

Unübersichtliche Grenzverläufe

Die Schöpfungslehre angesichts der gegenwärtigen Evolutionsbiologie

Wie ist der Glaube an einen Schöpfer mit dem aktuellen Wissensstand in der Evolutionsbiologie vereinbar? Diese Frage gehört immer noch zu den vieldiskutierten Themen im Dialog zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften. Ulrich Lüke, Professor für Philosophiegeschichte und Theologische Propädeutik an der Theologischen Fakultät in Paderborn, untersucht jüngere Lösungsansätze.

Groß und unübersichtlich ist der Grenzverlauf zwischen Naturwissenschaft und Theologie: Chaostheoretische Phänomene rufen beim noch immer nicht ausgeloteten Thema Physik und Theologie das besondere, teils unbedarfte theologische Interesse hervor. Die Soziobiologie reicht mit ihrem großen, nicht selten hypertrophierten Erklärungsanspruch weit in den Zuständigkeitsbereich der Moraltheologie und Ethik hinein. Die Neurobiologie und -physiologie schaltet sich manchmal lautstark in die Geist-Gehirn- oder umfassender noch in die Leib-Seele-Problematik ein und möchte nicht nur die Theologie, sondern auch die Philosophie gründlich beerben.

Seit langem stellt sich die Frage des Gegen-, Neben- oder Miteinanders von *Schöpfungstheologie* und *Evolutionsbiologie* nicht mehr als ein Problem von alttestamentlicher Exegese und Biologie. Die Exegeten haben ihre Hausaufgaben gründlich gemacht. „Die Bibel ist sicher kein Naturkundebuch – aber Natur – ernst studiert – vielleicht ein Religionsbuch“, hat der emeritierte Freiburger Genetiker *Carsten Bresch* einmal formuliert. Theologischerseits liegt das Problem der Verhältnisbestimmung heute bei der systematischen Theologie. Erstaunlich ist dabei, wie sehr *Teilhard de Chardin* immer noch und immer wieder präsent ist.

Monistische und dualistische Varianten

Ein böses Diktum, das auch im Kontext von Schöpfungstheologie und Evolutionsbiologie auftaucht, besagt, man könne nicht gleichzeitig ehrlich, katholisch und intelligent sein. Entweder sei man ehrlich und katholisch, dann sei man nicht intelligent. Oder man sei katholisch und intelligent, dann sei man nicht ehrlich. Oder man sei ehrlich und intelligent, dann sei man nicht katholisch. Dem wäre anhand der *drei Kategorien* zur Beschreibung des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Theologie nachzugehen, die auch zur Kartierung des Grenzgebiets zwischen Evolutionsbiologie und Schöpfungstheologie vorgeschlagen wurde: der monistischen, der dualistischen und der dialogischen Variante.

Die *monistische Variante* läßt, wenn auch gelegentlich kassiert, nur Alleinvertretungsansprüche einer Seite zu. In

dieser Kategorie finden sich sowohl Naturwissenschaftler und Philosophen, die eine solche Position ihrer „intellektuellen Redlichkeit“ schuldig zu sein glauben (zum Beispiel der Vordenker der Evolutionären Erkenntnistheorie, *Gerhard Vollmer*), als auch christliche Fundamentalisten, die – auf die zeitbedingte Vorläufigkeit allen Wissenschaftswissens pochend – die Endgültigkeit des ganzen Gotteswortes gefährdet sehen, wenn an nur einer Stelle dessen Zeitbedingtheit angenommen wird. Von einem ernsthaften Dialog kann kaum gesprochen werden; hier ist man nur katholisch respektive evangelisch und wenn zudem ehrlich, dann nicht intelligent. Oder man gibt sich intelligent, um nicht ehrlich katholisch oder evangelisch zu erscheinen.

Die *dualistische Variante* wird vor allem von theologischer Seite sozusagen zur nachgalileischen und nachdarwinistischen Schadensbegrenzung vorgeschlagen und praktiziert. Sie sieht, fast wie im ökologischen Modell der Konkurrenzvermeidung, eine Art „Einnischung“ vor. Dabei wird eine grundsätzliche Unterschiedenheit von Biologie und Theologie hinsichtlich ihrer Gegenstandsbereiche und ihrer Methoden behauptet, die ein kollisions- ja sogar berührungsfreies Nebeneinander gewährleisten soll. In letzter Konsequenz ergäbe sich aus diesem Modell eine bis zu den tiefsten Wurzeln reichende Gespaltenheit der Welt und eine bleibende Rechtfertigung der doppelten Buchführung über sie. Zahlreich wären die Autoren, die sich unter diesem Paradigma versammeln ließen. Einige exemplarische Vertreter sollen hier vorgestellt werden.

Der Theologe *Reinhold Esterbauer* vermag das Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie nur in Abgrenzungskategorien zu denken (vgl. *Verlorene Zeit. Wider eine Einheitswissenschaft von Natur und Gott*, Stuttgart 1996). Er hält „pure naturwissenschaftliche Aussagen“ für „theologisch nicht relevant“ (247). Erst das Husserlsche Lebensweltkonzept, dem dabei eine Art Adapterfunktion oder gar eine Isolationsfunktion zukommt, vermöge Theologie und Naturwissenschaft überhaupt in ein immer nur vermitteltes Verhältnis zu setzen. Eine solche Position widerspricht allerdings den wissenschaftshistorischen Fakten.

Johannes Fischer hält den Anspruch der Theologie, einer na-

turwissenschaftlichen Vernunft die Welt als Schöpfung verständlich zu machen, für nicht einlösbar und den Schöpfungsglauben nicht für kognitiv, sondern nur für spirituell verankerbar (in: *Rainer Isak* [Hg.], *Glaube im Kontext naturwissenschaftlicher Vernunft*, Freiburg 1997, 64). Darin äußert sich eine bei Theologen nicht selten zu findende, dem dualistischen Denkmodell zuzuordnende Abgrenzungsstrategie.

Seine Differenzierung, Naturwissenschaft habe es nur mit Ereignissen zu tun, nicht aber mit Handlungen, erscheint künstlich, ja sogar unzutreffend. Seine Überlegung, die Naturwissenschaft dem Kausalitätsdenken (Ereignisse und Ursachen) zuzuordnen, die Theologie aber der Welt der Freiheit (Handlungen und Gründe), und allein für letztere die Möglichkeit von unableitbar Neuem zu postulieren, überzeugt schon deshalb nicht, weil auch die Freiheit nicht der Kausalitätsrecherche entkommt. Freiheit und Kausalität, Handlung und Ereignis, Gründe und Ursachen, meint er, ließen sich nicht in Beziehung setzen. Er ordnet sie verschiedenen Kommunikation zu, die entweder nur die Perspektive des Handelns unter Einbeziehung des Handelnden oder nur die Perspektive der Beobachter unter Ausblendung des Handelnden einnehmen könnten.

Die Unmöglichkeit einer dritten Position und die Inkommensurabilität der beiden kommunikativen Perspektiven wirkt künstlich herbeikonstruiert. Mitten drin in den Ausführungen liest man: „Der Anspruch der Theologie, der naturwissenschaftlichen Vernunft die Welt als Schöpfung verständlich machen zu können, scheitert an der letztlich banalen Tatsache, daß weder die Theologie noch die Naturwissenschaften Psalmen rezitieren, Lieder zum Lob des Schöpfers singen oder von der Erschaffung der Welt erzählen.“ (in: Isak, 82)

Wenn die kommunikative Situation derart disparat wäre, sollte man ihr statt durch wissenschaftliche Überlegungen durch fröhlich interdisziplinäres Psalmensingen beizukommen versuchen. Und wenn dann der Anspruch aufrecht erhalten wird, es gehe theologischerseits darum, „den Grundtext des Glaubens kompatibel zu halten mit dem Stand naturwissenschaftlicher Erkenntnis“ (93), dann ist angesichts der vorher so nachdrücklich betonten völligen Inkommensurabilität von Handlung und Ereignis usw. fraglich, was das heißen soll.

Abgrenzung von Verfügungswissen gegen Orientierungswissen

Aber die dualistische Alternative hat keineswegs nur theologische Verfechter mit Selbstimmunisierungsinteressen. *Arnold Benz*, Professor für Astrophysik an der Eidgenössischen Technischen Hochschule Zürich, bekennt sich zur strikten Trennung von Naturwissenschaft und Glaube beziehungsweise Theologie: „Mit Karl Barth bin ich auch

heute noch der Meinung, daß sich Glaubensaussagen und wissenschaftliche Theorien nicht in ein direktes Verhältnis setzen lassen [...] Glaube und Naturwissenschaft bewegen sich auf verschiedenen Ebenen, die sich nicht schneiden.“ (*Die Zukunft des Universums. Zufall, Chaos, Gott?* Düsseldorf 1997, 11)

Nun ist der Autor nicht nur Naturwissenschaftler, sondern auch gläubiger Christ. Somit ist er auf beiden für völlig disparat gehaltenen Ebenen beheimatet. Aber er sieht offenbar auch im Menschen selbst die Koinzidenz und Vermittlung der beiden Ebenen noch immer nicht gegeben, sondern treibt die Separation von Naturwissenschaft und Glaube auch hier weiter. So postuliert er zwei verschiedene Wahrnehmungen, die astronomisch-astrophysikalische Observierung und das spontan-mystische Ganzheitserlebnis etwa bei der Betrachtung ein und desselben nächtlichen Himmels. Die Trennung von Naturwissenschaft und Glaube umfaßt seines Erachtens die Methoden, die Wahrnehmungsweisen und die Ziele, sie grenzt ein Verfügungswissen gegen ein Orientierungswissen ab und ist somit geradezu vollständig.

Benz propagiert eine Trennung der Objektebene und der partizipatorischen Ebene, der Wahrnehmungs- und der Sprachebene und erklärt: „Der Schöpfungsglaube wird damit unerreichbar für naturwissenschaftliche Kritik. Seine Kriterien sind dann ausschließlich religiöse Wahrnehmungen, existentielle Erfahrungen und das Gegebensein der Welt [...] Das göttliche Handeln geschieht auf einer Ebene, zu der die Naturwissenschaft keinen Zugang hat und wo Handeln in einem übertragenen Sinne gemeint ist.“ (57)

Nun hat die Wissenschaftsgeschichte gerade gezeigt, wie sehr nicht nur die Naturwissenschaft, sondern auch die Theologie ein Kind ihrer Zeit ist, wie sehr beide von Voraussetzungen leben, die gerade dem anderen der hier so sorgfältig separierten Bereiche entstammen. Wie ein schwankender, wenig belastbarer Steg über die tiefe Schlucht der Unvermittelbarkeit wirkt da der Gedanke, das Staunen über Ordnung, Kreativität und Zeit könne eine Vermittlung von Naturwissenschaft und Glaube leisten. Staunend könne der Glaube eine Tiefendimension im Universum wahrnehmen, die „auf eine transzendente Einbettung des Alls in etwas Umfassendes“ hindeute. (64 f.) Staunen darf der Mensch über die Feinabstimmung des Universums, die von den physikalischen Grundkonstanten, über das Design des C-Atoms bis hin zur biologischen Evolution reicht.

Aber dann sind der gläubige Naturwissenschaftler und der naturwissenschaftlich tätige Gläubige sozusagen am Ende mit ihrer Wissenschaft und bedürfen einer sich der biblischen Tradition bedienenden Auslegung. Karfreitag und Ostern werden plötzlich zu Interpretationsmustern für die Deutung naturwissenschaftlicher Phänomene, ganz gleich, ob es um das Werden und Vergehen neuer Sterne oder neuer Arten geht. So stehen verständliche (astro-) physikalische und biologische Darlegungen ziemlich unvermittelt neben meditativen Deutungen der johanneischen Ich-bin-Worte Jesu. Sie il-

lustrieren und konkretisieren einmal mehr die Gespaltenheit des hier vorliegenden Weltbildes.

Die der dualistischen Variante zuzuordnenden Arbeiten sind sicher lesenswert für den, der seine Weltbildspaltung bestätigt finden möchte, und den Schizophrenien Barthscher Provenienz nicht weiter stören. Sie sind von Interesse als exakte Anamnese eines interdisziplinären Krankheitsbefundes, hilfreich für einen wirklichen interdisziplinären Dialog sind sie leider nicht. Die der dualistischen Variante zuzuordnenden Arbeiten sind katholisch (respektive evangelisch) und angesichts des reichlich herbeigetragenen intellektuellen Materials sogar – fast – intelligent. Aber ehrlich sind sie nicht.

Die *dialogische Alternative* hingegen geht von der Voraussetzung aus, es gebe eine einheitliche und kohärente Wirklichkeit, zu deren Erhellung, wenn auch unter verschiedenen wissenschaftlichen Aspekten, sowohl Naturwissenschaft wie Theologie mit wechselseitiger fachlicher Relevanz beitragen können.

Neuere Literatur zum Thema:

- Benz, Arnold: Die Zukunft des Universums. Zufall, Chaos, Gott? Düsseldorf 1997.
- Esterbauer, Reinhold: Verlorene Zeit – Wider eine Einheitswissenschaft von Natur und Gott. Stuttgart 1996.
- Isak, Rainer (Hg.): Glaube im Kontext naturwissenschaftlicher Vernunft. Freiburg 1997.
- Koltermann, Rainer (Hg.): Universum, Mensch, Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit. Graz 1997
- Lüke, Ulrich: ‚Als Anfang schuf Gott...‘ Bio-Theologie. Zeit, Evolution, Homination. Paderborn 1997.
- Peacocke, Arthur: Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften. Mainz 1998.
- Schmitz-Moormann, Karl: Materie – Leben – Geist. Evolution als Schöpfung Gottes. Mainz 1997.

Mit großem biologischen und theologischen Sachverstand verwandelt etwa *Rainer Koltermann*, zugleich Professor für Naturphilosophie in Frankfurt St. Georgen und für Zoologie in Mainz, die interdisziplinäre Brache in Ackerland. Sein Ansatz ist allerdings ein sehr traditioneller. Er arbeitet mit dem alten Möglichkeits-Wirklichkeits-Schema und schließt in seinen Beiträgen von der Materialität des kontingenten Seins auf die Immaterialität des „Absoluten Seins“, von der Endlichkeit und Zeitlichkeit des Ersteren auf die Unendlichkeit und Ewigkeit des Letzteren. Das „Absolute Sein“ (Schöpfer) wird also ex negativo aus dem kontingenten Sein (Geschöpf) bestimmt.

Beim Personsein des Menschen kehrt er das Verfahren in sein Gegenteil um, erklärt, die Leiblichkeit gehöre „nicht we-

sentlich zum Personsein dazu“ (vgl. *Rainer Koltermann* (Hg.): *Universum, Mensch, Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit*, Graz 1997, 41), und nimmt kurzerhand eine positive Bestimmung des „Absoluten Seins“ aus dem kontingenten menschlichen Sein vor. Ob die dem Menschen attestierte Personalität nicht ihrerseits zur menschlichen Kontingenz hinzugehört, wäre wohl auch dann zu diskutieren, wenn die Leiblichkeit nicht für das Personsein wesentlich sein sollte.

Mit Karl Rahner über ihn hinaus

Eine weitere Anfrage stellt sich sodann bei der Anwendung des „Prinzips des zureichenden Grundes“ (Leibniz), demzufolge die Wirkursache mindestens die gleiche Seinshöhe haben müsse wie das Bewirkte. Er nutzt diesen nicht nur Biologen und Philosophen, sondern auch manchen Theologen unklar erscheinenden Begriff der „Seinshöhe“ und den zumindest in solcher Anwendung strittig erscheinenden Gedanken vom „Prinzip des zureichenden Grundes“, um von der Personalität des Menschen auf die Personalität des „Absoluten Seins“ zu schließen, das für die Entstehung des personalen Menschen ursächlich sein soll.

Bei dieser Art von Argumentation steht man vor der Alternative: Entweder liegt beim Begriff der Person nur noch eine Äquivokation vor und damit eine unstatthafte Übertragung des Personbegriffs vom Geschöpf auf den Schöpfer, oder aber einem von beiden, dem Geschöpf beziehungsweise dem Schöpfer, ist der Personbegriff zu Unrecht zuerkannt worden.

Auch *Béla Weissmahr* referiert zur Frage nach dem Verhältnis von göttlicher und innerweltlicher Ursache nur das *Rahnersche Modell* zur Selbstüberbietung aus dem Jahr 1961: daß nämlich „die unendliche Ursache, die als reiner Akt alle Wirklichkeit in sich vorausenthält, zur ‚Konstitution‘ der endlichen Ursache als solcher (‚in actu‘) gehört, ohne ein inneres Moment an ihr als Seiendem zu sein“ (in: Isak, 39). Interessant ist, wie er bei der Frage nach dem Personsein des Menschen und seiner Erschaffung die kirchenoffiziell immer wieder „schadensbegrenzend“ ins Feld geführte „gemäßigte Evolutionslehre“ durchaus als eine mäßig durchdachte Evolutionslehre kenntlich werden läßt (in: Koltermann, 137 ff.). Die grundlegende Verdacht gegenüber dem Rahnerschen Ursachenkonzepts lautet, daß bei ihm nur eine Ursachenverdopplung vorgenommen wird, die solange nicht glaubwürdig erscheinen kann, als man nicht zumindest naturwissenschaftsseitig anzugeben versucht, wo und wie eine solche transzendente Ursache geerdet ist. Schließlich hat der christliche Glaube nicht als überflüssige Zutat, sondern als Kernstück ein inkarnatorisches Prinzip. Es entspräche Rahners Intentionen gewiß besser, nicht wie er – Rahner war schließlich kein Naturwissenschaftler –, sondern mit ihm über ihn hinaus zu denken.

Überdies entgehen Interpretationen der einen und selben creatio als Erstellung von Sein (creatio ex nihilo) und Erhaltung im Sein (creatio continua) in keiner der bisher angebotenen Denkformen einer Verzeitlichung des Handelns Gottes. Erst der Versuch einer „raumzeitlichen“ Annäherung an den „Transmissionspunkt“ von transzendentaler in kategoriale Kausalität macht erstere glaubwürdig und nimmt letzterer ihren Alleinvertretungsanspruch im Felde der Kausalität.

Hartmann Römer, theoretischer Physiker an der Universität Freiburg, sieht im Bereich der Erfahrung innerer Gewißheit einen Weg zum Glauben und offeriert die Vorstellung „eines tief in die physikalische Welt involvierten durch die physikalischen Gesetze handelnden Gottes“. Und hier genau wäre es von theologischer Seite notwendig, ein Konzept vorzulegen, das transzendente und kategoriale Kausalität nachvollziehbar verbindet. Römer gibt zu bedenken: „Die Gewinnung von Erkenntnis, auch wissenschaftlicher Erkenntnis, darf man sich als Teil eines umfassenden Offenbarungsvorgangs denken. Für mich hat die Tatsache, daß wir überhaupt etwas erkennen können, etwas höchst Überraschendes und Geheimnisvolles, sie erscheint mir als ein Ausdruck einer unfäßbar großen Güte.“ (in: Isak, 128) Hier wäre auch theologisch in kritischer und fruchtbarer Weise weiterzudenken.

Besondere Erwähnung muß außerdem *Karl Schmitz-Moormann* finden. Er sieht den evolutiven Prozeß als kontinuierlichen Weg mit den Stationen Materie, Leben und Geist an – und als entscheidende Form der Selbstoffenbarung Gottes. Mit naturwissenschaftlichen Argumenten kämpft er gegen Theologumena wie Monogenismus und Erbsündenlehre. Wahrheit, auch die Wahrheit Gottes, ist seines Erachtens in einer evolutiven Welt nicht mehr definitiv und absolut zu behaupten; sie entfaltet sich erst. Mithin ist die Offenbarung über die biblische Offenbarung hinaus als nicht abgeschlossenen anzusehen.

Ein neuer Anknüpfungspunkt für das interdisziplinäre Gespräch

Demgegenüber stehen *Rainer Hertels* „Anfragen eines Naturwissenschaftlers an die Kirche“, die er unter dem Aspekt einer Lehr- und Disziplinierungsinstitution betrachtet. Hertel, Professor für Molekularbiologie an der Universität Freiburg, glaubt an die empirische Widerlegung theologischer Postulate. Unter anderem verweist er auf die päpstliche Enzyklika „*Humani generis*“ (1950), gegen deren Monogenismuspostulat er durchaus überzeugende molekularbiologische Argumente ins Feld führt. Aber, so hat man den Eindruck, hier fehlt es an Theologen, die (sit venia verbo) die molekularbiologische Vorlage in einen theologischen Treffer verwandeln. Sind es selbstaufgelegte oder in vorausseilendem Gehorsam erwartete Denk- und Publikationsverbote?

Hertel beklagt die kirchenoffizielle Rechthaberei und die Un-

fähigkeit zur Reue für das Wissenschaftlern und Theologen angetane Unrecht, eine Reue „ohne Bona-Fide-Vorbehalte für die Täter“. Und er wünschte, „ein Kranz wäre niedergelegt worden, mit feierlicher Entschuldigung, etwa von Kardinal Ratzinger mit gebeugtem Haupt, auf dem Campo dei Fiori vor Giordano Brunos Denkmal.“ (in: Isak, 60 f.)

Arthur Peacocke, ein gleichermaßen naturwissenschaftlich wie theologisch ausgewiesener Autor (er war „fellow“ im Fach Biochemie am St. Peter's College in Oxford und ist als anglikanischer Priester derzeit Direktor des Ian Ramsey Centre in Oxford) will ein Denkmodell für solche Zeitgenossen vorlegen, die im Kontext einer weitgehend naturwissenschaftlich bestimmten Welt nicht ohne Verlust ihrer intellektuellen Redlichkeit glauben, Christ sein zu können (Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften, Mainz 1998).

Der Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist ein naturwissenschaftlicher: Peacocke kennzeichnet seine eigene Position als die eines „kritischen Realismus“ (21), den er auch auf die religiöse Sprache und theologische Behauptungen ausdehnt. Schrift und Tradition als Ausgangspunkte christlicher Theologie erscheinen ihm zu dürftig; er möchte sie ergänzt sehen durch eine auf Erfahrung beruhende Vernunft, die damit die gleiche Dignität bekommt wie Schrift und Tradition und dabei gewissermaßen in Augenhöhe mit gegenwärtiger Intellektualität zur gleichrangigen Quelle des Glaubens wird.

In einer kritisch realistischen Wissenschaft und einer eben solchen Theologie sieht er zwei miteinander interagierende Zugänge zur einen Wirklichkeit. Die Erfahrung des Handelns Gottes, die in der Theologie kritisch überdacht wird, bezieht sich dabei nicht auf eine völlig andere Wirklichkeit, sondern lediglich auf eine höhere Intergrationsebene „in der Hierarchie des Natürlichen“ (32). Einen Qualitäts-Umschlag von Natürlich in Übernatürlich fände Peacocke wohl unnatürlich.

Gleichwohl warnt er, „daß eine Theologie, die heute die Ehe mit ihr (sc. der Wissenschaft) eingeht, morgen leicht zur Witwe werden kann“ (36). Aber dagegen ist längst die Frage weit vordringlicher, ob eine Theologie, die diese Ehe aus Angst vor möglicher Witwenschaft unter keinen Umständen eingehen möchte, bei einer gleichermaßen beklagenswert und ungewollt sterilen Jungfernschaft enden möchte. Ursache: Keine theologische Nachkommenschaft, weil keine biologische Zeitgenossenschaft.

Immerhin ergibt sich angesichts der durch quantenphysikalische und chaostheoretische Fakten zerstörten Prognosefähigkeit und angesichts des damit verbundenen Endes naturwissenschaftlicher Allmachtsphantasien, von denen noch die Newtonsche Physik gekennzeichnet war, ein neuer Anknüpfungspunkt für das interdisziplinäre Gespräch.

Die Frage nach dem Sinn übersteigt nach Peacocke die Inte-

grations- und damit die Zuständigkeitsebene der Naturwissenschaft. Gottes Wirken – wie bei *Alexandre Ganoczy* – da ansetzen zu wollen, wo der Zufall wirkt, käme nach Peacocke einer metaphysischen Überhöhung des Zufalls gleich. Statt dessen sieht er in „Gott letztlich Grund und Quelle sowohl des Gesetzes (der Notwendigkeit) als auch des Zufalls“ (122). Dem Zufall kommt dabei die Rolle einer Möglichkeitsevaluation im Felde der Schöpfung zu.

Gott schränkt zum Zweck der Ermöglichung von Komplexität, von Bewußtsein und Freiheit seine Allmacht und Allwissenheit ein. Er wählt dazu gewissermaßen in dem, was uns naturwissenschaftlich als anthropisches Prinzip zugänglich ist, solche physikalisch-kosmologischen Parameter, die in eine unprognostizierbare Welt der Heisenbergschen Unschärfe und der nichtlinearen dissipativen Systeme führt. Zur Klärung des Verhältnisses von selbstbeschränkter Allmacht und Allwissenheit Gottes einerseits und verheißener Heilsvollendung andererseits bemüht Peacocke die „Von-oben-nach-unten“-Kausalität, die sich auf das Ganze eines Systems bezieht, ohne die Subsysteme unmittelbar zu beeinflussen. Der zur Erde fallende gefüllte Luftballon nimmt die in ihm befindlichen Gasmoleküle mit, das heißt überlagert deren zufällige Verteilung im Raum, ohne diese Zufälligkeit aufzuheben oder zu kennen.

Über den Zustand einzelner Moleküle im System gibt es nur stochastische, zugleich aber über den Zustand des Gesamtsy-

stems definitive Gewißheit. In diesem Verhältnis stehen Freiheit des einzelnen und Heilsgewißheit im Ganzen. Auch das den materiellen Körper von den Neuronen bis zum den Muskelfasern bewegende intentional-mentale Ereignis benutzt er im Sinne der „Von-oben-nach-unten“-Kausalität als Verstehensmodell für die Gott-Welt-Interaktion, ohne daß dies selbst schon richtig verstanden worden wäre.

Peacocke beschreibt Gott mit verschiedenen Bildern, unter anderem dem eines Komponisten, der aus einem sehr einfachen Thema (einige wenige anfängliche Naturkonstanten) unter Verwendung von zufälligen Elementen (unprognostizierbare Mutationen und Systemeigenschaften) und durch Anwendung notwendiger Elemente (Naturgesetze) auf dem Improvisationsweg eine hochgeordnete Fuge entstehen läßt, die bei Verzicht auf irgendeines dieser Elemente nicht hätte entstehen können, und deren Endgestalt dem Komponisten selbst nicht vorab klar war.

Nach der Lektüre von Peacockes Arbeiten fällt es zumindest schwerer, weiter aufgrund einer theologischen Empirievergessenheit naturwissenschaftliche Fakten zu ignorieren und an den Geschöpfen vorbei über den Schöpfer nachdenken zu wollen. Wenn in irgendeinem Denklabor die Fusion von katholisch (respektive evangelisch), ehrlich und intelligent erwartet werden darf, dann im dialogischen und hier am ehesten im Hochsicherheitstrakt des noch „Häresieverdächtigen“.

Ulrich Lüke

Vom Schmuddel-Talk zum Trash-TV

Neuerliche Kritik an den Talkshows

Trotz der „Freiwilligen Verhaltensgrundsätze“, die die deutschen Fernsehsender im letzten Sommer zu befolgen gelobten, ist die Diskussion um die Talkshows am Nachmittag (vgl. HK, November 1998, 547) wieder aufgeflammt. Günther Grempe, Leiter der Abteilung Kirche und Medien im Bischöflichen Ordinariat des Bistums Mainz und Vertreter der katholischen Kirche bei der rheinland-pfälzischen Landesmedienanstalt, leuchtet die Hintergründe des Konflikts aus.

Volle vierzig Jahre strahlte das deutsche Fernsehen Talksendungen aus, bis die Gespräche ins Gerede kamen. Angefangen hat es genau genommen mit Werner Höfers Internationalem Frühschoppen im August 1953. Aber was hat diese Runde sonntags um Zwölf – heute der „Presseclub“ – noch mit der werktags gesendeten „Vera am Mittag“ gemein? Nichts!

65 Talkshowformate zählte die Medienforschung Ende 1998, klassifiziert in sechs Typen: politische Gesprächsrun-

den, Kultur-Talkshows, Menschen/Zeitläufte-Talkshows, Daily-Talkshows, Late-night-Talkshows und Sport-Talkshows (Media Perspektiven 12/98). Größter Anbieter sind ARD und ZDF. Doch von den öffentlich-rechtlichen Talks interessieren in diesem Zusammenhang höchstens jene vier Stunden „Fliege“, mit denen die ARD von montags bis donnerstags dem Publikumsgeschmack Tribut zollt. Die anderen 55 Stunden wöchentlichen *Daily-Talk* liefern PRO 7, Sat.1 und RTL. Dieses Angebot garantiert den Zuschauerin-