

Zum Problem „Naturwissenschaft und Theologie“

Hans Schaefer-Walter Kern SJ

Das Verhältnis von Naturwissenschaften und Theologie war allzu lang durch gegnerische Frontstellung bestimmt. Der Naturwissenschaftler hatte den Eindruck, er müsse sich die Kompetenz, die sich der Theologe in rein naturwissenschaftlichen Belangen angemaßt hatte, mühsam Stück um Stück zurückholen und der Theologe weiche nur unter dem Druck der Tatsachen widerwillig ein wenig zurück. Dem Theologen konnte es scheinen, daß der Naturwissenschaftler die Alleingeltung seiner Methode verfechte und Ergebnisse oder Hypothesen seiner Forschung ohne Rücksicht auf andere Wissenschaften und sogar im Gegensatz zum christlichen Glauben verallgemeinere und überspanne. Diese Frontstellung wird abgebaut durch das Bemühen, gegenseitig Verständnis zu gewinnen, indem man zunächst versucht, sich überhaupt einmal einander verständlich zu machen. Die tiefgreifenden Unterschiede der Denk- und Sprechweise machen diese Bemühungen schwierig. Aber man behauptet wohl nicht zuviel, wenn man ihr Gelingen für eine kritische Lebensfrage der Gegenwart hält. Ein Kreis von Wissenschaftlern – aus Medizin, Natur- und Geisteswissenschaften, Philosophie und Theologie –, der sich als „Paulus-Gesellschaft“ ein freies Gesprächsforum geschaffen hat, stellt sich vornehmlich diesem Problem. Bei der diesjährigen Zusammenkunft der Paulus-Gesellschaft in Salzburg hat Professor Dr. Hans Schaefer, Direktor des Physiologischen Instituts der Universität Heidelberg, am 28. 4. 1963 vom Methodenbewußtsein des Naturwissenschaftlers getragene fordernde Fragen an die Adresse der Theologie gerichtet. Er hat sein Referat am 1. 7. 1963 auf Einladung der Katholischen Studentengemeinde in der Universität Freiburg i. Br. wiederholt. Ein bei diesem Anlaß vorgetragener Diskussionsbeitrag von Walter Kern SJ, vom Berchmanskolleg Pullach bei München, versucht eine Antwort von seiten der katholischen Theologie zu geben. (Die Ausführungen wurden für diesen Abdruck zumeist gekürzt, z. T. auch leicht erweitert und geändert¹).

¹ Es sei auf einige einschlägige Veröffentlichungen hingewiesen:

Wolfgang BÜCHEL, *Wille, Wunder, Welt*, Kevelaer 1961. – Friedrich DESSAUER, *Der Fall Galilei und wir*, Frankfurt/M. 1957. – Günther LUDWIG, *Das naturwissenschaftliche Weltbild des Christen*, Osnabrück 1962. – Josef MEURERS, *Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft*, München 1962. – Michael SCHMAUS, *Das naturwissenschaftliche Weltbild im theologischen Licht*, in: *Vorträge zur Eröffnung des Instituts der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie*, München 1957. – *Tragweite und Grenzen der wissenschaftlichen Methoden* (Naturwissenschaft und Theologie 5), Freiburg-München 1962. *Gespräche um Glauben und Wissen*. Dokumente der Paulus-Gesellschaft. 5 Bände. München 1960–1963.

DER ANSPRUCH DER NATURWISSENSCHAFT AN DIE THEOLOGIE

Hans Schaefer

Das Problem Wissenschaft an sich

1. Das Thema muß in mehrfacher Hinsicht entwickelt werden. Der Anspruch der Naturwissenschaften ist sowohl auf sie selbst als auch auf eine Theologie gerichtet, sofern sie sich als Wissenschaft versteht. Der Anspruch kann in beiden Fällen vernünftig oder unvernünftig, erfüllbar oder unerfüllbar sein.

2. Nach Ansicht der meisten Naturwissenschaftler gibt es nur ein Kennzeichen der Wissenschaft, das ihren spezifischen Rang unter allen menschlichen Tätigkeiten begründet und die Ursache ihrer derzeitigen enormen Wertschätzung in der Öffentlichkeit ist: daß sie das allgemein Gültige sucht und Sätze formuliert, die ein Maximum an Gewißheit haben. Dies ist ein allgemeines, notwendiges und zwingendes Kennzeichen, selbst wenn die Aussage der Wissenschaft auf Axiome gegründet ist. Es ist dann Aufgabe der Wissenschaft, die Vereinbarkeit von Satz und Axiom plus Beobachtung und Erfahrung darzulegen oder in bestimmten Aussagen die Axiome von der Beobachtung zu sondern. „Wirklichkeiten“, die von einer so definierten Wissenschaft *nicht* erfaßbar sind, sind undenkbar, da alles „Wirkliche“ irgendeiner Erfahrung zugänglich ist, sofern man von ihm überhaupt etwas weiß, und wenn diese Erfahrung auch rein subjektiver Art wäre. Auch hermeneutische Methoden sind ihrer Natur nach als Wissenschaft möglich, da auch sie prinzipiell auf Allgemeinheit und Gewißheit aus sind.

3. Der Anspruch der Naturwissenschaften, was sie selber zu gelten oder zu sein haben, ist zugleich streng und bescheiden. Streng insofern, als sie keiner anderen Wissenschaft, insbesondere also nicht den Geisteswissenschaften, erst recht nicht der Theologie, denselben Grad an Sicherheit und Allgemeinheit zuzugestehen pflegen, den sie selber besitzen. Dies Urteil, jahrzehntelang als Werturteil verstanden, ist heute doch vorwiegend deskriptiv gemeint und dann auch zugleich vernünftig, indem durch Betrachtung der wissenschaftlichen Ergebnisse festgestellt werden kann, daß in der Naturwissenschaft ein fast absoluter Grad der Allgemeingültigkeit in dem Sinn erreicht werden kann, daß alle Menschen und in allen Völkern, sofern sie sich mit diesem Gegenstande sachkundig beschäftigen, die gleichen Resultate erhalten oder anerkennen. Unter der Sicherheit der Aussage wird die Fähigkeit verstanden, richtige Voraussagen künftiger Messungen, Beobachtungen, technischer Möglichkeiten zu machen. Diese Sicherheit ist so groß, daß der Mensch ihr sein Leben anvertraut, sich etwa auf Grund solcher Ergebnisse auf den Mond schießen läßt.

4. Es fragt sich, ob dieser Anspruch vernünftig und erfüllbar ist. An der Erfüllbarkeit kann angesichts des technischen Fortschritts nicht gezweifelt werden. Die Vernünftigkeit kann sich also nur darauf beziehen, ob es berechtigt ist, die eigene

Sicherheit und Allgemeingültigkeit in diesem hohen Maß nur für sich zu behaupten, sie aber geisteswissenschaftlichen Wissenschaften nicht im gleichen Grade zuzugestehen. Die Vernünftigkeit dieser Einstellung scheint mir in den Methoden beider Wissenschaftsbereiche zu liegen. Die Naturwissenschaft hat es, als Grundlage ihrer Aussagen, immer mit Messen und Zählen zu tun. Durch die eigentümliche Verschränkung von Meßergebnissen auf den verschiedensten Gebieten ist ein Irrtum der Messung meist rasch zu entdecken. Die Genauigkeit der Messung ist zudem meist prüfbar. Doch unterliegt auch die Naturwissenschaft dem Zwang, ihre Meßergebnisse in Modelle zu übersetzen, d. h. Aussagen zu machen, die nicht nur aus ihren Messungen folgen. Solange reine Naturgesetze quantitativer Art aufgestellt werden, hat sich erfahrungsgemäß nur ihr Gültigkeitsbereich verschoben (z. B. spezielle Relativitätstheorie: nur bei kleinen Relativbewegungen ist die klassische Mechanik gültig). Modelle aber sind wandelbar und relativ kurzlebig. Doch postuliert die Naturwissenschaft nicht etwa die Allgemeingültigkeit und Sicherheit dieser Modelle, sondern ist gerade von ihrer zeit- und personbedingten Gültigkeit überzeugt. Sie sind trotzdem meist allgemein akzeptiert (Bohr's Atommodell), weil sie die derzeit beste Interpretation der Tatsachen sind. Die Unsicherheit der Gültigkeit der Modelle hat damit zu tun, daß sie letztlich auf hermeneutischem Verfahren beruhen, indem man entweder persönliche Erfahrung als Deutung von Messungen oder Beobachtungen benutzt oder andere Analogieschlüsse ausführt. Der Geisteswissenschaft stehen aber grundsätzlich nur solche Methoden zur Verfügung. Ihre Sicherheit kann daher die Sicherheit naturwissenschaftlicher Modelle keinesfalls übersteigen. Das besagt nicht, daß uns nicht ein geisteswissenschaftliches Konzept mit einem absoluten Gefühl der Gewißheit seiner Gültigkeit erfüllt, also evident wird. Diese Evidenz ist aber, nach den Erfahrungen sowohl der Naturwissenschaft als auch der Psychologie, Psychopathologie und der Geschichte der Wissenschaften kein Kriterium für die zeitlose Gültigkeit einer Aussage.

5. Der Anspruch der *Naturwissenschaftler* (die allein solche Ansprüche erheben und die hier nicht mehr in ihrer Gesamtheit dasselbe fordern, also nicht im einzelnen Fall mehr für die gesamten *Naturwissenschaften* sprechen) ist von Person zu Person verschieden. Der zugleich unvernünftigste und unerfüllbarste Anspruch, vom klassischen Materialismus erhoben, war, die theologischen Aussagen mit naturwissenschaftlichen Methoden als wahr zu erweisen. Dieser Anspruch kann vernünftigerweise von niemand heute aufrecht erhalten werden, wenn man die methodische Situation der Wissenschaften bedenkt.

6. Die Theologie hat es mit zwei prinzipiell unterschiedlichen Klassen von Aussagen zu tun: Feststellungen, daß eine bestimmte Aussage offenbart sei, ferner Feststellungen, die theologisch relevante Faktoren (historischer, natürlicher Art) betreffen, die einer positiv wissenschaftlichen Klärung zugänglich sind.

7. Vor dem Anspruch der Theologie, eine Aussage sei offenbart, wird der Natur-

wissenschaftler eine kritische Betrachtung über die Quelle der Offenbarung einerseits, die Sicherheit einer unverfälschten Tradierung andererseits erheben. Insbesondere fragt sich der Ungläubige, woher der Ausweis genommen werde, daß außerhalb Christi echte (materiale, nicht etwa interpretierende) Offenbarung existiert.

8. Was die Sicherheit der Tradierung anbelangt, so werden hier die härtesten Kritiken anzutreffen sein. Während die Offenbarung als solche mit der in ihrer Natur liegenden Sicherheit durch den Akt des Vertrauens („Glaubens“) angenommen werden muß, ist die Frage der Tradierung weithin der Nachprüfung durch positive Wissenschaften unterworfen. Die moderne Naturforschung macht insbesondere geltend, daß die Ergebnisse der Völkerpsychologie, der Theorie des Gedächtnisses, der Massenpsychologie und der Experimentalpsychologie solange zur Klärung der Tradierung herangezogen werden müssen, bis sich ein sicherer Kern der Offenbarung abhebt. Es entwickelt sich daher verständlicherweise eine Skepsis, die die uns überlieferten Berichte dem modernen Verständnis dadurch „anpaßt“, daß man sie nicht wörtlich nimmt, insbesondere die Absichten und (menschlichen) Möglichkeiten ihrer Urheber kritisch betrachtet und einer Theologie Gehör schenkt, die die Berichte als eschatologisch gedacht, nicht aber als historische Berichte wertet.

9. Es gehört zu den unabdingbaren Forderungen aller Wissenschaftlichkeit, daß die Forschung frei ist. Der Verdacht, die theologische Forschung sei selbst in den faktischen Bereichen zensuriert, macht sie suspekt und erklärt die Tatsache, daß evangelische Arbeiten meist sehr viel höherer Glaubwürdigkeit gewürdigt werden als katholische.

10. Der wesentliche Einwand gegen die Theologie und Philosophie seitens der Naturforscher ist der, daß beide Wissenschaften bezüglich ihrer Ergebnisse nicht „allgemein“ sind. Die Spaltung in Schulen und Konfessionen beweist *mit absoluter Sicherheit*, in welchem Ausmaß die Aussagen beider Wissenschaften der Sicherheit ermangeln. Dies ist faktisch und psychologisch der kräftigste Einwand gegen eine wissenschaftliche Theologie. Sie kann sich diesem Einwand nur dadurch entziehen, daß sie die mit Wissenschaft nicht erreichbare Axiomatik (Dogmatik) ihres Denkens zugibt und damit der wissenschaftlichen Prüfung entzieht und nur die positiven Konsequenzen ihrer Dogmatik einerseits, die Kritik der Quellen, auf die sich die Dogmen stützen, andererseits, der wissenschaftlichen Analyse freigibt. Offenbarung ist demnach ein partikulares, kein allgemeines Ereignis. Es nützt nichts, sie als für alle Menschen gültig zu deklarieren.

11. Es trifft auch nicht den Punkt der naturwissenschaftlichen Kritik, „Erfahrungen“ aus der Sphäre des Metaphysischen als nur bestimmten Menschen zugänglich zu erklären. Die scheinbare Parallele, die Erfahrungen der Naturwissenschaft seien ebenfalls nicht jedermann zugänglich, trägt. Die praktische Unzugänglichkeit naturwissenschaftlicher Konzepte beruht auf ihrer Kompliziertheit

und ist grundsätzlich für jeden Intellekt überwindbar, der hinreichend scharf ist und genügend Mühe auf das Problem verwendet („Prinzip der potentiellen Allgemeinheit“). Die theologischen Konzepte hingegen sind, intellektuell gesprochen, notwendigerweise einfach, da sie ja immer auf hermeneutische Prinzipien rückführbar sind, also Prinzipien, die dem menschlichen Geist (anders als die Prinzipien der Naturerklärung) notwendigerweise adäquat sind. Eine mangelnde Konformität in der Anerkennung solcher auf Hermeneutik beruhender Prinzipien ist daher ein zwingendes Argument gegen ihre Gewißheit und Allgemeingültigkeit, womit ein *Werturteil* freilich nicht abgegeben ist, da sich das Reich der Werte einer logischen Analyse prinzipiell entzieht.

Die Problematik des Menschen, der Wissenschaft treibt

12. Der Naturwissenschaftler ist durch seine Art, Wissenschaft zu treiben, geistig geprägt; denn Wissenschaft ist zugleich eine Tätigkeitsform und eine Denkschulung des Menschen. Daher setzt der Wissenschaftler zunächst seine spezifische Methode des an Erkenntnis sich orientierenden Handelns in seiner beruflichen Sphäre durch. Tritt hier ein Konflikt der Interessen auf, so liegt die Lösung notwendigerweise in der Richtung des wissenschaftlichen Konzepts, wenn der Wissenschaftler nicht auf die innere Ehrlichkeit und Konsequenz verzichtet. Der Wissenschaftler ist deshalb grundsätzlich (nicht immer auch de facto) „objektiv“ in seinem Verhalten.

13. Ferner werden die Verhaltensformen des Wissenschaftlers auch außerhalb seiner Wissenschaft entscheidend von der wissenschaftlichen Beschäftigung geprägt. Das trifft sogar für jeden Menschen zu, soweit er Wissenschaft in ihrem typischen Wert kennenlernt. Diese Prägung macht den Menschen im Durchschnitt weniger geneigt, nicht Beweisbares als wahr anzunehmen. Wir wollen dies den „antidogmatischen Effekt“ wissenschaftlichen Trainings nennen.

14. Die Grundhaltung eines wissenschaftlichen Fragens und Denkens ist daher kritisch. Sie untersucht nämlich jede Aussage auf den Anteil des Erweisbaren in ihr. Sie setzt alle nicht mit Wahrscheinlichkeit allgemeinen und gewissen Aussagen als „Meinen“ gegen das Wissen ab und deklariert es als unverbindlich. Hierin drückt sich paradoxerweise doch ein Werturteil der Wissenschaft aus, das freilich nur in der Negation besteht: „unwissenschaftlich“. Seine emotionalen Wertbezüge erhält dieses Wort aber erst aus einer Zeit, in der Wissenschaft im Geistigen den obersten Wert darstellt.

15. „Meinen“ hat eine andere Bedeutung für menschliches Denken als Wissen. Es kann seiner Grundidee nach weder allgemein noch zwingend sein. Man kann Meinen trotzdem verbindlich *setzen*, d. h. „dogmatisieren“. Doch findet der wissenschaftlich denkende Mensch zu Meinungen und Dogmen um so weniger Zugang, je weniger sie in ein Modell wissenschaftlichen Denkens „passen“.

16. Das „Passen“ von Meinungen besteht darin, daß zwischen ihnen und solchen Meinungen, die sich als vorläufige Interpretation von sicheren Beobachtungen ergeben, Widersprüche nicht konstruiert werden können. Solche Widersprüche treten, wenn überhaupt, nur zwischen den *Denkmodellen* des „unwissenschaftlichen“ Meinens einerseits, der wissenschaftlichen Hypothesenbildung andererseits auf. Sie sind mehr psychologischer als faktischer Art. Widersprüche zwischen dogmatischen Aussagen und Meßergebnissen sind nicht zu erwarten.

Beispiel: Die naturwissenschaftliche These einer „momentanen“ Schöpfung, die einen Sprung in der Naturgeschichte voraussetzt, erschien daher als undenkbar für den wissenschaftlichen Geist. Daß sie durch die Entdeckung der Mutation doch denkbar wurde, zeigt, wie behutsam die Gültigkeit solcher Urteile über das „Passen“ dogmatisierter Meinungen gefällt werden muß. Doch tritt selbst dann die Mutation nicht an die Stelle der „Schöpfung“, sondern an die Stelle der kontinuierlichen Evolution. Entwicklung ist aber dadurch immer noch ein innerer Vorgang der Natur, der nicht von außen angestoßen ist und der Hypothese eines Schöpfungsaktes nicht bedarf.

17. Der Ursprung der heutigen antidogmatischen Denkweise scheint das konsequente Ergebnis einer christlichen Entmythologisierung der Welt zu sein. Solange Naturphänomene als göttliche Akte ad hoc definiert werden können, kann der Begriff des Naturgesetzes nicht gefunden werden. Ein Gott, der nichts mit den Naturgöttern und „Wirkgöttern“ der vorchristlichen Ära zu tun hat, ist als Erklärungsprinzip für Naturphänomene unbrauchbar und muß durch ein anderes Prinzip ersetzt werden. Die christlich-jüdische monotheistische Lehre ist der Ursprung einer antimythischen Weltkonzeption, die die Natur als Resultat *eigener* Gewalten, der Naturgesetze nämlich, ansieht.

18. Es ist die große Paradoxie des Christentums, daß es diesen Synergismus von moderner Wissenschaft und christlicher Theologie nicht gedanklich verarbeitet hat. Es ist vielmehr auf mythologischen Vorstufen des wissenschaftlichen Denkens stehen geblieben, die als Reste einer nicht naturwissenschaftlichen Zeit nun anachronistisch in unsere Zeit hineinragen. Dies geschah wohl durchwegs durch die sozialen Begleitumstände christlicher Gedankenformung, insbesondere das fast beispiellose geistige Ghetto eines weltfeindlichen Puritanismus, das heute noch überall mächtig ist.

19. Mythos und Dogma sind dabei keinesfalls kongruente Begriffe. Auch die Naturwissenschaft hat „Dogmen“ in Form ihrer Axiome (Geometrie) und Modelle („Theorien“), doch zeichnen sich diese „Dogmen“ durch ihre Vorläufigkeit, Wählbarkeit, Austauschbarkeit oder Korrigierbarkeit aus. Es besteht trotzdem eine starke innere Ähnlichkeit der Denkform eines Dogmas und eines naturwissenschaftlichen Modells: in beiden erfolgt eine Aussage über einen „Tatbestand“, der der menschlichen Einsicht durchwegs nicht direkt zugänglich ist. Dieser Tatbestand (den die Theologie „Wahrheit“, die Wissenschaft „Natur“ bezeichnet) wird daher

in beiden Aussagen in einer zeitbedingten, daher notwendigerweise vorläufigen und unfertigen Form gefaßt. Jede logische Kritik der Formulierung von Dogmen muß auf diesen Sachverhalt stoßen und die tiefe innere Analogie selbst zwischen Theologie und Naturforschung erkennen. Die scheinbare Widersprüchlichkeit zwischen theologischer Dogmatik und wissenschaftlicher Grundhaltung resultiert nur aus der Tatsache, daß der Theologe die Möglichkeit überschätzt, unverrückbar gültige, d. h. zeitlose Formulierung von „Wahrheiten“ finden zu können.

20. Die „Unwandelbarkeit“ der Dogmatik ist, wie jede sinnvolle Aussage, positiv gemeint: unter Dogma wird seine Formulierung verstanden. Es kann vom Menschen grundsätzlich nicht eingesehen werden, was hinter einer *Formulierung* und unabhängig von ihr steckt. Menschliches Begreifen endet mit den Formeln der Sprache, sofern nicht bloße Erlebnisse in ihrer subjektiven Form Gegenstand des Erkennens sind. Das außer uns Befindliche bedarf zur Darstellung irgendeiner Formel, die im weitesten Sinn des Begriffs zugleich auch immer Sprache ist.

21. Mythologische Bestandteile von Dogmatiken sind alle jene Formulierungen, die weder durch Beobachtungen oder Erfahrungen angeregt noch aus derzeit gültigen Modellen einer allgemeinen Weltorientierung entnommen noch positiv und glaubhaft offenbart sind. Zu ihnen gehören also auch alle jene Aussagen, die aus einem vorwissenschaftlichen Weltverständnis früherer Epochen der Geschichte stammen. Erst die moderne Textkritik und Kenntnis der geistigen Struktur früherer Epochen macht eine Analyse mythologischer Bestandteile der Dogmatik möglich („Entmythologisierung“, wenn auch nicht unbedingt im Sinne Bultmanns) und kann eine christliche Theologie auf eine in keiner Theologie sonst vorgefundene Höhe und Klarheit des Denkens führen.

22. In einem Prozeß der Entmythologisierung schafft sich das menschliche Bewußtsein seine eigene, ihm heute adäquate Begriffswelt, indem es Begriffe des täglichen Tuns und des profanen Denkens analog auf theologische Bereiche überträgt. Eine Theologie, die eine Säkularisierung (Verweltlichung) theologischer Begriffe ausschließt, ist eine notwendigerweise museale Theologie. Doch ist es der Theologie durchaus möglich, auch ihrerseits die Begriffswelt der Wissenschaft mitzuformen, indem sie eine gehörige logische Kritik an deren axiomatischen und modellmäßigen Konzepten übt. Die Chance der Theologie besteht darin, daß die Naturwissenschaft die Vorläufigkeit aller Modelle kennt und anerkennt. Die Naturwissenschaft wendet sich auch nicht gegen eine dogmatische, sondern nur gegen eine *mythologische* Diskussion.

23. Es ist die Aufgabe einer wissenschaftlichen *Theologie der Zukunft*, zweierlei zu erreichen: a) nachzuweisen, welches theologische Konzept zu den Denkmodellen unserer Welt paßt, b) dem Menschen der Zukunft die Einsicht zu erhalten, daß seine Modellwelt niemals eine evidente Erklärung aller Phänomene liefern kann.

DIE THEOLOGIE VOR DEM ANSPRUCH DER NATURWISSENSCHAFT

Walter Kern SJ

1.

Die Theologie, kritisch über ihr Selbstverständnis befragt, wird zweckmäßigerweise zunächst antworten mit einem *Vorbegriff dessen, was „Theologie“ meint*. Die Partner eines Gespräches werden sich gerne darüber vergewissern, daß sie über ein und dasselbe sprechen. Ist der Vorbegriff von Theologie einigermaßen richtig getroffen, dann dürfte er zugleich einen brauchbaren Leitfaden abgeben für die Entfaltung der Problematik.

Es sei denn unter Theologie verstanden *die Wissenschaft vom Menschen im Ganzen, insofern er von Gott angesprochen und beansprucht ist*.

Eine erste Erläuterung dieses Vorbegriffs konfrontiert die Theologie auf Gemeinsamkeit und Unterschied hin mit anderen, etwa bekannteren Verhaltensweisen.

Der Umkreis dieser Verhaltensweisen ist bestimmt durch das erste, formale Element unseres Vorbegriffs: „Wissenschaft“. Die Theologie beansprucht einen Platz unter jenen theoretischen Funktionen des menschlichen kulturschaffenden Geistes, die wir Wissenschaften nennen. Dieser Anspruch sei nicht so sehr begründet als eben schlicht veranschaulicht durch das Faktum, daß die Theologie als Inbegriff akademischer Wissenschaften, als Universitätsfakultät auftritt. Die „Wissenschaft“ ist ein methodisch geordnetes Wissen; und „Wissen“ nennen wir die Erkenntnis eines Gegenstandes aus Gründen. Dieser letzte Punkt jedoch, daß die wissenschaftliche Erkenntnis hinreichend begründet sein muß, bietet eine Schwierigkeit: Muß nicht die Theologie ihren zentralen Gegenstand, die Geheimnisse des Glaubens, ohne Einsicht in den Sachverhalt als vorgegebene Wahrheit, als die unverbrüchlichste Wahrheit sogar, akzeptieren? Ohne letzte kritische Instanz? Ohne Ausweis von Gründen? So schlechthin behauptet stimmt das nicht. Der dogmatischen Theologie ist die sogenannte Fundamentaltheologie vorgeordnet. Und diese hat gerade das zu ihrer Aufgabe: Rechenschaft zu geben über die Wahrheitsgründe der christlichen Glaubenslehre in ihrer Gesamtheit. Das wissenschaftliche Erkenntnischema ist dabei dasselbe wie in der Geschichtswissenschaft. Weil sich der Verfasser eines echten Dokumentes als glaubwürdig erweist, wird seine Mitteilung von dem Historiker in verstehender Interpretation als Quelle geschichtlichen Wissens anerkannt und ausgewertet. Ähnlich weist die Fundamentaltheologie auf, daß die „Heiligen Schriften“ des Christentums auf eine über alles menschliche Erfinden und Bewirken hinausgehende Weise in ihrer Wahrheit verbürgt und bezeugt sind. Sie legt die Schriften des Alten und Neuen Bundes ihrer Untersuchung nicht als Glaubensquelle zugrunde, sondern als literarisch-historische Dokumente, die sie mit den Mitteln der „profanen“ Wissenschaften erforscht auf ihre Echtheit, Quel-

len, Überlieferung usw. hin. Und damit haben die Fundamentaltheologen ganz schön zu tun. Was die undogmatische Fundamentaltheologie echt wissenschaftlich, kritisch philologisch und historisch insgesamt in seiner Glaubwürdigkeit ergründet und erhärtet, das legt dann die dogmatische „Formaltheologie“, die eigentliche methodisch-systematische Glaubenslehre, in seinen einzelnen Bedeutungsgehalten und in seinen Gesamtzusammenhängen aus. So darf im Ganzen der theologischen Wissenschaft der „antidogmatische Effekt“ wissenschaftlichen Trainings² durchaus und frei zum Zuge kommen; das muß sogar so sein um der göttlich-übernatürlichen Wahrheit des Glaubens als Wahrheit *für uns Menschen* willen, die wir nie den „natürlichen“ Verstand verabschieden oder beiseite stellen können. (Was wir im Bereich der Theologie als rational-wissenschaftliche Grundlegung des dogmatischen Glaubensgebäudes finden, das findet sich im Glaubensleben des erwachsenen, denkenden Christen als die bis zu einem gewissen Grade und heute mehr denn je notwendige Rechtfertigung der persönlichen Glaubensentscheidung vor dem eigenen Wissen und Gewissen. Diese Rechtfertigung, die nie der rationalen Strukturelemente entbehren wird, kann sich jedoch weithin und entscheidend, soweit das menschliche Wissen dabei zur Frage steht, auf eine vorwissenschaftliche und mehr intuitive Weise vollziehen: als überzeugende Begegnung mit christlichen Mitmenschen, als Ergriffenwerden von dem einmalig machtvollen Phänomen Jesus Christus, als Spüren der göttlichen Führung der Kirche durch das Dunkel der Geschichte, auch und zumal ihrer eigenen Geschichte, usw.)

Das zweite, materiale Moment des Vorbegriffs von Theologie ist komplex; es bezeichnet ihren Gegenstand. Es war da zunächst die Rede vom „Menschen im Ganzen“; dann von dem Angesprochen- und Beanspruchtsein von seiten Gottes.

Die Gegenstandsbezeichnung „*der Mensch im Ganzen*“ besitzt eine (nicht unbeabsichtigte) Zweideutigkeit. Sie kann bedeuten den Menschen als Gesamt der Strukturschichten und Funktionsweisen, die ihn ausmachen, im Gegensatz zu den einzelnen Strukturen und Funktionen des Menschseins je für sich. Sie kann auch bedeuten den im Weltganzen stehenden Menschen, den Menschen als Bezugspartner des Universums, im Gegensatz zu irgendwelchen bloß partikulären, „sektoralen“ Weltbezügen. Näher besehen, fallen die beiden Bedeutungen allerdings zusammen in eine, durchaus eindeutige: Der Mensch in seiner menschlichen Ganzheit ist bezogen auf das Weltganze als solches. „Mensch“ und „Welt“ sind in aller Eigentlichkeit korrelative Begriffe. Die Blickrichtung ging vordem, seit der vorsokratischen Antike, zumeist (keineswegs ausschließlich) von der Welt zu dem Menschen – als Mikro-Kosmos, als Welt-Abbrüviatur. Die anthropologische Reflexion der Neuzeit erblickte vielmehr vom Menschen aus die Welt als dessen allseitige Explikation oder gar Projektion, gleichsam als universale Extrapolation des Menschen (oder – klänge das nicht allzu barbarisch-gelehrt – als Makro-Anthro-

² H. SCHAEFER: s. oben S. 85.

pos). Auch die Theologie hat sich früher auf die Totalität der Wirklichkeit schlechthin gerichtet. Nunmehr die zentrierende Mittenstellung des Menschen im Objektganzen der Theologie stärker hervorzuheben, hat Gründe, auf die wir zurückkommen. Die Ganzheit von Mensch und Welt, von der die Rede geht, ist noch zu verdeutlichen. Sie ist nicht additiv, summativ gemeint, d. h. als bloße Aufreihung von menschlichen Funktionsweisen und von Strukturschichten der Welt; sondern als Ursprung, der das je Einzelne aus sich entläßt und es zugleich – eben als Ursprung – einbehält und umfaßt, als universaler Ursprungsgrund (im von Augustinus so gedeuteten Wortsinn von uni-versal = auf eins gewandt, all-eins). Je tiefer aber der Ursprung hinabreicht, desto weiter greift er aus; der letzte Grund ist der uni-versal allumfassende. – Der Mensch im Ganzen, im bislang umschriebenen Sinn, ist also Gegenstand der Theologie, die deshalb denn auch als Universalwissenschaft (oder als Grundwissenschaft) bezeichnet wird. Durch diese Gegenstandsbestimmung unterscheidet sich die Theologie von den sogenannten Einzelwissenschaften, die wie Physik, Biologie usw. nur partikuläre Strukturen der Welt oder wie empirische Psychologie, Soziologie usw. nur sektorale Weisen des menschlichen Verhaltens betreffen.

Den Anspruch auf das mit den Worten „der Mensch im Ganzen“ bezeichnete Objektganze hat die Theologie mit einer anderen Universalwissenschaft, mit der Philosophie, gemeinsam. Der Unterschied, der Theologie und Philosophie dennoch als verschiedene Wissenschaften konstituiert, kann nur liegen in der verschiedenen Weise der Eröffnung, der Zugänglichkeit, der Gegebenheit des gemeinsamen Gegenstandsganzen. Der theologische Gegebenheitsmodus wird in dem Vorbegriff der Theologie, bei dessen Erläuterung wir stehen, dadurch angezeigt, daß wir der Theologie ein Wissen um den Menschen im Ganzen zuschreiben, *insofern der Mensch von Gott angesprochen und beansprucht ist*. Dieses Ansprechen, das Anspruch einfachhin ist, geschieht von seiten Gottes durch das Wort seiner Offenbarung. Es „kommt an“ auf seiten des Menschen im Glauben, der entscheidend von Gott erwirkte Überhöhung oder besser Vertiefung der menschlichen Vernunft-erkenntnis ist. Auf die Leistungskraft eben der menschlichen Vernunft allein sieht sich dagegen der Philosophierende angewiesen. Die theologische Tradition unterscheidet „das natürliche Licht der Vernunft“ und „das übernatürliche Licht des Glaubens“ als erkenntnisvermittelnde Instanzen für Philosophie, bzw. Theologie. Was hiermit wissenschaftslogisch nur eben als letztes Spezifikum der Universalwissenschaft Theologie im Gegensatz zu der Universalwissenschaft Philosophie angezeigt wurde – das anspruchsvolle Angesprochensein durch Gott –, das ist in Wirklichkeit das Auf-und-ab, das Ein-und-alles der Theologie. Die Entfaltung der Problematik wird das in eine gemäßere Perspektive rücken.

Als „Glaube“ bezeichnet man sowohl den Gegenstand, das Was der Offenbarung (die Theologen sprechen von der „fides quae creditur“) als auch die Ge-

gebenheitsweise, das Wie („fides *qua* creditur“). „Glaube“ kann also in eins das meinen, was ausgelegt wurde als „der Mensch im Ganzen, insofern er von Gott angesprochen und beansprucht ist“. Und die Theologie kann nun aufs kürzeste gekennzeichnet werden als *Glaubenswissenschaft*. Damit sind die beiden Schwerpunkte der anschließenden Problemfaltung genannt: Glaube und Wissenschaft.

2.

Von dem *christlichen Glauben* hier etwas in dürrer Bündigkeit zu sagen ist ein ebenso fragwürdiges, wie ich denke, unerlässliches Unternehmen. Der Glaube, zunächst von der *Objektseite* her betrachtet (als „fides *quae* creditur“, der geglaubte Glaube), betrifft das Schicksal des Menschen einfachhin. Er stellt Herkunft und Zukunft und das gegenwärtige Je-jetzt in jene Dimension, die, Raum und Zeit „aufhebend“, selber die unaufhebbar endgültige ist: in die Dimension des Heils, vor den unbegreiflich und unberechenbar, den souverän freien Willen Gottes, der die Ewigkeit sich entscheiden läßt in der Jeweiligkeit zeitlichen Daseins. Der Glaube richtet den Menschen in unüberbietbarer Radikalität auf Gott hin. Nicht als ob der Glaube auf einen isolierten, monadischen Menschen abzielte: Er umfaßt den Menschen in der Ganzheit von Gemeinschaft und Geschichte. Die Heilsgemeinschaft in Heilsgeschichte, die der Gegenstand des Glaubens ist, beschließt den ganzen Kosmos ein in das Schicksal des „Menschen im Ganzen“. Nicht nur der Botschaft bringende Vermittler dieses christlichen Glaubens, sondern der Inbegriff und die wirksamste Wirklichkeit eben des Heilsschicksals des Menschen im Ganzen ist Jesus Christus. Er *ist* auf die ursprünglichste, wahrhaft radikale Weise der Mensch im Ganzen. Das ansprechend-beanspruchende Ewige Wort Gottes, das alle Heilsgemeinschaft in Heilsgeschichte stiftet, hat sein personales Selbstsein in Jesus Christus der menschlichen Natur ein für allemal mitgeteilt und eingestiftet. *Der* Sohn Gottes wurde *der* Bruder aller Menschen: der „Erstgeborene vor aller Schöpfung“ in unserem Fleische. Das ist das fundamentale Dogma des christlichen Glaubens. Christlicher Glaube heißt: an diesen Jesus Christus, als *den* Menschen im Ganzen, glauben. Alles was er sonst noch (zumal in seiner katholischen Ausprägung) enthält, vom Bekenntnis der göttlichen Dreieinigkeit bis zur entsprechend weniger dringlichen Heiligenverehrung, ist die Entfaltung des all-einen Urfaktums: daß Gott in Jesus Christus das Schicksal des Menschen lebt und leidet. Nichts hat Gott uns aus Willkür, um etwa nur ja recht spürbar unsern Gehorsam zu strapazieren, zu glauben auferlegt. Allerdings muß mit dem Ergreifen der Mitte des Ganzen die Bereitschaft Hand-in-Hand gehen, auch zu allem Ausschwingen dieser Mitte bis an die Peripherie hinaus ein rechtes Ja zu sagen. Nirgendwo ist Eklektizismus weniger am Platz als hier: vor Jesus Christus und seiner Ganzheit.

Mit diesem Was des Glaubens ist auch sein Wie, mit seinem Objekt sind auch seine Grundcharaktere auf seiten des glaubenden *Subjekts* (als „fides *qua* credi-

tur“, der glaubende Glaube) eigentlich schon mitgesagt. Der Glaube ist die grundlegende und maßgebende Existenzentscheidung des Menschen. Er ist die „Richte“, Richtmaß und Gericht, seines Schicksals einfachhin. Er hat seinen Ort im tiefsten und innigsten Ich des Menschen, der in dieser tiefsten Innerlichkeit unabdingbar Person in Gemeinschaft und Geschichte ist – und Gott näher als sich selber (nach dem Paradox des Augustinus). Kraft seiner nicht unterbietbaren Radikalität umgreift der Glaubensanspruch die nicht überbietbare Universalität des Menschen überhaupt in seiner ganzen Gemeinschaft-in-Geschichte. Krethi und Plethi sind, in den Glauben getauft, die Auserwählten und Erleuchteten Gottes (– akademische Privilegien sind davor gegenstandslos, der Grad der Intelligenz und alles dieser Art absolut sekundär). Allein die Unbedingtheit Gottes mißt die maß-lose Unbedingtheit seines Glaubensanspruchs an den Menschen. Der Glaubende erlangt Anteil an dem radikal-universalen Ergriffensein menschlicher Natur, das sich in der Menschwerdung des Wortes Gottes vollzogen hat und je und je vollzieht. In dieser Teilnahme am Schicksal des menschengewordenen Gottes ist der Glaube von Gott gewirkt und von seinem Licht, vom inneren Zeugnis seines Geistes, der der Geist Jesu Christi ist, getragen und gefüllt.

Aus dieser noch so pauschalen Erwägung der Radikalität und Universalität des Glaubens springen *vorläufige Konsequenzen für unser Gespräch*:

1. Der Glaube, der in der innersten Tiefe des menschlichen Herzens wurzelt und der seinen Anspruch ausweitete auf alle Menschen welcher Kulturstufe und welchen Bildungsgrades auch immer – dieser Glaube kann nicht gebunden sein an differenzierte Vorstellungen, die aus der äußeren Objektwelt gewonnen wurden, und zwar mit der wissenschaftlichen Methodik von heute. Damit ist eine entschiedene Relativierung des heutigen Weltbildes, der naturwissenschaftlich und technisch orientierten Mentalität der Gegenwart und dementsprechender *Modellvorstellungen* in ihrem Einfluß auf den christlichen Glauben angezeigt. Der Glaube findet das Feld seiner allerersten Reflexion sowie die Antriebe (und Hemmungen) seines Vollzugs zumeist in jenem Schicksal, das der Mensch selber ist, in dessen Aufschwüngen und Abstürzen, im Ja und Nein seiner Freiheit, in Schuld und Scheitern und glückhafter Vollendung, in der Verantwortung für je mich und die Menschen mit mir, die „Nächsten“ und auch die Fernen; und das auf eine Weise, die zuweilen nur zu sehr randvoll und gesättigt ist mit pulsierender Wirklichkeit. Darin ist der Mensch höchstpersönlich sein eigentliches und allereigenstes – Modell.

2. Damit ist auch die mögliche (und nötige) *Entmythologisierung* in ihrer theologischen Bedeutung relativiert; von den Gründen der Sache selbst her. Mag denn ein altes Weltbild, das als stützendes Koordinatensystem der äußern Vorstellungsorientierung im Bereich des Glaubens fungiert, ausgeschieden und abgelöst werden von einem, wie zu hoffen, je gemäßeren anderen, neuen Weltbild: alle Weltbild-Kategorien von „unten und oben“, „innen und außen“, „kurz oder lang“ (in

Raum und Zeit), „diesseits und jenseits“ sind sekundär gegenüber den personalen Kategorien des menschlichen Schicksals in Freiheit, Liebe, Treue, Opfer, Geduld, Freude, sittlicher Selbstverwirklichung menschlicher Gemeinschaft und von geschichtlich Gültigem, Bleibendem.

3. Die Wahrheit des Glaubens gründet in sich selbst (sosehr die Glaubensentscheidung der wissenden Rechtfertigung bedarf). Sie hat ihre eigene geistige Helle: die Helle des Geistes Gottes (die gewiß der hinzutretenden rationalen Reflexion sehr dunkel erscheinen kann). Wer glaubt, tut dies in Kraft und Licht des Gottesgeistes, der der Geist Jesu Christi und seiner Gemeinde ist. Das *Wahrheitskriterium der allgemeinen Annahme* eines für wahr ausgegebenen Satzes und seiner allgemeinen Nachprüfbarkeit im eindeutigen Experiment ist hier inadäquat – es sei denn, man griffe zurück auf die sehr biblische Forderung des „experimentum vitae“, des lebendigen, sichtbar-öffentlichen Wahrheitszeugnisses der eigenen Existenz.

Diese erste Stellungnahme zu den Ansprüchen der Naturwissenschaft, angezeigt unter den Stichworten Modellvorstellungen, Entmythologisierung, allgemeines Wahrheitskriterium, hat deren Grenzen angesichts des christlichen Glaubens unterstrichen. Der nächste Schritt unserer Problemfaltung ergänzt und verdeutlicht diese von dem *Glauben* bestimmte Einschränkung durch die Anerkennung der (relativen) Berechtigung des naturwissenschaftlichen Anspruchs gegenüber der Theologie als *Wissenschaft*.

3.

Die *Theologie als Wissenschaft* ist nicht dasselbe wie der christliche Glaube. Zunächst eine fällige Vorbemerkung: Vor einem Wissenschaftsideal, das die Ausweisbarkeit aller Aussagen durch allgemein zugängliche und allgemein anerkannte äußere, gar experimentelle, zählende und messende Erfahrungsbeobachtung fordert, könnte die Theologie allerdings nicht bestehen. Aber davor hätten dann auch die Geisteswissenschaften insgesamt und wohl sogar jene Disziplinen der Naturwissenschaft, die wie die Biologie komplexere Gegenstandsbereiche erforschen, ihren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit verwirkt. Dem berechtigten Pluralismus der Wissenschaften würde ein diktatorischer, uniformistischer Methodenmonismus entgegengestellt. Wir werden uns nicht auf die großenteils terminologischen Fragen versteifen: Wissenschaft oder nicht, und in welchem Sinn, unter welchen Voraussetzungen, Bedingungen usw.: worauf es hier ankommt, ist der Unterschied zwischen Glauben einerseits und Theologie als theoretischem Wissen (welcher Art immer) anderseits.

Der Glaube ist göttliche Wirklichkeit im Herzen des menschlichen Tuns; die Theologie – in Abhebung vom Glauben – ist schlechthin Menschenwerk. Was der Glaube in ganzheitlichem Erfassen oder vielmehr Erfaßtsein umgreift, das glie-

dert die Theologie aus in die einzelnen Sätze eines Lehrgebäudes, indem sie ihren Gegenstand den Gesetzen der Wissenschaftslogik unterwirft. Der Glaube ist einerseits – die Theologie existiert in Pluralität. Der Glaube ist unverbrüchlich wahr; und er gründet in sich selbst. Die Theologie ist, je nach dem Scharfsinn des betreffenden Theologen, mehr oder weniger richtig; und sie muß ihr Vorgehen Schritt für Schritt beweisend verantworten. Der Glaube lebt in ursprünglicher, in sich zentrierter Fülle und ist insofern unwandelbar. Die Theologien entfalten je bestimmte Seiten, setzen verschiedene Akzente, wählen dieses oder jenes organisierende Systemprinzip; sie sind als menschliches Wissen bruchstückhaft. Anders „theologisieren“ in der christlichen Frühzeit die Griechen, anders die Lateiner, anders innerhalb des lateinischen Westens die Patristik Augustins, anders die mittelalterliche Scholastik und innerhalb dieser je anders Anselm, Bonaventura, Thomas von Aquin, Duns Scotus (um nur katholische Theologen zu bemühen). Die Theologiegeschichte hat ihre jahrtausendalte Odyssee, ihre Aufschwünge, ihre Abstürze. So ist denn in der Tat die der Kirche zugesagte Unvergänglichkeit „*Portae inferi non praevalerunt*“ der gegenwärtigen Theologie *nicht* zugesagt³.

Allerdings darf die Unterscheidung von Theologie und Glaube auch nicht überspitzt werden. Weil die Theologie durchdacht und ausgesagter Glaube ist, sozusagen Glaube plus Philosophie, ist sie mit ihrer Gegenständlichkeit im fruchtbaren Nährboden des Glaubens verwurzelt, hat von ihm Wesen und Würde und gewinnt doch auch auf ihre Weise teil an den auszeichnenden Charakteren des Glaubens. Andererseits wird der Glaube, sobald er sich, auch nur für den Glaubenden selber, auszusagen beginnt (und das geschieht in gewissem Maße unabdingbar), in die Fragwürdigkeit theologischen Denkens und Sagens hineingezogen, so daß der Glaubende immer schon, sei's auf noch so anfanghafte, embryonale Weise, Theologie treibt, wie der denkende Mensch überhaupt, auf ebensolche implizite Weise wenigstens, immer schon irgendwie philosophiert.

Ein Beispiel erläutert den Unterschied und Zusammenhang von Glaube und Theologie. Was die Worte Freiheit oder Liebe an Wirklichkeit meinen, ist eine Grunderfahrung des Menschen, so sehr, daß sie den Menschen eben zu dem macht, was er ist, und von seinem innersten Wesen her sich mit Notwendigkeit einstellt, sich dem Menschen zu-stellt, zumindest als unabdingbares Erfordernis. Deshalb ist die Erfahrung von Liebe und Freiheit für jeden Menschen, der zu seinem Selbst-sein durchdringt, im Grunde eine und dieselbe und eine unbedingt gültige, gemeinsame Wirklichkeit. Gehen nun aber diese selben Menschen daran, ihre Erfahrung auszusagen, als Thema ihrer Reflexion, als Objekt psychologischer und philosophischer Theorie: wie weit gehen dann, nach Ausweis der menschlichen Denkgeschichte, die verschiedenen vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Theorien

³ Ich zitiere hiermit einen Salzburger Diskussionsbeitrag Herrn Professor Schaefers vom 29. 4. 1963 (vgl. die Vorbemerkung S. 81).

über die gemeinsam-eine Wirklichkeit von Freiheit und Liebe auseinander, bis zur scheinbaren und tatsächlichen Widersprüchlichkeit! Ohne daß man daraus schließen dürfte, daß die zugrundeliegende Erfahrung auf der einen oder auf der anderen Seite unecht, ungültig sein müsse! Und auch hier gilt, daß keine solche Erfahrung ohne ein zaghaft erstes reflektierendes Denken und Sagen ihrer selbst sein kann und daß dieses anfängliche Theoretisieren zwar ganz von der bedachten und ausgesagten Wirklichkeit lebt, sie zugleich aber auch seiner eigenen möglichen Wirrnis und Irrnis aussetzt.

Ich denke, daß die bisherige gemäß der eigenen Theorie durchaus bruchstückhafte Bestimmung des grundsätzlichen Verhältnisses der Theologie zum Glauben und damit der je defizienten, je vorläufigen, je reformbedürftigen Verfassung aller faktischen Theologien uns erlaubt, die Gesprächsposition des Theologen derjenigen des Naturwissenschaftlers nun stärker anzunähern.

Zwar wird alle *Weltbild-Anpassung* – um unter diesem Stichwort die negative Funktion der Entmythologisierung und die positive Funktion naturwissenschaftlicher Modelle zusammenzufassen – auch für die Theologie (als Wissenschaft des Glaubens) nur von relativer, sekundärer Bedeutung sein, denn die Theologie hat, mit dem Glauben, – nach Karl Rahner⁴ – „einen früheren Ursprungsort im Dasein des Menschen [...] als Naturwissenschaft“. Aber für die Theologie als menschliches *Wissen* vom Glauben *hat* Weltbild-Anpassung ihre Bedeutung! Die Theologie wird sich stärker bemühen müssen, antiquierte, anachronistische Formulierungen und Vorstellungsweisen, allzu grobe Anthropomorphismen auszuräumen; die Kirche – und ihre Theologie – ist, nach Johannes XXIII., „kein Museum der Archäologie“. Die Glaubensverkündigung wird dem Städter von heute die Botschaft des Evangeliums nicht (nicht *nur*) in der ländlich-bäuerlichen Bildwelt eines Hirtenvolkes veranschaulichen, sondern (auch) durch die Apparaturen und Prozeduren seiner technisierten Umwelt. Allerdings möchte ich vermuten, daß die stets notwendige und von dem Theologen dankbar anzunehmende Weltbildkorrektur nicht nur die alten Weltbildvorstellungen durch eben je neuere Vorstellungen der äußeren Objektwelt, des Welt-Objektes ersetzen soll, sondern daß eine Weltbild-Kritik überhaupt zu jenen Erfahrungsgründen und auch Vorstellungsweisen mehr und mehr durchdringen muß, die in der entscheidenden, schicksalhaften Innerlichkeit des Subjekts Mensch selber und in seiner Existenz in Gemeinschaft und Geschichte liegen und die dem Theologie *und* dem Naturwissenschaft treibenden Menschen durchaus gemeinsam sind. Kurzum: anstelle von bloß objektischen sind auch und vor allem subjektische Denk- und Aussageformen an der Zeit, ganzmenschliche, personale Kategorien. Denn, um noch einmal einen etwas polemischen

⁴ In einem für die Mitglieder der Paulus-Gesellschaft vervielfältigten Vortragsmanuskript: S. 103; vgl. ebd. 97. Was meine Ausführungen Karl Rahner verdanken, geht jedoch durchaus über die Anregung hinaus, die er in der schriftlichen und mündlichen Version des am 28. 4. 1963 in Salzburg gehaltenen Vortrag gab.

Ton anzuschlagen, falls es einmal nur mehr möglich sein sollte, sich mittels naturwissenschaftlicher Modellvorstellungen zu verständigen, so bedeutete dies nicht nur den Untergang der Theologie, sondern des Menschen.

Ein weiteres wichtiges Problem betrifft den *Wahrheitsausweis* der Theologie. Allgemeingeltung ihrer Aussagen kann für die Theologie nicht das primäre und entscheidende Wahrheitskriterium sein; oder doch nur insofern, als eine Allgemeingültigkeit, eine Geltung *de iure*, nicht aber ein *de facto* allgemeines Gelten gefordert wird. Aber ein Skandal ist es doch, daß so wenig Übereinstimmung unter den christlichen Theologen, den Deutern der einen Gotteswahrheit, besteht. Das Verlangen nach einer ökumenischen Theologie, die das Gemeinsame hervorhebt und in den Unterscheidungslehren die mögliche Annäherung anstrebt, ist von tiefer Berechtigung, um des überzeugenden Zeugnisses für die eine Wahrheit Jesu Christi willen. Dieses Verlangen hat sich auf dem 2. Vatikanischen Konzil in überraschender Stärke entfaltet. Eine glückliche Annäherung kündigt sich z. B. an in dem seit einigen Jahren diskutierten Problem des Verhältnisses von Schrift und Tradition in ihrer Funktion der Offenbarungsvermittlung. Außerdem und vor allem ist dies zu bedenken: Wenn die Theologen und die „normalen“ Gläubigen der verschiedenen Bekenntnisse, wie wir annehmen dürfen und müssen, aufrichtigen Herzens ihr Schicksal dem Gott überantworten, der die Macht seiner Gnade in Jesus Christus bezeugt, dann besteht in der existentiellen Tiefe des Glaubensvollzugs eine entscheidende Gemeinsamkeit des einen christlichen Glaubens, die angefochten, aber keineswegs aufgehoben wird durch die bedauerliche Diskrepanz der in der theologischen Reflexion formulierten Aussagen über diesen oder jenen Glaubensgegenstand. Die in ihrer Vordergründigkeit fragwürdige Forderung nach theologisch-wissenschaftlicher Allgemeingeltung als Wahrheitszeugnis kann den Blick hinlenken auf die Zeugniskraft dieser oftmals wohl zu wenig beachteten gläubig gelebten Gemeinsamkeit und Einheit. Voraussetzung ihres Verständnisses ist die zuvor vollzogene Unterscheidung zwischen Theologie (als Wissenschaft) und Glaube.

Schließlich sei noch etwas gesagt über den möglichen *Konflikt* zwischen theologischen und naturwissenschaftlichen Aufstellungen. (Ich formuliere vorsichtig; denn daß zwischen wirklichen wissenschaftlichen Erkenntnissen und wirklichen Daten des Glaubens, nicht bloß der Theologie, kein Widerspruch entstehen kann, ist für den Christen eine Binsenwahrheit.) Das Modell eines echten Konflikts ist der Fall Galilei. Ich werde nun nicht zum x. Male auf die mildernden Umstände dieser kirchenbehördlichen Fehlleistung eingehen; oder auf ähnliche Kompetenzüberschreitungen seitens der Naturwissenschaft, insofern diese versucht war (und es wohl noch ist) zu einer materialistisch undifferenzierten Manipulation des Evolutionsprinzips. Ich wage die vielleicht schockierende Meinung zu äußern, daß ein Fall Galilei, natürlich auf je anderen Forschungsgebieten, grundsätzlich stets mög-

lich bleibt; wie er sich ja, in milderer Form, wiederholt hat in der spiritualistischen Ablehnung der biologischen Evolution überhaupt, die die kirchliche Lehramtsbehörde bis weit in dieses Jahrhundert hinein praktiziert hat. Die in sich spannungsreiche, mühsame Selbstverständigung der Theologie darüber, was in ihr denn nun eigentlich Glaubensgranit und was nur ausscheidbare und u. U. auszuscheidende Weltbildungsredienzen, bloße theologische Einsprengsel sind – diese Selbstverständigung der Theologie *muß* sich ja wohl vollziehen in der Spannung zu den ihrerseits um ähnliche Selbstkristallisierung ringenden anderen Wissenschaften. Eine Spannung zweier Spannungen! Sie wird eine bleibende Anfechtung sein; sie darf jedoch nie zum endgültigen Bruch, zum Abbruch des Gespräches, führen, schon um der konkurrierenden Wissenschaften selber willen, die in der Spannung und im Konflikt eine wechselweise heilsame Katharsis erfahren können, eine Hilfe im Ausscheidungsprozeß des nicht zu ihnen Gehörigen. Für den Christen ist das Konfliktschicksal der Theologie ein Stück der Menschlichkeit der Kirche, die Gottes Reich *in* der Welt und in den Köpfen irrtumsfähiger Menschen ist, in die doch Christus und sein Geist einging: ein – im konkreten Fall noch so schmerzliches – Zeugnis der inkarnatorischen Struktur der Kirche. Das heißt nicht resignieren vor u. U. säkularen geistesgeschichtlichen „Pannen“. Eine Prophylaxe gegen theologisch-kirchliche Kompetenzüberschreitungen, für die keine handlich praktikablen Kriterien vorliegen, noch vorliegen können, wäre die m. W. noch nicht geschriebene, mit größter Gründlichkeit zu schreibende Geschichte vergleichbarer Eingriffe des Lehramtes, seines Vorprellens, seiner Rückzieher . . . Vermutlich wäre in einer Art „empirisme supérieur“ (nach einem Ausdruck Jacques Maritains) einiges zu hoffen von der selbstkritischen Reflexion auf das, was man faktisch in derlei Dingen bereits geleistet hat und – sich geleistet hat. Nicht nur die historische Vergangenheit könnte so zur (aposteriorischen) Prophylaxe der Zukunft werden. Auch auf einen eher apriorischen, mehr ins Positive gewandten Weg sei noch hingedeutet: Könnte sich nicht in der Bedeutsamkeit, die eine theologische Aussage für den existentiellen Vollzug des Glaubens (die „fides qua creditur“) hat, ein immanentes Kriterium für die Glaubensverbindlichkeit (d. h. für die Zugehörigkeit zur „fides quae creditur“) erschließen? Der innere Zusammenhang von Glaubensvollzug und Glaubensgegenstand (fides-qua und fides-quae) legt dies nahe. Auch die Tradition weiß um einen „Glaubensinstinkt“, der allerdings nicht in der Erbpacht der Theologen sein muß. Läßt sich dieses Gespür höchster Ordnung als kritische Glaubensinstanz nicht bis zu einem gewissen Maße fassen durch jene mehrfach bemühten personalen Kategorien, die die entscheidenden Wirklichkeiten des menschlichen Schicksals anzeigen? Denn – so Bernhard Welte⁵ – „immer wieder werden Offenbarung und Glaube in den Möglichkeiten des menschlichen Seins- und Selbstverständnisses hell“. Unser Denkweg hätte sich damit zurückgewandt, anlässlich der

⁵ *Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft* (Freiburger Universitätsreden N. F. 19), Freiburg/Br. 1955, 17.

sehr bedrängenden und sehr konkreten Frage der Vermeidung theologisch-naturwissenschaftlicher Konflikte, zu jener Ganzheit des menschlichen Schicksals, von der wir ausgingen: zum „Menschen im Ganzen“, der im Grunde, in radikaler Ursprünglichkeit Jesus Christus ist und in seiner universalen Vollendung (mit Augustinus zu sprechen) der „Christus totus caput et membra“, Christus, der als Haupt alle Christen als Glieder einbezieht in sein Schicksal, in jenes Schicksal, das im christlichen Glauben widerleuchtet – und ein bißchen, neben Irrlichtern, auch noch in der Theologie.

Unsere gegenseitige soziale Verantwortung

Rudolf Heiss

Europa befindet sich nicht zuletzt deshalb in Gefahr, weil es den großen kollektiven Realitäten in Ost und West ohne eine geschlossene geistige Einstellung, ohne festen inneren Halt, gegenübersteht. Die Folge davon ist seine Einbeziehung in den geistigen Einebnungsprozeß, der in den USA und der UdSSR Platz greift, die, wenn auch keineswegs hinsichtlich ihrer Ideologien, so doch bezüglich mancher Massenideale eine Verwandtschaft zeigen.

Die Problemstellung

In Deutschland ist die Situation dadurch gekennzeichnet, daß es in einem ungeheuren Fleiß, der sich oft selbständig gemacht zu haben scheint, die Verluste der letzten Jahrzehnte wieder aufgeholt hat und daß extreme politisch-wirtschaftliche Gegensätze fast verschwunden sind. Die innere Geschlossenheit aber ist weit geringer als in kommunistischen Ländern, wo das Aufgerufenwerden zu verantwortlicher Mitarbeit vor allem an der Jugend nicht spurlos vorübergegangen ist, und auch geringer als in den USA, die sich zur führenden Rolle für die Idee der Freiheit berufen fühlen. Mit Schrecken sieht man, daß sich seit über 25 Jahren, als unser Verhältnis zum Staat desillusioniert wurde, in dieser Beziehung nicht mehr allzuviel gebessert hat. Im Gegenteil, die Nachkriegsregierungen mit ihrer Anerkennung der Kollektivschuld, die in den Hungerjahren gewonnenen Eindrücke, das Überwuchern des Staates durch Interessen von Gruppen, die ständig in Versuchung sind, zu herrschen statt zu dienen, haben mehr und mehr dazu geführt,