

der Eingebildeten (Unterhaltungsmilieu kontra Niveau-milieu), die Verachtung der Spießler (Selbstverwirklichungsmilieu kontra Harmoniemilieu) mit der Aversion gegen die Störer der öffentlichen Ruhe und Ordnung (Harmoniemilieu kontra Selbstverwirklichungsmilieu).“ (S. 366 f.)

Für die Untersuchung und Darstellung der Milieustrukturierung einer Gesellschaft ergibt sich angesichts dieses Befundes eine entscheidende Frage: Welchen Stellenwert hat der Blick auf die Gesamtgesellschaft und das Zueinander ihrer Großgruppen im Bewußtsein der jeweiligen Milieus?

In einer resümierten Betrachtung der „Erlebnisgesellschaft“ Bundesrepublik Deutschland (West) beantwortet Schulze diese Frage, indem er zugespitzt von einer „Art Milieuethozentrismus“ (S. 541) spricht. Damit beschreibt er den offenkundigen Verlust „des Bezugs des Denkens und Handelns zur Gesamtstruktur sozialer Milieus“. Die vorwiegende Beschäftigung mit sich selbst, die sich aus einer auf Erlebnisdisposition begründeten Milieustruktur ergibt, führe zur „Entkollektivierung von Wirklichkeitsmodellen“. Denken erfolge in der erlebnisorientierten Gesellschaft milieuzentriert: „Erst in der Erlebnisgesellschaft existieren Geschmacksgruppen nebeneinander, ohne sich in ihrem Denken aufeinander zu beziehen“ (S. 541). Zwischen den Milieus herrsche, dies betont Schulze, auch bezüglich der Wahrnehmung von Unterschieden der sozialen Lage, „ein Klima von Indifferenz oder achselzuckender Verächtlichkeit“ (S. 405).

Darin unterscheidet sich für ihn die Erlebnisgesellschaft der 80er Jahre von der Phase der „Restauration der Industriegesellschaft“ in den 60er Jahren ebenso wie von der anschließenden Phase des „Kulturkonfliktes“. In den vor-

angegangenen Phasen stand ein hierarchisches Modell der sozialen Wirklichkeit im Vordergrund; es motivierte den Wunsch nach dem Aufstieg zur höheren Schicht bzw. die lautstarke Distanzierung der einzelnen gesellschaftlichen Großgruppen voneinander. In jedem Fall standen die sozialen Milieus damals in enger, wenn auch konflikthafter Beziehung zueinander.

Wo Erlebnisse zum beherrschenden Thema werden, beginnt vor allem die *Konzentration auf sich selbst*. „Neid, Geiz, Aufstiegsstreben und Abstiegsangst, kultureller Missionierungsdrang und Imitationswille“ (S. 542) – außengerichtete soziale Wahrnehmungen, die jeweils andere Großgruppen in den Blick bringen – würden angesichts der dominierenden Innen- und Erlebnisorientierung immer stärker verdrängt, so die Erklärung Schulzes. Angesichts dieser – in der Studie durchaus plausibel und begrifflich klar dargestellten – fundamentalen Orientierung des Zeitgenossen, stellt sich vor allem die Frage, welchen Stellenwert in Zukunft *gesamtgesellschaftliche Belange* noch haben können. Wo kann in den beschriebenen Motivationsmustern der Impetus Platz finden, verändernd in eine bleibend problematische und durch fundamentale Ungleichheiten gekennzeichnete Welt einzugreifen, wenn das Ich-Welt-Verhältnis, durch Milieubildung stabilisiert, sich immer mehr zugunsten des Ichs verschiebt, Bilder der Gesamtwirklichkeit mehr und mehr aus dem allgemeinen Bewußtsein verdrängt werden? Angesichts der fortschreitenden Individualisierung wird meist der Verlust sozialer Verantwortung, Solidaritätsfähigkeit, die „kühler gewordene Gesellschaft“ beklagt. Die These Schulzes kann hier auf einen weiteren Aspekt aufmerksam machen: Die fundamentale Konzentration des Zeitgenossen auf sich selbst wird durch die Bildung sozialer Milieus stabil.

Alexander Foitzik

Natur und Naturphilosophie heute

Ein Literaturbericht zu Problemen und Perspektiven

Unsere Welt ist durch die Entwicklung von Naturwissenschaft und Technik entscheidend geprägt. Gleichzeitig spüren wir immer stärker die problematischen Konsequenzen des modernen Zugriffs auf die Natur. Die Frage nach unserem Verständnis von Natur, nach der Stellung des Menschen im Kosmos und nach dem Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion gerät deshalb neu auf die Tagesordnung. Walter Strolz stellt zusammenfassend und einordnend einschlägige Veröffentlichungen der letzten Jahre vor und geht dabei besonders auf Carl-Friedrich von Weizsäckers neues Werk „Zeit und Wissen“ ein.

Alles menschliche Tun und Lassen, Nachsinnen und Betrachten ist zu allen Zeiten *naturbedingt*. Der Mensch erhebt sich in der wissenschaftlich-technisch bestimmten Weltepoche auch dann nicht über die Natur, wenn er durch Astrophysik und Weltraumfahrt neue, bisher unbe-

kannte Dimensionen des Universums forschend erschließt oder in die unsichtbare Urstruktur der Materie messend vordringt. Die nährnde Erde ist die Wohnstätte des Menschengeschlechts in seiner unabsehbaren geschichtlichen Selbstentfaltung *innerhalb* eines expandierenden Universums. Was vermag und will, durch diese vorgegebene Seinskonstellation begrenzt, *Naturphilosophie*?

Wenn der fundamentale, Leben gewährende und erhaltende *Unterschied* von Natur und Naturwissenschaft, Natur und Geschichte durchgehend die Natur selbst in ihrem majestätischen von-sich-her-Sein *voraussetzt* und wenn sich die naturphilosophische Fragestellung in unserer Zeit weder dem revolutionären Wandel im naturwissenschaftlichen Weltbild noch der Krise der Metaphysik entziehen kann, dann ist anzunehmen, daß sich die Naturphilosophie heute in einem Aufbruchsstadium von großer

Tragweite befindet. Von dieser Geistesentwicklung in naturbedingter Weltgeschichte ist auch die Theologie betroffen, wenn an sie die Frage gestellt wird, wie denn innerhalb eines evolutiven Kosmos *Natur als Schöpfung* zu verstehen sei.

Der folgende Literaturbericht über naturphilosophische Schriften aus den letzten Jahren soll zeigen, welcher Sinnes- und Sprachwandel sich gegenwärtig in der Wesensbestimmung der Natur vollzieht und warum die überlieferten leitbegrifflichen Unterscheidungen wie Natur und Geist, Geist und Materie, Kosmos und Geschichte, Subjekt und Objekt, gegensätzlich verstanden, nicht mehr tragfähig sind. Die Hauptgesichtspunkte der folgenden Darstellung lassen sich wie folgt zusammenfassen: Evolution als Offenbarung? – Paradigmenwechsel in der Naturwissenschaft – Bewußtseinswandel und künftige Kosmologie – zum Verhältnis von Naturwissenschaft, Religion, Mystik.

Der Mensch in der Evolution

Im Jahre 1989 hatte die Stiftung „Theologie und Natur“ (Köln) Biologen, Chemiker, Physiker, Philosophen und Theologen zu einem Symposium „Evolution als Offenbarung“ eingeladen. Erneut wurde dabei die Frage erläutert, ob es möglich sei, Gott aus der Natur zu erkennen (C. Bresch / S. M. Daecke / H. Riedlinger (Hrsg.), Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung. Quaestiones disputatae, Bd. 125, Freiburg 1990). Auffallend ist, daß in diesem Gespräch der theologische Begriff „Offenbarung“ von naturwissenschaftlicher Seite eingeführt wird (C. Bresch und H. Gahmig). Welche Erkenntnisse und Einsichten liegen der *Annahme* zugrunde, das evolutive Naturgeschehen in seinem zeitlichen Ursprung vor ca. 18–20 Milliarden Jahren, in seiner stufenweisen Entfaltung vom Urknall bis zur Entstehung des Lebens vor ca. vier Milliarden Jahren und dem Beginn der Hominisation, weise auf *unfaßbare* Anfangsbedingungen, das Alpha-Prinzip der Natur, zurück?

Das wunderbare und in diesem Sinne als Offenbarung zu qualifizierende Naturgeschehen besteht nach dem Physiker Bresch darin, „daß in unserem Weltall gerade eine solche Kombination von Naturkonstanten und Gesetzen existiert, die Evolution möglich machen“. Die Anfangsbedingungen wirken in der kosmischen Evolution *ununterbrochen* fort, verleihen ihr Kontinuität und zunehmende Komplexität im Kreislauf der Interaktion von Materie und Energie. Hält eine *erforschbare*, „alles umfassende Vereinigungskraft“ dieses ungeheure kosmische Schauspiel zusammen, fragen sich heutige Astrophysiker? (G. B. Field / E. J. Chaisson, Das unsichtbare Universum – An den Grenzen der modernen Astrophysik. Ullstein Sachbuch Nr. 34671, Frankfurt a. Main 1990). Ist sie der letzte Grund für die Entstehung und den Fortbestand des zeitoffenen Universums? Kann es sein, daß die bloße Möglichkeit der Existenz der Welt irgendwie schon die alleinige Ursache für ihr tatsächliches Vorhandensein wäre“?

Wie diese Frage naturphilosophisch auch immer beantwortet werden mag, wenn dazu angesichts der Endlichkeit des Menschseins überhaupt die Voraussetzungen gegeben sind, alle Menschen aller Zeiten sind und bleiben durch ihr *gemeinsames kosmisches Erbteil* miteinander verbunden. Durch diese Zugehörigkeit ist noch nicht darüber entschieden, ob der Mensch in seiner irdischen Seinsverfassung der Zielpunkt der Evolution ist. Zwar nimmt er durch seine *sprachlich vermittelte* Erkenntnisfähigkeit innerhalb des Seienden eine Sonderstellung ein. Diese ist jedoch insofern grundsätzlich begrenzt, als der forschende Menschengestalt hinter die Anfangsbedingungen des Kosmos, dem er selbst angehört, nicht zurück kann und über die weitergehende Evolution nicht zu herrschen vermag. Ist der sinnempfindliche Mensch dadurch schon „auf der Spur des Gottes der Evolution“, wie *Günter Schwy* in dem Band „Kann man Gott aus der Natur erkennen?“ im Blick auf Teilhard de Chardin zu zeigen sucht? Ist die Evolution vielleicht sogar eine Stütze der Offenbarung? Kosmischer Christusglaube (Kol 1, 1–15) bejaht diese Frage. Ihm enthüllt sich Christus als Punkt Omega der Evolution. Sie ist „als gerichtete zentrierte Entwicklung ohne die Annahme eines absoluten Zentrums, das diese Entwicklung in Gang gesetzt hat, trägt und auf den die Entwicklung zielt, für ein kritisches Bewußtsein ungreiflich“. Schöpfung und Menschwerdung Gottes sind nach diesem Entwurf *untrennbar* Initiativen der Selbstentäußerung Gottes, die jeder anthropozentrischen Deutung der Evolution den Boden entzieht.

Außerhalb der Fragestellung einer „natürlichen Theologie“ steht der denkerisch höchst anspruchsvolle Versuch von *Eugen Fink*, in der Auseinandersetzung mit Kant, Husserl und Heidegger „die Verdeckung der Weltfrage“ aufzuheben (*E. Fink*, Welt und Endlichkeit, hg. von *F. A. Schwarz*, Würzburg 1990). Wer sich darum bemüht, sieht sich genötigt, „eine andere Grundhaltung zur Welt einzunehmen, die nicht vom binnenweltlich-Seienden aus auf den umfangenden Rand zugeht, sondern umgekehrt aus dem Offenen der Welt her erst das Seiende anspricht“. Fink zielt in seinen scharfsinnigen Analysen des Weltphänomens darauf ab, auf *nicht-metaphysischen* Denkwegen einen kosmischen Weltbegriff zu gewinnen.

Naturwissenschaft und Naturerfahrung

Der Mensch wird als das Wesen verstanden, das einzig unter allem Seienden sich hinaushalten kann in jenes rätselhafteste Ganze, das allem *Raum gibt und Zeit läßt*. Die naturwissenschaftlich-mathematische Bestimmung von Raum und Zeit setzt diese gebende und geschehende Offenheit des *welthaft* aufbrechenden Seins immer schon voraus. Und so ist denn für Fink, in spürbarer Nachbarschaft zu Nietzsches Vision, die *Welt* das unentstandene „Spiel des Seins“. Es wäre für das erweiterte philosophisch-theologische Gespräch über Evolution mehr als nur anregend, zu fragen, in welcher Beziehung der philosophische Spielgedanke zu jener Schöpfungsweisheit

steht, die nach der biblischen Überlieferung allezeit vor Gott spielt.

Hubert Reeves, der an einem Forschungsinstitut in Frankreich tätige Astrophysiker und NASA-Berater, hat es in seinem Buch „Schmetterlinge und Galaxien“ (Kosmologische Streifzüge, München 1992) darauf abgesehen, die zukunfts offene Geschichte des Universums mit unserer alltäglichen, irdischen Naturerfahrung zu verbinden. Auf Spaziergängen in burgundischer Landschaft entstanden, sind seine Reflexionen eine Einladung, über die Beziehung heutiger Kosmologie zur künstlerischen, philosophischen, ökologischen und religiösen Naturerfahrung nachzudenken. Die Leitfrage lautet: „Kann man sich noch der Bewunderung des Naturschauspiels hingeben, nachdem man dank der Wissenschaft hinter seine Geheimnisse geschaut hat“? Ist das Spiel der Schmetterlinge über einem Rapsfeld als Ergebnis der Evolution entzaubert, der Logik durchgehender Berechenbarkeit unterworfen?

Nicht nur vom Erkenntnisstand moderner Physik aus (quantenphysikalische Unschärfe) ist eine solche Annahme unhaltbar, sondern die *primäre Welterfahrung des Menschen* geht dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Abstraktionsverfahren grundsätzlich voraus. Mit bewundernswerter Klarheit weiß Reeves von der freien Spieldimension im Naturgeschehen zu sprechen, innerhalb welcher *Zufall* und *Notwendigkeit* einen letztlich unberechenbaren Zusammenhang bilden. Das Inkalkulable waltet im expandierenden Kosmos. „Das Universum ist durch die Geschwindigkeit, mit der es sich abkühlte, vor dem sterilen Gleichgewicht bewahrt worden. Die dadurch erzeugten Ungleichgewichte lassen dem Kosmos die Möglichkeit, an Glanz und Vielfalt zu wachsen. Sie sind die Hüter des Unvorhersehbaren, des Neuen, des Heute. Sie ermöglichen, daß die Zugvögel in großen Schwärmen aufbrechen, wenn die ersten Vorzeichen des Herbstes wiederkehren.“ So weit wir sehen, ist der Mensch das komplexeste und anpassungsfähigste Wesen innerhalb der kosmischen Evolution. Nach Reeves aber berechtigt uns nichts dazu, im Menschen den Schlußpunkt und die Vollendung dieser gewaltigen, irreversiblen Dynamik mit ihren Übergängen zu neuen Seinsformen und Materiestrukturen zu erkennen. Noch ist für die Astrophysik nicht entschieden, was der Mensch, dieses geistbelebte Gebilde aus Sternenstaub, einmal sein wird. Erschreckend sei nur, daß die *kulturelle* Evolution innerhalb von 20 000 Jahren sowohl Mozart und Shakespeare als auch Stalin und Hitler ermöglicht habe.

Wo ist Gott in diesem Kosmosverständnis? Was spricht im: Es gibt Raum und Zeit? Ist Zeit immer *schöpfungsbedingte* Zeit, Zeiträumlichkeit überhaupt je faßbar, wenn sie die gewährende Offenheit für den welthaften Auf- und Untergang aller Dinge ist? Als Naturwissenschaftler stößt Reeves mit Fragen dieser Art auf die *Leere*, das Vakuum der Physik (materiefreier Raum) im Bewußtsein, daß die Bestimmung dieser Leere immer noch dem *mathematischen* Denkansatz verpflichtet bleibt. Sie ist aber keineswegs das Nichts einer *creatio ex nihilo*. Ist „die Reise nach

innen“ ein neuer Weg zu Gott, wie der Verfasser, seine kosmologischen Streifzüge beendend, meint?

Das Verhältnis des Menschen zur Natur wird gegenwärtig in der interdisziplinären Diskussion überprüft und durchdacht. Dazu zwingt auch die ökologische Krise, die Erkenntnis der Ambivalenz des technischen Fortschritts, die katastrophale geschichtliche Auswirkung der Objektivierung der Natur und damit aufs engste verbunden der Natur- und Sinnverlust in der Existenz Erfahrung des heutigen Menschen. In zahlreichen Publikationen wird diese Seinslage analysiert, nach ihren Entstehungsgründen gefragt und, durch *Paradigmenwechsel* in der modernen Naturwissenschaft ermöglicht, versucht, das dualistische Naturverständnis der Neuzeit durch eine *kosmische Einheitserfahrung* zu überwinden. Wie kam es überhaupt zur Entzweiung von Natur und Geist vor allem in der europäischen Denküberlieferung?

Bemühungen um eine neue Ganzheitlichkeit

Das Ergebnis eines Symposions mit dieser Fragestellung liegt nun vor (R. Bubner / B. Gladigow / W. Haug [Hrsg.], Die Trennung von Natur und Geist, München 1990). Will man es zusammenfassen, so läßt sich sagen: für die philosophische Besinnung ist die *griechische physis-Erfahrung* die grundlegendste und umfassendste. Mit *Rüdiger Bubner* formuliert heißt das: „Natur steht als Name für den unbezweifelbar letzten und sinnvollen nicht zu hinterschreitenden Horizont unserer Selbstverständigung. Was wir philosophisch über uns im Ernst sagen können, repräsentiert ein prinzipielles Wissen, das sich auf Natur berufen darf, weil es dem Wechsel der Meinung, der Willkür von Setzungen oder dem Zufall limitierter Interessen entzogen ist.“

Kann sich der Mensch aus dieser vorgängigen Naturbindung jemals lösen? Ist die in der nachchristlichen Geschichte sich immer schärfer ausformende *Differenz* von Natur und Naturwissenschaft, Natur- und Geisteswissenschaft ein Beweis für die Unabhängigkeit der Forschung? Keineswegs, denn aus den Beiträgen dieses Bandes ist zu lernen, daß im Naturrechtsdenken von Hobbes, in Vicos Entwurf einer neuen Wissenschaft vom Geist, in pantheistischen Strömungen und in der Naturmystik der Romantik, in Kants Ethik der ästhetischen Natur die Natur selbst immer, akzentuiert in *sprachlich verschiedenen* Zugängen, gegenwärtig ist. Es ist unverständlich, daß in dieser geistesgeschichtlichen Übersicht Pascal und Goethe als Überwinder des neuzeitlichen Dualismus von Geist und Materie, Gott und Welt fehlen. Ausdrücklich ist auf den Beitrag des Soziologen *Günter Dux* hinzuweisen. Indem er das in idealistischen Denksystemen sträflich vernachlässigte Verhältnis von *Ontogenese und Geschichte* behandelt, kommt er zur Einsicht, daß jede erkenntnistheoretische Form des Transzendentalismus überholt sei. Ob daraus schon der Schluß zu ziehen ist, daß die Geschichte keinem Sinnentwurf folge, bleibt fragwürdig.

Die *Seinsfrage*, exponiert durch sprachliche Unterscheidungskraft, bleibt trotz ihrer unaufhebbaren, naturgeschichtlichen Bindung möglich und weiterhin gestellt. Allein schon die Entstehung, zeitweilige Vorherrschaft und Auflösung naturwissenschaftlicher Weltbilder spricht doch für die *transzendierende* Sinnbewegung der Forschung, wodurch über ihr eigenes Ziel noch nichts ausgemacht ist.

Ein Plädoyer für „Die Wiedergeburt der Natur“ (Wissenschaftliche Grundlagen eines neuen Verständnisses der Lebendigkeit und Heiligkeit der Natur, Bern-München 1991) in einer entheiligten Welt ist das Buch von *Rupert Sheldrak*. Der amerikanische Biochemiker und Zellbiologe versucht die immer noch bestehende Kluft zwischen Naturwissenschaft und Lebenswelt durch naturwissenschaftliche Argumentation und naturphilosophische Gedankengänge zu überbrücken. Durch die Entdeckungen der Atomphysik in der ersten Hälfte des 20. Jhs. wurde der strenge Determinismus des mechanistischen Weltbildes aufgehoben. Eine Objektivierung der Natur vom Status eines von ihr unabhängigen Beobachters ist ausgeschlossen. Auch der forschende Mensch bleibt ein naturbedingtes Wesen mit allen Konsequenzen dieser Teilhabe innerhalb eines evolutionären Kosmos. Sheldrak gibt zu bedenken, „was sich im Auge, Gehirn und Kehlkopf abspielt, wenn wir einen Adler sehen, ihn als Adler erkennen und das Wort ‚Adler‘ aussprechen“. Welch wunderbares Zusammenspiel von Organeigenschaften und Koordinationsvorgängen ist dafür notwendig.

Der durch Sprache erkenntnisfähige Mensch ist mit den Mitteln der Technik imstande, die Erde vom Weltraum aus als ganze zu erblicken, die gestörte Biosphäre und die zunehmende Verwüstung der Wohnstätte des Menschengeschlechts wahrzunehmen. Mit Recht erinnert der Verfasser in diesem Zusammenhang an den uralten Mythos von der „Mutter Erde“, die jetzt den Menschen wegen ihrer Mißachtung zur Verantwortung zieht. Ein neuer Animismus, die religiöse Erfahrung heiliger Zeiten und Orte stärken das *kosmische Einheitsgefühl*, dem in der jüdisch-christlichen Überlieferung der Schöpfungsglaube entspricht.

Von diesem inspiriert entwirft *Günter Altner* Grundlagen einer umfassenden Bioethik (*G. Altner, Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik, Darmstadt 1991*). Auch er spricht in seiner philosophischen Einleitung vom Paradigmenwechsel in der Naturwissenschaft, der zur Aufhebung des Descartschen Dualismus von Subjekt und Objekt geführt hat. Warum steht die ökologische Auswirkung der Kritik dieses Herrschaftsideals über die Natur immer noch aus? Der erkenntnistheoretische Umbruch im Verhältnis des Menschen zur Natur müsse erst noch in alternative, d. h. *ganzheitliche* Denkweisen umgesetzt werden (Goethe – A. Schweitzer – R. Steiner – A. Portmann). Ohne technologisches Instrumentarium sei Umweltschutz bei einer Erdbevölkerung von bald sechs Milliarden Menschen nicht möglich. Aber ohne alternative Erkenntnisweisen könne die bedrohliche

Naturvergessenheit nicht überwunden werden. Zu den Handlungsfeldern der Bioethik gehören nach Altner die Eigenrechte der Natur, Klimakrise und Energiepolitik, die kritische Begleitung der Gentechnik, die Solidarität mit den Ungeborenen, Behinderten und Sterbenden. Altner ist sich bewußt, daß eine umfassende, Leben schützende Naturerfahrung nur durch das Zusammenspiel *verschiedener* Naturzugänge und Denkweisen in ethischer Verantwortlichkeit erreicht werden kann.

Für *Carl Friedrich von Weizsäcker* ist Technik „Macht des Menschen in der Natur“ und nicht *über* sie (*C. Fr. von Weizsäcker, Bewußtseinswandel, München 1988*). Wenn sich das menschliche Naturverhältnis auf Herrschaft und Ausbeutung verlagert, rächt sich die mißhandelte Natur durch die Verweigerung ihrer elementaren Vorgaben. Ökologischer Bewußtseinswandel „in gemeinsam angewandter Vernunft“ ist deshalb ein Gebot der Stunde. Dieser Autor gehört zu jenen wenigen Naturphilosophen, die den lebenswichtigen Zusammenhang von Physik und Philosophie, Politik und Religion nie aus ihrem Blickfeld verloren haben. Und so überrascht es denn nicht, daß sich von Weizsäcker auch die Frage nach der *kosmischen* Bedeutung von Kol 1, 1–15 stellt. Nach seiner Auffassung kommt die universale Sinnperspektive dieses neutestamentlichen Textes einer „spiritualistisch-holistischen Deutung der Physik“ entgegen.

Der Ort des Menschen im Universum

Seiendes erscheint in der Natur auf vielfältige Weise: Berge und Flüsse, Pflanzen und Tiere, Gestein und Gewölk, Jahreszeiten und Planetenumläufe, der Mensch in seiner naturbedingten Selbstentfaltung, die Werke der Kunst und des Denkens, die Wissenschaften, die Stimmen mythischer und religiöser Weltorientierung usw. Der Mensch ist in dieser sich immer noch weiter entfaltenden Seinsgliederung jenes merkwürdige Wesen, das als Glied der Evolution, aus ihr stammend und an sie gebunden, *zugleich* ihr Deuter, ihr suchender Sinnbestimmer durch die Unterscheidungskraft der Sprache ist. Als nachdenkendes Wesen vermag der Mensch dergestalt bis in den Uranfang der Evolution zurückzufragen und zugleich vorauszublicken, indem bisherige, gesetzhaft faßbare Entwicklungslinien wissenschaftlich-methodisch in die Zukunft ausgezogen werden. *Was also ist der Ort des Menschen im Universum?* Hat sich an Pascals kosmologischer Daseinsanalyse in dem berühmten Fragment 72 der „Pensées“ etwas geändert? Ist sie nicht mehr gültig, weil wir nicht mehr Fremde im Universum, sondern dank der Naturwissenschaft erkannte „Kinder des Kosmos“ sind? In diesem Text stehen die Sätze: „Die ganze sichtbare Welt ist nur ein unmerklicher Zug in der weiten Höhlung des Alls . . . Alle Dinge entwachsen dem Nichts und ragen bis in das Unendliche. Wer kann diese erschreckenden Schritte mitgehen“?

Dem Gespräch zwischen heutiger Naturwissenschaft und christlichem Glauben diene eine inzwischen veröffentlichte Vorlesungsreihe (Studium generale) an der Univer-

sität Konstanz (*J. Audretsch* [Hrsg.], *Die andere Hälfte der Wahrheit – Naturwissenschaft – Philosophie – Religion*, München 1992). Zwei Beiträgen aus dem Problembereich der theoretischen Physik stehen einige geistesgeschichtliche und naturphilosophische Beiträge gegenüber. Sie werden durch Stellungnahmen evangelischer Theologen (*Hans Weder, Hans Dembowski, Jürgen Moltmann*) ergänzt. Zur Diskussion steht das Verhältnis zwischen naturwissenschaftlicher und religiöser Naturbegegnung und Welterfahrung. Der Nachweis, daß sie sich nicht zu widersprechen brauchen, wird durch die Analyse der *begrenzten Leistungsfähigkeit der Physik* geführt. Sie ist im Unterschied zur Religion nicht in der Lage, eine Sinnedeutung personaler Existenz und der Welt im Ganzen zu geben. Nach den *erkenntnistheoretischen* Voraussetzungen naturwissenschaftlicher Hypothesen und Gesetze und nach der *philosophischen* Begründung der Axiomatik wird nicht gefragt. Es wird auch nicht die Beziehung zwischen dem mathematischen Formalismus und der *vorwissenschaftlichen* Naturanschauung geklärt, obwohl gerade von hier aus in kritischer Sprachbesinnung eine Brücke zum Beitrag über die „Wiederverzauberung der Natur“ hätte geschlagen werden können. Weltwahrnehmung in Dankbarkeit und Staunen über das Wunder, daß überhaupt etwas und nicht nichts ist, wird von *theologischer* Seite mit Recht auch in ihrer ökologischen Bedeutung hervorgehoben. Trotzdem bleibt das menschlich *unlösbar*e Theodizeeproblem die härteste und dunkelste Frage nach Gott in täglich erfahrbarer *Schöpfungsweisheit*.

David Steindl-Rast und *Thomas Matus*, zwei Benediktiner, waren 1985/86 auf Big Sur in Kalifornien Gesprächspartner von *Fritjof Capra*, dem Anwalt eines neuen, ganzheitlichen Denkens. Das Ergebnis dieser Begegnungen liegt nun in dem Buch vor, das mit dem Titel „Wendezeit im Christentum“ (*F. Capra – D. Steindl-Rast, Wendezeit im Christentum – Perspektiven für eine aufgeklärte Theologie*, Bern-München 1991) an Capras international weitverbreitetes Werk „Wendezeit“ (Bausteine für ein neues Weltbild) aus dem Jahre 1983 anknüpft. Der naturphilosophische Horizont der Gesprächsaufzeichnungen ist der Paradigmenwechsel in der modernen Naturwissenschaft in seiner Bedeutung für die christliche Theologie. Was in den Schriften von Sheldrak, Altner und von Weizsäcker bereits dargelegt wurde, kommt hier erneut unter besonderer Berücksichtigung der Beziehung von Ökologie und Religion zur Sprache.

Dabei überwiegt, was die Argumentation von Capra betrifft, der Einfluß östlicher spiritueller Traditionen (Taoismus, Hinduismus, Buddhismus), während den theologischen Standpunkt eine begrüßenswerte Offenheit für einen „globalen Ökumenismus“ kennzeichnet. Naturphilosophie ist längst keine spekulative Angelegenheit mehr, denn der bedrohte Erdhaushalt fordert dazu heraus, das Verhältnis von Natur und Geschichte *Leben erhaltend* neu zu bestimmen. Die Erkenntnis der wechselseitigen Abhängigkeit aller Phänomene und ihre Einbettung in den Kosmos läßt heute zwischen Naturphilosophie, Öko-

logie und Religion ein unverzichtbares Bündnis entstehen. Die Gespräche in Big Sur deuten eine Denk- und Glaubensrichtung an, durch die der neuzeitliche Dualismus von Welt- und Heilsgeschichte überwunden werden könnte.

Schöpfung und Erlösung sind so untrennbar wie Offenbarung und Geschichte. Und wer die *Theodizeefrage* aus dieser biblischen Einheitserfahrung löst oder ihre *vorgängige* Einbindung in das Schöpfungsgeheimnis nicht erkennt, dem entzieht sich die nie widerrufenen Urpositivität des Geschaffenen (Gen 1, 31). Was bei Capra und seinen christlichen Gesprächspartnern fehlt, ist die *Nachtseite der Weltgeschichte*. So entwerfen sie zusammen ein zu ungetrübtes, zu harmonisches, der furchtbaren Realität der Geschichte im 20. Jh. nicht entsprechendes Bild von der Welt, in der wir leben.

Natur als unentrinnbare Voraussetzung

Carl Friedrich von Weizsäcker ist weiterhin beharrlich bemüht, Naturwissenschaft, Philosophie und Religion zusammenzuführen. Auf die hier schon angezeigte Beitragssammlung „Bewußtseinswandel“ folgte 1991 das Buch „Der Mensch in seiner Geschichte“ (München 1991). Der Verfasser will es als ein Vorspiel für den *Abschlußbericht* über seine ganze Arbeit verstanden wissen, der inzwischen unter dem Titel „Zeit und Wissen“ bereits vorliegt. Der vielfach abgewandelte Satz der Einübung in das Hauptwerk lautet: „Die Natur ist älter als der Mensch, der Mensch aber ist älter als die Naturwissenschaft.“ Von Weizsäcker wagt am Ende seiner Laufbahn einen Integrationsversuch von erstaunlicher Spannweite. Er reicht von der Entfaltung der Frage nach der Herkunft des Menschen aus dem Evolutionsgeschehen über die sich wandelnde wissenschaftliche Weltansicht zur Sache der Philosophie und zu den Wegen der Religionen. Eine unüberwindbare Bruchlinie in diesen Existenzenerfahrungen des naturbedingten Menschseins ist nirgends festzustellen. Es gibt bei diesem Autor im Gegenteil die Tendenz, vom mathematisch-physikalischen Weg der Quantentheorie aus auf einen „Holismus“ zu schließen, der „der gesamten Wirklichkeit eine Möglichkeitsform des Bewußtseins zusprechen“ möchte. Wenn die Materiestruktur nach der Erkenntnis der modernen Physik *mathematisch* faßbaren Urstrukturen entspricht und in diesem Sinne *geistbestimmt* und dadurch dann auch der Leib-Seele-Zwiespalt aufgehoben ist, dann bleibt gleichwohl zu fragen, ob dieser Ansatz einer kosmologischen Bewußtseinsphilosophie nicht zu einem Rückfall in Schellings Naturphilosophie (als „absoluter Idealismus“) führen könnte. Jedenfalls ist der mögliche Verlust der *anschauenden* Urteilskraft (Goethe) nicht von der Hand zu weisen. Daß aber von Weizsäcker nicht der Anwalt eines spannungslosen Einheitsdenkens ist, zeigt der folgende Passus: „Wir philosophieren heute. Ich kenne heute niemanden, der sagen könnte, wie Zeit, Physik und Metaphysik oder wie Aufklärung, Offenbarung und

Erleuchtung zusammengehören. Vielleicht wird unsere nächste Erfahrung nicht kontemplativ, sondern die selbst-erzeugte Krise der politischen Geschichte, der machtförmigen Kultur sein.“

Carl Friedrich von Weizsäcker, Physiker, Naturphilosoph, Friedensforscher und engagierter Christ in einer Person, vermag diese Erwartung nicht zu erfüllen. Aber wer sich auf seine unter dem Titel „Zeit und Wissen“ (München 1992) veröffentlichte Rechenschaft einläßt, stößt auf ein Wegnetz, das von verschiedenen Ansatzpunkten menschlicher Existenz- und Welterfahrung das Ganze, den *universalen* Zusammenhang des vielfältig erscheinenden Seienden zu denken sucht. Das sehr umfangreiche Werk (1184 Seiten) bleibt, wie „Der Mensch in seiner Geschichte“ der *fundamentalen Differenz Natur-Naturwissenschaft* verpflichtet. So lautet der bereits zitierte Leitsatz in erweiterter Fassung: „Die Natur ist älter als der Mensch. Der Mensch ist älter als die Naturwissenschaft. Der Mensch ist auch älter als Theologie und Philosophie.“ Von Weizsäcker erinnert damit an eine innerhalb neuzeitlicher Anthropozentrik vergessene Grunderfahrung, die sich so formulieren läßt: *Es gibt weder eine naturlose Weltgeschichte noch eine geschichtslose Natur*. Reflexiver Erkenntnis geht immer die ursprüngliche Wahrnehmung des schon Vorgegebenen voraus: Nämlich das Leben dem Tod, das Entstandene dem Vergehenden, das Unbewußte dem Bewußtsein, das Unbeweisbare dem Beweisbaren, der Glaube dem Wissen.

Von Weizsäckers Abschlußwerk ist nicht systematisch als eigener naturphilosophischer Entwurf angelegt. Es setzt sich hauptsächlich aus einer Sammlung von Vorlesungstexten, Vorträgen, Abhandlungen, Notizen und Gedächtnisbeiträgen aus der Zeit von 1970–1992 zusammen. Das Leitwort für alles Durchdachte, Erinnernte und Vermutete ist der letzte Satz aus Heideggers „Sein und Zeit“, mit dem von Weizsäcker die alle seine Denkversuche verbindende *Grundeinsicht* benennt: „Offenbart sich die *Zeit* selbst als der Horizont des *Seins*?“

Schon in den erkenntnistheoretischen Vorüberlegungen zum Aufbau der Physik zeigt der Verfasser, daß diese Wissenschaft, wie alle anderen Wissenschaften auch, in das Problemfeld „Wissen-Zeit-Lehre vom Sein“ gehört. Absolute Gewißheit und absoluter Zweifel sind keine menschlichen Möglichkeiten. „Das Streben nach absoluter Gewißheit war der Versuch, den Glauben überflüssig zu machen. Dies hat sich als unmöglich erwiesen. Indem wir leben, glauben wir.“ Physik als Erkenntnis setzt die von sich her anwesende Natur ebenso voraus wie die sprachliche Existenzverfassung des Menschen. Für den Verfasser besteht auf diesem Hintergrund grundsätzlich kein Gegensatz zwischen dem Glauben des Physikers, den Grundannahmen der Physik, und dem Glauben im religiösen Sinn. Geglaubt werden muß so oder so, und beide Deutungswege der Natur und des welthaften Daseins sind nicht irrtumsfrei, sondern *als zeitliche* Vorgänge immer der Unterscheidung des Wahren vom Falschen ausgesetzt.

Die Beiträge zur Philosophie der Logik und Mathematik sind auf weite Strecken nur dem Spezialisten zugänglich. Aber auch diese Disziplinen mit ihrem hohen Abstraktionsgrad stehen *als menschlich bedingte* Erkenntnisweisen nicht außerhalb des Spannungsfeldes von Wahrheit und Irrtum. Ihre Widerspruchsfreiheit ist keineswegs garantiert (Popper, Wittgenstein), und dennoch wurde es in der Atomphysik des 20. Jhs. durch die *Quantentheorie* möglich, die Descartsche Subjekt-Objekt-Spaltung zu überwinden. Nach der Weizsäckerschen Definition ist die Quantentheorie „eine Theorie über mögliches menschliches Wissen in der Zeit“. Allgemeinverständlich ausgedrückt deckt sie Zusammenhänge von Ereignissen auf, die nicht aus kausaler Zeitfolge zu erklären sind. Es handelt sich, wie von Weizsäcker in mehreren Anläufen aufweist, um *Wahrscheinlichkeitsaussagen* über die Welt, die in mathematischen Strukturen faßbar sind, wobei keine Einigkeit über den Zeitbegriff Wahrscheinlichkeit gegeben ist. Der Status des Beobachters ist gemäß der Quantentheorie nicht vom beobachteten Gegenstand, die Materie nicht vom Bewußtsein trennbar.

Wem das Verständnis des mathematischen Formalismus verwehrt ist, der wird durch anschauliche Berichte über Begegnungen und Gespräche des Verfassers mit Niels Bohr und Werner Heisenberg über die philosophische Bedeutung des revolutionären Wandels im naturwissenschaftlichen Weltbild der Gegenwart informiert. Dort, wo von Weizsäcker vom dänischen Nobelpreisträger als einem philosophischen Kopf spricht, heißt es: „Sein Einwand gegen positive Religiosität war, daß sie durch Formales den Abgrund des Denkens der letzten Dinge zu verdecken schien, den die Sprechweise der alttestamentlichen Psalmen und der chinesischen Weisheit offenhielt.“ Aus der Erfahrung der Endlichkeit des Menschseins ist für den Verfasser selbst „der schwebende Charakter aller Erkenntnis“ offenkundig und unüberwindbar. Seine *naturphilosophischen* Denkwege, durchgehend in eindrucksvoller intellektueller Anstrengung auf die Erkenntnis der Einheit der Natur in der *evolutiven* Vielfalt ihrer Erscheinungen gerichtet, könnte man in ihrer praktischen, lebensweltlichen Auswirkung mit Goethe so kennzeichnen: „Eine tätige Skepsis: welche unablässig bemüht ist, sich selbst zu überwinden, um durch geregelte Erfahrung zu einer Art bedingter Zuverlässigkeit zu gelangen.“

Auf dem Weg zu einem kosmischen Einheitsbewußtsein?

Carl Friedrich von Weizsäcker wäre nicht der integrierende Denker aus heutiger Weltlage, schlosse er meditative Betrachtungen, interkulturelle Aspekte des Kulturaustausches und philosophisch-theologische Erwägungen zum Konflikt zwischen Philosophie und Offenbarung aus. Durch seine Aufenthalte in Indien, Japan und China ist auch östliche Meditation in sein Blickfeld gerückt. Der Physiker und Wissenschaftstheoretiker trifft im Buddhismus auf den Abbruch des urteilenden Denkens der abend-

ländischen Logik. Die radikale Vorläufigkeit alles Sagbaren, die durch meditative Versenkung erreichbare Überwindung der gegensätzlichen Bestimmung von Leben und Sterben, Sein und Nichts, Subjekt und Objekt im „Großen Zweifel“ zen-buddistischer Daseinsanalyse führt zur Geistesruhe im wahren, selbst-losen Selbst. Nichts ist weiter von europäischer Subjektivitätsphilosophie entfernt.

Der Verfasser scheint eine ungegenständliche Meditation für möglich zu halten, er klärt aber nicht den *vorgängigen Weltbezug* aller menschlichen Wahrnehmung. Das ständige Wunder, *daß es Wahrnehmbares überhaupt gibt*, dem Wahrnehmenkönnen offensteht, vermag keine asketische Verneinung des Seienden auszulöschen. So betrachtet, gibt es auch eine *Mystik des Sichtbaren*, des ruhevollen, absichtslosen Anschauens der Dinge in großer Stille.

Was die unaufhebbare Pluralität der Religionen angeht, so verbindet sie, über alle schwerwiegenden theologischen Unterschiede hinaus, Ethik und mystische Erfahrung. Weltverantwortung und Sinnfindung aber bleiben nach von Weizsäcker in allen Generationen vom *unlösbaren Theodizeeproblem* überschattet. Sowohl im philosophischen Teil als auch im religiös-theologischen des Werkes hebt dessen welt- und naturgeschichtliche Wahrnehmung jeden Harmonisierungsversuch auf. Die Frage nach der Herkunft des Bösen stellt Philosophie und Theologie vor dasselbe Problem. Von der jüdisch-christlichen Glaubenstradition aus drängt sich *diese* Frage auf: Wie ist die

Anfechtung durch das Böse, das zum Himmel schreiende unschuldige Leiden der Kreatur angesichts der *Urpositivität des Geschaffenen* (Gen 1, 31) zu bestehen? Ist es durch das Vertrauen auf das nie gekündigte Schöpfungsbündnis des Gottes Israels (Jes 42, 5; Jer 31, 36; 33, 25) möglich? Wie müßte eine Schöpfungstheologie nach Auschwitz und Hiroshima und im Blick auf die ökologische Krise entworfen werden, damit sie weltverantwortliches Handeln inspiriert (vgl. HK, Juli 1991, 330 ff.)? Durch seine maßgebliche Beteiligung am konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung hat der Verfasser im interreligiösen Aufgabenbereich in dieser Richtung schon wegweisend gewirkt.

Bildet sich in unserer Zeit ein *kosmisches Einheitsbewußtsein* heraus? Die hier vorgestellten Bücher bestätigen jedenfalls einen Bewußtseinswandel, der die Überwindung des neuzeitlichen Dualismus von Geist und Materie, Natur und Geschichte, Subjekt und Objekt *voraussetzt*. Der erkenntnistheoretischen und naturphilosophischen Seite einer *ganzheitlichen* Naturerfahrung steht die Bedrohung der natürlichen Lebensgrundlagen gegenüber. Diese geschichtlichen Vorgänge erzwingen eine neue Bestimmung des Menschseins *inmitten* einer un abgeschlossenen Naturgeschichte. Biblisch-christliche Theologie muß, will sie glaubwürdig sein, diese gewaltigen Wandlungsprozesse deutend begleiten, indem sie ihr heilsgeschichtliches Denken *schöpfungstheologisch* tiefer, sprachbewußter als bisher verankert. Walter Strolz

Nur wenige Lichtblicke für die Zukunft

Die Situation der kirchlichen Presse in West- und Osteuropa

Vom 22. bis 28. September fand im brasilianischen Campos do Jordão der 16. Kongreß der Weltunion der katholischen Presse (UCIP) statt. Für die Internationale Föderation der Kirchenpresse (FIAPE) in der UCIP hat Ferdinand Oertel, Mitbegründer der Föderation und seit 1974 UCIP-Ratsmitglied, Berichte über die aktuelle Situation, die Gegenwartsproblematik und die Zukunftschancen der Kirchenpresse in den Ländern Europas zusammengestellt. Er gibt im folgenden eine Zusammenfassung der wichtigsten Befunde. Die Berichte erscheinen im November, herausgegeben und kommentiert von Michael Schmolke, unter dem Titel „Kirchenpresse am Ende des Jahrtausends“ als Beiheft der Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt, „Communicatio socialis“, Verlag Schöningh, Paderborn.

Nach der politischen Wende in Osteuropa und am Beginn der Vereinigung Europas steht die katholische Kirche vor zahlreichen neuen Herausforderungen, die inzwischen auf regelmäßigen Treffen der europäischen Bischofskonferenzen und ihrer angeschlossenen Gliederungen ange-

gangen werden. Wie sieht es bei der Kirchenpresse aus, die in den meisten europäischen Ländern mit großen katholischen Bevölkerungsanteilen eine lange Tradition besitzt und wichtige pastoral-publizistische Aufgaben hat? Welchen Herausforderungen sieht die Kirchenpresse sich in Europa gegenübergestellt, welche Rolle wird sie zukünftig spielen, und wie steht es um Kontakte und Zusammenarbeit auf europäischer Ebene?

Hohe Auflagen täuschen über tiefere Probleme hinweg

Geht man vom *zahlenmäßigen Befund* der Titel und Auflagen der Kirchenpresse aus, sieht es zunächst in fast allen Ländern Europas positiv aus – wobei allerdings zu berücksichtigen ist, daß es keine klare Grenze gibt zwischen Kirchenpresse, die im weitesten Sinne direkt der Kirche zuzuordnen ist, und katholischer Presse, die sich zur Kirche bekennt, aber institutionsungebunden ist.