

Jörg Splett

Wissenschaft – Grenzen zur Religion?

1969, noch im Hin und Her der Säkularisierungsdebatte und vor jener vielfältigen und vieldeutigen Wiederkehr des Religiösen, die wir heute erleben, hat Joseph Comblin erklärt: „Man muß von einem Mythos sprechen, wenn man sich die Entsakralisierung als Ergebnis eines Kampfes des Profanen um die Emanzipation vom Sakralen vorstellt, so als sei die Welt in ihrer Frühzeit ganz in das Sakrale eingetaucht und als habe die Geschichte in einem dauernden Kampf bestanden, in dem das Profane, einen nach dem anderen, alle Wirklichkeitsbereiche der Macht des Sakralen entrissen habe. In Wirklichkeit hat es niemals eine vollständig sakralisierte Welt gegeben, und nichts beweist, daß es jemals eine vollständig entsakralisierte Welt geben wird.“¹

Wissenschaft und Mythos

Letzteres stimmt; auch, daß es sich eher um Verschiebungen handelt: „das Sakrale ändert seine Ansatzpunkte“ (ebd.). Aber den Kampf hat es gleichwohl und unbestreitbar gegeben. Er ging daraus hervor, daß ursprünglich die Sakralantworten auch profane Fragen mitbeantwortet haben. So ist A. Comtes Drei-Stadien-Gesetz durchaus an der Geschichte abgelesen, und nach wie vor behält, auch er nicht ohne jeden Anhalt an der historischen Realität, der amtliche Marxismus sein Bild vom Wissensfortschritt bei – derart, daß Religion eine vorwissenschaftliche Welterklärung darstelle – an ihrem Ort, besser: zu ihrer Zeit rechtens –, bis sie von der Wissenschaft abgelöst wird und sich durch ihren Widerstand dagegen nun ins Unrecht setzt.

In der Tat „kann der Mythos keine Erklärung mehr sein; seine ätiologische Intention auszuschalten ist die Aufgabe jeder notwendigen Entmythologisierung“². Denn historische wie Naturerklärungen sind inzwischen eine Sache der Wissenschaft(en) geworden. Unter Wissenschaft verstehe ich „auf ein Sachgebiet beschränktes methodisches Vorgehen zu den Begründungszusammenhängen der Gegenstände“, oder ausführlicher: „a) das erkenntnismäßige Vordringen zu den Begründungszusammenhängen eines erkennbaren Sachverhalts, das b) diesen Sachverhalt einem bestimmten Sachgebiet zuordnet und damit zugleich ihn nicht als bloß diesen einzelnen, sondern auch und vor allem die Begründungszusammenhänge des Sachgebiets an ihm erkennen will, c) sich über die Art und Weise seines

Vorgehens in diesem Sachgebiet selbst Rechenschaft gibt und dieses an der Eigenart des jeweiligen Sachgebiets orientiert und d) so zu objektivierbaren Aussagen kommt.“³

Daraus ergibt sich: C. J. Cäsar stammt nicht von der Göttin Venus ab, oder jener Felsvorsprung des Sipylos (Manisa Dägi) am Golf von Smyrna, dessen Schneekappe im Frühsommer wie Tränen abrinnt, ist nicht Niobe (von Zeus aus Mitleid versteinert). „Doch bietet sich uns eine andere Möglichkeit: Gerade weil wir nach der Trennung von Mythos und Geschichte leben und denken, kann die Entmythologisierung unserer Geschichte umschlagen in ein Verständnis des Mythos als Mythos... Ist der Mythos als unmittelbarer Logos dahin, so kann er als Mythos wiedergefunden werden“ (Ricoeur 186). Als Mythos aber ist der Mythos nicht überholbar, jedenfalls durch die Wissenschaft nicht: nämlich insofern er – als Symbol – die Bindung des Menschen an das Heilige offenbart. „Der Mythos, im Konflikt mit der wissenschaftlichen Geschichte entmythologisiert und zur Würde des Symbols erhoben, wird zu einer Dimension des modernen Denkens“ (11).

Die Symbolik des Heiligen nun erscheint in dreifacher Gestaltung: als Symbolik der Welt, des Kosmischen, sodann als eine des Psychischen, des Traums, schließlich als Bildwelt poetischer Imagination, des Dichterischen. In dieser dreifachen Weise spricht sich der Mensch seine eigene Situation zu, verständigt er sich grundsätzlich über sich selbst.

Aber wollen nicht gerade dies – und zwar umfassend, sachlich, objektiv – die Humanwissenschaften? Verständigung suchen sie in der Tat (inwieweit umfassend und vor allem grundsätzlich, ist freilich eben die Frage); und sie wollen dies objektiv, was unter anderem besagt: in Eindeutigkeit. Symbolisch im genannten Sinn jedoch spricht der Mensch, wo er etwas anderes meint, als er sagt. So könnte man die Verwissenschaftlichung von Welt und Leben auch als ihre Vereindeutigung fassen. (Eine vereindeutigte Sprache heißt „Terminologie“ und der Term in Reingestalt wäre die Formel, beispielsweise H_2O .)

Gäbe es nun solches, das sich nicht eindeutig sagen, sondern einzig derart meinen und bedeuten läßt, daß man anderes sagt, dann wären Welt und Leben nicht ohne Rest zu verwissenschaftlichen. Daß es nun so etwas gibt – was es auch sei: etwa das Da- oder Daß-Sein als solches (welches Wittgenstein das Mystische genannt hat⁴); das Person-Sein des Menschen (das wir sorglich von der ihrerseits schon „unaussagbaren“ Individualität zu unterscheiden hätten); Sinn oder Widersinn dessen, was ist –, daß es also „etwas“ gibt, was sich in seiner Eigenqualität terminologischem Zugriff grundsätzlich entzieht, ohne daß man es zugleich als Quantité négligeable vernachlässigen dürfte, das ist uns zum „Ende der Neuzeit“ (R. Guardini) wieder neu zum Bewußtsein gekommen. Darum ja spricht man von den Grenzen der Wissenschaft. Und zugleich hat man als einen Platzhalter des „Jenseits“ zum Diesseits des begrenzten Wissenschaftsfeldes die Religion neu in den Blick genommen.

Schubladen – Schichten – Dimensionen

Den bedachten Sachverhalt sucht man nicht selten additiv in den Griff zu bekommen; nicht bloß in dem trivialen Sinn, daß zu konkreten Fragen die Experten nur nacheinander zu Wort kommen können und die Fächer an der „Universität“ nebeneinander bestehen, sondern auch bezüglich des „Objekts“. So läßt sich das Nebeneinander von Ein- und Mehrdeutigem nochmals seinerseits eindeutig fassen: am schlichtesten im Reden von Sektoren, anspruchsvoller im Schichtenmodell.

Das Sektorenkonzept kommt in der Enzyklopädie auf seinen Begriff. Ordnung ist hier die des Alphabets; die Grenzen sind sozusagen Schubladenwände. Ein fast schon klassischer Text hierzu ist Günter Eichs „Hilpert“⁵: „Hilberts Glaube an das Alphabet verhalf ihm zu der Entdeckung, daß auf die Erbsünde die Erbswurst folgt... Wir haben uns alle, Hilpert, meine Familie und ich, für das Alphabet entschieden. Da sind die Zusammenhänge eindeutig und nachweisbar, ohne alles Irrationale.“ In der Tat: „Die Reihenfolge der Buchstaben impliziert keine Skala der Werte, sie ist die in den Rang einer Ordnung erhobene Beliebigkeit. Eine zweckvolle Ordnung: sie ermöglicht Registratur ohne Sinn, und Sinnlosigkeit ist die Voraussetzung ihrer Zweckmäßigkeit.“⁶

Doch eben dies, das pure Aufgeräumtsein des „Universums“, Friede als „Koexistenz im Zettelkasten“, alles ordentlich, statt daß es wirklich auch in Ordnung wäre⁷, genügt nicht. So tritt an die Stelle der Sektoren das Denkmodell „Schicht“. In Aufnahme metaphysischer Tradition hat sich darum in unserem Jahrhundert besonders Nicolai Hartmann bemüht, sowohl im Blick auf das Sein wie im Blick auf die Werte⁸. Und zum Stichwort „Wert“ meldet sich der Name Max Schelers mit dessen Werthierarchie vom Angenehmen und Nützlichen zuunterst bis hinauf zum Heiligen⁹. Dieser Hierarchie entspricht dann in seiner Wissenssoziologie die Stufung der Wissensformen vom Herrschaftswissen der modernen Wissenschaft zum Heilswissen der Religion¹⁰. Tunlichst zu wahrer Gewinn hier, daß statt von Wissen und Glauben (dieser schier unausrottbaren verfehlten Antithese) von verschiedenen Gestalten des Wissens die Rede ist. Sie werden in Schichten oder Stufen geordnet. Und Schicht grenzt an Schicht, mag auch der Grenzverlauf sich nicht immer exakt markieren lassen.

Natürlich stellt sich rasch die Frage nach dem Prinzip der jeweiligen Hierarchisierung. Ich lasse sie auf sich beruhen, weil ich statt dessen das Schichtenmodell überhaupt verabschieden will – zugunsten eines Denkens in Dimensionen. Dabei teile ich nicht Paul Tillichs protestantisch-antihierarchisches Interesse. Er meint: „Schichten sind in sich selbst fertige, sich gegenseitig ausschließende Sektoren der Wirklichkeit. Sie liegen übereinander und haben keine notwendige Beziehung zueinander. Es gibt keine innere Notwendigkeit, von der niederen zur höheren Schicht zu gehen oder umgekehrt.“¹¹ Die Frage der (inneren) Notwendigkeit des

Übergangs von Schicht zu Schicht möchte ich wiederum beiseite lassen. Wichtig ist mir die bestehende Abgeschlossenheit jeder Schicht und, abgesehen von der Hierarchieproblematik, die Unvermeidlichkeit von Grenzstreitigkeiten.

Dimensionen demgegenüber „haben die Eigenschaft, daß sie sich in einem Punkt treffen, aber nicht ineinander eingreifen. Sie liegen nicht nebeneinander oder übereinander oder untereinander. Sie liegen ineinander und sind in dem Punkt geeint, in dem sie sich treffen“ (Tillich 122). Das aber sagt – und ist für unser Thema bedeutsam: Zwischen Dimensionen gibt es keine Grenze!

Eben dies nämlich möchte ich für das Verhältnis von Wissenschaft und Religion vertreten. Wissenschaft und Religion bilden dieser These gemäß weder Sektoren noch Schichten, sondern Dimensionen im Kosmos Kultur. Sie grenzen nicht aneinander.

Mehrdimensionalität als Perspektivenvielfalt

Mit dem Fortfall von Grenzen entfallen zugleich die Grenzstreitigkeiten. Wissenschaft als solche kann daher dem religiösen Vollzug weder Hilfestellung noch Widerstand bieten. Sie liefert weder Beweise noch Gegenbeweise für die Sache des Glaubens. Sicher ist mancher geneigt, das für eine unerlaubte Vereinfachung eines Problems zu erklären, das so viele Zeitgenossen quäle; auch der Griff nach dem Etikett „theologischer Immunisierung“ bietet sich an. Die These ist also zu erläutern.

Zunächst durch ein Anschauungsbeispiel (wohl wissend, daß Beispiele kein Argument sind): Wer wollte von Dualismus und „Immunisierungsstrategie“ reden, wenn ein Mathematiker sich weigert, der physikalischen Erklärung der Kreidepartikelverteilung auf einer Tafel Mitspracherecht über die Richtigkeit des aufnotierten Rechenexempels einzuräumen? Oder sollte man immerhin, im Zug „interdisziplinären Gesprächs“, das zufällige oder determinierte Zustandekommen der Kreidefiguren $1 + 1 = 10$ (unterste Schicht!) „komplementär“ mit deren Zeichenbedeutung kombinieren? Wobei die Zeichenbedeutung obendrein erst einmal psychologisch zu nehmen wäre (zweite Schicht), z. B., irgendwie „jungianisch“, als Gleichung des kosmischen Dioskuren-Paars mit dem absoluten Androgynen ($1 = \text{♂}$, $0 = \text{♀}$)?

Genug des Scherzes. Gemeint ist die ernste Frage, wie man überhaupt aus jeweils einer Dimension, einer Fragenperspektive in eine andere komme. Der Physiker wird in unserem Beispiel jede Grenze, an die er gerät, physikalisch zu überschreiten versuchen; er sieht sie als ihm gestellte Forschungsaufgabe, statt etwa für die „Lücke“ den Psychologen zu Hilfe zu holen. Und dieser handelt genauso; warum sollte er als Psychologe nach dem Mathematiker rufen? Schließlich der Mathematiker selbst, (ungerufen) vor die Tafel geratend: Wenn er noch am Anfang seiner

Ausbildung steht (als Erstkläßler etwa), stellt er vermutlich fest, die Gleichung sei falsch – bis man ihn mit dem Dual- oder dyadischen System vertraut macht. Solange er noch nicht versteht, legt sich ihm nahe, das Notat an der Tafel irgendwie zu erklären: nämlich als Irrtum. Und die nächstliegende Erklärung für einen Irrtum – zumal wenn er sich widerständig zeigt – ist wohl die psychologische (ob individual- oder sozialpsychologisch).

Einen der Anstöße zum Dimensionenwechsel haben wir damit gefunden. Er steht, wie man sich oft nicht klarmacht, hinter humanwissenschaftlichen Erklärungen von Religion: die *Voraussetzung* nämlich, in seinem eigenen Feld sei das Vorliegende unverständlich, weil irrational, das heißt, wenn schon nicht widersinnig, dann zumindest ohne Sinn. Was aber hat uns umgekehrt dazu gebracht, von der physikalischen Kreidepartikelverteilungs-Erklärung zur (psychologischen und dann) mathematischen Perspektive überzugehen? Nicht eine (vermeinte) Unvernünftigkeit in jener ersten Dimension, sondern unser Wissen um und Offensein für diese anderen Dimensionen.

Daß die Dinge zwischen Wissenschaft und Religion nicht derart einsichtig zutage liegen wie im genannten Beispiel, kommt aus der eingangs angesprochenen Emanzipationsgeschichte der Wissenschaften. Erst hatten sie sich aus dem religiösen Bereich, dann von der Mutter Philosophie zu befreien. Noch die behutsamere und gelassene Rede vom „methodischen Atheismus“ der Wissenschaften gehört hierher. In Wahrheit haben sie als solche so wenig mit Gott zu tun, daß man sie nicht einmal „methodisch“ atheistisch nennen sollte. Oder wer bezeichnet Rechtsschreiben, eine Bauchwelle oder Zähneputzen als „methodisch atheistisch“?

Die Verwirrung liegt hier auch deswegen näher, weil wir aufgrund der Grenzen unseres Sprachbestands oft dieselben Wörter benutzen, etwa „Ursache“, „verursachen“, obwohl sie jeweils am selben (der Welt) ganz anderes oder dasselbe aus ganz anderer Perspektive bezeichnen (je nachdem ob in mythischer Kosmogonie, in theologischem Schöpferglauben oder naturwissenschaftlichen Welt- bzw. Lebensentstehungstheorien). Man denke nur an die häufige Verwechslung des Kausalsatzes der klassischen Physik („Gleiche Ursachen – gleiche Wirkungen“), den die moderne statistische Interpretation der „Naturgesetze“ zumindest eingeschränkt hat, mit dem metaphysischen Kausalitätsprinzip („Jedes kontingente Seiende hat eine Wirkursache“).

Dieses Plädoyer läßt also keineswegs „die Leute mit ihren Problemen allein“, die „in ihrem Kopf Naturwissenschaft und Glaube zu verbinden haben“; es will uns vielmehr von falschen Problemstellungen befreien. Auf eine einzige Perspektive kann man freilich niemandem unsere Perspektivenvielfalt vereinfachen. Und auch der „eine Punkt“ der Berührung von Dimensionen sei nicht vergessen; das Christentum ist nicht bloß ein Mythos; der Erweis der Nicht-Historizität Jesu von Nazareth – oder auch nur seines Kreuzestodes – wäre, weil der Glaube nicht bloß Jesu „Sache“ oder seine „Ethik“ weiterreicht, tatsächlich dessen Ende; doch eben

die Möglichkeit dessen, mag sie auch der Historiker nicht apodiktisch ausschließen können, fürchtet der Glaube nicht, während die Auferstehung als solche (nicht der verwandelnde Glaube der Jünger daran) sich der Geschichtswissenschaft entzieht.

Wohl gilt es zu sehen, daß jede Perspektive das Ganze, also auch die anderen Perspektiven auf je ihre Weise umgreift. Es gibt eine Wissenschaft (auch eine Psychologie) der Religion und es gibt eine religiöse Situierung auch der Wissenschaft. Jede Perspektive faßt das Ganze, aber keine gänzlich. Woher jedoch weiß man das und wie hält man es sich wirksam bewußt? Vermutlich ist es diese Frage, die hinter dem Thema der Überschrift steht.

Wissenschaft und Lebenserfahrung

In nuce ist die Antwort schon gegeben worden: im Hinweis auf das Offenstehen des Menschen für mehrere Dimensionen. Mit anderen Worten, den Wissenschaftler als solchen, insofern er in der Eindimensionalität seines fachlichen Weltzugangs verharret, fordern Grenzen, an die er stößt, nur zur Überschreitung innerhalb der eigenen Perspektive heraus. Dessen müssen sich nicht bloß Pastoraltheologen bewußt sein, welche die Menschen „dort abholen wollen, wo sie stehen“, und nach einer Verkündigung für Naturwissenschaftler suchen; sondern auch die Wissenschaftler selbst, denen heute (Faust 2050) „ob ihrer Gottähnlichkeit (oder auch: Nicht-Menschlichkeit?) bange“ geworden ist.

Es gibt nur eines: sich auf die Mehrdimensionalität des menschlichen Lebens als solchen und die Lebenserfahrung des Menschen als Menschen zu besinnen. Das tut – auf der hier und jetzt eingenommenen Reflexionsebene – zunächst die Philosophie. Robert Spaemann definiert sie einmal dankenswerterweise als „Wiederherstellung dessen, was wir alle wissen und was durch die sophistische Reflexion erschüttert wird. Die Philosophie stellt diese erste Reflexion durch eine zweite in Frage.“¹² Dabei wäre für unsere Frage die genannte erste Reflexion nicht etwa die Wissenschaft selber – sie ist nicht sophistisch –, sondern deren Verabsolutierung, also die (rabulistische) Erklärung ihrer zur bestimmenden Perspektive (z.B.: Moral sei eigentlich Funktion der Lebenserhaltung, Leben eigentlich Zellen-Stoffwechsel, dieser eigentlich... usf.).

Das trifft sich mit Josef Piepers Bestimmung der Philosophie als des Akademischen im vollen Wortsinn. In Anlehnung an Whitehead schreibt er, sie fordere die „Konfrontation mit dem Ganzen der Wirklichkeit“, „daß nur ja nicht ein einziger ‚denkbarer Aspekt‘ unterschlagen, vernachlässigt, zugedeckt werde“, im Bemühen, „to conceive a complete fact“¹³.

Nun ist es kein Geheimnis, daß im Zug der Neuzeit auch die Philosophie sich auf den Weg der Verwissenschaftlichung gemacht hat – um „endlich einen Namen abzulegen, den sie aus nicht übertriebener Bescheidenheit bisher geführt hat – den

Namen einer Kennerei, einer Liebhaberei, eines Dilettantismus“¹⁴. Am Ziel dieses Wegs wäre sie freilich zu dem gesuchten Dienst nicht mehr in der Lage; denn mit Max Horkheimer gesagt: „Die Feststellung, daß Gerechtigkeit und Freiheit an sich besser sind als Ungerechtigkeit und Unterdrückung, ist wissenschaftlich nicht verifizierbar und nutzlos. An sich klingt sie mittlerweile gerade so sinnlos wie die Feststellung, Rot sei schöner als Blau oder ein Ei besser als Milch.“¹⁵

Norbert Hinske in seinem Buch „Lebenserfahrung und Philosophie“¹⁶ macht das Problem an der Rolle des Lebensalters bei Diskussionen wie der unseren deutlich. Das Erfahrungsverständnis der modernen Wissenschaft in seiner A-Subjektivität ist bekanntermaßen alterslos – wenn es nicht sogar die Jüngeren bevorzugt. Umgekehrt ist es ein Topos der klassischen Philosophie, über Grundfragen menschlicher Praxis könnten junge Leute nicht die rechte Einsicht haben, auch wenn sie darüber reden (181f.). Denn Einsicht bringe hier erst das tätige Leben (168f.).

Dies eigene Tun und Erleiden läßt sich nicht, wie vielleicht junge Wissenschaftler, jedenfalls Studenten und wohl auch Berufs-Diskutanten („Intellektuelle“) zu denken versucht sind, durch „rationalen Diskurs“ ersetzen. Überhaupt hat Aristoteles es als Sache philosophischer Bildung bezeichnet, zu wissen, wo man und wo nicht zu argumentieren, also zu diskutieren und vernünftig zu begründen habe¹⁷. In der Topik (I 11) schreibt er: „Die etwa zweifeln, ob man die Götter ehren und die Eltern lieben soll oder nicht, bedürfen der Züchtigung, und die zweifeln, ob der Schnee weiß ist oder nicht, bedürfen gesunder Sinne“ (105 a 2–7). Und auf eine ähnliche Stelle in der Eudemischen Ethik (I 3 – 1214b 30ff.) bezieht sich Hinske (44–47). Hier wird außer Schlägen und Arznei nämlich ein weiteres „Heilmittel“ genannt: das Erreichen eines gewissen Lebensalters, näherhin: pathos (1215 a 2f.). Das übersetzt Hinske wohlbegründet mit „Lebenserfahrung“, bzw., wortnäher, als „Widerfahrnis“.

Lebenserfahrung und Religion

Mit dem Wort „Widerfahrnis“ aber kommt die religiöse Dimension des Lebens zur Sprache. Sie erscheint freilich nicht erst hier. Das wäre einerseits zu „dramatisch“ und andererseits untunlich partikulär. Mit Friedrich Wilhelm Josef Schelling sei eine Erfahrung benannt, die schlichter und in einem allgemeiner ist – und die schon hinter dem bisher Bedachten stand: die des Gewissens. In dem Nachlaßfragment eines Gesprächs über den Zusammenhang mit der Geisterwelt heißt es, wir müßten „jeden Begriff (von ihr verwerfen), den der Verstand oder die Vernunft bilden wollten. Wir haben in uns einen einzigen offenen Punkt, durch den der Himmel hereinscheint. Dieser ist unser Herz oder, richtiger zu reden, unser Gewissen.“¹⁸

Entsprechend heißt es in der berühmten Freiheitsschrift von 1809: „Wir verstehen (unter Religiosität) nicht, was ein krankhaftes Zeitalter so nennt, müßiges Brüten, andächtigendes Ahnden, oder Fühlenwollen des Göttlichen. Denn Gott ist in eins die klare Erkenntnis oder das geistige Licht selber, in welchem alles andere erst klar wird, weit entfernt es selbst unklar sein sollte... Wir verstehen Religiosität in der ursprünglichen, praktischen Bedeutung des Worts. Sie ist Gewissenhaftigkeit, oder daß man handle, wie man weiß, und nicht dem Licht der Erkenntnis in seinem Tun widerspreche“ (1. Abt. VII 392).

Muß noch eigens gesagt sein, daß hier eine psychologische, soziologische, evolutive Erklärung des Gewissens abgewiesen wird? Genauer: nicht eine solche Sichtweise als solche und darum auch nicht als Grenzüberschreitung zur Religion hin, sondern ihre Verabsolutierung; denn als Letzterklärung hätte sie das Gewissen wegerklärt. Will sagen, es ist dann nicht mehr einsichtig zu machen, warum der Gewissensentscheid eines Menschen respektiert werden soll (was im Bereich der „wissenschaftlichen Weltanschauung“ ja auch nicht geschieht). Es wäre nicht mehr zu begründen, daß ein Mensch nie bloß zum Mittel gemacht werden darf, sondern „jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden“ muß¹⁹.

Um jedes Mißverständnis auszuschließen: Damit ist nicht gesagt, allein aus religiösem Glauben sei Humanität zu begründen. Humanität bedarf vielmehr keiner Begründung, weil sie sich aus sich selbst versteht. Dieser selbstverständliche Anspruch indes – so meine These – läßt sich seinerseits nicht verstehen, wenn man sich der religiösen Perspektive verschließt.

Andererseits darf sich auch die religiöse Perspektive nicht diktatorisch verallgemeinern. Im Gewissen werden zwar indiskutabel *Prinzipien* der Menschlichkeit erfahren. Aber es liefert nicht auch ebenso indiskutable und allgemeinverbindliche *Normen*. Seine konkrete Prägung unterliegt nämlich jenen verschiedenen Einflüssen, auf die sich die genannten wissenschaftlichen Perspektiven einer umfassenden Gewissenslehre beziehen. Darum kann der Wissenschaftler von der Religion auch keine Grenzverlaufsmarkierungen erwarten. Er erfährt hier nur (nur?) den Appell zum Grenzbewußtsein, zur Gewissenhaftigkeit; dazu, mit sich und im Disput mit anderen zu verantwortlichen Grenzziehungen zu finden. Und aus solchem Bewußtsein mag es dann sogar zu so etwas wie „religiöser Wissenschaft“ kommen. Der Mainzer Physiker Peter Beckmann steht sogar nicht an, von einer möglichen „christlichen Physik“ zu sprechen. Der Gedanke ist folgender.

»Wissenschaft konkret« stellt einen Lebensvollzug dar, der in sich reicher dimensioniert ist, als die eingangs aufgenommenen Definitionen für die Wissenschaft „als solche“ zeigen. So sind Forschungsvorhaben selten rein wissenschaftlich bestimmt. Der einzelne Wissenschaftler und ganze Teams stehen in Abhängigkeit von den Interessen der Geldgeber (Wirtschaft, Politik, Militär). Wie sähe ein Forschen aus, das – um es ungeschützt so auszudrücken – in erster Linie Gottes Weisheit und Güte im Atom oder der Zelle zu erkennen suchte?

Vermutlich legt sich als eine erste Antwort nahe: Bestimmte Anfragen, Experimente und so fort nähme der Forscher dann nicht vor (darum ja die Frage nach möglichen Grenzen der „science“). Vielleicht zeigt sich aber auch: Er würde Fragen stellen, die man heute läßt, würde dort weitergehen, wo man heute aufhört, weil (noch) kein Verwertungsinteresse besteht. Zahlen, Daten und deren Verallgemeinerungen in Formeln und Sätzen fielen selbstredend nicht anders aus. Aber sie könnten durchaus in anderen Zusammenhängen erscheinen, man fände anderes oder sähe dasselbe anders. Und man ginge vielleicht mit dem Gesehenen anders um. Wenn sich das schon für die Naturwissenschaften denken ließe, wie dann erst für die Humanwissenschaften?

Religion als Gewissenhaftigkeit und auch, bestimmter: Religion als Gottesbezug stellt keine Tabus auf; sie errichtet keine Schranken. Sie hält, hieß es, im Menschen das gemäße Grenzbewußtsein wach; denn gegenüber einem vagen Reden von Verantwortung einfachhin benennt sie die Instanz, vor der sich der Mensch – als Statthalter, nicht Herr der Welt – zu verantworten hat.

Aber auch damit ist noch nicht alles gesagt. Zugleich nämlich ermutigt Religion zur Annahme der Welt, zu ihrer Erforschung, Gestaltung und Kultivierung; ich sage ungescheut: zu ihrer *Beherrschung*. Beherrschung ist nämlich das Gegenteil von unbeherrschter Tyrannei, von angstbestimmter Ausbeutung und panischer wie planmäßiger Zerstörung. Die Welt und sich selbst soll der Mensch tatsächlich beherrschen: so, wie jemand eine Geige und das Geigenspiel „beherrscht“ – oder, um ein Humanum zu nennen, das gleichfalls im modernen Wissenschaftsbetrieb arg leidet: wie der Mensch die ihn adelnde Sprache.

ANMERKUNGEN

¹ Säkularisierung. Mythen, Realitäten und Probleme, in: Concilium 5 (1969) 547–552, 550f.

² P. Ricoeur, Symbolik des Bösen, Phänomenologie der Schuld II (Freiburg 1971) 11.

³ Kleines philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. M. Müller u. A. Halder (Freiburg 1971) 308; R. Lay, Grundzüge einer komplexen Wissenschaftstheorie. I. Grundlagen und Wissenschaftslogik (Frankfurt 1971) 92.

⁴ Tractatus 6.44 (6.52, 6.522). ⁵ Ges. Werke (Frankfurt 1973) Bd. 1, 294–298.

⁶ P. H. Neumann, Die Rettung der Poesie im Unsinn. Der Anarchist Günter Eich (Stuttgart 1981) 99.

⁷ O. Marquard, Weltanschauungstypologie, in: Die Frage nach dem Menschen (FS M. Müller), hrsg. v. H. Rombach (Freiburg 1966) 428–442, 442. ⁸ Der Aufbau der realen Welt (Berlin 1940); Ethik (Berlin 1926, 1962).

⁹ Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1913/16) (Bern 1966), bes. 104–126.

¹⁰ Die Wissenschaftsformen und die Gesellschaft (Bern 1960); Späte Schriften (Bern 1976) 85–119.

¹¹ P. Tillich, Ges. Werke, Bd. 4 (Stuttgart 1961) 120.

¹² Philosophische Essays (Stuttgart 1983) 80–103, 86.

¹³ Was heißt akademisch? Zwei Versuche über die Chance der Universität heute (Berlin 1971) 44.

¹⁴ J. G. Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre: Werke, Bd. 1 (Berlin 1971) 44.

¹⁵ Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Frankfurt 1967) 33.

¹⁶ Stuttgart-Bad Cannstatt 1986. ¹⁷ Met IV 4 (10006 a 6f.).

¹⁸ Sämtl. Werke (Stuttgart 1856–1861) 1. Abt. IX 17.

¹⁹ I. Kant, Grundlegung...: Werke, Bd. 4 (Darmstadt 1956) 59f.