

Zu KARL RAHNER:

### III. Natur als Material: (Zwischen-)Fazit

Wir haben in Teil I und II nicht die *ganze* Rahnersche Theologie und Anthropologie rekonstruiert. Einige Themata und Aspekte des Denkens Rahners konnten hier nicht zur Sprache kommen. Dennoch ist es angebracht, an dieser Stelle ein (Zwischen-)Fazit zu ziehen, das einen Problemhorizont für die anschließende Pannenberg-Studie eröffnet. Die tiefe Ambivalenz, die Rahners Denken gerade im Hinblick auf das Naturverständnis durchzieht, dürfte hinreichend deutlich geworden sein. Entwickelt man die Naturthematik nicht unmittelbar von Rahners Gespräch mit den Naturwissenschaftler\*innen her, sondern direkt von seiner Gotteslehre und Anthropologie her, muss man zum Schluss gelangen, dass Rahner so etwas wie „die Natur“ in einem umfassenden Sinne aus *systematischen* Gründen gar nicht integrieren kann, besser: dass er „die Natur“ nur in der funktionalen Perspektive des „Materials“ von Subjektivität denken kann.

Selbstverständlich kann man dieser Deutung vorwerfen, dass sie einseitig Rahners Transzendentaltheologie in den Vordergrund gestellt habe, dass sie einseitig Rahners These der Entnuminisierung und Hominisierung der Welt betont habe, dass sie einseitig die Anthro-Theologie Rahners referiert habe... Meines Erachtens führt aber kein Weg daran vorbei, dass Rahners Gotteslehre eine *transzendente* Gotteslehre ist, wie seine Anthropologie eine *transzendente* Anthropologie ist und *sein will*. Er hat sich von dieser Programmatik nie distanziert oder verabschiedet. Der Hinweis auf die spirituellen oder mystagogischen Hintergründe und Intentionen Rahners ist zweifellos wichtig, ändert aber nichts an der hier freigelegten systematischen Problemlage. Transzendentalphilosophie hat eo ipso eine Schwierigkeit damit, Naturphilosophie zu integrieren. Eine existentielle Deutung des Christentums hat eo ipso ein Problem damit, den Welt- und Naturbegriff theologisch zu bestimmen.<sup>325</sup>

Der Naturbegriff ist vieldeutig. Gerade in unserer Lektüre des Rahner-Textes ergab sich eine permanente Unschärfe des Begriffs dadurch, dass *wir* nach einem Naturbegriff suchen, der imstande wäre, aussermenschliche Natur und menschliche Natur, „Objekt“ und „Subjekt“, als Einheit zu verbinden und zur Natur Gottes (schöpfungstheologisch) in ein Verhältnis zu setzen. Rahners Denkbewegung läuft exakt in die Gegenrichtung. Er bestimmt die Natur Gottes und die Natur des Menschen so, dass sie *nicht* von der sachhaften, kategorialen, untermenschlichen Natur her gefasst werden. Gott ist uns transzendental gegeben, nicht kategorial; Selbstmitteilung Gottes und Gnade werden existential bzw. personal verstanden; die Christolo-

<sup>325</sup> Das wäre auch am Beispiel R. Bultmanns zu zeigen.

gie wird, obwohl im Ansatz inkarnatorisch und markant „materialistisch“, von einer ontischen in eine onto-logische gewendet, die menschliche Natur – man beachte Rahners Deutung des Chalcedonense – wird als „freies Akzentrum“ begriffen. Rahner sieht hierin einen grossen Gewinn für Theologie und Anthropologie, wenn sie Gott und Mensch nicht dinghaft und sachhaft deutet, sondern als offene, dynamische Transzendenz. Wieviel frühe Heideggersche „Daseinsanalytik“ und „ontologische Differenz“ dabei mit im Spiel sein mögen, kann hier dahingestellt bleiben. Wir beobachten nur, dass diese onto-logische Wende in ihrer theologischen Transposition auch einen Verlust für die Theologie mit sich bringt, weil hier kaum mehr aussagbar ist, wie auch die Gegenstandswelt, die Körper, sich der kontinuierlichen Schöpferfähigkeit Gottes verdanken. Die „Werke der Schöpfung“ (Röm 1,20) kommen hier zu kurz. Rahner teilt mit der Neuzeit ein schwerwiegendes Aussenweltproblem, das nur scheinbar gelöst ist, wenn man die Aussenwelt in das Subjekt hinein aufhebt („Geist in Welt“). Dass der Mensch in eine Welt voller Mitgeschöpfe gestellt ist, die von Gott her ihre je eigene Würde und Bestimmung haben, nicht *nur* Material des menschlichen Selbstvollzugs sind, ist bei Rahner kaum aussagbar. In diesem Sinne hat Rahner keinen schöpfungstheologisch *gefüllten* Welt- und Naturbegriff; seine Theologie ist *schöpfungstheologisch unterbestimmt*. Rahners Deutung der Natur als evolutive Selbsttranszendenz ändert daran wenig, weil diese These im Kern eine *anthropologische These* ist, die besagt, dass die Natur in ihrer Selbstüberbietung sich auf den Geist des Menschen hin entwickle, aber nicht angeben kann, in welchem Verhältnis positiver Art diese Dynamik der Natur – dieses „Selbst“, das sich hier überbietet – zu Gott dem Schöpfer steht (ausser der formalen Bestimmung, dass sich Selbst und Gott nicht konkurrenzieren).<sup>326</sup> Natur- und Geistesgeschichte bilden „eine innere gestufte Einheit, in der die Naturgeschichte sich auf den Menschen hin entwickelt, in ihm als *seine* Geschichte weitergeht, in ihm bewahrt und überboten ist und darum mit und in der Geistesgeschichte des Menschen zu ihrem eigenen Ziel kommt. Insofern diese Geschichte der Natur im Menschen in Freiheit hinein aufgehoben ist, kommt die Naturgeschichte in der freien Geistesgeschichte selber zu ihrem Ziel und bleibt darin ein inneres Konstitutivum.“<sup>327</sup>

Rahners Gespräch mit den Naturwissenschaften zeigt im Kern eine *dualistische* Verhältnisbestimmung von Naturwissenschaften und Theologie. Rahner setzt einerseits die Naturwissenschaften frei, überlässt ihnen die kategoriale Welt, billigt ihnen einen „methodischen Atheismus“ zu; ande-

<sup>326</sup> Vgl. B. Weissmahr, Kann Geist aus Materie entstehen?; Ders., Selbstüberbietung und die Evolution des Kosmos auf Christus hin; U. Lüke, Bio-Theologie, 183ff.

<sup>327</sup> GK 188, vgl. K. Rahner, Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis, in: SzTh VI, 185-214.

rerseits bleiben die kategorialen Ergebnisse dieser Wissenschaften für seine transzendente Gotteslehre und Anthropologie inhaltlich letztlich bedeutungslos.<sup>328</sup> So zerfällt die Welt in eine determinierte, bestimmbare und verfügbare *äussere* Natur und eine transzendente und unverfügbare *innere* Natur. Wir werden im Rahmen der Pannenberg-Studie ausführlicher auf das Verhältnis von Naturwissenschaften und Theologie eingehen. Pannenberg greift nicht nur Rahners Adaption des Evolutionsgedankens auf; Pannenberg ist nicht nur „aktueller“, was seine Rezeption der Naturwissenschaften anbelangt; entscheidender ist: Pannengers universalgeschichtliche Hermeneutik bietet eher einen Rahmen, um die Naturwirklichkeit zu integrieren, als es Rahners existentielle Hermeneutik vermag.

Auch Rahners „Theologie des Symbols“ – die von vielen als eine mögliche Alternative von Rahner her gewürdigt wird<sup>329</sup> – halte ich im Kern für eine *anthropologische* These, die abhängig ist von der anima-forma-corporis Lehre. Der Leib ist Selbstaussdruck der Seele, insofern „Realsymbol“ der Seele. „Das Seiende ist von sich selbst her notwendig symbolisch, weil es sich notwendig ‚ausdrückt‘, um sein eigenes Wesen zu finden.“<sup>330</sup> Diese These ist der Sache nach schon in „Geist in Welt“ ausgesprochen, wird hier lediglich auf Trinität, Christologie, Ekklesiologie, Sakramentenlehre usw. angewandt. Ein Gewinn ist sicherlich, dass Rahner das Realsymbol vom blossen Zeichen unterscheidet: „Jede gottentsprungene Wirklichkeit, wo sie echt und unverdorben ist, wo sie nicht zu einem rein menschlichen Nutzwert degradiert ist, sagt ja viel mehr aus als nur sich selbst, meint und tönt immer das Ganze der Wirklichkeit überhaupt. ... Was so abstrakt gesagt ist, gälte es im einzelnen, angewendet auf die Einzelwirklichkeiten (Wasser, Brot, Hand, Auge, Schlaf, Hunger und tausend andere Dinge des Menschen und seiner ihn tragenden und auf ihn bezogenen Umwelt) zu verdeutlichen“.<sup>331</sup>

Von der „Natur des Menschen“ ist bei Rahner prominent die Rede, und das menschliche Dasein wird hier als ein höchst Staunenswertes gezeichnet; Erkenntnis und Freiheit werden in ihrer Grösse – und Tragik, weil die letzte entscheidende Freiheitstat des Menschen der Tod ist – herausgestellt; eine innere Affinität, eine *Kongenialität*, zur Natur Gottes wird aufgewiesen. Der

<sup>328</sup> Differenzierter zu diesen Fragen: H.H. Peitz, Kriterien des Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Theologie; H.D. Mutschler, Karl Rahner und die Naturwissenschaft; vgl. jetzt auch SW 15: Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie.

<sup>329</sup> Vgl. K. Rahner, Zur Theologie des Symbols, in: SzTh IV, 275-311. Hugo Rahner hält die Theologie des Symbols für den „Inbegriff“ der theologischen Grundrichtung seines Bruders Karl, vgl. „Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe“, 63. H. Vorgrimler, Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken, 79, weist hin auf Rahners „fundamental wichtige ‚Theologie des Symbols‘.“ (Vgl. ebd. 194ff.).

<sup>330</sup> SzTh IV, 278.

<sup>331</sup> SzTh IV, 296f.

mittelalterliche Streit, ob man Gott nun im Buch der Natur oder im Buch der heiligen Schrift finden könne, wird von Rahner so geschlichtet: In der *Natur des Menschen* sei in erster Linie zu lesen.

Ich schlage vor, im Hinblick auf Rahner zwischen einem *formalen* und einem *materialen* Naturbegriff zu unterscheiden.<sup>332</sup> Wo er von der „Natur Gottes“ oder der „Natur des Menschen“ spricht, zeigt er einen formalen Naturbegriff, der synonym ist mit dem „Wesen“ Gottes, dem „Wesen“ des Menschen. Der formale Naturbegriff bezeichnet die spezifische „forma“, die Eigenart, eines Phänomens. Die Pointe dieses formalen Naturbegriffs bei Rahner liegt darin, dass er sie gerade *nicht* von der materialen Natur her gewinnt. Unter materialer Natur wäre hier alles zu verstehen, was sachhaft, körperlich, dinghaft, materiell in Raum und Zeit „da“ ist, was auch Objektbereich der empirischen Naturwissenschaften werden kann.

Der Begriff „materiale Natur“ kann zudem zum Ausdruck bringen, dass diese hier primär als *Mittel* zur Geltung kommt. Überhaupt hat sich der Begriff des *Mittels* bzw. der *Vermittlung* als Schlüsselbegriff in der Naturthematik entpuppt. Die Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott ist nach Rahner eine *vermittelte* Unmittelbarkeit. Als „Mittel“ von transzendentaler Erfahrung – und das macht die Universalität des Rahnerschen Ansatzes aus – kommt hier prinzipiell jedes kategoriale Material in Betracht. Die Denkform der vermittelten Unmittelbarkeit ist ursprünglich an Jesus Christus abgelesen, der für Rahner die Vermittlung zu Gott schlechthin ist. Bis in die Ekklesiologie und Sakramentenlehre hinein wird man bei Rahner den Vermittlungsbegriff antreffen.<sup>333</sup>

Der Mittelbegriff scheint mir in sich ambivalent zu sein. Er kann positiv verstanden werden in dem Sinne, dass der menschliche Geist sich in der Materie vollziehen und ausdrücken muss. Die formale Natur muss sich in der materialen Natur „inkarnieren“. Die Inkarnationslogik kennzeichnet ja nicht nur den Rahnerschen Gottesgedanken, sondern analog dazu auch die Anthropologie. Gott ist reines Bei-sich-sein, wird aber in Jesus Christus Fleisch, materiell, greifbar in Raum und Zeit. Der Mensch ist Bei-sich-sein, aber kein reiner Geist, sondern endlicher Geist, „Geist in Welt“; er kommt nur zu sich, wenn er sich in die Materie hinein „inkarniert“. In dieser Hinsicht haben hier die Begriffe des Mittels und der Vermittlung eine wichtige positive Funktion, weil sie den Weltbezug Gottes und den Weltbezug des Menschen aussagen und aufrecht erhalten.

Der Mittelbegriff kann aber auch pejorativ verstanden werden, im Sinn des *blossen* Mittels, das in sich bedeutungslos ist, erst durch die Aneignung

<sup>332</sup> Ich verdanke diese Begrifflichkeit ähnlichen Unterscheidungen bei H.U. v. Balthasar und P. Tillich, benutze sie aber doch in einer anders nuancierten Füllung.

<sup>333</sup> Unzählige Stellen im GK wären zu nennen, an denen von der „Vermitteltheit“ der transzendentalen Erfahrung die Rede ist: 67.73.81.93.103f.105.313.334f.376.396 u.ö.

des freien (und herrschenden) Subjekts Geltung gewinnt. Wenn ich Rahners „Geist in Welt“ richtig verstehe, ist der Geist deshalb herrschend, *dominatur*, über die Materie, weil er ihr erst ihre Bestimmung „aufdrückt“, einprägt. Wenn man dieses erkenntnistheoretische Prinzip in die Schöpfungstheologie, Ekklesiologie oder Sakramentenlehre hinein transponiert, wird es insofern prekär, weil nun Welt, Kirche und Sakramente einseitig als Mittel gelesen werden können, die nicht mehr vorgängig zur menschlichen Aneignung Gültigkeit und Wertigkeit haben, sondern erst qua menschlicher Aneignung ihre Inhaltlichkeit erlangen, und dies „nur“ auf den Zweck hin, an ihnen transzendente Erfahrung zu „machen“. Mit der „Absprungrampe“<sup>334</sup> hat Rahner dazu die passende Metapher geprägt. Die Rampe hat nach dem Absprung ihren Zweck erfüllt. Man wird über den ganzen Grundkurs hinweg diese Ambivalenz des Mittelbegriffs finden, die Ambivalenz von *notwendigem* Mittel, aber *blosssem* Mittel.

Zum einen muss sich der Mensch notwendig der Welt, der Geschichte, dem Kategorialen zuwenden, um darin seine Transzendentalität zu vollziehen, um – und das scheint hier das Ziel der Bewegung zu sein – zu sich selbst und zu Gott zu finden. Das wäre exemplarisch zu zeigen an Rahners früher religionsphilosophischer Schrift „Hörer des Wortes“<sup>335</sup>. Zum anderen ist bei Rahner diese notwendige „Vergegenständlichung“ oftmals als etwas Problematisches charakterisiert, als etwas Leidvolles, als „Selbstentfremdung“.<sup>336</sup> Diese Ambivalenz zeigen auch seine spirituellen Beiträge. Ich nenne nur Titel: Auf der einen Seite die „ignatianische Frömmigkeit der Weltfreudigkeit“, „Glaube, der die Erde liebt“ (1971), auf der anderen Seite Formulierungen wie diese: „Wenn wir nicht beten, bleiben wir hängen an den Erdendingen, werden wir klein wie sie, werden erdrückt von ihnen. Wer sich [aber] Gott naht, dem naht sich Gott (Jak 4,8).“<sup>337</sup>

Die Hauptschwierigkeit ist die *Einlinigkeit* des Verhältnisses zum Vermittelnden. Rahner belässt Gott „nach“ der Inkarnation in seiner ewigen Unbezüglichkeit und Unveränderlichkeit, ohne den Gottesgedanken im Sinne einer Rückwirkung, einer Re-sonanz, zu transformieren. Analog dazu ist in der Anthropologie nicht zu sehen, dass die Hinwendung zum Gegenstand, zum anderen, das Subjekt echt wandelt. Vielleicht kommt das beim späten Rahner auf der Ebene der Intersubjektivität, in der Transzendenz auf den anderen Menschen hin, stärker zur Geltung, nicht aber auf der Sachebene. Das

<sup>334</sup> Vgl. GK, 79.81.

<sup>335</sup> Vgl. jetzt SW 4.

<sup>336</sup> Vgl. GK 104.103.51f.

<sup>337</sup> Es handelt sich hierbei um eine Stelle aus dem ersten veröffentlichten Text Rahners, Warum uns das Beten not tut, zit. nach M. Schulz, Karl Rahner begegnen, 20. Schulz kommentiert. „Der das endliche überschreitende Geist darf sich nicht im rein Irdischen festmachen, soll der Mensch nicht in einem dramatischen Widerspruch mit sich selbst geraten.“ (Ebd.).

andere wird hier nicht *als anderes* begriffen, sondern als Selbstentäußerung und Selbstverwirklichung des Ich. Dass hier Freiheit als einsame, solipsistische gedacht wird, ist im Rahmen von Rahners Denken nur konsequent. Er braucht bei Gott und beim Menschen diesen unbezüglichen, ort-losen Selbst-Pol, damit er Freiheit denken kann. Würde sich hier nicht eine andere Perspektive eröffnen, wenn man einen theologisch qualifizierten Naturbegriff entwickeln könnte, der nicht als deterministisches Netz, sondern als Spiel- und Entfaltungsraum von Freiheit verstanden wäre?

Eine *Logik der Alterität* könnte das probate Heilmittel für Rahners Theologie und Anthropologie sein. Wir werden sehen, wie Pannenberg hier anders akzentuiert. Er radikalisiert Rahners Gotteslehre und die These einer Identität von heilsökonomischer und immanenter Trinität insofern, als er eine echte *Wechselseitigkeit* der trinitarischen Personen, eine Rückwirkung der Geschichte des Sohnes und des Geistes für das Leben des Vaters, behauptet. Und er bietet eine Alternative zu Rahners Anthropologie an, weil er seine Anthropologie nicht auf dem Boden der Evidenz des Selbstbewusstseins entwickelt, sondern auf dem Hintergrund von Luthers *extra nos* den Menschen vom anderen *als anderen* her seine Identität finden lässt.

In der Tat hängt Rahners Anthropologie an der *Evidenz des Selbstbewusstseins*, hängt in diesem Sinne an einer idealistischen Bewusstseinsphilosophie. In den meisten Fällen bezeichnet „Geist“ („Geist in Welt“) bei Rahner das individuelle menschliche Selbstbewusstsein, das Bei-sich-sein. Dass wir in Teil I Gottes Inkarnation im Sohn breit behandelt, nicht aber die „Person“ des Geistes Gottes thematisiert haben, liegt am Duktus der Rahnerschen Theologie selbst. Die Christologie, die Menschwerdung Gottes, ist im Grundkurs breit ausgebaut, zur Pneumatologie findet sich aber weder ein eigener Gang noch ein eigenes Kapitel. Wäre nicht der göttliche Geist genau das Band der Einheit, der den Fleisch gewordenen Sohn wieder mit Gott Vater – rückwirkend-transformierend – vermitteln könnte? Allerdings müsste dafür nicht der menschliche Geist im Schnittpunkt von Gott und Welt liegen (Rahner), sondern der Geist Gottes. Selbstverständlich könnte man sich daran machen, bei Rahner nach einer „impliziten“ Pneumatologie zu fragen oder die (wenigen) Texte beizuziehen, in denen er explizit vom heiligen Geist handelt. Es bleibt aber beim strukturellen Problem, dass nicht ganz deutlich ist, an welcher *systematischen* Stelle die Pneumatologie hier zur Geltung kommen könnte. Auch hier führt Pannenberg weiter, weil er die Anthropologie nicht mehr auf der Evidenz des Bewusstseins, nicht mehr auf einer vorausgesetzten Bewusstseinsphilosophie aufbaut, sondern den anthropologischen Geistbegriff einer Kritik unterzieht; er deutet den Geistbegriff strikt theologisch, nicht von der menschlichen Vernunft her, und kann auf *diese* Weise den Geist auf alle Naturphänomene beziehen.

Unsere zentrale These lautet, dass Rahner „Natur“ einseitig als Material des menschlichen Selbstvollzugs deutet, dass dies das leitende Paradigma seines Naturverständnisses darstellt.<sup>338</sup> Der Mensch hat sich selbst und Gott nur im Vorgriff, die Natur aber im Begriff. Dass hier Natur zum Feld von Experiment und Manipulation wird, zum Material menschlicher Freiheit und menschlichen Verfügens, ist nur konsequent. Die Selbstausslegung des Menschen geschieht in „der äusseren technischen und ökonomischen Bewältigung der Natur“.<sup>339</sup> Das Christentum entnuminiere die Natur und mache sie zum „Material menschlicher Subjektivität“.<sup>340</sup> Die Natur wird vom *instrumentarium dei* zum *instrumentarium hominis*. Der „Mensch im christlichen Verständnis, der sich in radikalster Weise als Subjekt von Freiheit und Gottunmittelbarkeit weiß, der wirklich verstanden hat, daß die Natur, das heißt alles, was ihn umgibt, nicht Gott, sondern Gottes bloßes Geschöpf ist, das geringer ist als er, der Mensch als Partner Gottes selbst, der Christ, der weiß, daß im Menschen selbst und nur in ihm die Welt in der Inkarnation unmittelbar Gottes Geschichte selbst geworden ist, daß er, der Mensch, also auf seiten Gottes der Kreatur gegenübersteht und er sie also gar nicht so einfach als die Stellvertreterin Gottes ihm gegenüber betrachten kann, sondern im Gottmenschen selbst zum Stellvertreter Gottes der Natur gegenüber geworden ist, dieser Mensch und Christ, sage ich, mußte eines Tages dazu kommen, zu entdecken, daß dieses christliche Grundverhältnis zu Welt und Natur sich nicht nur realisiert in der Innerlichkeit des Glaubens, des Gewissens, des Gebetes, sondern auch in und an der Welt selbst, in der Tat der Erkenntnis durch weltliche Wissenschaft und der daraus entspringenden Tat der Unterwerfung der Natur.“<sup>341</sup>

Die heutige Eigenrecht-Debatte, die Frage nach einem „intrinsic value“ der Natur ist gerade im Hinblick auf Rahners Theologie berechtigt.<sup>342</sup> Allerdings würde es darauf ankommen, dass man nicht unbesehen das neuzeitliche Verständnis von „Selbst“ und „Selbstbestimmung“ auf die Natur überträgt, die Natur in diesem Sinne zum „Subjekt“ oder zu mehreren „Subjekten“ „in sich“ erklärt, sondern einen schöpfungstheologischen Naturbegriff entwickelt, der den „Wert“ der Natur von der Natur Gottes des Schöpfers her bestimmte.

<sup>338</sup> Zum Material-Begriff vgl. GK 53.94.111.113.115 u.ö.

<sup>339</sup> GK 158; vgl. ebd. 169.172.

<sup>340</sup> SzTh VI, 29.

<sup>341</sup> SzTh VI, 21f.; vgl. jetzt auch SW 15, 3-16.

<sup>342</sup> Vgl. dazu A. Bartels, Grundprobleme der modernen Naturphilosophie, 200ff.

unterscheidung von Gott, dass Personalität auf diese Weise „substantiell“ an Gott gebunden ist. zu WOLFHART PANNENBERG:

Hat die moderne Physik das adäquate und abschliessende Naturverständnis? Ist das nicht der Fall, dann bedeutete Pannenberg's Theologie der Natur auch einen *Verlust* der Natur.

Pannenberg hebt Physik auf in Theologie. „Aufhebung“ in diesem Doppelsinne enthält ein Moment der Verneinung und ein Moment der Bejahung, enthält Negation und Position. Beim Thema „natürliche Theologie“ und im anthropologischen Zusammenhang ist das Moment der Negation deutlich markiert. Wo ist dieses Moment der Negation in seinem Gespräch mit den Naturwissenschaften zu finden? Es ist meines Erachtens hier relativ schwach ausgebildet. Man kann es allenfalls dort erkennen, wo er die Philosophie als dritte Ebene ins Spiel bringt, wo er die experimentelle Methodik der Naturwissenschaften von der geschichtshermeneutischen der Theologie abgrenzt, vor allem aber dort, wo er Gott als Subjekt der Natur behauptet und die naturwissenschaftlichen Theorien auf das trinitarische Wirken Gottes hin öffnet. Wüssten die Naturwissenschaften schon abschliessend über die Natur Bescheid, dann wäre diese theologische Ausweitung ja bloss eine redundante Begriffsvermehrung, eine absurde Verdoppelung der Weltbeschreibung.<sup>914</sup> Insofern wiederholt Pannenberg nicht bloss die naturwissenschaftliche Weltdeutung, sondern korrigiert und erweitert sie entscheidend.

Wir fragen aber über Pannenberg hinaus: Müsste die Theologie nicht eine grundsätzliche Kritik an den Naturwissenschaften vortragen? Nicht nur, weil die Naturwissenschaften methodisch Natur reduzieren – reduzieren *müssen* – auf Mathematisierbarkeit, Mechanisierbarkeit usw., sondern weil sich grundsätzlich die Frage nach „Erkenntnis und Interesse“ (Habermas), nach der lebensweltlichen *Praxis* der Naturwissenschaften, stellt.<sup>915</sup> Niemand wird behaupten, dass die Naturwissenschaften heute einem zweckfreien Eingedenken der Natur verpflichtet sind. Wo wäre denn heute diese zweckfreie Physik? Verhält es sich nicht vielmehr so, dass die Naturwissenschaften im Dienste der Verfügungsmachung von Natur, im Dienste der

<sup>914</sup> Am deutlichsten stellt sich diese Gefahr der Verdoppelung beim Begriff der Selbstorganisation ein. Wenn man die Selbstorganisation der Natur ganz radikal versteht, dann ist nicht einzusehen, warum man zusätzlich noch den Gottesgedanken einführen sollte. Welchen Sinn hat die Rede von der Erhaltungstätigkeit Gottes, wenn sich die Natur vollumfänglich selbst organisiert? Ist Erhaltung/Selbstorganisation eine doppelte Interpretation ein und desselben Sachverhalts?

<sup>915</sup> Für eine stärker „lebensweltliche“ Deutung der Naturwissenschaften vgl. P. Janich, *Kleine Philosophie der Naturwissenschaften*. „Wissenschaften sind immer Mittel zu etwas, sind in historischen Situationen mit Bedürfnissen einer Gesellschaft oder einzelner ihrer Mitglieder und Gruppen verknüpft, werden von Einzelpersonen oder Gruppen in Forschung, Lehre und Anwendung getragen und müssen sich, einschliesslich ihrer metawissenschaftlichen Reflexion, der Frage nach dem Wozu stellen.“ (A.a.O. 13.).

technischen Nutzbarkeit von Natur stehen?<sup>916</sup> J. Habermas konstatiert, die modernen Erfahrungswissenschaften hätten „die objektivierende Einstellung des interesselosen Beobachters mit der technischen Einstellung eines eingreifenden Beobachters zusammengeführt, der experimentelle Effekte erzielt. So haben sie den Kosmos der bloßen Kontemplation entzogen und die nominalistisch ‚entseelte‘ Natur einer anderen Art Objektivierung unterworfen. ... Die meisten Praxisbereiche sind im Zuge ihrer Verwissenschaftlichung von der ‚Logik‘ der Anwendung wissenschaftlicher Technologien geprägt und umstrukturiert worden.“<sup>917</sup>

Gerade die technokratische „Physik der Unsterblichkeit“ des Frank Tipler, die Pannenberg so wohlwollend aufgreift, bestätigt eine solche Einschätzung. Wenn es stimmt, dass die Naturwissenschaften ein „Verfügungswissen“ (Max Weber), eine „instrumentelle Vernunft“ (Habermas) ausbilden, die im Dienste an der immer raffinierteren Naturbeherrschung steht, dann wird das Gespräch der Theologie mit den Naturwissenschaften konflikthafter sein, als es die Konsonanzthese Pannenberg's sehen will. Könnten Philosophie und Theologie nicht „wertfreier“ die Natur bedenken? Gerade die Theologie könnte eine solche „freie Erinnerung der Natur“ (R. Spaemann)<sup>918</sup> aufrecht erhalten und pflegen, weil die Theologie nicht unter dem Diktat des Nutzbarmachens und des Verfügens steht, sondern dem Lobe des Schöpfers dient. „Wer Gott in den Dingen der Schöpfung lobt, der will die Dinge nicht zuerst für sich gebrauchen, sondern er kann sie in ihrer Schönheit lassen. Loben kann nur, wer lassen kann“.<sup>919</sup>

Pannenberg's Vorgehen hängt an zwei grossen Voraussetzungen. Erstens: Was Gott sei, „wissen“ wir aus der positiven Religion, aus der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus (sieht man einmal vom philosophischen Rahmenbegriff Gottes ab). Zweitens: Was Natur sei, „wissen“ wir aus der modernen Naturwissenschaft. Dies sind die beiden grossen Hauptlinien, die Pannenberg's Schöpfungslehre zusammenführt. Wir haben die erste Voraussetzung insofern in Frage gestellt, als wir die Möglichkeit eines sakramentalen Wirklichkeitsverständnisses einwarfen. Wir stellen die zweite Voraussetzung in Frage, indem wir das Definitionsmonopol der Naturwissenschaften in der Frage nach „der Natur“ anzweifeln. Es geht nicht darum, den Naturwissenschaften ihre enorme Bedeutung für die technische Beherrschung und Anwendung der Natur streitig zu machen. Die Theologie

<sup>916</sup> Vgl. H. Thomas (Hrsg.), *Naturherrschaft. Wie Welt und Mensch sich in der Wissenschaft begegnen*.

<sup>917</sup> J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, 81f.

<sup>918</sup> Siehe dazu R. Spaemann, Art. ‚Natur‘, 35-37, hier 37: „Der fundamentale Akt der Freiheit ist der des Verzichtes auf Unterjochung eines Unterjochbaren, der Akt des ‚Seinlassens‘.“

<sup>919</sup> A. Grün/A. Seufferling, *Benediktinische Schöpfungsspiritualität*, 17.

baut keine Geräte. Es geht aber darum, der Naturthematik wieder ein Heimatrecht in Philosophie und Theologie zu verschaffen.

Unser grösstes Problem mit der Schöpfungslehre Pannenberg ist damit noch gar nicht benannt. Ich will es dessen elegante *Elimination des Materialismusproblems* (in einem breiten, nicht ausschliesslich marxistischen Sinne) nennen. Karl Rahner hat – zugespitzt formuliert – sein ganzes theologisches Leben lang darüber nachgesinnt, wie Inkarnation zu denken sei, wie Geist und Welt zu vermitteln seien, wie ein nicht-räumliches Prinzip in Raum und Zeit antreffbar sein könne, wie das Wort Fleisch werden könne (Joh 1,14).

Pannenberg wischt dieses Materialismusproblem und damit die Provokation des Inkarnationsdogmas sozusagen mit einem Federstrich beiseite. Er kennt keine korpuskulare Materie, kennt keinen Körper im klassischen Sinne mehr, sondern nur noch Ereignisse und die Dauer von Ereignissen. Nach Pannenberg ist es „ein Verdienst von Alfred North Whitehead gewesen, aus der physikalischen Revolution der Quantenphysik die naturphilosophische Schlußfolgerung gezogen zu haben, daß momentane Ereignisse und Ereignisfolgen aller Bildung von in Raum und Zeit beharrenden Körpern vorangehen. Erst die unablässige Wiederholung von Ereignissen einer bestimmten Form erzeugt danach die beharrende Gestalt von Körpern.“<sup>920</sup>

Kann man bei Rahner einen *anthropologischen* Idealismus finden in der Weise, dass er vom Bei-sich-Sein des menschlichen Geistes, von der Evidenz des Selbstbewusstseins her denkt und von dort aus Leib, Natur und Geschichte ent-werfen und aneignen muss, so finden wir bei Pannenberg einen *absoluten* Idealismus vor. Pannenberg nimmt nicht nur das Menschsein des Menschen in den Blick, sondern deutlicher als Rahner auch Welt und Natur. Aber er begreift Welt und Natur letztlich als Feld, als Information, als Energie. Pannenberg stützt sich auf die Vergeistigungstendenzen in der jüngeren Physik und schliesst sich gewissermassen dem Idealismus des Informationszeitalters an, wo die „Software“ zusehends wichtiger zu werden scheint als die „Hardware“. Seine Schöpfungslehre unterscheidet sich wohl im Grad der Komplexität der Argumentation, nicht aber in der Schlussfolgerung von modischen esoterischen Thesen: Alles ist Feld, alles ist Information, alles ist Energie. Aufschlussreich ist hier wieder Pannenburgs breite Zustimmung zum Konzept F. Tiplers: wir Menschen als grosse Datenpakete, die auf die universale Festplatte Gottes auferstehen werden. Schon der Feldbegriff Pannenburgs zielt ja darauf ab, die Priorität des Feldes vor jeder körperlichen Manifestation zu behaupten. „Vieles spricht dafür, daß alle korpuskulare Materie als abgeleitet aus elementaren Ereignissen zu betrachten ist, die

<sup>920</sup> SysTheol II, 148.

ihrerseits als Manifestationen von Feldgrößen auftreten.<sup>921</sup> Auch Pannenburgs Rekonstruktion des modernen Informationsbegriffs zeigt diese vergeistigende Tendenz.<sup>922</sup> Bezeichnete der Informationsbegriff im christlichen Aristotelismus noch die „Formung einer vorgegebenen Materie“<sup>923</sup>, so sei dies heute nicht mehr der Fall, weil „Materie selbst sich als ein Modus der Manifestation von Energie darstellt.“<sup>924</sup> Mit Recht äussert sich H.D. Mutschler kritisch gegenüber der Vergeistigungstendenz in der Physik und ihrer überzogenen theologischen Adaption.<sup>925</sup>

Schon im anthropologischen Zusammenhang vermissten wir eine Thematisierung des *Körpers*. Pannenburgs „Ich“ und „Selbst“ kann man gänzlich spiritualistisch (miss-)verstehen. Zweifellos erhebt Pannenberg den Anspruch, den Menschen als *Einheit* zu denken, bis hin zur Rede von einer leiblichen Auferstehung. Das Gegen-ständliche, Wider-ständige des Körpers scheint mir hier aber eingeebnet durch den Feld- und Informationsbegriff. Auch die Christologie unternimmt ja keine „naturale“ Deutung der Einheit Jesu Christi mit Gott, sondern eine personale Deutung im Sinne der Selbstunterscheidung – die man ethizistisch (miss-)verstehen kann. Warum dann aber diese enorme Aufmerksamkeit für das leere Grab? Welche Bedeutung hat der Körper Jesu für diese Christologie und Theologie?<sup>926</sup>

Mit dieser spiritualistischen Tendenz einher geht, dass Pannenberg einem Kohärenzmodell der Wahrheit verpflichtet ist, dem er die Korrespondenztheorie unterordnet.<sup>927</sup> Pannenberg kann über viele hundert Seiten hinweg *Vorstellungen, Gedanken, Auffassungen* und *Theorien* aus Schrift, Überlieferung und Wissenschaft zusammentragen, kann sie gegeneinander abwägen und auf ihre innere Konsistenz hin befragen, muss aber im Grunde nie entscheiden, wie es um ihre Adäquation mit der Wirklichkeit bestellt ist – besser: Er kann diese Entscheidung dem Ende der Geschichte überlassen. Er vollzieht einen langen Gedankengang voller Begriffsbestimmungen und Distinktionen, und mit Hegel supponiert er, dass die Begriffe auch die Wirklichkeit seien, dass Denken und Sein identisch seien. Dieses Vorgehen ist ei-

<sup>921</sup> SysTheol II, 148.

<sup>922</sup> Vgl. SysTheol II, 133ff.

<sup>923</sup> SysTheol II, 134.

<sup>924</sup> SysTheol II, 135.

<sup>925</sup> H.D. Mutschler, *Schöpfungsglaube und physikalischer Feldbegriff bei Wolfhart Pannenburg*, bes. 545ff., hier 546: „Das Feld ist dem Geist nicht näher als die Partikel“. Mutschler äussert sich, a.a.O. 548f., auch skeptisch gegenüber einer Deutung der Einsteinschen Energie-Masse-Äquivalenz, wonach Masse im Grunde Energie sei. „Meines Erachtens sind all diese Spekulationen haltlos.  $E = mc^2$  beweist nicht, daß Masse Energie ist (oder umgekehrt) .... Eine physikalische Gleichung ist nichts als eine Relation, die die Relate unbestimmt läßt.“ (A.a.O. 549).

<sup>926</sup> Bemerkenswert ist, dass Pannenberg gerade auch im Zusammenhang mit der Auferstehung Jesu auf die Physik Tiplers verweisen kann, vgl. *History and the Reality of the Resurrection*, 321f.

<sup>927</sup> Vgl. SysTheol I, 62ff.

nerseits enorm leistungsfähig; es dürfte gegenwärtig keine zweite Theologie geben, die diese „erschlagende“ Fülle an Denkmateriale präsentiert und auf diesem hohen Niveau diskutiert. Wenn man mit Thomas und Rahner stärker einem Adäquationsmodell von Wahrheit verpflichtet ist, bleibt dem Denken Pannenberg doch der Charakter eines „selbstreferentiellen Systems“ anhaften, dessen Bezug zur Wirklichkeit von Gott, Natur und Mensch labil bleibt. Von Rahner kann man lernen, dass jede begriffliche Reflexion ein Nachträgliches ist. Welches ist die *ursprüngliche* Erfahrung, der Pannenberg komplexer Systembau nach-denkt?