

Begegnungen 18/2005

Frank Vogelsang, Hubert Meisinger,
Andreas Losch, Thorsten Moos, Jan C. Schmidt,
Ion-Olimpiu Stamatescu (Hrsgg.)

Theologie und Naturwissenschaften Eine interdisziplinäre Werkstatt

Dokumentation der Tagung 18/2005
20. - 22. Juni 2005

Evangelische Akademie im Rheinland - Bonn

Bibliografische Information

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie, detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Impressum:

Evangelische Akademie im Rheinland
Haus der Begegnung
Mandelbaumweg 2
53177 Bonn
www.ev-akademie-rheinland.de

Umschlagentwurf und Typografie: art work shop GmbH, Düsseldorf
Titelfoto : © picture-alliance /akg-images
Michelangelo Buonarroti "Die Erschaffung Adams" (1511/12). Ausschnitt: Hand Gottes und Hand Adams. Fresko. Rom, Vatikan, Cappella Sistina (Foto vor der Restaurierung).

Für den Druck bearbeitet von Brigitte Kuss, Bornheim.

© 2006 Evangelische Akademie im Rheinland

Die Broschüre und alle in ihr enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtes ist ohne Zustimmung des jeweiligen Autors bzw. der jeweiligen Autorin und der Evangelischen Akademie im Rheinland nicht zulässig. Soweit die Beiträge auf Tonbandmitschnitten beruhen, wurden sie von den Autorinnen und Autoren überarbeitet und zur Veröffentlichung freigegeben.

Druck: GGP media on demand, Pößneck
ISBN 978-3-937621-15-9

Inhaltsverzeichnis

Frank Vogelsang, Hubert Meisinger Theologie und Naturwissenschaften im Dialog Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Perspektiven	7
Willem B. Drees Dialog - oder etwas Anderes? Selbstkritische Betrachtungen zum Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft	11
Christian Link Die Wahrnehmung der Natur als Schöpfung Viktor von Weizsäckers Modell eines Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Theologie	31
Ion-Olimpiu Stamatescu Gedanken von Physikern über die Religion	49
Christina Aus der Au Wider die Beschreibbarkeit des Menschen	67
Ruth Böker Metaphern – Grenzen für einen interdisziplinären Dialog?	81
Jochen Büchel Psychologie der Materie? Analogische Chemie vom Makro- zum Mikrokosmos und wieder zurück	91
Astrid Dinter Implizite Axiome – ein zentrales Paradigma des Dialogs zwischen Naturwissenschaften und Theologie.	103
Hans-Jürgen Fischbeck Ein epistemischer Wirklichkeitsbegriff als Grundlage für einen konstruktiven Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie	111
Michel Heijdra Normativity in Nature, Darwin and the Ethics of enlightened Religion	123
Andreas Losch Was steckt dahinter? Eine konstruktiv-kritische Anfrage an Ian G. Barbour's Typologie der Verhältnisbestimmungen von Theologie und Naturwissenschaften	141

Hubert Meisinger Kreative Relationen: Entwürfe der Verhältnisbestimmung von Theologie und Naturwissenschaft	167
Thorsten Moos Metaphorische Übertragungen zwischen Naturwissenschaft und Theologie und ihre Bedeutung für den interdisziplinären Dialog	185
Eberhard Müller Bemerkungen zum christlich-jüdischen Sündenverständnis aus quantentheoretisch- holistischer Sicht	201
Lluís Oviedo Ungelöste Aufgaben einer kognitiven Religionswissenschaft: Theologische Relevanz	209
Angela Roothaan Grenzen der Erkenntnis	221
Eine ethische Annäherung an den Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie.	
Stephan Schaede Der Mensch ist doch kein Ringelwurm ...	227
Einige unzeitgemäße Anregungen zum Verhältnis von Theologie und Biologie im Blick auf die Genese menschlichen Lebens	
Lothar Schäfer Die Quantenwirklichkeit:	245
Manifestation eines kosmischen Bewusstseins und Grundlage für ein neues Bild vom Ursprung des Lebens	
Jan C. Schmidt Über den Exzentrismus hinweg ...	253
Ein Zwischenruf zu veränderten Dimensionen des Dialogs zwischen Physik und Theologie	
Gunter M. Schütz (K)ein fauler Friede	267
Einige Denkansätze Karl Heims und die Arbeit der Karl-Heim-Gesellschaft	
Taede Smedes Ist Barth überholt?	279
Reflexionen über Barths Kritik der Natürlichen Theologie im Kontext des heutigen Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaften	

Georg Souvignier	
Naturwissenschaft und Theologie:	291
Schwerpunkte öffentlichen Interesses und Konsequenzen für das interdisziplinäre Gespräch	
Frank Vogelsang	
Die Differenz „eigen“ / „fremd“ im Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie	299
oder: Was kann die Theologie von den Naturwissenschaften lernen?	
Anhang	
- Tagungsprogramm	311
- Autorenverzeichnis	313

Christian Link

Die Wahrnehmung der Natur als Schöpfung

Viktor von Weizsäckers Modell eines Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Theologie

Ein alternatives Modell für den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie ins Gespräch zu bringen, heißt Eulen nach Athen oder Tauben ins Ruhrgebiet zu tragen. Es gibt genug davon. Es gibt allerdings auch keinen zweiten Gesprächszusammenhang, der mit dem Anspruch eines wissenschaftlichen Diskurses auftritt, in dem jedoch die Voraussetzungen, Methoden oder Lösungsansätze ähnlich umstritten sind und spätestens nach fünf Jahren erneut auf dem Prüfstand stehen. Umstritten ist schon das Ziel dieser Dialoge: Was kann hier überhaupt erreicht werden? Soll in den Bahnen einer revidierten natürlichen Theologie noch einmal ein Gottesbeweis geführt werden? Soll wenigstens eine „kausale Fuge“ aufgewiesen werden, die einen Eingriff Gottes in das Naturgeschehen denkbar macht, also die Frage „What does God in the world?“ (C. Birch) beantworten könnte. Doch wenn wir nicht einmal verstehen, wie wir selbst mit der physischen Welt interagieren, wie sollten wir dann eine göttliche Einwirkung verstehen (J. Polkinghorne)? Oder kann es darum gehen, der naturwissenschaftlichen Vernunft die Welt als Schöpfung verständlich zu machen? Doch Schöpfung ist in ontologischer Hinsicht etwas anderes als Welt oder Natur. Sie ist – biblisch gesprochen – mit der Anwartschaft auf Gottes Ewigkeit in die Zeit gestellt (Röm 8,21). Über diese Ewigkeit, Gottes Zukunft, aber verfügt kein Denken und keine Ontologie. Schöpfung meint ein freies Handeln Gottes. Die Naturwissenschaften dagegen haben es nicht mit Handlungen, sondern mit Ereignissen zu tun. Es scheint indessen kaum möglich zu sein, das Schöpfungshandeln Gottes in die Ereignisperspektive der Naturwissenschaften zu übersetzen und an den Naturvorgängen plausibel zu machen.¹

Man hat daher von einer unsymmetrischen Ausgangslage gesprochen, und diese Situation macht die eigentümliche Schwierigkeit des Dialogs aus: Die

¹ Vgl. Johannes Fischer: Über Kommunikationsprobleme zwischen Theologie und Naturwissenschaft, in: Jürgen Hübner et al. (Hgg.): Theologie und Kosmologie, Tübingen 2004, 355-371, 357.

Physik kann auf das theologische Argument in ihrer Beweisführung mühelos verzichten. Sie ist im Blick auf die Theologie frei. Die Theologie hingegen kann sich über naturwissenschaftliche Einsichten nicht einfach hinwegsetzen. Ihr Wahrheitsanspruch (zumindest aber ihre Glaubwürdigkeit) stünde auf dem Spiel, wenn sie sich in einen offenen Widerspruch zu Erkenntnissen der Physik oder der Biologie begäbe. Sie ist in dieser Hinsicht gebunden.² Setzt man sich über diese besondere Situation hinweg und versucht eine Symmetrie zu erzwingen – eine spezifische Gefahr des theologischen Gesprächspartners –, dann kommt es zu den hinreichend bekannten Fehlschlüssen: Dann muss der atomare Indeterminismus die Willensfreiheit der Person begründen, und der Urknall wird zum Hinweis auf die anfängliche Schöpfung durch Gott. Oder es werden umgekehrt theologische Begriffe in naturwissenschaftliche Theorien eingeschleust, was kaum weniger überzeugend ist: Was etwa soll der Physiker damit anfangen, wenn ihm gesagt wird, es sei Gottes Geist, der die „Muster und Symmetrien, ... die Felder und die materiellen Zusammenballungen der kosmischen Energie“³ bewirke? Hier werden die Argumentationsebenen der Physik und der Theologie ohne Vermittlung ineinander geschoben, ja nahezu zur Deckung gebracht – mit dem Ergebnis, dass Gott zum Schlüssel des Rätsels der Evolution und sein Geist zu einem jedermann zugänglichen Erkenntnisprinzip des Kosmos wird.

Der Versuch, Theologie und Naturwissenschaft miteinander ins Gespräch zu bringen, kann also nicht darin bestehen, den Glauben, der in der biblischen Tradition wurzelt, mit den Ergebnissen moderner Wissenschaften in Einklang zu bringen, ihn gewissermaßen in den Rahmen zeitgenössischer Erkenntnisse einzupassen. Einen solchen Einklang gibt es nicht. Apologetische Bemühungen sollten sich von Adornos bissigem Diktum warnen lassen: „Versuche, kritische Ergebnisse der modernen Wissenschaft in Religion zu überführen, wie sie besonders am Rande der Quantenphysik gedeihen, sind kurzschlüssig“⁴. Der schmale Weg dazwischen wäre der Versuch, die „Übereinstimmung“ des Glaubens mit der Erkenntnis oder wenigstens die fruchtbare Spannung zu ihr nicht zu verlieren. Gäben wir sie preis, dann müsste der Glaube seine orientierende Kraft und damit seine Verbindlichkeit verlieren.

² Vgl. Jürgen Audretsch: *Kosmologie und Kreativität*, Leipzig 1999, 26.

³ Jürgen Moltmann: *Gott in der Schöpfung*, München 1985, 25.

⁴ Theodor W. Adorno: *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt am Main 1969, 27.

1. Die klassischen Dialogmodelle

Ehe ich den Versuch Viktor von Weizsäckers vorstelle, will ich die Schwierigkeiten etwas genauer skizzieren, die dem Austrag dieser Spannung im Wege stehen. Dabei unterscheide ich idealtypisch zwei Dialogmodelle: einmal das kontinental-europäische, das sich der nominalistischen Herausforderung der neuzeitlichen Wissenschaft zu stellen versucht, sodann das moderne angelsächsische, das von einer realistischen Position aus die anstehenden Probleme zu bewältigen hofft (I. Barbor; J. Polkinghorne).

1. Die neuzeitliche naturwissenschaftliche Methode ist in Europa entwickelt worden. Sie hat einen nominalistischen (und somit einen implizit theologischen) Hintergrund. So erklärt Descartes in den „Prinzipien der Philosophie“: „Der höchste Werkmeister, Gott, hat unzweifelhaft alles Sichtbare auf mehrere verschiedene Weisen hervorbringen können, ohne dass es dem menschlichen Geist möglich wäre, zu erkennen, welches der ihm zur Verfügung stehenden Mittel er hat anwenden wollen, um sie zu erschaffen“.⁵

Im Klartext heißt das (und darin besteht die nominalistische „Allmachts“-Prämisse): Wir können uns auf ihn nicht mehr als Urheber unseres Wissens von Wirklichkeit berufen, denn er hätte alles auch anders einrichten können. Jedenfalls ist es eine Selbstüberschätzung des Denkens anzunehmen, dass alle Dinge nur um unseretwillen erschaffen sind. Wir können „den Zweck bei der Erschaffung der Welt“, also das, was wir wissen müssten, um von der Schöpfung als einem zielgerichteten Handeln Gottes zu sprechen, „kraft eigener Einsicht unmöglich begreifen“.⁶ Folgerichtig schließt Descartes die Finalursachen aus dem Katalog zuverlässiger wissenschaftlicher Argumente definitiv aus. Unsere Naturerkenntnis – ein gravierender Einschnitt – muss auf jede theologische Bürgschaft verzichten. Stattdessen vergleicht er die Aufgabe der Wissenschaft in einem einprägsamen Bild mit der Entzifferung einer verschlüsselten Schrift: Wir haben nur die Möglichkeit, dem „verrätselten“ Text der Natur eine, wie es mit unverblümter Offenheit heißt, „fiktive“ Ordnung zu unterstellen und zu prüfen, wieweit sie mit unserer tatsächlichen Erfahrung übereinstimmt. Damit ist die Bedeutung der Hypothesen, das wissenschaftliche Verfahren von „trial and error“, im Prinzip entdeckt. Und so, wie Gott

⁵ René Descartes: Princ IV, 204f.

⁶ A.a.O. III, 2.

bei der Erschaffung der Welt auf keinerlei Vorgaben Rücksicht zu nehmen brauchte, so entdeckt auch der neuzeitliche Wissenschaftler seine Regeln, indem er von allen Voraussetzungen absieht, die ihm die Erfahrung vorschreiben könnte. Er erbringt das Fundament seiner Gewissheit im Bereich des Denkens selbst. „Die Vernunft“, so das Echo Kants, „sieht nur das ein, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“.⁷

Über die Kosten dieser Entscheidung hat sich Descartes keine Illusionen gemacht. Er spricht sich (redlicher als manche seiner Erben) von der Verpflichtung frei, eine eigentliche „wahre“ Ordnung der Natur reproduzieren zu müssen.⁸ Das Fundament der neuen Wissenschaft bleibt hypothetisch. Daraus resultiert das bis heute gültige kritische Erkenntnisprinzip: Was „Wirklichkeit“ heißen mag, lässt sich nicht unmittelbar am Dasein der Dinge selbst ablesen, sondern wird durch die Reihe unserer interpretierenden Begriffe erst festgestellt. Wir brauchen einen von uns selbst entworfenen Theorierahmen, um Erfahrungen zu machen und auszuwerten, und können nur in den Grenzen dieses Rahmens „Wirklichkeit“ verstehen. Schärfer als in dieser methodischen Konsequenz lässt sich die durch sie zugleich erzwungene Distanz des Menschen von der Natur (erst recht von ihrer Gestalt als Schöpfung) gar nicht zum Ausdruck bringen. Der Wissenschaftler steht – im Wortsinne als ‚Experimentator‘ – auf der „anderen“ Seite, dort, wo die Natur ihr Geheimnis nicht preisgibt. Die Distanz, die er im praktisch-technischen Umgang mit den Dingen immer schon geübt hat, wird nun zu einer methodischen Schranke, der Subjekt-Objekt-Trennung, vertieft.

Die Grenzen des Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Theologie sind in diesen Entscheidungen bereits vorgezeichnet: Gott wird zu einer entbehrlichen und darum im Bereich des wissenschaftlichen Erkennens auszuschließenden Arbeitshypothese (vgl. D. Bonhoeffer). Die neuzeitliche Methode ist so entworfen, dass sie – darin besteht nachgerade ihre *raison d’être* – von der Existenz und Wirksamkeit Gottes völlig absehen kann, ohne darum schon sein Dasein bestreiten zu müssen. Wir sprechen von einem methodischen Atheismus: Religiöse Aussagen über die Natur im allgemeinen und die Natur des Menschen im besonderen werden als „spekulativ“ ausgeschieden. Sie ha-

⁷ Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, B XIII.

⁸ Descartes, a.a.O., III, 44.

ben den „logisch zwingenden Zusammenhang mit dem Begriff des Naturgesetzes selbst verloren“.⁹ Dies wiederum bedeutet: Naturwissenschaftliche Erklärungen sind richtig für den, der von ihnen erwartet, was sie bieten können: ein modellhaftes, auf Widerruf erstelltes Bild physikalischer Abläufe. Sie sind falsch für den, der etwas sucht, was sie nicht bieten können, eine religiöse Interpretation der Welt. Die heute so zahlreich unternommenen Bemühungen, der modernen Kosmologie theologische Erkenntnisse abzugewinnen, sind – so gesehen – der paradoxe Versuch, den „verlorenen“ Gott auf einer atheistischen Basis zurückzugewinnen. Psychologisch gesprochen: Wir suchen die Antwort auf die Orientierungskrise der Gegenwart in den Wissenschaften, also genau dort, wo diese Krise ihren Anfang genommen hat: in jener Überschätzung der Naturwissenschaften, die das, was dort an Wahrheit gefunden und erkannt werden kann, mit Wahrheit überhaupt identifiziert.¹⁰

Die Schwierigkeiten des (kontinentalen) Dialogs haben hier ihre erkennbare Wurzel. „Weder in den Tiefen des ... Raums noch im Innern der Atome“, schreibt etwa der Physiker Harald Fritzsch, hat der Mensch gefunden, was er mit all seiner Anstrengung suchte: „Sinn für sein Dasein und die Möglichkeit, ... ethische Werte und Ziele für sich abzuleiten“.¹¹ Er spricht von „komplementären“ Welten. Nimmt man die Analogie beim Wort, so heißt das: Wie in der Beobachtungssituation der Quantenphysik nur jeweils eine der beiden Größen Ort und Impuls präzise messbar, nur ein Zustand „scharf“ ist, so können wir nur eine der beiden Welten scharf ins Auge fassen, entweder die des Glaubens oder die der Wissenschaft, nie aber, was wir so gerne wollen, beide zugleich. Wir bewegen uns – noch einmal in einem anderen Bild geredet – in jeweils eigenständigen und gleichberechtigten Sprachspielen, die nicht von außen her kritisiert werden können, deshalb aber einander auch nichts mitzuteilen haben, - nur dass sich unser Leben faktisch immer in beiden (in mehreren) Sprachspielen vollzieht und wir an dieser Spaltung leiden.

Mit einer radikalen Trennung beider „Welten“ wäre die fruchtbare Spannung zwischen Glaube und Erkenntnis und mit ihr die Frage nach der Wahrheit unserer Weltinterpretationen stillgelegt. Deshalb halten wir am Dialog fest. Dass

⁹ Carl Friedrich von Weizsäcker: Die Tragweite der Wissenschaft, Bd. 1, Stuttgart 1964, 128.

¹⁰ Vgl. Wolfgang Schoberth zum Anthropischen Prinzip, in: Begegnungen. Schriftenreihe der Akademie Mülheim R3/2000, 82.

¹¹ Harald Fritzsch: Vom Urknall zum Zerfall, München 1994, 325

es eine gemeinsame Gesprächsebene geben könnte, wird jedoch zunehmend bestritten. Denn mit dem Ausschluss der Finalität aus dem Kanon brauchbarer Methoderegeln ist das Band, das uns die wissenschaftlich erkennbare Natur an einen göttlichen Ursprung binden könnte, methodisch durchschnitten. Ein im Sinne der Schöpfung anfängliches Handeln Gottes, so resümiert J. Audretsch das Ergebnis seiner nachdenkenswürdigen Überlegungen, „kann nicht in einem singulären Ereignis („Urknall“) lokalisiert werden ... Die physikalische Kosmologie (erzwingt) keine theologischen Konzepte“,¹² sie legt sie nicht einmal nahe. Stattdessen gibt er zu bedenken, ob über den beiden naturwissenschaftlichen „Großerzählungen“ (Kosmologie, Evolution) die sehr viel fruchtbareren Dialogansätze – etwa der Vergleich naturwissenschaftlicher und religiöser Erfahrungen – nicht zu Unrecht übersehen werden: „Wie wird Wirklichkeit erkannt? Das ist die für das Verständnis der Zugänge von Religion und Naturwissenschaft zentrale Frage“.¹³ Genau hier setzt Viktor von Weizsäcker an.

Unter cartesianischen Voraussetzungen – so will ich das Fazit dieses knappen Durchgangs zusammenfassen – scheint es nicht möglich zu sein, das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft auf der Objektebene zu führen, also klären zu wollen, wie man sich den Ursprung der Welt oder die Entstehung des menschlichen Bewusstseins mit oder ohne göttlichen Eingriff vorzustellen habe. Die für den Dialog relevanten Fragen – darauf insistiert mit Recht Hans-Dieter Mutschler, der schärfste Kritiker vorschneller Synthesen – lassen sich nur auf einer Metaebene formulieren: Was etwa sind die Bedingungen der Möglichkeit für die Offenheit offener Systeme? Wie lässt sich die Zusammengehörigkeit von Natur und Geschichte im Begriff der Kontingenz denken? Auf dieser naturphilosophischen Ebene geht es um das Verhältnis unserer Objekterkenntnis zur erfahrbaren Realität, d.h. um die notwendige Diskussion der Grundbegriffe, mit denen wir dieses Verhältnis deuten. Sie erlauben uns, auf die Ergebnisse der Physik zu reflektieren und – skeptisch oder affirmativ – zu den umstrittenen Fragen nach Sinn und Ziel des Ganzen Stellung zu nehmen, Fragen, die naturwissenschaftlich gar nicht zu entscheiden sind. Das scheint mir die einzig vertretbare Antwort auf den Nominalismus unserer etablierten Naturwissenschaft zu sein.

¹² Audretsch, a.a.O., 44.

¹³ A.a.O., 24.

2. Von den hier skizzierten Versuchen unterscheiden sich die angelsächsischen Dialogansätze durch ihren realistischen Ausgangspunkt: Naturwissenschaften und „Religion“ (wie es in der ungebrochenen Tradition natürlicher Theologie heißt) formulieren beide – wenn auch in unterschiedlichen Sprachen – kognitive Behauptungen, die sich auf dieselbe Wirklichkeit („one world“) beziehen. Wir haben es in der Physik nicht nur mit Daten und mentalen Konstruktionen („nützlichen Fiktionen“) zu tun, sondern mit einer bewusstseinsunabhängigen Außenwelt. Theorien präsentieren (wie fragmentarisch ihre Sprache auch immer sein mag) reale Strukturen einer einheitlichen Welt; sie vertreten – vorsichtig und versuchsweise – Wahrheitsansprüche im Blick auf die Beschaffenheit der Wirklichkeit, wollen also – im Beispiel geredet – nicht nur Sonnenfinsternisse voraussagen (das konnten auch die Babylonier), sondern verstehen, warum es sie gibt. Im Unterschied zur cartesischen Tradition wird hier an der Korrespondenz von Epistemologie und Ontologie festgehalten. Dasselbe konzidiert Ian Barbour den religiösen Überlieferungen. Auch sie beschreiben (etwa im Reden von der Schöpfung) Eigenschaften der kosmischen Ordnung und unserer Beziehung zu ihr; sie stellen Möglichkeiten bereit, unsere Erfahrungen zu interpretieren und (darüber hinaus) Vorstellungen von dem zu entwickeln, was (wie die Größe „Gott“) nicht beobachtbar ist. Wenn diese, auf beiden Seiten erhobenen Ansprüche „stimmen“, dann – so die These – muss die etablierte methodische Trennung überwindbar, müssen traditionelle Konflikte vermeidbar sein. So kann gelegentlich sogar von einer Integration im Sinne einer theologischen Reformulierung naturwissenschaftlicher Aussagen gesprochen werden. Was ist damit gemeint?

Der Dialog setzt nicht auf der Objektebene ein. Die Vorstellung eines Gottes, der lediglich unsere Erkenntnislücken ausfüllt (God of the gaps), soll auf jeden Fall vermieden werden. Auf der Objektebene – das wird hier sehr viel genauer beobachtet – gibt es keine gemeinsamen Begriffe für die naturwissenschaftliche Sprache über Elektronen und die theologische Sprache über Gott. Die Brückenfunktion muss über eine spezielle bzw. allgemeine Metaphysik hergestellt werden, denn jedes Naturverständnis – auch das ist eine unhintergehbare Einsicht – ist in einen metaphysischen Kontext eingebettet, den wir heute nicht mehr mit dem Begriff der Substanz, sondern mit Begriffen wie Relation, Prozess oder Kontingenz beschreiben. Der Dialog findet hier also erklärtermaßen auf einer Metaebene statt und zwar unter dem pro-

grammatischen Titel einer „Theologie der Natur“ (I. Barbor). Dabei wird die Autonomie der Naturwissenschaft hinsichtlich ihrer Erkenntnisse gewahrt, aber diese Erkenntnisse drängen sozusagen von sich her nach einer ontologischen bzw. theologischen Interpretation. Hier stellen sich Fragen, die naturwissenschaftlicher Forschung entspringen, aber die Grenzen dessen, was diese Forschung beantworten kann, sprengen: Warum liefert die Mathematik den (einen) Schlüssel zum Verständnis der Natur? Woher kommt die Feinabstimmung der Naturkonstanten, die die Geschichte der Evolution ermöglicht (und im Anschluss an das sog. anthropische Prinzip zu zahllosen Spekulationen geführt) hat? Warum also und wie – so die alte Frage Kants – ist Naturwissenschaft überhaupt möglich? Oder in einer etwas moderneren Form: Warum hat das Universum gerade diese besondere Gestalt?¹⁴ Man kann diese Frage offen lassen und sich mit der Auskunft begnügen, das sei eben „Zufall“; man kann sie aber auch theistisch mit dem Hinweis auf den schöpferischen Willen Gottes beantworten. In beiden Fällen riskiert man keinen Widerspruch zur Physik, denn es handelt sich um meta-physische Fragen. Die theistische Antwort hat den Vorteil, dass sie in der Gegebenheit der Naturgesetze einen „Sinn“ zu entdecken vermag. Polkinghorne spricht von einer „Ergänzung“ zu den Naturwissenschaften.¹⁵ Er formuliert allerdings auch ein Konsonanzkriterium, das in jedem Fall erfüllt sein muss: Die Antworten auf die naturwissenschaftliche Frage nach dem Wie und die theologisch-metaphysische Frage nach dem Warum „müssen ohne künstliche Verbiegung zusammenpassen“.¹⁶ Sie ist nicht logisch zwingend, aber „einsichtsvoll und intellektuell befriedigend“.¹⁷

Die Tragfähigkeit dieses Dialogmodells bemisst sich in seinem eigenen Anspruch nach also daran, ob (und wie) sich eine Übereinstimmung oder wenigstens eine Korrespondenz von Epistemologie und Ontologie aufweisen lässt, d. h. ob sich klären lässt, inwiefern sich naturwissenschaftliche und theologische Aussagen auf denselben Wirklichkeitszusammenhang beziehen. Aber das dürfte schwer möglich sein. Zunächst aus einem formalen Grund: Allgemein formulierte Gesetzmäßigkeiten der Physik lassen sich überprüfen. Das

¹⁴ Vgl. John Polkinghorne: *Theologie und Naturwissenschaften*, Gütersloh 2001, 99f.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ A.a.O., 35.

¹⁷ A.a.O., 107.

unterscheidet den Vollzug der Naturwissenschaft vom Vollzug jedenfalls des Glaubens, in dem der Gottesbezug beheimatet ist: Naturwissenschaftliche Erfahrung ist wiederholbar und verfügbar, das ist die religiöse Gotteserfahrung grundsätzlich nicht. Doch auch inhaltlich dürfte es kaum gelingen, in diesem Modell den Gegensatz zwischen Physik und Theologie zu überbrücken.¹⁸ Der Hinweis auf den schöpferischen Willen Gottes stammt erklärtermaßen nicht aus dem Erfahrungsbereich der Physik, er ist ein Argument der Schöpfungstheologie. Der hier zu leistende Brückenschlag aber müsste eine physikalische Basis haben. Er ist ohne ein theologisches Argument nicht zu bewältigen. Man brauchte – mit Mutschler gesprochen – eine ‚*metaphysica generalis*‘, die imstande wäre, „nach dem Vorbild des traditionellen Thomismus den Überstieg vom ‚*esse commune*‘ zum ‚*ipsum esse subsistens*‘ plausibel (zu) machen“. Eine solche Metaphysik ist heute jedoch schwer zu begründen. So bleibt es auch hier zuletzt bei der Feststellung zweier (im besten Falle) komplementärer Welten. Die Physik ist zu formal, als dass sich eine Konsonanz mit theologischen Aussagen, die diesen Namen verdiente, standfest begründen ließe.

2. Der Ansatz Viktor von Weizsäckers

Das Ergebnis des bisherigen Umlaufs ist ernüchternd: Stellt die Wissenschaft vom Typus der mathematischen Physik die einzige Form des „wissenschaftlichen“ Zugangs zur Welt und zur Natur dar, dann dürfte mit dem Hinweis auf zwei getrennte Sprachspiele das letzte Wort zur Sache gesprochen sein. Die Konsistenz der neuzeitlichen Naturwissenschaft kann weder gewinnen noch verlieren, indem man „Gott“ als einen zusätzlichen ‚Faktor‘ in sie einführt. „Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“, hat bereits Kant das Selbstverständnis des wissenschaftlichen Zeitalters formuliert.¹⁹ Die Konsequenz dieser methodischen Trennung ist im angelsächsischen Modell besonders grell sichtbar geworden: Das Urteil über die äußere Welt und ihre Beschaffenheit bleibt allein den Naturwissenschaften überlassen, während der Theologie die Aufgabe zufällt, über die nachträgliche Sinndeutung der wissenschaftlich erhobenen Tatsachen zu befinden. Es

¹⁸ Vgl. dazu: Hans-Dieter Mutschler: *Physik und Religion*, Darmstadt 2005, 259f.

¹⁹ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX.

fragt sich aber, ob diese Arbeitsteilung und die in ihr vorausgesetzte prinzipielle Unterscheidbarkeit von Erklärung und Deutung haltbar ist. Auch naturwissenschaftliche Beschreibungen enthalten Deutungen. Der Schein der Indifferenz entsteht nur dadurch, dass sie auf die Perspektive, unter der sie zustande kommen, nicht eigens reflektieren, also den Anteil der Subjektivität in ihrer Erkenntnisleistung unterschlagen. In einer brieflichen Äußerung hat Karl Barth auf dieses Problem mit dem nachdenkenswertem Satz aufmerksam gemacht: „Ich würde wohl gerne zugeben, dass die Natur objektiv einen – von uns Menschen übersehenen oder missverstandenen – Gottesbeweis führt, würde aber nicht wagen, dasselbe von der (alten und modernen) Naturwissenschaft zu behaupten“.²⁰ Ob wir diesen „Beweis“ verstehen, hängt offenbar davon ab, wie wir uns die Natur erscheinen lassen, wie wir sie wahrnehmen.

Weizsäckers Bedeutung für den Dialog sehe ich darin, dass er an dieser Stelle Neuland erschlossen hat. Er begreift Wissenschaft als Anweisung zur Erfahrung des Wirklichen, insbesondere des „Lebendigen“, setzt sie also nicht als einen fraglos selbstverständlichen Vollzug voraus, sondern tastet sich in den weithin ungeklärten Bereich ihrer Bedingungen vor. Damit entfernt sich der Begriff der Wissenschaft nicht unerheblich vom Leitbild der klassischen (auch der modernen) Physik. Man kann den kritischen Impuls geradezu in der Frage ausgesprochen finden, ob es angemessen ist, ihn, wenn es um die Erforschung der Natur geht, auf dieses Paradigma festzulegen. Weizsäcker, der als naturwissenschaftlich ausgebildeter Arzt ein gewachsenes Verständnis für die neue Physik mitbrachte, nimmt die Neuorientierung vom Zentrum der physiologischen Forschung her in Angriff. Sein Hauptwerk, „Der Gestaltkreis“ (1940), ist ein konsequent durchgeführter anticartesischer Entwurf. Er versucht die Aporien der wissenschaftlichen Tradition aufzudecken und sie auf eine neue Gestalt der Erfahrung und des Umgangs mit „Wirklichkeit“ hin weiterzudenken. Zugleich war Weizsäcker durch seine freundschaftliche Verbundenheit mit den Repräsentanten des Patmos-Kreises mit den Aufbruchsbewegungen in Philosophie und Theologie der 20er Jahre wohl vertraut. Er bekannte von sich, eine „alte, familienhafte, unausrottbare Leidenschaft für die Theologie“ zu haben und nannte die Bibel ohne Abstriche „das interes-

²⁰ Karl Barth: Briefe 1961-1968 (Gesamtausgabe V), Zürich 1975, 473.

santeste, bestbeschriebene, vielseitigste, schönste und tiefste Buch der Welt, ohne das der Gebildete eine wirkliche Bildungslücke behält“.²¹ Sein Lebenswerk bildet eine zwar merkwürdig einsam gebliebene, aber in sich um so lebendigere Brücke zwischen Naturerkenntnis und Theologie. Das programmatische Motto, diesen Brückenschlag zu verstehen, lautet: „Einführung des Subjekts“ in die Wissenschaft. Was ist damit gemeint?

Wolfgang Schoberth hat in einem neueren Beitrag darauf hingewiesen, dass wir mit einem höchst problematischen Recht die kosmologische Frage mit der „Erforschung der Entstehung und Beschaffenheit des Universums“ identifizieren und „damit zugleich die Frage nach der Welt, in der wir leben“, abblenden.²² Die allmorgendliche Wahrnehmung der aufgehenden Sonne widerspreche zwar der heliozentrischen Sicht, sei deshalb aber nicht einfach falsch, kein Irrtum, sondern „eine ‚Tatsache‘, die mit der Leibgebundenheit menschlichen Lebens gegeben ist“²³ und ernst genommen sein will, wenn im Dialog nicht von vornherein zentrale Aussagen des Schöpfungsglaubens ausgeschlossen werden sollen. Die Auseinandersetzung lässt sich nicht „als Streit um die richtige Theorie der Entstehung der Welt“ führen, denn der Sinn der Schöpfungstexte ist nicht darin zu finden, „wie sie irgendwann einmal entstand. Der Streit um die Kosmologie ist ein Streit um die Gegenwart unserer Welt“.²⁴ Der Bedeutungsrahmen, in dem wir unsere Welt wahrnehmen, lässt sich also nicht trennen von der Frage nach der Perspektive, unter der sie uns gegeben ist und erscheint. Diese Einsicht könnte genügen, um den „Schein einer fixierbaren und konstanten Objektivität“ zu zerstören. „Glaubensaussagen“, folgert Schoberth, „aber auch kosmologische Aussagen sind nicht zu lösen vom sprechenden Ich, das freilich weder als in sich ruhende Subjektivität zu denken ist, noch als ‚bloß‘ subjektiv diskreditiert werden könnte, sondern in seiner weltbedingten Konstitution zu reflektieren wäre“.²⁵ Lebensnäher jedenfalls als die von Descartes selbst noch als künstlich empfundene Trennung des Erkennenden von seinem „Objekt“ ist die Vermutung, dass sich ein vom

²¹ Viktor von Weizsäcker: *Begegnungen und Entscheidungen*, in: *Gesammelte Schriften* 1, Frankfurt am Main 1986, 329.

²² Wolfgang Schoberth: *Das Universum und die Welt, in der wir leben*, in: Jürgen Hübner et al. (Hgg.), *Theologie und Kosmologie*, Tübingen 2004, 333-353, 337.

²³ Ebd.

²⁴ A.a.O., 339.

²⁵ A.a.O., 350.

Beobachter unabhängiges Dasein eines Gegenstandes nicht einmal denken lässt. Sondern wo immer wir von der Existenz oder von bestimmten erkennbaren Eigenschaften des Subjekts, seinen Anteil an der Art und Weise, wie sie uns gerade jetzt „gegeben“ sind und „erscheinen“, in Rechnung stellen.

Das so umrissene Programm hat Weizsäcker Schritt für Schritt einzulösen versucht. Er hat den Begriff von Wahrheit in Frage gestellt, von dem sich die klassische Naturwissenschaft in ihrem experimentellen Verfahren leiten lässt. Der stillschweigenden Voraussetzung, dass alles, was uns in der Natur erscheint, aus einem materiellen Vorgang stamme, weshalb wir unsere erklärenden Theorien durch einen „Beobachtungs-Empirismus“ absichern, setzt er die These entgegen:

„Es könnte auch sein, dass die beobachtete Erscheinung nicht aus ihr zugrunde liegenden Vorgänge stammt und dass daher die Theorie auch nicht die Erscheinung aus jenem Vorgänge erklärt. Es könnte sein, dass vielmehr der Mensch zusammen mit der Natur das, was erscheint, erscheinen lässt. Denn jede Beobachtung ist schon ein Urteil und jede Theorie auch eine Art von Beobachtung ... Die Aufgabe der Wissenschaft wäre dann nicht, Erscheinungen zu erklären, sondern Wirklichkeit zu erzeugen und zwar in einer Verbindung von Mensch und Natur. Dieses Bündnis gälte dann nicht nur der Erkenntnis, sondern auch der Wirklichkeit.“²⁶

Was diese These meint, lässt sich bereits an dem Vorgang erläutern, den die sogenannte Empirie, als wäre er selbstverständlich, voraussetzt, dem elementaren Akt der Wahrnehmung. Er kommt – so die traditionelle Auffassung – dadurch zustande, dass ein der Welt gegenüberstehendes Ich bestimmte Sinneseindrücke empfängt (Rezeptivität), die durch die logische Funktion des Verstandes (Spontaneität) zu einer „klaren und deutlichen Vorstellung“ (*clara et distincta perceptio*, Descartes) gleichsam umgearbeitet werden. Die Wahrnehmung ist, so verstanden, eine Leistung der von den Dingen selbst kategorial getrennten Subjektivität. Dem hält Weizsäcker entgegen: Es ist „nicht die Spanne zwischen Richtig und Falsch, welche die Wahrnehmung vom Gegenstand trennt, sondern die Spanne zwischen Möglich und Wirklich“.²⁷ Über die Wahrheit der Dinge wird nicht im Urteil entschieden. Ihre

²⁶ Viktor von Weizsäcker: *Der Gestaltkreis*, Stuttgart u.a. 4. Aufl. 1968, 149.

²⁷ A.a.O., 107.

Erkenntnis ist keine Frage der Logik. Es gibt – so die Erläuterung – das Phänomen der widerspruchsvollen Wahrnehmung („Antilogik“): „Blickt man entlang den Schienen der Eisenbahn, so erscheint dem Auge eine Konvergenz, die bis zur Verschmelzung reichen kann. Die Spurweite aber erscheint überall als die gleiche ...“.²⁸ Ein Scheinproblem? Muss nicht bei geometrischer Projektion zweier Parallelen auf einen bestimmten Beobachterort der Eindruck der Konvergenz entstehen, so dass hiermit nur bewiesen wäre, dass sich unser Auge wie ein Projektionsapparat verhält? Das müsste in der Tat so sein, wenn es um einen Widerspruch zwischen Wahrnehmung und Gegenstand ginge. Aber gerade das ist nicht der Fall. Der Widerspruch liegt in der Wahrnehmung selbst: „Niemand würde aussagen, dass er eine objektive Abnahme der Spurweite sehe, niemand leugnen, dass er eine Konvergenz sieht“. Die Pointe liegt vielmehr darin, dass die Wahrnehmung selbst (nicht erst eine sekundäre logische Bearbeitung) den Widerspruch auflöst. Hier findet also nicht ein bekanntes geometrisches Gesetz auf einen gegebenen Beobachter Anwendung (von einem solchen Gesetz weiß die Wahrnehmung gar nichts!), vielmehr tritt ein real vorhandener Beobachter an den Ort einer geometrisch beschreibbaren Bedingung und verwirklicht durch eine physikalisch manifeste Gegenwart ein in seiner gültigen Form uns vielleicht noch verborgenes Naturgesetz. Zweierlei wird an diesem Beispiel deutlich:

1. Wir sprechen von der Wahrnehmung als einem Akt des Bewusstseins. Aber dieses Bewusstsein ist jetzt nicht mehr jenes erkennbare Ich, das die Physik der Natur gegenüberstellen konnte. Es wird vielmehr dadurch konstituiert, dass sich ein Ich wahrnehmend in der Welt bewegt und in der „Berührung“ mit den Dingen sich selbst erfährt. Man kann deshalb nicht einmal sagen: es ist, als wäre es ein für allemal fertig vorhanden und keiner Veränderung fähig oder bedürftig. Man muss sagen: Es wird, indem es sich erst in der Begegnung mit der „Welt“ und darum in der Gegenwart neu konstituiert. „Die Realität des Menschen ist hier eine beständige Auseinandersetzung von Ich und Umwelt, eine immer erneute Begegnung von Ich mit Umwelt“.²⁹ In diesem Sinne spricht Weizsäcker von der „Einführung des Subjekts in den Ge-

²⁸ Ebd.

²⁹ Viktor von Weizsäcker: Grundfragen medizinischer Anthropologie, in: Gesammelte Schriften 7, Frankfurt am Main 1987, 263.

genstand“,³⁰ von der „Anerkennung des Subjektes im Objekt“, und folgert daraus: „Wir können Objektives nur im Subjekt, wir können Subjektives nur am Objekt haben“.³¹

2. Die Wahrnehmung „erzeugt“ im Wortsinne Wirklichkeit. Sie überbrückt die Spanne, die sie vom Gegenstand trennt, indem sie eine der physikalischen Möglichkeiten, unter denen dieser erscheinen kann, tatsächlich realisiert. Sie nimmt mögliche Wahrheit und verwirklicht sie. Die für unsere Naturerkenntnis maßgebende Frage lautet nun nicht mehr: Nach welchen Gesetzen muss ich mir das Weltgeschehen vorstellen, um dessen Phänomene zu erklären?, sondern: Unter welchen (durchaus auch künstlich geschaffenen) Bedingungen wird die (durchaus auch gesetzhaft denkbare) Verfassung der Natur verwirklicht oder eben verfehlt? Während die erste Frage das Subjekt aus der Welt herausnimmt (cartesische Position), führt die zweite es ausdrücklich in sie ein. Allgemein formuliert: Wir können nicht erkennen, „in welcher Welt wir eigentlich leben, ohne diese Welt zugleich auch zu verändern“.³² Was wir wahrnehmen, ist uns niemals schlechthin gegeben, wir müssen es uns im wörtlichen Sinne nehmen. Wahrheit ist nicht, sie wird.

Die hier beschriebene veränderte Stellung zur Wahrheit ist kein Gedankenexperiment, in dem ich meinen eigenen Standort nach Belieben wählen könnte. Sie entspringt einer veränderten Stellung zur Wirklichkeit selbst, die sich von außen (also begrifflich) gar nicht beschreiben lässt. Weizsäcker hat die Form des Gleichnisses, das Bild einer Schachpartie, gewählt:

„Der Spieler ist zwar kein Forscher, aber er ist sowohl ein ‚Beobachter‘ wie ein ‚Theoretiker‘. Indes ist es doch nicht so, dass er die Züge des Gegners durch die Theorie (Spielregeln, Kalkül) erklärt. Sondern es ist wesentlich, dass er sie zwar vermutet und dann abwartet, ob sie erfolgen oder nicht. Wüsste er sie, dann gäbe es keine Partie; wäre nicht einmal eine Vermutung möglich – ebenfalls kein Spiel. Die Verwirklichung des Spiels ist also wesentlich gebunden an die Einhaltung der Spielregeln und die Freiheit des Zuges, also an die Verknüpfung von Vermutung und Beobachtung – nicht an die Verknüpfung von Ursache und Wirkung nach einem Gesetz... Ein Naturforscher, der nur Ursache und Wirkung kennt, ist eigentlich ein ‚Kiebitz‘; er schaut von der Seite ins Spiel, aber er bringt

³⁰ Gestaltkreis, 21.

³¹ A.a.O., 113.

³² Grundfragen, 261.

es nicht hervor. Er kennt die Spielregeln, aber er fängt nichts damit an“³³

Hier sind – zunächst auf das Praxisfeld des Arztes bezogen – alle Züge eines neuen, anticartesischen Verständnisses von Wirklichkeit beisammen. Der fundamentale Unterschied zum klassischen Naturbegriff – veranschaulicht durch den in seine Partie involvierten Spieler – liegt in der Einsicht beschlossenen, „dass wir zur Natur gehören, die Natur aber auch zu uns“³⁴. Wir sind in die Rolle des Mitspielers gedrängt. Aus dem Zusammenwirken von Mensch und Natur erst geht hervor, was immer wir in der Welt an Wahrheit kennen. Dieses Zusammenwirken steht unter Spielregeln, den sog. Naturgesetzen. Sie sind Inhalt des nomologischen Wissens der Physik. Formalen Regeln aber – das war die Schwierigkeit der bisher durchmusterten Modelle – lässt sich keine Deutung abgewinnen. Einer Interpretation fähig ist nur das Spiel. „Es gibt nicht eine reine Erkenntnis der schon zuvor vorhandenen und nur noch zu findenden Wahrheit“, erklärt Weizsäcker, „sondern Wahrheit ist möglich, doch wir müssen sie verwirklichen“³⁵. Hier wird also damit gerechnet, dass wir, wenn überhaupt, dann erst im Vollzug unserer Forschungen auf die Aktualität der theologischen Prämisse stoßen werden. Denn das Resultat solchen Zusammenspiels wird durch diese Regeln nur als Möglichkeit, niemals als Notwendigkeit vorherbestimmt. Immer sind uns nur die Möglichkeiten bekannt, die Entscheidungen hingegen unbekannt. Dieser Vorrang der Möglichkeit vor der Wirklichkeit ist für das hier gestellte theologische Problem von erheblicher Bedeutung.

Denn von welcher Art von Möglichkeit ist hier die Rede? Sicherlich nicht von dem sog. analytischen Möglichkeitsbegriff, demzufolge nur das als möglich Beurteilte Wirklichkeit wird. Um diesen Begriff zu rechtfertigen, brauchte man keinen Millimeter von der Auffassung der klassischen Wissenschaft abzuweichen. Sondern wenn die Möglichkeit hier Vorrang hat, wird man sie aus der Situation des „Spiels“ begründen müssen. Sie ist nicht einfach eine Konsequenz des Prinzips von Ursache und Wirkung. Unanfechtbar ist diese Feststellung im Bereich der Biologie (dem angestammten Arbeitsfeld Weizsäcker's): Hier würde die bloß kausale Notwendigkeit eine Bedingung unterschlagen,

³³ Gestaltkreis, 149f.

³⁴ A.a.O., 151.

³⁵ Viktor von Weizsäcker: Wahrheit und Wahrnehmung, in: Diesseits und jenseits der Medizin, 2. Aufl. Stuttgart 1950, 28.

ohne die unsere Erfahrung mit den Erscheinungen des Lebens unverständlich bliebe. „Biologie erfährt, dass das Lebende sich in einer Bestimmung befindet, deren Grund selbst nicht Gegenstand werden kann.“³⁶ Denn alles Leben findet sich in einer unleugbaren Abhängigkeit vor. Es vollzieht sich auf dem Grund von Bedingungen, die es sich nicht gewählt, geschweige denn gesetzt hat. Darum gelingt es nicht (und es hat auch keinen Sinn), hinter diese Bedingungen zurückfragen zu wollen. Sie können nicht Gegenstand unseres distanzierteren Wissens werden, also auch nicht wissenschaftlich erkannt werden, und doch enthalten sie alles, von dem sich überhaupt sagen lässt, dass es den Lebensvollzug durchgängig bestimmt. „Diese schlechthinnige Abhängigkeit von einem Grunde ... ist eine, die also nie in die Wissenschaft eingeführt werden kann, sondern von der sie selbst abhängt.“³⁷ Lebendes zu erforschen heißt, sich am Leben beteiligen.

Dennoch kann man der Welt der Physik auch hier nicht einfach entrinnen; ihre Kausalität lässt sich nicht überspringen oder außer Kraft setzen. Doch sind dies, so müsste man hinzufügen, auch nur Bedingungen, unter denen ein Ereignis eintreten kann. Ob es tatsächlich eintritt, Wirklichkeit wird, lässt sich ihrer Kenntnis allein gar nicht entnehmen. Dass gerade diese Möglichkeit gewählt, jener Weg beschritten wurde, unterliegt keinem Gesetz. Es kommt vielmehr in jedem Einzelfall darauf an, was wir mit den Bedingungen anfangen, wie wir in den durch sie gesetzten Grenzen Wirklichkeit erzeugen. Das nämlich müssen wir, doch gehorcht dieses Müssen keinem physikalisch determinierbaren Zwang. Was ergibt sich daraus für das Verständnis der Wirklichkeit?

„Die bisher übliche Selbstauffassung der exakten Wissenschaften war die: Man sagte, ob sich etwas ereignen werde, das könne man freilich nicht sicher sagen; aber wenn sich etwas ereigne, dann sei es immer das als möglich Beurteilte, denn nur das Mögliche werde wirklich. Damit ist nun zu brechen. Es gibt nicht nur gelegentlich auch einmal ein Wunder (diese Halbheit führt regelmäßig entweder zur Schwärmerei oder zum völligen Unglauben). Sondern, so sagen wir nun, alles ist in der Wirklichkeit ein Wunder, nur Wunder werden verwirklicht.“³⁸

³⁶ Gestaltkreis, 188.

³⁷ Wahrheit und Wahrnehmung, 28.

³⁸ Viktor von Weizsäcker: Pathosophie, 2. Aufl. Göttingen 1967, 250.

Man tut dem Gewicht dieser Feststellung keinen Abbruch, wenn man betont, dass dieses Wunder zu keinem Naturgesetz in Widerspruch stehen muss, keiner Paradoxie zu seiner Beglaubigung bedarf, sondern seine Wahrheit durch die Bewährung der natürlichen Ordnungen beweist. Naturwissenschaftlich lassen sich die zitierten Sätze nicht anfechten und darum auch nicht einschränken. Hier steht ihre Wahrheit nicht auf dem Spiel. Ihre Anfrage gilt nicht der Physik, sondern der Möglichkeit einer Welt, in der es Physik gibt. Denn auch Physik ist nur die Bedingung für eine bestimmte Form menschlicher Erfahrung. Sie sagt nichts darüber aus, warum es diese Erfahrung geben kann oder gar muss. Sie erklärt immerhin, warum die frühe Kosmologie von Kopernikus bis Leibnitz das theologische Argument in ihrer Gedankenführung nicht entbehren konnte. Eine beunruhigende Lücke sollte geschlossen werden. Doch lässt sie sich überhaupt schließen?

Hier ist der Ort, an dem Weizsäcker den nicht-kausalen Begriff der Möglichkeit eingeführt hat. Er ersetzt die cartesische Basis durch die Frage nach dem nicht-objektivierbaren Grund, in welchem die Möglichkeiten vorgezeichnet sind, die wir – durch die Physik hindurch – verwirklichen. Denn in dem Augenblick, in dem wir unsere Rolle als „Mitspieler“ und Partner der Natur ernst nehmen, sind wir mit demselben Problem, das Kopernikus und Leibniz bewegte, nicht aus der Natur heraus, sondern in ihre Mitte zurückverwiesen. Das aber bedeutet: Nicht erst an der Grenze des natürlich Erklärten, sondern bereits beim ersten Schritt bricht die berühmte, über jede denkbare physikalische Antwort hinausdrängende Frage auf: Warum geschieht überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Weizsäcker hat diese Frage beantwortet, indem er jenen „Grund“ mit der erfahrbaren Präsenz der Schöpfung identifiziert: „Wenn die Schöpfung allgegenwärtig ist, dann gibt es kein Verfahren, ihre Grenze festzustellen, denn dann wäre sie nicht die Schöpfung und ihr Wunder kein rechtes Wunder mehr. Jede Begrenzung erweist sich als ein Sicherungsversuch gegen die Unbegrenztheit der Schöpfung, die Allmacht des Schöpfers“.³⁹ Es ist die Erfahrung, die wir mit unseren wissenschaftlichen Erfahrungen machen (oder doch jedenfalls machen können), die diese Identifikation rechtfertigt.

³⁹ Gestaltkreis, 22.

So bleibt zuletzt die Frage, was hier unter „Wissenschaft“ verstanden werden soll. Wir verfügen heute noch nicht über den Begriff von Physik oder Biologie, der uns zu einer Erkenntnis der Welt als Schöpfung verbindlich anleiten könnte, zumal wenn wir daran festhalten, dass die Schöpfung nicht zu den Tatsachen zählt, die man feststellen kann. Es wäre jedoch voreilig, hier von einer Grenze der Wissenschaft zu sprechen. Auf eine Schranke stoßen wir hier allemal, doch liegt sie im Verfahren der Wissenschaft begründet, ist also methodischer Natur und darum vielleicht tragisch zu nennen, nicht jedoch prinzipiell. Weizsäcker hat die „Wissenschaft“ als „Anweisung zur Erfahrung“ der Wirklichkeit beschrieben und unter dieser Perspektive erklärt, dass die Idee der Schöpfung – von einem emanzipierten Jahrhundert als unbeweisbar aus der Naturwissenschaft ausgeschlossen – „allein es ist, unter deren Herrschaft irgendetwas als Wahres und Wirkliches hervorzubringen ist“ – und zwar aufgrund der methodisch ausgewiesenen Erkenntnis: „Der erste Schritt dazu ist bereits getan, nachdem sich zeigt, dass die Wirklichkeit nur eintritt, wenn sie als Möglichkeit, doch nicht als Notwendigkeit vorbestimmt ist“.⁴⁰ Denn die Notwendigkeit, die Behauptung einer lückenlosen Determination alles natürlichen Geschehens ist eine bloße Theorie über die Wirklichkeit und keine Erfahrung. Die Freiheit hingegen, in der das Subjekt seiner Umwelt gegenübertritt, ist eine Erfahrung. Ihre Evidenz begründet den hier zitierten Satz.

Die Freiheit schließt die Anerkennung ein, dass alles menschliche Erkennen wie alles Leben unter Bedingungen steht, die verwirklicht oder verfehlt werden können. Wo kommen diese Bedingungen her? Wir haben sie nicht geschaffen, wir haben sie uns nicht gewählt, wir finden uns in einer konstitutiven Abhängigkeit von ihnen vor. Das ist eine letzte Gegebenheit, die die Wissenschaft nicht erklärt, sondern durch sie selbst erklärt wird. Wir können sie durch keinen Zweifel hintergehen. „Denn wir stehen auf einem Grunde, der selbst nie Gegenstand wird: Das ist der Glaube. Es steht nicht in unserem Belieben, nichts zu glauben, und wir haben nicht die Freiheit, uns den Glauben an jenen Grund zu wählen“.⁴¹ Was wir davon erkennen, und ob wir überhaupt etwas davon erkennen, das hängt davon ab, wie wir uns auf die in ihm beschlossenen Bedingungen und Möglichkeiten einlassen, was wir mit Ihnen anfangen. Es ist eine Frage des Umgangs mit unserer Welt.

⁴⁰ A.a.O., 151.

⁴¹ Viktor von Weizsäcker: Der Begriff der Allgemeinen Medizin, in: Gesammelte Schriften 7, 188.