, ob die konkrete Gegenwart eines anderen Menschen

¹²⁶ DREWERMANN geht bezüglich des Verhältnisses zwischen dem einheitlich religiösen Substrat und den Religionen von einem «*Postulat der Einheit des Religiösen in wechselseitiger Komplementarität der Religionsformen*» aus (GF, Bd.1, 352).

¹²⁷ Zu DREWERMANN'S Sicht des *Hinduismus* bzw. *Buddhismus* vgl. GF, Bd.1, 355-359. So besitzen beispielsweise *Hinduismus* und *Buddhismus* zwar ein reiches symbolisches Repertoire sowie gewisse Formen und Strategien der Angstbewältigung, aber gerade diese beiden Religionsformen müssen nach DREWERMANN versagen, wenn es um die Beantwortung der Frage nach der Bewältigung jener Existenzangst geht, die nicht durch die äussere (Natur-) Gegebenheit, sondern durch den menschlichen Geist selbst bewirkt wird.

¹²⁸ Rein psychoanalytisch gibt es keine «Selbsterlösung» aus der Gefangenschaft des Ichs in seiner Angst» (ebd. 363; vgl. auch SB, Bd.II, 577-586).

diese Antwort zu geben vermag oder ob «die angstgetriebene Suche nach Halt nicht *jeden* Menschen notwendig» überfordert (ebd. 367)¹²⁹. Tatsächlich verlangt diese archetypische, d.h. in den unendlichen menschlichen Sehnsüchten gründende und daher zentrale Form der Angst, nach einem objektiven Gegenüber «einer *absoluten* Person [...], die das "Selbstsein" der eigenen Person durch ihr Dasein in der Überwindung der Angst psychologisch ermöglicht und trägt» (ebd. 373)¹³⁰.

DREWERMANN ist überzeugt, dass die christliche Religion genau auf diese Fragestellung eine wichtige Antwort zu geben vermag: Sie enthält nämlich nicht nur «*das Element der personalen Anrede*» (ebd. 375), sondern ist darüber hinaus so strukturiert, dass sie im Rahmen der Personwerdung eine Synthese zwischen Personalem und Archetypischem, zwischen Bewusstem und Unbewusstem, zwischen Individuellem und Kollektivem, zwischen Zeitlichem und Ewigem zu vollziehen ermöglicht¹³¹. So erscheint die christliche Religion «*wesentlich als ein Verfahren, eben eine solche Personwerdung zu ermöglichen*, indem sie *die Angst* beruhigt, die sich zwischen Es und Ich ausspannt und auf beiden Ebenen: auf der Ebene der Angst als eines "Existentials" ebenso wie auf der biologischen Ebene der Angst

¹²⁹ Vgl. dazu *GF*, Bd.1, 367ff. Der Grund für diese Überforderung liegt für DREWERMANN darin begründet, dass die Angst nicht nur eine individuelle, sondern auch eine kollektive bzw. eine archetypische Dimension darstellt und folglich die Kapazität zur Angstbewältigung eines endlichen Gegenübers hoffnungslos übersteigt; zumal auch dieser – seinen Ängsten und letztlich ebenfalls dem Tod ausgeliefert – keinen endgültigen Halt in sich selber besitzt. Gleichzeitig liegt in dieser archetypischen Veranlagung – die sich als *Mutterarchetyp* spezifizieren lässt – ein Erwartungshorizont vor, welcher von der jeweils konkreten Muttergestalt niemals vollständig ausgefüllt werden kann. Bezüglich dieses – im Archetypischen gründenden – kollektiven Restbetrages der Angst, der sich einer rein psychoanalytischen Betrachtung und psychotherapeutischen Behandlung entzieht, spricht DREWERMANN von einer «Unabgegoltenheit der archetypischen Erwartungsvorlage» (*GF*, Bd.1, 372).

¹³⁰ Es bedarf «einer *absoluten* Person [...], um uns aus dem Kerker unserer Selbst im Getto der Angst herauszuführen» (*Fr*, 60). Das «Angeredetwerden als Person durch andere Personen "erschafft" nicht die Person eines Menschen, bildet aber die unerlässliche Voraussetzung möglicher Personwerdung» (*GF*, Bd. 3/III, 1130). Je stärker «die Bedeutung der menschlichen *Person* in der Geschichte der Bewusstwerdung des Menschen sichtbar wird, desto dringlicher verlangt das religiöse Bewusstsein nach einem *personalen Gegenüber* zu seiner Haltsuche und Selbstvergewisserung» (*GF*, Bd.3/II, 227).

¹³¹ Vgl. *GF*, Bd.1, 375ff. Religion vollzieht sich immer innerhalb «einer solchen *Bipolarität von Person und Symbol*, von Ich und Es, von Zeit und Ewigkeit, da die Person des Menschen selbst nur als eine solche *Synthese* aus Endlichkeit und Unendlichkeit in ihrer Angst sich zu vollziehen vermag» (ebd. 380). Die *Symbolebene* stellt dabei jenen unverzichtbaren Integrationsmoment dar, durch den eine unverzerrte Personwerdung ermöglicht wird.

als eines "Warnsignals", *umgriffen* sein muss, damit das menschliche Dasein gelingen kann» (ebd. 379)¹³².

Resümierend kann festgehalten werden, dass jenes geforderte Gegenüber einer absoluten Person für DREWERMANN eine aus der menschlichen Existenz sich ergebende *Notwendigkeit* darstellt, die er auf zweifache Weise herzuleiten versucht: Einerseits argumentiert er philosophisch im Sinne KIERKEGAARDS, dass der Mensch nur im Gegenüber einer absoluten Person seine aus der Kontingenz resultierende Angst zu besiegen und dadurch zu seinem Selbst finden kann¹³³. Andererseits wird diese Notwendigkeit von psychologischer Warte her mit dem Argument begründet, dass allen archetypischen Bildern, Mythen und Symbolen eine durch die Angst bewirkte *Ambivalenz*¹³⁴ inne wohnt, deren Desambiguierung wiederum nur über eine absolute, d.h. von allen Ambiguitäten freie, (geschichtlich) konkrete Person geschehen kann¹³⁵. Damit rückt die für DREWERMANN zentrale Gestalt Jesu Christi in den Vordergrund.

¹³² Wichtig scheint uns an dieser Stelle noch der Hinweis DREWERMANNs, dass Angstbewältigung und Personwerdung über eine «*Umkehrung des Zeitrahmens*» (*GF*, Bd.1, 378) geschehen. Das heisst: Wo die Angst biographisch und situativ gebunden erlebt wird, setzt die Religion archetypische *Symbole* im Sinne zeitloser Antworten der Geborgenheit entgegen. Wo hingegen das menschliche Bewusstsein die Angst ins Unendliche ausweitet, da antwortet die Religion über das geschichtlich konkrete im Gegenüber einer einzelnen *Person*, «die in ihrer zugewandten Gegenwart zu einer Brücke ins Absolute wird» (ebd.).

¹³³ Das *proprium* des Christlichen besteht gerade darin, über eine *geschichtliche* Gestalt zu verfügen, die in einmaliger Weise zu diesem Gott zu vermitteln vermag. Angesichts dieser Tatsache ist es für DREWERMANN undenkbar, «Christus gegen den Buddha oder Laotse oder gegen was man will» einzutauschen (*Fr*, 61).

¹³⁴ Diese Auffassung von der «Zwiespältigkeit und Janusköpfigkeit des Göttlichen» (*SB*, Bd.II, 427) ist nach DREWERMANN die Charakteristik des Mythos: Die Mythen sind insofern «ambivalent [...], als sie die Widersprüchlichkeit der Welterfahrung und der menschlichen Psyche selber für einen Teil oder gar für die letzte Wirklichkeit des Göttlichen nehmen» (*TE*, Bd.II, 617; vgl. dazu auch *TE*, Bd.I, 230ff., 251ff.; *TE*, Bd.II, 473ff.; *SB*, Bd.II,417ff.; *WH*, Bd.I, 187f.; *Fr*, 64).

¹³⁵ «Gerade die Psychoanalyse kann durch die Eindringlichkeit, mit der sie die Macht der *Angst* im Menschen herausstellt, auf die Notwendigkeit eines Vertrauens verweisen, das jenseits der Ambivalenz der Welt der Archetypen in der Eindeutigkeit eines absoluten personalen Gegenübers gründet, in dem alle Zweideutigkeit des Irdischen aufgehoben ist» (*Mk*, 1.Teil, 258, Anm. 22).

5.2.2. Die archetypische Gestalt Jesu als Befreiung von der Angst

Davon ausgehend, dass die «Erlösung von der Angst» (DREWERMANN) als eigentlicher Kern der christlichen Heilslehre, insbesondere der Christologie¹³⁶, anzusehen ist, kommt DREWERMANN auf die Einmaligkeit und Rolle der (geschichtlichen) Gestalt Jesu zu sprechen. Mit JUNG teilt er dabei die Ansicht, dass Jesus ein zentraler Archetypus des Selbst darstellt. Über JUNG hinaus und diesen korrigierend, vertritt er jedoch die Auffassung, Christus habe nicht die Angst durch eine Integration des Bösen in seiner Person besiegt. Vielmehr sei «*die Person Jesu Christi* absolut zentral, weil er der einzige ist, der durch die Angst von Gethsemane unsere Angst auf Gott hin geöffnet hat» (Fr, 60). Dies impliziert (a.) einen offenbarungstheologischen und (b.) ein soteriologischen Aspekt. Wir möchten an dieser Stelle auf beide Aspekte eingehen, zumal sie für DREWERMANNs Begründung seines schöpfungstheologischen Ansatzes von entscheidender Bedeutung sind¹³⁷.

a. Grundsätzlich kann – so DREWERMANN – die Begründung für eine Erlösung von der Angst durch Christus nur dadurch geschehen, wenn die Gestalt Jesu nicht nur aufgrund des archetypischen Materials in der menschlichen Seele erkannt wird – darin würde sich Jesus in keinerlei Weise von anderen mythischen Gestalten unterscheiden. Jesus *musste* sich vielmehr so offenbaren, dass man ihn – im Glauben – jenseits aller Ambivalenzen eindeutig *identifizieren* konnte. Dies genau ist in Jesus von Nazareth als einer konkret fassbaren *geschichtlichen* Gestalt geschehen¹³⁸. In ihm verwirklichte sich die Synthese der gegensätzlichen Pole menschlicher Existenz und die Personalisierung des Archetypischen so, «dass wirklich all die Bilder des Heils sich um die Person Jesu verdichtet und an seiner Gestalt

¹³⁶ Die Frage, wie die Erlösung von der Angst bzw. «von den verschiedenen Verformungen des Daseins im Bannkreis einer sich selbst überlassenen Dynamik der Angst» möglich sein soll, bildet «den eigentlichen Kern der Christologie» (TE, Bd.II, 32, Anm. 36).

¹³⁷ Die kritische Auseinandersetzung bezüglich dieser Begründungsstrategie wird erst am Schluss (in Abschnitt 5.4.2.) erfolgen.

¹³⁸ «*Insofern* ist das Christentum an *die historische Einmaligkeit* der Gestalt seines Gründers gebunden, und insofern stellt es selbst eine historisch einmalige und unvergleichliche Religionsform dar» (TE, Bd.II, 778; vgl. auch ebd. 770, Anm. 6).

sich erfüllt haben» (*TE*, Bd.II, 771)¹³⁹. Die Gestalt Gottes des Vaters kam dabei in einer neuen "unerhörten" Weise zum Leuchten, so dass man sagen kann, Jesus habe im wahrsten Sinne des Wortes das Bild des Gottes Israels radikal "entmythologisiert" und somit von allen angstinduzierenden Ambivalenzen befreit.

Zwar wäre dies nicht möglich gewesen, wenn nicht schon im AT die theologische Transformation von einer mythischen Sichtweise in eine von aller tragischen Ambivalenz freien Betrachtungsweise (der heilsgeschichtlichen Taten) Gottes eingesetzt hätte¹⁴⁰. Aber erst durch Jesus Christus tritt Gott als eine von allen Ambiguitäten befreite und absolut vertrauenswürdige Person dem Menschen gegenüber¹⁴¹. Jesus lehrte nicht nur diese Vertrauenswürdigkeit, sondern er selbst lebte aus diesem Vertrauen heraus, so dass für ihn alles «ein Bild und Zeichen seines Gottes» wurde (*TE*, Bd.II, 128)¹⁴². In diesem Klima des Vertrauens erfuhren jene Menschen, die durch Jesu Worte und Taten berührt wurden, Heilung an Leib und Seele. In dieser Erfahrung *offenbarte* sich das Antlitz eines Gottes, dessen verwandelnde und erneuernde Kraft der Liebe¹⁴³ den Menschen überhaupt erst

¹³⁹ Das Christentum hat «in der Gestalt Jesu Christi und in der Geschichte seines Lebens die zentralen Mytheme des Heidentums [...] wieder aufgegriffen und zu einer Synthese zu führen versucht» (*TE*, Bd.I, 257).

¹⁴⁰ Anhand der jähwistischen Urgeschichte wird – so DREWERMANN – deutlich, worin diese Transformation besteht, nämlich in einer durchgeführten Desambiguierung des Gottesbildes, d.h. in einer «Entfernung aller Widersprüche und Gegensätze aus dem Bild des Göttlichen» (*TE*, Bd.II, 617). Indem das Judentum «die Welt und die Gesellschaft entgöttlichte, stellte es die absolute Person Gottes und die Person des Menschen als eines Abbildes Gottes einander gegenüber und schuf damit die Voraussetzungen, um der menschlichen Geschichte entgegen dem mythischen Kreislaufdenken eine einzigartige Verantwortung, Einlinigkeit und Freiheit zu verleihen. [...] Nicht mehr die Welt der Archetypen, das Emotionale, Unbewusste, die Stimmen und Gestalten der Götter sollten fortan das menschliche Dasein bestimmen, sondern der Bund, das Wort, das Gesetz eines bilderlosen Gottes wurden zum ausschliesslichen Bezugspunkt des Daseins» (*TE*, Bd.I, 257).

¹⁴¹ Vgl. auch *GF*, Bd.3/I, 227. «Für Drewermann ergibt sich die Möglichkeit des Glaubens an einen eindeutig gütigen Gott erst in der Begegnung mit der Person Jesu» (FEHRENBACHER (1991) 142).

¹⁴² «Nur so ist es verständlich, dass Christus als sein tiefstes Ausdrucksmittel die *Gleichnisrede* fand – die ganze Welt als Poesie des grossen Geheimnisses, das er [...] "Vater" nannte» (*TE*, Bd.II, 128). Zum Verständnis der Abba-Erfahrung Jesu bei DREWERMANN vgl. *GF*, Bd.2, 162ff. und 297.

¹⁴³ «Alles, was Jesus uns bringen wollte und konnte, war diese Offenbarung von der alles verwandelnden Kraft der Liebe» (*Mk*, 1.Teil, 539, Anm. 11). Das "Spezifikum" in der religiösen Einstellung Jesu liegt «nicht auf der Ebene von Doktrin und Dogma. Gott als ein Heilmittel gegen die Krankheit des Menschseins, Gott als ein Trost gegen die Trauer des

zum Vertrauen befähigt, sich als geliebter Sohn bzw. als geliebte Tochter angeschaut zu wissen¹⁴⁴.

b. Konkret antwortet die christliche Erlösungslehre auf die Frage, wie die Angst überwunden werden kann «mit dem Hinweis auf *die Person des Gottmenschen* [...], der in seiner eigenen Angst die Macht des Todes überwand» (*TE*, Bd.II, 778) und zwar als Vollzug «einer Synthese von Geschichtlichem und "Ungeschichtlichem", von Personalem und Archetypischem» (*GF*, Bd.1, 380). Nur weil Jesus durch die geschichtlichen Umstände seines Lebens selbst einen unendlichen Abgrund der Angst erlebt, gleichzeitig aber diesen in seiner Person "integriert" hat, begegnet der Mensch in ihm nicht nur einer geschichtlichen Gestalt, sondern jener transzendenten Wirklichkeit, die, frei von allen mythischen Ambivalenzen, Gott als ein vertrauenswürdiges personales Du erfahren lässt. Dies impliziert drei Teilfragen: (1.) Wie erfuhr Jesus diese Angst, (2.) wie und in welchen Umständen wurde diese Angst von ihm in ein Vertrauen zu Gott umgewandelt und (3.) wie kann der Mensch, durch die Begegnung mit Jesus, von seiner eigenen Angst erlöst werden, so dass er im Vertrauen zu Gott auch sich selbst wieder findet?

Zu (1.): Zunächst fragt DREWERMANN, wie es überhaupt dazu kommen konnte, dass Jesus (im Ölgarten) in jene von den Evangelien berichtete Angst geriet¹⁴⁵. An Gott könne Jesus im Gethsemane

Todes, Gott als ein Grund der Güte gegen die Gigantomie der Gewalt, Gott als ein Medikament gegen den Wahnsinn, sich Geltung zu schaffen, vor allem durch Geld, – Religion als eine *Therapie* all der Leiden, die es kostet, ein Mensch zu sein, – das, in der Tat, ist das entscheidend Neue, das Wesentliche an der Rede Jesu von Gott als dem Vater» (*GF*, Bd.3/I, 22:).

¹⁴⁴ Vgl. *GF*, Bd.3/I, 378. sowie *GF*, Bd.2, bes. 214-298 oder *Barke*, 155ff. Welche Verwandlung diese Kraft der Liebe im Menschen bewirkt, zeigt DREWERMANN in seinen Kommentaren zu den Evangelien. Eindringlich auch seine Auslegung der Heilung der blutflüssigen Frau (*Mk* 5,21ff.) in *TE*, Bd.II, 277ff. «Es ist wahr: eine "Erkenntnis" Gottes kann es nur geben als personales Geschehen der Selbstmitteilung im Austausch absoluter Liebe» (*TE*, Bd.II, 504). Um uns zu zeigen, wie Gott uns erschaffen haben wollte – eben darin «bestand und besteht die "Offenbarung" Gottes als des "Vaters" in seinem "Sohn" Jesus "Christus"» (*GF*, Bd.3/I, 369).

¹⁴⁵ Warum bricht Jesus – im Gegensatz etwa zu einem SOKRATES oder BUDDHA – «in Angstschweiß aus, weinend und betend, zu Boden geworfen, wie ein Verzweifelter? Aus Empfindsamkeit gegenüber der Vorstellung des physischen Leids? Wohl kaum. Es muss vielmehr etwas geben, das eine solche Unruhe und Unsicherheit hervorzurufen vermag, dass davon alle Bereiche der Persönlichkeit zentral in Frage gestellt scheinen» (*Mk*, 2.Teil, 488).

nicht gezweifelt haben, da er sogar in dieser Stunde tiefster seelischer Verstörung und Not ihn noch mit der zärtlichen Anrede eines Kindes – "Abba", lieber Vater (vgl. Mk 14,36) – angeredet habe. Darin sieht DREWERMANN «die Verkörperung eines Vertrauens gegenüber Gott als dem Vater gerade der Kleinen und Geringen in einer solchen Weise, dass keine Erniedrigung und kein Leid dieses Bild eines väterlichen Gottes jemals mehr verwischen kann» (Mk, 2. Teil, 495, Anm. 24). Was hingegen Jesus in den Abgrund der Angst stiess, waren die Menschen, die – durch die geschichtlichen Umstände – in ihrer Angst nochmals ablehnten, was allein sie zu retten vermocht hätte: den Gottessohn. Was also Jesus im Gethsemane durch die Angst am eigenen Leib erfuhr, war die menschliche Verlorenheit der sich selbst verschliessenden Gottesferne durch die Angst. In dieser Nacht wurde gerade er, der niemals gewollt hat, dass sich jemand (von den Menschen und von Gott) ausgestossen fühlt, selbst zum Ausgestossenen. Am schlimmsten sei dabei für Jesus die ohnmächtige Sorge gewesen, was wohl aus den Menschen werden würde, «wenn sie fähig sind, das Kostbarste, das ihnen gegeben wird, in kürzester Zeit wieder zurückzunehmen und zu zertreten wie etwas, das niemals hätte existieren sollen?» (Mk, 2. Teil, 502). In diesem Sinne kann DREWERMANN sagen, dass Jesu Verzweiflung letztlich darin bestanden hat, nicht mehr *an den Menschen* glauben zu können¹⁴⁶. Die Frage nach der Erlösung der Angst wird von DREWERMANN neben der Gethsemaneszene auch im Zusammenhang mit der Kreuzigung Jesu und seiner Verlassenheit erörtert. Entsprechend DREWERMANN'S Vorgehen, theologisch-dogmatische Äusserungen (beispielsweise über den "Erlöser"-Gott) als Aussagen über den (erlösungsbedürftigen) Menschen psychologisch durchzuarbeiten, interpretiert er in der Kreuzigungsszene das Verhältnis zwischen Jesus und seinem Vater (vgl. Mk 15,33) nicht als "Gottverlassenheit"¹⁴⁷, sondern als Ausdruck von dem, «was wir *als Menschen* im Getto der Gottesferne sind» (Mk, 2. Teil, 631, Anm. 13)¹⁴⁸ und wie Jesus im wehrlosen Er-

¹⁴⁶ «Zwischen Jesus und den Menschen muss in dieser Nacht am Ölberg ein Abgrund sich aufgetan haben» (ebd. 495).

¹⁴⁷ In diesem Sinne lehnt DREWERMANN die theologische Erklärung, dass in Jesus am Kreuz Gott mit uns und für uns leide, entschieden ab (vgl. GF, Bd.3/I, 247ff.).

¹⁴⁸ Dies «gilt es *im Verhalten* der Menschen von damals sichtbar zu machen. M.a.W.: es kommt in der Interpretation darauf an, das Paradox des gekreuzigten Messias nicht einfach als theologische Aussage zu rezitieren, sondern die *Notwendigkeit* des Leidens gerade auf Grund der *Menschlichkeit* Jesu inmitten dieser unmenschlichen Welt aus den (nicht

tragen seines Todes diesen menschlichen Kreislauf von Angst und Gewalt auf sich gezogen und durchbrochen hat¹⁴⁹. Während im Garten Gethsemane die Angst mehr von ihrer inneren, existentiellen Seite durchlebt wurde, erfährt nach DREWERMANN Jesus am Kreuz die Wirkungen dieser Angst (Spott, Hohn, physisches Leiden usw.) am eigenen Leib durch das konkrete Tun der Menschen.

Zu (2.): Indem Jesus gerade diese menschliche Angst nochmals in einem absoluten Vertrauen zu Gott gelebt hat – so die Überzeugung DREWERMANNs – besiegte er diese Angst. Jesus selber musste in dieser Stunde bedingungslos darauf vertrauen, «was seine ganze Lehre war: dass selbst noch mitten in der Sünde eine Ahnung der Barmherzigkeit wohnt, dass mitten in der Schande noch ein verborgenes Wissen um die verlorene Würde und Unschuld lebendig ist und dass es keine Bosheit unter Menschen gibt, die nicht zugleich auch an sich selber leidet» (*Mk*, 2. Teil, 504). Die von Jesus durchlebte Angst von Gethsemane war es, «welche die menschliche Angst der Gottesferne im Wesensursprung des Menschen» besiegte «und in das verlorene Paradies des "Anfangs"» (ebd. 498, Anm. 27) zurückzuführen vermochte¹⁵⁰. DREWERMANN geht also davon aus, dass alle archetypischen und von Gott trennenden Ängste des Menschen in dieser von Jesus durchlebten Todesangst aufgefangen und personalisiert¹⁵¹ worden sind, denn in «keiner Gestalt der Religionsgeschichte findet man diesen absoluten Gegensatz von Angst und Vertrauen derart zugespitzt» (*Fr*, 61). Aber auch Jesus benötigte in seiner Todesstunde ein Gegenüber, «das ihm als Person antwortet; und in diese absolute Person jenseits des Todes und der Todesangst warf Jesus all sein Hoff-

historischen, wohl aber) *typischen* Szenarien der Passionsgeschichte verständlich zu machen, indem man die theologische Typologie mit den Mitteln der Tiefenpsychologie in ihren psychologischen Typen und Bildern einfühlbar werden lässt» (*Mk*, 2. Teil, 631, Anm. 13; vgl. auch *GF*, Bd. 2, 532-560). Zudem spielt der Karfreitag bei DREWERMANN auch im Zusammenhang mit dem "Sündenbock"-Mechanismus eine wichtige Rolle. Dabei geht es ihm um die Klärung der Frage «"warum" Jesus schon nach kurzer Zeit seines öffentlichen Auftretens für die Menschen sterben musste» (*GF*, Bd. 2, 153), d.h. wie es psychologisch erklärbar ist, dass Jesus zum "Sündenbock" werden konnte (vgl. ebd. 555ff.).

¹⁴⁹ Eben «weil er sich jenseits unserer Todespraxis zum Leben, zu Gott bekennt, zieht er unausweichlich den Tod auf sich» (*Mk*, 2. Teil, 636).

¹⁵⁰ DREWERMANN parallelisiert hier den Garten Eden mit dem Garten Gethsemane: «Es handelt sich in der Szene des Gartens symbolisch um ein Gegenbild des Paradieses, aus dem die Menschen aus Angst vertrieben wurden» (*Mk*, 2. Teil, 498, Anm. 27).

¹⁵¹ Personalisierung bedeutet dabei ein Vorgang archetypischer «Verdichtung von Geschichte und in Geschichte» (*TE*, Bd. I, 327; vgl. dazu den ganzen Abschnitt 327-350).

nung. Nur so bewahrte er sich die Kraft seiner Liebe» (*GF*, Bd.2, 559). In Jesus, mit allem was sein Leben ausgemacht hat – seine Worte und Taten, sein Leiden, Sterben und Auferstehen – sieht DREWERMANN die archetypische Gestalt schlechthin, in welcher der Mensch jenes absolute Du Gottes findet, der ihn von seiner Angst erlöst. Durch ihn begegnet der Mensch dem himmlischen Vater als (s)einem Gott, der, von allen vormals anhaftenden Ambivalenzen befreit, die Unbedingtheit der Güte ausstrahlt und so zum absoluten Vertrauen im Glauben einlädt. Nicht um die Ordnung der Schöpfung zu erklären, sondern um die Unordnung im menschlichen Herzen zu heilen ist, so DREWERMANN, Jesus in die Welt gekommen¹⁵². So ist Jesus jenes absolute Gegenüber, das uns erlöst, und uns als Person von Gott her den Weg weist, wie wir konkret die Angst unseres Daseins überwinden können.

Zu (3.): Schliesslich stellt sich noch die Frage, wie eine Verbindung zwischen den geschichtlichen Umständen des Lebens und Sterbens Jesu und der historischen Einmaligkeit eines jeden Menschen möglich sein soll, so dass eine Aufhebung aller je erfahrenen kollektiven und individuellen Ängste der Menschen in den von Jesus durchlebten Ängsten denkbar wird. Die Antwort sieht DREWERMANN im Substrat des kollektiven Unbewussten begründet, aufgrund dessen – über die Archetypen, die das Apriori allen Denkens und Empfindens bilden – ein *Interaktionsprozess* zwischen Gott und Mensch geschehen kann. Die archetypische Dimension bilden dabei jene schöpfungsmässig vorgegebene menschliche Anlage des Religiösen¹⁵³, in der Jesus *real* mit den Ängsten der Menschen aller Zeiten verbunden ist und gleichzeitig – als archetypische Symbolgestalt, wie sie uns in den Evangelien entgegenkommt – in einer personalen Begegnung mit dem konkreten Individuum, diesen von all seinen Ängsten zu befreien vermag.

¹⁵² «All die Ängste und Schuldgefühle, die den Menschen inmitten einer radikal "gnadenlosen" Welt heimsuchen, wollte Jesus [...] durch sein Vertrauen in eine "väterliche" ("mütterliche") Macht im Hintergrund der Welt beruhigen und fortnehmen» (*GF*, Bd. 3/I, 287). «Allein deshalb war die Todesangst Jesu nötig, weil es einzig die Angst ist, die uns immer wieder hindert, wirklich zu sein. Um uns zu zeigen, dass es keine Angst mehr geben muss, die uns von Gott, von uns selbst und von den Menschen trennen könnte, waren diese Stunden in Gethsemane unerlässlich» (*Mk*, 2. Teil, 505; vgl. auch *Fr*, 61).

¹⁵³ Hier gilt es zu bedenken, was oben im Abschnitt 5.1. über die Archetypen als natürliche Anlage des Religiösen gesagt worden ist.

Mit dieser Skizze zur schöpfungsmässigen Konstitution des Menschen und der Gestalt Jesu haben wir die nötigen Voraussetzungen geschaffen, um nun auf DREWERMANNs schöpfungstheologische Konsequenzen einzugehen, die er in den drei letzten Teilbänden von *Glauben in Freiheit* dargelegt hat. Darin geht es ihm um die grundsätzliche und existentielle Frage, wie die Botschaft des Mannes aus Nazareth in der Welt, «in der wir leben, *standhält*. Es ist dieselbe Frage, wie *wir* unsere Menschlichkeit durchhalten inmitten *der Welt*, wie sie ist, und inmitten *der Geschichte*, die wir zwar selber uns schaffen, doch deren Opfer wir auch zugleich sind» (*GF*, Bd.2, 663).

5.2.3. Der Mensch zwischen "Ordnung der Natur" und existentialer Verwiesenheit

Die drei letzten umfangreichen Teilbände (2600 Seiten!) von *Glauben in Freiheit* teilt DREWERMANN so ein, dass er in Band 3/I (*Der sechste Tag*) – unter besonderer Berücksichtigung paläoanthropologischer Resultate – zunächst nach der Herkunft des Menschen fragt, um dann in Band 3/II (*...und es geschah so*), mit Hilfe der Biologie, die Frage nach dem Ursprung des Lebens zu klären. Schliesslich werden in Band 3/III (*Im Anfang...*) aus physikalischer Sicht die modernen Hypothesen und Modelle über die Entstehung des Kosmos' und der Materie mit den entsprechenden Theorien referiert.

Wie kaum ein anderer Theologe legt DREWERMANN in diesen drei Bänden eine Vielfalt von naturwissenschaftlichen Aspekten dar, angefangen von der Paläoanthropologie, über die Biologie, Klimatologie, Physik, bis hin zur Mathematik und Informationstheorie. Die Intention DREWERMANNs besteht darin diese naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und Theorien – vereinfacht – so weit wiederzugeben, wie sie im Hinblick auf die von ihm behandelten theologischen Themen von Bedeutung sind¹⁵⁴. Dies weckt im Leser natürlich die Erwartung, dass DREWERMANN in den Abschnitten, in denen er die schöpfungstheologischen Themen zur Sprache bringt, auch Bezüge herstellt, die systematisch mit den von ihm behandelten naturwissenschaftlichen Themen zusammenhängen – etwa so, wie er es im Zusammenhang mit den Archetypen (in *Strukturen des Bösen*) durchge-

¹⁵⁴ Vgl. *GF*, Bd.3/I, 29.

führt hatte. Diese Erwartung wird jedoch nicht erfüllt. Wie wir in den folgenden Abschnitten sehen werden, erfolgen die von DREWERMANN hergestellten Bezüge zwischen naturwissenschaftlicher und theologischer Ebene mehr assoziativ und kaum systematisch¹⁵⁵. So fragt man sich, warum DREWERMANN von den 2600 Seiten seiner letzten drei Teilbände auf annähernd 1600 Seiten (ohne Anmerkungen) so extensiv – wenn auch nur meist populärwissenschaftlich – naturwissenschaftliche Resultate und Theorien resümiert¹⁵⁶, wenn er am Ende doch nur zum Schluss kommt, eine naturwissenschaftliche Sichtweise vermöge auf die eigentlichen Fragen der menschlichen Existenz nicht zu antworten. Unsere Analysen vorwegnehmend lassen sich dafür folgende Gründe angeben:

- (1.) Mit den extensiv dargelegten naturwissenschaftlichen Theorien und Resultaten möchte DREWERMANN zunächst aufzeigen, dass die "klassische Schöpfungstheologie" von einem völlig falschen *Bild der Wirklichkeit* ausgeht. Darin wird eine von Gott gesetzte Harmonie der Schöpfung postuliert, die in Tat und Wahrheit naturwissenschaftlich nirgends bestätigt wird. Weil die Welt sich eben nicht nur "harmonisch", sondern immer auch grausam und absurd gebärdet, kann nach DREWERMANN die Sinnhaftigkeit der Schöpfung nicht über eine herkömmliche "Harmonietheologie" eingeholt werden¹⁵⁷.
- (2.) Gerade weil die naturwissenschaftliche Sicht zeigt, wie viel Leid, Grausamkeit und Sinnlosigkeit die Evolution der Natur mit sich bringt, stellt sich für DREWERMANN die Theodizee-Frage in einer neuen und bisher nie gekannten Schärfe; denn wenn die traditionell-theologische Nomenklatur Gott als "allmächtig" und "gütig" bezeichnet, dann wird die Aufrechterhaltung des Glaubens absurd, dieser Schöpfergott könnte eine solche von Leid und Grausamkeit ge-

¹⁵⁵ Als Beispiele seien hier auf die von DREWERMANN erläuterten Aspekte von *Raum* oder *Zeit* verwiesen, die wir in Abschnitt 5.2.3.3.b. noch näher darlegen werden.

¹⁵⁶ Folgende naturwissenschaftliche Bereiche werden von DREWERMANN in den drei letzten Teilbänden von *Glauben in Freiheit* referiert: Paläoanthropologie in Bd.3/I, 63-197; Biologie in Bd.3/II, 35-122, 152-221 und 227-408; Klimatologie, Biologie, Physik und Chemie in Bd.3/II, 421-760; Kosmologie und Astrophysik in Bd.3/III, 29-335 und 949-1070; Spezielle und Allgemeine Relativitätstheorie in Bd.3/III, 415-644; Quantenphysik in Bd.3/III, 749-881. Eine Zusammenfassung von *GF*, Bd.3/III gibt u.a. auch die kürzlich erschienene (in Interviewform gehaltene) Publikation DREWERMANNs *Wenn die Sterne Götter wären...* (2004).

¹⁵⁷ Auf die Frage, warum der naive Glaube an kosmische Wohlgeordnetheit heute nicht mehr greiffe, antwortet DREWERMANN kurz und bündig: «Wegen der entsetzlichen Frage des Leids» (ders. (2004) 11).

zeichnete Schöpfung (im Sinne eines Planes) gewollt haben¹⁵⁸. Entsprechend versucht DREWERMANN dieses traditionelle *Gottesbild* mit einer fast erdrückenden Flut von naturwissenschaftlichen Resultaten ad absurdum zu führen¹⁵⁹.

(3.) Die einzige Möglichkeit, jenseits der herkömmlichen Theologie, dem heutigen Menschen den christlichen Schöpfergott wieder zugänglich zu machen, sieht DREWERMANN in einem Neuansatz. Dieser besteht für ihn darin, dass von der menschlichen Existentialität her – d.h. ausgehend von der Verlorenheit und Angst des Menschen – über eine tiefenpsychologische Deutung der archetypischen Symbolik – in der alles Religiöse gründet – eine Dimension aufgedeckt wird, die, obwohl sie von einer naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise her nicht erfasst werden kann, "objektiv" genug ist, den Glauben an einen Schöpfer (wieder) zu rechtfertigen. Trotz und jenseits dieser Welt, wie sie sich naturwissenschaftlich zeigt, wird für DREWERMANN gerade in Jesus von Nazareth das Bild eines Schöpfers vorgestellt, welches uns ein sinnvolles und zuversichtliches Leben wieder zu gestalten erlaubt.

Diese Andeutungen machen etwas verständlicher, warum DREWERMANN so extensiv naturwissenschaftliche Resultate und Theorien referiert, gleichzeitig aber diesen Einsichten keine schöpfungstheologische Relevanz zuspricht, sondern sie quasi als negative Folie für seine Argumentation benützt. Da es – im Gegensatz zu allen anderen von uns hier behandelten Theologen – philosophisch keine adäquate Vermittlung zur äusseren Wirklichkeit gibt als über die Archetypen, bilden diese für DREWERMANN die einzige Brücke, die dem modernen Menschen helfen, einen effektiven Bezug zu Gott und zu seiner Mit- bzw. Umwelt zu finden. Auf den Punkt gebracht: *Nicht eine naturwissenschaftliche oder philosophische, sondern allein eine über die Archetypen vermittelte Erkenntnis ermöglicht eine theologisch angemessene Rede über die Natur und ihren Schöpfer.*

Angesichts einer solchen Position wird auch einsichtig, warum die drewermannsche Archetypenlehre vorausgehend dargelegt werden *musste*, bildet diese doch jene unabdingbare Voraussetzung, um

¹⁵⁸ DREWERMANN bekennt, er habe schon im Biologieunterricht «gelernt, dass die Gesetze des Darwinismus sich von dem Bild, das die Theologie über einen gütigen Gott zu verbreiten sucht, diametral unterscheiden» (ders. (2004) 11).

¹⁵⁹ Vgl. ebd. 12.

DREWERMANNs schöpfungstheologische Aussagen in den folgenden Darlegungen angemessen verstehen und einordnen zu können.

Für unsere Fragestellung ergibt sich daraus die Konsequenz, dass es nicht nötig sein wird, auf die von DREWERMANN in extenso durchgeführten naturwissenschaftlichen Darlegungen einzugehen oder diese zusammenzufassen¹⁶⁰. Hingegen möchten wir in einem ersten Abschnitt unser Augenmerk darauf legen, auf welche Weise DREWERMANN grundsätzlich naturwissenschaftliche Resultate und Theorien rezipiert (5.2.3.1.), worin genauer seine Kritik an der traditionellen Schöpfungstheologie besteht und wie er schöpfungstheologisch neu anzusetzen gedenkt (5.2.3.2.). Schliesslich sollen die Konsequenzen, die DREWERMANN – im Gegensatz zu einer naturwissenschaftlichen Redeweise über die Natur – für eine schöpfungstheologische Rede zieht, entfaltet werden (5.2.3.3.). Eine kritische Würdigung und Reflexion zu diesem Lösungsansatz wird das drewermannsche Kapitel abschliessen (5.3.).

5.2.3.1. DREWERMANNs Rezeption der naturwissenschaftlichen Resultate

a. DREWERMANN geht es u.a. darum, die alte Kontroverse zwischen Theologie und Naturwissenschaften neu aufzurollen und für die (Schöpfungs-) Theologie – auf seine Weise! – fruchtbar zu machen. Diese Kontroverse sieht er zunächst nicht dadurch für die Theologie positiv einholbar, dass man nach irgendwelchen naturwissenschaftlichen Erklärungslücken sucht, um dadurch die Notwendigkeit eines göttlichen Schöpfungsaktes aufzuweisen¹⁶¹ oder dass man

¹⁶⁰ Sie können allenfalls in den angegebenen Publikationen nachgelesen werden. Zudem gehen DREWERMANNs Darlegungen, wie er selber bestätigt, nicht über den gegenwärtigen Forschungsstand hinaus. Wir selber werden im zweiten von uns vorgesehen Teil auf verschiedene Theorien und Resultate im Rahmen der Physik ausführlicher zu sprechen kommen.

¹⁶¹ Entsprechend harsch ist DREWERMANNs (immer wieder geäusserte, aber nicht immer differenzierte) Kritik an die Adresse der kirchlichen Dogmatik: «Die Entstehung des Menschen, die Entstehung des Lebens auf diesem Planeten, die Entstehung des Kosmos insgesamt – an jeder Stelle legt die "fundamentaltheologische Argumentation" der kirchlichen Dogmatik es darauf an, zu demonstrieren, dass sich die entscheidenden Stufen der Entwicklung der Welt nur als Fügungen Gottes, als Planungen einer unendlich überlegenen göttlichen Weisheit verstehen liessen. Sie tut sich ausserordentlich schwer, ja, sie weigert sich schlechtweg zu begreifen, dass die naturwissenschaftliche Methode selbst keine Lücken

in den (physikalischen, biologischen und paläoanthropologischen) Entwicklungen der Evolution irgendwelche *Zielgerichtetheiten* herauszulesen versucht¹⁶². Ganz im Gegenteil! DREWERMANN möchte die Naturwissenschaften ernst nehmen¹⁶³ und er tut dies in der Weise, dass er deren Aussagen und Begründungszusammenhänge zu verstehen versucht, um sie gerade so in ihrer "Wahrheit" bzw. "Objektivität" als grundsätzlich *unvereinbar* mit den – nur im "Subjektiven" bzw. im "Subjekt" begründbaren! – schöpfungstheologischen Aussagen auszuweisen¹⁶⁴. Was aber meint DREWERMANN, wenn er naturwissenschaftliche Aussagen als "objektiv" bezeichnet und sie in einen (unvereinbaren) Gegensatz zu den theologischen, d.h. sog. "subjektiven" Aussagen (der Theologie) stellt?

(1.) *Physikalisch-mathematische Ebene*: DREWERMANN gesteht der naturwissenschaftlichen – insbesondere der physikalischen – Betrachtungsweise grundsätzlich zu, dass es eine «Reihe fundamentaler Naturgesetze» gibt (*GF*, Bd.3/I, 403), die letzte "objektive" Tatsachen darstellen¹⁶⁵. Dabei wird die Frage, was Naturgesetze sind, von ihm dahingehend beantwortet, dass er sie als mathematische Theorien deutet, die, auf die Natur angewendet, Kausalzusammenhänge zu erklären vermögen¹⁶⁶. Somit erhält die mathematische Dimension einen fundamentalen Charakter, insofern sie «die Sprache der Natur

des Unerklärlichen zulässt. Mögen wir von der Weltwirklichkeit auch nur erst recht wenig verstehen, so wissen wir immerhin doch schon so viel gewiss, dass es kein einziges Problem naturwissenschaftlichen Forschens zu lösen vermag, wenn jemand erklärt, es sei da ein Gott im Himmel, der habe es so und nicht anders gewollt...» (*GF*, Bd.3/II, 28).

¹⁶² So fragt sich DREWERMANN: Wie ist es «ehrlicherwise noch möglich, Theologie zu treiben nach DARWIN? Oder anders gefragt: Wie ist es möglich, religiös zu sein nicht trotz, sondern aufgrund der Revolution, die CHARLES DARWIN mit dem Gedanken der Evolution einleitete? In [...] einer zeitgemässen Theologie ist dies die erste und vorrangige Frage» (*GF*, Bd.3/II, 27).

¹⁶³ «Die Erfahrung der *Einheit* von allem, die *Überwindung* der ebenso naiven wie widersprüchlichen Vorstellung des Verstandes von einem Gott, der in der Evolution des Universums seine "Absichten" und "Pläne" "verwirkliche", die Verschmelzung des Bewusstseins mit einer Unendlichkeit, die schlechterdings "fraglos" ist, indem sie "Fragen" weder zulässt noch beantwortet – das bildet eine religiöse Haltung, mit der die meisten Naturwissenschaftler heute, wenn irgend sie überhaupt für religiöse Fragen sich aufgeschlossen erklären, wohl ihr Auskommen und Einverständnis finden können» (*GF*, Bd.3/II, 462).

¹⁶⁴ Vgl. *GF*, Bd.3/III, 26.

¹⁶⁵ «Im Ablauf der Welt lassen sich zweifellos bei gründlicher Beobachtung und einigem Nachdenken eine Reihe von Gesetzen feststellen» (*GF*, Bd.3/III, 343).

¹⁶⁶ Vgl. *GF*, Bd.3/III, 339-394 und 883ff. Für die Frage nach der "Objektivität" von physikalischen Aussagen im Zusammenhang mit der Quantenphysik vgl. ebd. 897-932.

selbst zu sein» scheint (*GF*, Bd.3/III, 371). Die «Natur [ist; f.g.] offenbar selbst mathematisch» (*GF*, Bd.3/III, 391)¹⁶⁷, angefangen von ihren Symmetrieeigenschaften auf der physikalischen Ebene der Elementarteilchen bis hin zu den komplexen adaptiven (physikalischen und biologischen) Systemen. Naturwissenschaftliche Erklärungen vermitteln "objektive" bzw. "wahre" Einsichten über die Natur, weil ihre Sprache, die Mathematik¹⁶⁸, selber ein "Produkt" dieses evolutiven Naturprozesses ist: «Die plausibelste Erklärung zur Entstehung der Mathematik bietet [...] die [...] *evolutive Erkenntnistheorie*, mit der These, dass sich in der Komplexität des menschlichen Verstandes die Komplexität der Welt darstellt, die uns hervorgebracht hat» (*GF*, Bd.3/III, 393)¹⁶⁹.

Doch so wesentlich die Bedeutung der Mathematik für die Erkenntnis physikalischer Zusammenhänge auch ist, so unvollständig und einseitig bleibt sie in Bezug auf die existenziellen Fragen nach dem *Woher* und *Wohin* des Menschen¹⁷⁰. Für diese auch im Hinblick auf eine Schöpfungstheologie relevanten Fragen bedarf es «offenbar einer Sprache, die *weiter* ist, als es die Sprache der Naturwissenschaft

¹⁶⁷ Es ist «nicht nur ein Bild, es ist vielmehr vollkommen korrekt, wenn wir die Mathematik als eine *Sprache*, als *die* Sprache der Naturwissenschaftler oder sogar als die Sprache der Natur selbst» bezeichnen (*GF*, Bd.3/III, 402). Im Zusammenhang mit der Allgemeinen Relativitätstheorie kommt DREWERMANN zum Schluss, «dass die Mathematik beziehungsweise die Geometrie nicht nur die Ordnung der Natur beschreibt, sondern die Ordnung der Natur in eben dieser Mathematik beziehungsweise Geometrie *besteht*» (*GF*, Bd.3/III, 601).

¹⁶⁸ Mathematik treiben heisst für DREWERMANN im Wesentlichen «*zählen* zu können» (*GF*, Bd.3/III, 373). Die (neurobiologischen) Grundlagen für diese Fähigkeit liegen nach ihm «in der *Typisierung der Wahrnehmung*» (ebd.). So verdanken wir die Fähigkeit zum Zählen «der zufälligen Entwicklung eines bestimmten Gebietes unserem Kopf» (ebd. 375). Die «Nähe des *Sehzentrums* zur *Körperfühlsphäre* mit dem dazwischen entstehenden *Scheitellappen* [ermöglicht; f.g.] die Fähigkeit des Zählens» (ebd. 374). Die «Festlegung der Unterscheidbarkeit von Links und Rechts [...] ermöglicht es trotz der spiegelsymmetrischen Austauschbarkeit der beiden Körperhälften, den wahrgenommenen Gegenständen aufgrund ihrer Lage eine unvertauschbare Position im Raum zuzuordnen, die sie aus der Menge heraushebt und dadurch zählbar macht» (ebd. 374f.).

¹⁶⁹ Zu DREWERMANN'S Verwendung und Verständnis des Begriffs *Komplexität* im Zusammenhang mit den Naturgesetzen vgl. *GF*, Bd.3/III, 394-414.

¹⁷⁰ Was «soll aus uns *werden*? Das sagen Naturwissenschaftler uns nicht und können es uns auch nicht sagen. Denn hier handelt es sich [...] um eine Frage, die ganz und gar nur ein erkennendes *Subjekt* sich selbst zu stellen vermag» (*GF*, Bd.3/II, 769). Die modernen physikalischen Theorien und Einsichten offenbaren uns «eine nicht weniger kalte und grausame Mechanik, als sie bereits in dem naturwissenschaftlichen Weltbild des 18. und 19. Jhs. angelegt war. Wir sehen die Gegebenheiten heute lediglich genauer, doch im wesentlichen nicht anders» (*GF*, Bd.3/III, 1085).

sein soll und sein kann» (*GF*, Bd.3/III, 405)¹⁷¹. Dies genau bildet jene von DREWERMANN als "subjektiv" bezeichnete Dimension des Erkennens, welche nicht durch die Objektivität physikalischen *Erklärens*, sondern allein durch ein (empathisches) *Verstehen* des *Subjektes* zugänglich wird¹⁷². Was verlangt wird, ist also «eine Antwort, die *aus der Sicht des fühlenden, leidenden, hoffenden, denkenden Subjekts* Orientierung und Halt bietet» (*GF*, Bd.3/II, 770). Genau diese Dimension ist jedoch nur über eine religiös vermittelte existentielle Hermeneutik zugänglich¹⁷³.

(2.) *Biologische Ebene*: Was DREWERMANN anhand der Biologie sieht, ist zunächst eine Anhäufung zufälliger, richtungslos mutierender Systeme, aus denen heraus sich nach und nach so etwas wie "Ordnung" herausgebildet hat¹⁷⁴. Dabei besitze die Materie offen-

¹⁷¹ Es ist der Unterschied zwischen der Welt, «wie sie uns "objektiv" erscheint, das heisst, wie wir sie mit den Kategorien des Verstandes, naturwissenschaftlich, zu erfassen versuchen, und einer Betrachtungsweise, die vom "subjektiven" Erleben her geprägt wird und *seiner* Erfassung dient» (*GF*, Bd.3/III, 813). «Sobald überhaupt nur so etwas wie ein empfindendes, fühlendes, denkendes Subjekt ins Spiel kommt, erscheinen dieselben Gesetze der Natur als ebenso weise wie willkürlich, als ebenso klug wie blind, als ebenso faszinierend wie absurd. [...] Es ist gerade die gefühllose Gleichgültigkeit der Natur, die es dem Menschen unmöglich macht, allein mit den Ergebnissen naturwissenschaftlicher Forschung zu leben» (*GF*, Bd.3/III, 733).

¹⁷² Das «Mitleid weigert sich, in die physikalische Abstraktion zu willigen und von dem einzelnen leidenden Wesen abzusehen [...]; alles, was aus der Haltung des Mitleids folgt, besteht darin, eine ethische Überzeugung, zu der nur Menschen imstande sind, *gegen* die Natur zu stellen [...]. Religion ist, so verstanden, eine unendliche Erweiterung der menschlichen Subjektivität, die sich in der Idee Gottes als eines absoluten Subjekts (bzw. einer absoluten Liebe) selber begründet» (*GF*, Bd.3/III, 735; vgl. auch ebd. 1154ff.).

¹⁷³ Die Religion nämlich «redet von Gott als einem *Subjekt* (nicht als von einem objektiven Ordnungszustand), um auf die Infragestellung des *Subjekts*, welches der Mensch ist, zu antworten; und worauf wir jetzt [...] *notwendig* stossen, ist lediglich die unvermeidliche Gewissheit, das es für den Glauben an Gott *als Subjekt* absolut keine andere als *rein subjektive Gründe* gibt noch geben kann» (*GF*, Bd.3/II, 770). Weil die Religion auf das Bedürfnis des Menschen nach Geborgenheit und Hoffnung antwortet, besitzt sie darin «ihre *subjektive* Rechtfertigung und Wahrheit; über die *objektive* Wahrheit ihrer Lehrinhalte aber ist damit durchaus nicht entschieden» (*GF*, Bd.3/I, 449).

¹⁷⁴ Vgl. *GF*, Bd.3/II, 123-144. Aufgrund einer "äusseren" und "inneren" Selektion ist das Ergebnis der Evolution – so DREWERMANN hier RIEDL zitierend – «eine Selbstordnung des Lebendigen, Gesetzmässigkeit des «self-design», die wir ... achtungsvoll Harmonie nennen. Jedoch ist es keine prästabilisierte Harmonie, nicht Entelechie, sondern kausale Eigengesetzlichkeit» (*GF*, Bd.3/II, 125). Von daher erklärt sich «das Phänomen der Voraussehbarkeit, das wir als Ordnung erleben» (ebd.). «Wenn Ordnung, die sich bei der Entstehung des Lebens aus "Unordnung" bildet, im Grunde einem *Widerstand* des Systems *gegen* seine Entfernung vom Gleichgewicht entstammt, so ist das Leben keinesfalls aus der

sichtlich «die Fähigkeit, sich selber zu im-|mer komplexeren Strukturen zu organisieren. Es sind die biochemischen Prozesse selber, die ihre eigene Ordnung erschaffen» (*GF*, Bd.3/II, 135f.). Das, was wir Leben nennen, ist somit nicht etwas von aussen "Geschaffenes" oder "Geplantes", sondern meint den Prozess selber, in dem das Leben besteht und woraus sich immer wieder neue biologische Strukturen bilden¹⁷⁵. Diese erkennbaren "Ordnungen" haben sich aus einer (vorhergehenden) "Unordnung" heraus gebildet, d.h. die Voraussetzungen für das Entstehen von Ordnung bilden Zustände, weitab von einem (thermodynamischen) Gleichgewicht. Nicht durch eine äussere (göttliche) Verursachung¹⁷⁶, sondern durch die Fähigkeit der Materie zur *Selbstorganisation* entwickeln sich biologische Systeme zu immer höheren Formen von Komplexität¹⁷⁷.

Die Einsicht, die sich jedoch für DREWERMANN aus der Auseinandersetzung mit der Biologie ergibt, ist äusserst zwiespältig: «Die phantastischen Leistungen der Evolution, die unzweifelhaft nicht das Ergebnis einer blossen Addition blinder Zufälle sein können, stehen ihrerseits wieder einer Fülle von Katastrophen, Misserfolgen und offenbaren Fehlern gegenüber, die unmöglich mit dem Gedanken einer planenden Vernunft zu vereinbaren sind» (*GF*, Bd.3/II, 28). Der Mensch als "Krone der Schöpfung"? – von wegen! Im Spiel zwi-

inneren Dynamik bestimmter Strukturen selbst zu verstehen – alle vitalistischen oder metaphysischen Deutungen des Phänomens Leben finden an dieser Feststellung ihr Ende; statt einem inneren Drang zu entstammen, ist das Leben der Materie offenbar "wider Willen" aufgeprägt; doch geschah diese "Aufprägung" keinesfalls durch einen "Schöpfungsakt", sondern durch den Energiegradienten, den das Sonnenlicht dem System Erde auferlegt» (*GF*, Bd.3/II, 671).

¹⁷⁵ Das «Leben selber ist nicht "gemacht", nicht "geschaffen", nicht "geplant", nicht "entworfen", es ist selber der Prozess, in dem es besteht und in dem es immer wieder entsteht. Wir nennen solche Prozesse heute "autokatalytisch"» (*GF*, Bd.3/II, 629).

¹⁷⁶ «Die Wahrheit scheint zu sein, dass Gott überhaupt nicht als "Ursache" zu denken ist» (*GF*, Bd.3/II, 139).

¹⁷⁷ Vgl. *GF*, Bd.3/II, 651ff. Die Tatsache, dass sich Materie durch Selbstorganisation – die eine Rückwirkung vom Verursachten auf die Ursache miteinschliesst – weiterzuentwickeln vermag, führt DREWERMANN zum Schluss, dass der klassische Begriff der Form- bzw. Wirkursache für eine schöpfungstheologische Rede nicht mehr taugt. Leider weigere sich die (lehramtliche) Theologie noch immer «zu begreifen, dass die Materie [...] sich höchst aktiv selber die Form verleiht, in der Leben erscheint. [...] Es ist das *Prinzip* der "Selbstorganisation", das methodisch wie inhaltlich den Gottes"beweis" aus den "Formursachen" als endgültig unhaltbar darstellt» (*GF*, Bd.3/II, 765).

schen Zufall und Notwendigkeit¹⁷⁸ erscheint die Evolution der Natur und des Menschen im Besonderen zutiefst geprägt von einer radikalen *Zweck-* und *Ziellosigkeit*¹⁷⁹.

Wie viel ist nun für eine schöpfungstheologische Reflexion gewonnen, wenn diese Schlussfolgerung aus der Biologie berücksichtigt wird? Für DREWERMANN vermögen alle Erklärungen der Biologie nur darzulegen, «warum es immer komplexere mehrzellige Lebewesen auf dieser Erde gibt; doch dass der "Sinn" der Existenz all dieses Aufwandes nur darin liegen soll, die einzelligen Gebilde der Keimbahn zu beschützen und weiterzutragen, das ist von einem bestimmten Grade der Komplexität an keine ausreichende Antwort mehr für Lebewesen, die sich als einzelne immer weiter von den ursprünglichen (und nach wie vor wirksamen) "Zielen" der Evolution entfernt haben» (*GF*, Bd.3/II, 139). Auch die zukunftsgerichtete Frage, was aus uns Menschen *werden* soll, ist von der Biologie her nicht beantwortbar, da es sich (erneut) um eine Frage handelt, die nur ein *Individuum*, d.h. ein erkennendes *Subjekt* sich selbst zu stellen und zu beantworten vermag¹⁸⁰. Was aber sind Individuen, wenn sie mehr sein sollen «als die Träger und Verbreiter ihrer Gene?» (*GF*, Bd.3/II, 413).

¹⁷⁸ «Von Anfang an [...] herrschte das gleiche "Spiel" aus Zufall und Notwendigkeit, aus ungeordneten "stochastischen" Prozessen, aus Konkurrenz und Selektion bereits auf der präbiotischen Ebene, aus Verschlingen und Verschlungenwerden schon auf der Stufe der Bakterien» (*GF*, Bd.3/II, 759). Natürlich steht für diese Überlegungen MONOD PATE (vgl. *GF*, Bd.3/II, 767f.). «Wir werden [...] den Zufall und die Notwendigkeit, als spannungsreiche, sich wechselseitig bedingende Einheit zu denken haben, freilich stets im Bewusstsein der radikalen Kontingenz von allem, was es gibt, unsere eigene Existenz inbegriffen» (*GF*, Bd.3/II, 28; vgl. auch *GF*, Bd.3/III, 886-896).

¹⁷⁹ «Wenn wir bei unserem langen Gang durch die Geschichte der Hominiden in den letzten 6 Millionen Jahren auf ein wirklich *sicher* zu nennendes Ergebnis gestossen sind, so ist es die offensichtliche *Ziellosigkeit* des gesamten Prozesses der "Menschwerdung". [...] Der "Geist" in den Köpfen irdischer Lebewesen ist der Natur erst sehr spät, als eine weitere mögliche "Spezialisierung" in der Anpassung unserer Vorfahren an eine veränderte Wirklichkeit "eingefallen". [...] Von "Ziel" und "Zweck" in alledem kann und konnte keinerlei Rede sein, wohl aber von einer äusserst dynamischen Wechselwirkung aller Teile des Gesamtsystems Erde mit *einem* unter unendlich vielen möglichen Ergebnissen» (*GF*, Bd.3/II, 255; vgl. auch ebd. 207f., 465; *GF*, Bd.3/II, 28 und *GF*, Bd.3/III, 886-896).

¹⁸⁰ Vgl. *GF*, Bd.3/II, 769. «Eben weil die Biologie uns das Zusammenspiel von Genen [...] so eindrucksvoll vor Augen stellt, ist es unmöglich, mit ihren Erklärungen die Frage zu beantworten, die gerade das Leid und die Sinnlosigkeit des Lebens so vieler Individuen *aus der Sicht dieser Individuen* selber aufwirft» (*GF*, Bd.3/II, 139).

(3.) *Anthropologische Ebene*: Fundamental für DREWERMANNs gesamte Begründung der Archetypen ist, dass der Mensch eine geistige Dimension besitzt. Diese zeigt sich nicht nur in der rationalen Tätigkeit des Denkens, sondern schliesst ebenso die "irrationale", empfindungsmässige bzw. psychische Seite des Menschen mit ein¹⁸¹. Als Emergenzerscheinung innerhalb eines evolutiven Prozesses der Natur¹⁸², ist *Geist* «nicht das dem toten Stoff von einem Schöpfer "Eingehauchte", es ist die sich entwickelnde Struktur immer höherer Komplexitätsgrade» (*GF*, Bd.3/II, 136). Dieses als Geist bezeichnete strukturdynamische Prinzip setzt DREWERMANN nun identisch mit jener psychischen Determinante, welche FREUD psychoanalytisch als *Trieb* bezeichnet hat¹⁸³, womit er der gesamten psychischen Dimension des Menschen eine biologische Grundlage gibt.

Trotzdem ist all das, was einen Menschen als eine geistige und personale Grösse auszeichnet, nicht durch eine rein biologische Sichtweise erfassbar¹⁸⁴, da letztere lediglich die evolutiv entstandenen, *allgemeinen* Merkmale (d.h. die körperlichen bzw. hirnorganischen Entwicklungen) der menschlichen Species zur Sprache bringt. Die eigentliche Dimension der menschlichen Geistigkeit hingegen wird erst vom *Einzelnen* her verständlich – denn nur «das Einzelwesen ist der Träger von Gefühlen, Empfindungen, Einsichten und Strebungen» (*GF*, Bd.3/II, 415)¹⁸⁵. Gemäss DREWERMANNs existentialphilosophischem Ansatz manifestiert sich der menschliche *Geist*

¹⁸¹ Vgl. *GF*, Bd.3/III, 357f.

¹⁸² «Niemand bezweifelt, dass unser Denken, dessen Strukturen von der Evolution hervorgebracht wurden, imstande ist, Wahrheit zu erkennen; unsere "Wünsche" aber sind gewiss ebenso ein Erzeugnis der Evolution» (*GF*, Bd.3/II, 854).

¹⁸³ Diese «für FREUD "noch ganz unvorstellbare Krafterwirkung", der die komplexe Ordnung des Lebens ihre Entstehung verdankt, ist exakt mit dem *identisch*, was von ihm psychoanalytisch als "Trieb" definiert werden sollte!» (*GF*, Bd.3/II, 674).

¹⁸⁴ «Alles, was das Individuum ausmacht, lässt sich als eine geistige, personale Grösse nicht auf biologischem Wege weitergeben» (*GF*, Bd.3/II, 419).

¹⁸⁵ «Wir können sehr wohl "wissen", was Müdigkeit, Hunger, Sexualverlangen, Zorn oder mütterliche Fürsorglichkeit im Leben und Erleben einer Katze oder eines Hundes bedeuten, und nun käme es einfach darauf an, diesen subjektiven Faktoren einen eigenen Wert zuzusprechen. Es ist genau die Stelle, an der wir die naturwissenschaftliche objektivierende Beobachtungsdistanz *verlassen* müssen, um überhaupt so etwas wie "Wert" und Bedeutung zu entdecken, existieren doch beide, Wert wie Bedeutung, einzig für das *subjektive* Erleben von Lebewesen. Es ist aber dieser Schritt hinüber zu der Perspektive des Subjekts, des Individuums und der Angst seiner Freiheit *identisch* mit der Entdeckung des Raums des Religiösen» (*GF*, Bd.3/II, 823).

als (Selbst-) Bewusstsein¹⁸⁶ und bildet das eigentliche Prinzip der menschlichen *Individualität*¹⁸⁷, *Subjektivität*¹⁸⁸ und *Personalität*¹⁸⁹. Weil Geist über eine "objektive" (z.B. naturwissenschaftliche) Sichtweise grundsätzlich nicht erfassbar ist¹⁹⁰, kann diese Dimension nur über eine Rede eingeholt werden, die sich ihrerseits nicht in "objektiven" Verstandeseinsichten ausdrückt, sondern radikal von der *Subjektivität des Bewusstseins* (DREWERMANN) ausgeht. Dies bedeutet, dass seelische bzw. subjektive Wirklichkeiten eine ebenso "objektive" Gültigkeit – und d.h. "Wahrheit" – beanspruchen können, wie naturwissenschaftliche Aussagen (z.B. bei fundamentalen Naturgesetzen)¹⁹¹. Umgekehrt vermag eine von der menschlichen Subjektivität und Geistigkeit ausgehende Reflexion die religiöse Frage nach Gott, im welchem Verhältnis dieser zu seiner Schöpfung steht, überhaupt erst richtig zu stellen¹⁹². So gesehen ist Gott nicht eine abstrakte *causa prima*, sondern primär ein geistiges *Du*, das uns an-

¹⁸⁶ «Mit dem Bewusstsein ist etwas in die Welt getreten, das sich "objektiv", als blosses An-sich-Sein, nicht mehr beschreiben lässt, weil es gekennzeichnet ist durch ein radikales Für-sich-Sein. Mit dem Bewusstsein ist etwas in die Welt getreten, das den Zusammenhang der Welt durchbricht: es wird nicht mehr durch Kausalität gesetzt, es ist selbst das Vermögen, Kausalität durch eigene Entscheidung setzen zu können. Mit dem Bewusstsein ist in die Sphäre der Notwendigkeit mithin ein vollkommen Neues, ein Moment der *Freiheit* getreten. Und eben sie: die Freiheit, lässt sich nicht von aussen verstehen; sie verwirklicht sich einzig in dem Entwurf ihrer selbst, und nur wer den Standpunkt des so Entwerfenden einnimmt, ist imstande, den anderen zu verstehen» (GF, Bd.3/II, 814).

¹⁸⁷ Zum Begriff der *Individualität* vgl. ebd. 818ff. Individualität ist «die Seinsweise eines Subjektes, das um seine Einmaligkeit weiss und sie, in Abgrenzung von allem anderen Seienden, selber will» (GF, Bd.3/II, 818).

¹⁸⁸ Zum Begriff der *Subjektivität* vgl. GF, Bd.3/II, 815ff.

¹⁸⁹ Den Begriff der *menschlichen Person* expliziert DREWERMANN im Zusammenhang mit dem Begriff der *Freiheit* (vgl. GF, Bd.3/II, 820ff.). Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch, was DREWERMANN zur religiös-mystischen Erfahrung des Menschen als konstitutiver Aspekt für das Personsein sagt (vgl. GF, Bd.3/I, 303-429).

¹⁹⁰ «Nach dem vollständigen Desaster der tradierten Kosmotheologie in der Auseinandersetzung mit den Ergebnissen moderner Biologie verbleibt uns [...] allein der existentielle Grund einer Selbstvergewisserung im Dasein, um an eine subjekthafte (personhafte), individuelle (liebende), freie (vergebende) und mittragende (verstehende) Gottheit im Hintergrund der Welt und gegen alle Welt zu glauben» (GF, Bd.3/II, 829).

¹⁹¹ So äussert DREWERMANN in seinem Artikel *Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bemerkungen zur Trinitätslehre* (1984): Es gibt «innere, seelische Wirklichkeiten [...], die ebenso "objektiv" gültig sind wie die Naturgesetze draussen» (133).

¹⁹² Die Religion antwortet auf das Bedürfnis des Menschen nach Geborgenheit und Hoffnung, «und *darin* besitzt sie ihre *subjektive* Rechtfertigung und Wahrheit; über die *objektive* Wahrheit ihrer Lehrinhalte aber ist damit durchaus nicht entschieden» (GF, Bd.3/I, 449).

spricht¹⁹³, eine Person, d.h. ein *absolutes Subjekt*¹⁹⁴. «Dieses absolute Subjekt, dessen ein Mensch im Verlaufe seiner eigenen Subjektwerdung inne wird, "erklärt" als erstes nicht das physische Dasein eines Menschen, es entdeckt sich vielmehr als unbedingte Grundlage des Personseins: Da ist etwas, das immer schon als Subjekt einer "Anrede" vorausgesetzt wird, damit wir selbst Subjekte werden können. Dieses absolute Subjekt ist das, was in der Religion *Gott* genannt wird» (*GF*, Bd.3/III, 1132)¹⁹⁵.

b. *Wissenschaftstheoretische Aspekte*. An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, wie DREWERMANN das Verhältnis zwischen naturwissenschaftlich-objektiver und religiös-subjektiver Erkenntnis ortet¹⁹⁶. Sich auf KANTS Zweiteilung zwischen Verstandes- und Vernunftstätigkeit berufend¹⁹⁷, sieht DREWERMANN folgende Unterschiede:

¹⁹³ Entsprechend wäre eine religiöse Rede nicht ein Sprechen "über" Gott, sondern «im Grunde ein Sprechen *auf Gott hin* [...], gebunden an eine Art von Gebet, die sich sogleich selber missversteht, wenn sie sich glauben macht, von Gott selbst her auf die Welt hin sprechen zu können, um von seinen immer schon gewussten Absichten und Gedanken her den Menschen zu sagen, wer sie zu sein haben» (*GF*, Bd.3/I, 268).

¹⁹⁴ Es ist «die *Subjektivität* des Bewusstseins, die im Widerspruch zum objektiven Gang der Welt im Hintergrund der "Schöpfung" ein absolutes Bewusstsein, einen Gott, der selbst Subjekt und niemals Objekt ist, erfordert» (*GF*, Bd.3/II, 828).

¹⁹⁵ Nochmals in einem Bild ausgedrückt: Was «wir als Individuen sind, ist unendlich viel mehr als das Programm unserer Gene; es ist die Geschichte unseres Bewusstseins, es ist die Sammlung all der Kompositionen, die jemals auf dem "Klavier" der "Neuronenmaschine" unseres Gehirns gespielt und aufgeführt wurden. Wonach wir deshalb suchen, ist, wohl-gemerkt, nicht die Ableitung unseres Gehirns aus den Genen, sondern so etwas wie ein idealer Zuhörer, der all die "Kompositionen" sich "merkt", die auf dem "Klavier" unseres Körpers in der Kürze der Zeit einmal erklingen sind. Dieser "Zuhörer" ist [...] nicht die "Ursache" des "Klavieres", er ist, wenn er ist, eine rein geistige Grösse, selber ein absolutes Subjekt, dessen Vorstellung uns dabei hilft, als vergängliche Subjekte, die wir sind, uns inmitten der Zeitlichkeit unseres Daseins in | der Ahnung göttlicher Unvergänglichkeit gänzlich zu wagen» (*GF*, Bd.3/II, 418f.).

¹⁹⁶ In diesem Sinne steht nach DREWERMANN "Natur" zwar nicht in einem Widerspruch, aber doch in einem Gegensatz zur geistig-personalen bzw. subjekthaften Dimension (Gottes und des Menschen), und je «deutlicher der Mensch sich aus der Natur, die ihn umgibt, *herauslöst*, desto eindeutiger verlangt ihn nach einem Gott, dessen Personsein *in Differenz* steht zu der Unpersönlichkeit der Natur. Es ist dies der Schritt, der kulturgeschichtlich in der *Bibel* getan wurde. Ihre Religion ist die erste in der Geschichte der Menschheit, die Gott als Person jenseits der Naturmächte vorstellt» (*GF*, Bd.3/II, 831).

¹⁹⁷ Nach DREWERMANN hat KANT den Menschen als ein Wesen dargestellt, «das zwischen zwei konträren Ebenen: von Natur und Kultur, von Notwendigkeit und Freiheit, von empirischer und intelligibler Ordnung gestellt ist» (*GF*, Bd.3/III, 1091). Zu DREWERMANN'S Rezeption von KANT vgl. neben den schon früher erwähnten Stellen u.a. noch *GF*, Bd.3/I, 225f.,

(1.) Naturwissenschaftliche Erkenntnisse

- bilden an Fakten orientierte, gegenstandsgerichtete Erkenntnisse (und können in diesem Sinne als "objektiv" bezeichnet werden)¹⁹⁸,
- werden über die apriorischen Formen der Sinne und über die Kategorien des Verstandes vollzogen¹⁹⁹,
- drücken ihre (kausalen) Begründungszusammenhänge strukturtypisch in Form von *Erklärungen* aus²⁰⁰,
- heben durch Erklärungen die Differenz zwischen Objekt und Subjekt hervor²⁰¹.

(2.) Religiöse Erkenntnisse

- bilden über *Symbole* vermittelte Erkenntnisse und werden in dem Sinne von DREWERMANN "subjektiv" genannt, als sie vom Erleben und Empfinden des Subjektes ausgehen²⁰²,
- haben ihre Wurzeln in der "idealen" Tätigkeit der Vernunft²⁰³,

234f., 270f., 282-290, 295ff., 379f., 431f.; *GF*, Bd.3/II, 763ff.; *GF*, Bd.3/III, 54ff., 61f., 255ff., 350ff., 661f., 933-948, 1088f., 1146f., 1156ff.). Daraus folgert DREWERMANN: «"Wirklichkeit", "Sein" kommt im Grunde nur den Dingen zu, die sich mit den Sinnen empirisch erfassen und vom Verstande kausal ordnen lassen; Sinnzusammenhänge hingegen, wie sie von der theoretischen Vernunft erkannt werden, haben zwar eine Wahrheit, besitzen aber kein Sein» (*GF*, Bd.3/I, 292). Diese radikale Zweiteilung erhebt DREWERMANN zu seinem eigentlichen erkenntnistheoretischen Prinzip, um die Berechtigung religiöser Erkenntnisse – als Verstehen von Sinnzusammenhängen – zu sichern.

¹⁹⁸ Naturwissenschaften versuchen die Natur «auf dem Wege gegenstandsgerichteter Forschung zu enträtseln» (*GF*, Bd.3/III, 1074; vgl. auch ebd. 26; *GF*, Bd.3/II, 771). DREWERMANN präzisiert dabei, dass die Physik nicht danach fragt, «ob dies oder das faktisch geschehen *ist*, sondern nach welchen Gesetzen es geschehen *sein könnte* und wie es, geeignete Ausgangsbedingungen als bekannt und gegeben vorausgesetzt, sich immer wieder ereignen müsste» (*GF*, Bd.3/II, 677).

¹⁹⁹ Der «*Verstand ist es, der vor allem in Gestalt der modernen Naturwissenschaften ein Bild der Weltwirklichkeit zeichnet*» (*GF*, Bd.3/I, 428; vgl. auch *GF*, Bd.3/III, 255, 352, 357, 374, 406, 934, 936, 1095).

²⁰⁰ «Die Naturwissenschaften werden zum Mittel, die Welt zu erklären» (*GF*, Bd.3/I, 281; vgl. auch *GF*, Bd.3/III, 77, 147).

²⁰¹ Von DREWERMANN aus gesehen, verstärkt «alles objektive Erklären die Distanz und die Differenz von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt» (*GF*, Bd.3/II, 1155; vgl. auch *GF*, Bd.3/III, 500, 503, 1121f., 1119f.).

²⁰² Religiöse Erkenntnisse geben Antworten «aus der Sicht des fühlenden, leidenden, hoffenden, denkenden Subjekts» (*GF*, Bd.3/II, 770).

²⁰³ Die Wurzel der Religion ist daher «nicht länger in der Logik des Verstandes zu suchen, sondern in dem, was KANT als "*Vernunft*" bezeichnete» (*GF*, Bd.3/I, 428; vgl. auch ebd. 203, 208, 281f., 304; *GF*, Bd.3/II, 772f., 858, 862, *GF*, Bd.3/III, 603f., 1114f., 1056f.).

- haben synthetischen Charakter, insofern der Vorgang des einfüh-
lenden Verstehens die Grenzen der Subjekt- und Objektspaltung zu
überwinden sucht²⁰⁴,
- werden über einen hermeneutischen Vorgang gewonnen²⁰⁵, bei dem
die Welt nicht erklärt, sondern *gedeutet* wird²⁰⁶.

In diesem Zusammenhang bekräftigt eist DREWERMANN, dass wir erst durch das *Verstehen* – als eine Fähigkeit uns einfühlen zu können – in der Lage sind, einem anderen Menschen in authentischer Weise, d.h. als *Person* zu begegnen²⁰⁷. So gesehen stellt *Liebe* «die tiefste Art des *Verstehens* dar» (*GF*, Bd.3/III, 1155), denn in «der Liebe verschmelzen zwei Subjekte so miteinander, dass alles "Objektive" in dieser Einheit hinwegschmilzt. [...] Die Verschmelzung der Duwelt im Akt des Verstehens umgreift die Sphäre der Eswelt im Akt des Erklärens» (*GF*, Bd.3/III, 1156f.)²⁰⁸.

²⁰⁴ Im Vorgang des Verstehens wird «die Grenze der Subjekt-Objekt-Spaltung *aufgehoben*» (*GF*, Bd.3/III, 1155).

²⁰⁵ «Wissenschaft, Dichtung und Daseinsauslegung ("Hermeneutik") sind [...] voneinander zu unterscheiden; nur der letzteren ist die Religion zugehörig» (*GF*, Bd.3/III, 26). «Das Feld der Hermeneutik ist dem Menschen als Subjekt nicht nur näher und ursprünglicher als das Feld der Erklärung, es ist auch *unendlich viel weiter* – so wie mythische *Symbole* historisch früher sich dem Mensch eingepägt haben als Fragen nach den Ursachen der Naturerscheinungen und so wie ihre *Bedeutungen* die Aussagedimension naturwissenschaftlicher Begriffe notwendigerweise bei weitem übertreffen» (*GF*, Bd.3/III, 1156).

²⁰⁶ Auf das Religiöse bezogen heisst dies: Wenn Menschen bekennen, sie glaubten an Gott, dann legen sie es sich «mit einem solchen Bekenntnis [...] nahe, das Insgesamt möglicher Welten auf eine bestimmte Weise zu *deuten*» (*GF*, Bd.3/II, 771). Daher ist alle Religion im Grunde "Hermeneutik", «ist Auslegung des menschlichen | Daseins, keine Begründung der Weltwirklichkeit» (*GF*, Bd.3/I, 281f.).

²⁰⁷ «Der Verstehende wird selber der andere, indem er versucht, die Welt mit dessen Augen zu betrachten; er nutzt seine eigene Subjektivität, um sich in die subjektive Welt des Anderen hineinzubegeben; und nur so "begreift" er die innere Einheit und Verbundenheit *aller* Dinge, auch die Einheit von Körper und Seele, von Objekt und Subjekt» (*GF*, Bd.3/III, 1155).

²⁰⁸ Ein wichtiger Aspekt ist diesbezüglich, dass DREWERMANN den Begriff der *Liebe* mit dem der *Leere* und dem des *Augenblicks* verklammert (vgl. *GF*, Bd.3/I, 303-429): «Die Leere und die *Liebe*, das höchste Engagement in absoluter Absichtslosigkeit – es gibt nur *eine* Form der Zeit, in welcher diese paradoxe Synthese in ihre Wirklichkeit eintreten könnte, das ist der *Augenblick*» (*GF*, Bd.3/I, 398). «Die "Leere", die "Liebe" und der "Augenblick" stellen erkennbar *keine* "objektiven" Eigenschaften der Gottheit dar [...]. Wovon *wir* sprechen sind lediglich Erfahrungsweisen des Göttlichen, "Orte" der Existenz, die das "Dasein" von Göttlichem als "gegeben" erscheinen lassen» (*GF*, Bd.3/I, 430). Interessant wäre es, das Verhältnis zwischen diesen drei Begriffen noch genauer auf die erkenntnistheoretischen Konsequenzen hin zu befragen.

Die neurobiologische Grundlage beider Erkenntnisdimensionen bildet natürlich das menschliche Gehirn, so wie es sich im Gang der Evolution entwickelt hat. Der Mensch vermag über seine Verstandestätigkeit (wahre) Erkenntnisse über die Natur zu haben, «weil er selbst all die Informationen über die Wirklichkeit in sich aufgenommen hat, die ihm in seinen Vorstufen ein Überleben in geologischen Zeiträumen erlaubten und seine Evolution zum Menschen ermöglichten» (*GF*, Bd.3/III, 355). Gleichzeitig hat sich im Rahmen desselben Evolutionsprozesses auch jene "subjektive" Dimension (inklusive Archetypen) herausgebildet, welche es dem Menschen ermöglicht, über seine Vernunfttätigkeit (ebenso wahre) religiöse Erkenntnisse zu gewinnen. Die Einrichtung unserer Sinne, unseres Denkens und unserer Vernunft stellt daher kein Faktum dar, welches (im Sinne KANTS) einfach transzendental vorausgesetzt werden könnte, sondern muss nochmals als das Resultat eines langen Evolutionsprozesses begriffen werden, innerhalb dessen sich die menschliche Erkenntnisfähigkeit quasi «selber hergestellt hat» (DREWERMANN)²⁰⁹.

Entscheidend ist in der Sicht DREWERMANNs, dass beide Erkenntnisweisen – die gegenstandsorientierte (naturwissenschaftliche), wie auch die symbolische (religiöse) Erkenntnisform – *wahrheitsfähig* sind, und zwar in dem Sinne, dass sie *wahre* Aussagen über eine ihrer Erkenntnisweise jeweils zugeschnittene *reale* Wirklichkeit zu tätigen vermögen²¹⁰. Somit vertritt DREWERMANN bezüglich beider Erkenntnisweisen einen Standpunkt, der innerhalb der neueren erkenntnistheoretischen Diskussion als *metaphysisch-semantic Realismus* bezeichnet wird²¹¹.

²⁰⁹ Sich auf den Grundgedanken der evolutionären Erkenntnistheorie stützend vertritt DREWERMANN die Ansicht, dass «die Einrichtung unserer Sinne, unseres Denkens und unserer Vernunft nicht einfach erkenntnistheoretisch "vorauszusetzen", das heisst "transzendental", als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, zu rekonstruieren ist, sondern dass sie sich in dem Jahrmilliarden währenden Weg der Evolution selber hergestellt hat» (*GF*, Bd.3/I, 54).

²¹⁰ In seinem Kommentar zum Markusevangelium kommt DREWERMANN gar zu der abenteuerlich anmutenden Aussage: «Im Raum der Religion sind Gedanken *nur insoweit wahr, als sie sich fühlen und vorstellen lassen*» (*Mk*, 1. Teil, 113; Herv. f.g.). Die Frage ist hier nur, in welchem Sinne durch (Ein-) Fühlen bewirkte psychische Empfindungen *wahre* Aussagen sein können, wenn Gefühle und Empfindungen nur introspektiv, also nicht intersubjektiv zugänglich sind!

²¹¹ *Metaphysisch* kann DREWERMANNs *Realismus* genannt werden, weil für ihn die (jeweils "objektive" bzw. "subjektive") Welt und ihre Gegenstände als sprachunabhängige Größen existieren. *Semantisch* hingegen ist sein Realismus, insofern er über eine wahrheitskondi-

5.2.3.2. Kritik der traditionellen Schöpfungstheologie und Neuansatz

DREWERMANNs Versuch einer Vermittlung zwischen naturwissenschaftlicher und schöpfungstheologischer Sichtweise hat letztlich zum Ziel, die Frage zu klären, «wie es möglich ist, den Glauben an Gott im biblisch-christlichen Sinne *im Gegenüber* des Weltbildes der modernen Naturwissenschaften als sinnvoll begründbar zu erweisen» (*GF*, Bd.3/III, 346)²¹². Hatte DREWERMANN mit seinem zweiten Band aufzuzeigen versucht, wie unter den Worten Jesu und in seiner Nähe das menschliche Leben und seine Angst sich läutern und besänftigen lässt, so geht es ihm in den letzten drei Teilbänden u.a. um die Klärung der (existentiellen) Frage, ob – angesichts dieser Welt und des menschlichen Leids – es wirklich «einen "gütigen" Gott» (*GF*, Bd.2, 662) "gibt", an den sich sinnvoll glauben lässt. Damit stellt sich für DREWERMANN das dornige Problem «der "Theodizee", der "Rechtfertigung" Gottes angesichts seiner Schöpfung, mithin der "Schöpfungstheologie"» (ebd.).

a. Gerade der klassischen Schöpfungstheologie wirft DREWERMANN vor, sie habe das schöpfungstheologische Problem nicht zu beantworten vermocht, wie es möglich sein kann, «in der "Welt", wie sie sich darstellt, ein Vertrauen zu gewinnen, das gegen alle Angst so etwas wie Güte und Menschlichkeit möglich macht» (*GF*, Bd.3/I, 375), um so den Glauben an einen personalen Gott bzw. «den

tionale Semantik eine eindeutige Referenz zwischen (der jeweiligen) Sprache und (der jeweiligen) Welt herstellt – wobei die Eindeutigkeit der Referenz nicht schon ein isomorphes Verhältnis zwischen Sprache und Wirklichkeit impliziert. Vgl. unter den Stichworten *erkenntnistheoretischer* bzw. *ontologischer Realismus*, in: *EPhW*, Bd.3, 500-502 bzw. 502-504 sowie den Artikel von SCHULTHESS (1998a) 66ff.

²¹² Herv. f.g. In einer gewissen Spannung zu dieser Inkompatibilitätsthese – dass eine biblische bzw. theologische Explikation des Schöpfungsglaubens nur *im Gegenüber* zum naturwissenschaftlichen Weltbild formuliert werden kann und daher beide Sprachspiele *nicht miteinander verbunden* werden können – stehen andere Äusserungen, in denen DREWERMANN der Überzeugung Ausdruck gibt, er versuche auf eine «ehrliche, suchende, undogmatische Weise die Rationalität von Aufklärung und Naturwissenschaft mit dem Glauben an Gott im Sinne Jesu zu *verbinden*» (*GF*, Bd.3/I, 29; Herv. f.g.); vgl. auch *GF*, Gd.3/II, 863 und Bd.3/III, 1104-1122). Wir werden auf dieses Problem im Rahmen unserer kritischen Überlegungen nochmals zu sprechen kommen (vgl. 5.4.1.e.).

Glauben Jesu an einen "väterlichen" Gott glaubwürdig zu finden» (ebd.)²¹³.

Versucht man die an unzähligen Stellen geäußerten Kritiken DREWERMANNs an die Adresse der herkömmlichen (Schöpfungs-) Theologie etwas zu systematisieren, dann lassen sich in etwa folgende Ebenen voneinander unterscheiden:

- Auf einer erkenntnistheoretischen Ebene wird moniert, dass die Botschaft Jesu – nicht nur von der kirchlichen, sondern generell von der wissenschaftlich geprägten (universitären) Theologie – unsachgemäß "verobjektiviert" worden ist²¹⁴, und man daraus «ein dogmatisches System göttlicher Ratschlüsse zur Erlösung der Menschen gemacht» hat (*GF*, Bd.3/I, 25)²¹⁵. Hingegen gelte es, den Schritt (zurück) vom Dogma (d.h. von der Doktrin) hin zur Dichtung zu vollziehen, um so die Sprache der Theologie wieder in eine «Sprache "existentieller Lyrik" umzuformen» (*GF*, Bd.3/II, 863)²¹⁶.

²¹³ Nach DREWERMANN ist es unmöglich, «in der Welt, wie sie uns von den Naturwissenschaften her präsentiert wird, die "Selbstoffenbarung" Gottes (als eines "allgütigen", "allweisen" und "allmächtigen") zu erblicken» (*GF*, Bd.3/II, 767; vgl. auch *GF*, Bd.3/III, 77). Darum fragt sich für ihn, wie es überhaupt (noch) möglich ist, «die Menschlichkeit des Gottesbildes mit der Unmenschlichkeit der "Schöpfung" zu vereinbaren» (*GF*, Bd.3/I, 428).

²¹⁴ «Alles kommt deshalb darauf an, die "Objektivierung" des Religiösen in Gestalt einer theologischen "Wissenschaft" als einen Irrweg *aufzulösen*. Gerade die Entgegensetzung der theologischen "Wissenschaft" und der Naturwissenschaften kann und muss dabei als ein deutliches Indiz für den Hauptfehler in der Grundeinstellung der tradierten "Schöpfungslehre" betrachtet werden» (*GF*, Bd.3/III, 1113).

²¹⁵ Der kardinale Fehler der tradierten (lehramtlichen) Theologie (der Katholischen Kirche) liegt darin, «dass sie den Glauben partout als eine andere Seite des Wissens im Gegenüber zum Sein verstehen mochte, statt in Glauben und Wissen zwei *unterschiedliche Weisen* des Daseins (der menschlichen Existenz) zu erblicken» (*GF*, Bd.3/III, 1108; vgl. dazu ausführlich *GF*, Bd.1, 192-209). Nicht gerade bescheiden meint DREWERMANN: «Wir sind dabei, einen zweitausend Jahre alten Teufelskreis kirchlicher Theologie aufzusprengen und den Energiestrom des Religiösen "richtig" herum zu lenken!» (*GF*, Bd.1, 308). Entsprechend lautet sein Programm: «Eine "Theologie" ist zu erstellen, die, im Verein mit allen uns heute zur Verfügung stehenden anthropologischen Wissenschaften, imstande ist, nach dem Vorbild der Botschaft Jesu die Gründe menschlicher Deformationen aufzuklären und sie in der Haltung eines tieferen Vertrauens, wie *er* [sc. Jesus; f.g.] sie uns lehrte, durch konkrete Alternativen zu überwinden» (*GF*, Bd.3/I, 22).

²¹⁶ «Nach dem Verlust der alten, sinnlos gewordenen Theologensprache von Gott muss es uns [...] darum zu tun sein, die ältere Symbolsprache des Mythos in eine heute verstehbare konkrete Poesie lebendigen Vertrauens rückzuübersetzen» (*GF*, Bd.3/II, 773).

- Diese Feststellung führt DREWERMANN zu einer Ablehnung der gesamten traditionellen Schöpfungstheologie²¹⁷ und ihrem Versuch, mittels metaphysischer Kategorien die Schöpfungswirklichkeit und ihr Verhältnis zum Schöpfer zu explizieren. Diese habe nämlich, im Gegensatz zur biblischen Sichtweise²¹⁸, seit dem 2. Jahrhundert begonnen, mit Hilfe der griechischen Metaphysik den christlichen Schöpfungsglauben rationalistisch einsichtig zu machen²¹⁹. Die Folge war «eine "Onto-Theologie", als derer notwendiger Hauptwiderspruch die Theodizee-Frage in Erscheinung trat» (*GF*, Bd.3/I, 349)²²⁰.

²¹⁷ Was uns «speziell die christliche Schöpfungstheologie über die Welt gelehrt hat, ist in der gesamten Anlage schlechterdings falsch. | Der entscheidende Fehler [...] bestand in dem Versuch schon der frühchristlichen Apologeten des 2. Jahrhunderts, den Schöpfungsgedanken der Bibel mit Hilfe der griechischen Philosophie, mit den Lehren von PLATON und ARISTOTELES, für den Verstand, für das rationale Denken plausibel machen zu wollen. Insbesondere die mittelalterliche Scholastik mit Hilfe der berühmten "fünf Wege" des "Kirchenlehrers" THOMAS VON AQUIN anhand der verschiedenen Kausalbegriffe der aristotelischen Metaphysik Gott als die obersten Ursache, als die Ursache seiner selbst (*ens causa sui*), aufzuweisen oder zu beweisen» (*GF*, Bd.3/II, 762f.) Man versuchte so «den *Glauben* an Gott als den "Schöpfer" der Welt an Gedanken und Argumente zu binden, die bereits ihrer naturwissenschaftlichen und philosophischen Eigenständigkeit wegen die Tendenz zur Verselbständigung und Weiterentwicklung, ja zur Widerlegung der theologischen Implikationen in sich trugen» (*GF*, Bd.3/III, 1126; vgl. auch vorausgehend ebd. 1104ff. sowie *GF*, Bd.3/I,25ff.).

²¹⁸ «Der Bibel verlangt es einzig danach, herauszufinden, was Gottes Wille vom Menschen verlangt; zu Lobpreis und Dank bietet die Natur Nahrung, doch hat sie in sich selbst keine Wirklichkeit; sie ist, wie sie ist, weil Gott es so will. Und warum will es Gott so? Es wäre Vermessenheit, danach auch nur zu fragen» (*GF*, Bd.3/I, 24).

²¹⁹ Vgl. *GF*, Bd.3/II, 763. Man versuchte so «den *Glauben* an Gott als den "Schöpfer" der Welt an Gedanken und Argumente zu binden, die bereits ihrer naturwissenschaftlichen und philosophischen Eigenständigkeit wegen die Tendenz zur Verselbständigung und Weiterentwicklung, ja zur Widerlegung der theologischen Implikationen in sich trugen» (*GF*, Bd.3/III, 1126; vgl. auch vorausgehend ebd. 1104ff. sowie *GF*, Bd.3/I,25ff.).

²²⁰ «Wie konnte Gott, der weise, gütige und mächtige, ausgerechnet eine Welt, gefüllt mit Leid, erschaffen? Immer wieder werden wir notgedrungen auf diesen wunden Punkt der gesamten "Schöpfungstheologie" zurückgeführt, jetzt aber in der am schwersten zu lösenden Form; denn nach allem, was wir [...] gesehen haben, stellen das Leid, der Schmerz, die Grausamkeit, die *Gleichgültigkeit* des Weltenlaufs nicht einfach Nebenerscheinungen der Natur dar, sondern sie sind in ihre *Gesetze* fest eingeschrieben. [...] *Solche* Gesetze [...] sind das exakte Gegenbild eines gütigen Gottes» (*GF*, Bd.3/III, 343). Das Theodizee-Problem hat sich nach DREWERMANN stets ergeben, weil man von einem (metaphysisch begründeten) Gottesbegriff ausging und dann versuchte, «die Ungemässheit von Ideal und Wirklichkeit mit jenen physiko-theologischen "Argumenten" zu mildern» (*GF*, Bd.3/III, 1089). Die Theodizee-Frage hat letztlich «ihren Grund (und ihre Unauflöslichkeit) darin, dass wir als Menschen zwei grundverschiedenen Ordnungen zugehören: der intelligiblen

- Verschärft wurde nach DREWERMANN die Theodizee-Problematik noch zusätzlich dadurch, dass man (seit der Neuzeit) kirchlicherseits versuchte, durch die Einbeziehung der naturwissenschaftlichen Resultate, die Ordnung der Natur und ihre Gesetze als von Gott bewirkt zu erweisen, um so die Entstehung des Menschen nicht als ein Zufallsprodukt der Evolution, sondern als eine Planung Gottes zu begründen. Es ist jedoch «die Einrichtung der Natur selbst, es ist ihre ganze "Machart", die mit der Idee eines gütigen, weisen und fürsorglichen Gottes unvereinbar ist. Den Gott der überkommenen "Schöpfungstheologie" zur Erklärung der Lebensprozesse *braucht* es nicht zu geben [...], es *darf* ihn nicht geben, da ein Gott in Bewusstsein und Freiheit so nicht handeln dürfte, wie die Natur jederzeit mit ihren Kreaturen verfährt» (*GF*, Bd.3/II, 627)²²¹.
- DREWERMANNs Erörterungen der Theodizee-Problematik und dessen Vorwürfe an die Adresse der klassischen Schöpfungstheologie münden schliesslich in der Äusserung, dass die jüdisch-christliche Schöpfungsvorstellung selbst einem – falsch verstandenem! – *Subjektzentrismus*²²² und (biblischen) *Anthropozentrismus*²²³ verhaftet

Welt der Freiheit [...] und der geschöpflichen, | empirischen Welt der Naturkausalität [...]; der Kontrast, der mit der Existenz des Menschen selbst gegeben ist, lässt sich prinzipiell nicht auflösen» (*GF*, Bd.3/III, 1088f.).

²²¹ Ein Gott, «der alles kann und doch nichts tut, verdient, wenn er so viel des Unheils tatenlos mitanschaut, wohl nicht für gütig gehalten zu werden; oder umgekehrt: wäre er gütig, doch könnte selbst er es nicht hindern, so wäre er wohl nicht allmächtig [...]. Beide Eigenschaften, die Allmacht ebenso wie die Güte, gehören indessen laut christlicher Theologie unabdingbar dem Göttlichen zu. Also bleibt kein anderer Schluss: es ist die Welt selber, die den christlichen Gott als ihren Schöpfer widerlegt» (*GF*, Bd.3/I, 36f.).

²²² Die ganze Theodizee-Problematik erweist sich «als eine perspektivische Verzerrung in der Wahrnehmung der Wirklichkeit, also ein *Subjektzentrismus* des Wertens, den das Ideal objektiver Erkenntnis in den Naturwissenschaften notwendig zum Einsturz bringt; der Glaube selbst erscheint jetzt als eine Folge der anthropozentrischen Anmassung, die Gottheit müsse verpflichtet sein, alle Gesetze der Natur just so zu gestalten, dass sie einzig und wesentlich der Förderung und dem Wohlergehen des Menschen auf dem Planeten Erde am Rande eines mittleren Spiralarms einer mittelgrossen Galaxis unter Milliarden anderer Milchstrassensysteme im Kosmos dienlich sei» (*GF*, Bd.3/I, 223; vgl. auch ebd. 224).

²²³ Die "Theodizeefrage" ist «logisch unabtrennbar mit der biblischen Anthropozentrik selbst verknüpft» (*GF*, Bd.3/I, 223). Zum Vorwurf des biblischen Anthropozentrismus vgl. ausführlicher DREWERMANNs Darlegungen in: *Der Krieg und das Christentum. Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen*, Regensburg, 1982, 185ff. und *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg 1982, 67ff. Diese Kritik der (jüdisch-) christlichen Sichtweise wird noch durch

sei, den es aufzubrechen gelte, da sonst dogmatische Aussagen – die aus rein psychologischer Sicht Projektionen darstellen – in Gefahr gerieten, lediglich einer (krankhaften) Stabilisierung des eigenen Selbsts zu dienen²²⁴. Gerade die naturwissenschaftliche Sicht des Menschen zeige, dass wir als "empirische Wesen" «in keiner Weise vor den anderen Lebewesen im Haushalt der Natur ausgezeichnet» sind (*GF*, Bd.3/I, 207). Wenn wir also «theologisch sagen, wir seien etwas von Gott "Gemeintes" oder "Gewolltes", so mag darin eine sinnvolle *Deutung* des menschlichen Daseins liegen, [...] doch enthält diese Aussage nichts, absolut nichts zur *Erklärung* der Natur, und beides muss wohl unterschieden werden» (ebd. 207f.).

Weil die Frage nach Gott (und somit die damit verbundene Problematik der Theodizee) sich von der *Welt* her mit Hilfe eines metaphysischen Begriffs der *Wirk-* bzw. *Zielursache* nicht beantworten lässt, folgert DREWERMANN: Gott ist weder nötig, «um die Existenz der Welt (mit einem allmächtigen Schöpferwillen) zu erklären, noch wird er benötigt, um die Einrichtung der Welt (mit einer allweisen Vorsehung) zu begründen» (*GF*, Bd.3/III, 1097). Die Kritik DREWERMANNs gipfelt in der radikalen Aussage, dass der biblische Schöpfungsglaube von der «Idee eines "planend" "handelnden" Gottes» (*GR*, Bd.3/I, 199) endgültig Abschied nehmen müsse²²⁵. Zwar

eine weitere ergänzt: So habe die Verleugnung der mythischen und archetypischen Herkunft ihrer Glaubenssymbole und die damit einhergehende Vergeschichtlichung der *Natursymbole* zu einer «Seelenlosigkeit und Naturfremdheit des jüdisch-christlichen Menschenbildes» geführt (DREWERMANN (1984) 142). Diesem "Anthropozentrismus" stellt DREWERMANN seinen (radikalen) *anthropologisch-existentialen* Ansatz, als eine neue Synthese von menschlicher Erfahrung und Poesie, gegenüber. Von diesem behauptet DREWERMANN, er (allein!?) vermöge «der psychischen Integration, d.h. der Personalisation und Humanisation des Menschen» (*GF*, Bd.1, 259) zu dienen.

²²⁴ «Der Fehler der ganzen Theodizee-Problematik scheint darin zu liegen, dass wir Aussagen, die, hoch projektiv, unserer Selbststabilisierung dienen, behandeln wie Aussagen, über "objektive" Gegebenheiten, von denen aus wir Schlüsse in Richtung der an und für sich bestehenden Weltwirklichkeit glauben ziehen zu können» (*GF*, Bd.3/I, 54). «Der Gottesbegriff selbst ist die ins Unendliche projizierte Form des Bildes, das der Mensch von sich selbst entwirft, und so dient er wesentlich der "Innenstabilisierung" des menschlichen Daseins» (*GF*, Bd.3/I, 283).

²²⁵ «Es gibt [...] *keine* Stütze für den Glauben an einen guten, "väterlichen" Gott in der Beschreibung der Welt; es ist *nicht* möglich, mit den Mitteln der Naturphilosophie beziehungsweise der "Schöpfungstheologie" zu der "Erkenntnis" eines "personhaften" Gottes aufzusteigen, der uns als personhafte Menschen "gewollt" und "gemeint" hätte» (*GF*, Bd.3/I, 482).

habe die jüdisch-christliche Theologie «im Rahmen ihrer Metaphysik unterstellt, dass wir von Gott einmal reden könnten, um die Existenz und die Ordnung der Natur zu erklären, und dass wir ebenso von Gott reden könnten, um die Existenz und die Ordnung des menschlichen Daseins zu verstehen [...]. Doch beides ist [...] ein unauflöslicher Widerspruch, der den gesamten Gottesbegriff der jüdisch-christlichen Theologie zersprengt; und das Theodizee-Problem ist nur ein besonders klarer Hinweis auf diese Tatsache» (*GF*, Bd.3/I, 278)²²⁶. Die menschliche Existenz ist also, rein von der Erkenntnis der natürlichen (d.h. empirischen) Fakten her gesehen, buchstäblich "grund- " und "zweck-los"²²⁷, weil unbegründbar. Genau in dieser bewusst akzeptierten Unbegründbarkeit sieht DREWERMANN die Chance, den Glauben an einen Schöpfer – gegen, ja sogar jenseits der Welt – (neu) zu "begründen" und zu rechtfertigen²²⁸.

Versuchen wir das Gesagte nochmals zusammenzufassen, könnten wir sagen, dass es für DREWERMANN nicht angehen kann, von der Erkenntnis einer (scheinbaren) Ordnung der Natur her auf die Existenz (eines gütigen und allweisen) Gottes zu schliessen. Umgekehrt erweist es sich ebenso als inadäquat, ausgehend von der Offenbarung Gottes, mit Hilfe der Metaphysik, schöpfungstheologische

²²⁶ Dies impliziert, dass auch von der Menschwerdung Gottes her sich nichts über Ursprung, Wesen und Ziel von Welt und Mensch aussagen lässt. So ist auch Abschied zu nehmen «von der Idee einer einmaligen und endgültigen Offenbarung Gottes in einem Menschen, *der so ist wie wir*: in Jesus von Nazareth als einem Mitglied der Spezies *homo sapiens sapiens*» (*GF*, Bd.3/II, 199). Der zum Teil aggressiven und wenig differenzierten Ausdrucksweise DREWERMANNs zum Trotz darf ihm nicht unterschoben werden, dass er eine Offenbarung grundsätzlich ablehnt. Es geht ihm lediglich um die Ablehnung der Versuche, Gott als Schöpfer mittels philosophischer Kategorien begründen zu wollen: «Der Gott jener Theologien, die den biblischen Schöpfungsglauben mit philosophischen Mitteln zu denken (zu demonstrieren) suchten, wird von der Welt her gerade nicht "bewiesen", er wird von der Welt widerlegt» (*GF*, Bd.3/II, 767).

²²⁷ Vgl. *GF*, Bd.3/III, 1091-1103.

²²⁸ «Wenn es möglich (und *sinnvoll*) sein soll, einen Gott zu glauben (von "beweisen" ist ein für allemal nicht länger die Rede mehr!), so nicht aufgrund der Welt, wie sie [vermittelt durch die naturwissenschaftliche "Objektivität"; f.g.] uns erscheint, sondern *trotz* der Welt, *gegen* die Welt, buchstäblich und absolut *jenseits* der Welt, in der wir leben und aus der wir kommen» (*GF*, Bd.3/II, 768). «Der Glaube an Gott als den Schöpfer ergibt sich niemals, solange wir nach der Art und der Herkunft der Welt in naturphilosophischem Sinne fragen; der Glaube an Gott als den Schöpfer wird indessen buchstäblich notwendig, sobald wir die Legitimationslücke zu schliessen versuchen, die sich zwischen der Nicht-Begründbarkeit, ja, der Grundlosigkeit unserer Existenz als einer menschlichen und der Selbstverständlichkeit der Natureinrichtungen in ihrer Unmenschlichkeit auftut» (*GF*, Bd.3/II, 416).

Aussagen bezüglich des Seins der Welt und des Menschen zu machen²²⁹. Wollte man dies trotzdem versuchen, dann hätte dies die völlige Sinnlosigkeit des Religiösen selbst zur Folge²³⁰.

Daraus zieht DREWERMANN für ein schöpfungstheologisches Reden den Schluss: «Das Wort "Schöpfung" *erklärt nichts* im Naturverlauf, es *deutet* einzig einen Aspekt des menschlichen Daseins» (GF, Bd.3/I, 481). Entsprechend hat eine religiöse Rede von Gott als dem Schöpfer nicht darauf hinzuzielen, die Welt zu erklären, sondern «dem Menschen einen Grund zu geben, dieser Welt standzuhalten und ihr gegenüber seine Menschlichkeit zu erhalten» (GF, Bd.3/I, 283)²³¹. So gesehen versteht sich für DREWERMANN von selbst, dass "objektivistische" Aussagen (der alten und neueren Scholastiker) und folglich Begriffe wie *creatio ex nihilo* bzw. *creatio continua*, *providentia*, *gubernatio Dei* usw. obsolet geworden sind²³².

²²⁹ «Es ist schlechtweg irrig, von Gott zu sprechen, um irgend etwas in der Natur erklären zu wollen, oder umgekehrt: von der Einrichtung der Natur her auf die notwendige Existenz einer alles erklärenden Ursache, genannt Gott, schliessen zu wollen» (GF, Bd.3/II, 138).

²³⁰ «Ist nicht jede religiöse Handlung – alles Hoffen, alles Beten – inmitten dieser widersprüchlichen Welt selber widersprüchlich? *Wofür* danken, wenn das Wohl der einen Kreatur sich nur erkaufte durch die Qual einer anderen? *Wem* danken, wenn Glück oder Unglück so unverdient, jenseits aller Massstäbe von Tugend und Laster, die Menschen treffen wie die Lose einer guten, doch blinden Tombola? *Wozu* beten, wenn die "Erhörung" des einen Gebetes identisch ist mit der Nichterhörung eines anderen ebenso wohlbegründeten Flehens?» (GF, Bd.3/II, 43).

²³¹ Entsprechend gilt: «Nicht zur Erklärung der objektiven Welt, einzig zur Begründung des Angenommenseins des Subjekts ist die Annahme des absoluten Subjekts, als welches Gott ist, unerlässlich» (GF, Bd.3/II, 140). «Nicht zur Erklärung des Lebens taugt der Begriff des Göttlichen, wohl aber vielleicht zum Begreifen der Kraft, die dem Leben den Wunsch gibt, leben zu wollen» (ebd. 144). «Die Einsicht in den "Zweck" der Natur kann nur im Subjektiven liegen» (ebd. 146).

²³² So stellt DREWERMANN die radikale Frage, ob wir «die gesamte Rede von "Geist", "Vorsehung", "Seele" und "Gott" nicht ganz einfach *ad acta* tun sollen als die Reste veralteter Sprachspiele, die aus einem blossen Missverständnis der Grundtatsachen der Natur sich ergeben haben? [...] Die Zeit scheint gekommen, in der es der entsprechenden Begriffe nicht länger bedarf» (GF, Bd.3/II, 138). «Alle "Begriffe" der theologischen Gottes- und Schöpfungslehre von der *All-* | *macht* Gottes, von seiner *Allwissenheit* (Vorsehung) und von seiner *Allgüte* erweisen sich demnach als *Bilder* (als *Symbole*) zur Deutung eines Daseins, das sich *im ganzen* als "gebenen", "getragen" und "gehalten" erfährt ("Allmacht"), das sich als "ansehnlich", "angenommen" und "behütet" erlebt ("Allwissenheit") und das sich, ohne "Vorleistung" und "Verdienst", als "gemocht", "berechtigt" und "gerechtfertigt" in seiner Existenz entdeckt ("Allgüte"). Kein einziges dieser Worte taugt als Kategorie einer "objektiven", "wissenschaftlichen" Welterfassung. [...] all diese Worte bezeichnen vielmehr eine *Einstellung* der menschlichen Existenz, [...] sie bilden die Sprache des *Glaukens*» (GF, Bd.3/III, 1114f.).

b. *Neuansatz*. Aufgrund unserer Darlegungen von DREWERMANNs existentialphilosophischem Ansatz und seiner Lehre der Archetypen als natürliche religiöse Anlage lässt sich nun verständlich machen, wie er seine Schöpfungstheologie (neu) zu begründen gedenkt. Wenn es nämlich theologisch weder möglich ist, "von Gott" her diese Welt (mit ihren Absurditäten) zu begründen, noch "von der Welt" her auf einen gütigen und allmächtigen Gott zu schliessen, dann kann das Bild eines "menschlichen" Gottes erst auf der Basis einer Reflexion unserer eigenen Subjektivität erfolgen²³³. «Das Bild eines "menschlichen" Gottes kann erst erscheinen in der Rückbezüglichkeit, mit der wir uns selber betrachten» (*GF*, Bd.3/II, 416)²³⁴.

Gerät DREWERMANN damit aber nicht in Gefahr, dasselbe zu tun, was er an der traditionellen Schöpfungstheologie kritisiert hat, nämlich durch seinen Ansatz das Bild eines Schöpfergottes zu konstruieren, welches lediglich eine Projektion unserer – wenn auch edelsten und besten – Wünsche und Vorstellungen darstellt? DREWERMANN ist sich dieser Tendenz durchaus bewusst. Wie aber soll es angesichts dieses Faktums noch möglich sein, jenseits solcher Projektionen sachgemäss (1.) von Gott als *Schöpfer* und (2.) von der *Schöpfung* bzw. vom *Geschöpf* zu sprechen?

(1.) Bewusst geht DREWERMANN zunächst von der Annahme aus, dass – psychologisch gesprochen – die Idee eines *Schöpfers* durchaus «eine "Projektion" des menschlichen Bewusstseins» darstellt (*GF*, Bd.3/I, 334). Indem wir zu dieser «Projektionsgestalt vergöttlichter Menschlichkeit aufschauen, entwerfen wir uns selber als Wesen, die *in* der Natur zugleich anders sein könnten und sollten, als die Natur es in ihren Gesetzen "normalerweise" vorgegeben hat» (*GF*, Bd.3/I, 464)²³⁵. Wesentlich ist nun für DREWERMANN nicht bei dieser Ein-

²³³ Die Frage lautet deshalb nicht, «wie sich die Gottesidee mit der erfahrbaren Weltwirklichkeit vereinbaren lasse, sie darf, wenn Gott aus der Welt als Ursache sich nicht erkennen lässt, nur lauten, wie die Vorstellung von einem Gott überhaupt in den Kopf eines Menschen gelangt sein kann» (*GF*, Bd.3/III, 1091).

²³⁴ Vgl. auch *GF*, Bd.3/II, 481. Gleichzeitig bedarf es eines absoluten Subjektes, «um die Subjekthaftigkeit des Lebens subjektiv vollziehbar zu machen. Wir existieren, gewiss, und die Gründe dafür lassen sich klären; doch dass | wir als fühlende, denkende Wesen uns finden inmitten einer unfühlenden, nicht "denkenden" Natur, lässt unsere Subjekthaftigkeit selber als haltlos und sinnlos erscheinen» (*GF*, Bd.3/II, 139f.).

²³⁵ «Die ganze Vorstellung dieses Gottes ist [...] durch und durch *subjektiv*. Da "ist" keine allmächtige, allweise und allgütige "Person" [...]; da ist einzig eine sehr menschliche, *allzu* menschliche Vorstellung, die wir als Menschen uns bilden, um nicht an der Möglichkeit un-

sicht stehenzubleiben, sondern mittels (s)einer symbolischen Hermeneutik²³⁶ diese Projektion(en) *aufzulösen*, um herauszuarbeiten, dass hinter all diesen religiösen Vorstellungen nicht einfach "nichts" ist, sondern sich etwas Letztes und Absolutes verbirgt, das zwar nicht begründet werden kann, gleichwohl aber "mehr" ist, als alle Natur um uns und alle Projektionen in uns²³⁷. Dieses mit dem Leben der menschlichen Psyche zwar nicht identische, dennoch aber *in* ihr erfahrene "Mehr" kann nicht auf der Ebene der projektiven Sachverhalte gefunden werden, zumal dieses "Mehr" in einer *transzendenten Relation* – und folglich in einem absoluten *Du* – begründet liegt, die erst alle Projektionen bzw. ihre archetypischen Formen *transzendental* begründet²³⁸. Im existentiellen Glauben (an Jesus) wird aber diese transzendente Dimension als jene göttlich-väterliche Wirklichkeit erfahrbar, die dem menschlichen Subjekt versichert, gewollt und geliebt zu sein²³⁹.

Einzig in dieser Argumentationsweise sieht DREWERMANN den *Glauben* an einen personal-liebenden (Schöpfer-) Gott für gerechtfertigt: Denn «einzig zur Begründung des Angenommenseins des Subjekts ist die Annahme des absoluten Subjekts, als welches Gott ist, unerlässlich» (*GF*, Bd.3/II, 140).

serer Menschwerdung zu verzweifeln – eine "Projektion", die uns hilft, bei uns selber anzukommen, und die ihre Wahrheit eben darin erweist, dass an ihr der alles entscheidende Unterschied sichtbar wird, der uns zu Menschen oder Unmensen macht» (*GF*, Bd.3/I, 379).

²³⁶ Vgl. oben unter 5.1.2. Der Begriff "Gott", «als eine hermeneutische Chiffre zur Deutung des menschlichen Daseins» besäße somit «eine "Wahrheit", die sich in der Sinnstiftung des menschlichen Lebens erweist, und eine Geltung, die sich in der Ordnung des menschlichen Lebens anzeigt» (*GF*, Bd.3/I, 292).

²³⁷ Die Idee eines *Schöpfers* stellt «eine "Projektion" des menschlichen Bewusstseins dar, die es *aufzulösen* gilt; doch was danach "übrig" bleibt ist nicht einfach nichts, im Gegenteil, es ist die Erfahrung eines unbegründeten, unbegründbaren Seins, das wir selbst sind und das doch zugleich in allem liegt und uns eben deshalb mit allem verbindet. Da *ist* "etwas" Geheimnisvolles, Wunderbares, Heiliges, Letztes, Absolutes, das *mehr* ist als alle "Natur"» (*GF*, Bd.3/I, 334).

²³⁸ Gerade «nach diesem "Mehr" und nach diesem "Anderen" sehnen wir uns, obwohl wir es doch nur in uns selbst zu finden vermögen. Erhalten bleibt [...], dass die Sehnsucht nach der Rückkehr zu einem Ort vor aller Schöpfung durch und durch *personal besetzt* ist» (*GF*, Bd.3/I, 334). Auf dieser Grundlage leitet DREWERMANN die verschiedenen (archetypisch geprägten) Erfahrungsweisen des Göttlichen her (vgl. *GF*, Bd.3/I, 303-429).

²³⁹ Die «erste Frage des Menschen geht auf ein *Subjekt*, das ihn, jeden Einzelnen, selber als Subjekt versichert, *sein* zu dürfen, *gewollt* zu sein und *akzeptiert* zu werden» (*GF*, Bd.3/II, 772; vgl. auch ebd. 836 sowie *GF*, Bd.3/I, 482).

(2.) Neben dem Bild des Schöpfers geht es für DREWERMANN in einer Schöpfungslehre ebenso darum, den projektiven Anteil im Bild der *Schöpfung* zurückzugewinnen²⁴⁰, um so «die Menschlichkeit des Gottesbildes mit der Unmenschlichkeit der "Schöpfung" zu vereinbaren» (*GF*, Bd.3/I, 428). Dies setzt voraus, dass ein Satz wie: "Gott erschuf den Menschen nach seinem Bilde", nicht als eine "ontische" Erklärung von faktisch Vorhandenem, sondern *hermeneutisch* als eine *vom Glauben her* begründete Sicht des Menschen zu verstehen ist²⁴¹. Dieser Glaube gründet seinerseits darin, dass der Mensch sich als *Geschöpf* innerhalb der Schöpfung von Gott *personal* geliebt erfährt²⁴². An Gott zu glauben aber «ist *identisch* damit, an die Liebe zu glauben, das ist *dasselbe* wie an die *Geliebtheit des eigenen Ichs* zu glauben» (*GF*, Bd.3/I, 354)²⁴³. Gerade Jesus hat mit seinem Leben gezeigt, dass es möglich ist, «mit dem Glauben an einen "väterlichen" Gott die Existenz des Menschen zu vermenschlichen. Indem er in Gott an die Liebe glaubte, lebte er die Liebe» (*GF*, Bd.3/I, 378)²⁴⁴.

²⁴⁰ «Dementsprechend müssen natürlich alle Aussagen der Bibel von der "Schöpfung" [...] der "Welt" eben nicht als Aussage über den "Kosmos" an sich verstanden werden; sie müssen vielmehr als mythische Bil-| der aus ihrer projizierten Form zurückgeholt und als symbolische Chiffren zu Verständnis des menschlichen Daseins ausgelegt werden. Einer der Hauptfehler heutiger Theologenrede im Raum der Kirche [...] besteht indessen darin, diesen Unterschied nicht zu machen» (*GF*, Bd.3/I, 250f.).

²⁴¹ Vgl. *GF*, Bd.3/I, 357.

²⁴² Wir «können die Liebe nicht denken, ohne dass da eine "*Person*" "*ist*", die "*liebt*", und wir müssen, um an die Liebe glauben zu können, die Liebe selbst absolut setzen. Nicht das "Sein" Gottes, sondern das "Personsein" Gottes ist es deshalb, was wir als Mensch um der Menschlichkeit willen nicht als nicht-existent denken können» (*GF*, Bd.3/I, 379). «Die Entdeckung der Liebe ist nicht anders vorstellbar denn als eine "mystische", denn als eine Gottesbegegnung. Nichts in der Welt "müsste" sein; alles in ihr basiert *erkennbar* auf der Nicht-Notwendigkeit eines erschreckenden Zufalls, einer Kontingenzlücke, die keine "Metaphysik" zu schliessen vermag. Liebe aber nimmt uns bei der Hand und steigt mit uns immer tiefer und tiefer hinab, über alle Stufen des Hoffens und Verzweifels hinweg, bis zu jenem Punkt, von dem allein her alles sich begründet. Dieser Punkt wird uns nur verständlich durch die Liebe, und so ist das Gefühl der Liebe das Göttliche selbst» (*GF*, Bd.3/I, 352).

²⁴³ «Es handelt sich um die Entdeckung der *religiösen Dimension der Liebe*, sowie um die damit verbundene Erkenntnis, dass gerade sie eine vollkommene Neuinterpretation des "Schöpfungsglaubens nach sich ziehen kann und muss» (*GF*, Bd.3/I, 341). In der Liebe trägt «die Natur in ihrer eigenen Mitte den Mensch über sich selber emporg und lehrt ihn ein Fühlen und Denken jenseits all ihrer eigenen Zwecke. Sie bringt das Kühnste hervor, das sie auf diesem Planeten bisher hervorzubringen vermochte: den äussersten Widerspruch zu sich selbst» (*GF*, Bd.3/I, 347).

²⁴⁴ «Erst in der Erfahrung einer Liebe, wie Jesus sie lebte, wird der Gedanke einer "Schöpfung" durch eine gütige Macht überhaupt möglich; unterhalb davon bleibt nichts als die

Mit der Rückgewinnung solcher projektiven Anteile innerhalb einer religiösen (d.h. schöpfungstheologischen) Rede mittels seiner symbolischen Hermeneutik überschreitet DREWERMANN theologisch die naturhaft (durch die Archetypen) vorgegebene Dimension menschlicher Projektionen – und dies gleich auf dreifache Weise:

- DREWERMANNs Analyse und Argumentation zielt darauf hin, einen *theologischen* Grund zu finden, der ein Vertrauen und eine Geborgenheit des Geschöpfs an (s)einen Schöpfer rechtfertigt und begründet. Ein solcher Grund kann aber nicht in, sondern nur «*jenseits der Natur*» (*GF*, Bd.3/II, 808) gefunden werden.
- Durch eine symbolische Hermeneutik werden ebenfalls die psychisch krankhaften Fixierungen durch die Angst ans Tageslicht gebracht. Gleichzeitig wird deutlich, dass der Grund für die Überwindung solcher (auch gesellschaftlich bewirkter) Fixierungen, nur in einem Gegenüber «*jenseits der Menschenwelt*» (*GF*, Bd.3/II, 809) zu finden ist.
- Schliesslich möchte DREWERMANNs Hermeneutik auch aufzeigen, dass der Grund für die Möglichkeit von Freiheit und Liebe nicht im Einzelnen liegt. Der Mensch bedarf daher, *jenseits des Ichs*, eines Gegenübers, das selber in absoluter Weise *Person* ist «und sich deshalb absolut von all dem unterscheidet, was [...] psychologisch entlang einer Kette von Projektionen und Introjektionen im Rahmen der Psychogenese als "Person"» (ebd.) bezeichnet wird²⁴⁵.

Diese *dreifache Transzendenz* (von Natur, Kultur und Psyche), die im *Individuum durch den Glauben an einen Gott als Person* vollzogen wird, erweist sich als das eigentlich theologische Fundament für DREWERMANNs schöpfungstheologischen Ansatz²⁴⁶. Diesen möchten wir nun in einem Schlusskapitel noch etwas entfalten, indem wir in einem ersten Abschnitt die Frage stellen, was es für DREWERMANN heisst, von Gott als *Schöpfer* zu sprechen, während in

bittere Bilanz eines blinden Geworfenseins im Spiel eben jener Naturgesetze, die wir zumindest in den Grundstrukturen mit den Mitteln der Naturwissenschaften heute zutreffend zu erkennen glauben» (*GF*, Bd.3/II, 481).

²⁴⁵ «Zu Gott als Person, so unser theologisches *theorema egregium*, lässt sich nur gelangen von der menschlichen Personalität in ihrer Ungesicherheit und Fraglichkeit aus» (*GF*, Bd.3/III, 742).

²⁴⁶ «Nur in dieser *dreifachen Transzendenz* (von Natur, Kultur und Psyche, methodisch gesprochen: von Naturwissenschaft, Soziologie und Psychologie) lässt sich die Wirklichkeit entdecken, die mit Gott bezeichnet zu werden verdient (lässt sich, methodisch gesprochen, Theologie treiben)» (*GF*, Bd.3/II, 809).

einem zweiten Abschnitt gefragt werden soll, welche Konsequenzen sich daraus für eine Rede über die *Schöpfung* ergeben.

5.2.3.3. Existenziale Rede vom Schöpfer bzw. von der Schöpfung

Aufgrund der bisherigen Darlegungen ist zu erwarten, dass für DREWERMANN ein Reden über den Schöpfer bzw. über die Schöpfung nicht unter Absehung der menschlichen Erfahrung erfolgen kann. In der Tat ist für ihn die Existenz Gottes und die Verwiesenheit der Schöpfung auf ihren Schöpfer nicht aus den Strukturen des Seins ablesbar, sondern nur über die existentielle Befindlichkeit des Menschen zugänglich. Darin bildet der Ausdruck "Gott" keine metaphysische Grösse, sondern fungiert als Chiffre (eines Systems) religiöser Symbole, welche, aufgrund der archetypischen "Begabung" des Menschen, über Projektionen hervorgebracht werden und (re-) identifizierbar sind²⁴⁷. Gott ist zwar nicht identisch mit solchen projektiven Symbolisierungen, aber nach DREWERMANN geschieht – und erfährt der Mensch – gerade im *Vollzug der Deutung* solcher Symbole das Sprechen Gottes als eine Antwort auf die kosmische Fremdheit, Einsamkeit und Absurdität der menschlichen Existenz²⁴⁸. Dieser Deutungsprozess impliziert dabei einen *hermeneutischen Zirkel*, zumal es ist «nicht möglich, die Deutung des menschlichen Daseins mit Hilfe der Chiffre Gott anders zu vermitteln, als indem das Gottesymbol selber durch bestimmte personhafte Symbole verdichtet und damit dem menschlichen Fühlen und Vorstellen nähergebracht» wird (*GF*, Bd.3/II, 772). Innerhalb dieses lebendigen Deutungsprozesses erweist sich somit (die Chiffre) "Gott" für den Menschen in bevorzugter Weise als *Ort* für die Erfahrung des Göttlichen, in welchem die symbolischen Ausdrucksformen der Schöpfung als *Felder der Geborgenheit*²⁴⁹ begründet sind.

Es versteht sich von selbst, dass eine solche Sichtweise erhebliche Konsequenzen hat, einerseits im Hinblick auf eine Rede von Gott als dem dreieinigen *Schöpfer*, andererseits wenn von der Welt als

²⁴⁷ «Gott ist ein religiöses *Symbol*, dessen Grund nicht in der Struktur des Seins, sondern in der Grundlosigkeit des menschlichen Daseins liegt» (*GF*, Bd.3/II, 772).

²⁴⁸ Vgl. *GF*, Bd.3/III, 1122.

²⁴⁹ Vgl. Abschnitt 5.1.2.c.

Schöpfung Gottes gesprochen wird. Auf beide Aspekte möchten wir im Folgenden etwas näher eingehen.

a. DREWERMANN ist davon überzeugt, dass grundsätzlich alle Aussagen der traditionellen Dogmatik völlig inadäquat und folglich abgelegt bzw. neu gedeutet werden müssen. Für eine trinitätstheologische Reflexion heisst dies: «In der "Trinitätslehre" beschreiben wir [...] nicht die Geheimnisse des Göttlichen, wie es an und für sich besteht, wir bezeichnen lediglich die "Orte" grundlegender Erfahrungen, die Menschen mit dem Geheimnis des Göttlichen machen können» (*GF*, Bd.3/I, 478)²⁵⁰.

(1.) *Der Vater – die Gottheit als Urgrund und Leere*²⁵¹. Unter Aufbietung vieler religionsgeschichtlicher Verweise versucht DREWERMANN zunächst aufzuzeigen, warum Gott zwar *als "Vater" aber nicht als "Schöpfer" bezeichnet werden sollte*. Die Rede von einem "Schöpfer" impliziere nämlich für moderne Hörer unweigerlich den Gedanken, dass Gott diese Welt nach einem vorbestimmten Plan lenke – eine für DREWERMANN inakzeptable Vorstellung, zumal diese wiederum in die Sackgasse der Theodizee-Problematik führen würde. Nicht als "Planer" und "Lenker" der Geschehnisse dieser Welt, sondern allenfalls als "Leere" bzw. als eine (im Sinne ECKEHARTS) alles Denken übersteigende "Gottheit"²⁵², könnte diese göttliche Realität umschrieben werden. Im Selbst des Menschen erfahrbar, aber gleichzeitig über dessen Beschränktheit hinaus – denn nur so wird jegliche Illusion bzw. die Projektion innerhalb des religiösen Bewusstseins aufgelöst²⁵³ –, erscheint so der Vater «als etwas Unendliches, Umfassendes und Umfanges, als eine undifferenzierbare Einheit, die nicht weiter definiert werden kann» (*GF*, Bd.3/I, 461).

Nun "ist" Gott nicht dadurch *Vater*, dass man ihm – im Sinne der traditionellen Theologie – abstrakt die "Zeugung" des Sohnes (*ab eterno*) zuspricht. Vielmehr gelte es, so DREWERMANN, auch hier die projektiven Anteile dieser mythisch geprägten Rede von Gott – als

²⁵⁰ Zum Folgenden vgl. *GF*, Bd.3/I, 452-490 sowie den Artikel von DREWERMANN (1984) und (1991) 110-113.

²⁵¹ Vgl. ebd. 454-463.

²⁵² «Derjenige, der die "Gottheit" MEISTER ECKEHARTS vor aller Schöpfung gefunden hat, bedarf nicht länger mehr eines Gottes als des "Schöpfers" der Welt. Er "leugnet" in gewissem Sinne die Wirklichkeit Gottes, um der göttlichen Unwirklichkeit des Alls und vor allem sich selber nicht länger im Wege zu stehen» (*GF*, Bd.3/I, 460; vgl. auch ebd. 462).

²⁵³ Vgl. *GF*, Bd.3/I, 459.

dem "Vater", der in seinem "Sohn" Mensch geworden ist – zurück-zuübersetzen. Dies würde soviel heißen wie: «Gott wird (in der Sicht des Menschen) zu einem "Vater" in der Nähe eines Menschen der vertrauensvoll und gütig genug lebt, um uns mit uns selbst und dem Ursprung des Daseins als einem gütigen zu versöhnen» (*GF*, Bd.3/I, 477). Die Aussage, dass Jesus "Sohn" des "Vaters" "ist", besagt also nicht eine innertrinitarische Relation, sondern muss im Sinne DREWERMANNs als symbolische Ausdrucksweise für die Aussage verstanden werden: Jesu Zeugnis ist es gewesen, welches Gott hat "väterlich" erscheinen lassen, und wer folglich auf die Person und auf die Lebensweise Jesu blickt, für den "wird" Gott zum Vater²⁵⁴.

(2.) *Der Sohn - Gott, der als Liebe erscheint*²⁵⁵. Die Bedeutung der Person Jesu als symbolische bzw. archetypische Gestalt wurde schon früher eigens dargestellt²⁵⁶. Es wird hier nur noch darum gehen müssen zu verstehen, wie DREWERMANN diese Gestalt schöpfungstheologisch herleitet und "trinitarisch" begründet. Ausgehend vom Grundsatz, dass es so etwas wie Liebe, wenigstens "ideell", in einem absoluten Sinne geben müsse²⁵⁷, stellt sich DREWERMANN die Frage: Wie ist es möglich, das Unendliche (der Liebe) in der Beschränktheit der endlichen Existenz zu verwirklichen – und zwar nicht in einer Abkehr vom Endlichen, sondern gerade «in einer Hinwendung zum Endlichen kraft des Unendlichen» (*GF*, Bd.3/I, 469)? Die Beantwortung dieser Frage ruft, so DREWERMANN, nach der Gestalt eines *Vermittlers*, also nach einer *Person*, die diesen Dienst der Vermittlung zwischen Unendlichem und Endlichem, zwischen Ewigem und Zeitlichem zu tätigen und zu verkörpern vermag²⁵⁸. Dies genau geschah in Jesus von Nazareth, der als Mittler der Liebe zum Grund

²⁵⁴ Gott "ist" «nicht "der Vater", er *wird* es eigentlich erst für den, der auf die Person und die Lebensweise Jesu schaut» (*GF*, Bd.3/I, 477). «Da ist es nicht der "Vater", der den "Sohn" "zeugt", sondern es ist das "Zeugnis" der "versöhnenden" Botschaft Jesu, das die Gottheit "väterlich" erscheinen lässt» (ebd. 478).

²⁵⁵ Vgl. *GF*, Bd.3/I, 464-478.

²⁵⁶ Vgl. oben Abschnitt 5.2.2.

²⁵⁷ Neben der *Liebe* erwähnt DREWERMANN weitere "Ideale", z.B. *Gerechtigkeit, Wahrheit* und *Schönheit* (vgl. *GF*, Bd.3/I, 466f.).

²⁵⁸ Psychologisch kann man sagen, «dass die Unmittelbarkeit von Vertrauen und Liebe nur zustande kommen kann durch die "Vermittlung" einer anderen Person, die mit *ihrem* Vertrauen und mit *ihrer* Liebe die eigene Person umfängt und begleitet» (*GF*, Bd.3/I, 476). Mit der Gestalt Jesu als Vermittler «verbindet sich für uns die Erfahrung, dass wir einander brauchen, nicht nur, um zu uns selbst zu finden, sondern wesentlich und vor allem, um Gott als Liebe zu erkennen» (DREWERMANN (1991) 111).

und zum "Ort" wurde, worin – aller Ziellosigkeit und Zufälligkeit des Lebens zum Trotz – sich der Einzelne als persönlich angesprochen und bejaht erfährt²⁵⁹. Entsprechend ist es für DREWERMANN völlig verfehlt, über eine dogmatische Rede innergöttlicher Hervorgänge der "zweiten" göttlichen Person die Menschwerdung und Gestalt Jesu Christi begründen zu wollen. «Das einzige, was wir sagen können, ist dieses: Jemand, der sich auf die Haltung vertrauender Liebe in der Person und Botschaft Jesu einlässt, wird als Grund dieser Haltung und als Hintergrund seiner "Welt" etwas finden, das dieses Vertrauen ermöglicht und dieses Vertrauens wert ist» (*GF*, Bd.3/I, 478)²⁶⁰.

(3.) *Der Geist – das Geschenk der Synthese von Zeit und Ewigkeit im Augenblick*²⁶¹. Die Dimension des (Heiligen) Geistes erschliesst sich nach DREWERMANN darin, dass die Beziehung zu Jesus, d.h. zum «"Mittler" der "Liebe" "vergeistigt" werden muss» (*GF*, Bd.3/I, 483), damit eben diese Beziehung sich in jedem Augenblick im Leben eines Menschen verwirklichen kann²⁶². Unter Absehung jener für DREWERMANN als Ideologie bezeichneten dogmatischen Ausdrucksformen – wie die des "Hervorgangs" und der "Hauchung" – bleibt nur noch das Bild eines wehenden Geistes, der als Geschenk eine Geisteshaltung hervorbringt, «die den Menschen mit seinem Dasein "versöhnt", indem sie es ihm ermöglicht, den Welthintergrund, "das Umgreifende" selber wie "väterlich" ("mütterlich") wahrzunehmen. In der Tat: Diese geistige "Wahrnehmung" "geht aus" von der Person des Mannes aus Nazareth, der dadurch selber als das "Wort Gottes" empfunden wird; sie "geht" aber auch "aus" von der "Gottheit", die

²⁵⁹ «Wer Jesus wirklich versteht, der erfährt sich selber von eben der Welt, die ihm bis dahin als so ziellos und zufällig, als so blind und so absichtslos erscheinen musste, als persönlich gemeint; er sieht sich selbst als etwas Wesentliches, Berechtigtes, ja, Erwünschtes, und erst so beginnt er, an so etwas wie "*Schöpfung*" im eigentlichen Sinne zu glauben» (*GF*, Bd.3/I, 481).

²⁶⁰ «Die Existenzweise des "Glaubens" Jesu setzt als Glaube sich fort, indem sie eine gleiche *Existenzform* "begründet". *Dann* "gibt es" Gott, wenn wir die Welt selber als "Gabe" erleben, wenn wir spüren, dass es uns selber in dieser Welt geben darf, geben *soll*, und wenn wir in einem solchen Vertrauen fähig werden, einander uns selber zu geben» (*GF*, Bd.3/I, 482).

²⁶¹ Vgl. ebd. 478-490.

²⁶² Dies war schon für die Jünger so: «Gott als die väterliche, schützende Macht einer nie mehr zu verlierenden Geborgenheit wird sich den Jüngern mitteilen, eben indem sie Jesu "Geist" in sich aufnehmen. Beides wird in diesem Vorgang beschrieben: *die äussere Lösung* von der Person des historischen Jesus, der bald schon in den Tod gehen wird, und *die innere Verschmelzung mit ihm*, der doch nur "fortging", um – als "Geist" – zu seinen "Jüngern" "zurückzukehren"» (*GF*, Bd.3/I, 482).

jetzt überhaupt erst menschliche, "väterliche" Züge erhält» (*GF*, Bd.3/I, 481). So gesehen beinhaltet der Empfang des göttlichen Geistes eine «Ermächtigung zum Selbstsein: – zum eigenen Denken, zum eigenen Fühlen, zum eigenen Reifen, zum eigenen Lernen; es bedeutet, den Grund seiner selbst in sich selber zu tragen; doch ist dieser Grund von aussen vermittelt» (*GF*, Bd.3/I, 483). Damit ist der Grund gelegt für ein Leben, das weder von einer Last der *Vergangenheit* gehemmt noch von einer Angst vor der *Zukunft* erdrückt wird, sondern fähig ist, wie ein Kind, sich im *Augenblick* vertrauensvoll der väterlich-schützenden Macht Gottes anheimzugeben²⁶³.

Diese wenigen Andeutungen zeigen, dass DREWERMANN keine Trinitätstheologie im eigentlichen Sinne entwirft, um von ihr her das Schöpfungshandeln Gottes zu begründen. Vielmehr geht es ihm um eine quasi *transzendente* Begründung des Göttlichen, die es dem Menschen ermöglicht, Gott als "Dreiheit" so zu erkennen, dass er in diesem angstfreien Raum sich geborgen zu erfahren und seine Existenz zu verwirklichen vermag. Von daher kommt DREWERMANN zu folgender – nicht ganz unproblematischen – Aussage: «Das Bild von der "Dreiheit" des Göttlichen will [...] nicht sagen, dass die Gottheit selber nur in drei Formen gründe, es will vielmehr andeuten, dass es prinzipiell unendlich viele Beschreibungsformen des Göttlichen geben könne und müsse, gerade weil hinter all den verschiedenen Aspekten eine *Einheit* angesprochen werde, die sich jeglicher Beschreibung entziehe» (*GF*, Bd.3/I, 453)²⁶⁴. Über diese "Dreiheit" hinaus haben darum auch jene Gottesbilder ihre Berechtigung, die den geschlechtlichen Aspekt ins Göttliche hinein projizieren. *Weiblich* geprägte Gottesbilder implizieren dabei mehr den ur- bzw. ungeschlechtlichen Aspekt²⁶⁵, während *männlich* assoziierte Bilder des

²⁶³ Vgl. ebd. 486.

²⁶⁴ Im Sinne von ECKEHART meint DREWERMANN sogar, die «Lehre von der "Dreiheit" des Göttlichen [...] sei etwas, das *überwunden* werden müsse, um der Wahrheit des Göttlichen näherzukommen. [...] Dass wir lediglich jene *drei* Weisen der Erfahrung besonders hervorheben, rechtfertigt sich einzig damit, dass in den mystischen Traditionen der Religionsgeschichte gerade diese drei am klarsten der Logik des Verstandes *entgegengesetzt* scheinen. Das Göttliche lässt sich nicht begrifflich definieren, sagt die "Leere"; es lässt sich nur erfahren in der Irrationalität der Menschlichkeit, sagt die "Liebe"; es wird nur zugänglich in der Unplanbarkeit der Zeit, sagt der "Augenblick". Das "Was", das "Wie" und das "Wann" des Göttlichen beschreiben diese drei Aspekte am besten, einfach indem man die Fragen des Verstandes nach dem "Warum" und "Wozu" hinter sich lässt» (*GF*, Bd.3/I, 453).

²⁶⁵ In den weiblichen Gottesbildern geht es immer wieder «um das Mysterium von Zeugen und Töten, von Lieben und Sterben, von Regeneration und Degeneration, von Entstehen

Göttlichen eher die Thematik der menschlichen Geschichte umgreifen²⁶⁶.

Am Schluss stellt sich jedoch die Frage, ob in einer solchen Sichtweise Gott innerweltlich überhaupt noch als real wirkend gedacht werden kann oder ob der Begriff des "Schöpfers" zu einer reinen Chimäre verkommt. Davon ausgehend, dass eine religiöse Rede über den Schöpfer nicht bei bestimmten innerweltlichen "Tatsachen" anzusetzen hat, als deren Wirkursache das Wirken eines Gottes zur Erklärung hinzugedacht werden müsste, ist für DREWERMANN den Ausgangspunkt für die Religion: die Sinnsuche des Menschen, deren Begründungsgrundlage die Wirklichkeit Gottes zu bilden hat. Dabei handelt es sich um eine *Setzung des Seins Gottes im menschlichen Bewusstsein*, als eine notwendige Voraussetzung, «um innerhalb des Glaubens die Berechtigung des Glaubens zu erweisen: damit die religiösen Inhalte ihre Wahrheit erlangen, bedarf es der Annahme, dass die Wirkung, die sie auf die menschliche Existenz ausüben, von einer Wirklichkeit getragen wird, die erst im Ergreifen der Symbole durch den Glauben selber "begriffen" wird» (*GF*, Bd.3/III, 659)²⁶⁷. Gott "wirkt" also bewusstseinsimmanent so, dass er zwar nicht "begrifflich" erfasst werden kann, aber dennoch über ein psychisches Ereignis

und Vergehen; immer von neuem dreht sich das Leben in diesen polaren Kontrasten im Kreis» (*GF*, Bd.3/II, 840). Zur Thematik des Weiblichen in den Gottesbildern vgl. *GF*, Bd.3/II, 774-809.

²⁶⁶ «Die "männlich" assoziierten Bilder des Göttlichen [...] umgreifen die Thematik der menschlichen Geschichte selbst; sie antworten auf das jeweils Neue, das mit der und in der individuellen Existenz geschieht» (*GF*, Bd.3/II, 840). Entsprechend erschliessen diese Gottesbilder bestimmte Sphären menschlichen Daseins. So beispielsweise der *Vater*: die Sphäre der Berechtigung (*GF*, Bd.3/II, 832ff.), der *Hirte*: die Sphäre der Begleitung (ebd. 836ff.), der *Richter*: die Sphäre der Bestätigung (ebd. 839ff.).

Alle drei Gottesbilder «verhalten sich erkennbar zueinander wie Anfang, Reifung und Abschluss; sie vermitteln in sich eine *geschichtliche* Dimension der Daseinsdeutung» (*GF*, Bd.3/II, 840).

²⁶⁷ «Dabei ist es prinzipiell unmöglich, die Symbole der Religion als "Begriffe" möglicher "Erkenntnis" des Göttlichen zu lesen. [...] So wie KANTS *Ding an sich* erkenntnistheoretisch die Bedingung der Möglichkeit der Wahrheit menschlicher Erkenntnis darstellt, so ist, theologisch beziehungsweise existenzphilosophisch betrachtet, *Gott* die Bedingungen der Möglichkeit der Wahrhaftigkeit menschlichen Existierens, und insofern diese Wahrhaftigkeit menschlichen Daseins wesentlich durch die Wahrnehmung bestimmter Symbole vermittelt wird, lässt sich aussagen, dass der Glaube an Gott die Symbole selber beglaubigt, die diesen Glauben erwecken» (*GF*, Bd.3/III, 659).

nis dem Subjekt erfahrbar und introspektiv "erkennbar" bleibt²⁶⁸. Ist aber diese "geistige" Dimension im Menschen eine geschaffene oder transzendente Wirklichkeit? Auf welche Weise könnte allenfalls diesbezüglich eine Unterscheidung gemacht werden, wenn diese Dimension intersubjektiv gar nicht zugänglich und folglich explizierbar ist? Auf diese Fragen bleibt DREWERMANN die Antwort schuldig.

b. Was folgt aus dem Gesagten für das drewermansche Verständnis von "Schöpfung"? Zunächst gilt, dass nicht nur der Mensch, sondern die Welt als Ganze in ihrem Werden vom göttlichen Geist durchdrungen ist. Obwohl DREWERMANN immer wieder betont, wie menschenfeindlich sich die Natur gebärdet, sieht er in ihr dennoch eine göttlich-geistige Kraft wirksam, welche die Welt in ihren *erkennbaren Strukturen* ursächlich bewirkt (hat) und dynamisch erhält. DREWERMANN geht sogar so weit, dass er sagt: «Wir erkennen, dass Geist eine Struktureigenschaft aller komplexen Systeme *ist*. Sinn stellt sich auf dem Weg der Evolution selber her. Gott ist in diesem Sinne etwas, das sich in der Welt und mit der Welt selber entfaltet.»²⁶⁹ Eine Form dieser sinnhaften Entfaltung sieht DREWERMANN im Selbstentwurf des Menschen, der durch den Glaubensvollzug die objektiv sichtbare Welt auf die Person Gottes hin transzendiert. So «beschreibt denn der "Schöpfungsglaube" im Grund nichts weiter als *die Ausdehnung des Vertrauens*, das ein Mensch zum Leben braucht, *auf die Welt*, in der er lebt» (GF, Bd.3/II, 848)²⁷⁰. Schöpfung "geschieht" und "entsteht" also dadurch, dass der Mensch sich selbst in ihr entwirft, kraft einer göttlichen Wirklichkeit, welche zwar in dieser Welt wirkt, jedoch jenseits dieser Welt begründet liegt. An Gott den Schöpfer des Himmels und der Erde zu glauben beinhaltet den Entwurf einer "Welt"²⁷¹, die von Vertrauen und Versöhnung, von

²⁶⁸ «Indem der Mensch den Bedeutungsgehalt des geschehenen (an ihn ergangenen) Zeichens (Symbols) mit seiner Existenz annimmt, verhält er sich *glaubend* zu Gott als der in allem Schöpfungsgeschehen wirksamen und wirkenden Wirklichkeit» (GF, Bd.3/III, 657).

²⁶⁹ DREWERMANN (1992) 310 (Herv. f.g.). Ob DREWERMANN mit Aussagen dieser Art nicht einer «*Sakralisierung der kosmischen Evolution*» (BEYER (1995) 171) Vorschub leistet, werden wir uns später noch kritisch auseinandersetzen müssen.

²⁷⁰ «Den entscheidenden Zwischenbegriff dabei bildet das Wort "*Welt*". Es bezeichnet [...] als erstes in existenz-philosophischem Sinne den Bewandtniszusammenhang, den alle Dinge im Rahmen eines bestimmten menschlichen Selbstentwurfes bilden» (GF, Bd.3/II, 848).

²⁷¹ «Zu sagen: "Ich glaube an Gott" geht mithin zurück auf die "Tat" einer Freiheit, die sich zu einer im ganzen vertrauensvollen *Deutung* der Welt *entwirft*. Ein solcher Freiheitsentwurf entnimmt – noch einmal sei es gesagt – seine "Argumente" keinesfalls der erfahrbaren

Mitleid und Wertschätzung geprägt ist. Es ist der Entwurf einer Welt, die durch den Glauben getragen ist von einer alles durchwaltenden, kreativen und angstlösenden "väterlichen" Fürsorge, kurz: von einer Liebe, die den Mitmenschen als einen absoluten Selbstwert im Dasein entdeckt²⁷². «Das entscheidende daran ist, dass es *erst* in einer solchen "Welt" des Vertrauens möglich wird, die "objektiv" bestehende Welt als "Schöpfung" zu erleben und zu interpretieren» (ebd.). Eine solche schöpfungstheologische Sicht wird dann beispielsweise *Raum* und *Zeit* nicht mehr als faktische (Natur-) Gegebenheiten, sondern *symbolisch* als Orte menschlicher Geborgenheit und gelungenen Lebens "interpretieren"²⁷³.

- Zur *symbolischen Dimension des Raumes*²⁷⁴: Für DREWERMANN ist klar, dass es mit physikalischen Methoden nicht möglich ist, die Dimension des *Raumes* adäquat zu beschreiben, da die Physik gerade von all jenen Gesichtspunkten abstrahiert, die für die Verhaltenspsychologie von Tieren und Menschen von Belang sind²⁷⁵. Hingegen bildet die *Räumlichkeit* ein dem Menschen angeborenes *Existential*, welches im Gang der Evolution entstanden ist, indem sich hirnorganisch gespeicherte Erinnerungsspuren, die sich schon bei den Tieren als Formen der Daseinssicherung im Raum bewährt haben, als Bereitschaftspotentiale im Menschen grundgelegt wor-

Welt, er lässt sich durchaus nicht mehr von der Zwiespältigkeit treiben, die allen weltimmanenten Erfahrungen von Augenblick zu Augenblick notwendig anhaftet, sondern er geht, ganz im Gegenteil, von eben jenem Bezugspunkt aus, der, als absolute Freiheit, der Ungesicherheit menschlicher Freiheit allererst Halt und Festigkeit schenkt» (*GF*, Bd.3/II, 850).

²⁷² Im «Glauben an einen persönlichen Gott projiziert sich die Grundhaltung von Vertrauen in eine Welt hinein, die "objektiv" ein solches Vertrauen nie und nimmer verdienen würde» (*GF*, Bd.3/II, 849). Dieser Glaube setzt somit «der "Willkür" ein Ende, mit der ihm [sc. dem Menschen; f.g.] die Welt mal glücklich, mal unglücklich, mal selig, mal unselig, mal "himmlich", mal "höllisch" erscheint» (ebd. 850).

²⁷³ DREWERMANN spricht hier «von einer Form der Wirklichkeitsbegegnung [...], in der die "Erfahrung" der Realität unabtrennbar verknüpft ist mit der *Bedeutung*, die das Erfahrene für den Betroffenen als Subjekt besitzt. Dabei basiert diese Bedeutung auf einer unbewusst vorgenommenen Deutung, die, weil sie unbewusst ist, dem Subjekt im Moment des Erlebens wie eine Qualität der Dinge bzw. des Zusammenhangs der Dinge und der Menschen selbst erscheint» (*GF*, Bd.3/II, 849).

²⁷⁴ Zum Folgenden vgl. *GF*, Bd.3/III, 648-699.

²⁷⁵ «Es zeigt sich gerade, dass im Erleben bereits von Tieren "Raum" nur im Zusammenhang mit (über)lebenswichtigen Bezügen, mit lokalen Gegebenheiten eines hohen subjektiven Interesses also, existiert, während die objektivierende Betrachtungsweise der Naturwissenschaften eben darin besteht, den Raum "an sich", unverfälscht von allem subjektiven Erleben, zu untersuchen» (*GF*, Bd.3/III, 677).

den sind. Was im Tierreich sich in einer Angst vor dem "Revierverlust" anzeigt, findet – so DREWERMANN – im menschlichen Dasein ein Pendant in der Erfahrung der *Heimatlosigkeit* und *Ungeborgenheit*, die ihn angstvoll dazu treibt, immer wieder einen gesicherten "Raum" bzw. "Ort" zu suchen²⁷⁶. Das menschliche Bewusstsein von Raum entsteht also aufgrund der existentiellen Erfahrung der Angst vor dem Verlust von (Lebens-) Raum. Durch die Fähigkeit, Symbole zu generieren und zu setzen, vermag sich der Mensch jedoch einen (kulturellen) Lebensraum zu schaffen, der ihm Geborgenheit und Heimat gibt. An dieser Stelle tritt nun «die Symbolsprache der Religion vom "Ort" des "Himmels" auf den Plan, indem sie das Kontrastbild einer vollständigen Raum-Geborgenheit entwirft» (*GF*, Bd.3/III, 679). Dieses Kontrastbild²⁷⁷ beinhaltet – über die alltägliche Lebenssicherung hinaus – die menschliche Hoffnung, eines Tages einen Ort unangefochtener Ruhe und ungefährdeter Geborgenheit *geschenkt* zu bekommen²⁷⁸. «Dieser *Geschenkcharakter* des "Himmels"- "Raumes" ist wesentlich» (*GF*, Bd.3/III, 684), vermag jedoch innerhalb einer Symbolsprache erst dann psychisch integrativ zu wirken, wenn solche Bilder der Hoffnung «von einem *personal* vermittelten Vertrauen ge-

²⁷⁶ «Zum "naturhaften" Raumerleben gehört die ständige Unsicherheit des jeweils zum Revier gewählten Raumabschnitts [...]. Vor diesem Hintergrund ergibt sich für Lebewesen von einiger Nachdenklichkeit, wie es Menschen doch sind (oder sein könnten), eine zentrale Infragestellung ihres "Da-Seins" in wörtlichem Sinne: Sie müssen ihre *gesamte* Existenz als jederzeit bedroht und gefährdet ansehen!» (*GF*, Bd.3/III, 678f.).

²⁷⁷ «Speziell in der Bibel wird dabei geradewegs vorausgesetzt, dass das Gefühl der *Heimatlosigkeit*, der *Ungeborgenheit*, | des "Revierverlustes" weit tiefer reichen kann und reicht, als es in der Erfahrungswelt eines Tieres möglich ist. [...] Dieses Urbild von dem Menschen, der ständig im Getto einer allmächtig gewordenen Angst umherirrt, ohne jemals wirklich "bodenständig" und "sesshaft" zu werden, wird im Neuen Testament mit dem Bilde vom "*Himmel*" konterkariert: Ebenso wie die Haltlosigkeit des Menschen durch seine Bewusstwerdung ins Unendliche aufgewachsen ist, bedarf es eines neuerlichen Vertrauens ins Unendliche, um dem Menschen das für immer Verlorene auf *ewig* zurückzuschicken. [...] Wir lernen bereits, [...] dass es hier um die Verwandlung von allem Räumlichen und Materiellen in ein symbolisch vermitteltes neues Verständnis des menschlichen "*Daseins*" geht» (*GF*, Bd.3/III, 679f.).

²⁷⁸ Mit *Himmel* «spricht sich vor dem Hintergrund des "Territorialismus" bereits des tierischen Erlebens, nur jetzt durch geistige Reflexion ins Unendliche getrieben, offenbar ein Verlangen nach einem Ort unangefochtener Ruhe und ungefährdeter Geborgenheit aus, nach einer Stätte unbedingter Zugehörigkeit und ruhiger Eigenständigkeit [...]. Der *Himmel*, so verstanden, ist das "Revier", das nicht mehr verteidigt oder erobert werden muss, sondern an dem jedem einzelnen Lebewesen der ihm nötige eigene "Platz" geschenkt ist» (*GF*, Bd.3/III, 684).

tragen sind. Es ist die Anwesenheit anderer Menschen, die einem Mensch einen bestimmten "Ort" der "Welt" zur "Heimat" macht und dann, ins Grenzenlose, ins Göttliche gesteigert, zum *Himmel*» (ebd.). Entstand das Raumbewusstsein aufgrund der (negativen) Erfahrung eines Verlustes des eigenen Lebensraumes – im Extremfall der eigene Tod – so bewirkt das Symbol des "Himmels" (positiv) eine Beruhigung der Angst, indem es als Ausdruck menschlicher Sehnsucht nach dem Unendlichen gleichzeitig als Wegweiser für ein zwar unbekanntes aber dennoch existierendes Jenseits fungiert²⁷⁹. Entscheidend ist hier für DREWERMANN, dass es sich bei diesem Verständnis von Raum (inklusive seinen symbolischen Ausdrucksformen) nicht um eine lokalisierbare Sphäre handelt: Wenn wir uns "im Himmel" wähen, dann "wohnen" wir nicht «in einer lokalisierbaren Sphäre der Raum-Zeit, [...] wohl aber in einer Form des *Daseins*, an der wir einen "Standort" einnehmen, der unserem "Ziel" (unserer "Erfüllung", unserer "Heimat", unserer "Bestimmung") entspricht; die Chiffre "Himmel" markiert den "Ort" einer "Befindlichkeit" von "Ruhe", "Frieden" und "Geborgenheit", indem die alten revierbezogenen Inhalte schon des tierischen Erlebens sich mit der transzendierenden Symbolik von Aufbruch (statt Abbruch), Wanderschaft (statt Stillstand) und Vollendung (statt Verwesung) verknüpfen» (*GF*, Bd.3/III, 697).

- Zur *symbolischen Dimension der Zeit*²⁸⁰: So wie im Rahmen einer existenzphilosophischen Analyse der *Räumlichkeit* für DREWERMANN der Raumbegriff der Naturwissenschaften als etwas Abgeleitetes erscheint, «das sich allererst aus einer besonderen Weise des Selbstentwurfs des Daseins ergibt, so erscheint auch die *Zeitlichkeit* des Daseins ursprünglicher als alle vergegenständlichenden Bestimmungen der Zeit, etwa in der Relativitätstheorie» (*GF*, Bd.3/III, 702). Im Laufe der Evolution verhaltensbiologisch schon im tierischen Verhalten grundgelegt, bildet daher das Existential der "Zeitlichkeit" – wie jenes der "Räumlichkeit" – eine dem Men-

²⁷⁹ Es sind «bestimmte Vorstellungen über die mögliche Orientierung im Raume schon aus dem Erbe der Tiere offenbar auch in unserer Psyche angelegt, und es liegt *religiös* allem Anschein nach gerade an diesen Vorstellungen, dass wir über Formen eines *symbolischen Trostes* verfügen, wenn es um die eine und einzige "Wanderschaft" geht, die unausweichlich allen Menschen zugemutet wird und die darin besteht, *alle* Welt hinter sich zu lassen» (*GF*, Bd.3/III, 696; vgl. auch ebd. 698).

²⁸⁰ Vgl. dazu *GF*, Bd.3/III, 700-722.

schen angeborene Dimension²⁸¹. Angesichts des Ungenügens gewisser philosophischer Entwürfe²⁸² vertritt DREWERMANN – in Anlehnung an AUGUSTINUS' Reflexionen über die Zeit²⁸³ – die Ansicht, dass der Begriff *Zeit* philosophisch eindeutig an das menschliche Subjekt gebunden sei und nur in dieser Subjektzentrierung des Zeitbegriffs das *Symbol der Ewigkeit* verständlich gemacht werden könne²⁸⁴. Wie schon oben anhand der Symbolik des *Himmels* deutlich wurde, so bestimmt sich auch *Ewigkeit* aus einem negativ und einem positiv erfahrenen Aspekt: *Negativ* wird Ewigkeit durch das Ende aller in der Zeit stattfindenden naturhaften Prozesse und Kreisläufe bestimmt, *positiv* hingegen ist «sie die bleibende Gegenwart all der Momente des Lebens, die ihre *existentielle* Wahrheit besaßen» (GF, Bd.3/III, 718), weil sie, im Augenblick gelebt, schon getragen waren von der Ewigkeit²⁸⁵. So gesehen ist der

²⁸¹ Vgl. ebd. 703ff., Tag-Nacht-Wechsel, Gezeitenverhalten und jahrzeitliche Rhythmen prägen eine Art "innere Uhr" im Leben der Tiere und bilden für DREWERMANN die entsprechenden verhaltensbiologischen Voraussetzungen für das menschliche Zeitempfinden. «Die innere Uhr der Tiere ist [...] an periodische Abläufe gebunden, mit denen sie flexibel synchronisiert ist», so dass «die erste Vorstellung von "Ewigkeit" beziehungsweise von Unendlichkeit im Ablauf der Zeit sich in der Religionsgeschichte an den biologischen Zyklen selbst» orientiert (GF, Bd.3/III, 711).

²⁸² So kritisiert DREWERMANN speziell die Entwürfe von HEIDEGGER, RAHNER, SARTRE und BOROS (vgl. GF, Bd.3/III, 706-711). Er stellt u.a. bei diesen Entwürfen die vollständige Unfähigkeit fest, «auch nur eine Sehnsucht, geschweige denn ein Verständnis für *das* zu wecken, was *Ewigkeit* heisst» (GF, Bd.3/III, 710). Daraus folgert er: «Die religiöse Chiffre vom "*ewigen Leben*" entdeckt sich nicht in der Fluchtrichtung dessen, was wir "*Geschichte*" nennen, sondern einzig in dem *Ungenügen* an den endlosen Kreisläufen der | Natur, die irgendwann auch die menschliche Geschichte auf dem Planet Erde überwuchern werden, sowie an der prinzipiellen Unvollendbarkeit und Unvollkommenheit von allem, was Menschen tun und was durch Menschen geschieht. Nicht die Vollendung der (menschlichen) Geschichte, sondern ihre Aufhebung ist (oder sollte zumindest sein) der Inhalt der Ewigkeitshoffnung der Religionen; und eben die reine *Symbol*sprache von "Jenseits" und "Ewigkeit" verweist auf die völlige Unmöglichkeit, die "Anders-Welt" Gottes in irgendeiner Kontinuität zu irdischen Gegebenheiten und Erfahrungen zu denken» (GF, Bd.3/III, 710f.).

²⁸³ Vgl. ebd. 715ff.

²⁸⁴ «Denn wie die Zeit nicht als eine Ordnung der Dinge an sich zu begreifen ist, sondern als eine "Setzung" des menschlichen Bewusstseins in Erscheinung tritt, so lässt sich im Grunde auch nicht fragen, ob es eine *Ewigkeit* "an sich" gibt; es lässt sich nur fragen wie die Vorstellung der Ewigkeit im menschlichen Bewusstsein entsteht» (GF, Bd.3/III, 717). «Es gibt keine Zeit, ausser in unserer menschlichen Vorstellung, ganz so, wie es Kausalität (als eine Ordnung des Nacheinanders in der Zeitreihe) offenbar nur in unserer Vorstellung gibt!» (ebd. 1060).

²⁸⁵ «Der Himmel, anders gesagt, ist die *Sammlung* all der Augenblicke, in denen wir so waren, wie wir hätten sein sollen, verbunden mit dem Wunsch und der Gewissheit, nur noch

Himmel nichts anderes als die personal vermittelte und dadurch «allumfassend gewordene Form der *Liebe*» (*GF*, Bd.3/III, 719).

Fazit: Die Welt als Schöpfung ist eine in ihrer Komplexität vom göttlichen Geist gewollte und getragene Wirklichkeit, die den Menschen als sinnhaftes Wesen hervorgebracht hat, die aber auch chaotische und sinnlose Seiten aufweist, so dass wir Menschen uns in einer unmenschlich sich gebärdenden Natur vorfinden. Obwohl wir die Sinnhaftigkeit der Schöpfung nicht in der Welt selber zu entdecken vermögen, haben wir dennoch die Chance «in der Liebe eines anderen Menschen zu begreifen, dass die gesamte Welt, die uns umgibt, eine wirkliche *Schöpfung* darstellt – Äusserungsform und Selbstmitteilung, also "Geschenk" jener *ewigen* Liebe, der wir verdanken, dass wir sind und dass wir *als Menschen* zur Menschlichkeit finden» (*GF*, Bd.1, 515).

5.3. Würdigung und Diskussion des Ansatzes von DREWERMANN

DREWERMANNs Publikationen haben im kirchlich-theologischen Raum bis vor einigen Jahren eine rege und z.T. kontroverse Diskussion entfacht, bei der seine Anliegen nicht nur auf Ablehnung, sondern auch auf Verständnis gestossen sind²⁸⁶. Aufgrund der bisherigen Darlegungen ergeben sich für unsere schöpfungstheologische Fragestellung folgende positive Akzente aus dem drewermannschen Ansatz:

(1.) Eine Stärke von DREWERMANNs Darlegungen besteht darin, die verschiedenen schöpfungstheologischen Themen in einer lebensnahen und für den heutigen Menschen verständlichen Weise zur Sprache zu bringen. Sicher trägt DREWERMANNs eigenes Talent mit Sprache umzugehen wesentlich dazu bei. Zudem ist seine (durch die tiefenpsychologische Methode erweiterte) existenziale Analytik des menschlichen Daseins von ihrem Ansatz her der menschlichen Erfahrungswelt näher als die abstrakte Terminologie der traditionellen Schöpfungstheologie.

so sein und bleiben zu dürfen, wie es in diesen Momenten für uns selbst sichtbar wird» (*GF*, Bd.3/III, 718).

²⁸⁶ Vgl. die Bemühungen der verschiedenen Autoren beispielsweise in den Sammelbänden von GÖRRES/KASPER (1988), POTTMEYER (1992), BENEDIKT/SOBEL (1992), FÜRST (1993) u.a.

(2.) Zur menschlichen Erfahrung gehört auch das Phänomen der Angst. DREWERMANNs Ansatz ermöglicht es, über diese allgemeinschheitliche Erfahrung auch die Dimension des Bösen bzw. der (Erb-) Sünde wieder konkreter in eine schöpfungstheologische Reflexion einzubinden²⁸⁷.

(3.) Originell ist DREWERMANNs Versuch, die archetypische Dimension als natürliche religiöse Veranlagung des Menschen zu explizieren. Die Begründung erfolgt dabei schöpfungstheologisch. So ist die archetypische Konstituierung der menschlichen Psyche die Frucht einer – geheimnisvoll und letztlich nicht beschreibbaren – Schöpfungstat Gottes: «Ich glaube, dass Gott [...] uns gesucht hat in dem Moment, als er uns schuf und bei uns war in all den Formen, durch die unsere Seele selbst geprägt wurde, dass die ganze Evolution ein Suchen Gottes nach dem Menschen ist» (WH, Bd.II, 130; vgl. Fr, 97).

(4.) Dieses "Suchen Gottes nach dem Menschen" im Laufe der Evolution äussert sich auf der Seite des Menschen als Suche nach der Erfüllung seines Lebens und der Bewältigung seiner Angst. Die "Sprache", der sich der Mensch auf dieser seiner tastenden Suche bedient, ist die der Religion. Die Tiefenpsychologie spielt für DREWERMANN insofern eine entscheidende Rolle, als sie für ihn das geeignete Instrumentarium bereitstellt, um die archetypische Dimension in den verschiedenen symbolisch-religiösen Ausdrucksformen zu erfassen.

(5.) Die archetypische Dimension als Apriori allen Erkennens und Empfindens wird dabei zum eigentlichen (und einzigen) *locus*, um (i.) die menschliche Erlösungsbedürftigkeit von der Angst, (ii.) die (archetypische) Gestalt der Person Jesu Christi und (iii.) die Welt (allen Grausamkeiten zum Trotz dennoch) als Schöpfung Gottes zu begreifen.

(6.) Zudem stellt die Theorie der Archetypen DREWERMANN einen Rahmen zur Verfügung, um eigene schöpfungstheologische Aussagen zu formulieren und gleichzeitig die traditionelle Schöpfungstheologie zu kritisieren.

(7.) Ein wichtiger erkenntnistheoretischer Aspekt, den DREWERMANN mit seiner Begründung der Archetypen aufzeigen möchte, liegt im Aufweis jener Dimension, die u.a. HÜBNER prägnant als

²⁸⁷ Obwohl in DREWERMANNs Analysen oft das Individuum im Vordergrund steht, verliert er den sozialen Aspekt der Erbsünde nicht aus dem Blick, wie dies u.a. anhand der Darlegungen zum Begriff des *Mythos* bzw. der *Deckerinnerungen* deutlich wurde (vgl. oben den Exkurs sowie 5.2.2.b.).

Wahrheit des Mythos bezeichnet hat²⁸⁸. Damit ist gemeint, dass nicht nur naturwissenschaftliche, sondern auch mythische Ausdrucksformen etwas "Wahres" über die Welt zum Ausdruck bringen können. So besitzt nach DREWERMANN eine «mythische Verdichtung [...] die Wahrheit in sich selbst, oder sie besitzt keine Wahrheit» (*TE*, Bd.I, 339). Religiöse bzw. theologische Wahrheiten können darum von einer naturwissenschaftlichen Sicht der Dinge weder falsifiziert noch für sinnlos erklärt werden.

(8.) DREWERMANN interpretiert die Entstehung der biologischen Grundlagen der Archetypen im Rahmen eines Evolutionsprozesses. Dadurch sieht er auch die Möglichkeit, naturwissenschaftliche und theologische Sichtweise (wieder) einander anzunähern – auch wenn beide Sprachspiele für ihn nicht aufeinander reduzierbar sind.

(9.) Gerade so kommt DREWERMANN zu einer klaren Verhältnisbestimmung zwischen schöpfungstheologischer und naturwissenschaftlicher Erkenntnis: Während er den Naturwissenschaften die *Erklärung* der "empirisch-objektiven" Fakten überlässt, weist er der Theologie (zusammen mit den Religions- und Humanwissenschaften) die Aufgabe zu, die "geistig-subjektive" und "religiöse" Wirklichkeit des Menschen über ein empathisches *Verstehen* auszuloten. Diese radikale – nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern letztlich ontologisch durchgeführte – Zweiteilung der Wirklichkeit²⁸⁹ birgt freilich die ernsthafte Frage in sich, ob DREWERMANNs Verhältnisbestimmung dieser beiden Dimensionen zueinander sowie seine Rückführung derselben auf die einheitliche Basis einer werdenden Natur einer kritischen (philosophischen und theologischen) Reflexion standhalten. Inwieweit dies der Fall ist, wird sich am Schluss der beiden folgenden Abschnitte erweisen.

²⁸⁸ Vgl. dazu HÜBNER (1985), (1986) 361-426 sowie sein Beitrag in: AUDRETSCH/MAINZER (1989) 188-203. Dabei weist HÜBNER darauf hin, dass sowohl physikalische wie auch theologische Theorien auf gewisse *metaphysische Voraussetzungen* basieren. Solche metaphysische Prinzipien werden bei DREWERMANN zwar als negatives Faktum (bei anderen Theologen) kritisiert, aber auf seinen eigenen Ansatz hin nicht kritisch reflektiert.

²⁸⁹ So beteuert DREWERMANN immer wieder, «dass wir als Menschen zwei grundverschiedenen Ordnungen zugehören: der intelligiblen Welt der Freiheit [...] und der geschöpflichen, | empirischen Welt der Naturkausalität [...]; der Kontrast, der mit der Existenz des Menschen selbst gegeben ist, lässt sich prinzipiell nicht auflösen» (*GF*, Bd.3/III, 1088f.).

5.3.1. Philosophische Anfragen

Wie wir in früheren Abschnitten verdeutlicht haben, geht DREWERMANN, für die Begründung seines schöpfungstheologischen Ansatzes, von ganz bestimmten (neuro-) biologischen, psychologischen und philosophischen Prämissen aus (vgl. den Exkurs). Wir möchten diese Voraussetzungen zunächst von einer philosophischen Warte aus etwas kritischer unter die Lupe nehmen.

a. *Psychologen*²⁹⁰ haben DREWERMANN vorgehalten, er verwende mit der Übernahme der freudschen Trieb- und der jungschen Archetypenlehre ein untaugliches – d.h. ein empirisch nicht verifizierbares, wissenschaftstheoretisch nicht begründbares und darüber hinaus dem romantischen Menschenbild verhaftetes – Konstrukt²⁹¹. SCHNELZER meint zwar DREWERMANN durch den Hinweis rehabilitieren zu können, dieser verfolge ein theologisches Interesse und verwende durch die Übernahme von BIONS Begriff der *pre-conceptions* (im Sinne von angeborenen psychischen Strukturen) eine empirisch durchaus überprüfbare und (operational-definitiv) konsistente Theorie²⁹². Das Problem liegt jedoch tiefer – nämlich in dem, was die drewermansche Archetypenlehre im Zusammenhang mit den biologischen und philosophischen Voraussetzungen impliziert, aber *nicht klärt*:

(1.) Da ist zunächst die wunderbar anmutende Tatsache, dass bei DREWERMANN biologische Erregungsmuster (Emotionen, Schemas, Reize, Instinkte), die sonst als «Informationsträger für eine "Bedeutung"» (*GF*, Bd.1, 284) fungieren, plötzlich zu *Bedeutungen* in Form von Bewusstseinsinhalten mutieren. Wie gerade die neuere Diskussion rund um die Gehirn-Geist-Problematik deutlich gemacht hat, sind neuronale Reaktionsmuster und das entsprechende menschliche Er-

²⁹⁰ Bezeichnenderweise haben sich zu DREWERMANN'S Publikationen nur Theolog(Inn)en bzw. theologisch interessierte Psycholog(Inn)en zu Wort gemeldet. In der Fachwelt der Psychologie selber ist DREWERMANN'S Arbeit kaum oder gar nicht zur Kenntnis genommen worden.

²⁹¹ Vgl. dazu beispielsweise die Artikel: BUCHER Anton A., *Auf Felsen oder auf Sand gebaut? Fragen an Eugen Drewermanns psychologische Theorien und Methoden*, in: POTTMEYER (1992) 102-131; GÖRRES Albert, *Erneuerung durch Tiefenpsychologie?*, in: GÖRRES/KASPER (1988) 133-174; HOPPE Klaus D., *Kleriker, Kirche und Psychoanalyse – Ideal eines Psychogramms?*, in: *WzM*, 43(1991) 306-317. Vgl. ebenfalls die Kritik von GÄRTNER (2000) 188ff.

²⁹² Vgl. SCHNELZER (1999) 348-393.

leben nicht miteinander identisch²⁹³. So erleben wir nicht das Feuern von C-Fasern, sondern die Farbempfindung, die das Feuern der C-Fasern ausgelöst hat. Anhand von neurobiologischen Vorgängen ist es also nicht möglich, auf *Empfindungsqualitäten* zu schliessen, wie es sich z.B. anfühlt Schmerz oder Freude zu haben oder eine Farbe zu sehen. DREWERMANN thematisiert diese wichtige Unterscheidung nirgends. Ebenso erwähnt er nicht, dass wir erst aufgrund der *intentionalen* Verfassung unserer sinnlichen Wahrnehmung²⁹⁴ in der Lage sind, physiologisch (d.h. optisch, akustisch oder haptisch) widerfahrene Eindrücke, als etwas Immaterielles bzw. *Geistiges* zu erleben²⁹⁵. Insgesamt entsteht bei DREWERMANN der falsche Eindruck, dass die Übergänge "Reiz → Signal → Bedeutung" naturwissenschaftlich erwiesen und philosophisch problemlos seien.

(2.) Weiter zeigt die neuere Forschung auf dem Felde der Neurobiologie, dass Emotionen als Reaktionen zwar im limbischen System empirisch nachweisbar sind, dass aber die im limbischen System erkennbaren regionalen Erregungsmuster keineswegs so *eindeutig* bestimmten Bewusstseinsinhalten zugeordnet werden können, wie die Beschreibung DREWERMANNs den Anschein gibt. Der amerikanische Neurobiologie LEDOUX hat ausführlich Kritik am herkömmlichen Begriff des limbischen Systems geübt und darauf hingewiesen, dass es sich dabei um ein anatomisch und funktional sehr heterogenes Gebilde handle, das sich von anderen funktionalen Systemen des Gehirns nicht eindeutig abgrenzen lasse²⁹⁶.

²⁹³ Wir haben schon auf die Merkmale von *Qualia* hingewiesen im Zusammenhang mit dem Ansatz von TEILHARD (vgl. oben Abschnitt 1.4.1.)

²⁹⁴ Vgl. dazu SEARLE (1987), das Kapitel *Die Intentionalität der Wahrnehmung* (ebd. 59-107). Ebenso wäre es für DREWERMANN sicher interessant gewesen, sich mit SEARLES Buch *Die Wiederentdeckung des Geistes* (1996) auseinanderzusetzen, wo u.a. auch spezifische Fragen der Psychologie wie Wahrnehmung oder Kognition bzw. Denken eingehend reflektiert werden. Dass diese Aspekte auch in der von DREWERMANN oft verschmähten mittelalterlichen Philosophie intensiv reflektiert wurden, zeigt PERLER in (2002) und (2003) auf.

²⁹⁵ Der Neurologe HEINZE fasst das Problem klar zusammen, indem er sagt: «Wir können zwar lokale Relationen zwischen bewusstem Erleben und Gehirn abbilden, wir können diese Relationen in Zeit und Raum immer weiter differenzieren, aber wir werden – auf dies Weise jedenfalls – der entscheidenden Frage nicht näherkommen, nämlich: Was haben Neuronen eigentlich mit Bewusstsein zu tun?» (zitiert aus LÜKE (2003) 63).

²⁹⁶ Vgl. dazu PRITZEL/BRAND/MARKOWITSCH (2003) 389f. und die Diskussion bei ROTH (2001) 232ff. Allgemein zum Begriff der *Emotion* vgl. ROTH (2001) 232-323; ULICH/MAYRING (1992); ASANGER Roland / WENNINGER Gerd (Hg.) München-Weinheim 1988, 127-131. Zu den verschiedenen *Emotionstheorien* vgl. der Überblick zum gleichnamigen Stichwort in: HÄCKER Hartmut / STAPF Kurt H. (Hg.), *Psychologisches Wörterbuch* (Dorsch), Bern-

(3.) Darüber hinaus fragt sich, wie verschiedene Erregungsmuster bei einem Menschen immer als Bewusstseinszustände *derselben* Person empfunden werden können. Bei DREWERMANN gibt es ein solches einheitliches Organisationsprinzip auf der biologischen Ebene nicht. Zwar werden die einzelnen Archetypen auf vermeintlich neurobiologische Reaktionsmuster zurückgeführt, aber DREWERMANN vermag trotzdem nicht zu erklären, *wie die einzelnen Erregungsmuster auf der biologischen und die Archetypen auf der psychologischen Ebene funktional als Zustände eines Bewusstseins realisiert werden können*²⁹⁷. Wollte man DREWERMANNs Argumentationslinie konsequent zu Ende denken, dann müsste man folgern, dass die von ihm postulierte *Subjektivität* des Individuums zwar eine Selbstrepräsentation darstellt, aber letztlich kein *fundamentum in re* besitzt²⁹⁸. Hingegen setzt die Entstehung menschlicher Subjektivität schon auf biologischer Ebene notwendig ein *einheitliches* Organisationsprinzip, ein *Selbst*, voraus²⁹⁹. Als ein solches könnte beispielsweise das vom Neurologen DAMASIO vertretene *Proto-Selbst* fungieren³⁰⁰. Allerdings

Göttingen-Toronto-Seattle¹³¹⁹⁹⁸, 219f. Vgl. auch das Standardwerk von SCHERER Klaus R. (Hg.), *Psychologie der Emotion*, in: *Enzyklopädie der Psychologie*, C, IV, Bd.4, Göttingen-Toronto-Zürich 1990.

²⁹⁷ Offensichtlich hat DREWERMANN bei seiner Analyse von RAHNERS *Geist in Welt* (vgl. *GF*, Bd.1, 213ff.) nicht bemerkt, wie dessen darin (im Anschluss an THOMAS v.A.) behandelte Problematik der *species* genau mit dieser Fragestellung zusammenhängt.

²⁹⁸ Dies würde in etwa der Position DENNETTS entsprechen, der zwar vom *Selbst* im Sinne eines "narrativen Gravitationszentrums" (*center of narrative gravity*) spricht, dieses aber ontologisch als ein fiktionales Gebilde betrachtet und ihm folglich keine Eigenwirklichkeit zubilligt (vgl. *Consciousness explained*, Boston 1991, 418). Zu dieser Position vgl. LEDER (1999) 329-411 sowie QUITTERER in: RAGER/QUITTERER/RUNGGALDIER (2002) 101ff..

²⁹⁹ Dies genau war die Funktion des Begriffs der *Seele*. Vgl. dazu QUITTERER (2003) und ders. in: RAGER/QUITTERER/RUNGGALDIER (2002) 61-142 sowie den Beitrag von RAGER in ebd. 15-59.

³⁰⁰ Antonio R. DAMASIO ist Professor für Neurologie und Leiter des Departement of Neurology an der University of Iowa. DAMASIOS Untersuchungen an Patienten mit Gehirnläsionen haben ihn dazu geführt, von einem realen und kausal wirksamen Selbst zur Deutung von gewissen neurobiologischen Befunden auszugehen. Dabei liefern gewisse Regionen im Hirnstamm, die für die Regulierung der grundlegenden Lebensfunktionen des Organismus' – des "internen Milieus" – zuständig sind, auch jeweils *Repräsentationen* des Gesamtzustandes des Organismus. Diese Regionen sind Auslöser von *Emotionen* und anderen Reigungszuständen wie *Wachheit*, *Aufmerksamkeit* und *Bewusstsein*. Das biologische Substrat, das solche Zustände hervorruft, bezeichnet DAMASIO als *Proto-Selbst*. Dieses «besteht aus einer zusammenhängenden Sammlung von neuronalen Mustern, die den physischen Zustand des Organismus in seinen vielen Dimensionen fortlaufend abbilden» (DAMASIO (2002) 187). Entscheidend ist die Einsicht, dass dieses Proto-Selbst sich nicht

müsste DREWERMANN, wollte er dieses Modell übernehmen, eine wesentlich differenziertere Argumentation vorlegen und vor allem auf zwei Prämissen verzichten, die für seine Begründung der Archetypen zentral sind: *Erstens* müsste er das Primat der Emotionalität aufgeben. Kognition und Emotion stehen, so DAMASIO und ROTH, in einer engen und nicht trennbaren reziproken Beziehung³⁰¹. *Zweitens* müsste DREWERMANN ebenfalls darauf verzichten, die *Angst* als (biologisch) fundamentalste Form von Emotionalität zu postulieren³⁰². Der Verzicht auf diese beiden Prämissen führt natürlich zur schwerwiegenden Frage, ob nicht das ganze Gedankengebäude, wie es DREWERMANN – angefangen von *Strukturen des Bösen* bis hin zu *Glauben in Freiheit* – formuliert hat, einer gründlichen Revision unterzogen werden müsste.

b. Abgesehen von diesen (neuro-) biologischen und psychologischen Aspekten werfen auch gewisse *philosophische Prämissen* DREWERMANNs Fragen auf:

an einem Ort manifestiert. Vielmehr entsteht es «dynamisch und fortlaufend aus vielfältig interagierenden Signalen, die sich über verschiedene Bereiche des Nervensystems erstrecken. Im Übrigen ist die Aufgabe des Proto-Selbst nicht, als Dolmetscher zu dienen, sondern einen Bezugspunkt zu liefern» (ebd. 188). Bewusstsein umschreibt DAMASIO als ein *Gefühl des Selbst*, das dann auftritt, wenn ein (affizierendes) Objekt, der Organismus und die Beziehung zwischen beiden als ein *mentales Ereignis* repräsentiert wird.

³⁰¹ «Gefühle sind genauso mental wie die Objekte oder Ereignisse, die die Emotionen auslösen» (DAMASIO (2003) 81). «Der Grund dafür ist, dass wir durch assoziatives Lernen Emotionen und Gedanken zu einem komplexen wechselseitigen Netz miteinander verknüpft haben. Bestimmte Gedanken rufen bestimmte Emotionen hervor und umgekehrt» (ebd. 88). Beide Aspekte gründen in der Fähigkeit, *Vorstellungen* zu haben. Unter letzteren versteht DAMASIO «mentale Muster mit einer Struktur, die sich aus den Elementen der Sinnesmodalitäten zusammensetzt» (ders. (2002) 382). Diesbezüglich fügt DAMASIO hinzu: Zur «Frage, woher Vorstellungen stammen, gibt es keine Rätsel. [...] Rätselhaft hingegen ist die Frage, wie Vorstellungen aus neuronalen Mustern entstehen» (ebd. 387). Vgl. auch ROTH (1997) 178-212.

³⁰² Es gibt, neurobiologisch gesehen, keinen Grund, warum das Erregungsmuster "Angst" fundamentaler sein soll als das der "Freude". Dass DREWERMANN der Angstdimension faktisch einen Vorrang gibt, liegt in seinem primär theologischen Anliegen begründet, die Frage der menschlichen Schuld und Unfreiheit zu erhellen und zwar psychologisch mit Hilfe der (von FREUD postulierten) Trieblehre in der frühkindlichen Phase (vgl. dazu die Kritik von BUCHER in: POTTMEYER (1992) 121ff.), und philosophisch durch den kierkegaardschen Angstbegriff.

(1.) DREWERMANN vertritt eine Art Zwei-Welten-Theorie³⁰³. Da gibt es einmal die empirische, objektive, mit den naturwissenschaftlichen Methoden beschreib- und erklärbare Welt. Darüber hinaus gibt es die nicht-empirische Wirklichkeit, die Welt des personalen Geist-Subjektes, der Emotionalität und der Freiheit, die durch Empathie, d.h. durch einführendes Verstehen erfasst wird. Nun kann eine solche Teilung zwar postuliert werden, aber dies mit Berufung auf KANTS *Kritik der reinen Vernunft* begründen zu wollen, stellt eine ebenso problematische Kantinterpretation dar³⁰⁴, wie die Folgerung daraus, dass naturwissenschaftliche Erkenntnisse (der "objektiven" Welt) der Verstandestätigkeit, die religiösen Erkenntnisse (der "subjektiven" Welt) hingegen der Vernunfttätigkeit zuzuordnen seien. KANT hat der Vernunfttätigkeit, beim Fehlen von empirischen Sachverhalten, zwar lediglich eine regulative Funktion zugesprochen, damit aber keine so radikale Teilung zwischen empirischer und intelligibler Wirklichkeit eingeführt.

(2.) Weiter verbindet DREWERMANN kantische Transzendentalphilosophie mit der kierkegaardschen Existenzphilosophie. Diese Verquickung wird dort problematisch, wo DREWERMANN meint, das transzendente *Ich denke* (KANT) mit dem existentialen *Selbstbewusstsein* (KIERKEGAARD) verbinden zu können. Diesbezüglich fragt sich, wie *Selbstbewusstsein* verstanden werden soll, wenn es als "drittes" verbindendes Glied zwischen Leib und Seele fungieren und *gleichzeitig* die reflektierte Form bewussten Welterlebens sein soll? Anders formuliert: Wie kann das *Ich denke* bzw. der Geist eine (transzendente) Funktion des Verbindens *und* gleichzeitig *Denkinhalt* (in Form von Archetypen) sein?

(3.) Die Rückbindung der archetypischen Inhalte in die menschliche Existentialität – die von den Polen Unendlichkeit/Endlichkeit, Ewiges/Zeitliches, Freiheit/Notwendigkeit geprägt ist – enthebt nicht der

³⁰³ «Die Möglichkeit zu beiden Betrachtungsweisen liegt im Menschen selber; es ist ein Akt der Selbstausslegung des menschlichen Daseins, Religion *oder* Physik zu treiben, beides aber steht alternativistisch einander gegenüber» (*GF*, Bd.3/III, 685; vgl. auch ebd. 1088ff.).

³⁰⁴ Jedenfalls verbergen sich in diesem Verhältnis zwischen Vernunft und Verstand Probleme, die einer viel eingehenderen Analyse bedürften, als dies DREWERMANN tut. Vgl. beispielsweise STRAWSONS Kant-Interpretation (vgl. STRAWSON Peter, *Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1992), oder die Analyse SCHULTHESS' zum kantischen Relation- bzw. Funktionsbegriff (vgl. SCHULTHESS Peter, *Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants*, Berlin-NewYork 1981).

Frage, welche dieser Archetypen eine apriorische Funktion einnehmen sollen. Die Archetypen inhaltlich über Platonische Ideen zu bestimmen, die in der Seele wirkend und über die Erinnerung abrufbar sind, könnte eine durchaus taugliche Argumentationsfigur darstellen³⁰⁵. Wie hingegen Archetypen als Verstandeskategorien *und* als Inhalte transzendental begründet werden können, ist aufgrund DREWERMANNs Argumentation nicht einsichtig.

(4.) Dazu kommt noch eine weitere Schwierigkeit: Gemäss DREWERMANNs Darlegungen der naturwissenschaftlichen Theorien und Aussagen scheint er eine "objektive", empirische Wirklichkeit als eine kausal (d.h. physikalisch) *geschlossene* Welt zu interpretieren. Gleichzeitig scheint er ganz selbstverständlich vorauszusetzen, dass es so etwas wie *mentale Verursachungen*³⁰⁶ gibt – spätestens dort, wo er beispielsweise in einer Therapie eine Interaktion zwischen Therapeuten und Klienten annimmt³⁰⁷. Da nun mentale Verursachungen die kausale Geschlossenheit der physikalischen Welt verletzen würden, müsste DREWERMANN annehmen, dass alle Ursachen – auch geistige – physikalischer Natur zu sein hätten. Geist wäre daher, sofern man ihn wie DREWERMANN als etwas Nicht-Physikalisches auffasst, *kausal unwirksam*. Dies scheint zunächst kein Problem zu sein, da die Welt des Subjektiven sich gerade dadurch auszeichnet, dass sie nicht den Gesetzen der Kausalität unterworfen ist. Schwierigkeiten stellen sich aber dort ein, wo DREWERMANN selbstverständlich anzunehmen scheint, Archetypen hätten eine kausale Einwirkung auf das menschliche Empfinden und das Erkennen. Das Problem ist nicht, dass eine interaktionistische Theorie von Körper und Geist nicht vertreten werden könnte³⁰⁸. Das Problem ist, dass bei DREWERMANN unter den Voraussetzungen, mit denen er selber das Verhältnis zwischen empirischer und geistiger Welt interpretiert, *eine Interaktion zwischen Körper und Geist nicht möglich ist!*

³⁰⁵ Interessant mag die Feststellung sein, dass JUNG selbst, die Platonischen Ideen mit jenen Archetypen gleichsetzt, die er als «Selbstabbildung des Instinkts» bezeichnet (vgl. ders. *Ges. Werke*, Bd.VIII, 156f.).

³⁰⁶ Zum Begriff der *mentalen Verursachungen* vgl. ZOGLAUER (1998) 189-222; BECKERMANN (2000) 43-56, 115ff. und 182ff.; HOLENSTEIN, in: KRÄMER (1996) 184-212.

³⁰⁷ Vgl. dazu DREWERMANNs Aufsatz: *Von der Notwendigkeit und Form der Konfrontationstechnik in der gesprächstherapeutischen Beratung*, in: *PM*, Bd.2, 226-290.

³⁰⁸ Zum Begriff des *Interaktionismus* vgl. BECKERMANN (2001) 43-62.

(5.) Weiter stellt sich in diesem Zusammenhang das Problem, wie die *Wahrheit* von religiösen Erfahrungen begründet werden kann. Wenn DREWERMANN sagt: «Im Raum der Religion sind Gedanken nur insoweit wahr, als sie sich fühlen und vorstellen lassen» (*Mk*, 1. Teil, 113), dann lässt sich das Problem dahingehend präzisieren, dass man fragt, wie in einer religiösen Erfahrung³⁰⁹ ein archetypisches Apriori – mit dem Primat des Empfindens vor dem Denken – als Wahrheitskriterium fungieren kann. DREWERMANN würde vielleicht darauf antworten, dass der Ausgangspunkt einer religiösen Erfahrung nicht in der Erkenntnisdimension, sondern in einem "emotionalen Moment" liege. Sich auf SCHLEIERMACHER berufend, spricht er tatsächlich von einem *Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit*³¹⁰ bzw. von einer «Selbstgewissheit des Subjekts», die in «einem Apriori des Gefühls» (*GF*, Bd.1, 506) begründet sei. Dieses Apriori bilde auch die transzendental-anthropologische Voraussetzung, um in einer mystischen Erfahrung Gott so begegnen zu können, dass dieses *Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit* als Liebe erfahren wird. An diesem Punkt *ist* für DREWERMANN «das Gefühl der Liebe das Göttliche selbst» (*GF*, Bd.3/I, 352). Zugegeben: Eine mystische Erfahrung dieser Art ist einer rationalen Erkenntnis nicht mehr zugänglich. Dies ist auch kein Problem. Schwierigkeiten entstehen erst dort, wenn es darum geht, dieses "Apriori des Gefühls" in Verbindung mit der – rational durchaus zugänglichen – apriorischen Funktion der Archetypen zu reflektieren. Die Funktion der Archetypen besteht bekanntlich für DREWERMANN darin, dass sie Fühlen und Denken prägen. Sie ermöglichen die "Erkenntnis" bzw. das Verstehen von "subjektiven", nicht-empirischen Sachverhalten und stellen folglich die Bedingung der Möglichkeit für das Gelingen einer (über Mythen, Märchen, Metaphern, Symbole usw. geschehende) Bezugnahme auf diese nicht

³⁰⁹ Was fühlbar und vorstellbar ist, können wir im Sinne DREWERMANNs allgemein als *erfahrbar* bezeichnen. Was nicht die Möglichkeit hat, gefühlt und vorgestellt werden zu können, weil es aufgrund der geistigen und archetypischen Konstitution dem Menschen nicht zugänglich ist, kann nicht erfahren werden – was aber nicht heisst, dass das, was nicht erfahrbar ist, nicht existiert.

³¹⁰ DREWERMANN beruft sich für die Begründung seines Ausgangspunktes auf SCHLEIERMACHER (vgl. *GF*, Bd.1, 505ff.). Für die Neubegründung des Religiösen gäbe es «offenbar keinen anderen Weg, als bei SCHLEIERMACHER wieder anzufangen» (ebd. 507). Nur so sei es möglich, «das gesamte Arsenal der psychologischen und soziologischen Religionskritik konstruktiv durchzuarbeiten, bis dass jeder Verdacht entfällt, Religion könnte *immer noch* als ein Instrument von Herrschaft, Unterdrückung und Entfremdung gebraucht und missbraucht werden» (ebd.).

objektivierbare Dimension. Das Problem liegt nun darin, dass diese Dimension (der die Religion auch angehört) nach DREWERMANN nur *empathisch* über die archetypische Struktur der Seele, d.h. über deren Formen und Inhalte, zugänglich ist. So gesehen wären archetypische Erfahrungen, ebenso wie Empfindungsqualitäten, nicht *intersubjektiv*, sondern nur über Introspektion zugänglich. Sie könnten nicht widerlegt werden und wären somit immer "wahr", könnten aber gerade darum nicht als Form von (gerechtfertigtem) *Wissen* expliziert, sondern allenfalls als *Meinung behauptet* werden. Nun vertritt jedoch DREWERMANN gleichzeitig die Ansicht, dass Archetypen durchaus über eine tiefenpsychologische und religionswissenschaftliche Untersuchung intersubjektiv zugänglich sind und Formen des Wissens darstellen, die folglich als wahr oder falsch erkannt werden können. Hier liegt ein Problem vor, das von DREWERMANN offensichtlich zu wenig durchdiskutiert worden ist.

(6.) In einem Brief an HERZ (vom 21.2.1772) bezeichnete KANT die Frage, inwiefern ein Bewusstseinsinhalt eine *Vorstellung* (bzw. eine mentale Repräsentation) von einem Gegenstand *ausserhalb* des Bewusstseins sein kann, als das schwierigste Rätsel der Philosophie³¹¹. Es geht also erneut um das Problem der Intentionalität, dieses mal jedoch auf der Ebene des Intellekts, d.h. um die Frage, wie es dazu kommt, dass die Vorstellung eines Gegenstandes (angemessen) auf den Gegenstand selber bezogen und als sachgemässe Referenzialisierung erkannt werden kann. DREWERMANN sieht darin keine grossen Rätsel. Nach ihm sind es die Archetypen, welche eine Vorstellung von einem extramentalen Gegenstand ermöglichen. Dass dies möglich ist, begründet er evolutionstheoretisch, d.h. über das Argument, diese Aneignung (Anpassung) habe zuerst dem Tier und dann dem Menschen genützt, um zu Überleben. So seien über Jahrmillionen die "Erfahrungen" der Tiere über die Instinkte oder Schemas weitergegeben und den Menschen "weitervererbt" worden. Aber abgesehen davon, dass es (vom biologischen Standpunkt her) äusserst schwierig ist zu beurteilen, welche Funktionen und Organe auf spezifische Anpassungen einer Spezies im Laufe der Evolution zurückgehen, beantwortet die von DREWERMANN eingeführte informationstheoretische Begründung die Frage nicht, wie es über Vorstellungen grundsätzlich gelingen kann, an die (äussere) Welt "anzudocken", d.h. eine

³¹¹ Vgl. KANT Imanuel, *Briefwechsel*, (Hg. v. Otto Schöndorffer u. Rudolf Malter), Hamburg 1986, 99-106.

Bezugnahme herzustellen, bei der man gleichzeitig in der Lage ist zu beurteilen, ob diese sachgemäss erfolgt ist oder nicht³¹². Wenn Archetypen in Form von Schemas schon im Tierreich auf der Ebene der Kognition wirksam gewesen wären, dann müssten bereits Tiere in der Lage gewesen sein, Vorstellungen (bzw. Repräsentationen) von der Aussenwelt zu haben. Genau dies lässt sich bei Tieren nicht begründen. Man kann zwar auf der Ebene der Sinne Tieren die Fähigkeit zusprechen, gewisse Reizmuster und Schemas verarbeiten und kombinieren zu können. So kann z.B. ein Hund bei einem Attrappe-Fleischstück, das genauso aussieht und riecht wie richtiges Fleisch, freudig mit dem Schwanz zu wedeln beginnen. Wenn er dann an dieser Attrappe herumzukauen beginnt, wird er sich bald einmal enttäuscht von ihr abwenden. "Weiss" in diesem Moment der Hund (im Sinne einer kognitiven Leistung), dass er einer Täuschung unterlag? Wohl kaum. Er könnte es nur, wenn er zwischen einer *wahren* und einer *erfolgreichen* Überzeugung zu unterscheiden in der Lage wäre. Und «der Gedanke, selbst ein erfreulicher Kontakt mit "Fleisch" habe trotz des Erfolgs mit einer *falschen* Überzeugung einhergehen können, lässt sich im Falle des Hundes nicht anwenden.»³¹³ Dass eine *erfolgreiche* nicht notwendig schon eine *wahre* Überzeugung ist, leuchtet uns Menschen ein. Die kognitive Leistung, einen solchen Unterschied zu erkennen, besitzt ein Tier jedoch nicht³¹⁴. Damit erweist sich aber DREWERMANNs gesamte Argumentation als unzureichend, um die archetypische und geistige Verfasstheit des Menschen

³¹² Es geht nicht nur darum zu verstehen, wie z.B. eine Person *P* die mentale Repräsentation "Coca-Cola-Büchse" tatsächlich auf eine vor ihr stehende Coca-Cola-Büchse zu beziehen vermag, sondern es muss ebenso geklärt werden, warum *P* eine tatsächliche Coca-Cola-Büchse von einer piktografischen Abbildung (beispielsweise auf einem Werbeplakat) zu unterscheiden vermag (vgl. SEARLE (1991) 59-107).

³¹³ PUTNAM (1997) 47. «Menschen sind reflektierende Lebewesen. Menschen können über ihr eigenes Handeln nachdenken und es von einer Vielzahl von Gesichtspunkten kritisch beurteilen. Wenn ich einen bestimmten Gedanken denke und dementsprechend handle, kann ich später die Frage stellen, ob mein Gedanke zu Erfolg geführt hat oder nicht, ob er sein Ziel erreicht hat, ob er zu meinem Wohlbefinden, zu meiner Zufriedenheit usw. beigetragen hat. Ich kann aber ebenfalls fragen, ob mein Gedanke zutraf oder nicht, und *das ist keineswegs die gleiche Frage*. So kann ich zu dem Schluss kommen, dass einer meiner Gedanken insofern zum Erfolg geführt hat, als er mir die Möglichkeit zur Maximierung des eigenen Wohlbefindens gegeben hat, obwohl er im Grunde nicht zutraf. Ich unterlag einer Täuschung, doch die Täuschung hat mir genützt. Der Hund ist zu keiner derartig kognitiven Leistung imstande» (ebd. 46; Herv. f.g.).

³¹⁴ Aus der Aberkennung der kognitiven Leistungen folgt dabei keineswegs – wie DREWERMANN immer wieder befürchtet –, dass Tiere keine eigene Würde besitzen.

in einem "über Jahrmillionen" dauernden Evolutionsprozess zu begründen.

c. In seinen Ausführungen beruft sich DREWERMANN immer wieder auf die *Evolutionäre Erkenntnistheorie* als Erklärungsmodell menschlicher Erkenntnis. Wir haben schon früher festgestellt³¹⁵, dass Vertreter dieser erkenntnistheoretischen Position über eine funktionale Beschreibung zu erklären versuchen, was Erkenntnis ist und warum es *wahre* Erkenntnis gibt, dass sie jedoch immer schon voraussetzen, was sie zu erklären vorgeben; nämlich das Phänomen der Erkenntnis selbst und die Möglichkeit, durch sie zu wahren Einsichten zu kommen. Wenn dem so ist, dann verliert DREWERMANN sein wichtigstes Argument, um die archetypischen Erkenntnisstrukturen biologisch-evolutiv begründen zu können.

Eine ganz andere Frage hingegen ist, wie auf *psychologischer* Ebene eine Weitergabe der archetypischen Bilder erklärbar ist. Da kann der Begriff des *kollektiven Unbewussten* sicher weiterhelfen, jedoch nur dann, wenn er über eine nicht-naturalistische Deutung der menschlichen Geistigkeit begründet wird³¹⁶. DREWERMANN scheint jedoch mit seinem evolutionistischen Erklärungsmodell, wonach Geist letztlich aus der Materie entsteht, eine naturalistische Deutung der Geistproblematik zu favorisieren. Dass dieser Umstand für eine schöpfungstheologische Argumentation nicht ganz unproblematisch ist, liegt auf der Hand³¹⁷.

d. Im Abschnitt 5.1.2. wurde versucht, DREWERMANNs *Symbolverständnis* zu rekonstruieren. Folgende Aspekte scheinen uns dabei ungeklärt zu bleiben:

(1.) Zunächst scheint nicht klar, wie der Übergang von der nicht-semantischen Ebene des Signals zur semantischen Ebene des Zeichens bzw. Symbols genau zu verstehen ist. Ebenso bleibt die Unter-

³¹⁵ Vgl. unter 1.4.1.d.

³¹⁶ Eine Möglichkeit erarbeitet WEIER (1995). Darin macht er u.a. darauf aufmerksam, dass die von JUNG vorgenommene Gleichsetzung von "Geist = Unbewusstes" nicht weiter helfe, da dieser den Begriff des *Unbewussten* einerseits nicht eindeutig verwende, andererseits eher zu einer naturalistischen Interpretation neige (vgl. WEIER (1995) 11-77, bes. 45ff.). Zum Begriff des *Unbewussten* aus neurobiologischer Sicht vgl. ROTH (2001)188-231.

³¹⁷ Zur Frage, wie adäquat es ist, vom Entstehen des Geistes aus der Materie zu sprechen vgl. den Artikel von WEISSMAHR: *Kann Geist aus Materie entstehen?*, in: *ZKTh*, 121(1999) 1-24.

scheidung zwischen einem "Zeichen", das keinen "transzendenten Inhalt" aufweist bzw. nicht "Träger einer Botschaft" ist, und einem "Symbol", welches diese beiden Aspekte aufweist, nur schwer nachvollziehbar.

(2.) Wann ist ein symbolischer Gehalt – über die gesellschaftlichen Konventionen hinaus – transzendent und wie kann eine tatsächlich bestehende Referenz zur abgebildeten transzendenten "Realität" begründet werden? DREWERMANN versucht diese "Realität" in «den objektiv vorgegebenen Strukturen der Seele» (*GF*, Bd.1, 508) zu verankern. Auf dieser Grundlage sei es durch den Glaubensvollzug möglich, die Referenz zu einer transzendenten Wirklichkeit zu garantieren. Wie kann nun DREWERMANN sagen, die Vernunftstätigkeit bringe "subjektiv" "wahre" Einsichten über eine religiöse (aussersee-lische!) Wirklichkeit zutage und zugleich behaupten, dass diese "objektive" Dimension «*erfahrungstranszendent* ist und bleiben muss» (ebd. 385) und darum einer *veritativen Begründung grundsätzlich nicht zugänglich ist*?

(3.) Zweifelsohne bildet der Symbolbegriff ein dorniges philosophisches Problem. Umso erstaunter stellt man fest, wie DREWERMANN auf andere namhafte Autoren³¹⁸, die sich mit dieser Thematik – gerade auch in Zusammenhang mit der Psychologie! – befasst haben, nirgends Bezug nimmt. So hat beispielsweise RICOEUR freudsche Tiefenpsychologie, Hermeneutik und philosophische bzw. sprachtheoretische Aspekte in einer *Symboltheorie* miteinander vereinigt³¹⁹. Anders LACAN, der im Anschluss an den Linguisten JAKOBSON versucht, die literarisch-linguistischen Begriffe der Metapher und der Metonymie auf die in FREUDs Traumdeutung beschriebenen Mechanismen der Verdichtung und Verschiebung zu übertragen.

e. DREWERMANN attackiert immer wieder die traditionelle Metaphysik, vor allem dort, wo er sie im Raum der Kirche als System der Triebunterdrückung und Unfreiheit wirksam sieht. Abgesehen von den (vielen) sprachlichen Entgleisungen ist diese Ideologiekritik mancherorts sicher gerechtfertigt. DREWERMANNs Auffassung spielt

³¹⁸ Weitere Ansätze zur Begründung des Symbolbegriffs geben beispielsweise CASSIRER, GOODMAN, TODOROV, LORENZ. Von theologischer Seite her wären hier besonders RAHNER und TILLICH zu erwähnen. Vgl. dazu die Studie von MÜLLER (1990).

³¹⁹ Vgl. besonders RICOEUR Paul, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt a.M. 1999.

ihm selbst aber spätestens dort einen Streich, wo er nicht mehr zu sehen vermag, dass Reflexionen auf ontologischer Ebene nicht nur eine systembildende, sondern vor allem auch eine kritische Funktion ausüben. Gerade die neuere Analytische Philosophie hat (seit QUINE) wieder vermehrt erkannt, wie wenig "erledigt" auch heutzutage die traditionellen Themen der Ontologie bzw. Metaphysik³²⁰ und Erkenntnistheorie³²¹ sind. Bei allem Verständnis für DREWERMANNs Anliegen muss die kritische Rückfrage erlaubt sein, auf welche Weise er die Vorstellungen von *Raum*, *Gegenstand/Person*, *Zeit* und *Kausalität* verwendet und schöpfungstheologisch integriert:

(1.) *Raum*. In *Glauben in Freiheit* (Bd.3/III) referiert DREWERMANN ausführlich die Einsteinsche Allgemeine und Spezielle Relativitätstheorie sowie ihre Folgen für die Kosmologie. Alle diese Darlegungen gehören nach DREWERMANN zur "objektiven" (naturwissenschaftlichen) Sicht der Wirklichkeit und bleiben für eine religiös-subjektive Wirklichkeitsdeutung ohne Belang. DREWERMANN interpretiert religiöse Aussagen, welche räumliche Aspekte thematisieren, archetypisch, d.h. als geistige Orte menschlicher Sehnsucht nach Geborgenheit und ewiger Heimat.

Nun scheint aber DREWERMANN dem Faktum zu wenig Rechnung zu tragen, dass für die *Identität des leib-seelisch* verfassten Individuums die Räumlichkeit eine konstitutive Rolle spielt³²². Dieser Sachverhalt wird durch DREWERMANNs existenziale Charakterisierung des Erkenntnissubjektes noch zusätzlich verschärft, insofern in der Synthese «von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit» (*GF*, Bd.1, 336) einer der beiden Pole immer auch durch die Räumlichkeit qualifiziert ist. Wir können also sagen: Archetypische Bilder "an sich" sind unausgedehnt, aber sie werden – auch wenn ihr Inhalt nicht etwas Räumliches darstellt – *im* Räumlichen der Leiblichkeit erfahren. Damit erhält die Raumdimension – wir unterscheiden hier noch nicht näher zwischen "Raum" und "Räumlichkeit" – eine ontologische und erkenntnistheoretische Relevanz³²³.

³²⁰ Vgl. die Hinführung von RUNGALDIER/KANZIAN (1998) oder die Analyse von SCHULTHESS (1997).

³²¹ Vgl. beispielsweise die Beiträge von PERLER und QUITTERER zur Leib-Seele-Problematik, in: NEUNER (2003).

³²² Vgl. RAGER, in ders. (2000) oder GOLLER (1997).

³²³ Geht man (etwa mit LEIBNIZ) davon aus, dass *Identität* durch das *Ununterscheidbarkeitsprinzip* gegeben ist – d.h. ein Gegenstand *A* ist mit einem Gegenstand *B* identisch ($A = B$),

Dies hat auch Konsequenzen hinsichtlich einer archetypische Erfahrung der Gestalt Jesu: Wenn nämlich Jesus als archetypische *und* als heilsgeschichtliche Gestalt erkennbar sein soll, dann müsste zu dessen Desambiguierung und Identifizierung die räumliche (und zeitliche) Lokalisierbarkeit wesentlich dazugehören – ansonsten seine Gestalt von einem anderen Mythos nicht unterschieden werden könnte. DREWERMANNs Archetypentheorie hingegen scheint nur zu funktionieren, wenn die Raumdimension als identitätsstiftendes Prinzip keine ontologisch tragende Rolle spielt.

(2.) *Gegenstände/Personen*. DREWERMANN lehnt zwar eine metaphysische Deutung der Wirklichkeit ab, nimmt aber dennoch eine *sortale* Einteilung derselben vor, wenn er diese grundsätzlich in eine "objektive" und "subjektive" Welt aufteilt. Menschen zeichnen sich ihrerseits durch *Individualität* (Prinzip der Einmaligkeit), *Subjektivität* (Prinzip der Geistigkeit bzw. des Bewusstseins) und *Personalität* (Prinzip der Freiheit) aus³²⁴. Auf den drewermannschen Geistbegriff und dessen Mängel haben wir oben schon hingewiesen. Im Zusammenhang mit dem Subjekt- und dem Personbegriff wäre hier noch die Frage zu stellen, ob jene Menschen, die Läsionen im Gehirn aufweisen³²⁵, die schwerstbehindert oder komatös sind, noch als Subjekte bzw. als Personen bezeichnet werden können. Wendet man DREWERMANNs Ansatz konsequent an, dann müsste man diese Frage verneinen. Wollte er trotzdem an einem personalen Prinzip festhalten, dann müsste er genauer erklären, worin das Personsein besteht. Genau dies aber unterbleibt. So wird nirgends erklärt, wie ein personales Selbst in allen Wandlungen der Zeit und der Bewusstseinsinhalte mit sich identisch bleibt³²⁶. Letztlich bleibt in der Schweben, «ob

wenn *A* und *B* in allem die gleichen Eigenschaften aufweisen – dann fragt sich, ob es überhaupt eine bestimmte Eigenschaft gibt, die zwei Gegenstände nicht teilen können, ohne miteinander identisch zu sein. Tatsächlich gibt es eine solche Eigenschaft: Es ist «ihre Position in Raum und Zeit. [...] Die | Identität des Ununterscheidbaren folgt für materielle Gegenstände aus der Identität des in seinem Ort Ununterscheidbaren» (STÖCKER (1992) 4f.). Damit ist ein klares Indiz für die ontologische Relevanz der Raumdimension gegeben. Allerdings bleibt damit der Begriff des Raumes bzw. der Räumlichkeit ontologisch noch unterbestimmt (vgl. DALFERTH (1984) 142ff.). Wir werden im zweiten Teil unserer Arbeit ausführlicher auf die Raumproblematik eingehen.

³²⁴ Vgl. oben unter Abschnitt 5.2.3.1.

³²⁵ Beispiele solcher Gehirnläsionen gibt DAMASIO in (1997) 25ff., (2002) 81ff. und (2003) 92ff.

³²⁶ Vgl. dazu RAGER/QUITTERER/RUNGGALDIER (2002); die Beiträge von PIEPER, HERMANN, QUANTE, NIDA-RÜMELIN, STÖCKER, in: STURMA (2001); die Beiträge von RAGER und RUNGGALDIER in: RAGER (2000); QUANTE (1999) und NIDA-RÜMELIN (1998).

"Personalität" nicht allein und nur zufällig eine wesentliche Eigenschaft des Menschen ist»³²⁷.

(3.) *Zeit*. Für DREWERMANN stellt die zeitliche Dimension nicht etwas an sich Existierendes dar, sondern wird durch das menschliche Bewusstsein konstituiert, insofern sie ihm "angeboren" ist³²⁸. Im Gegensatz beispielsweise zu HEIDEGGERS existential-ontologischer Analyse der Zeitlichkeit wird nach DREWERMANN die menschliche Existenz nicht von der Zukunft, sondern primär von der Gegenwart her bestimmt. Im Augenblick, d.h. im Schnittpunkt zwischen Zeit und Ewigkeit geschieht es, «dass die Freiheit der Geschichte und die Geborgenheit der Ewigkeit in der Zeit übereinkommen» (*TE*, Bd.II, 623). Von daher ergibt sich DREWERMANNs These, dass all jene sprachlichen Ausdrucksformen, welche in irgendeiner Weise die zeitliche Dimension thematisieren, *symbolisch* zu interpretieren sind und zwar (positiv) als Orte der Sehnsucht nach ewiger Geborgenheit bzw. (negativ) als Symptome einer durch die Angst getriebenen neurotischen Dynamik der menschlichen Psyche³²⁹. Die "objektive" (z.B. physikalische) Zeit bringt zwar zum Ausdruck, dass der Mensch als physisches Wesen in einer innerweltlichen Kausalstruktur eingebunden ist³³⁰, aber erst über eine archetypisch-religiöse Wirklichkeitsdeutung kommt für DREWERMANN jene geistige Dimension der menschlichen Psyche zum Vorschein, die zeitlos bzw. ewig ist und darum keiner innerweltlichen Kausalstruktur unterworfen ist³³¹. Gerade darum müsste genauer nachgefragt werden: Sind Archetypen zeitlos bzw. überzeitlich oder von ewiger Dauer³³²? Welches Verhältnis besteht zwischen einer allgemein überzeitlichen (o-

³²⁷ BEYER (1995) 161.

³²⁸ Vgl. *GF*, Bd.3/III, 703ff.

³²⁹ Vgl. *TE*, Bd.II, 632f.

³³⁰ In *GF*, Bd.3/III, 883-932 diskutiert zwar DREWERMANN die Frage, inwieweit Zeit innerhalb einer quantenphysikalischen Betrachtungsweise "objektiv" genannt werden kann. Aus dem gesamten Zusammenhang wird jedoch deutlich, dass diese Erörterungen keinen Einfluss auf DREWERMANNs Grundoption betreffend der symbolisch-religiösen Deutung der Zeit haben.

³³¹ So meint DREWERMANN: «Die Inhalte des Unbewussten, seine Affekte, Wünsche und Ängste sind schlechterdings zeitlos» (*TE*, Bd.I, 113).

³³² Es ist nicht dasselbe, wenn man sagt, etwas sei überzeitlich oder etwas sei von ewiger Dauer. Beinhaltet die Gegenüberstellung von Zeitlichem und Überzeitlichem einen grundlegenden qualitativen Unterschied, so gilt dies für den Gegensatz zwischen zeitlicher und ewiger Dauer nicht. Vgl. dazu die Ausführungen von STUMP/KREZTMANN und SWINBURNE in: JÄGER (1998) 161-195 bzw. 196-217.

der ewig dauernden) Qualifikation der Archetypen und dem im einzelnen Subjekt in der Zeit geschehenden Erkenntnisvollzug durch eben diese Archetypen?

Diese Frage zu klären wäre wiederum vonnöten, um die heilsgeschichtliche Einmaligkeit der Gestalt Jesu Christi zu begründen – denn wie kann man wissen, dass jemand, der vor 2000 Jahren gelebt hat, über die archetypische Wahrnehmung tatsächlich als Jesus Christus heute zu mir spricht? Der Rekurs auf die Allgemeinheit der Archetypen im Sinne DREWERMANNs bietet dabei keine ausreichende Grundlage, *um eine personale Anrede Gottes durch die Gestalt Jesu in der Zeit zu sichern*; abgesehen davon, dass damit ebenfalls noch nicht garantiert wäre, dass es tatsächlich die gleiche Person *ist*, die sich in der historisch einmaligen Gestalt Jesu *und* im Archetypischen mitteilt.

Das Grundproblem bezüglich der Zeitproblematik liegt wiederum in DREWERMANNs ungelöstem und unklarem Verhältnis zwischen Geist und Psyche. Allem Anschein nach versteht er – im Sinne von JUNG – "Geist" als Epiphänomen einer psychischen Funktion. «Denn für den Geist ist es gerade signifikant, nicht mit hineingenommen zu sein in jene Zeitlichkeit, Zuständlichkeit und Prozessualität, in denen die "Psyche" bzw. die "Neurose" sich bewegen und die in der Tat in wesentlichem Unterschied zum Geist das ihr unerlässliche Element, ihr artspezifisches Medium darstellen.»³³³ Gleichzeitig ist "Geist" «ein zeitlicher, zuständlicher und werdender, eben deshalb seiner eigentlichen und wahren Wesensnatur beraubt und immer schon zurückversetzt in das psychische Medium, wiewohl er sich gerade von diesem auf das deutlichste abhebt und unterscheidet.»³³⁴ Beide Beschreibungen aber sind nicht miteinander vereinbar³³⁵.

(4.) *Relationen*. Geist und Gehirn, Leib und Seele, Triebstrukturen und Archetypen, die Archetypen im Verhältnis zum Individuum stellen ebenso Relationen dar wie die Beziehung zwischen Mensch und Natur, der menschlichen Person und den Archetypen oder zwischen Gott und der archetypischen Dimension. DREWERMANN expli-

³³³ WEIER (1995) 25.

³³⁴ Ebd.

³³⁵ Der von Theologen an die Adresse DREWERMANNs erhobene z.T. berechtigte Vorwurf, sein Ansatz mangle einer heilsgeschichtlichen Verankerung, hat in diesem ungenügend reflektierten Zeitverständnis seine Wurzeln.

ziert diese philosophische Kategorie im Hinblick auf seinen Ansatz nirgends näher.

(5.) *Kausalität*. Obwohl DREWERMANN in längeren Abschnitten die Begriffe *Naturgesetz*³³⁶ und *Kausalität*³³⁷ behandelt, sucht man bei ihm vergeblich nach Differenzierungen z.B. zwischen Naturgesetzen und Regularitäten, zwischen Kausalität und Verursachung, zwischen personalen und naturwissenschaftlichen Erklärungen³³⁸ oder zwischen physikalischen und mentalen Verursachungen³³⁹. Bezüglich der Naturgesetze weist DREWERMANN zurecht auf die fundamentale Bedeutung der Mathematik für die naturwissenschaftliche Erkenntnis hin. Die darin implizierten grundlagentheoretischen Probleme werden von ihm jedoch lediglich anhand von populärwissenschaftlichen Publikationen referiert, so dass die brisanten wissenschaftstheoretischen und ontologischen Fragen entweder gar nicht oder nur unzureichend thematisiert werden³⁴⁰.

Auch DREWERMANNs Darlegungen zum Begriff der Kausalität können nicht befriedigen. Abgesehen davon, dass die ganze in den letzten Jahrzehnten geführte Diskussion rund um den Kausalitäts- bzw. Erklärungsbegriff unerwähnt bleibt³⁴¹, stört vor allem der Umstand, dass DREWERMANN Kausalität auf kausale Vorgänge in der Natur

³³⁶ Vgl. *GF*, Bd.3/III, 339-414. Zur Klärung des Begriffs *Naturgesetz* vgl. die fundamentalen Überlegungen von GOODMAN (1988) und STEGMÜLLER (1983) 319-380.

³³⁷ Vgl. *GF*, Bd.3/III, 886-900.

³³⁸ Zur Unterscheidung zwischen *naturwissenschaftlichen* und *personalen Erklärungen* vgl. SWINBURNE (1987) 31-58.

³³⁹ Vgl. dazu die kurze Zusammenfassung der Problemlage bei SEARLE (1991) 146-179.

³⁴⁰ So berührt DREWERMANN, um nur ein Beispiel zu nennen (vgl. *GF*, Bd.3/III, 373ff.), u.a. GÖDELS Satz der Unentscheidbarkeit und Unvollständigkeit. Dieser Satz wird mit Hilfe von Zitaten aus BARROWS populärwissenschaftlichen Veröffentlichung *Warum die Welt mathematisch ist* (1996) erklärt. Im gleichen Atemzug bringt DREWERMANN den Gödelsatz auch mit dem in der Mathematik diskutierten grundlagentheoretischen Ansatz des Intuitionismus' (BROUWER) in Verbindung. Dabei ist nicht klar, ob sich DREWERMANN genügend Rechenschaft darüber gibt, dass es sich diesbezüglich um zwei verschiedene Themenbereiche handelt: Beim ersten geht es um ein erkenntnistheoretisches, beim zweiten um ein ontologisches Problem. (Zur Thematik vgl. die Hinführung von STEGMÜLLER (1969) 272ff.). Vollends irritiert ist man spätestens dann, wenn DREWERMANN diese mathematischen bzw. erkenntnistheoretischen Probleme nicht nur mit physikalischen, sondern darüber hinaus mit Fragen der (kirchlichen) Moraltheologie in Zusammenhang bringt (vgl. *GF*, Bd.3/III, 386).

³⁴¹ Es geht um das sog. Deduktiv-Nomologische-Modell wissenschaftlicher Erklärung (vgl. dazu die kurze geschichtliche Einführung von SCHURZ, in: ders. (1990) 11-30). Zum Begriff der Kausalität vgl. auch BUNGE (1987), STEGMÜLLER (1983) 501-638 sowie die Beiträge in: POSCH (1981).

reduziert, ohne zu beachten, dass es z.B. auch (mentale) Ereigniskausalitäten oder Handlungskausalitäten gibt³⁴². Wir gehen mit DREWERMANN einig, dass die naturwissenschaftlichen Beschreibungen von kausalen Abläufen völlig untauglich sind, um die Abhängigkeitsrelation zwischen Schöpfer und Schöpfung auszudrücken. Wir sind jedoch davon überzeugt, dass im Rahmen einer schöpfungstheologischen Explikation auf den (metaphysischen) Begriff der Kausalität nicht verzichtet werden kann³⁴³, da man sonst über keine Begrifflichkeit mehr verfügt, das Verhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung adäquat zu beschreiben. Wie wir im nächsten Abschnitt noch sehen werden, vermag DREWERMANN genau dieses Verhältnis theologisch nur unbefriedigend zu lösen.

(6.) *Wissenschaftstheoretische Aspekte.* DREWERMANNs Kritik an die Adresse der Theologie betrifft u.a. auch ihre weltfremde und abgehobene Sprache. Seine Ansicht, dass eine theologische Sprechweise von Gott heilend auf die menschliche Psyche wirken müsste, ist sicher wünschenswert. Aber nicht jede theologische bzw. religiöse Rede muss die Funktion haben, "auf Gott hin zu sprechen" (DREWERMANN) und nicht jedes theologische Sprechen *von* bzw. *über* Gott muss schon von vornherein als Indiz für einen neurotischen Verdrängungs- und Unterdrückungsmechanismus gewertet werden. Wie DALFERTH ausführlich gezeigt hat³⁴⁴, gibt es verschiedene Ebenen religiöser Rede, die, ihrer Funktion entsprechend, berechtigt und notwendig sind. DREWERMANNs Einengung der religiösen Sprache – auf die performative Ebene – stellt eine unsachliche und unnötige Radikalisierung dar – an die sich übrigens DREWERMANN selber nicht hält, wenn er seinen theologischen Ansatz (auf tausenden von Seiten!) systematisch zu begründen versucht.

Ein weiteres grundsätzliches Problem betrifft das *Verhältnis* zwischen Verstehen und Erklären. Über weite Strecken vertritt DREWERMANN die Meinung, religiöse Erkenntnisse, die über ein

³⁴² Vgl. RUNGGLADIER (1996) 144-153. Wenn DREWERMANN beispielsweise verlangt, dass ein religiöses Sprechen heilend auf die menschliche Psyche *wirken* müsse (vgl. *GF*, Bd.1, 226), dann impliziert er darin eine solche Handlungskausalität.

³⁴³ Dass der Kausalitätsbegriff im Rahmen der neueren wissenschaftstheoretischen Diskussion keineswegs abzuschaffen ist, zeigen beispielsweise die verschiedenen Beiträge im Themenheft von BUBNER/CRAMER/WIEHL (1992).

³⁴⁴ Vgl. das grundlegende Werk von DALFERTH: *Religiöse Rede von Gott* (1981). Darin unterscheidet er u.a. die textuell-grammatische, die textuell-propositionale, die textuell-instruktive und die textuell-funktionale Ebene.

empathisches Verstehen gewonnen werden, bildeten ein Sprachspiel, welches keine Gemeinsamkeiten mit dem Sprachspiel der Naturwissenschaften hätten. Hingegen spricht er anderenorts von einer Art Komplementarität «von Erklären und Verstehen, von Naturwissenschaft und Daseinshermeneutik, von Wissen und Glauben, von Objekt und Subjekt» (*GF*, Bd.3/III, 1157), bei der die Ebene des Erklärens schliesslich in die umfassendere Ebene des Verstehens "aufgehoben" wird. Wie aber soll das Resultat dieser "Aufhebung" konkret aussehen? Sind diese beiden Sprachspiele überhaupt miteinander in Beziehung zu bringen und, wenn ja, wie? Durch ein Super-Sprachspiel oder durch einen analogen Sprachgebrauch? Jedenfalls genügt als Begründung wohl kaum, wenn DREWERMANN sagt: «*Wesentlich* ist alles Verstehen ein *transzendent*er Akt, der auf etwas geht, das nicht im wissenschaftlichen Sinne beweisbar ist» (ebd. 1158)³⁴⁵.

Fazit: So anregend – und manchmal aufregend – DREWERMANNs Ausführungen sind, so kommt man um die Feststellung nicht herum, dass entscheidende Begriffe von ihm zu wenig geklärt und auf ihre Konsequenzen hin bedacht werden. Das Fehlen einer philosophischen Reflexion über die ontologischen Grundlagen der von ihm interpretierten psychologischen sowie der naturwissenschaftlichen Theorien, wirkt sich nicht nur negativ für die philosophischen, sondern auch für die theologische Begründung seines Ansatz aus.

5.3.2. Zur theologischen Begründung des Ansatzes

a. Zunächst eine allgemeine Feststellung: DREWERMANN wirft der traditionellen Schöpfungslehre immer wieder vor, sie gerate durch ihren Versuch, die Theodizee-Problematik schöpfungstheologisch über die klassische Metaphysik lösen zu wollen, in unlösbare Widersprüche. Die mit diesem Vorwurf implizit von DREWERMANNs gemachte Annahme, dass die traditionelle Schöpfungslehre quasi identisch mit (der Lösung) der Theodizee-Frage ist, kann so nicht als sachlich korrekt bezeichnet werden. Wohl hat die traditionelle

³⁴⁵ DREWERMANN scheint offensichtlich nicht über die aktuelle wissenschaftstheoretische Diskussion informiert zu sein, *Erklären* und *Verstehen* miteinander als Momente eines (begründeten) Wissensprozesses zu deuten. Für eine Einführung in die Problematik vgl. SCHURZ (1990), STEGMÜLLER (1983) oder WRIGHT (1974).

Theologie Schwierigkeiten bekundet, naturwissenschaftliche Einsichten (und in diesem Zusammenhang die Evolutionstheorie) mit dem Schöpfungsgedanken in Einklang zu bringen. Sie hat aber nie die Lösung der Theodizee-Problematik mit Schöpfungstheologie identifiziert³⁴⁶. Ein Blick auf die traditionell geprägten Darstellungen zeigt, wie diese die Theodizee-Problematik philosophisch allenfalls im Rahmen der Fundamentaltheologie (bzw. Apologie) behandelten, während im Rahmen der Schöpfungstheologie – zwar auch philosophisch aber unter spezifisch (offenbarungs-) theologischen Gesichtspunkten – die *Tat* des Schöpfers und das *Werk* der Schöpfung thematisiert wurde³⁴⁷.

Durch die Missachtung dieser Tatsache baut DREWERMANN rhetorisch einen Gegensatz auf, mit dessen Hilfe er zwar seinen eigenen schöpfungstheologischen Ansatz profiliert herausstellen kann, er aber der eigentlichen Sachlage kaum gerecht wird. Die Identifikation von Schöpfungstheologie und Theodizee-Frage wirkt sich letztlich negativ auf DREWERMANNs eigene Argumentation aus, insofern er sich dadurch eine Fragestellung einhandelt, die er selber, wie wir gleich sehen werden, nicht befriedigend zu lösen vermag.

b. Wir haben gesehen wie DREWERMANN immer mit zwei einander gegensätzlichen gegenüberstehenden Welten operiert: Die Welt der "Naturordnung" mit ihren evolutiven Prozessen und die Welt der "personal-geistigen Ordnung", in welcher sich der Mensch von Gott angesprochen und in der Liebe geborgen erfährt. Die Frage, die sich hier stellt, ist, wie diese beiden Welten miteinander verbunden sind und wie diese Verbindung schöpfungstheologisch begründet wird. Die Ordnung der evolutiv sich entwickelnden Natur erfährt der Mensch zwar als bedrohlich und lebensfeindlich, aber DRE-

³⁴⁶ Vgl. Von Seiten der traditionell geprägten Schöpfungstheologie hebt SCHEFFCZYK mit aller Deutlichkeit hervor, dass der Vorsehungsglaube nicht mit der Theodizee-Frage identifiziert werden dürfe. Es geht im Glauben an die Vorsehung nicht «zuerst um die Erkenntnis und Interpretation des Weltlaufs durch den Menschen, es geht in ihm vielmehr zuerst um die gläubige Anerkennung des Daseins Gottes und seiner Sorge für die Welt. Ob der Mensch dieser Sorge ansichtig wird, ob er sie an bestimmten Weltereignissen nachweisen und daraus rationale Einsichten gewinnen kann, ist eine ganz andere Frage, die, so gestellt, sogar verneint werden muss. Es geht im Vorsehungsglauben um die Anerkennung der Wahrheit, dass der Schöpfer die Welt zum Ziele führt, aber nicht um die Erkenntnis des "Wie"» (ders. (1987) 93; vgl. auch ders. (1997) 188).

³⁴⁷ Vgl. unsere einleitenden Darlegungen zum traditionell-metaphysischen Ansatz von SCHEFFCZYK unter 1.2.1.

WERMANN deutet sie dennoch als eine von Gott geschaffene und getragene Wirklichkeit, indem er theologisch struktur-immanente Eigenschaften der Natur, d.h. die Selbstorganisationskraft des Universums, mit dem göttlichen Geist (oder mit Eigenschaften desselben) identifiziert: «Wir erkennen, dass Geist eine Struktureigenschaft aller komplexen Systeme *ist*. Sinn stellt sich auf dem Weg der Evolution selber her. Gott ist in diesem Sinne etwas, das sich in der Welt und mit der Welt selber entfaltet.»³⁴⁸ Damit vollzieht DREWERMANN eine *Sakralisierung der kosmischen Evolution* (BEYER), die nicht nur problematisch ist, weil sie eine klare Unterscheidung zwischen Evolutionsprozess und weltimmanentem Wirken Gottes nicht mehr zu tätigen erlaubt³⁴⁹. Sie ist es auch, weil DREWERMANN sich vor die Notwendigkeit gestellt sieht, die Planlosigkeit und Sinnlosigkeit dieses Weltprozesses mit der liebenden Dimension der Person Gottes in Einklang zu bringen. Es fragt sich daher, wie in der Sicht DREWERMANNs die Schöpfung – einerseits in ihrer natürlichen, andererseits in ihrer personal-geistigen Ordnung – als die *eine* Tat Gottes und gleichzeitig als Tat des *einen* Gottes gedacht werden kann. Grundsätzlich im Transzendenten gründend ist die Schöpfung die *eine* Tat Gottes, da nach DREWERMANN die personal-geistige Dimension mit ihrer archetypischen Konstituierung keine separate Schöpfungshandlung darstellt, sondern sich aus dem Prozess der Evolution selbst ergibt. Als Tat des (drei-) *einen* Gottes hingegen muss die Schöpfung gedacht werden, wenn DREWERMANN davon ausgeht, dass die strukturimmanenten Eigenschaften der Schöpfung (bzw. der Natur) als Geist-Wirklichkeit identisch mit jener göttlichen Wirklichkeit sind, durch die sich Gott (über die Archetypen) *personal* dem Menschen mitteilt. Wie aber ist eine Identität dieser zwei antithetisch zueinander stehenden Aspekte möglich, ohne eine Diastase in Gott selber hineinzutragen? Dazu äussert sich DREWERMANN programmatisch: «Beide Gottesbilder – das des personalen Gottes und des systemtheoretisch-evolutiv sich entfaltenden Geistes – sind antithetisch. Aber ich halte es für möglich, dass die alte christliche Trinitätslehre fähig ist, solche Polarität miteinander zu verbinden»³⁵⁰. Man

³⁴⁸ DREWERMANN (1992) 310 (Herv. f.g.).

³⁴⁹ Vgl. BEYER (1995) 171ff. und 190. SCHNELZER lehnt diesen Immanentismus ebenfalls ab, wenn er sagt: Es verbietet «sich für ein angemessenes Verständnis der Offenbarung [...], die Prämissen des modernen immanentistischen Weltbildes zu übernehmen» (ders. (1999) 395).

³⁵⁰ DREWERMANN (1992) 310.

wäre sehr interessiert von DREWERMANN zu erfahren, wie eine solche antithetische Einheit trinitarisch aufgelöst wird. Wie wir gesehen haben, beantwortet seine "Trinitätslehre" zwar, wie Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist *erkannt* werden kann, aber *nicht, wie die Schöpfung durch die innertrinitarischen Relationen der göttlichen Personen konstituiert wird.*

In seinem Aufsatz *Das Tragische und das Christliche*³⁵¹ radikalisiert DREWERMANN diese Problematik noch zusätzlich, indem er die Erfahrung, in welcher sich der Mensch – schuldlos! – den launischen Schicksalsmächten der Natur ausgeliefert erlebt, nicht nur als *Tragik der menschlichen Unzulänglichkeit*, sondern sogar als *Tragik Gottes* bezeichnet³⁵²: «Das Christentum, statt in einer schlechten, weil heuchlerischen, Theodizee die Fragen des Hiob zu verdrängen und schliesslich den Menschen zu seinem Unglück auch noch mit Vorwürfen zu überhäufen, sollte [...] gerade um der Erlösung des Menschen willen anerkennen, dass es Schicksalsfügungen und Schicksalsschläge gibt, an denen Menschen unausweichlich scheitern müssen» (*PM*, Bd.1, 77). Diese Form des Tragischen, «an der nicht mehr menschliche Schuld, sondern die Einrichtung der Welt, wenn überhaupt jemand, die Schuld trägt [...], ist ein Teil der Schöpfung selbst, und sie ist zutiefst eine *Tragik des Schöpfers*» (ebd.)³⁵³. Damit wird nicht nur die kosmische Evolution, sondern das Tragische selbst sakralisiert. Angesichts einer solchen Interpretation fragt sich BEYER zu recht, wie denn Gott, wenn er kein Dialektiker ist, «als umfassende Wirklichkeit die *Widerspruchseinheit* von absoluter Liebe und universaler Tragik sein» kann³⁵⁴. Nach BEYER gelingt es DREWERMANN nicht überzeugend darzulegen, wie in Gott selber eine solche Vermittlung zwischen absoluter Liebe und universaler Tragik zu denken sei. Im Gegenteil: Da beide Positionen sich gegenseitig ausschliessen, scheitert DREWERMANNs Versuch, diese beiden Wirklichkeiten

³⁵¹ Vgl. *PM*, Bd.1, 19-78.

³⁵² Vorgängig erläutert DREWERMANN in diesem Aufsatz noch zwei weitere Formen des Tragischen. Bei diesen wird der Einzelne aufgrund eines Widerspruchs zum Sittlich-Allgemeinen schuldig, entweder indem das eigene Unbewusste sich gegen den moralischen Willen geltend macht oder indem die Forderungen der Sittlichkeit, durch die Pathologie der Umstände, in sich selber widersprüchlich werden. Erstere bezeichnet DREWERMANN als *Tragik des neurotischen Widerspruchs*, zweitere als *Tragik der moralischen Unvereinbarkeit*.

³⁵³ Herv. f.g.

³⁵⁴ BEYER (1995) 176.

als Teile eines umfassenden Ganzen miteinander zu vermitteln – und darin liege letztlich «*der fatale Selbstwiderspruch in Drewermanns Theologie*» (BEYER)³⁵⁵.

c. Ein Ausweg aus diesem Dilemma bestünde darin, die Tragik des Menschen – inklusive dessen Schuldigseins vor Gott – im Leben und Geschick des Jesus von Nazareth "aufzuheben". Damit berühren wir noch einmal das für DREWERMANN zentrale Thema der Angst. Ohne auf die mit diesem Begriff gegebenen Schwierigkeiten einzugehen³⁵⁶, soll hier lediglich die Frage behandelt werden, aufgrund welcher Voraussetzungen die archetypische Gestalt Jesu den Menschen von seiner Tragik, d.h. von seiner Angst und Schuld zu erlösen vermag.

In unseren Darlegungen haben wir herauszuarbeiten versucht³⁵⁷, wie für DREWERMANN die Erfahrung Jesu im Garten Gethsemane jene Schlüsselszene darstellt, die nicht nur verständlich macht, wie Jesus Angst erfahren hat, sondern auch wie der Mensch von seiner Angst erlöst werden kann. Nach DREWERMANN bestand Jesu Seelenzustand in jenem Moment darin, «*an den Menschen nicht mehr glauben zu können*» (*Mk*, 2.Teil, 495). Während im Gethsemane Jesus die Angst von ihrer inneren, existentiellen Seite durchlebte, erfuhr er am Kreuz durch das konkrete Tun der Menschen mehr die (physischen) Konsequenzen der menschlichen Bosheit. Dabei habe sich Jesus, so DREWERMANN, zwar von den Menschen, aber nicht von seinem Gott und Vater verlassen gefühlt. Wie aber ist es möglich zu erfahren, «*was wir als Menschen im Getto der Gottesferne sind*» (*Mk*, 2.Teil, 631, Anm. 13), ohne sich gleichzeitig auch von Gott fern zu fühlen? Und wie hätte der Mensch von der Angst und vom Getto der Gottesferne erlöst werden sollen, wenn nicht Gott selber diesen Abgrund zwischen sich und den Menschen real als Gottesferne durchlebt hätte? Deutet man die Angst als eine fundamental existentielle Form der Emotionalität, die aber immer auch relational konstituiert

³⁵⁵ Ebd. 181.

³⁵⁶ Ausführlich hat u.a. GÄRTNER (vgl. dies. (2000) 33-182) *Angst* (die den Menschen vor Gott schuldig werden lässt und zwangsläufig zum Bösen führt) als Schlüsselbegriff im Gedankengebäude DREWERMANNs analysiert und dessen Unzulänglichkeit herausgearbeitet, so dass sie zum Schluss kommt: DREWERMANN «diagnostiziert das Erlösungsproblem des modernen Menschen als Angstproblem und bietet eine theologische Antwort, die als Krisenlösung für ein praktisches Angstproblem jedoch ungeeignet ist» (ebd. 182).

³⁵⁷ Vgl. oben unter 5.2.2.

wird – DREWERMANN selbst zeigt, wie die verschiedenen Neurosen aus Beziehungsstörungen entstehen – dann reicht es nicht zu sagen, dass sich Jesus in seiner Angst "nur" von den Menschen verlassen *geföhlt* hat. Auch wenn Jesus (ontologisch gesehen) vom Vater nicht verlassen war, *empfindungsmässig* musste er sich von seinem Vater verlassen geföhlt haben. Wenn dem nicht so wäre, dann hätte Gott den Menschen letztlich unmöglich von seiner Bosheit und Angst – und folglich von der Gottesferne der Sünde – erlösen können. Das Problem ist, dass DREWERMANN die *Angst Jesu* im Passionsereignis nicht erkennbar als ein *relationales* Ereignis zwischen Gott (dem Vater) und Gott (dem Sohn), sondern lediglich *als Chiffre einer psychische Befindlichkeit interpretiert*. Dadurch gelingt es ihm auch nicht überzeugend die Tragik Gottes im heilsökonomischen Ereignis der drei göttlichen Personen aufzufangen. Auch wenn die Theologie DREWERMANNs nicht schon von vornherein (im Sinne) BEYERs des Selbstwiderspruchs bezichtigt werden kann, so gilt doch die Feststellung, dass DREWERMANNs Gotteslehre bzw. Trinitätstheologie torsohaft bleibt und – im Hinblick auf seinen schöpfungstheologischen Ansatz – nicht zu befriedigen vermag.

d. Zum Schluss: DREWERMANNs existential-theologischer Ansatz bietet eine, gegenüber der klassischen Theologie, deutlich stärker erfahrungsbezogene schöpfungstheologische Rede. Als einen ausgereiften und systematisch reflektierten Ansatz hingegen wird man seine Ausführungen – trotz des Umfangs seiner Publikationen – nicht bezeichnen können und dies aus folgenden Gründen:

(1.) Wenn man davon ausgeht, dass DREWERMANN seine theologischen Ausführungen – vor allem in *SB*, *TE* und *GF* – als systematische (d.h. wissenschaftliche) Darlegungen und nicht nur als "Poesie" versteht, dann kommt man nicht umhin festzustellen, dass seine verwendete Begrifflichkeit (zu) oft redundant, ungenau und nur assoziativ ist. Gegenstand und Methode, Begriffe und Sachverhalte, meditative und argumentative Ausdrucksweisen sowie die einzelnen Argumentationsebenen fließen immer wieder undifferenziert ineinander über³⁵⁸.

³⁵⁸ DREWERMANNs Sprache ist «eine ornamentale (Predigt, Verkündigung, Laudatio), durchmischt mit wissenschaftlichen Begriffen: ein Stil, der in der Kumulation von bedeutsamen Formulierungen besteht. Die Rede klingt zwar sehr gelehrt, ist aber vergleichsweise ungenau» (Gärtner (2000) 275).

(2.) Auch die grundlegende Verhältnisbestimmung zwischen "naturwissenschaftlich-objektiver" und "religiös-subjektiver" Wirklichkeit erweist sich bei DREWERMANN als zu wenig ausreichend reflektiert. Zwar neigt DREWERMANN dazu, gewisse Ausdrucksweisen zu "ontologisieren" (GÄRTNER), aber weder werden die ontologischen Voraussetzungen der naturwissenschaftlichen Wirklichkeit von ihm herausgearbeitet noch vermag seine philosophische Begründung der Archetypen im Zusammenhang mit der menschlichen Existentialität zu überzeugen.

(3.) DREWERMANNs Versuch, die naturwissenschaftliche Welt – die er als eine dem Menschen feindlich gegenüberstehende Natur hinstellt – durch eine Sakralisierung der Evolution und die existentielle Befindlichkeit des Menschen auf ein einheitliches, schöpfungstheologisches Fundament zu stellen, erwies sich als latent inkonsistent.

(4.) Die fundamentaltheologische Begründung der Person Jesu für die Offenbarung von Gott als dem Schöpfer der Welt und des Menschen sowie die daraus resultierende Neuschöpfung des Menschen (durch dessen Erlösung) von der Tragik der Schuld bleibt bei DREWERMANN unbefriedigend, da er die Gestalt Jesu Christi weder genügend heilsgeschichtlich verankert noch dessen archetypische Gestalt innerhalb eines trinitarischen Vollzugs der göttlichen Personen einbettet. Die Erlösung des Menschen von der Tragödie seiner Existenz und seiner Schuld sowie die Befreiung seiner Angst hat DREWERMANN zwar in Gott so "aufzuheben" versucht, dass er durch das Geschick Jesu die menschliche Tragik zu einer Tragik Gottes werden lässt. Das Fehlen einer eigentlichen Trinitätstheologie verunmöglicht es aber DREWERMANN, diese göttliche Tragik positiv aufzulösen.

Fazit: So wertvoll – und ergänzend zu anderen Ansätzen – ein von der menschlichen Existentialität ausgehende schöpfungstheologische Reflexion sein mag: DREWERMANNs Ansatz zeigt in aller Deutlichkeit, wie die Durchführung eines solchen Programms in unlösbare Schwierigkeiten führt, wenn versucht wird, schöpfungstheologisch die menschliche Existentialität in Zusammenhang mit human- und naturwissenschaftlichen Einsichten und Theorien zu explizieren, ohne dabei gründlich die implizit verwendeten ontologischen Voraussetzungen philosophisch und theologisch aufzuarbeiten.

6. Zusammenfassung der Ergebnisse

Wir haben die schöpfungstheologischen Ansätze von TEILHARD, SCHEFFCZYK, GANOCZY, RAHNER und DREWERMANN dargestellt, die von sich behaupten, in ihren Ausführungen die modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse mitberücksichtigt oder gar integriert zu haben. Dabei haben wir diese Ansätze unter den Gesichtspunkten befragt,

- (1.) welche naturwissenschaftlichen Aussagen, Modelle und Theorien jeweils übernommen und aufgrund welcher *ontologischen* und *erkenntnistheoretischen* Implikationen diese Autoren – soweit sie überhaupt ausdrücklich darauf Bezug nehmen – von Natur sprechen.
- (2.) Anschliessend haben wir herauszuarbeiten versucht, wie in diesen Ansätzen jeweils das Naturverständnis *schöpfungstheologisch* vermittelt wird.

Wir wollen nun die bisherigen Ergebnisse zusammenfassen, indem wir (a.) von der *naturwissenschaftlichen*, (b.) *philosophischen* und (c.) *theologischen* Ebene aus nochmals auf die fünf Ansätze blicken.

a. *Naturwissenschaftliche Ebene*: Wie gesagt, teilen alle fünf Autoren das Anliegen, eine von den Naturwissenschaften her geprägte (evolutive) Weltsicht in ihren Schöpfungsentwürfen einbeziehen zu wollen. Obwohl alle diesen Anspruch erheben, fällt je nach Autor die konkrete Auseinandersetzung mit den naturwissenschaftlichen Einsichten und deren (theoretischen) Voraussetzungen verschieden aus.

Umfangmässig wie auch von der Zahl der behandelten naturwissenschaftlichen Themenbereiche sticht zunächst DREWERMANN hervor¹. Dies bedeutet aber nicht, dass sich die anderen nicht auch bemüht hätten, die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und Theorien zu rezipieren. So referiert TEILHARD – in seinen philosophisch-theologischen Schriften! – zwar kaum naturwissenschaftliche Erkenntnisse und Theorien in der Weise, wie DREWERMANN es tut. A-

¹ Es muss jedoch gleich präzisierend hinzugefügt werden, dass wir in unseren Darlegungen TEILHARDS umfangreiche, elf Bände umfassende naturwissenschaftliche Publikationen nicht berücksichtigt haben. Vgl. ders. *L'œuvre scientifique*, (Textes réunis et édités par Nicole Schmitz-Moormann et Karl Schmitz-Moormann. Préface de Jean Piveteau). 11 tomes, Olten 1971. In diesem Sinne ist von den fünf Autoren TEILHARD sicher derjenige, der im eigentlichen Sinne des Wortes Naturwissenschaftler war.

ber mehr als alle anderen ist gerade TEILHARD vom Anliegen bewegt, die (von ihm vorausgesetzten) naturwissenschaftlichen Einsichten von Anfang an schon in einer evolutiv-metaphysischen Weltansicht aufzunehmen und innerhalb seiner mystisch geprägten Vision theologisch zu verarbeiten. Auch GANOCZY bemüht sich, die verschiedenen naturwissenschaftlichen Modelle und Theorien aufzuarbeiten, um sie für eine schöpfungstheologische Diskussion fruchtbar zu machen. Bedeutend weniger geschieht diese direkte Auseinandersetzung bei SCHEFFCZYK und RAHNER. Während aber bei RAHNER naturwissenschaftliche Einsichten (vor allem die der Biologie) im Rahmen einer "evolutiven Weltanschauung" aufgenommen und in seiner Erkenntnismetaphysik integriert werden, spielt die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise bei SCHEFFCZYK faktisch keine Rolle, da diese für ihn lediglich eine kategoriale und darum eine untergeordnete Erkenntnisweise darstellt, welche keine direkte schöpfungstheologische Relevanz besitzt. Ambivalent erwies sich DREWERMANNs Standpunkt, der – trotz umfangreicher Rezeption – schlussendlich eine naturwissenschaftliche Sichtweise (inklusive deren Erkenntnisse) für eine schöpfungstheologische theologische Betrachtungsweise von Welt und Natur strikt ablehnt, gleichwohl aber für die Begründung seiner Archetypenlehre sich auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse und Theorien beruft.

Grundsätzlich wird man sich bei allen fünf Autoren fragen müssen, ob diese sich genügend Rechenschaft über die in den Naturwissenschaften implizit verwendeten Modelle und deren theoretische Implikationen gegeben haben. So vermittelt die Art und Weise, wie unsere Autoren bisweilen über gewisse naturwissenschaftliche Disziplinen und deren Ergebnisse sprechen, den Eindruck, als würden diese Fachbereiche jeweils ein homogenes Ganzes bilden. Wie aber allein schon anhand der Physik deutlich wird, sind beispielsweise Klassische Mechanik, relativistische Physik und Quantenphysik weder selbstähnliche Theorien noch benutzen sie jeweils identische Modelle. Sogar dann, wenn dieselben Termini benutzt werden, ist Vorsicht geboten, da z.B. die Verwendung des Teilchenbegriffs in der Quantenphysik eine andere Bedeutung hat als in der klassischen oder relativistischen Physik. Von daher muss man sich fragen, ob die von den einzelnen physikalischen Bereichen evidenziierten Resultate einfach im Rahmen eines "evolutiven Weltbildes" übertragbar sind, wie dies etwa bei RAHNER, TEILHARD und GANOCZY geschieht.

Zudem: Naturwissenschaftliche Erkenntnisse sind Aussagen, die nur im Kontext ihrer jeweiligen (mathematisch formulierten) Theorien verständlich sind. Dies bringt es mit sich, dass diese Theorien ein so hohes Mass an Abstraktion aufweisen, dass sie normalerweise einem Laien nicht zugänglich sind. Die Zuhilfenahme populärwissenschaftlicher Publikationen zu deren Interpretation – GANOCZY und DREWERMANN tun dies über weite Strecken – vermag jedoch eine eingehende und fachspezifische Auseinandersetzung mit diesen Theorien nicht zu ersetzen. Erst ein solches Verständnis würde es ermöglichen, sich philosophisch mit den naturwissenschaftlichen Resultaten, Einsichten und Extrapolationen kritisch auseinanderzusetzen und dabei zu klären, welche naturwissenschaftlichen Aussagen, aufgrund welcher theoretischer Voraussetzung und mit Hilfe welcher Modelle für eine schöpfungstheologische Reflexion relevant sein können. Gerade solche Fragestellungen werden in den fünf Ansätzen aber kaum dargelegt und diskutiert – und wenn, dann nur auf weltanschaulicher Ebene. Somit bestehen berechtigte Zweifel darüber, ob der selbstgesetzte Anspruch dieser Autoren, die moderne naturwissenschaftliche Sicht in ihren Ansätzen miteinbezogen zu haben, tatsächlich gründlich genug geschehen ist.

b. *Philosophische Ebene*: So verschieden die fünf Ansätze sind, in einem Punkt weisen sie eine Gemeinsamkeit auf, nämlich in der Überzeugung, dass eine naive, d.h. *direkte* Übernahme naturwissenschaftlicher Erkenntnisse betreffend Entstehung und Werden der Welt schöpfungstheologisch nicht adäquat ist. TEILHARDS evolutionistische Unions-Metaphysik, SCHEFFCZYKS traditionell geprägte (neothomistische) Metaphysik, GANOCZYs Strukturontologie (Rombachscher Prägung) und RAHNERs transzendente Erkenntnismetaphysik stellen den jeweils entsprechenden Begründungsrahmen dar, aufgrund dessen naturwissenschaftliche Aussagen und Modelle mit schöpfungstheologischen Aspekten in Verbindung gebracht und (eventuell) integriert werden können. Hingegen vertritt DREWERMANN diesbezüglich eine extreme Position, insofern er, ausgehend von der menschlichen Existentialität, jegliche philosophische Vermittlung in Form eines metaphysischen Systems im Hinblick auf eine schöpfungstheologische Rede ablehnt. Daher steht DREWERMANN auch nicht wie die anderen Autoren vor dem Problem, naturwissenschaftliche Einsichten und deren theoretische Voraussetzungen im Rahmen

eines umfassenden Naturbegriffs formulieren zu müssen, um sie einer schöpfungstheologischen Diskussion zugänglich zu machen. Sein auf die archetypische Konstitution des Menschen reduzierter Naturbegriff reicht ihm völlig aus, um von der Natur als Schöpfung sprechen zu können. Dass diese radikale Position letztlich nicht haltbar ist, haben wir bei der kritischen Würdigung des drewermannschen Ansatzes erläutert.

Die kritische Sichtung des von den anderen vier Autoren formulierten Naturbegriffs – am Beispiel des Raum-, Zeit-, Entitäts-, Relations- und Kausalitätsbegriffs durchgeführt – hat gezeigt, dass eine Übernahme der mit den naturwissenschaftlichen (bzw. physikalischen) Modellen und Theorien gegebenen philosophischen Implikationen im Hinblick auf schöpfungstheologische Rede nicht so leicht zu bewerkstelligen ist; wobei die Wahrnehmung dieser Probleme und erst recht ihre systematische Aufarbeitung bei allen Autoren wiederum sehr verschieden durchgeführt werden:

(1.) Zum Begriff des *Raumes*: Dass die Wahl und Verwendung eines Raumverständnisses theologisch erhebliche Konsequenzen zur Folge haben kann, zeigt sich wissenschaftsgeschichtlich besonders gut am Beispiel der zwischen NEWTON und LEIBNIZ geführten Debatte zur Raumproblematik². Die Bedeutung dieses Begriffs liegt dabei in der damit verbundenen Problematik, ein innerweltliches Handeln Gottes denken zu müssen. Gemäss christlich-jüdischem Gottesverständnis geschieht nämlich ein göttliches Heilshandeln immer konkret geschichtlich. Dies impliziert, dass ein Handeln Gottes in der Welt nicht nur zeitlich, sondern immer auch räumlich lokalisierbar sein muss. Wie *ontologisch* der Raum bzw. die Räumlichkeit konstituiert und für eine christliche Schöpfungsrede (als Heilsraum) fruchtbar gemacht werden kann, wird am ehesten noch von GANOCZY diskutiert. Wir mussten jedoch feststellen, dass seine Erläuterungen zum "physikalisch-relativistischen Raumverständnis", ergänzt durch einen "anthropologisch orientierten Raumfaktor", eine Interpretation darstellt, die mit der Relativitätsphysik nur noch wenig zu tun hat, so dass von einer Übernahme der (natur-) philosophischen Voraussetzungen des physikalischen Raumverständnisses ins Theologische kaum mehr die Rede sein kann.

² Eine ausführlichere Darlegung dieser Debatte zwischen LEIBNIZ und NEWTON erfolgt im *zweiten Teil* unserer Arbeit.

Ebenfalls scheint uns das Problem zwischen räumlich-welthafter und überräumlich-transzendenter Dimension bei allen Autoren – auch bei DREWERMANN – nicht befriedigend gelöst. Vor allem vermochte keiner von ihnen wirklich einsichtig zu machen, wie eine transzendente, göttliche Omnipräsenz in Raum und Zeit wirkend gedacht werden kann. Nun hängt die Lösung dieser Frage wesentlich damit zusammen, wie philosophisch das Geist-Materie-Verhältnis gelöst wird.

(2.) Der Begriff der *Materie* wird philosophisch am umfassendsten bei RAHNER konzipiert und als das leere, an sich bestimmungslose und für alle Formen in Möglichkeit sich befindende Seiende definiert. Dabei orientiert sich RAHNERs Materiebegriff am aristotelisch geprägten Hylemorphismus des Aquinaten, erfährt aber im Rahmen seines erkenntnistheoretischen Ansatzes eine Transformation. Dies ermöglicht ihm, Materie als korrelatives Prinzip von Geist so zu bestimmen, dass, metaphorisch gesprochen, Materie als "gefrorener Geist" (RAHNER) interpretierbar wird. Diesbezüglich stellt sich die Frage, wie der rahnersche Materiebegriff grundsätzlich mit einer naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise in Verbindung gebracht werden kann. TEILHARD hingegen bestimmt (meistens) Materie und Geist als Koprinzipien des Weltstoffes, die sich je nach Gegenstand verschieden in Zentriertheit und Komplexität konkretisieren. Gerade die Charakterisierung der Materie durch die beiden letztgenannten Eigenschaften erwiesen sich jedoch als problematisch, weil dadurch nicht klar wird, worin sich *Materie* von *Geist* letztlich *unterscheidet*, wie diese beiden Begriffe mit dem *Person*begriff korrelieren und wie im Werden nicht nur eine graduelle Weiterführung von schon Bestehendem geschieht, sondern ein *Neuentstehen* von Entitäten begründet werden kann. GANOCZY übernimmt seinerseits den Gedanken der Selbstorganisation und sieht so in der Materie eine "kreative" und "erfinderische" Grösse. Anbetracht der ontologischen und erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten, welche Begriffe wie "Selbstorganisation" oder "Synergie" mit sich bringen, kann wohl bei GANOCZY kaum von einer wirklich systematischen Bestimmung des Materie- bzw. Geistbegriffs gesprochen werden. Dies gilt auch für den von ihm benutzten Komplementaritätsgedanken, der sich als nicht konsistent genug erwies. Die weitere von GANOCZY noch vorgeschlagene strukturontologische Begründung, Materie und Geist als momentane Manifestationen einer strukturdynamischen Wirklichkeit zu interpre-

tieren, vermochte ebenfalls nicht zu überzeugen, da er das Problem, wie Entitäten ontologisch in ihrem Sosein konstituiert werden, nicht zu lösen vermochte. SCHEFFCZYK behandelt seinerseits die Materieproblematik (im Rahmen eines Naturgeschehens) nicht direkt. Da für ihn diese Frage lediglich eine kategoriale (d.h. innerweltliche) Dimension anvisiert, interessiert ihn diese Thematik höchstens in ihrer weltanschaulichen Extrapolation (z.B. im Zusammenhang mit den verschiedenen materialistischen Ideologien) oder im Zusammenhang mit der leib-geistigen Konstitution des Menschen. Der letztgenannte Aspekt wird dabei von SCHEFFCZYK lediglich konstatiert, jedoch in keiner Weise systematisch expliziert. Dies ist insofern bedauerlich, als gerade die traditionelle aristotelisch-thomastische Philosophie, auf die sich SCHEFFCZYKs Ansatz stützt, durchaus offen ist, innerhalb der modernen Geist-Seele-Problematik eine Vermittlung zu den Natur- bzw. Kognitionswissenschaften herzustellen³. Ein weiteres nicht gelöstes Problem sehen wir darin, dass alle Autoren letztlich den zentralen Begriff der *Person* zwar schöpfungstheologisch definieren und einfordern, letztlich aber philosophisch von ihrem Ansatz her nicht begründen und herleiten⁴. Die mangelnde Begründung des Personbegriffs taucht u.a. wieder im Zusammenhang mit der Zeitproblematik auf.

(3.) Zum Begriff der *Zeit*: Die physikalisch von der Thermodynamik her begründete Aussage der Irreversibilität der *Zeit* (bzw. des Zeitpfeiles) wird von unseren Autoren gerne zur Kenntnis genommen, um mit ihr der Kontingenz der menschlichen Geschöpflichkeit auch eine naturwissenschaftliche Grundlage zu geben. Wie jedoch in der Wandelbarkeit des Zeitgeschehens gerade eine diachrone Identität von Gegenständen und Personen gewährleistet wird, bleibt ebenso wenig geklärt, wie die Frage, wie das Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit verstanden werden soll, um heilsgeschichtliche Ereignisse als Wirken Gottes in der Zeit einsichtig zu machen. Zum Verständnis trägt dabei die metaphorische Redeweise von der "Kreativität" der Zeit – so z.B. bei TEILHARD oder GANOCZY – wenig bei.

³ Vgl. dazu PERLER (2003) oder die Beiträge in: RAGER/QUITTERER/RUNGGALDIER (2002).

⁴ Eine Zusammenfassung über die neuere theologische Diskussion rund um den Personbegriff gibt der Artikel von ESSEN Georg, *Person – ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff in der dogmatischen Diskussion*, in: *ThRv*, 94(1998) 243-254.

(4.) Den Aspekt der *Relation* setzten zwar alle Autoren selbstverständlich voraus⁵, aber nur GANOCZY thematisiert philosophisch (im Rahmen der von ihm übernommenen Strukturontologie) und theologisch (im Zusammenhang mit seiner Idee der *Trinitas creatrix*) den Relationsbegriff etwas näher. Insgesamt wird man die Feststellung nicht von der Hand weisen können, dass dem relationalen Aspekt von allen Autoren zu wenig Rechnung getragen wird. Wie vielschichtig der Relationsbegriff ist, zeigt sich allein schon an der Frage, ob Relationen überhaupt existieren und, wenn ja, welche Klassen es davon geben soll. So könnten beispielsweise reale, gedachte, transzendente, intentionale, akzidentelle Klassen von Relationen eingeführt und voneinander unterschieden werden. Zudem stellt sich auch das Problem, wie sich Relationen zu ihren entsprechenden Trägern verhalten und welche Voraussetzungen letztere besitzen müssen.

Wie neuere Forschungsbeiträge zur geschichtlichen Entwicklung des Relationsbegriffs zeigen, wurde schon im Mittelalter intensiv über all diese Aspekte nachgedacht⁶. In der Neuzeit haben u.a. KANT, LEIBNIZ und RUSSELL Wesentliches zu einem tieferen Verständnis des Relationsbegriffes beigetragen⁷. Diese (neueren) Forschungser-

⁵ Bei TEILHARD wie bei RAHNER spielt der Begriff faktisch eine grosse Rolle, wird jedoch als solcher nicht eigens thematisiert. SCHEFFCZYK sieht die Bedeutsamkeit des Relationsbegriffes für die Schöpfungstheologie, lässt es aber bei dieser Feststellung bewenden (vgl. ders. *KD*, Bd.3, 106). DREWERMANN führt das Wort "Relation" in *Glauben in Freiheit* 3/II und 3/III nicht einmal im Stichwortverzeichnis auf.

⁶ Zu erwähnen wären hier die neueren Untersuchungen von SCHÖNBERGER Rolf, *Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik*, Leiden-NewYork-Köln 1994 und SCHMIDBAUR Hans Christian, *Personarum trinitatis. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St.Ottilien 1992. Etwas älter aber immer noch von grundlegender Bedeutung sind die Arbeiten von MARTIN Gottfried, *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnung*, Berlin 1949; KREMPEL A., *La doctrine de la relation chez Saint Thomas: exposé historique et systématique*, Paris 1952; BECKMANN Jan P., *Die Relation der Identität und Gleichheit nach Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Ontologie der Beziehung*, Bonn 1967.

⁷ Vgl. dazu die Arbeiten von SCHULTHESS Peter, *Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants*, Berlin-NewYork 1981; GURWITSCH Aron, *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*, Berlin-NewYork 1974; HORSTMANN Rolf-Peter, *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Hain 1984. Wir müssen diesbezüglich wieder auf den zweiten Teil unserer Arbeit verwei-

gebnisse zum Begriff der Relation hat man bisher theologisch noch kaum genügend aufgearbeitet, obwohl die Theologie der letzten Jahrzehnte die Bedeutung der relationalen Dimension immer mehr erkannte⁸. Hier liegt also ein Desiderat vor, das umso dringender ist, als der Relationsbegriff nicht nur für den Personbegriff der Trinitätstheologie und theologischen Anthropologie, sondern auch für die Schöpfungstheologie von fundamentaler Bedeutung ist.

(5.) Zum Begriff der *Kausalität*: Abgesehen von DREWERMANN, der im Rahmen seiner (einseitigen) Metaphysik-Kritik den Kausalitätsgedanken nur im Rahmen naturwissenschaftlicher Erklärungen gelten lässt, setzen die anderen Autoren diesen Begriff – im Zusammenhang mit der *creatio ex nihilo* und *creatio continua* – selbstverständlich voraus. Die systematische Herleitung des Kausalitätsbegriffes reflektiert eingehend RAHNER (als quasi-formale Verursachung), während SCHEFFCZYK (in Bezug auf Erschaffung, Erhaltung, Lenkung bzw. Vorsehung der Welt) wiederum nur das traditionelle Kausalitätsmodell referiert. GANOCZYS Versuch, den Kausalitätsgedanken mit dem Begriff der Synergie im Rahmen einer Strukturdynamik zu begründen, erwies sich zwar als originell, aber noch als klärungsbedürftig. Ambivalent ist hingegen TEILHARDs Kausalitätsverständnis, weil er zwar kausale Zusammenhänge von der naturwissenschaftlichen Sichtweise her erklären möchte, gleichzeitig aber einen teleologischen Aspekt in seinem Kausalitätsverständnis mitvoraussetzt, der mit einem funktional geprägten Teleonomiebegriff, wie ihn etwa die Biologie verwendet, nicht in Einklang gebracht werden kann. Wie die anderen Autoren differenziert übrigens auch

sen, in dem wir u.a. in einem Exkurs, neben THOMAS, SCOTUS, auch das Relationsverständnis, KANT, LEIBNIZ und RUSSEL darlegen.

⁸ So plädierte KASPER 1982 – im Hinblick auf die Trinitätstheologie – in seinem Buch *Der Gott Jesu Christi* dafür, von der «*Relation als Urkategorie des Wirklichen*» auszugehen, wobei schon 1974 HEMMERLE in seinen *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* den Paradigmenwechsel von einer Substanz- zu einer relationalen bzw. trinitarischen Ontologie gefordert hatte. Neben GANOCZY hat in letzter Zeit GRESHAKE (1997) versucht, ausgehend von einem relationalen bzw. communionalen Seinsverständnis, eine Trinitäts- und Schöpfungstheologie zu entwickeln. Hingegen kann nicht übersehen werden, dass das Projekt einer "relationalen" bzw. "trinitarischen Ontologie" noch in den Kinderschuhen steckt, wie u.a. auch GRESHAKE feststellt: «... so sehr es auch einige gewichtige Ansätze für eine *neue* trinitarische Ontologie gibt, so sehr hat all dies doch noch erst den Charakter eines Fragments und geht nicht über den einer Ankündigung oder eines Desiderats hinaus» (ders. (1997) 455).

TEILHARD nicht zwischen dem (metaphysischen) Begriff der Kausalität und dem deduktiv-nomologischen Modell naturwissenschaftlicher Erklärungen. Zudem bleibt bei allen ungeklärt, worin grundsätzlich der Unterschied zwischen einer *personalen* und einer *naturwissenschaftlichen Erklärung* besteht⁹ – eine Frage, die von weitreichender Bedeutung ist, wenn man bedenkt, dass das Schöpfungshandeln Gottes eine *personale Handlung* darstellt.

(6.) Zum Verhältnis von *Sprache* und *Wirklichkeit*: Die fünf Ansätze unterscheiden sich (mehr oder weniger) im jeweils implizierten Verständnis von "Wirklichkeit" und in der Weise, wie sie naturwissenschaftliche und theologische Sichtweise zueinander in Beziehung setzen. Hingegen ist allen Autoren gemeinsam, dass sie zu dieser Verhältnisbestimmung ganz selbstverständlich einen erkenntnistheoretischen Standpunkt einnehmen, der im Rahmen der Wissenschaftstheorie als *metaphysischer Realismus* bezeichnet wird¹⁰. Dieser geht von der Annahme aus, dass die Wirklichkeit aus einer *feststehenden* Totalität von sprach-, geist- und theorieunabhängigen Objekten besteht. Damit verbunden ist meistens ein *semantischer Realismus*, der Sprache und Objekte als zwei voneinander getrennte Bereiche ansieht, diese jedoch über eine wahrheitskonditionale Semantik *eindeutig* zueinander in Beziehung setzen vermag¹¹. Das grundsätzliche Problem dieser erkenntnistheoretischen Position besteht in der darin implizierten Annahme, dass es prinzipiell möglich sein soll, *eine* wahre und vollständige (naturwissenschaftliche, philo-

⁹ Vgl. SWINBURNE (1987) 31-58 oder RUNGALDIER (1996) 106-153.

¹⁰ Ein solcher Standpunkt ist nicht primär abhängig vom thematisierten Gegenstand – er kann von einem Theologen ebenso eingenommen werden wie von einem empiristisch bzw. materialistisch eingestellten Naturwissenschaftler oder Philosophen –, sondern kennzeichnet eine Einstellung, welche grundsätzlich die Art und Weise (vor-)bestimmt, wie man sich als Erkenntnissubjekt der (materiellen und/oder geistigen) Wirklichkeit gegenüber denkend verhält.

¹¹ Der dabei implizierte Wahrheitsbegriff ist durch folgende vier Merkmale gekennzeichnet: 1. *Korrespondenz* (Wahrheit als Übereinstimmung von Satz und Tatsache bzw. Theorie und Realität), 2. *Unabhängigkeit* (die Wahrheit ist unabhängig von dem, was durch die wissenschaftliche Forschung faktisch herausgefunden wird oder potentiell herausgefunden werden könnte), 3. *Bivalenz* (jeder Satz kann nur entweder wahr oder falsch sein) und 4. *Einzigkeit* (es kann höchstens eine vollständige und wahre Beschreibung der Realität geben). Übrigens setzt auch die (klassische) Analogietheorie eine solche eindeutige Bezugnahme voraus, da man sonst zwischen analogen und äquivalenten Ausdrücken nicht unterscheiden könnte und so wortwörtlich nicht wüsste, wovon man spräche.

sophische oder theologische) Beschreibung (Theorie) der Wirklichkeit mit einer *eindeutigen* Referenz zwischen Sprache und Wirklichkeit zu liefern. Gerade diese Schlussfolgerung aber ist – wie PUTNAM mit Hilfe des sog. *modelltheoretischen Arguments*¹² gezeigt hat – nicht aufrechtzuerhalten. Entgegen der Annahme des metaphysischen Realisten existieren *mehrere* Referenz- bzw. Korrespondenzrelationen, die eine Theorie wahr machen. Keine Theorie vermag also (ontologisch) alle Objekte zu bestimmen, welche eine Wirklichkeit bevölkern und worauf Ausdrücke zu referieren haben.

PUTNAMs modelltheoretisches Argument macht deutlich, dass der von unseren Autoren eingenommene erkenntnistheoretische Standpunkt für eine Verhältnisbestimmungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft äusserst problematisch ist¹³.

Angesichts dieser Sachlage müsste man sich fragen, ob es Alternativen zum metaphysischen Realismus gibt, ob eine solche Position allenfalls theologisch gerechtfertigt werden könnte und welche Konsequenzen sich daraus für die Wahrheitsfrage ergeben. Wir können hier

¹² Die *Modelltheorie* beschäftigt sich mit der Semantik formaler Sprachen. Darin wird eine vorerst rein syntaktisch definierte formale Sprache semantisch interpretiert, indem man gewissen Ausdrücken der Sprache (ihren Individuenkonstanten, Prädikaten und Funktionssymbolen) jeweils gewisse Objekte aus einem gegebenen Individuenbereich (einer gegebenen "Welt") zuordnet. Es lässt sich dann zeigen, dass man zu jeder in einer solchen Sprache formulierten konsistenten Theorie eine Interpretation bzw. ein Modell finden kann, welche alle Sätze dieser Theorie wahr macht. Diese Theorie stimmt dann in gewissem Sinne mit der gegebenen Welt überein. PUTNAMs *modelltheoretisches Argument* besagt nun: Zu jeder solchen Interpretation (bzw. zu jedem solchen Modell) gibt es eine *andere Interpretation* (bzw. ein andere Modelle), welche die *Wahrheitswerte* der in dieser Sprache formulierten Sätze und folglich auch der Sätze der Theorie *nicht* verändert, obwohl die sprachlichen Ausdrücke jetzt eine *andere Extension* (bzw. Bedeutung) haben als vorher. Vgl. dazu PUTNAM (1995) 41-74 und 104ff. Für eine Hinführung zu PUTNAMs modelltheoretischem Argument vgl. SCHULTHESS (1998a).

¹³ Dies gilt für TEILHARDS Unions-Metaphysik und SCHEFFCZYKS neothomistischen Ansatz ebenso wie für GANOCZYs Strukturontologie. RAHNERS Erkenntnistheorie ist ebenfalls dieser Sichtweise verhaftet. Allerdings ist zu sagen, dass gerade der mysteriale Aspekt seiner Theologie und die von ihm (in späteren Jahren vorgenommene) wissenschaftstheoretische Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Naturwissenschaften diesen Standpunkt etwas relativieren. DREWERMANN seinerseits lehnt zwar die klassisch-metaphysische Begründungsweise der Schöpfung (und somit den darin implizierten metaphysischen Realismus) ab, aber die Begründung seiner Archetypentheorie ist nicht minder einem metaphysischen Realismus verhaftet.

unmöglich auf diese komplexe Fragestellung eingehen und müssen diesbezüglich auf den *zweiten Teil* unserer Arbeit verweisen. Summarisch sei hier nur soviel angedeutet: Zwischen den Extremen *metaphysischer Realismus* und *Relativismus* gibt es noch eine mittlere Position, welche in jüngster Zeit von PUTNAM erarbeitet worden ist und als *interner Realismus* bezeichnet wird. Der *interne Realismus* basiert «auf der Idee, dass es zwar eine wirkliche Welt gibt, diese uns ihre eigene Beschreibung aber nicht diktiert. Der interne Realismus impliziert kein *anything goes*, sondern trägt der Tatsache Rechnung, dass es viele verschiedene *Beschreibungen* [Herv. f.g.] der Welt gibt, die von unseren Interessen und Fragen abhängen sowie davon, was wir mit den Antworten auf diese Fragen zu tun gedenken.»¹⁴ Damit erhält die pragmatische Dimension – und darin die religiöse Erfahrung – eine für die Bestimmung der jeweils verwendeten Ontologie (und ihrer Gegenstände) eine konstitutive Bedeutung. Für die Interpretation einer religiösen Wirklichkeit heisst dies, dass erst von einem kulturell eingebetteten Sprachvollzug her deutlich wird, wie im Rahmen eines *religiösen* bzw. *theologischen* Sprachspiels der *bezugnehmende Gebrauch* und die damit implizierte Bedeutung sprachliche Ausdrücke zu verstehen sind und worin sich diese vom referentiellen Gebrauch naturwissenschaftlicher Begriffe unterscheiden¹⁵.

Aus dem bisher Gesagten lassen sich für die Schöpfungstheologie einige wichtige (philosophische) Konsequenzen ziehen:

(1.) Eine schöpfungstheologische Rede bezieht sich auf theologische Sachverhalte nicht im selben *Modus*, wie es beispielsweise physikalische Aussagen in Bezug auf physikalische Objekte tun. Wenn die dogmatische Theologie über den Schöpfer oder die Schöpfung reflektiert, dann geschieht dies auf der Basis und als Antwort auf eine christliche Glaubenserfahrung, nämlich der personalen Anrede Gottes als Schöpfer. Weil die Theologie ihre Aussagen aber nicht – wie naturwissenschaftliche Sätze – an einem konkreten Sachverhalt zu verifizieren vermag, kann sie über die Schöpfung bzw. den Schöpfer nur im *Modus eines assertorischen Anspruchs* (DALFERTH) reden¹⁶.

¹⁴ PUTNAM, in: BURRI (1994) 178. Vgl. auch die verschiedenen Beiträge von PUTNAM zu dieser Thematik im Sammelband (1993) 101-277.

¹⁵ Vgl. Putnam (1997) 201ff.

¹⁶ «Dieser *Modus assertorischen Anspruchs* ist das grundlegende und irreduzible Kennzeichen aller christlichen Glaubensrede [...]. Ihr Gegenstand, das wesentlich zugleich

Dies zu beachten bewahrt eine schöpfungstheologische Rede davor, den wissenschaftstheoretisch problematischen Standpunkt des metaphysischen bzw. semantischen Realismus einzunehmen.

(2.) Auf dieser Grundlage kann und soll sich eine Schöpfungstheologie mit naturwissenschaftlichen Aussagen, Theorien und Modellen auseinandersetzen. Sie kann es tun, indem sie (wie SCHEFFCZYK) einfach nur ihre Einsichten zur Kenntnis nimmt, indem sie sich auf weltanschaulicher Ebene mit den Naturwissenschaften und ihren Resultaten auseinandersetzt (RAHNER, DREWERMANN und Z. T. SCHEFFCZYK) oder indem sie (wie GANOCZY und TEILHARD) versucht, auf einer metaphysischen bzw. erkenntnistheoretischen Ebene (RAHNER, DREWERMANN), sich mit den philosophischen Implikationen und Voraussetzungen der Naturwissenschaften auseinanderzusetzen. Der wohl vielversprechendste aber auch schwierigste Weg einer Verhältnisbestimmung zwischen Naturwissenschaft und Schöpfungstheologie geht über eine Klärung und den Vergleich der jeweiligen ontologischen Grundlagen. Diesbezüglich gilt:

- Das Faktum, dass eine schöpfungstheologische Rede nur im Modus eines assertorischen Anspruchs erfolgen kann, enthebt die (Schöpfungs-) Theologie nicht von der Aufgabe, die eigenen philosophischen (d.h. erkenntnistheoretischen und ontologischen) Grundlagen kritisch zu reflektieren und darzulegen. Dies ist eine wesentliche Voraussetzung, um mit den Naturwissenschaften in einen fruchtbaren Dialog treten zu können.
- Naturwissenschaftliche Theorien und Aussagen bedürfen zu ihrer Rechtfertigung keiner apriorisch vorgegebenen essentiellen Ordnung. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Naturwissenschaften in ihren Theorien ontologisch voraussetzungslos sind – die darin verwendeten Modelle (z.B. Teilchen, Feld, Masse, Ladung usw.) implizieren sehr wohl ontologische Vorentscheidungen¹⁷. Gesagt ist damit nur, dass ontologische Fragen – etwa nach dem "Wesen" von Raum, Zeit oder Materie – nicht von den naturwissenschaftlichen Theorien her entscheidbar sind.

als *opus hominum und opus Dei* bestimmte und in diesem Sinn *eschatologische* Glaubensgeschehen [...], lässt sich im Horizont von Raum und Zeit nie als sich vollziehendes Geschehen, sondern immer nur als (den Anspruch der Christen zufolge) Geschehenes verifizieren und damit eben immer nur als *Anspruch* eines Geschehens ausweisen» (DALFERTH (1984) 19.

¹⁷ Vgl. FALKENBURG (1993) und (1994).

- Eine Schöpfungstheologie impliziert, gegenüber naturwissenschaftlichen Modellen und Theorien, eine viel reichhaltigere Ontologie¹⁸. Unter Umständen kann dies zur Folge haben, dass die jeweiligen Ontologien nicht ohne weiteres miteinander kompatibel sind.

c. *Theologische Ebene*: Von fundamentaler Bedeutung ist besonders der von SCHEFFCZYK, GANOCZY und RAHNER hervorgehobene Sachverhalt, dass der Ausgangspunkt für ein *theologisch* adäquates Verständnis der Natur als Schöpfung im heilsgeschichtlichen Ereignis der Menschwerdung des Gottessohnes und der durch ihn erfolgten Offenbarung des dreifaltigen Lebens zu sehen ist.

(1.) Von der Inkarnation des Gottessohnes zu sprechen bedeutet – wenn das Inkarnationsverständnis nicht nur auf den Moment der Empfängnis eingengt wird – vom Leben Jesu als etwas Umfassendes zu sprechen, wobei das Ganze seines Lebens aus einer Vielzahl von Einzelereignissen besteht (Menschwerdung, Reden, Taten, Leiden, Sterben und Auferstehen). Diese Ereignisse sind in der Person Jesu zeitlich und räumlich miteinander innerlich verwoben und bedingen sich daher auch hermeneutisch gegenseitig, so dass ein Ereignis jeweils erst durch ein anderes verständlich wird. Wenn man nun davon ausgeht, dass von allen Ereignissen im Leben Jesu, Kreuz und Auferstehung das entscheidende und somit *primärkonstituierende* Ereignis darstellt – das die anderen Ereignisse seines Lebens (Taten und Worte) verständlich macht, gleichzeitig aber auch von seinen Taten und Worten her zu deuten ist –, dann müsste dieses Ereignis der *erkenntnistheoretische* und *hermeneutische Ausgangspunkt* bilden für alles Reden über den dreifaltigen Gott als den Schöpfer und über die Schöpfung. Obwohl SCHEFFCZYK, GANOCZY und RAHNER vom heilsgeschichtlich geoffenbarten Faktum der Inkarnation für ihr schöpfungstheologisches Reden ausgehen, zeigt sich auch bei ihnen, dass der erkenntnistheoretische und hermeneutische Ausgangspunkt ihrer Ansätze jeweils nicht konsequent (genug) vom Ostermysterium

¹⁸ Zum Beispiel: Eine physikalische oder biologische Sichtweise kann ohne das begriffliche Modell *Person* auskommen – die Theologie nicht. Physikalisch gesehen können Ereignisse orts- und zeitinvariant sein – für ein theologisches (d.h. heilsgeschichtliches) Zeit- und Raumverständnis ist dies nicht möglich. Gewisse materielle Entitäten (z.B. Elementarteilchen oder Felder) sind im Rahmen der (Quanten-) Physik z.T. nicht "identifizierbar" – schöpfungstheologisch hingegen müssen Entitäten wie (menschliche oder göttliche) Personen eine (einmalige!) Identität besitzen.

her als primärkonstituierendes Ereignis herausgearbeitet wird. Bei TEILHARD wird das Christuseignis als heilsgeschichtliche Wirktat theologisch nicht besonders hervorgehoben. Der Grund dafür mag darin liegen, dass durch TEILHARDs Parallelisierung von Heilsgeschichte und kosmischer Entwicklung (auf den Punkt Omega hin) die in Jesus bewirkte Heilstat Gottes verblasst. DREWERMANN seinerseits reduziert das Christuseignis auf die archetypische Gestalt des historischen Jesus, was zur Folge hat, dass bei ihm das Osterereignis als *heilsgeschichtliches* Ereignis nur noch eine untergeordnete Rolle spielt.

(2.) Wenn sich im Ostermysterium der *dreifaltige Gott* geoffenbart hat, dann müsste dies auch *inhaltlich* in einer Rede vom Schöpfer und der Schöpfung deutlich gemacht werden. Denn erst von dieser genuin theologisch-trinitarischen Basis her ergäben sich auch die Kriterien, um die ontologisch wesentlichen Strukturmomente der Wirklichkeit bzw. der Natur herauszuarbeiten und so Begriffe wie Raum, Materie bzw. Geist, Person und Kausalität nicht nur einfach kritiklos zu übernehmen, sondern auch theologisch zu fundieren.

Nun versuchen – ausser DREWERMANN – alle Autoren ihre Ansätze trinitarisch zu begründen. Die Relation zwischen den drei göttlichen Personen bildet dabei der systematische Ausgangspunkt zur Bestimmung der (Ursprungs-) Relation zwischen Schöpfer und Geschöpf sowie zur Begründung der Einheit alles Geschaffenen in der Vielfalt von dessen Ausdrucksformen. RAHNERs Erkenntnismetaphysik bzw. Symbolontologie, GANOCZYs Strukturontologie und TEILHARDs Unionsmetaphysik und letztlich auch SCHEFFCZYKs neothomistischer Ansatz vermögen jedoch nicht zu befriedigen, weil sie ihre Schöpfungstheologien nicht konsequent vom Ostermysterium her kriteriell und inhaltlich entfalten¹⁹.

d. Als Resultat unseres *ersten Teiles* können wir abschliessend festhalten: Von einer möglichen Übernahme der naturwissenschaftlichen Sichtweise innerhalb einer schöpfungstheologischen Rede und

¹⁹ Eine Schöpfungstheologie hingegen, die auch ihre philosophischen Grundlagen systematisch und konsequent vom Ostermysterium her entfaltet, hat beispielsweise BULGAKOV formuliert. Vgl. beispielsweise BULGAKOVs Arbeit: *La Sposa dell'Agnello. La creazione, l'uomo, la chiesa e la storia*, Bologna 1991 (neben der russischen Originalversion leider nur in französischer und italienischer Sprache übersetzt). Wir werden im *zweiten Teil* ausführlich auf BULGAKOVs Ansatz zu sprechen kommen.

in diesem Sinne von *Natur* als Schöpfung kann dann gesprochen werden, wenn

- (1.) klar ist, welche erkenntnistheoretischen und ontologischen Implikationen naturwissenschaftliche Aussagen, Modelle und Theorien haben;
- (2.) die erkenntnistheoretischen und ontologischen Aspekte von Natur, welche schöpfungstheologisch verwendet werden, in einer heilsgeschichtlichen Perspektive vom Ostermysterium her systematisch entfaltet werden;
- (3.) die philosophischen Voraussetzungen, welche die naturwissenschaftliche Sichtweise von Natur implizieren, kompatibel sind mit denjenigen eines schöpfungstheologisch vermittelten Naturbegriffs.
- (4.) deutlich wird, dass eine schöpfungstheologische Rede nur im Modus eines assertorischen Anspruchs erfolgen kann.

Blicken wir auf die von uns untersuchten fünf Ansätze, deren Autoren von sich behaupten, sie hätten die naturwissenschaftliche Sichtweise und deren Erkenntnisse schöpfungstheologisch verarbeitet, so stellen wir fest:

Zu (1.): Bei allen fünf Ansätzen wurde die Aufarbeitung der philosophischen Voraussetzungen der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise von Natur – z.B. anhand von Begriffen wie Raum, Zeit, materielle/geistige Entitäten und Kausalität untersucht – nur beschränkt durchgeführt.

Zu (2.): Zwar erfolgte – abgesehen von DREWERMANN – bei TEILHARD, SCHEFFCZYK, GANOCZY und RAHNER die Formulierung eines schöpfungstheologischen Ansatzes vom Leben des dreifaltigen Gottes her. Dies geschah jedoch nicht konsequent (genug) aus einer heilsgeschichtlichen Perspektive ausgehend vom Ostermysterium.

Zu (3.): Weil die einzelnen Autoren auch die philosophischen Voraussetzungen des jeweils schöpfungstheologisch verwendeten Naturbegriffs nicht genügend aufgearbeitet haben, bleibt bei allen Ansätzen unklar, inwieweit die von der naturwissenschaftlichen Sichtweise übernommenen philosophischen Voraussetzungen mit denjenigen der Schöpfungstheologie kompatibel sind.

Zu (4.): Grundsätzlich wird keiner der fünf Autoren bestreiten, dass sich der Modus einer schöpfungstheologischen Rede, gegenüber naturwissenschaftlichen Aussagen grundsätzlich unterscheidet. Nur wird diese Unterscheidung in den dargelegten Ansätzen kaum explizit zur Sprache gebracht. Am ehesten ist es DREWERMANN gewesen,

der mit seiner existentialen Hermeneutik auf diesen Umstand aufmerksam gemacht hat; wobei seine oft polemische und undifferenzierte Ausdrucksweise sich für eine Klärung der Sachlage als wenig förderlich erwiesen hat.

Bezüglich unserer Fragestellung, ob und inwieweit bei den fünf Autoren eine Rezeption naturwissenschaftlicher Aussagen, Modelle und Theorien im Rahmen eines schöpfungstheologisch geprägten Naturverständnisses erfolgt, müssen wir am Ende unserer Untersuchung feststellen, dass diesbezüglich keiner der fünf Ansätze wirklich zu befriedigen vermag und darum eine eingehendere Auseinandersetzung mit dieser Problemlage noch aussteht.

Was aber aus diesen Ansätzen entnommen werden kann, sind gewisse "Leitlinien", die für eine weiterführende Untersuchung dieser Fragestellung hilfreich sein können:

- Von TEILHARD kann man lernen, auf welche Weise naturwissenschaftliche Modelle naturphilosophisch und metaphysisch im Rahmen einer evolutiven Gesamtschau begründet werden können.
- Anhand von RAHNERs Ansatz wird deutlich, wie mit Hilfe eines metaphysischen Ansatzes eine Schöpfungstheologie, als Protologie formuliert werden kann, d.h. als systematische Entfaltung jener kreatürlichen Voraussetzungen, welche – im Rahmen einer evolutiven Weltanschauung – für den Menschen von bleibender (heilsmässiger) Bedeutung sind.
- SCHEFFCZYKs Ansatz hingegen zeigt, wie eine traditionelle theologisch-philosophische Ausrichtung durchaus mit einer heilsgeschichtlich geprägten Sicht von Schöpfung zusammengebracht werden kann, indem die in den traditionellen Begriffen der Schöpfungstheologie enthaltenen Aspekte berücksichtigt werden.
- Anhand GANOCZYS Ansatz wird deutlich, wie auf der Grundlage einer Metaphysik, welche die Relationalität in den Vordergrund rückt, eine Neuformulierung der Schöpfungstheologie aussehen könnte.
- DREWERMANNs Beitrag besteht darin, uns auf die fundamentale Dimension der menschlichen Existentialität hingewiesen zu haben, welche auch im Hinblick auf schöpfungstheologische Rede nicht aus den Augen verloren werden darf.

Ausblick

Worin bestünde nun der nächste Schritt? Sicher kann es noch nicht darum gehen, eine neue Schöpfungstheologie zu formulieren. Vielmehr müsste vorausgehend geklärt werden, *welche Grenzen und Probleme sich einer möglichen schöpfungstheologischen Rezeption naturwissenschaftlicher Aussagen, Modelle und Theorien grundsätzlich stellen.*

Genau dies ist das Thema des *zweiten Teils* unserer Arbeit, welche zu grossen Teilen schon vorliegt und, so hoffen wir, in Bälde erscheinen soll. Dieser *zweite Teil* steht unter dem Titel:

Natur als Schöpfung Gottes?

Zur Frage nach der Möglichkeit schöpfungstheologischer Rezeption naturwissenschaftlicher Aussagen, Modelle und Theorien – Möglichkeiten, Grenzen und Probleme.

Die Beantwortung dieser Fragestellung wird uns dabei nötigen, in vier Schritten vorzugehen:

- In einem *ersten* Schritt sollen am Beispiel der (klassischen und modernen) Physik die entsprechenden Aussagen, Modelle und Theorien vorgestellt werden.
- Im *zweiten* Schritt möchten wir systematisch die in diesen Aussagen, Modellen und Theorien jeweils getätigten philosophischen Implikationen herausarbeiten. Gerade die Auseinandersetzung mit den naturphilosophischen und metaphysischen Implikationen der Begriffe von Raum, Zeit, materielle/geistige Entitäten, Relationen und Kausalität wird uns den Blick dafür schärfen, welche komplexen Zusammenhänge des Naturbegriffs auch innerhalb einer schöpfungstheologischen Rede zu bedenken sind.
- In einem *dritten* Schritt wird sich aufdrängen, die theologischen Grundlagen systematisch herauszuarbeiten, welche als Kriterien für die Wahl des ontologischen Instrumentariums zu dienen haben.
- In einem *vierten* Schritt gilt es, die metaphysischen Voraussetzungen und theologischen Prinzipien, welche eine schöpfungstheologische Rede auszeichnen, zu erarbeiten, den metaphysischen Voraussetzungen der naturwissenschaftlichen Einsichten gegenüberzustellen und die entsprechenden Konsequenzen für unsere Fragestellung daraus zu ziehen.

Ziel des zweiten Teiles wird es sein, das Terrain einer – die naturwissenschaftliche Sichtweise berücksichtigenden – Schöpfungstheologie so abzustecken, dass dadurch eine schöpfungstheologische Diskussion möglich wird, welche eine Vielfalt philosophisch-theologischer Sichtweisen zulässt und begründet.

Literaturliste

Abkürzungen von Zeitschriften, Lexika und Reihen werden zitiert nach dem *IATG*² (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*) bzw. *LThk*³, Bd.11, 689*ff.

- AUDRETSCH Jürgen / MAINZER Klaus (Hg.), Vom Anfang der Welt. Wissenschaft, Philosophie, Religion, Mythos, München 1989.
- AUER Johann, Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium, Regensburg 1979.
- AUER Johann / RATZINGER Joseph, Kleine Katholische Dogmatik, 9 Bde., Regensburg 1970-1983 (versch. Aufl.).
- BALTHASAR Hans Urs von, Mein Werk. Durchblicke, Einsiedeln-Freiburg 1990.
- BALTHASAR Hans Urs von, Theologik (TL), Bde I-III, Einsiedeln-Basel 1985-1987.
- BALTHASAR Hans Urs von, Theodramatik (TD), Bde I-III, Einsiedeln 1973-1980.
- BALTHASAR Hans Urs von, Herrlichkeit (H), Bde I-III, Einsiedeln-Trier 1961-1988 (div. Aufl.).
- BANTLE Franz Xaver, Person und Personbegriff in der Trinitätslehre Karl Rahners, in: *MThZ*, 30(1979) 11-24.
- BARROW John D., Warum die Welt mathematisch ist, München 1996.
- BARTÉLEMY-MADAULE Madeleine, Bergson und Teilhard. Die Anfänge einer neuen Welterkenntnis, Olten-Freiburg i.Br. 1970.
- BARTELS Andreas, Grundprobleme der modernen Naturphilosophie, Paderborn-München-Wien-Zürich 1996.
- BECKER Thomas, Geist und Materie in den ersten Schriften Pierre Teilhards de Chardins, Freiburg i.Br. 1987.
- BECKERMANN Ansgar, Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes, Berlin-NewYork 2001.
- BENEDIKT Bernadette / SOBEL Alfred (Hg.), Der Streit um Drewermann: Was Theolog(inn)en und Psycholog(inn)en kritisieren, Wiesbaden-Berlin 1992.
- BERGOLD Ralph, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Der Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie am Beispiel von Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie, Frankfurt a.M. 1991.
- BEYER Uwe, Die Tragik Gottes. Ein philosophischer Kommentar zur Theologie Eugen Drewermanns, Würzburg 1995.
- BEYER Uwe, Wahrzeichen. Deutungen des abendländischen Denkens, Münster-Hamburg 1994.
- BIERI Peter, Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, München-Wien 2001.
- BIERI Peter (Hg.), Analytische Philosophie der Erkenntnis, Weinheim 1997.
- BIERI Peter (Hg.), Analytische Philosophie des Geistes, Weinheim 1993.
- BIERI Peter, Was macht Bewusstsein zu einem Rätsel?, in: *SdW*, Oktober (1992) 48-56.
- BIERI Peter, Evolution, Erkenntnis und Kognition. Zweifel an der evolutionären Erkenntnistheorie, in: LÜTTERFELDS Wilhelm (Hg.), Transzendente oder evolutionäre Erkenntnistheorie?, Darmstadt (1987).
- BISIO Franco, Croce e Trinità in Teilhard de Chardin, in: CODA Piero / TAPKEN Andreas (Hg.), La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive, Roma 1997, 229-257.
- BLINDENHÖFER Stefan, Naturwissenschaftlicher Weltzugang und Überschuss der Schöpfungsperspektive. Neuere Schöpfungstheologie im Gespräch mit moderner Naturwissenschaft, Frankfurt a.M. 2000.

- BOETHIUS Anicius M.S., Die theologischen Traktate (*Tract.*), Lateinisch-deutsch (Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Michael Elsässer), Hamburg 1988.
- BOHR Niels, Atomphysik und menschliche Erkenntnis. Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1930-1961, Braunschweig 1985.
- BOKWA Ignacy, Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner, Frankfurt a.M. 1990.
- BOSSHARD Niklaus Stefan, Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht, (*QD*, 103), Freiburg-Basel-Wien 1985.
- BRESCH Carsten, Das ALPHA-Prinzip in der Natur, in: BRESCH Carsten, DAECKE Sigurd Martin, RIEDLINGER Helmut (Hg.), Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung (*QD*, 125), Freiburg-Basel-Wien 1990, 72-86.
- BRESCH Carsten, Zwischenstufe Leben – Evolution ohne Ziel?, München 21981.
- BRESCH Carsten, Die Rolle der Sprache im Gesamtbild der Evolution, in: Nova Acta Leopoldiana, 54(1981a) 747-752.
- BRESCH Carsten, Leben, in: SEIDLER Eduard (Hg.), Wörterbuch medizinischer Grundbegriffe: Eine Einführung in die Heilkunde in 86 Artikeln, Freiburg i.Br. 1979, 184-186.
- BUBNER Rüdiger / CRAMER Konrad / WIEHL Rainer (Hg.), Kausalität, in: *NHP*, 32/33 (1992).
- BUCHER Theodor G., Einführung in die angewandte Logik, Berlin-NewYork 1987.
- BUCHER Theodor G., Schöpfung und Evolution. Eine wissenschaftstheoretische Alternative?, in: *FZPhTh*, 32(1985) 455-490.
- BULGAKOV Sergej N., La Sposa dell' Agnello. La creazione, l'uomo, la chiesa e la storia, Bologna 1991
- BULGAKOV Sergej N., L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo Incarnato, Roma 1990.
- BULGAKOV Sergej N., Il Paraclito, Bologna 21987.
- BUNGE Mario, Kausalität, Geschichte und Probleme, Tübingen 1987.
- BURRI Alex, Hilary Putnam, Frankfurt-NewYork, Hilary Putnam, Frankfurt-NewYork 1994.
- CHOJNACKI Marek, Die Nähe des Unbegreifbaren. Der moderne philosophische Kontext der Theologie Karl Rahners und seine Konsequenzen in dieser Theologie, Freiburg/Schweiz 1996.
- CHRISTLICHE PHILOSOPHIE IM KATHOLISCHEN DENKEN DES 19. UND 20. JAHRHUNDERTS (*CPh*), 3 Bde., Graz 1987-1990.
- CODA Piero, TEO-LOGIA. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo, Epistemologia e metodologia teologica, Roma 1997.
- CODA Piero, Evento Pasquale. Trinità e Storia, Roma 1984.
- COLOMBO Giuseppe, Die Theologie der Schöpfung im 20. Jahrhundert, in: *BTZJ*, Bd.III, 36-62.
- CORETH Emerich, Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners, in: Beiträge zur christlichen Philosophie (Hg. v. Christian Kanzian), Innsbruck-Wien 1999, 373-384.
- CRAMER Friedrich, Chaos und Ordnung. Die komplexe Struktur des Lebendigen, Stuttgart 31989.
- CRÉSPY Georges, Das theologische Denken Teilhard de Chardins, Stuttgart 1963.
- CUENOT Claude, Pierre Teilhard de Chardin. Leben und Werk, Olten 1966.
- DALFERTH Ingolf Ulrich, Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie, München 1984.
- DALFERTH Ingolf Ulrich, Religiöse Rede von Gott, München 1981.
- DALLMANN Hans-Ulrich, Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption, Stuttgart-Berlin-Köln 1994.
- DAMASIO Antonio D., Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen, München 2003.

- DAMASIO Antonio D., Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins, München ³2002.
- DAMASIO Antonio D., Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn, München ³1994.
- DAVIES Paul, Der Plan Gottes. Die Rätsel unserer Existenz und die Wissenschaft, Frankfurt a.M. 1995.
- DAVIES Paul, Gott und die moderne Physik, München 1989.
- DOWNES Roger M. / STEA David, Kognitive Karten: Die Welt in unseren Köpfen, NewYork 1982.
- DREWERMANN Eugen, Wenn die Sterne Götter wären... Moderne Kosmologie und Glaube, Freiburg-Basel-Wien 2004.
- DREWERMANN Eugen, Im Anfang..., Die moderne Kosmologie und die Frage nach Gott, in: Glauben in Freiheit (*GF*), Bd.3: Religion und Naturwissenschaft, 3.Teil: Kosmologie und Theologie, Zürich-Düsseldorf 2002.
- DREWERMANN Eugen, Ein Weltgebäude ohne Architekt / Darwin, der Papst und die Rolle Gottes in der Evolution, in *NZZ*, 23.Oktober (1999) 95.
- DREWERMANN Eugen, ... und es geschah so. Die moderne Biologie und die Frage nach Gott, in: Glauben in Freiheit, Bd.3: Religion und Naturwissenschaft, 2.Teil: Biologie und Theologie, Zürich-Düsseldorf 1999.
- DREWERMANN Eugen, Der sechste Tag. Die Herkunft des Menschen und die Frage nach Gott, in: Glauben in Freiheit, Bd.3: Religion und Naturwissenschaft, 1.Teil, Zürich-Düsseldorf 1998.
- DREWERMANN Eugen, Jesus von Nazareth. Befreiung zum Frieden, in: Glauben in Freiheit, Bd.2, Zürich-Düsseldorf ³1997.
- DREWERMANN Eugen (Hg.), Worum es eigentlich geht. Protokoll einer Verurteilung, München 1994.
- DREWERMANN Eugen, Das Markusevangelium (*Mk*). Bilder von Erlösung, Zweiter Teil: Mk 9,14-16,20, Olten-Freiburg i.Br. ⁵1994.
- DREWERMANN Eugen, Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik, Bd.1: Dogma, Angst und Symbolismus, Solothurn-Düsseldorf 1993.
- DREWERMANN Eugen, Wort des Heils-Wort der Heilung. Von der befreienden Kraft des Glaubens. Gespräche und Interviews, Bde I-IV, Düsseldorf 1988-1993.
- DREWERMANN Eugen, Angst, in: *NHThG*, Bd.1, München ²1992, 17-31.
- DREWERMANN Eugen, Das Markusevangelium (*Mk*). Bilder von Erlösung, Erster Teil: Mk 1,1-9,13, Olten-Freiburg i.Br. ⁷1991.
- DREWERMANN Eugen, Was uns die Zukunft bringt. Vom Reichtum des Lebens, Olten-Freiburg i.Br. 1991.
- DREWERMANN Eugen, «Ich steige hinab in die Barke der Sonne» (*Barke*). Alt-Ägyptische Meditationen zu Tod und Auferstehung in bezug auf Joh 20/21, Olten-Freiburg i.B. 1989.
- DREWERMANN Eugen, "An ihren Früchten sollt ihr erkennen" (*Fr*). Antwort auf Rudolf Peschs und Gerhard Lohfinks "Tiefenpsychologie und keine Exegese, Olten-Freiburg i.Br. ²1988.
- DREWERMANN Eugen, Strukturen des Bösen (*SB*), Bde I-III, Paderborn-München-Wien-Zürich (div. Aufl.) 1985-1989.
- DREWERMANN Eugen, Tiefenpsychologie und Exegese (*TE*), Bde I+II, Olten-Freiburg i.Br. (div. Aufl.) 1984-1985.
- DREWERMANN Eugen, Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bemerkungen zur Trinitätslehre, in: BREUNING Wilhelm (Hg.), Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie (*QD*, 101), Freiburg-Basel-Wien 1984.
- DREWERMANN Eugen, Psychoanalyse und Moralthologie (*PM*), Bde1-3, Mainz 1982-1984.

- DÜRR Hans-Peter (Hg.), Physik und Transzendenz. Die grossen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren, Bern-München-Wien 1988.
- EICHER Peter, Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz, Freiburg/Schweiz 1970.
- EIGEN Manfred, Stufen zum Leben. Die frühe Evolution im Visier der Molekularbiologie, München-Zürich ³1993.
- EIGEN Manfred, The Hypercycle. A Principle of Natural Self-Organization, in: Die Naturwissenschaften, 64(1977) 541-565 (Part A) und 65(1978) 7-41 (Part B).
- EINSTEIN Albert, Mein Weltbild, Frankfurt a.M.-Berlin 1986.
- EINSTEIN Albert, Aus meinen späten Jahren, Stuttgart ²1953.
- ESFELD Michael, Einführung in die Naturphilosophie, Darmstadt 2002.
- ESSEN Georg, Person – ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff in der dogmatischen Diskussion, in: *ThRv*, 94(1998) 243-254.
- ESTERBAUER Reinhold, Zum Metaphysikbegriff in reduktionistischen Weltbildentwürfen moderner Physiker, in: *ThPh*, 72(1997) 395-404.
- FALKENBURG Brigitte, Teilchenmetaphysik. Zur Realitätsauffassung in Wissenschaftsphilosophie und Mikrophysik, Mannheim-Leipzig-Wien-Zürich 1994.
- FALKENBURG Brigitte, Substanzbegriff und Quantentheorie, in: *PhN*, 30(1993) 229-246.
- FISCHER Klaus P., Menschwerdung. Die evolutive Weltsicht und ihre (Aus-) Wirkung auf Karl Rahners Denken, in: *Orien*, 68(2004) 163-169.
- FISCHER Klaus P., Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief K. Rahners, Freiburg i.Br. 1974.
- FLOR Hans, Die Realisierung von Bewusstseinszuständen, in: NEUNER Peter (Hg.), Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild (*QD*, 205), Freiburg i.Br. 2003, 43-56.
- FOX Matthew, Vision vom Kosmischen Christus. Aufbruch ins dritte Jahrtausend, Stuttgart 1991.
- FREGE Gottlob, Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien, Göttingen ⁷1994.
- FREY Jörg, Eugen Drewermann und die biblische Exegese. Eine methodisch-kritische Analyse, Tübingen 1995.
- FÜRST Gebhard (Hg.), Brücken zu Eugen Drewermann? Vom Konflikt zur Sache (Hohenheimer Protokolle, Bd.46), Stuttgart 1993.
- GANOCZY Alexandre, Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie, Darmstadt 2001.
- GANOCZY Alexandre, Unendliche Weiten... Naturwissenschaftliches Weltbild und christlicher Glaube, Freiburg-Basel-Wien 1998.
- GANOCZY Alexandre, Chaos – Zufall – Schöpfungsglaube. Die Chaostheorie als Herausforderung der Theologie, Mainz 1995.
- GANOCZY Alexandre, Suche nach Gott auf den Wegen der Natur. Theologie, Mystik, Naturwissenschaften – ein kritischer Versuch, Düsseldorf 1992.
- GANOCZY Alexandre, Schöpfungslehre, Düsseldorf ²1987.
- GANOCZY Alexandre, Schöpfungstheologie heute. Skizze eines Versuchs, in: *ThLZ*, 111(1986) 561-570.
- GANOCZY Alexandre, Schöpfungslehre, Düsseldorf 1983.
- GÄRTNER Christel, Eugen Drewermann und das gegenwärtige Problem der Sinnstiftung. Eine religionssoziologische Fallanalyse, Frankfurt a.M. 2000.
- GEISTER Philip, Aufhebung zur Eigentlichkeit: Zur Problematik kosmologischer Eschatologie in der Theologie Karl Rahners, Stockholm 1996.
- GENZ Henning, Symmetrie – Bauplan der Natur, München ²1992.

- GIBELLINI Rosino, Teilhard de Chardin. L'opera e le interpretazioni, Brescia ³1992.
- GLÄSSER Alfred, Konvergenz: Die Struktur der Weltsumme Pierre Teilhards de Chardin, Kevelaer 1970.
- GOLLER Hans, Das Leib-Seele-Problem in der Psychologie, in: *ThPh*, 72(1997) 231-246.
- GÖRRES, Albert / KASPER Walter, Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens. Anfragen an Eugen Drewermann (*QD* 113), Freiburg-Basel-Wien 1988.
- GOSZTONYI Alexander, Der Raum. Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaften, 2 Bde., Freiburg-München 1976.
- GOUHIER Alain, De la création en théologie. Essai sur une hypothèse de Karl Rahner, in: *contact* (Revue franç. de l'orthodoxie), 17(1965) 302-326.
- GRESHAKE Gispert, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i.Br. 1997.
- GYGER Pia, Mensch verbinde Erde und Himmel. Christliche Elemente einer kosmischen Spiritualität, Luzern-Stuttgart 1993.
- HAAS Adolf, Pierre Teilhard de Chardin, Grundbegriffe – Erläuterungen – Texte, 2 Bde., Freiburg-Basel-Wien 1971.
- HAAS Adolf, Schöpfungslehre als "Physik" und "Metaphysik" des Einen und Vielen bei Teilhard de Chardin, in: *Schol*, 39(1964) 321-342; 510-527.
- HAKEN Hermann, Erfolgsgeheimnisse der Natur. Synergetik: Die Lehre vom Zusammenwirken, Stuttgart ⁴1986.
- HÄRING Hermann, Schöpfungstheologie – Ein Thema im Umbruch, in: *ThRv*, 97(2001) 177-196.
- HARTMANN Dirk, Philosophische Grundlagen der Psychologie, Darmstadt 1998.
- HEDRICH Reiner, Die nicht ganz so ungläubliche Effizienz der Mathematik in den Naturwissenschaften, in: *PhN*, 30(1993) 107-125.
- HEDRICH Reiner, Komplexe und fundamentale Strukturen. Grenzen des Reduktionismus, Mannheim-Wien-Zürich 1990.
- HEIDEGGER Martin, Sein und Zeit, Tübingen ¹⁸2001.
- HEIDEGGER Martin, Was ist Metaphysik?, Frankfurt a.M. ¹²1981.
- HEIDEGGER Martin, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a.M. ²1951.
- HEIJDEN Bert van der, Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen, Einsiedeln 1973.
- HEIDELBERGER Michael, Kausalität. Eine Problemübersicht, in: *NHP*, Heft 32/33 (1992) 130-153.
- HEINZE Jürgen, Gott im Herzen der Materie. Die Struktur der Zeit als Grundlage christlicher Rede von Gott im Kontext der modernen Physik, Bonn 1996.
- HEISENBERG Werner, Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik, München ¹²1991.
- HEISENBERG Werner, Physik und Philosophie, Frankfurt a.M. 1990.
- HEMMERLE Klaus, Besprechung von: Heinrich Rombach "Strukturontologie", in: ders., *Ausgewählte Schriften*, Bd.1 (1996) 416-432
- HEMPEL Carl Gustav, Philosophie der Naturwissenschaften, München 1974.
- HENGSTENBERG Hans-Eduard, Beiträge zur Ontologie, Dettelbach 1998.
- HENGSTENBERG Hans-Eduard, Evolution und Schöpfung. Eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardins, München 1963.
- HERZGSELL Johannes, Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner, Innsbruck-Wien 2000.
- HÜBNER Jürgen (Hg.), Der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Ein bibliographischer Bericht, München 1987.
- HÜBNER Kurt, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Freiburg i.Br. / München ³1986.
- HÜBNER Kurt, Die Wahrheit des Mythos, München 1985.

- IMHOF Paul / BIALLOWONS Hubert, Karl Rahner. Bilder eines Lebens, Zürich-Köln-Basel-Wien 1985.
- IRRGANG Bernhard, Lehrbuch der Evolutionären Erkenntnistheorie. Evolution, Selbstorganisation, Kognition, München-Basel 1993.
- ISAK Rainer, Evolution ohne Ziel? Ein interdisziplinärer Forschungsbeitrag, Freiburg i.Br. 1992.
- JÄGER Christoph (Hg.), Analytische Religionsphilosophie, Paderborn 1998.
- JAMMER Max, Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien, Darmstadt 2¹⁹⁸⁰.
- JAMMER Max, Der Begriff der Masse in der Physik, Darmstadt 2¹⁹⁷⁴.
- JANICH Peter, Das Mass der Dinge. Protophysik von Raum, Zeit und Materie, Frankfurt a.M. 1997.
- JANTSCH Erich, Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist, München-Wien 1992.
- JOHA Zdenko, Schöpfungstheorie und Evolutionslehre. Die Wirklichkeit im Spannungsfeld von naturwissenschaftlicher Forschung und theologischer Deutung, Frankfurt 2002.
- KANITSCHIEDER Barnulf, Von der mechanistischen Welt zum kreativen Universum. Zu einem neuen philosophischen Verständnis der Natur, Darmstadt 1993.
- KANITSCHIEDER Barnulf, Philosophie und moderne Physik. Systeme – Strukturen – Synthesen, Darmstadt 1979.
- KIM Jaegwon, Philosophie des Geistes, Wien-NewYork 1998.
- KLINGER Elmar / WITTSTADT Klaus (Hg.), Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner, Freiburg-Basel-Wien 1984.
- KNIEPS Thomas, Die Unvertretbarkeit von Individualität. Der wissenschafts-philosophische Ort der Theologie nach Karls Rahners "Hörer des Wortes", Würzburg 1995.
- KNOEPFFLER Nikolaus, Der Begriff "transzendental" bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft, Wien 1993.
- KOPP Josef Vital, Entstehung und Zukunft des Menschen. Pierre Teilhard de Chardin und sein Weltbild, Luzern-München 5¹⁹⁶⁴.
- KRÄMER Sybille (Hg.), Bewusstsein, Philosophische Beiträge, Frankfurt a.M. 2000.
- KRIEGER David J., Einführung in die allgemeine Systemtheorie, München 1996.
- KRIPKE Saul A., Name und Notwendigkeit, Frankfurt a.M. 1993.
- KRÜGER Lorenz, Erkenntnisprobleme der Naturwissenschaften. Texte zur Einführung in die Philosophie der Wissenschaften, Köln-Berlin 1970.
- KUNZMANN Peter, Dimension von Analogie. Wittgensteins Neuentdeckung eines klassischen Prinzips, Düsseldorf-Bonn 1998.
- LEHMANN Karl / RAFFELT Albert (Hg.), Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch, Freiburg-Basel-Wien 1979.
- LERCHER Ludovico, Institutiones theologiae dogmatica. De Deo uno et trino – De Deo create et elevante, Vol II., Oeniponte-Lipsiae 1940.
- LINK Christian, Schöpfung, Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts (*HAST*, Bd.7/2), Gütersloh 1991.
- LINK Christian, Schöpfung, Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition (*HAST*, Bd. 7/1), Gütersloh 1991.
- LOBKOWICZ Nikolaus, Zu K.Rahners "Geist in Welt", in: *PhJ*, 67(1959) 406-410.
- LOTZ Johannes B., Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule, in: *PhJ*, 49(1974) 375-394.
- LUBAC Henri de, Teilhard de Chardins religiöse Welt, Freiburg-Basel-Wien 1969.
- LUKE Ulrich, Mehr Gehirn als Geist? Grenzen der naturalistischen Interpretation, in: NEUNER Peter (Hg.), Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild (*QD*, 205), Freiburg i.Br. 2003, 57-77.

- LÜTTERFELDS Wilhelm (Hg.), *Transzendente oder evolutionäre Erkenntnistheorie?*, Darmstadt 1987.
- LYRE Holger, *Informationstheorie. Eine philosophisch-naturwissenschaftliche Einführung*, München 2002.
- MAINZER Klaus, *Symmetrien der Natur. Ein Handbuch zur Natur- und Wissenschaftsphilosophie*, Berlin-NewYork 1988.
- MARECHAL Joseph, *Le point de départ de la Métaphysique, Cahier V: Le thomisme devant la philosophie critique*, Paris 1926.
- MAY Gerhard, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, Berlin-NewYork 1978.
- MCTAGGART John / MCTAGGART Ellis, *Die Irrealität der Zeit*, in: ZIMMERLI Walter Ch. / SANDBOTHE Mike, *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, Darmstadt 1993, 67-86.
- METZ Johannes Baptist, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962.
- MEYER Hans, *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, Paderborn 1961.
- MITTELSTRASS Jürgen, *Das Wirken der Natur. Materialien zur Geschichte des Naturbegriffs*, in: RAPP Friedrich (Hg.), *Naturverständnis. Philosophiegeschichtliche Entwicklung und gegenwärtiger Kontext*, München 1981.
- MOLTMANN Jürgen, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1987.
- MOLTMANN Jürgen, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980.
- MONOD Jacques, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München 1971.
- MORRIS William Charles, *Grundlagen der Zeichentheorie. Ästhetik und Zeichentheorie*, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien 1979.
- MÜLLER Klaus A.M. / PANNENBERG Wolfhart, *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh 1970.
- MÜLLER Klaus A.M., *Die präparierte Zeit. Der Mensch in der Krise seiner eigenen Zielsetzungen* (Gleitw. H.Gollwitzer, Einf. W.Häfele), Stuttgart 1973.
- MÜLLER, Wolfgang W., *Das Symbol in der dogmatischen Theologie. Eine symboltheologische Studie anhand der Theorien bei K.Rahner, P.Tillich, P. Ricoeur und J.Lacan*, Frankfurt a.M. 1990.
- MUTSCHLER Hans-Dieter, *Über die Möglichkeit einer Metaphysik der Natur*, in: *PhJ*, 103(1996) 2-14.
- MUTSCHLER Hans-Dieter (Hg.), *Gott neu buchstabieren. Zur Person und Theologie Karl Rahners*, Würzburg 1994.
- MUTSCHLER Hans-Dieter, *Physik und Neothomismus*, in: *ThPh*, 68(1993) 25-51.
- MUTSCHLER Hans-Dieter, *Mythos "Selbstorganisation"*, in: *ThPh*, 67(1992a) 86-108.
- MUTSCHLER Hans-Dieter, *Physik · Religion · New Age*, Würzburg 1992.
- NEUNER Peter (Hg.), *Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild (QD, 205)*, Freiburg-Basel-Wien 2003.
- NEUFELD Karl H., *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Freiburg i.Br. 1994.
- OTT Ludwig, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg-Basel-Wien 1978.
- OVERHAGE Paul, *Um das Erscheinungsbild des Menschen. Mit einer Einführung von Karl Rahner (QD, 7)*, Freiburg-Basel-Wien 1959.
- PANNENBERG Wolfhart, *Systematische Theologie, Bd.II*, Göttingen 1991.
- PEACOCKE Arthur, *Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften*, Mainz 1998.

- PEITGEN Heinz-Otto / JÜRGENS Hartmut / SAUPE, Dietmar, Chaos – Bausteine der Ordnung, Berlin-Heidelberg-NewYork 1994.
- PEITZ Heinz-Hermann, Kriterien des Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Anregungen aus dem Werk Karl Rahners, Innsbruck-Wien 1998.
- PENROSE Roger, Computerdenken. Die Debatte um Künstliche Intelligenz, Bewusstsein und die Gesetze der Physik, Heidelberg 1991.
- PERLER Dominik, Alter und neuer Naturalismus. Eine historische Hinführung zur aktuellen Debatte über die Leib-Seele-Problematik, in: NEUNER Peter (Hg.), Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild (QD, 205), Freiburg i.Br. 2003, 15-42.
- PERLER Dominik, Theorien der Intentionalität im Mittelalter, Frankfurt a.M. 2002.
- PFÄFFELHUBER Mechthild, Die Kant-Rezeption bei Maréchal und ihr Fortwirken in der Katholischen Religionsphilosophie, Freiburg i.Br. 1970.
- PÖGGELER Otto, Der Denkweg Martin Heideggers, Stuttgart ⁴1994.
- POLTNER Günther, Werden als aktive Selbsttranszendenz. Überlegungen zu einem Schlüsselbegriff, in: *PhJ*, 97(1990) 296-321.
- POSCH Günter (Hg.), Kausalität. Neue Texte, Stuttgart 1981.
- POTTMAYER Hermann J. (Hg.), Fragen an Eugen Drewermann. Eine Einladung zum Gespräch, Düsseldorf 1992.
- PRIGOGINE Ilya / STENGERS Isabelle, Das Paradox der Zeit. Zeit, Chaos und Quanten, München-Zürich 1993.
- PRIGOGINE Ilya / STENGERS Isabelle, Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens, München ⁶1990.
- PRIGOGINE Ilya, Vom Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften, München-Zürich ⁵1988.
- PRITZEL Monika / BRAND Matthias / MARKOWITSCH Hans J., Gehirn und Verhalten. Ein Grundkurs der physiologischen Psychologie, Heidelberg-Berlin 2003.
- PRÖPPER Thomas, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ²1988.
- PUTNAM Hilary, Für eine Erneuerung der Philosophie, Stuttgart 1997.
- PUTNAM Hilary, Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Frankfurt a.M. ²1995.
- PUTNAM Hilary, Von einem realistischen Standpunkt. Schriften zu Sprache und Wirklichkeit, Hamburg 1993.
- PUTNAM Hilary, Repräsentation und Realität, Frankfurt a.M. 1991.
- PUTNAM Hilary, Die Bedeutung von "Bedeutung", Frankfurt a.M. ²1990.
- QUANTE Michael (Hg.), Personale Identität, Paderborn-München-Wien-Zürich 1999.
- QUINE Willard van Orman, Von einem logischen Standpunkt, Frankfurt a.M. 1979.
- QUINE Willard van Orman, Ontologische Relativität und andere Schriften, Stuttgart 1975.
- QUITTERER Josef, Ist unser Selbst Illusion oder neurobiologische Realität? Ein Beitrag zur Aktualität des Seelenbegriffs, in: NEUNER Peter (Hg.), Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild (QD, 205), Freiburg i.Br. 2003, 79-97.
- RAFFELT Albert / VERWEYEN Hansjürgen, Karl Rahner, München 1997.
- RAGER Günter / QUITTERER Josef / RUNGALDIER Edmund, Unser Selbst – Identität im Wandel der neuronalen Prozesse, Paderborn-München-Wien-Zürich 2002.
- RAGER Günter (Hg.), Ich und mein Bewusstsein. Persönliches Erleben, verantwortliches Handeln und objektive Wissenschaft, München 2000.

- RAHNER Karl, Sämtliche Werke, Bd.15: Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie (Bearb. v. Hans-Dieter Mutschler), Freiburg i.Br. 2002.
- RAHNER Karl, Erinnerungen. Im Gespräch mit Meinold Kraus, Innsbruck-Wien 2001.
- RAHNER Karl, Sämtliche Werke, Bd.8: Der Mensch in der Schöpfung (Bearb. v. Karl-Heinz Neufeld), Zürich-Düsseldorf-Freiburg i.Br. 1998.
- RAHNER Karl, Sämtliche Werke Bd.4: Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie (Bearb. v. Albert Raffelt), Solothurn-Düsseldorf-Freiburg i.Br. 1997.
- RAHNER Karl, Sämtliche Werke, Bd.2: Geist in Welt. Philosophische Schriften (Bearb. v. Albert Raffelt), Solothurn-Düsseldorf-Freiburg i.Br. 1996.
- RAHNER Karl, Gebete des Lebens (Hg. v. Albert Raffelt /Einf. v. Karl Lehmann), Freiburg-Basel-Wien 1986.
- RAHNER Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg-Basel-Wien 1984.
- RAHNER Karl, Schriften zur Theologie, Bde. I-XVI, Einsiedeln-Zürich-Köln 1954-1984.
- RAHNER Karl, Naturwissenschaft und Theologie, in: *StZ*, 106(1981) 507-514.
- RAHNER Karl, Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie, in: *MySal*, Bd.2, 406-420.
- RAHNER Karl, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: *MySal*, Bd.2, 317-401.
- RAHNER Karl, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, München 1965.
- RAHNER Karl / RATZINGER Joseph, Offenbarung und Überlieferung (*QD*, 25), Freiburg-Basel-Wien 1965a.
- RAHNER Karl, Die Hominisation als theologische Frage (*Hom*), in: OVERHAGE Paul / RAHNER Karl, Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen (*QD*, 12/13), Freiburg-Basel-Wien 1961.
- RAHNER Karl, Kirche und Sakramente (*QD*, 10), Freiburg-Basel-Wien 1960.
- RAHNER Karl, Das Dynamische in der Kirche (*QD*, 5), Freiburg i.Br. 1958.
- RAHNER Karl, Weltall – Erde – Mensch, in: *CGG*, Bd.3, 35-85.
- RATEY John J., Das menschliche Gehirn. Eine Gebrauchsanweisung, München-Zürich 2003.
- ROMBACH Heinrich, Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur, Freiburg i.Br.1994.
- ROMBACH Heinrich, Strukturanthropologie. Der menschliche Mensch, Freiburg-München 1993.
- ROMBACH Heinrich, Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg-München 1988.
- ROTH Gerhard, Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert, Frankfurt a.M. 2001.
- ROTH Gerhard, Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt a.M. 1997.
- RULANDS Paul, Menschen unter dem Anspruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner, Innsbruck-Wien 2000.
- RUNGGALDIER Edmund / KANZIAN Christian, Grundprobleme der Analytischen Ontologie, Paderborn-München-Wien-Zürich 1998.
- RUNGGALDIER Edmund, Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus, Stuttgart-Berlin-Köln 1996.
- RUNGGALDIER Edmund, Von der zeitlichen Dauer der Gegenstände, in: *PhJ*, 99(1992) 262-286.

- SANDLER Willibald, Bekehrung des Denkens. Karl Rahners Anthropologie und Soteriologie als formal-offenes System in triadischer Perspektive, Frankfurt a.M.-Berlin-Bern-NewYork-Paris-Wien, 1996.
- SCHIEFFCZYK Leo, Schöpfung als Heilseröffnung – Schöpfungslehre, in: SCHIEFFCZYK Leo / ZIEGENAUS Anton, Katholische Dogmatik, Bd.III, Aachen 1997.
- SCHIEFFCZYK Leo, Der Gott der Offenbarung – Gotteslehre, in: SCHIEFFCZYK Leo / ZIEGENAUS Anton, Katholische Dogmatik, Bd.II, Aachen 1996.
- SCHIEFFCZYK Leo, Einführung in die Schöpfungslehre, Darmstadt ³1987.
- SCHIEFFCZYK Leo, Die Welt als Schöpfung Gottes, Stein a.R. 1968.
- SCHIEFFCZYK Leo, Schöpfung und Vorsehung, in: HDG, Bd. II/2a, Freiburg-Basel-Wien 1963.
- SCHIWY Günther, Der kosmische Christus. Spuren Gottes ins Neue Zeitalter, München 1990.
- SCHIWY Günther, Teilhard de Chardin: Sein Leben und seine Zeit, 2 Bde., München 1981.
- SCHIWY Günther, Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), in: BÖHME Gernot (Hg.), Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule, München 1989, 331-343.
- SCHMIDBAUR Hans Christian, Personarum trinitatis. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin, St.Ottilien 1992.
- SCHNELZER Thomas, Archetyp und Offenbarung. Die Archetypenlehre C.G.Jungs im Rahmen von E.Drewermanns Offenbarungskonzeption, Paderborn-München-Wien-Zürich 1999.
- SCHULTHESS Peter, Deuten wir die Wirklichkeit? Zur Problematik der Interpretation im modell-theoretischen Sinne, in: *StPh*, 57(1998a) 55-79.
- SCHULTHESS Peter, Der Weg weg von der Metaphysik – ein Rundweg?, in: *FZPhTh*, 44(1997) 5-17.
- SCHULTHESS Peter / IMBACH Ruedi, Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium, Zürich-Düsseldorf 1996.
- SCHULTHESS Peter, Am Ende der Vernunft – Vernunft am Ende? Die Frage nach dem logos bei Platon und Wittgenstein, Sankt Augustin 1993.
- SEARLE John R., Die Wiederentdeckung des Geistes, Frankfurt a.M. 1996.
- SEARLE John R., Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes, Frankfurt a.M. 1991.
- SECKLER Max, Die scholastische "potentia oboedientialis" bei Karl Rahner (1904-1984) und Henri de Lubac (1896-1991), in: Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag (Hg. v. Martin Thurner), Stuttgart 1998, 301-316.
- SECKLER Max, Das eine Ganze und die Theologie. Fundamentaltheologische Überlegungen zum wissenschaftstheoretischen Status der Grundkurs-Idee Karl Rahners, in: KLINGER Elmar / WITTSTADT Klaus (Hg.), Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner, Freiburg-Basel-Wien 1984, 826-852.
- SEGRE Emilio, Die grossen Physiker und ihre Entdeckungen. Von den Röntgenstrahlen zu den Quarks, Bd.2, München ⁴1990.
- SENN Felix, Orthopraktische Ekklesiologie? Karl Rahners Offenbarungsverständnis und seine ekklesiologische Konsequenzen im Kontext der neueren katholischen Theologiegeschichte, Freiburg i.Ü. 1989.
- SHELDRAKE Rupert, Das Gedächtnis der Natur. Das Geheimnis der Entstehung der Formen in der Natur, Bern-München-Wien ³1991.
- SIMONS Eberhard, Philosophie der Offenbarung. Auseinandersetzung mit Karl Rahner, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1966.

- SLEDZIEWEKI Sławomir, *Theologie der Schöpfung und die moderne Astrophysik. Der christliche Schöpfungsglaube im Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2001.
- SMULDERRS Pierre, *Theologie und Evolution. Versuch über Teilhard de Chardin*, Essen 1963.
- SOBEL Alfred, *Eugen-Drewermann-Bibliographie. Primär- u. Sekundärliteratur, Rezensionenverzeichnis, Bibliographie zum Fall Drewermann, Einführung*, Wiesbaden-Berlin 1992.
- SPAEMANN Robert / KOSLOWSKI Peter / LÖW Reinhard, *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis (CIVITAS Resultate, Bd.6)*, Weinheim 1984.
- STEGMÜLLER Wolfgang, *Evolutionäre Erkenntnistheorie, Realismus und Wissenschaftstheorie*, in: SPAEMANN Robert / KOSLOWSKI Peter / LÖW Reinhard, *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis (CIVITAS Resultate, Bd.6)*, Weinheim 1984, 5-34.
- STEGMÜLLER Wolfgang, *Erklärung Begründung Kausalität*, in: *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Bd.I, Berlin-Heidelberg-NewYork ²1983.
- STOLINA Ralf, *Die Theologie Karl Rahners. Menschwerdung Gottes und Gebet*, Innsbruck 1996.
- STRANIERO Giorgio, *L'ontologia fenomenologica di Teilhard de Chardin*, Milano 1969.
- STRAWSON Peter Frederick, *Einzelnding und logisches Subjekt (Individuals)*, Stuttgart 1972.
- STURMA Dieter (Hg.), *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, Paderborn 2001.
- SWINBURNE Richard, *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Das Herz der Materie. Kernstück einer genialen Weltsicht*, Olten-Freiburg i.Br. 1990.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Der Mensch im Kosmos (Werke Bd.1)*, München ⁵1988.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Die menschliche Energie (Werke Bd.6)*, Olten ²1982.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Le cœur de la matière (Œuvres Bd.XIII)*, Paris 1975.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Mein Weltbild*, Olten 1975.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Les directions de l'avenir (Œuvres Bd.XI)*, Paris 1973.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Mein Glaube (Werke Bd.10)*, Olten 1972.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Wissenschaft und Christus (Werke Bd.9)*, Olten 1970.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Frühe Schriften*, Freiburg-München 1968.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Die lebendige Macht der Evolution (Werke Bd.7)*, Olten 1967.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Die menschliche Energie (Werke Bd.6)*, Olten 1966.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Das Auftreten des Menschen (Werke Bd.4)*, Olten 1965.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Die Schau in die Vergangenheit (Werke Bd.3)*, Olten ²1965.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Écrits du temps de la guerre (Œuvres Bd. XII)*, Paris 1965.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Auswahl aus dem Werk*, Zürich 1964.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Lobgesang des Alls*, Olten-Freiburg i.Br. 1964.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Die Zukunft des Menschen (Werke Bd.5)*, Olten 1963.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *L'Activation de l'Energie (Œuvres Bd.VII)*, Paris 1963.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Der göttliche Bereich (Werke Bd.2)*, Olten ²1962.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Die Entstehung des Menschen (Werke Bd.8)*, München 1961.
- TIPLER Frank J., *Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten*, München-Zürich 1994.
- TRENNERT-HELLWIG Mathias, *Die Urkraft des Kosmos. Dimensionen der Liebe im Werk Pierre Teilhard de Chardin*, Freiburg-Basel-Wien 1993.
- ULICH Dieter / MAYRING Philipp, *Psychologie der Emotion (Grundriss der Psychologie, Bd.5)*, Stuttgart-Berlin-Köln 1992.

- VORGRIMLER Herbert (Hg.), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg-Basel-Wien 1979.
- WAHLERT Gerhard von, *Teilhard und die moderne Theorie der Evolution der Organismen*, Stuttgart 1966.
- WEIER Wifried, *Das Phänomen Geist. Auseinandersetzung mit Psychoanalyse, Logistik, Verhaltensforschung*, Darmstadt 1995.
- WEISSMAHR Bela, *Kann Geist aus Materie entstehen?*, in: *ZKTh*, 121(1999) 1-24.
- WEIZSÄCKER Carl Friedrich von, *Zeit und Wissen*, München-Wien 1992.
- WEIZSÄCKER Carl Friedrich von, *Aufbau der Physik*, München-Wien 1985.
- WEIZSÄCKER Carl Friedrich von, *Die Einheit der Natur. Studien*, München ³1983.
- WRIGHT Georg Henrik von, *Erklären und Verstehen*, Frankfurt a.M. 1974.
- ZAHLAUER Arno, *Karl Rahner und sein "produktives Vorbild" Ignatius von Loyola*, Innsbruck-Wien 1996.
- ZOGLAUER Thomas, *Geist und Gehirn. Das Leib-Seele-Problem in der aktuellen Diskussion*, Göttingen 1998.