

*DRITTER TEIL:
Kriterien für das neue Denken
in Naturwissenschaft und Theologie*

1. Die Hinwendung von den Teilen zum Ganzen	121
Die Stellung des Menschen in der Natur	124
Als Abbild Gottes?	125
Die Metapher vom Gärtner	131
Freiheit	135

Individualität und Persönlichkeit	137
Gott und die Natur	140
Der persönliche Gott	149
Patriarchalische Vorstellungsbilder	156
Vom «Abbild» zur «Ähnlichkeit»	159
 2. Verlagerung von der Struktur zum Prozeß	 164
Geist und Materie	165
Selbstorganisation	166
Die Dreifaltigkeit	168
Evolution und Teleologie	169
 3. Wende von der objektiven zur «epistemischen» Naturwissenschaft	 175
Bewußtsein und Zielgerichtetheit	180
Weitere Überlegungen zu den Kriterien 2 und 3	184
 4. Übergang vom Begriff des Bauwerks zu dem des Netzwerks als Metapher für die Erkenntnis	 190
Die Vielfalt christlicher Theologien	191
Gott als der Baumeister	193
Dialog mit der Natur	198
Toleranz und Pluralismus	199
 5. Übergang vom Begriff der «Wahrheit» zu dem der «Annäherung»	 207
Annäherung in der Naturwissenschaft	207
Das Dogma	208
Der Fortschrittsbegriff in Naturwissenschaft, Kunst und Theologie	217
Dichtung und Literaturkritik	222
Das menschliche Element	226

DRITTER TEIL:
Kriterien für das neue Denken in
Naturwissenschaft und Theologie

1. Die Hinwendung von den Teilen zum Ganzen

FC: Jetzt würde ich gern erörtern, was wir ganz spezifisch meinen, wenn wir von einem neuen Denken in Naturwissenschaft und Theologie sprechen. Vorhin habe ich versucht, fünf Kriterien für das neue Denken, für ein Systemdenken in der Naturwissenschaft zu entwickeln. Sie gelten meines Erachtens für alle Wissenschaftszweige – für die Naturwissenschaften, die Geistes- und die Sozialwissenschaften. Ich habe jedes Kriterium als Wandel vom alten zum neuen Paradigma formuliert. Sie haben dann fünf entsprechende Kriterien für das neue Denken in der Theologie identifiziert. Nun würde ich gerne jedes dieser fünf Kriterien ausführlicher diskutieren.

FC: Das erste Kriterium der Naturwissenschaft ist die Hinwendung von den Teilen zum Ganzen. Im alten Paradigma glaubte man, in jedem komplexen System ließe sich die Dynamik des Ganzen aus den Eigenschaften der Teile verstehen. Im neuen Paradigma wird die Beziehung zwischen den Teilen und dem Ganzen umgekehrt. Die Eigenschaften der Teile lassen sich nur aus der Dynamik des Ganzen begreifen. Am Ende gibt es überhaupt keine Teile. Was wir als Teil bezeichnen, ist nur ein Muster innerhalb eines untrennbaren Gewebes von Zusammenhängen.

TM: Auch im Lager der Theologen gibt es eine entsprechende Verschiebung von den Teilen zum Ganzen. Im alten Paradigma glaubte man, die Gesamtsumme aller Dogmen, die alle gleichwertig waren, addiere sich zur offenbarten Wahrheit. Im neuen Paradigma wird das Verhältnis zwischen den Teilen und dem Ganzen umgekehrt. Die Bedeutung einzelner Dogmen kann nur aus der Dynamik der gesamten Offenbarung verstanden werden. Schließlich zeigt sich, daß die Offenbarung aus einem Guß ist. Einzelne Dogmen drücken nur besondere Einsichten in Gottes Selbstmanifestation in Natur, Geschichte und der menschlichen Erfahrung aus.

DSR: Dem kann ich nur zustimmen.

FC: Das ist eines der Themen, die ich erörtern möchte. In den 1920er Jahren trat in der Physik ein dramatischer Wandel ein,

nämlich von der Anschauung der physischen Welt als einer Ansammlung getrennter Einheiten zur Anschauung eines Netzwerks von Zusammenhängen. Was wir als Teil bezeichnen, ist ein Muster in jenem Netzwerk. Wir nehmen es wahr, weil es eine bestimmte Stabilität besitzt. Deshalb konzentrieren wir unsere Aufmerksamkeit darauf, können es annähernd beschreiben und sagen: Das hier nenne ich eine Zelle oder ein Atom. Entscheidend ist jedoch folgendes – wann immer man diesen Teil abgrenzt und vom übrigen trennt, begeht man einen Irrtum. Man schneidet nämlich einige der Verbindungen zum Ganzen ab, physisch und begrifflich, und sagt: Das hier, das nenne ich einen Teil. Zwar weiß ich, daß er auf die eine oder andere Weise mit dem Ganzen zusammenhängt, doch kann ich nicht alle Zusammenhänge berücksichtigen, weil die Sache dann zu kompliziert wird. Also trenne ich einige von ihnen ab, indem ich den Teil umgrenze.

DSR: Man muß das einfach zu didaktischen Zwecken tun.

FC: Ja. Und wegen der Stabilität des Musters kommt man zu einer sehr guten Annäherung.

Nun hat man auch im alten Paradigma den Zusammenhang der Dinge anerkannt. Das begriffliche Denken jedoch nahm sich zunächst die einzelnen Dinge mit ihren Eigenschaften vor; danach kamen dann die Mechanismen und Kräfte, die den Zusammenhang herstellten, an die Reihe. Im neuen Paradigma jedoch sagen wir, die Dinge als solche besitzen keine ihnen innewohnenden Eigenschaften; diese ergeben sich nur aus den Zusammenhängen. Das meine ich, wenn ich sage, man müsse die Eigenschaften der Teile aus der Dynamik des Ganzen begreifen, weil diese Zusammenhänge dynamische Zusammenhänge sind. Die einzige Möglichkeit, einen Teil zu verstehen, besteht also im Verstehen seines Zusammenhangs mit dem Ganzen. Diese Erkenntnis brachte uns die Physik der 20er Jahre. Sie ist eine Schlüsselerkenntnis der Ökologie. Ökologen

denken auf genau dieselbe Weise. Sie sagen, ein Organismus läßt sich aus seinen Beziehungen zu allem anderen definieren.

TM: Was nun die Teile angeht – so sagten Sie vorhin, es gebe überhaupt keine Teile?

FC: Keine *isolierten* Teile.

DSR: Das ist genau das Wort, das ich vorschlagen wollte. Ferner sollten wir eine kleine Fußnote hinzufügen über die Beziehungen zwischen dem Ganzen und den Teilen in der Theologie. In diesem Falle ist es die Beziehung zwischen dem Prozeß der Offenbarung und den Dogmen. Der technische Ausdruck «*analogia fidei*» wirft Licht auf diese Beziehung.

TM: *Analogia fidei* besagt als Prinzip, daß man nicht über irgendeinen Glaubenssatz sprechen kann, ohne alle anderen einzubeziehen. Man kann niemals einen Teil, eine Doktrin oder Lehre, getrennt vom Ganzen verstehen. Der Sinn liegt im Ganzen. Er liegt nicht in einem Syllogismus oder einer erklärenden Aussage oder sonst was.

DSR: Ist das nicht recht bemerkenswert? Das läßt beinahe an ein holographisches Theologiemodell denken.

FC: Ja, das ist fast eine Bootstrap-Aussage, wie wir Physiker es nennen würden.

TM: An diesem Prinzip ist nichts besonders Neues. Es ist ein Eckpfeiler der mittelalterlichen Theologie, hat heute jedoch besonderes Gewicht.

Die Stellung des Menschen in der Natur

FC: In diesem Zusammenhang möchte ich auf das Verhältnis zwischen Mensch und Natur zu sprechen kommen. Auch hier hat sich in den vergangenen zwanzig Jahren eine sehr nützliche Unterscheidung entwickelt, nämlich die Unterscheidung zwischen tiefer und oberflächlicher Ökologie. Die oberflächliche Ökologie stellt den Menschen über die Natur oder außerhalb der Natur, was natürlich der Herrschaft über die Natur entspricht. Die Werte liegen im Menschen. Die Natur hat nur Nutzungswert, instrumentellen Wert. Für die tiefen Ökologen ist der Mensch ein Bestandteil der Natur, nur ein spezieller Faden im Gewebe des Lebens.

DSR: Ihre Unterscheidung zwischen tiefer und oberflächlicher Ökologie ist sehr hilfreich und man sollte sich ihrer stets erinnern. Doch ergibt sich die Frage nach der besonderen Stellung des Menschen in der Natur. Ich meine doch, wir haben da einen besonderen Platz und eine besondere Funktion. Das gilt für jede Kreatur und somit auch für uns. Ich möchte Sie fragen, ob Ihnen das Wort «Verantwortung» paßt, um unsere besondere Funktion in der Natur zu beschreiben. Das Wort Verantwortung drängt sich von selbst auf, weil wir diejenigen sind, die für das verantwortlich sind, was geschieht. Die Wanderfalken sind nicht dafür verantwortlich, daß sie eine gefährdete Art sind, sondern die Menschen. Und wir tragen auch die Verantwortung dafür, daß etwas getan wird, um gefährdete Arten zu retten.

FC: Zunächst einmal möchte ich sagen, daß die ganze Frage des Anthropozentrismus und der Rolle des Menschen in der Natur sehr schwierig und herausfordernd ist.

So wie ich tiefe Ökologen und Systemtheoretiker wie beispielsweise Francisco Varela verstehe, würden diese sagen, daß jede Spezies ganz spezielle Eigenschaften besitzt und man

überhaupt nicht von «höheren» und «niederen» Lebewesen sprechen kann. Varela sagt, er könne nicht einmal von höherer Komplexität sprechen, weil Komplexität zu viele Aspekte umfaßt. Der menschliche Organismus ist in einer Hinsicht sehr komplex, Insekten sind es in einer anderen. So hat also jede Spezies ihre eigenen, sehr speziellen Eigenschaften. Metaphorisch ausgedrückt: Die Bienen würden sich als Krone der Schöpfung bezeichnen, die Hunde würden dasselbe von ihrer Spezies sagen, und wir behaupten es von unserer Spezies.

Das scheint mir riesige Probleme oder Herausforderungen für die Theologen zu schaffen. Denn in der konventionellen Theologie galt der Mensch immer als ein über und außerhalb der Natur stehendes Wesen, bestimmt zur Herrschaft über die Natur.

DSR: Für mein Verständnis ist dies nur ein kulturelles Element der christlichen Überlieferung, das in ihrer Botschaft keinen zentralen Platz einnimmt.

FC: Sie wissen jedoch, was ich meine.

DSR: Ja, das weiß ich genau. Ich könnte Ihnen furchtbare Beispiele nennen, vor allem von der volkstümlichen Version dieser Anschauung.

Als Abbild Gottes?

FC: Was bedeutet es also, daß der Mensch als Abbild Gottes geschaffen wurde? Anscheinend wurden die Tiere nicht als Abbild Gottes geschaffen. Oder doch? Adam gab ihnen Namen, und er erhielt die Herrschaft über sie. Sie kennen ja diese Geschichte. Wie kann man das in der vom neuen Paradigma bestimmten Theologie umformulieren? Vielleicht könnten wir damit beginnen, daß wir uns auf die Vorstellung einer unsterb-

lichen Seele konzentrieren, die meines Wissens in der christlichen Theologie eine ausschließlich menschliche Eigenschaft ist. Menschen sollen angeblich eine unsterbliche Seele haben Tiere und Pflanzen aber nicht.

TM: Wer behauptet denn das?

FC: Mein Religionslehrer in der Schule.

DSR: Im neuen Paradigma muß man diese Geschichte so verstehen, daß alles durch den Atem Gottes geschaffen wurde «Sendest Du Deinen Geist aus, so werden sie alle erschaffen . . .»

TM: «. . . Und Du erneuerst das Antlitz der Erde. Nimmst Du ihnen den Atem, so schwinden sie hin» (Psalm 104).

DSR: Der «Geist des Herrn», sein Atem, «erfüllt die Erde und hält alles zusammen». Das ist eine biblische Aussage. Dement sprechend sind alle Pflanzen und Tiere, ist alles vom Lebensatem Gottes erfüllt. Der Mensch wird in diesem Zusammenhang besonders erwähnt, weil das uns am meisten betrifft und weil wir es aus unserem Inneren heraus wissen. Wir Menschen leben durch Gottes eigenes Leben, und wir können Gott erkennen, werden Gott von Angesicht zu Angesicht schauen.

FC: Dann ist also der Geist Gottes, oder die Seele, nicht etwas was den Menschen von anderen Wesen unterscheidet.

DSR: Nicht nach den biblischen Begriffen. Das ist eine philosophische Vorstellung, die erst viel später aufkommt. Die Vorstellung einer unsterblichen Seele im landläufigen Sinn ist strenggenommen nicht biblisch.

FC: Wie steht es dann um die Unsterblichkeit und ein Leben nach dem Tode?

TM: Das findet man nur *in einem* Buch der Bibel, im Alten Testament und zwar in «Das Buch der Weisheit» (Die Weisheit Salomos), das übrigens weder von jüdischen Gelehrten noch von Protestanten anerkannt wird. Vom römisch-katholischen Standpunkt gehört es zu den kanonischen Büchern der Heiligen Schrift. Genauer gesagt, bezeichnet man es als «deuterokanonisch», ein der hebräischen Bibel nach ihrer Übersetzung ins Griechische hinzugefügtes Buch.

DSR: Das ist ein dünnes Rinnsal, und selbst die Auferstehung Jesu hat äußerst wenig, wenn überhaupt etwas, mit der Unsterblichkeit der Seele zu tun. Das ist eine griechische Vorstellung, die aus der griechischen Philosophie in die christliche Überlieferung übernommen wurde.

FC: Die Auferstehung ist aber doch etwas Menschliches, nicht wahr? Pflanzen erfahren keine Auferstehung.

TM: Im Gegenteil. Es gehört zum alten Paradigma, zu sagen, daß unsere Lieblingstiere nicht in den Himmel kommen werden. Das ist eine der schlimmsten Geschichten, die man jemals Kindern erzählt hat. Das ist keine Theologie, sondern kultureller Ballast, ein Sammelsurium von Plunder, aber keine Theologie.

FC: Wie deuten Sie dann das Glaubensbekenntnis, das von der Auferstehung des Fleisches und vom ewigen Leben spricht? Allgemein wird das doch als eine ausschließlich dem Menschen vorbehaltene Zukunft, als die Erlösung verstanden.

DSR: Aber nur in der landläufigen Meinung. Richtig verstanden bedeutet es kosmische Erneuerung.

FC: Können Sie etwas mehr darüber sagen?

DSR: Zunächst einmal sollten wir den Tod ernster nehmen, als das in der Vergangenheit geschehen ist. Vieles von dem, was über die Unsterblichkeit der Seele gesagt wurde, steht nicht in der Bibel. Es wurde später aus anderen philosophischen Überlieferungen übernommen und hat uns vom Wege abgebracht. Ich selbst möchte den Tod so ernst nehmen wie die Bibel es tut, vor allem das Alte Testament, die Hebräische Bibel. Wenn man tot ist, dann ist man tot. Deine Zeit ist abgelaufen, daher gibt es nichts «nach» dem Tode. Von der Definition her ist Tod dasjenige, nach dem es nichts mehr gibt. Die Zeit ist vorbei; die Uhr ist abgelaufen. Die Zeit eines anderen mag weiterlaufen, deine eigene jedoch ist vorbei. Für dich gibt es kein «danach».

Und doch erleben wir selbst jetzt, vor dem Tode, wichtige Augenblicke, die nicht in der Zeit liegen. Sie sind, wie T. S. Eliot es formuliert, «innerhalb und außerhalb der Zeit». Wir erfahren hier und jetzt Wirklichkeiten, die *jenseits* der Zeit liegen. In solchen Augenblicken wird Zeit eine Begrenzung erfahren. Wenn meine Zeit jedoch abgelaufen ist, dann bleibt alles das bestehen, was jenseits der Zeit ist. Das ist keinem Wandel unterworfen. Es dauert. Wenn mein Leben schließlich vollendet ist, ist es so, als wenn eine Frucht vom Baum fällt. Ich fahre nicht fort, für alle Zeiten irgend etwas zu tun. So wie in den lebendigsten Augenblicken in *diesem* Leben, besitze ich mein gesamtes Leben auf einmal. Außerhalb der Zeit besitze ich mein Leben. Und da alles mit allem in diesem «Jetzt, das nicht vergeht» zusammenhängt, besitzen wir alles. Wenn Zeit uns nicht mehr trennt, besitzen wir alle diejenigen, die wir lieben, einschließlich aller Tiere und Pflanzen.

FC: Weil wir nicht in unserer Fülle wären, wenn das nicht wäre?

DSR: Richtig. Das bleibt jedoch bestenfalls eine linkische Weise, von dieser Fülle, vom Himmel und der *visio beatifica* zu sprechen, an die ich als Christ glaube.

FC: Klingt das, was Sie eben sagten, nicht so ähnlich wie die Idee des Bodhisattva vom Buddhismus? Der Bodhisattva erfährt Erleuchtung, sobald alle anderen fühlenden Wesen erleuchtet sind.

DSR: Ja, das klingt ähnlich. Es gibt übrigens ein lesenswertes Buch mit dem Titel *The Christ und the Bodhisattva*.

TM: Ich habe dieses Buch noch nicht gelesen. Auf der Grundlage meiner eigenen Kenntnisse über Christentum und Buddhismus würde ich jedoch sagen, hier hätten wir ein gutes Beispiel, wie der Dialog zwischen beiden Religionen das Beste in beiden an den Tag bringen kann. In seinen Ursprüngen und seiner Entwicklung hat das Christentum die sozialen Konsequenzen seiner spirituellen Lehre in großem Detail herausgearbeitet. Buddhisten haben mir in diesem Zusammenhang folgendes gesagt: Obwohl sie in buddhistischen Quellen nicht fehlt, habe diese Dimension des Christentums ihnen geholfen, ihr Verantwortungsgefühl gegenüber der menschlichen Gesellschaft und dem Planeten Erde ebenso zu entwickeln wie ihr Gewahrsein der Möglichkeiten des Buddhismus als Katalysator für gesellschaftlichen Wandel. Was uns Christen angeht, so kann ich das kosmische Empfinden des Buddhismus und des Hinduismus als Anregung für uns betrachten, in unserer eigenen Heiligen Schrift und Überlieferungen das Gewahrsein des nicht-menschlichen Kosmos als Teil von Gottes Heilsplan zu entdecken. «Herr, Du hilfst Menschen und Tieren» heißt es in Psalm 36, einem der großen mystischen Texte des biblischen Psalter. «Denn bei Dir ist die Quelle des Lebens, in Deinem Licht schauen wir das Licht.» In der christlichen Überlieferung würde meines Erachtens jedermann den heiligen Franziskus

von Assisi für einen «ökologischen» Heiligen halten. Mit seinem Leben und seiner Poesie zeigte er, wie der Mensch nicht nur verantwortlich für den nicht-menschlichen Kosmos sein, sondern auch mit ihm Zwiesprache halten und auf ihn reagieren kann.

FC: Wenn nun die unsterbliche Seele nicht das herausragende Unterscheidungsmerkmal der Menschheit ist – was sagt dann das neue Paradigma über die Schöpfung und die Rolle des Menschen in der Natur?

TM: Zu dieser Frage gibt es in der Bibel viele unterschiedliche Formulierungen. Nehmen wir zum Beispiel das achte Kapitel des Briefes an die Römer des heiligen Paulus. Darin heißt es: «Denn wir wissen, daß die ganze Schöpfung (miteinander) seufzt und bis jetzt in Geburtswehen liegt. Aber nicht nur sie, sondern auch wir selbst, die wir die Erstlingsgabe des Geistes haben, auch wir seufzen in unserem Innern, da wir auf die Einsetzung zu Söhnen warten, die Erlösung unseres Leibes.» Wir alle sind in diesem als schmerzlich empfundenen Zustand gefangen. Anders ausgedrückt: Es handelt sich nicht um einen Krieg des Menschen gegen die Natur, sondern eher um ein gemeinsames Wissen um etwas, das viel größer ist als wir alle zusammen, das geboren werden und am Ende der Zeit, am Ende der Geschichte, manifest werden muß. Das Modell, das dem Text des Briefes an die Römer zugrunde liegt, ist nicht das des 1. Kapitels der Schöpfungsgeschichte. Es gibt auch das Thema des Gartens Eden im Buch der Lieder, ferner den Symbolismus der neuen Schöpfung im zweiten Teil von Jesaja, und anderes. In der Bibel finden sich viele unterschiedliche Aussagen über die Schöpfung, nicht nur eine.

FC: Wie sieht also das neue Denken in der Theologie die Rolle des Menschen in der Natur?

DSR: Zunächst einmal stellt sich die Frage, wie erhält man überhaupt Kenntnis von all diesen Dingen, was auch für die Verfasser der Bibel gilt? Natürlich aus der Erfahrung. Wie haben Sie und ich erfahren, daß wir nach dem Bilde Gottes geschaffen sind? Durch unsere schönsten und lebendigsten Gipfelerlebnisse, weil unsere ganze Gottesvorstellung in diesen Augenblicken entstanden ist. Da entdecken wir, was wir mit Gott meinen, wenn wir dieses Wort verwenden wollen. Wir erfahren, daß wir Gott gehören. Unser wahres Selbst ist das göttliche Selbst. Diese Erkenntnis ist in der Mystik verankert. Die Bibel vermittelt uns diese Wahrheit in Form einer Geschichte, in wunderschönen mythischen Begriffen: Wir sind Erde, aus Erde gemacht und atmen den göttlichen Lebensatem.

Dann kommt der Augenblick, in dem man uns in den Garten Eden versetzt, mit dem Auftrag, «ihn zu bebauen und zu hüten». Und an dieser Stelle kommt das Gefühl der Verantwortung ins Spiel. Der entscheidende Sinn dieser Bibelstelle ist Verantwortung statt ausbeutender Beherrschung der Natur. Leider hat man die Schöpfungsgeschichte falsch gedeutet und mißbraucht, um viel Zerstörendes zu rechtfertigen. Richtig verstanden besagt die Schöpfungsgeschichte, daß Adam in den Garten Eden versetzt wird, damit er ihn bebaue und hüte. Und das überträgt uns Verantwortung.

Die Metapher vom Gärtner

FC: Beschäftigen wir uns etwas mehr mit dieser Metapher vom Gärtner. In gewissem Sinne steht der Gärtner gewiß über dem Garten oder außerhalb davon. Er ist kein Teil des Gartens. Ich erinnere mich einer sehr witzigen Definition des Begriffs Unkraut, formuliert von einem französischen Gärtner. Er sagte: «Unkraut ist alles, was ich nicht gepflanzt habe.» Der Gärtner steht also eindeutig außerhalb des Gartens.

DRS: Ja, auch ich würde sagen, daß man den Gärtner als vom Garten getrennt sieht. Doch ist diese Anschauung das Ergebnis des Sündenfalls. Unser Sündenfall, so wie er in der Erzählung der Bibel geschildert wird, kann gedeutet werden als Trennung des Gärtners vom Garten. Davor wußte er nicht, daß er nackt war. Der Gedanke der Nacktheit hat wenig mit Sexualität zu tun. Es ist die Erfahrung der Entfremdung: Hier bin ich, und alle Welt schaut auf mich.

Das ist der Zustand, in dem wir uns selbst befinden, dem Kosmos entfremdet. Im Paradies jedoch werden wir als integraler Bestandteil des Ganzen dargestellt.

FC: Vorhin sagten Sie, der Mensch, oder Adam, sei in den Garten Eden versetzt worden, um ihn zu bebauen und zu hüten. Das war vor dem Sündenfall.

DSR: Ja, doch darf man die Stellung des Gärtners nicht so sehen, daß er vom Garten getrennt ist.

FC: Moment mal. Wenn Sie sagen, «ihn bebauen und hüten», dann bedeutet das Trennung von Garten und Gärtner.

DRS: Es ist eher eine Unterscheidung als eine Trennung. Schließlich unterscheidet sich der Orangenbaum vom Apfelbaum. Das Kaninchen ist etwas anderes als ein Kohlkopf; hier frißt eines das andere. Jedes tut das, was ihm eigen ist. Und das, was wir Menschen tun, ist, die Natur bebauen und hüten. Damit kehre ich zu dem Begriff «Verantwortung» zurück.

FC: Mit dieser Formulierung bin ich noch nicht zufrieden. Man könnte nämlich auch sagen, der Kot der Karnickel düngt den Garten, ist Dünger für den Boden. Wenn man sich Ökosysteme anschaut, dann stellt man fest, daß es überall symbiotische Beziehungen gibt. Es findet ein unaufhörlicher Austausch von Materie statt, es gibt zyklische Bahnen und so weiter. Man

kann also beobachten, daß das Ökosystem sich selbst bebaut und hütet. Aus naturwissenschaftlicher Sicht ist dies das Kennzeichen des Lebens – die Selbstorganisation. Der Garten braucht also niemanden, der ihn pflegt und hütet, wenn man von der Gegenwart absieht, weil wir ihn so schrecklich verunstaltet haben. Das heißt, daß wir gegenwärtig die Verantwortung haben, ihn zu bebauen und zu hüten.

DSR: Also – versuchen Sie, sich einmal Ihren eigenen Schöpfungsmythos vorzustellen, parallel zu dem eben erwähnten. Stellen Sie sich vor, Sie würden in diesen Garten versetzt. Was würden Sie dort tun?

FC: Ich wäre zwangsläufig in ihn integriert, weil ich andere Lebewesen essen und letzten Endes von ihnen gefressen würde. Ich wäre ein Teil der Nahrungskette. Und ich würde mich entfalten, die verschiedenen Materialien benutzen, um mir mein Haus zu bauen, mich zu kleiden, meine Kinder zu versorgen, wie alle anderen es tun. Ich würde mich also von ihnen nicht unterscheiden. Ausgenommen – und nun kommen wir zum wirklichen Unterschied – daß ich mein *Selbst*bewußtsein entwickeln würde. Ich wäre in der Lage, über mich selbst nachzudenken und würde die Sprache als gesellschaftliches Phänomen entwickeln. Mit Hilfe der Sprache würde ich dann zusammen mit meinen Mitmenschen die Vorstellung von Gegenständen, Begriffen, Symbolen und Kultur schaffen.

DSR: Das ist der Teil des Schöpfungsberichtes, wo Adam den Tieren Namen gibt. Den haben Sie soeben beschrieben. Und nun wollen wir einmal sehen, ob nicht in Ihrer eigenen Erfahrung im Garten, so wie Sie ihn sich vorstellen, auch etwas vorhanden ist, das dem Bebauen und Hüten entspricht.

Vielleicht sind diese Worte ein zu starkes psychologisches Hindernis. Deshalb will ich meine Frage umformulieren. Sie befinden sich in dem Garten. Können Sie sich vorstellen, wie

Sie um bestimmte Bäume Dünger streuen, weil Sie wissen, daß diese dann bessere Früchte tragen werden? Ich meine, das wäre typisch menschlich und würde dann also das Bebauen und Hüten des Gartens bedeuten. Nichts mehr und nichts weniger, scheint es mir. Lassen Sie alles nur richtig wachsen, wobei Sie immer noch vollkommen innerhalb des Ökosystems bleiben.

FC: Das ist übrigens genau das, was Bateson «zielstrebiges Bewußtsein» nennt. Es ist ein zweiseitiges Schwert. Als Menschen mit Verstand, Selbstbewußtsein und symbolischer Sprache und was sonst noch dazu gehört, können wir in die Zukunft planen. Wir können nicht nur links ein wenig mehr Dünger streuen als rechts, was Tiere vermutlich ebenfalls tun können, sondern wir können tatsächlich zwanzig Jahre voraus planen und sagen: «Hier will ich etwas pflanzen, das in zwanzig Jahren Früchte tragen wird.» Dies ist also der Teil unseres Bewußtseins, der uns auf andere Art handeln läßt. Und wenn das dann mit uns durchgeht und die ökologische Weisheit zerstört, die wir mit allen anderen Geschöpfen gemeinsam haben, dann geraten wir in Schwierigkeiten. Auf diese Weise sind wir tatsächlich in eine unangenehme Lage gekommen. Und dann stellt sich die Frage der Verantwortung.

DRS: In diesem Sinne stellt sich die Frage nach der Verantwortung vielleicht erst später. Darüber muß ich noch einmal nachdenken.

FC: Vielleicht bedeutet Verantwortung gerade die Zügelung des rationalen Intellekts, des linearen Denkens, durch intuitive ökologische Weisheit.

TM: Wenn ich mir Ihre Ausführungen über die Garten/Gärtner-Metapher anhöre, dann frage ich mich, ob wir wirklich bei dem Gärtnermodell als wesentlichem Element der christlichen oder jüdisch-christlichen Anschauung vom Platz des Men-

schen im Universum bleiben müssen. Der Prophet Jesaja sieht uns nicht als mit zielstrebigem Aktivitäten beschäftigten Gärtner, sondern als spielende Kinder. Kind sein bedeutet nicht, nichts tun oder ohne Verantwortung sein. Es bedeutet jedoch reagieren auf die Stimmen der Schöpfung, diese Stimmen nachahmen und ihrem Ruf folgen.

DSR: Richtig. Verantwortung heißt antworten, ist eine Fähigkeit zu entsprechender Reaktion.

FC: Was die Angemessenheit der Reaktion angeht, so steht diese in Hinsicht auf die meisten anderen Spezies gar nicht in Frage, da diese bereits über die angemessene Reaktion *verfügen*. Vögel und Pflanzen tun nichts Unangemessenes. Dagegen kann eine menschliche Reaktion unangemessen sein, weil wir ein zielstrebiges Bewußtsein besitzen und mit ihm die Fähigkeit, die Natur und damit uns selbst zu zerstören.

DSR: Ich meine, jetzt haben Sie wirklich den Finger auf die Wunde gelegt. Wir *müssen* die Natur nicht zerstören, *können* es jedoch. Alle anderen können das nicht tun, weil sie nicht über die dazu erforderlichen Mittel verfügen.

Freiheit

FC: Richtig. Und hier kommt nun unsere Freiheit zur Geltung.

DSR: Ja, Freiheit ist die positive Seite der Medaille.

FC: Dann gehören Freiheit und Verantwortung also zusammen.

DSR: So ist es. Das ist der entscheidende Punkt, ist Teil unserer Erfahrung. Wir dürfen das Band zwischen Freiheit und Verantwortung nicht zerschneiden.

FC: Dann bestünde also unsere Verantwortung als Gärtner darin, uns wieder in den Garten zu integrieren, weil wir uns von der Natur getrennt und uns über sie gestellt haben.

DSR: Und genau das war ein Aspekt des Sündenfalls.

FC: Und nicht nur das. Wir haben auch – wie soll ich es ausdrücken – wir haben den Garten säkularisiert und ihn zu einer Maschine degradiert.

DSR: Wir haben ihn ent-spiritualisiert.

FC: Gemordet, in gewissem Sinne.

DSR: Ja, weil der Geist es ist, der Leben schenkt.

TM: Der Geist schenkt Leben, und der menschliche Geist – sei es mit «zielgerichtetem Bewußtsein» oder mit «spielerischem Bewußtsein» – *kann* Leben schenken. Die Zerstörung der Umwelt begann nicht so sehr mit der Trennung des Gärtners vom Garten als damit, daß der Gärtner anfang, den Garten als Maschine zu betrachten, als eine Maschine die dem operativen Willen des Menschen auf dem Fahrersitz unterworfen ist.

Könnten wir nochmals kurz auf das Thema menschlicher Freiheit zurückkommen? Vielleicht könnten Sie noch etwas mehr darüber sagen, Bruder David.

Individualität und Persönlichkeit

DSR: Bei der Frage nach unserer Freiheit müssen wir zwischen dem Individuum und der Person unterscheiden. Ein *Individuum* wird durch das definiert, was es von anderen Individuen unterscheidet: so viele einzelne Eier in dieser Kiste; so viele menschliche Individuen in dieser Bevölkerung.

Eine *Person* wird durch ihre Beziehungen zu anderen definiert, zu anderen Personen und anderen Lebewesen ganz allgemein. Wir werden als Individuen geboren; doch ist es unsere Aufgabe, Personen zu werden, und zwar durch tiefere und kompliziertere, höher entwickelte Beziehungen. Dem Streben nach echter Persönlichkeit sind keine Grenzen gesetzt.

Die Herausforderung für unsere Freiheit bestünde also darin, das Universum zu personifizieren. Bevor der Mensch auf die Erde kam, war die Welt noch nicht persönlich. Adam trifft im Garten Eden auf eine unpersönliche Umwelt; doch er kann sie nun persönlich machen. Den Tieren Namen zu geben, ist ein Aspekt seiner personifizierenden Aktivität.

FC: Das tritt noch stärker in den Überlieferungen der amerikanischen Indianer in Erscheinung. Sie geben allen lebenden Dingen nicht nur Namen, sondern tatsächliche Familienbeziehungen.

DSR: Das ist wunderschön. Und diese Mythen sind unser gemeinsames menschliches Erbe. Sie sagen uns, was es heißt, Mensch zu sein.

FC: Frances Moore Lappe hat etwas sehr Bedeutsames gesagt: Definiert man eine Person oder eine Persönlichkeit durch ihre Beziehungen zu anderen, dann bedeutet dies, daß mein persönliches Wachstum ein anderes nicht behindert, sondern im Gegenteil fördert. Bin ich in der Lage, mehr Beziehungen zu

allem um mich herum zu pflegen, dann wird der Mitmensch davon profitieren, weil ich ihm dann mehr vermitteln kann, wodurch er wachsen kann wie auch ich.

Die konventionelle *politische* Idee der Freiheit, so sagt sie, ist Ellenbogenfreiheit. Wenn ich wachse, mußt du kleiner werden. Das ist eine Newtonsche Anschauung: Wo sich ein Objekt befindet, da kann kein anderes sein. Dagegen bedeutet die systemische Anschauung von Wachstum und Freiheit gegenseitiges Fördern. Dafür gibt es keine Grenzen. Es ist kein Nullsummenspiel.

TM: Der Begriff der politischen Freiheit als ein Beispiel für das Newtonsche Paradigma fasziniert mich. Der Gegensatz zum Begriff der Freiheit in den Evangelien ist auffallend. Politische Freiheit bedeutet also, daß man andere zur Seite schiebt, um Platz für sich selbst zu schaffen. Dagegen manifestiert sich die Freiheit Jesu vor allem in seiner Selbsterniedrigung. «Er entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an» (Philipper 2). Johannes der Täufer sagte: «Der Herr muß größer, ich aber kleiner werden.»

DSR: Diese Erkenntnis hat auch eine negative Implikation, die Sie nicht erwähnt haben. Die Erniedrigung eines anderen erniedrigt auch mich. Daran sollte man in unserer Welt denken.

FC: An dieser Stelle könnten wir versuchen, miteinander zu verknüpfen, was wir über die menschliche Natur und die Rolle des Menschen im Kosmos gesagt haben, bis zur geänderten Auffassung von der Wahrnehmung von Objekten zu der von Zusammenhängen, was ein allgemeines Kennzeichen des neuen Denkens ist. Das ist mir jetzt wirklich zum ersten Male klargeworden. Jetzt sehe ich es so, daß wir unsere Persönlichkeit, unsere wahre Natur, durch unsere Beziehungen zu anderen entwickeln, was aber nicht nur dem Menschen eigen ist. Das gilt für alle Lebewesen und, wie ich sagen würde, selbst für Muster unbelebter Mate-

rie. Die inneren Eigenschaften jedes beliebigen Musters in der Natur sind in Wahrheit keine innewohnenden Charakteristika, vielmehr werden sie durch die Beziehungen zur übrigen Umwelt definiert. Insofern unterscheidet das uns Menschen nicht von anderen lebenden Systemen. Was uns dagegen zu etwas Besonderem macht, ist die Tatsache, daß wir die Gabe des Nachdenkens über uns selbst besitzen, was Sprache, Begriffe und abstraktes Denken mit sich bringt. Das abstrakte Denken hat uns nicht nur zu großen intellektuellen Leistungen befähigt, sondern auch die Neigung mit sich gebracht, über große Zeiträume hinaus linear zu planen und unsere Sicht durch zielgerichtetes Handeln einzuengen. Das führt dann zur Zerstörung unserer Umwelt und somit zu unserer eigenen Vernichtung.

DSR: Es hat uns aber doch auch in die Lage versetzt, zu erkennen, worin Zweck und Sinn sich unterscheiden. Wir sind also nicht nur zur Wissenschaft befähigt, sondern auch zur Weisheit.

FC: Ja. Sinn heißt Kontext.

DSR: Und die entscheidenden Begriffe sind nach wie vor Freiheit und Verantwortung. Wir können unser abstraktes Denken nutzen oder mißbrauchen, während die anderen Geschöpfe um uns, soweit ich das erkennen kann, diese Freiheit nicht besitzen, zu ihrem Glück oder Unglück.

FC: Aus der Sicht der Systemtheorie organisieren lebende Systeme sich selbst, was bedeutet, daß sie autonom sind. Diese Autonomie ist relativ und nimmt mit wachsender Komplexität zu. Wir Menschen verfügen über eine besondere Art von Freiheit, nämlich die Freiheit unserer inneren Welt der Begriffe. Und diese Art von Freiheit ist es, die uns in Schwierigkeiten stürzt.

DSR: Dieser Gedanke einer schrittweisen Entwicklung der Freiheit ergibt einen Sinn. Doch wir Menschen haben eine Art

Siedepunkt der Freiheit erreicht, eine Freiheit, die das ganze System zerstören kann. Damit wächst unser Verantwortungsgefühl.

Gott und die Natur

FC: Nachdem wir nunmehr unsere Anschauungen von der menschlichen Natur geklärt haben, möchte ich gerne das Gespräch auf die Natur Gottes bringen, vor allem auf den Gegensatz zwischen der Idee eines immanenten Gottes und der eines transzendenten Gottes. Für unseren Vergleich von Theologie und Naturwissenschaft scheint mir das sehr wichtig.

Ich habe bereits die zentrale Diskussion im heutigen ökologischen Denken erwähnt, die sich um den Unterschied zwischen tiefer und oberflächliche Ökologie dreht. Ein ganz entscheidender Punkt dabei ist die Rolle des Menschen gegenüber der Natur. Im oberflächlichen ökologischen Denken steht der Mensch über oder außerhalb der Natur. Im Gegensatz dazu betrachtet die tiefe Ökologie den Menschen als einen von vielen Fäden im Gewebe des Lebens. Eng damit verbunden scheint mir die Frage nach Gott in der Natur, Gott in der Schöpfung, vor allem weil gesagt wird, die menschliche Natur sei nach dem Bilde Gottes geschaffen. Deshalb scheint mir zwischen dem Verhältnis des Menschen zur Natur und zwischen Gott und seiner Schöpfung eine Parallele zu bestehen.

Vom Christentum habe ich immer gehört – was auch Bateson sehr oft betont hat –, daß es zwar monotheistisch, aber in seiner grundlegenden Sicht auch dualistisch sei, weil es Gott von der Schöpfung trennt. Es hat einen transzendenten Gott, der seiner Schöpfung gegenübersteht oder über die Schöpfung herrscht. Am Anfang schafft er die Welt *ex nihilo*, aus dem Nichts, und bleibt dann stets getrennt von ihr und transzendiert immer die Schöpfung.

Doch habe ich auch gehört, daß Mystiker von ihrer Erfah-

ung eines immanenten Gottes sprechen. Das klingt wie Spinozas Formulierung *Deus sive natura* (Gott = Natur). Mir scheint das eher die Haltung der tiefen Ökologen oder einer tief ökologischen Theologie zu sein, wenn man das so nennen darf.

DSR: Wir können das Wort «Gott» für eine Vielfalt von Dingen verwenden. Nehmen wir das Wort in einem Sinne, auf den, wie wir es erstrebten, Repräsentanten aller theistischen Überlieferungen sich einigen können, dann lassen sich Gott und die Natur nicht gleichsetzen. Wenn wir von Gott sprechen, sprechen wir von einem Horizont-Phänomen. Der Horizont gehört untrennbar zur Landschaft. Es gibt keine Landschaft ohne Horizont und keinen Horizont ohne Landschaft. Doch ist der Horizont nicht die Landschaft. Der Horizont weicht mit jedem unserer Schritte zurück und bleibt stets der Horizont.

TM: Lassen Sie mich etwas zu der Äußerung von Gregory Bateson sagen, das Christentum postuliere einen dualistischen Rahmen. Für mich ist das nicht der echte theologische Begriff göttlicher Transzendenz. Es ist doch nicht so, daß etwa Gott sich da oben und das Universum hier unten befindet. Das Vorstellungsbild vom Horizont ist außerordentlich treffend, weil es auf einen Kontext hinweist, dessen Grenzen ständig zurückweichen. Ich möchte auch behaupten, daß Gottes Transzendenz eine Transzendenz nach innen ist. Beim heiligen Augustin gibt es eine Äußerung, in der er Gott anruft und ihn *Deus intimior intimo meo* nennt, «O Gott, der du mir näherstehst als ich mir selbst, intimer als der tiefinnerste Punkt meines Selbst». In der Schöpfung ist also ein kontinuierlich zurückweichendes Zentrum der Schöpfung verborgen. Die Transzendenz ist auch verknüpft mit dem Thema des *Deus absconditus*, des verborgenen Gottes.

DSR: Auch das läßt sich wieder aus eigener Erfahrung bestätigen, einer Erfahrung, aus der heraus auch Augustinus spricht.

Wir erfahren unsere tiefinnerste Wirklichkeit, die uns nähersteht als wir uns selbst, als etwas, das nicht nur wir selbst sind, sondern das über unser Selbst hinausreicht.

FC: Ich glaube, aus diesem Grunde nennen Psychologen diese Erfahrung transpersonal, weil sie über das Persönliche hinausgeht.

DSR: Ich möchte versuchsweise sagen: Was wir heute als transpersonal bezeichnen, steht dem näher, was die Überlieferung wirklich mit transzendent meinte, als dem, was die popularisierte Version von Transzendenz behauptet.

FC: Das paßt absolut zu dem, was wir vorhin feststellten, als Sie Gott als den endgültigen Bezugspunkt der religiösen Erfahrung bezeichneten. Wenn ich jedoch sage: «Das Universum ist Gott», dann ist das ebenfalls transzendent, weil es mich transzendiert. Damit wird die Frage also nicht wirklich beantwortet. Nimmt man die Schöpfung als Ganzes – ist Gott dann der innerste Kern, das Fundament der Schöpfung, der Geist der Schöpfung, das Bewußtsein der Schöpfung oder etwas in dieser Richtung? Oder ist Gott etwas, das über diese ganze Schöpfung hinausreicht? Das scheint mir die Frage zu sein. Anders gesagt: Definiere ich den Kosmos oder das Universum einfach als alles, was existiert, dann stellt sich die Frage, ob das Gott einbezieht oder ob Gott etwas *hinter* dem ist, was existiert?

DSR: Wir sollten betonen, daß Kosmos, Gott und die Menschen in der Theologie des neuen Paradigmas eng verbunden sind. Raimundo Panikkar, der so etwas wie der Theologe der Theologen ist, nennt dies das «kosmotheandrische Prinzip». In diesem Begriff finden wir die Ausdrücke Kosmos, Theos, Anthropos wieder. Mit anderen Worten, man kann von Gott nicht sprechen, es sei denn im Kontext von Kosmos und Menschenwesen. Und von Menschenwesen kann man nicht sprechen,

ausgenommen im Kontext von Gott und dem Kosmos. Man kann nicht einmal von Kosmos sprechen, außer im Kontext von Gott als dem Horizont und den Menschen als Beobachter. Alle drei hängen eng zusammen. Das ist die Grundlage für das, was wir das neue Paradigma in der Theologie nennen.

TM: Das ist die Grundlage, übrigens zusammen mit einem theologischen Modell, das, ohne anti-rational zu sein, dem einen Ehrenplatz zuweist, was die ursprüngliche christliche Überlieferung apophantisches oder «negatives» Sprechen über Gott nennt. Das neue theologische Paradigma ist sowohl holistisch als auch apophantisch. Es betrachtet Gott als Horizont des Universums, aber auch als das unaussprechliche Andere.

FC: Ich möchte noch gerne etwas zu dieser Metapher vom Horizont sagen. Bei jeder Bewegung verändert sich der Horizont, also ist er in Wahrheit nicht etwas Absolutes, sondern ein Konzept, das sich wandelt.

DSR: Diese Metapher impliziert auch, was Dionysius Areopagita, ein höchst einflußreicher mystischer Autor aus dem frühen 6. Jahrhundert, gesagt hat: «Am Ende all unseren Erkennens werden wir Gott als das Unbekannte erkennen.» Er sagt nicht: «Ihr braucht euch erst gar keine Mühe zu geben, ihr werdet Gott doch niemals erkennen.» Wir werden Gott tatsächlich erkennen, aber eben als das Unbekannte. Die Analogie ist offensichtlich der Idee der Freundschaft entliehen. Je besser man einen Freund kennt, desto mehr kennt man ihn als unerkennbar, als ein Mysterium. Diese Vorstellung von Mysterium muß hier einbezogen werden.

FC: Wir würden Sie innerhalb des von Ihnen soeben umrissenen Rahmens die Frage beantworten: Ist Gott immanent oder transzendent? Können Sie in Ihrer Antwort diese beiden Ausdrücke verwenden?

DSR: Ja. Ich kann es auf halbwegs spielerische Weise tun: Gottes Transzendenz ist so transzendent, daß sie sogar unsere Vorstellung von Transzendenz transzendiert und daher vollkommen mit Immanenz vereinbar ist. Da haben wir wieder ein Paradoxon.

FC: Aber die Transzendenz bezieht sich doch auf Erfahrung. Habe ich Sie richtig verstanden? Gottes Transzendenz transzendiert unsere gesamte Erfahrung?

DSR: Ja. Besser noch, unsere Erfahrung transzendiert alle unsere Vorstellungen, selbst die Vorstellung der Transzendenz.

TM: Es gibt eine Gotteserfahrung, die über das Wissen/Erkennen hinausgeht, und die apophantische oder negative Sprache über Gott ist ihr angemessener Ausdruck. Alle höchsten theologischen Aussagen sind negativ, selbst wenn sie grammatikalisch positiv sind. «Gott steht über allem Wissen, und über allem Sein», sagte der heilige Johannes von Damaskus. Wir können Gott nicht in unsere Vorstellungen oder Wörter hineinzwängen. Die können wir zwar gebrauchen, vorausgesetzt sie versuchen nicht, Gott zu repräsentieren.

FC: Nun ist es ein Hauptcharakteristikum der neuen Systemtheorie vom Leben, daß sie nicht «repräsentational» ist. Sie behauptet nicht, daß es da draußen eine objektive Welt gibt, eine Wirklichkeit, die dann in unseren wissenschaftlichen Theorien repräsentiert wird. Sie sagt nur: Mit der Naturwissenschaft bringen wir Ordnung und Zusammenhang in unsere Erfahrung. Maturana und Varela behaupten sogar, der Erkenntnisprozeß sei ein Prozeß, durch den wir eine Welt im Akt des Erkennens «hervorbringen».

DSR: Das paßt wunderbar zur Theologie, wenn auch nicht in ihrer konventionellen Formulierung. Ich würde ohne zu zögern

sagen: Der Prozeß, in dem das Ordnen unserer Erfahrung die Welt erschafft, ist gewissermaßen ein essentieller Aspekt der Schöpfung. Wir könnten sagen, es ist der Heilige Geist, Gottes Bewußtsein in uns, der die Welt erschafft. Wir nehmen teil an der Erschaffung der Welt durch den Prozeß des Ordnen unserer Erfahrung. So erfahren wir, wie Gott die Welt erschafft: Wir ordnen unsere Erfahrung. Das heißt, die Schöpfung geschieht genau in diesem Augenblick. Und das Ordnen unserer Erfahrung ist genau das, was «bebauen und hüten des Gartens» wirklich bedeutet.

FC: Diesen sogenannten «konstruktivistischen» Standpunkt habe ich aus folgendem Grunde hier angeführt: Wenn Sie ihn akzeptieren – was ich probeweise tue – dann müßten Sie sagen, alles, was es überhaupt gibt, sei Erfahrung. Wir können nur über Erfahrung sprechen und über nichts anderes. Wenn Gott also unsere gesamte Erfahrung transzendiert, dann transzendiert er alles, worüber wir sprechen können.

TM: Was Sie da eben sagten, ist eine gültige theologische Schlußfolgerung. In der Tat führt uns unsere Erfahrung Gottes zu dem Punkt, an dem es nicht mehr möglich ist, über Gott zu sprechen. Schweigen ist die einzig angemessene Haltung.

DSR: Das nennt man in der Theologie «apophantische Überlieferung». Eines ihrer grundlegenden Axiome ist, daß alles, was die Theologie über Gott sagt, ganz gleich, wie korrekt es auch sei, eher falsch als richtig ist.

TM: Und das ist eine bessere Definition von Transzendenz als irgendeine räumliche Metapher. Wissen Sie – ein Teil des Problems der Philosophie und einer gewissen Art zweitrangiger Theologie ist die Verwirrung, die durch die räumliche Metapher geschaffen wurde, Gott da draußen oder Gott da droben – über, hinter, gegenüber und dergleichen. Das Wesentliche an

der Transzendenz ist, daß jede Feststellung über Gott ihre Negation impliziert. Das bedeutet die Transzendenz Gottes.

FC: Nun gut, lassen Sie mich jetzt einen anderen Gedanken ansprechen, mit dem ich mich spielerisch beschäftigt habe. Es handelt sich um eine bildliche Vorstellung, die mit der Theorie lebender, selbstorganisierender Systeme zusammenhängt. Einer der entscheidenden Aspekte der Theorie ist, daß es sich beim Prozeß der Selbstorganisation um einen geistigen Prozeß handelt. Das war der großartige Beitrag, den Gregory Bateson dazu geleistet hat. Er sagte, Geist ist nicht ein Ding, es ist ein Prozeß. Und dieser geistige Prozeß ist der Prozeß der Selbstorganisation, mit anderen Worten, der eigentliche Lebensprozeß. So ist also der Prozeß des Lebens auf allen Ebenen ein geistiger Prozeß.

Auf die menschliche Ebene bezogen könnte man sagen, beim Menschen habe der geistige Prozeß die sehr spezielle Eigenschaft des Selbst-Gewahrseins, des Bewußtseins. Geht man nun noch darüber hinaus und betrachtet die Menschheit als Ganzes, dann wäre sie ein lebendes System mit einem eigenen geistigen Prozeß, dem kollektiven Bewußtsein. Die Naturwissenschaft hat sich mit diesen Dingen noch nicht ernsthaft befaßt. Im Augenblick sind das rein spekulative Gedanken.

TM: Das entspräche etwa der Noosphäre des Teilhard de Chardin.

FC: So ist es. Oder Jungs kollektivem Unbewußten. Tatsächlich wäre Teilhard relevanter, wenn es darum ginge, über die Menschheit hinaus den ganzen Planeten zu erfassen. Die Noosphäre wäre dann jenes planetare Bewußtsein, der Prozeß der Selbstorganisation des Planeten Erde.

Dann könnte man weitergehen zum Kosmos als Ganzem und sagen, das kosmische Bewußtsein sei der selbstorganisierende Prozeß des ganzen Kosmos. Man hat den Gedanken ge-

äußert, dies sei es, was wir mit «Gott» meinen, der kosmische Prozeß der Selbstorganisation.

Stelle ich nun die Frage Transzendenz versus Immanenz in diesen Kontext, dann würde ich dazu folgendes sagen. Der Irrtum bestand in folgendem Gedankengang: Nehmen wir das Universum als Ganzes, zählen wir einfach alles zusammen, was wir kennen – alle Bäume, alle Steine und alle Menschen. Die Gesamtsumme ist dann das Universum. Ist Gott nun mehr als das oder nicht?

Aber das ist ein Irrtum, weil wir dann eindeutig nicht über das Universum als Ganzes sprechen. Das Universum ist ein selbstorganisierendes lebendiges Wesen; deshalb ist es alle Bäume, alle Steine, alle Menschen. Aber diese sind alle nur Muster. Viel wichtiger sind die Organisationsprinzipien dieses Ganzen. Die jedoch sind nichts Materielles. Wenn ich also sage, Gott ist die Gesamtsumme dieser Organisationsprinzipien auf kosmischer Ebene, des kosmischen Prozesses der Selbstorganisation, dann wird die Antwort auf die Frage nach Transzendenz oder Immanenz davon abhängen, was ich Universum nenne. Bezeichne ich mit dem Namen Universum alles, was existiert, einschließlich aller Prozesse, Ideen und so weiter, dann ist Gott im Universum *immanent*. Sage ich jedoch, Universum sind alle mir bekannten *Dinge*, alle Bäume und alle Steine und aller Stoff im Universum, die Strukturen, dann transzendiert Gott eindeutig alles. Denn es sind die Organisationsprinzipien, die alles zusammenhalten, ja, die das Universum erschaffen, wie man sehr gut sagen könnte. Das ist dann Selbst-Erschaffung, Selbstorganisation.

DSR: Das ist ein guter Denkansatz, der viele Möglichkeiten zu enthalten scheint.

TM: In welcher Beziehung steht Ihre Vorstellung von den Prinzipien der Organisation oder Selbstorganisation im Kosmos zum Gedanken einer Weltseele, dieser sehr klassischen, platonischen Idee?

FC: Ich würde sagen, der Unterschied besteht darin, daß diese Theorie der Selbstorganisation viel ausgereifter ist als alles, was wir bisher in der Naturwissenschaft erlebt haben. So besagt sie zum Beispiel, daß Kreativität ein fester Bestandteil des Lebens ist. Der Prozeß der Selbstorganisation ist von Natur aus ein kreativer Prozeß. Das Erschaffen von Neuem gehört zu den Merkmalen des Lebens. Jedes lebende System schafft in jedem Augenblick irgend etwas Neues. Es tut das auf eine Weise, die man Ontogenese nennt, das ist der Weg individueller Entwicklung. Und außerdem beschreitet die Spezies die Phylogenese, den evolutionären Weg, der wiederum ständig Neues schafft. Kreativität ist also ein essentieller Teil von Selbstorganisation. Daher kann man sie nach meinem Erachten sehr wohl mit der Idee von der Schöpfung in der Theologie in Verbindung bringen. Betrachtet man das kosmisch, dann kommt das dem sehr nahe, was Sie vorhin gesagt haben.

DSR: Ja, diesem Gedankengang stimme ich zu. Sie sollten ihn beispielsweise mit Panikkar diskutieren und weiterentwickeln. Weiterentwickelt, könnte er ein Beispiel für etwas liefern, was in der Vergangenheit schon öfter geschehen ist: Jemand beginnt mit dem Versuch, die Welt aus naturwissenschaftlicher Sicht zu erklären, und kommt am Ende zu theologischen Aussagen. Das ist ein durchaus gültiger Weg. Sie arbeiten auf ein theologisches Verständnis hin, das fruchtbringend werden könnte. Was Sie hier beschreiben, ist die Schöpfung. Und die Theologie hat stets die Ansicht vertreten, selbst im alten Paradigma, daß die Schöpfung ein dauernder Prozeß ist, hier und jetzt. Wäre dem nicht so, dann würde alles zusammenfallen.

Ist Gott das Leben der Welt, dann haben Sie das Leben der Welt hier direkt vor sich, aus einer sehr unterschiedlichen Perspektive.

FC: Da bestehen viele Bezugspunkte. Eines dürfte aber wohl den Theologen Unbehagen bereiten, nämlich daß die Schlüs-

selidee *Selbst*-Organisation heißt. Das Universum organisiert sich selbst und ist daher auch *selbst*-schöpferisch.

DSR: Ein Theologe wie Panikkar zögert nicht, auf höchst ausgeklügelte Weise vom Kosmos als dem Körper Gottes zu sprechen. Diese Vorstellung, so behauptet er, ist von der Theologie mißverstanden, jedoch nicht wirklich verworfen worden.

FC: Das wäre übrigens eine sehr zutreffende Parallele zu einer anderen Aussage der Theorie selbstorganisierender Systeme, daß nämlich das Verhältnis zwischen Materie und Geist eines von Struktur und Prozeß ist. Die Struktur ist natürlich das, was wir gemeinhin meinen, wenn wir mit Universum alle Dinge zusammen bezeichnen, die wir sehen. Der Prozeß wäre dann sein Bewußtsein.

DSR: Mir scheint, wir haben hier einige interessante Fortschritte gemacht, doch befinden wir uns da noch auf dünnem Eis.

TM: Dann laßt uns doch vorsichtig in Richtung Ufer schlittern und uns einem anderen Thema zuwenden.

Der persönliche Gott

FC: Einverstanden. Es gibt da eine andere Frage, die mich beschäftigt. Was verstehen Sie unter einem «persönlichen Gott»? Sie erinnern sich – wir sprachen davon, daß die Offenbarung an einen persönlichen Gott gebunden sei. Ich möchte diese Frage in den Kontext der Persönlichkeit stellen, die durch unsere Beziehungen zu anderen definiert wird. Wie paßt das mit der Vorstellung von Gott zusammen? Was soll das heißen, daß Gott «persönlich» ist?

DSR: Halten wir zunächst einmal fest, daß es nicht bedeutet, Gott sei eine Person. Die christliche Überlieferung glaubt daran, daß Gott einer in drei Personen ist. Aus dieser Perspektive hat natürlich «Person» eine andere Bedeutung als die, die wir normalerweise mit diesem Begriff verbinden.

TM: Wenn wir sagen, Gott sei persönlich, dann meinen wir, Gott sei so beschaffen, daß wir zu dem, was wir Gott nennen, eine echte Beziehung haben können und auch wirklich haben. In dieser echten Beziehung verwirklichen wir auch unsere eigene Personenschaft, und nur in diesem Sinn können wir über die «Personenschaft» Gottes sprechen. Spricht die christliche Theologie von den drei Personen der Dreifaltigkeit, dann bedeutet dies etwas ganz anderes: Daß nämlich das eigentliche Wesen Gottes etwas ist, was Beziehungen ausdrückt, also aus «ständig existierenden Beziehungen» besteht.

DSR: In diesem Zusammenhang möchte ich Ihnen Shubert Ogden sehr empfehlen, einen führenden protestantischen Theologen, dessen Werk mich schon seit langem beeindruckt. Er spricht von Gott als von demjenigen, der für alles von Bedeutung ist und für den alles von Bedeutung ist. Der Gott der Philosophie lebt in vollkommener Isolierung. Aber der Gott der Bibel kümmert sich – er kümmert sich um jedes seiner Geschöpfe mit herzlicher Liebe zu Menschen, Blumen, Spatzen. Das heißt, Gott ist allem zugetan, durch Barmherzigkeit persönlich mit jeder Kreatur verbunden.

TM: Im Buddhismus ist die Behauptung, die endgültige Wirklichkeit sei Leere, zugleich die Behauptung, die endgültige Wirklichkeit sei unendliche Barmherzigkeit. Die große Intuition – zumindest des Mahāyāna-Buddhismus – ist die Identität von Leere und Barmherzigkeit. Meines Erachtens ist dies die buddhistische Aussage, die der Aussage theistischer Religion am nächsten kommt, «Gott ist persönlich».

DSR: Absolut. Lange bevor wir überhaupt Theisten oder Nicht-Theisten sind, erleben wir alle in unseren schönsten und lebendigsten Augenblicken unser Zugehören. Die Vorstellung unseres letztlichen Zugehörens impliziert das, dem wir letzten Endes zugehören. An diesem Punkt zeigt es jedoch nicht mehr als eine Richtung an, und diejenigen, die den Ausdruck «Gott» richtig gebrauchen, verwenden ihn für diese Richtung. Das ist gewissermaßen unsere gemeinsame Basis.

Und nun beginnt, was Christopher Fry die «Erforschung Gottes» nennt. Es ist dies das große menschliche Unterfangen, das im Gange ist, seit wir Menschen sind, und das uns immer noch beschäftigt, ob wir uns dessen bewußt sind oder nicht. Es ist unser innerlichstes Sehnen. Wir suchen nach dem Sinn, nach Zugehörigkeit, und das bedeutet, wir alle erkunden das Reich Gottes. Dieses ist jedoch von so gewaltigen Ausmaßen, daß man endlos weiterforschen kann, und man kann unablässig einen Teil davon erforschen, ohne jemals auf Gruppen zu stoßen, die andere Teile erkunden. Es gibt gewisse Wegekreuze, an denen man sich für eine bestimmte Richtung entscheidet. Danach wird man wahrscheinlich niemals das Territorium erreichen, das jene erkunden, die eine andere Richtung eingeschlagen haben.

Eine dieser Kreuzungen ist die Entdeckung, daß Zugehören auf Gegenseitigkeit beruht. Wenn wir zu Gott gehören, dann gehört Gott zu uns. Wir unterhalten Beziehungen zueinander. Das ist natürlich Mystik, die jedoch jeder von uns täglich erfahren kann. Gott steht zu uns in persönlicher Beziehung. Das ist die Erfahrungsgrundlage für die Vorstellung, daß Gott all die Vollkommenheit besitzen muß, die aus mir eine Person macht, aber keine der Einschränkungen.

FC: In welchem Zusammenhang steht das mit einer aus Beziehungen entstehenden Persönlichkeit? Je reicher meine Beziehungen, desto reicher bin ich als Person.

DSR: Ich verwirkliche mein Zugehören, das aus mir eine Person macht, nur auf begrenzte Weise mit einigen wenigen Menschen, Dingen, Pflanzen und Tieren, und das nicht sehr tief. Wenn wir jedoch vom Horizont sprechen, dem, der jenseits von allem ist, dann schließen wir daraus, daß Gott zu allem persönliche Beziehungen hat, und zwar bis in die allerinnersten Tiefen.

FC: Jetzt ist mir aber folgendes nicht klar: Ich akzeptiere, daß eine Person durch ihre Beziehungen definiert wird. Je mehr solcher Beziehungen wir haben, desto reicher ist unsere Persönlichkeit. Nun sagen Sie: «Gott steht zu allem in Beziehung.» So besitzt Gott also die reichste Persönlichkeit, die man sich vorstellen kann. Tatsächlich ist sie so reich, daß sie alles transzendiert, was wir uns vorstellen können. So weit, so gut. Aber diese Beziehungen, die Gott hat, bestehen stets zu einem Teil von ihm selbst, nicht zu etwas anderem. *Unsere* Beziehungen dagegen, also das, was *unsere* Person ausmacht, sind Beziehungen zu etwas von uns selbst Verschiedenem. Entsteht also eine Person als Ergebnis von Beziehungen zu etwas außerhalb dieser Person, dann kann man das nicht sehr gut als Analogie zu Gott als Person auffassen. Darauf möchte ich hinaus.

DSR: Ah, das ist großartig! An diesem Punkt bringt Ihr eigenes Denken Sie der Beantwortung der Frage nahe, die Sie vorhin gestellt haben: Warum spricht man von Gott als Dreifaltigkeit? Jetzt legen Sie den Finger auf die entscheidende Stelle, wenn Sie sagen, Gott steht nicht zu irgend etwas anderem in Beziehung. In unserem tiefsten Verhältnis zu Gott steht Gott letztendlich zu Gottes eigenem Selbst in Beziehung. Dessen werden wir in unseren mystischen Augenblicken gewahr. Unser wahres Selbst, das Beziehung zu Gott hat, ist einfach Gott-in-uns. Diese Erfahrung impliziert, daß man von Gott als Dreifaltigkeit sprechen kann: Gott-in-uns, der unser tiefinnerstes Selbst darstellt; Gott als Horizont, zu dem wir letztendlich in

Beziehung stehen; und Gott als lebendige Beziehung zwischen diesen beiden Polen unseres eigenen Lebens. Das sind natürlich nicht drei, sondern ein Gott.

Alles Nachdenken über die Dreifaltigkeit beruht letzten Endes auf mystischer Erfahrung. Weniger begabte Theologen mögen allein mit Worten spielen; die großen Theologen haben jedoch stets gewußt, daß wir an Gottes eigenem Leben teilhaben. Was wir nicht sagen können, ist, daß wir ein Teil Gottes sind. Denn was wir Gott nennen, ist zu einfach, um Teile zu haben. Deshalb sprechen wir von den vielen Dingen, Pflanzen, Tieren, Menschen nicht als Teilen von Gott, sondern sie sind ebenso viele Worte Gottes. Das meint die Bibel, wenn sie vom ganzen Universum sagt: «Gott sprach, und es entstand.»

Tatsächlich ist Gott auch zu einfach, um viele Worte zu sprechen. Es ist vielmehr so, als habe die Liebe, die Gott darstellt, sich von jeher in einem einzigen Wort so vollkommen ausgedrückt, daß man es auf zahllose Weise immer wieder neu aussprechen muß. In diesem Sinne ist jeder von uns eine neue Art des Aussprechens von Gottes einem Wort. Hier jedoch machen wir die erregende Entdeckung, daß wir nicht nur *ausgesprochen*, sondern von Gott auch *angesprochen* werden.

So wird also Shūnyatā, Gott, «kein Ding», das Große Schweigen durch ein Wort ausgedrückt, das so vollkommen ist, daß es alles aussagt und in jeder neuen Bedeutung von Gottes eigenem Selbstverständnis verstanden werden kann – in *unserem* Innern, wie wir vorhin sagten. Auf diese Weise sind wir selbst tief in diese Beziehung eingebunden – durch uns Menschen nimmt diese Welt bewußt am dreifaltigen Leben Gottes teil.

Schweigen, Wort und Verstehen sind «Personen» des einen Gottes, jedoch eindeutig nicht in dem Sinne, in dem wir normalerweise von Personen sprechen. Habe ich das nun vielleicht auf eine Weise komprimiert, daß es doch zu sehr kondensiert ist?

FC: Nun, ich muß sagen, das ist reichlich kopflastig.

DSR: Um die Sache wieder vom Verstand auf die Erfahrung zurückzuführen, müssen wir zum Ausgangspunkt zurückkehren – zur Erfahrung eines ganz besonderen Menschen namens Jesus. Aufgrund seiner jüdischen Tradition stand er zu Gott in so intimer Beziehung wie ein Sohn zu seinem Vater. Und er ließ es geschehen, daß sein ganzes Leben durch diese Beziehung durch den Heiligen Geist Gottes geprägt wurde. Das heißt, Gott war für ihn weit mehr als nur ein unpersönlicher Horizont. Gemeinsam mit Jesus haben seine Jünger teil an dieser persönlichen Beziehung zu Gott und sprechen von dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist als von «Personen» der Dreifaltigkeit. Natürlich ist nur «der Sohn» eine *menschliche* Person – und das ist es, was Person heute für uns bedeutet. Das ist zum Teil ein rein sprachliches Problem.

FC: Ich muß gestehen, daß ich diese Diskussion über den persönlichen Gott immer noch nicht wirklich begreife.

DSR: Könnten Sie mir sagen, wo Ihre Schwierigkeiten liegen?

FC: Versuchen wir es einmal so. Wenn Sie sagen, Personenschaft ergebe sich aus den Beziehungen zu anderen, dann wird eine Person um so reicher, je vielfältiger diese Beziehungen sind. Sie sprechen also über Beziehungen zu anderen Menschen, und als tiefer Ökologe würden Sie die gesamte lebende Natur, den Kosmos als Ganzen mit einbeziehen. Das ist ein unermesslicher Reichtum. Je mehr man das erweitert, desto reicher wird die Persönlichkeit. Dafür brauche ich aber keinen persönlichen Gott mehr, zumindest nicht in einem Sinne, den ich noch verstehe. Da genügt mir vollständig die buddhistische Haltung.

DSR: Diese buddhistische Haltung kann ein wichtiges Korrektiv für das christliche Verständnis eines persönlichen Gottes sein. Beide ergänzen einander. Ich werde gleich mehr darüber sagen, doch möchte ich zunächst noch eines klarstellen: Personenschaft entsteht *nicht nur* aus Beziehungen zu anderen, sondern auch aus der Beziehung zum eigenen Selbst. Wir besitzen uns selbst in Freiheit. Wir sind gefordert, unserem innersten Selbst treu zu bleiben. Das sind ebenfalls Weisen, auf die wir die existentielle Bezogenheit erleben, aus der Personenschaft entsteht.

Wenn wir nun auf die buddhistische Haltung zu sprechen kommen, dann sollten wir uns dessen erinnern, was Thomas vorhin darüber gesagt hat, daß nämlich die Buddhisten Leere mit Barmherzigkeit gleichsetzen. Er hatte recht, als er dort den buddhistischen Weg zu der Wahrheit lokalisierte, die Christen meinen, wenn sie vom persönlichen Gott sprechen. Ich hatte Gelegenheit, dies in Gesprächen mit hochrangigen Buddhisten zu verifizieren, sogar mit dem Dalai Lama. Ich sagte: «Ihr sprecht von Barmherzigkeit meistens als von einem Verhalten, das man gegenüber einem anderen zeigt. Jedoch – lange bevor man barmherzig gegenüber einem anderen sein kann, empfängt man selbst Barmherzigkeit. Verfolgt man die so empfangene Barmherzigkeit zurück zu ihrer Quelle – der Leere – dann weiß man, was wir Christen meinen, wenn wir sagen: «Gott hat uns zuerst geliebt.»» Buddhisten sind dann meist erst etwas erstaunt, doch mögen sie diesen Denkansatz.

Ich schätze, solange wir uns im Bereich der Spekulation bewegen, werden wir die Sache niemals erfassen – weder in der buddhistischen noch in der christlichen Ausdrucksform. Doch können wir sie im Gebet und in der Meditation *erfahren*.

Patriarchalische Vorstellungsbilder

FC: Ich muß noch etwas anderes erwähnen, das für diese Diskussion von erheblicher Bedeutung, jedoch ein so umfangreiches Thema ist, daß wir ihm hier nicht gerecht werden können. Sprechen wir von Gott als Person, dann müssen wir eine Geschlechtsbezeichnung benutzen. Als patriarchalische Religion hat das Christentum traditionell das männliche Geschlecht verwendet. Das stellt uns vor außerordentliche Schwierigkeiten. Zunächst einmal stellt es eine große Ungerechtigkeit dar, doch halte ich es auch theologisch für unerhört schwierig. Wir assoziieren mit «Vater» eine Position der Abgesondertheit, von Loyalität, Gehorsam, Opposition. Mit der Vorstellung der «Mutter» verbinden wir jedoch Geborgenheit, bedingungslose Liebe und dergleichen. Feministische Theologinnen haben auch darauf hingewiesen, daß das weibliche Bild vom ökologischen Standpunkt aus viel angemessener ist.

DSR: Das ist eine wichtige Beobachtung, und wir müssen versuchen, eine neue Sprache zu finden. In dieser Hinsicht sind wir noch kulturell gebunden. Die kulturelle Verpackung der Überlieferung macht die Dinge schwierig, doch ist die Überlieferung als solche größer und tiefer als jede Verpackung. So heißt es zum Beispiel in der Schöpfungsgeschichte, Gott habe den Menschen als sein Abbild geschaffen, «als Mann und Frau schuf er sie».

TM: Und das impliziert, daß das *Paar* das Abbild Gottes ist, und nicht der einzelne.

FC: Dennoch – die gesamte katholische Hierarchie besteht aus Männern, und Gott wird stets als männlich verstanden. Das ist ein weites Gebiet, mit dem wir uns hier nicht beschäftigen können; es muß jedoch ein Teil, und, wie ich glaube, ein äußerst wichtiger Teil des neuen Paradigmas in der Theologie sein.

DSR: Richtig. Glücklicherweise beschäftigen sich gegenwärtig immer mehr Theologinnen damit.

TM: Das Thema der Frau in der Kirche zeigt sich jetzt in neuem Licht. Man wird sich in Verbindung mit dem gesamten Paradigmenwechsel damit befassen müssen, in den Geisteswissenschaften und in der Theologie.

DSR: Dafür wird es ja auch höchste Zeit!

FC: Wie gehen Sie ganz persönlich in Rede und Schrift damit um? Ich finde es unmöglich, den Ausdruck «Gott» zu verwenden, wegen des patriarchalischen Ballastes. Andererseits finde ich «Gott» als «sie» unnatürlich und künstlich.

DSR: Ich sage manchmal «sie», wenn ich von Gott spreche. Normalerweise jedoch, wenn ich das Wort «er» oder «sie» oder «es» gebrauchen müßte, versuche ich, das Wort Gott zu wiederholen. «Gott schafft uns nach Gottes eigenem Abbild» – um ein Beispiel zu nennen. Ich sage nicht nach Seinem oder Ihrem Abbild, sondern Gott erschafft nach Gottes Abbild. Ich wiederhole also den Ausdruck. Das ist einer von vielen kleinen Tricks, die man benutzen muß. Man muß gesellschaftlich Stellung nehmen gegen die Ungerechtigkeit in der Kirche und in der christlichen Überlieferung, die Frauen immer noch die Gleichberechtigung verweigert. Wir kämpfen dagegen im Kloster und auch individuell. Viele mönchische und andere religiöse Gemeinschaften sind jetzt dabei, die Texte neu zu übersetzen. Man kann jeweils für «er» andere Ausdrücke verwenden.

So wurden beispielsweise die Psalmen, die beim täglichen Gottesdienst zitiert werden, in nicht-sexistische Sprache neu übersetzt und werden jetzt in dieser Form gebraucht. Vor kurzem erst haben wir neue Bücher erhalten. Doch bleibt das ein dorniges Thema, an dem noch viel gearbeitet werden muß.

TM: Es ist ein soziologisches, theologisches und spirituelles Problem. Langsam wird mir klar, daß einige der Eigenschaften Jesu, die wir als göttlich erkennen, ja, sogar viele, wenn nicht gar die meisten, im Grunde typisch weibliche Eigenschaften sind – etwa Barmherzigkeit, Güte, Vergebung, Bezogenheit, Achtung des Individuums, und so weiter. Da könnte man die ganze Liste hinuntergehen.

DSR: Wir sollten auch nicht unsere heutige Vorstellung von einem Vater in den Begriff «Vater» projizieren, wie Jesus ihn auf Gott anwandte. Spricht Jesus von einem Vater, besonders typisch im Falle des verlorenen Sohnes, dann handelt dieser Vater in jeder Hinsicht wie eine liebevolle jüdische Mama. Er sieht seinen Sohn schon von weitem kommen, läuft ihm entgegen und ruft aus: «O mein Sohn, wie siehst du nur aus! Deine Kleider sind schmutzig und zerlumpt. Komm! Ich will dir zu essen geben, dir neue Kleider schenken und einen Ring an deinen Finger stecken.» Und dann geht er hin und bereitet ein großes Festmahl vor. Und all das ist der Vater! All das meint Jesus, wenn er «Vater» sagt.

FC: Die jüdische Gesellschaft jener Tage war aber doch eine durch und durch patriarchalische Gesellschaft.

DSR: Das war sie. Und es ist historisch gut belegt, daß Jesus sich Feinde machte, weil er Frauen als gleichberechtigt behandelte, was die Gesellschaft nicht akzeptierte.

FC: Andererseits muß man auch erkennen, daß das traditionelle Vaterbild sich langsam wandelt. Meine jetzt zweijährige Tochter erlebt keinen distanzierten Vater. In ihrem Alltagsleben ist sie emotional beiden Elternteilen verbunden. Wacht sie in der Nacht auf, dann ruft sie genauso oft nach «Daddy» wie nach «Mammy». Für sie sind wir beide vollständig gleich.

DSR: Wenn sie älter wird und hört, daß man von Gott als dem «Vater» spricht, wird sie das nicht festlegen. Wir jedoch haben diese stereotype Vorstellung vom Wesen eines Vaters, wie Sie sie gut beschrieben haben. Deshalb denken wir, wenn wir von Gott als dem Vater sprechen, sofort daran, daß wir Gottes Liebe verdienen müssen. Nach unseren stereotypen Vorstellungen liebt ein Vater uns nur unter der Bedingung, daß wir uns nach seinem Wunsch und Willen entwickeln, während eine Mutter uns bedingungslos liebt. Da wir niemals von Gott als Mutter sprechen, vergessen wir das Herzstück der christlichen Botschaft, daß nämlich Gott uns bedingungslos liebt. Man muß sich Gottes Liebe nicht verdienen.

Vom «Abbild» zur «Ähnlichkeit»

FC: Wir haben von der Rolle des Menschen in der Natur und von *unserer* Vorstellung von Gott gesprochen. In welchem Sinne werden nun aber *wir* nach dem Abbild Gottes geschaffen?

DSR: Wir haben eine gewisse Ahnung, wie Gott sein mag. In welcher Weise ähneln wir tatsächlich Gott? Ich würde sagen, wir wissen nicht, wie Gott sein mag, ausgenommen in unseren erhabensten Augenblicken, die wir in diesem Kontext stets als Ausgangspunkt nehmen müssen. In diesen mystischen Augenblicken wissen wir, daß wir das Göttliche als unser innerstes Selbst berührt haben. Das heißt es, wenn gesagt wird, wir seien nach Gottes Abbild geschaffen.

TM: Genauso ist es. Das ist das richtige theologische Verständnis. Die Aussage dieses Glaubenssatzes, wir seien nach dem Bilde Gottes geschaffen, besagt nicht, daß wir auf irgendeine Weise Gott vergleichbar seien, sondern daß wir eine Beziehung zu Gott haben, die unvergleichbar ist, jedoch unserer Exi-

stanz zugehört. Es ist ein Mysterium und dennoch eine Wirklichkeit, die wir entdecken können, wenn wir zum tiefsten Punkt und Zentrum unseres Seins gelangen.

Das ist jedoch nicht einfach eine statische Wirklichkeit. Die Überlieferung der Ostkirche postuliert eine Spannung zwischen den statischen und dynamischen Dimensionen dieser Beziehung, und zwar durch unterschiedlichen Gebrauch der Ausdrücke «Abbild» und «Ähnlichkeit». Wir wurden nach dem Abbild Gottes geschaffen. Mit anderen Worten – wir wurden geschaffen mit der Möglichkeit intimer, mystischer Beziehungen zu Gott, und wir wachsen dann in einen Zustand der Ähnlichkeit hinein. Wir erleben im Laufe des menschlichen Lebens also eine fortschreitende Entfaltung des Abbilds.

FC: Dann wäre der Ausdruck «Abbild» irreführend. Zeichnet man beispielsweise das Abbild einer Blume, dann ist das gewöhnlich ein Umriß der Blume, der einige ihrer Charakteristika aufweist, wenn auch nicht unbedingt sehr viele.

TM: Man darf das nicht mit einem gezeichneten Abbild vergleichen. In der Bibel besagt dieser Ausdruck, daß unsere Beziehung zu Gott der eines Kindes zu seinen Eltern ähnelt. Das Kind ist keine Zeichnung, keine Fotokopie eines Elternteils, sondern ist Abbild der Eltern und weist Ähnlichkeit mit ihnen auf.

FC: Oh, ich verstehe. So ist das also gemeint!

TM: Es ist ein neues Leben, dessen Ursprung das Leben des Vaters ist.

DSR: Im Hebräischen wird ein Wort verwendet, das an anderen Stellen mit «Idol» oder Abbild übersetzt wird. Wobei gesagt werden muß, daß sich die gesamte hebräische Bibel und das Neue Testament fortlaufend gegen die Verehrung von Ab-

bildern aussprechen. In positivem Sinne wird das Wort Abbild nur in einem einzigen Zusammenhang verwendet, nämlich wenn es heißt, wir seien als Gottes Abbild geschaffen. Mit anderen Worten, wir Menschen sind die einzige Repräsentation Gottes.

FC: Aber ein Abbild ist doch wie das Abbild der Blume. Es ist eine Statue, ein Kunstwerk, das das Göttliche repräsentiert.

TM: Für mich ist der Gebrauch dieses Ausdrucks paradox. Die Tatsache, daß dies die einzige positive Verwendung ist, läßt darauf schließen, daß es sich hier um ein subtiles Element typisch hebräischer Ironie handelt. Wie dem auch sei – will man Gott verehren, muß man sich dem Menschen, anders ausgedrückt, dem eigenen Herzen zuwenden.

DSR: Das weist doch aber auch auf einen erheblichen Unterschied hin zwischen dem philosophischen Gott, von dem wir eine klare Vorstellung haben, und dem biblischen Gott, von dem man nur sagen kann, alles, was wir über ihn wissen, ist, daß Gott uns in irgendeiner Weise ähnlich ist. In unserem Leben entdecken wir jene Gotteswirklichkeit, nicht auf statische, sondern auf lebendige Weise, indem wir wir selbst werden. Unsere Lebendigkeit ist ein Abbild von Gottes Lebendigkeit. Vielleicht können wir so mit zeitgenössischen Begriffen die Aussage umschreiben, daß wir nach Gottes Abbild und ihm ähnlich erschaffen wurden. Lebendigkeit ist der vergleichbare Aspekt hinter der Vorstellung vom «Abbild».

FC: Vielleicht könnten wir das in gewissem Sinne mit der Vorstellung vergleichen, daß jemand sich verliebt. Denn wenn wir ein Gipfelerlebnis haben – und sich verlieben ist ganz gewiß eine Art Gipfelerlebnis –, dann entdeckt man, daß die betreffende Person etwas in uns selbst anspricht, etwas in Bewegung bringt. Da entsteht eine Resonanz, eine Saite wird angeschla-

gen. In einem sehr tiefen Sinne ist er oder sie dir gleich, und du gleichst ihm oder ihr. Das wäre dann vielleicht eine Ähnlichkeit im Sinne einer Resonanz. Resonanz ist ganz gewiß ein dynamisches Phänomen und das Erleben dieser Resonanz ein Gipfelerlebnis.

DSR: Doch in solchen Augenblicken, in denen man sich verliebt, erfährt man nicht nur, daß die geliebte Person uns ähnelt. Vielmehr ergibt sich die Hälfte der Gefühlserregung aus der Erfahrung, daß die andere Person so *völlig anders* ist als man selbst und man paradoxerweise doch zusammenpaßt. Jemand, der wirklich ganz und gar anders ist, ähnelt uns so ganz und gar. Diese Erfahrung spiegelt sich auch in unserer Beziehung zum Göttlichen wider. Einerseits kennen wir Gott als unser innerstes Selbst, andererseits als das absolut Andere, das ganz und gar Andere.

TM: Das Wesen der Mystik besteht meines Erachtens darin, daß diese beiden Erfahrungen zusammenfallen.

Ich möchte noch einen anderen theologischen Faden weiter-spinnen, der mit der Vorstellung vom Menschen als Abbild Gottes zusammenhängt und vielleicht in der Theologie vergessen wurde: Der Mensch als Abbild des Universums, als Abbild der Totalität der erschaffenen Wirklichkeit. Dieser Gedanke wird sehr einfach von Gregor I. (dem Großen) ausgedrückt. Er sagt, der Mensch habe etwas von den Engeln, etwas von den Vögeln, etwas von den Blumen, etwas von den Steinen.

DSR: Ist es das, was wir den Mikrokosmos nennen?

TM: Ja. Es ist natürlich die klassische Idee vom Menschen als Mikrokosmos, der den Makrokosmos oder die totale Wirklichkeit widerspiegelt. Meines Erachtens besagt sie auch, daß die Selbstverwirklichung des Menschen nur möglich ist, insoweit er sich der fundamentalen Bezogenheit zu jedem einzelnen Ele-

ment des Kosmos, zu jedem einzigen Element der Schöpfung bewußt ist.

FC: Die Idee vom Menschen als Mikrokosmos, der den Makrokosmos widerspiegelt, ist ja sehr alt, und ist bekannt als die hermetische Überlieferung*. Es handelt sich um die Idee einer Ähnlichkeit von Mustern, die auch in der modernen Naturwissenschaft existiert. Gregory Bateson prägte das Wort vom «Muster, das verknüpft». Gemeint ist das Muster, das wir mit dem Kosmos gemeinsam haben. In diesem Zusammenhang denke ich stets an das wunderschöne Goethewort: «Wär nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt es nie erblicken.» Da besteht ein Zusammenhang. In heutiger wissenschaftlicher Ausdrucksweise könnten wir es so formulieren, daß wir aufs engste mit allem verbunden sind, was wir beobachten. Wir bringen etwas in unsere Beobachtung hinein. Was wir beobachten, hängt davon ab, wie wir es betrachten. Dieser gesamte Zusammenhang ist ein Zusammenhang von Mustern.

* Abgeleitet von Hermes Trismegistos; die auf ihn bezogene spätere Literatur ist von einem populären Platonismus mit aristotelischen und mythischen Einflüssen bestimmt. (Anm. d. Übers.)

2. Verschiebung von der Struktur zum Prozeß

FC: Das zweite Kriterium des neuen Denkens in der Naturwissenschaft ist eine Verschiebung von der Struktur zum Prozeß. Im alten Paradigma glaubte man, es gebe fundamentale Strukturen sowie Kräfte und Mechanismen für deren Interaktion, was schließlich Prozesse in Gang bringe. Im *neuen Paradigma* gilt jede Struktur als Manifestation eines ihr zugrunde liegenden Prozesses. Das ganze Beziehungsgewebe ist zutiefst dynamisch.

TM: Auf theologischer Seite entspräche das einer Verschiebung von der Offenbarung als zeitloser Wahrheit zur Offenbarung als historischer Manifestation. Im alten Paradigma meinte man, es gebe einen feststehenden Bestand von übernatürlichen Wahrheiten, die Gott uns zu offenbaren beabsichtigte. Doch galt der Prozeß, durch den Gott sie offenbarte, als zufallsbedingt und war daher von geringer Bedeutung. Im neuen Paradigma ist der dynamische Prozeß der Heilsgeschichte selbst die großartige Wahrheit von Gottes Selbstmanifestation. Die Offenbarung an sich ist ihrem ganzen Wesen nach dynamisch.

DSR: Ist diese Betonung der Dynamik jetzt klar? Früher glaubten wir, es komme nur auf klar artikulierte Glaubenssätze an. Heute erkennen wir, daß in Wahrheit unsere Interaktion mit der göttlichen Wirklichkeit entscheidend ist. Hin und wieder erwischen wir einen flüchtigen Blick darauf, der immerhin klar genug ist, daß wir ihn zum Ausdruck bringen können.

Doch reicht der Ausdruck niemals an die Wirklichkeit heran, die wir erfahren. Es ist also der Erfahrungsprozeß unserer Interaktion mit dem Göttlichen, was wirklich zählt – das Wandern auf dem Wege, nicht die Kilometersteine.

Geist und Materie

FC: Ja, das ist mir klar. Wenden wir uns nunmehr einer besonderen Art von Prozessen zu, den Prozessen des Lebens. In der neuen Theorie der lebenden Systeme werden die Prozesse des Lebens als essentiell geistige Prozesse angesehen. Tatsächlich wird Geist als ein Prozeß definiert. In dieser Theorie ist die Beziehung zwischen Geist und Materie eine Beziehung zwischen Prozeß und Struktur. Es gibt keinen Geist ohne Materie, beide sind komplementär. Dementsprechend wäre jedes Phänomen frei schwebender Geister ohne eine materielle Entsprechung unmöglich. Was bedeutet das für die Vorstellung eines göttlichen Gottes ohne jede Materie?

DSR: Geist bedeutet Leben. Es ist das Leben von irgend etwas. Und laut Panikkar ist diese Vorstellung von Geist ohne jede Beziehung zu irgendeiner Form von Materie nichts als eine philosophische Verirrung, die der Wirklichkeit nicht gerecht werden kann. Rahner, *der* katholische Theologe unseres Jahrhunderts, ist gewiß ein vorsichtiger Denker. Und doch zögert auch er, irgendeine Vorstellung von nicht mit Materie verbundenem Geist zu akzeptieren. Für mich sind Geist und Materie zwei Seiten derselben Medaille, zwei miteinander verwobene Aspekte der Wirklichkeit.

TM: Der Gegensatz zwischen Geist und Materie, der zentrale Punkt des Denkens von Descartes, erledigt sich also mit dem Verfall des alten Paradigmas ganz allgemein.

DSR: Gilt das auch für die Theologie des alten Paradigmas?

TM: Ja. Bedenken Sie, daß die katholische Theologie trotz ihres Festhaltens an der Wirklichkeit spiritueller Wesen, etwa von «Engeln», deren Natur nicht definiert. Theologen haben verschiedene Hypothesen vorgeschlagen, von denen jedoch keine ein Glaubensdogma ist.

Für mich ist ein *erschaffener*, von der Materie getrennter Geist undenkbar. Materie ist dasjenige, was dem geistigen Prozeß die Richtung weist. Es kann keinen geistigen Prozeß geben, der einfach im Leeren schwebt. Was die Vorstellung von *Gott* als GEIST* anbetrifft – so ist das für mich nur ein anderer Weg, die gesamte Frage der Transzendenz anzusprechen. Hat man ein richtiges Konzept von Transzendenz, dann spricht man von *Gott* als GEIST. Das bedeutet jedoch nicht, daß in *Gott* ein «geistiger Prozeß» stattfindet oder er einen solchen darstellt. *Gott* transzendiert *beides*, Geist und Materie, oder, wie Johannes von Damaskus sagte: «*Gott* ist jenseits aller Namen und jenseits allen Seins.»

Selbstorganisation

FC: Das Seltsame am Konzept der Selbstorganisation ist, daß man sie als von «dreifaltiger» Natur beschreiben kann, nämlich mit folgenden Aspekten: das Muster der Organisation, die Struktur und der Prozeß.

Das Muster der Selbstorganisation ist die Gesamtheit aller Zusammenhänge zwischen den Systemkomponenten. Wichtig dabei ist, daß dieses Muster auf abstrakte Weise beschrieben werden kann, ohne Bezugnahme auf Raum, Zeit, Energie, Materie und alle sonstigen Begriffe der Physik und Chemie. Es ist also ein abstraktes Muster von Zusammenhängen.

* Im Engl. *spirit* im Gegensatz zu dem zuvor gebrauchten *mind*. (Anm. d. Übers.)

Die Verwirklichung dieses Musters in konkreten lebenden Systemen ist die Struktur, die mit physikalischen und chemischen Begriffen beschrieben wird. Die meisten Biologen begehen heute den Fehler, auf der Ebene der Struktur zu arbeiten und zu glauben, zunehmend größeres Wissen über die Struktur werde sie dazu bringen, schließlich alles über das Leben zu erfahren. Sie werden jedoch niemals wissen, was Leben ist, solange sie sich auf die strukturellen Aspekte beschränken. Nur wenn sie auch das Muster berücksichtigen, werden sie in der Lage sein, das Phänomen Leben zu begreifen.

Die kontinuierliche Verwirklichung des Musters der Selbstorganisation erfordert einen dynamischen Prozeß, den Lebensprozeß. Und der ist im wesentlichen ein geistiger Prozeß. Das ist dann der dritte Teil.

DSR: Wenn nun der Schritt vom Muster zum Prozeß seiner Verwirklichung erfolgt – wie läßt sich dann die Idee vermeiden, man könne zum Beispiel durch das Studium der Neurophysiologie das Verständnis psychischer Prozesse erlangen?

FC: Das Muster läßt sich nicht aus der Struktur ableiten. Man muß es erkennen, es beobachten.

DSR: Diejenigen, die in dieser Richtung arbeiten, tun es doch aber in der Meinung, sie würden schließlich dahin gelangen. Vielleicht ist Ihr Begriff des Prozesses eine Sicherung dagegen. Wie können Sie diese Warnung eindeutig zum Ausdruck bringen?

FC: Nun, ich kann sagen, ob ein bestimmtes System sich selbst organisiert oder nicht. Stellen Sie jedoch die Bedingung, daß ich mich dabei auf die Sprache der Physik und Chemie beschränken muß, dann werde ich dazu nicht imstande sein. Ich muß über den materiellen Aspekt hinausgehen und von abstrakten Mustern von Zusammenhängen sprechen.

Die Dreifaltigkeit

DSR: Meiner Ansicht nach könnte man in diesem Kontext die grundlegende theologische Aussage erforschen, daß ausschließlich die Zusammenhänge uns erlauben, innerhalb eines dreifaltigen Gottes von einer Verschiedenheit von Personen zu sprechen.

FC: Ich habe das als dreifaltige Theorie bezeichnet, weil Prozeß eindeutig mit Geist assoziiert werden kann. Struktur läßt sich ohne weiteres mit Fleisch assoziieren. Und das Organisationsmuster oder Organisationsprinzip läßt sich dann mit dem Vater assoziieren, meine ich.

DSR: Das fleischgewordene Wort nennt man auch das Abbild des unsichtbaren Gottes. Das Unsichtbare ist das Muster für das Sichtbare.

FC: Das ist eine verlockende Parallele.

TM: Es könnte eine ebenso legitime Parallele sein wie andere, die in der Vergangenheit aufgestellt wurden, etwa die vom heiligen Augustin verwendeten Parallelen: Der Vater als Gedächtnis, der Sohn als Verstand, der Heilige Geist als Wille. Auf jeden Fall arbeiten wir an der Theologie einer, wie ich es nennen würde, «praktisch angewandten Dreifaltigkeit», der drei göttlichen Personen, wie sie mit uns die Heilsgeschichte darstellen. Mit dieser neuen Metapher müßten wir dann auch von einer Kosmo-Geschichte sprechen.

Evolution und Teleologie

FC: In diesem Zusammenhang möchte ich einen anderen Begriff erörtern, nämlich den der Evolution. Sprechen wir von Lebensprozessen, dann führen diese zu einem Weg der Entwicklung, sowohl in Hinsicht auf individuelle Organismen wie auch auf die Evolution der Spezies.

Die Theorie der Selbstorganisation besagt, dieser Weg habe kein Ziel. Man spricht vom «Driften», und zwar von einem ontogenischen und einen phylogenen. Dieses Driften ist eine kontinuierliche geistige Reaktion auf Umwelteinflüsse. Jede Stufe zeugt dabei von Kreativität. Aus diesem Grunde entwickeln zwei Organismen sich in verschiedenen Richtungen und bringen unterschiedliche Individualitäten oder Persönlichkeiten hervor. Es gibt jedoch keinen Plan, keinen Entwurf und keine Richtung.

DSR: Glauben Sie das wirklich?

FC: Ich habe mir noch keine Meinung gebildet.

DSR: Kein Plan – von mir aus. Kein Entwurf, um so besser. Aber keine Richtung? Das scheint mir wirklich problematisch.

TM: Besteht in diesem Fall ein durchgängiger Konsens? Oder gibt es andere Wissenschaftler, die das mehr teleologisch sehen?

DSR: Teleologie ist heute für viele Naturwissenschaftler ein schmutziges Wort. Doch meine ich, wir brauchen es hier in irgendeiner Form. Ohne Zielgerichtetheit lassen sich die von uns beobachteten Phänomene einfach nicht erklären. Wenn wir nicht einsehen, daß Zielrichtung selbst in subatomaren Teilchen vorhanden ist, dann riskieren wir es, den Menschen über die Natur zu stellen. Wir Menschen wissen, was Zweck ist, und

handeln zielstrebig. Trennt uns das von der übrigen Natur? Ich glaube nicht.

Ich habe jedoch gemerkt, daß Sie stark auf das reagierten, was ich gesagt habe, Fritjof.

FC: Was meinen Sie mit Zielgerichtetheit?

DSR: Daß man sich irgendwie ein Ziel vorstellt und es dann anstrebt. Also das Gegenteil von ziellosem Driften.

FC: Ich persönlich sehe es so. Betrachtet man einen Organismus in einer Umwelt, dann stellt man fest, daß er sich entwickelt, sich vorwärts bewegt. Und dann fragt man sich – steckt dahinter ein Ziel oder driftet er einfach? Begibt man sich nun von dieser auf eine umfassendere Ebene, dann sieht man, daß die Bewegungen der kleineren Organismen Teil des Organisationsmusters des größeren Systems sind. Das scheint mir absolut eindeutig.

Ein Beispiel. Betrachten Sie eine einzige Blutzelle in meinen Adern und folgen ihrem Weg, dann sieht es so aus, als drifte sie. Sieht man sich dann jedoch den ganzen Körper an, dann könnte man sagen: «Ich habe meinen Finger verletzt, und jetzt reagiert mein Immunsystem darauf.» Es gibt eine globale Reaktion auf die Verletzung, und aus diesem Grunde schlägt die Blutzelle diesen Weg ein. Für mich steht fest, daß Bewegung und Entwicklung eines Teils zum Organisationsmuster des umfassenderen Systems gehören. In diesem Sinne erkenne ich eine Zielrichtung.

DSR: Damit bin ich zufrieden. Doch kann ich die Vorstellung nicht akzeptieren, daß wir durch blindes Driften, durch reinen Zufall, zu etwas so Komplexem gelangen wie es beispielsweise ein Auge ist.

FC: Die Wissenschaftler sprechen nicht von Zufall; es handelt sich hier nicht um die Anschauung von Monod. Es ist alles sinnvoll, eine geistige Reaktion, eine Ko-Evolution von Organismus und Umwelt, wobei die Umwelt ebenfalls lebendig ist.

DSR: Dem, was Sie eben sagten, kann ich zustimmen. Wenn ich Sie richtig verstanden habe, so ging die Naturwissenschaft früher im Rahmen des alten Paradigmas von der Grundlage zusammenhangloser Dinge aus. Sie arbeiteten sich dann nach oben bis zu einer prächtigen Harmonie, in der alles in einem wunderschönen Tanz zusammenschwingt. Nun aber fängt man an der Spitze an, beim Ziel, dem *telos*, dem Ganzen. Dann sieht die Sache natürlich ganz anders aus.

FC: So ist es. Man muß die Dynamik des Ganzen verstehen, um die Eigenschaften der Teile begreifen zu können. Lassen Sie mich jedoch die Vorstellung von der Zielgerichtetheit noch etwas weiter verfolgen. Ich denke da an Joseph Campbell, der wiederholt betont hat, die Ewigkeit sei nicht «eine lange Zeit» sondern *außerhalb* der Zeit.

DSR: Wie Augustinus es definiert: «Das Jetzt, das nicht vergeht.»

FC: Wenn Ihr Denken dahin geht, wie können Sie dann von Ausrichtung auf ein Ziel sprechen? Ein Jetzt, das nicht vergeht – wie kann darin ein Ziel stecken?

TM: Genau das ist es. Gott kennt kein Ziel, Gott *ist* einfach.

DSR: Aber *in* der Zeit gibt es doch eine Entfaltung von Sinn.

FC: Ich meine, wir vollführen hier einen Balanceakt an der Grenze sachlicher Sprache. Für die Poesie ist das kein Pro-

blem. Nehmen wir zum Beispiel die berühmte Zeile von Blake: «Du hältst die Unendlichkeit in der Fläche deiner Hand.»

DSR: Das ist der weiteste Kontext. Ich bin aber immer noch beim Thema Zielrichtung. Der heilige Augustinus sagt, alles werde von Liebe bewegt. Wir lieben, was uns anzieht. Da ich das bei uns Menschen so deutlich erkenne, neige ich zu dem Glauben, das sei nicht erst mit uns oder sogar mit den Tieren in die Welt gekommen, sondern muß es schon in der Welt der Pflanzen und sogar in der Welt der Materie gegeben haben.

FC: Nein, ich glaube, das ist wirklich erst mit dem menschlichen Bewußtsein in Erscheinung getreten. Wir haben ja schon vorhin von Bewußtsein und Zielgerichtetheit gesprochen.

TM: Ja, und zwar im Kontext der Bibel, die stets «Zielgerichtetheit» mit dem Begriff der «Zeit» verbindet. Interpreten und Theologen sprechen gewöhnlich davon, die Bibel habe eine «lineare» Zeitanschauung. Das ist jedoch nur eine Metapher. Eine andere spricht von Zeit als einer großen Leere, die aufgefüllt wird, um immer größere Dichte zu erreichen. Wir lesen, Christus sei «in der Fülle der Zeit» gekommen, und auch der Sieg der Liebe, des Lebens über den Tod werde in der «Fülle der Zeit» kommen. Diese Anschauung von Zeit und damit von Zielgerichtetheit hat weder Richtung noch ist sie linear, ist aber dennoch theologisch gültig.

FC: Frühere Kulturen hatten und selbst heutige Stammeskulturen haben eine viel stärkere zyklische Vorstellung von Zeit, die aus der Natur hergeleitet ist. Ich habe immer gehört, es sei ein Charakteristikum der christlichen Überlieferung, die Geburt Christi als Markstein zu postulieren und von da ab linear bis zur Auferstehung der ganzen Schöpfung als Endpunkt zu zählen.

TM: Wie wir das mit unserem normalen Kalender tun, wenn wir von Christi Geburt rückwärts – «vor Christi Geburt» – beziehungsweise vorwärts – «nach Christi Geburt» – zählen. Auch das ist eine Metapher.

FC: Doch wie unterscheidet die Theologie von heute sich davon? Das würde mich interessieren.

TM: Hierüber gibt es unter Theologen keine Einmütigkeit. Doch finde ich die These des Teilhard de Chardin vom «Omega Punkt» sehr anziehend. Zeit und Zielsetzung laufen an einem Punkt jenseits des Menschen zusammen, den Teilhard als den kosmischen Christus identifiziert.

DSR: Mir kommt es darauf an, daß wir die christliche Botschaft nicht so sehr auf ihren historischen Rahmen begrenzen. Was wir Christen als das Göttliche ansehen, das sich im Kosmos und besonders in der Menschheitsgeschichte ausdrückt, muß in der einen oder anderen Form allen Menschen zugänglich sein. Das könnte eher in kosmischen als historischen Begriffen ausgedrückt werden, durch Überlieferungen, die nicht so sehr an der geschichtlichen Entwicklung interessiert sind.

TM: Das scheint mir recht zutreffend, und ich glaube, die Theologie hat heute eine Chance, die nur mit der in der frühesten Periode des Christentums vergleichbar ist, als die Christen sich zwischen einzelnen Perioden der Verfolgung mit einem beachtlichen Grad von Freiheit und intellektueller Klarheit den großen philosophischen Strömungen der Antike öffneten. Gegenwärtig haben wir für theologische Kreativität eine ebenso große goldene Chance.

DSR: Und heute haben wir es nicht nur mit der hellenistischen Welt des Mittelmeeres, sondern mit der ganzen Welt zu tun.

TM: Mit der ganzen Welt und mit Kulturen, die uns mehr zu bieten haben, als die hellenistische Kultur den großen frühchristlichen Schriftstellern bot. Der Zugang zu hinduistischen und buddhistischen Texten in ihrer Originalsprache und in guten Übersetzungen bietet Chancen, die unvergleichlich größer sind als die, die der heilige Irenaeus und der heilige Justinus (der Märtyrer), oder später der heilige Basilius (der Große) und der heilige Gregor von Nyssa hinsichtlich der philosophischen Strömungen ihrer Epoche hatten.

DSR: Erkennen Sie Anzeichen, daß wir beginnen, diese Chancen zu nutzen?

TM: Nun ja, es gibt Anzeichen, daß wir damit beginnen. Aber es sind erst Hinweise und nur ein Anfang.

3. Wende von der objektiven zur «epistemischen» Naturwissenschaft

FC: Mein drittes Kriterium für das neue naturwissenschaftliche Denken ist eine Wende von der objektiven Naturwissenschaft zu einer «epistemischen», wie ich es nenne. Im alten Paradigma galten naturwissenschaftliche Beschreibungen als objektiv, also unabhängig vom menschlichen Beobachter und dem Erkenntnisprozeß. Im neuen Paradigma geht man davon aus, daß die Epistemologie, das Verstehen des Erkenntnisprozesses, explizit in die Beschreibung der Naturphänomene einbezogen werden muß. Es gibt zwar keinen Konsens darüber, was die angemessene Epistemologie sei, doch entwickelt sich langsam ein Konsens, *daß* sie integraler Bestandteil jeder wissenschaftlichen Theorie sein muß.

TM: Im Lager der Theologie entspräche dem eine Wende von der Theologie als einer objektiven Wissenschaft zur Theologie als Erkenntnisprozeß. Im alten Paradigma galten theologische Aussagen als objektiv, das heißt als unabhängig von der gläubigen Person und dem Erkenntnisprozeß. Für das neue Paradigma gilt, daß das Nachdenken über nichtbegriffliche intuitive, gefühlsmäßige, mystische Wege des Erkennens ausdrücklich in den theologischen Diskurs einbezogen werden muß. Kein Konsens besteht jedoch darüber, welchen Anteil begriffliche und nichtbegriffliche Wege des Erkennens integraler Bestandteil der Theologie sind.

DSR: Darf ich Ihnen, Fritjof, eine Frage stellen, um die Diskussion in Gang zu bringen? Sie sagten eben, im Augenblick

gebe es noch keinen Konsens darüber, was die angemessene Epistemologie sei. Dennoch haben Sie sich jetzt eine Zeitlang mit dieser Frage beschäftigt, und ich bin sicher, Sie haben darüber viel nachgedacht. Haben Sie denn eine Ahnung, in welcher Richtung man nach dieser Epistemologie Ausschau halten sollte.

FC: Ich denke, die Leute in vorderster Linie dieser Forschung neigen zu der Ansicht, der Konstruktivismus sei die geeignete Epistemologie. Er besagt, was wir beobachten, sei nicht eine objektiv existierende und dann repräsentierte Welt. Es sei vielmehr eine Welt, die erst im Prozeß des Erkennens erschaffen wird. Maturana und Varela drücken das so aus: «Die Welt wird im Prozeß des Erkennens *hervorgebracht*.»

DSR: Es ist doch erstaunlich, daß diese Einsicht schon vor so langer Zeit durch den Mythos vorweggenommen wurde: Gott spricht das Wort aus, das sein Erkennen ausdrückt, und mit diesem Prozeß erschafft Gott die Welt. Das scheint mir eine echte Parallele zu sein. Damals war es eine Art Theologie durch einen Mythos. Heute entwickelt sich ein ähnlicher Gedankengang aus naturwissenschaftlichem Denken: daß der Geist im Prozeß des Erkennens Dinge hervorbringt.

FC: Bei meinem Verständnis der Erschaffung der Welt geht es nicht darum, daß es da draußen weder Materie noch Energie gibt, und wir sie erschaffen, sie materialisieren. Das ist damit nicht gemeint. Es gibt eine Wirklichkeit, jedoch weder Dinge, noch Bäume, noch Vögel. Diese Muster sind es, was wir erschaffen. Sobald wir uns auf ein besonderes von ihnen konzentrieren und es dann vom Rest trennen, wird es zu einem Objekt. Verschiedene Menschen werden das auf verschiedene Weise und verschiedene Spezies auf ihre Art tun. Was wir sehen, hängt von der Betrachtungsweise ab. In der Physik kam Heisenberg auf dramatische Weise zu dieser Erkenntnis.

Als Analogie hierzu nehme ich den Rohrschach-Test. Stellen Sie sich einen solchen Test mit nur einem statt mehreren Tintenkleckse vor, in dem alles zusammenhängt. Nun frage ich Sie: «Was sehen Sie in dem Teil da drüben?» Sie antworten vielleicht: «Ich sehe ein Segelboot.» Dann frage ich Thomas, und er antwortet: «Ich sehe ein Eichhörnchen.» Wie kann er ein Eichhörnchen und wie können Sie ein Segelboot sehen? Weil jeder von Ihnen die Dinge etwas anders aus dem Ganzen heraus trennt. Dazu kommt dann natürlich noch die persönliche Deutung und anderes. Der Unterschied liegt jedoch in der Art des Herausschneidens. Also ist die Subjektivität im Beobachtungsprozeß aufs engste mit dem Zusammenhang aller Dinge verknüpft. Ist die Welt ein Netzwerk von Zusammenhängen, dann hängt das, was wir als ein Objekt bezeichnen, davon ab, wie wir es anschauen. In diesem Sinne bringen wir die Welt hervor.

DSR: Und Sie sagen, was wir in eine bestimmte Ordnung bringen, ist eine Wirklichkeit, aber nicht in dem Sinne . . .

FC: Im Grunde ist es Erfahrung! Wir bringen Ordnung in unsere eigene Erfahrung.

DSR: Wir sollten hier sehr vorsichtig sein. Sie wollen anscheinend betonen, daß alles da draußen an sich nicht mehr ist als Material, das erfahren werden muß.

FC: Richtig. Und wenn man «Material» sagt, stuft man es schon in eine Kategorie ein. Es existiert *etwas*, das erfahren werden kann, und verschiedene Wesen erfahren es auf verschiedene Weise.

DSR: Thomas, gibt es in der Theologie eine Parallele zu diesem Konstruktivismus? Mich erinnert das an einen Schlüsselsatz der thomistischen Theologie: «Was immer wir empfangen, das empfangen wir in der Form des Aufnehmenden!»

TM: Das ist ein grundlegendes Erkenntnisprinzip. In allem Erkennen steckt Immanenz; es ist stets ein Erkennen im Inneren. In der Theologie wäre die naheliegendste Parallele vielleicht die Vorstellung, daß alles Erkennen eine Art Teilhabe an einem fortlaufenden Dialog mit der Wirklichkeit ist.

DSR: Und im Kontext der Offenbarung würde es bedeuten, daß nur unsere persönliche Erfahrung Gottes das ist, was wir wirklich von Gott wissen. Was wir auch immer über Gott sagen, es ist Projektion. Mit Überzeugung können wir nur über unsere eigene Erfahrung Gottes sprechen.

FC: Das würde bedeuten, daß wir Gott nach unserem Abbild schaffen, statt daß er uns nach seinem Abbild erschafft.

TM: Nicht «statt», vielmehr trifft beides zu.

DSR: Richtig. Daß beides der Fall ist, ergibt sich aus dem berühmten Satz von Meister Eckhart: «Das Auge, mit dem ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, mit dem Gott mich sieht.» Es ist oft gesagt worden, wir könnten uns Gott gar nicht anders als uns ähnlich vorstellen. Selbst die griechischen Philosophen sagten, wenn die Frösche einen Gott hätten, wäre es ein göttlicher Frosch.

FC: Ganz bestimmt würde vieles von dem, was Sie über religiöse Erfahrung sagten, sehr gut zum konstruktivistischen Standpunkt passen. In der Naturwissenschaft kennt man ein berühmtes Wort von Einstein. Er sagte einmal, es komme ihm wie ein Wunder vor, daß unsere abstrakten mathematischen Formeln so genau der Wirklichkeit entsprechen, daß wir Dinge, die wir außerhalb beobachten, in Begriffen von Dingen beschreiben können, die wir selbst erschaffen haben. Das schien Einstein zutiefst geheimnisvoll.

Für Maturana ist das überhaupt nicht mysteriös, weil alles,

was wir tun, nur darin besteht, Erfahrungsmuster zu vergleichen. Und die ähneln natürlich einander.

DSR: Selbst das ist nicht so neu. Die griechische Definition des Menschen als «*zoon logicon*» ist mit «vernunftbegabtes Tier» nicht richtig übersetzt. An sich bedeutet es ein Tier, das den Logos besitzt, das Wort, das Prinzip des Lesens von Mustern. Das griechische *logos* ist das Muster, das aus dem Chaos einen Kosmos erschafft. Wir sind Tiere, die diesen *logos* in uns haben und deshalb den Kosmos verstehen können.

FC: Aber wir sind nicht die einzigen. Das gilt für alle Lebewesen, ausgenommen daß wir darüber nachdenken.

DSR: Wir müssen also die bedeutsame Unterscheidung treffen zwischen reflexivem Bewußtsein und Bewußtsein. Ganz offensichtlich gibt es reflexives Bewußtsein nur bei Menschen, möglicherweise bei höheren Tieren.

FC: Nach der Systemtheorie geht das reflexive Bewußtsein mit der Sprache einher. In dem Maße, in dem Tiere über Sprache verfügen, haben sie ebenfalls ein reflexives Bewußtsein. Die andere Art von Bewußtsein, die ich lieber Gewährsein statt Bewußtsein nennen würde, besitzen nach der systemischen Sicht alle Lebewesen.

DSR: Würden Sie in Betracht ziehen, daß Gewährsein bis hinab zu den Elementarteilchen vorhanden sein könnte?

FC: Nein. Nach dieser Theorie ist Gewährsein eine Dimension der Selbstorganisation – ich erwähnte bereits die drei Dimensionen oder drei Aspekte: Struktur, Muster und Prozeß. Der geistige Prozeß oder das Erkennen ist als Prozeß der Selbstorganisation für alles Lebendige charakteristisch, aber er ist nicht kennzeichnend für nicht-lebende Formen.

DSR: Und wie tritt der Geist dann plötzlich auf?

FC: Er tritt nicht *plötzlich* auf. Die Wurzeln des Geistes reichen tief in die unbelebte Welt hinab, und Aspekte des geistigen Prozesses sind hier schon vorhanden. Aber bis zum Stadium der Zelle kommen die notwendigen Aspekte nicht zusammen. Die Zelle ist der einfachste Organismus, den wir kennen, der alle Merkmale des geistigen Prozesses aufweist.

DSR: Und was das andere Ende der Skala angeht, so kann man heute wohl sagen, daß die Wurzeln dieses reflexiven Bewußtseins schon bei den Tieren vorhanden sein mögen, die Sprache benutzen – nicht nur Signale, sondern tatsächlich Sprache, also besonders bei den höheren Primaten –, aber eben nur die Wurzeln. Das reflexive Bewußtsein entwickelt sich erst voll in der menschlichen Gemeinschaft. Und das ist das Wichtige – die menschliche Gemeinschaft!

Bewußtsein und Zielgerichtetheit

FC: Vielleicht sollte ich an dieser Stelle etwas mehr über Bewußtsein sagen. Maturana erklärt, Bewußtsein entstehe mit der Sprache, ihr Vorläufer sei Kommunikation. Er definiert Kommunikation nicht als Übermittlung einer Mitteilung über eine äußere Wirklichkeit, sondern als Koordination von Verhalten mittels kontinuierlicher gegenseitiger Interaktion. Es ist noch keine Sprache sondern eine Art Proto-Sprache. Sprache entsteht, wenn es eine Kommunikation über Kommunikation gibt. Ich zitiere ein Beispiel von Maturana: Ich stehe morgens auf, meine Katze kommt in die Küche und miaut, woraufhin ich zum Kühlschrank gehe und ihr etwas Milch gebe. Das ist dann Kommunikation, eine Koordination von Verhaltensweisen. Eines Morgens habe ich keine Milch. Wäre nun die Katze in der Lage zu sagen: «He, was ist los? Ich habe doch schon drei-

mal Miau geschrien. Wo bleibt meine Milch?» – dann wäre das Sprache. Es wäre Kommunikation über Kommunikation. Natürlich kann die Katze das nicht tun.

Maturana nimmt das zum Ausgangspunkt für eine Analyse von Sprache. Die erwähnte Kommunikation über Kommunikation setzt eine Struktur von Benennungen voraus, die Bateson logische Typen nennt. Dann gelangt man zur Selbst-Bezüglichkeit und erhält eine Vorstellung vom Selbst, von Begriffen, Symbolen und dergleichen. Der ganze Bereich des Selbstgewahrwerdens und Bewußtseins entsteht aus der Sprache. In diesem Zusammenhang kommt Maturana zu seiner radikalsten Aussage. Er sagt nämlich, Bewußtsein sei im wesentlichen ein gesellschaftliches Phänomen, weil es durch Sprache entsteht, die in einem gesellschaftlichen System operiert. Bewußtsein läßt sich weder durch Physik und Chemie, noch durch Biologie oder Psychologie verstehen, wenn wir uns auf einen einzelnen Organismus beschränken. Man wird Bewußtsein nur verstehen, wenn man sich in den gesellschaftlichen Bereich begibt.

TM: Sie könnten sich auch in den der Befreiungstheologie begeben. Eine Methode, welche die gesellschaftlichen Dimensionen theologischer Erkenntnis hervorhebt, würde zu dem passen, was Sie sagen.

FC: Können Sie darüber etwas mehr sagen?

TM: In der Befreiungstheologie ist das Verständnis des Glaubens stets ein soziales Verständnis auf der Ebene der gemeinsamen Alltagserfahrung aller Gläubigen.

DSR: Ich wurde einmal von Lex Hixon von der Rundfunkstation der Columbia-Universität in New York gebeten, über Christentum zu sprechen. Ich antwortete, es schiene mir lächerlich, als einzelne Person darüber zu sprechen. Will man wirk-

lich übermitteln, was Christentum ist, dann muß das durch eine Gemeinschaft geschehen. Ich schlug vor, der Sender sollte eine Gruppe von Menschen zusammenführen. Wir würden gemeinsam singen, das Brot brechen und miteinander reden, so daß die Zuhörer die Atmosphäre einer Gemeinschaft spüren konnten. Das wurde dann auch getan, und wir machten stundenlang so weiter. Der Sender strahlte das Programm mehrmals aus, weil es so beliebt war. Es vermittelte das Flair christlicher Gemeinschaft.

Übrigens habe ich noch eine Frage über das Selbst.

Ich habe versucht, Ihnen zu folgen, doch haben Sie ein zu schnelles Tempo eingeschlagen. Was sagten Sie vorhin, Fritjof, über die Art, wie wir zur Vorstellung des Selbst gelangen?

FC: Das beginnt mit Objekten. Die Tatsache, daß Sie mit einem Kommunikator über das Kommunizieren sprechen können, führt zur Vorstellung eines Objekts. Aus dem Fluß der Erfahrungen kann man abstrahieren und sagen: «Das dort ist ein Objekt.» Man könnte noch ausführlicher erörtern, wie es dazu kommt, doch ist das der erste Schritt. Dann wird die Vorstellung vom Objekt auf die eigene Person angewandt, auf das System selbst. Das führt zur Idee vom Selbst als einem Ego.

DSR: Es ist sehr stimulierend, auf diese Art über das Selbst nachzudenken. Mir scheint es jedoch eher ein Umweg zu sein, um gewissermaßen von außen zur Idee vom Selbst zu gelangen. Wir brauchen nur auf unsere eigene Erfahrung zurückzugreifen. Das Selbst läßt sich im Kontext des Zugehörens begreifen. Das Selbst ist das, dem man zugehört, ob man es mag oder nicht.

FC: Aber das meine ich nicht, wenn ich vom Selbst spreche. In diesem Kontext meine ich das eingeschränkte Bild vom Selbst, das man Ego nennt. Das ist sehr wichtig, wenn man von Bewußtsein spricht, weil wir uns auf diese Weise von der wahren Wirklichkeit, in der wir leben, abstrahieren können.

DSR: Das ist dann aber ein ziemlich negatives Selbst. Es ist eher das kleine als das wirkliche Selbst.

FC: In dem Sinne, daß Objekte ebenfalls etwas Negatives sind; doch sind sie etwas sehr Nützliches. Wenn ich sage, bitte geben Sie mir Ihren Bleistift, dann ist es sehr nützlich, sich einen Bleistift als Objekt zu denken. Ich könnte auch sagen, wir haben da ein bestimmtes Muster von Zusammenhängen, und so weiter und so fort. Gewissermaßen als stenografische Notiz kann ich sagen: «Darf ich mir Ihren Bleistift ausborgen?»

DSR: Wie schützen Sie dann aber dieses kleine Selbst davor, sich einzubilden, es sei das wirkliche Selbst? Es scheint so harmlos zu sein, doch neigt es dazu, in die falsche Richtung zu gehen, steckenzubleiben, in eine Falle zu geraten und abgesondert zu werden. Die Verwechslung des Ego mit dem wahren Selbst kann viel Schaden anrichten. Wie verhindern Sie das?

FC: Mir scheint, das bringt uns zum Ausgangspunkt unserer Diskussion zurück. Da sprachen wir vom Zugehören, von der Erfahrung des Zugehörens. Wir sagten, Personenschaft werde durch Zusammenhänge definiert. Zusammenhänge sind jedoch nichts für den Menschen Spezifisches. Es gibt sie in allen Mustern, lebenden und nichtlebenden. Spezifisch menschlich ist dagegen die Eigenschaft des Selbst-Gewahrseins. Sie hat ihre Gefahren, aber auch ihren Glanz. Wir verfügen über prächtige Theorien, wir besitzen Kultur, Kunst und dergleichen. Das kann aber auch selbstzerstörerisch sein. Es muß daher mit Verantwortung gekoppelt werden, und wir müssen das kleine mit dem großen Selbst verbinden. Und das ist die *religio* – Religion.

DSR: Stellt das nicht die Verbindung von Naturwissenschaft und Religion in eine ganz andere Perspektive? Das Selbst, das auf typische Weise Naturwissenschaft als Naturwissenschaftler

betreibt, ist das kleine Selbst. Wird es vom wahren Selbst getrennt, von dem Gefühl, allem zuzugehören, kann es gefährlich werden. Das entfremdete kleine Selbst führt in die Richtung, in der die Naturwissenschaft in Schwierigkeiten gerät, wenn wir uns nicht um *religio* bemühen, die religiöse Initiative ergreifen. Es gefällt mir, wie Sie das klargestellt haben.

Weitere Überlegungen zu den Kriterien 2 und 3

FC: Bevor wir uns mit dem nächsten Kriterium befassen, möchte ich einige Bemerkungen zu den Kriterien 2 und 3 machen. Das zweite Kriterium in der Theologie ist die Hinwendung von der Offenbarung als zeitloser Wahrheit zur Offenbarung als historische Manifestation.

DSR: Ja, von einem «Paket von Wahrheit» wenden wir uns der Offenbarung als zutiefst dynamischem Prozeß zu. Offenbarung ist der Prozeß des langsamen Erkennens der göttlichen Wahrheit durch die gesamte Wirklichkeit.

FC: Sie konzentrieren sich also auf den Prozeß des Erkennens, des Erkennens der göttlichen Wirklichkeit. In der Naturwissenschaft bezieht sich mein drittes Kriterium auf den Erkenntnisprozeß, mein zweites jedoch nicht. Es bezieht sich vielmehr auf Prozesse, die ich in der Natur beobachte. Danach scheinen in der Theologie die Kriterien zwei und drei zusammenzufließen.

DSR: Vielleicht kann ich Kriterium 2 noch einmal klarstellen, um es so besser von Kriterium 3 abzugrenzen. Im alten theologischen Denken lag alle Betonung auf Aussagen über Gott, auf der Lehre, auf dem Dogma. Diese klar formulierten Wahrheiten waren alles, worauf es ankam.

Im neuen Denken liegt die Betonung auf dem schrittweisen Prozeß, in dem die Offenbarung stattfand. Für die christliche

Theologie zeichnet die Bibel die Wege auf, auf denen der Mensch nach und nach das Göttliche verstehen lernte. Die Geschichte der Offenbarung ist der Prozeß, über den die Theologie nachdenkt. Die offenbarte Wahrheit entspricht der Struktur, die eine Manifestation des ihr zugrunde liegenden Prozesses ist, des Prozesses der Interaktion zwischen Gott und uns.

FC: Demnach wäre also die Struktur die Lehre, und der zugrunde liegende Prozeß ist der Prozeß der Interaktion zwischen dem Menschen und dem Göttlichen, durch den diese Lehre zustande kam. Sie sprechen jedoch von Erkenntnis. Wenn Sie von Lehre sprechen, sprechen Sie von Erkenntnis.

DSR: Ja. Die Offenbarung ist ein Prozeß, durch den wir Gott kennenlernen; und die Theologie ist es auch, auf ihre eigene Weise. Können Sie noch einmal sagen, wie die Kriterien 2 und 3 sich unterscheiden, wenn wir von einer Wende in der Naturwissenschaft sprechen?

FC: Kriterium 2 wird angewendet, wenn ich mir beispielsweise einen Baum ansehe. Im Rahmen des alten Paradigmas würde ich sagen, der Baum bestehe aus bestimmten fundamentalen Strukturen – Stamm, Äste, Blätter, Wurzeln. Diese würde ich beschreiben, so gut ich kann, und würde dann sagen, daß sie auch interagieren. Anschließend würde ich die Prozesse der Interaktionen beschreiben, doch zuerst kommen die Strukturen. Im Rahmen des neuen Paradigmas würde ich sagen, der Baum sei ein Phänomen, das Himmel und Erde verbindet. Er tut es durch den Prozeß der Photosynthese, der in den Blättern stattfindet. Um ein Höchstmaß an Leistung zu erzielen, werden die Blätter auf den Ästen und Zweigen verteilt, so daß sie sich alle der Sonne zuwenden. Sie müssen ernährt werden, wofür der Baum einen Stamm braucht, und dieser wiederum die Wurzeln. So wird der Baum von der Erde wie von der Sonne ernährt, und beide mischen sich im Baum. Dabei finden vielerlei

Prozesse statt, die ihrerseits gewisse Strukturen schaffen. Das ist es, was wir sehen, wenn wir den Baum betrachten. Ich habe jetzt nicht von dem Prozeß gesprochen, wie ich Erkenntnisse über den Baum erlange, sondern nur davon, was der Baum ist.

Kriterium 3 bezieht sich auf den Prozeß des Erkennens. Das ist eine andere Ebene, und hierzu sage ich: Wenn ich über den Baum spreche, kann ich das nur tun, weil ich ihn beobachte – und worin besteht dieser Prozeß des Beobachtens? Es gibt also zwei verschiedene Prozesse. Der Prozeß des Erlangens von Erkenntnis gehört zu Kriterium 3; der Prozeß, den ich in der Natur beobachte, gehört zu Kriterium 2. Mir scheint, in der Theologie fließen beide zusammen.

DSR: Jetzt verstehe ich, was Sie meinen. Auch in der Theologie können wir deutlich zwei Kriterien unterscheiden. Sie stehen jedoch einander näher als in der Naturwissenschaft. Thomas, würden Sie bitte diese Unterscheidung mit einem Beispiel aus der Theologie erläutern? Vielleicht am Beispiel der Dreifaltigkeit.

TM: Ich werde mein Bestes versuchen. Leider muß ich dazu etwas Fachsprache verwenden, was ich zu entschuldigen bitte.

Naturwissenschaftler sprechen vom Zusammenhang zwischen «Struktur» und «Prozeß» in der Wirklichkeit. Theologen sprechen vom Zusammenhang zwischen der «immanenten» und der «ökonomischen» Dreifaltigkeit oder, um die Begriffe unseres Kriteriums 2 zu verwenden, zwischen der Dreifaltigkeit als «zeitloser Wahrheit» und als «historischer Manifestation». Lassen Sie mich das deutlich machen. Die Bibel und andere Quellen für diese Lehre sprechen von den drei göttlichen Personen Vater, Wort (oder Sohn) und GEIST im Zusammenhang mit der Erlösung des Menschen, in anderen Worten, von Gottes Verhalten uns gegenüber. «Gott uns gegenüber» bedeutet Gott, wie er sich uns durch die göttliche «Ökonomie» oder den Heilsplan für die Menschheit und den ganzen Kosmos offen-

bart. Die Dreifaltigkeit ist insofern «ökonomisch», als sie auf unser Leben in der Welt und die Weltgeschichte Einfluß nimmt. Doch besagt der entsprechende Satz des christlichen Glaubens, daß diese zur göttlichen Weltordnung gehörende Dreifaltigkeit die «immanente» Dreifaltigkeit ist, daß Gott, der uns vor Entfremdung errettet und uns in eine Kommunion der Liebe einbezieht, Vater, Wort und Geist IST. Der Prozeß, durch den wir etwas über das innere Leben Gottes erfahren, ist derselbe, der uns spirituell verwandelt, befreit und erleuchtet.

Man könnte die Analogie zwischen den naturwissenschaftlichen und den theologischen Kriterien noch durch die Aussage erweitern, die «Struktur» entspreche der «immanenten Dreifaltigkeit» und der «Prozeß» der «ökonomischen Dreifaltigkeit». Durch unsere Einbindung in das dynamische Gewebe von Beziehungen zu Gott – in die göttliche Ökonomie – geraten wir an einen paradoxen Wendepunkt. In der Naturwissenschaft gilt Struktur als Manifestation eines ihr zugrunde liegenden Prozesses. Die Theologie hingegen durchdringt den Prozeß und entdeckt die «Struktur» Gottes, die ihrerseits ein dynamisches Gewebe von Beziehungen ist.

DSR: Mit anderen Worten – wir sprechen nicht länger davon, daß es da draußen dreierlei «Etwas» gibt, sondern in dynamischen Begriffen darüber, wie wir in diese Wirklichkeit eingebettet sind.

TM: Genauso ist es. Wissen Sie, die Christen vergessen gelegentlich, wie die Kirche zur Erkenntnis über die Dreieinigkeit in einem Gott gelangt ist. Sie stellen sich vor, diese Lehre sei gewissermaßen säuberlich verpackt direkt vom Himmel gefallen. Wenn dem so wäre, warum mußte dann die Kirche erst in einer langen Reihe von ökumenischen Konzilen die Worte herausarbeiten, die das unaussprechliche Mysterium Gottes ausdrücken? Es gibt keine fertig verpackten Dogmen! Das mühsame Erarbeiten eines gemeinsamen Verstehens des Mysteri-

ums ist als solches ein Moment im Prozeß von Erlösung, Befreiung und Erleuchtung. Die «ökonomische» Dreifaltigkeit, die Dreifaltigkeit, «auf die es wirklich ankommt», weil in ihr unsere menschliche Transzendenz begründet ist, ist einfach die Dreifaltigkeit Gottes, die eigene Selbsterfahrung des göttlichen Seins. Das Dreifaltigkeitsdogma «ist wirklich von Belang», weil unser Ringen (als kirchliche Organisation und als individuelle Gläubige) um ein klareres Verständnis des Mysteriums in gewisser Weise das Mysterium selbst ist. Unser Ringen, die Dreifaltigkeit zu erkennen, wie sie in Gott ist (die «immanente» Dreifaltigkeit) ist ein integraler Bestandteil des Erkennens selbst und läßt den Erkenntnisprozeß identisch mit dem Prozeß der Erlösung, Befreiung und Erleuchtung sein.

DSR: Ich wünschte, daß mehr Menschen eine solche Erklärung der Dreifaltigkeit erhielten. Sie würden dann erkennen, wie unser eigenes Leben an diesem Prozeß der Offenbarung teilnimmt.

FC: Die Offenbarung ist also ein Prozeß. Könnte man dann sagen, Offenbarung sei ein Prozeß des Erlangens von Erkenntnis, während man durch Theologie Erkenntnis über die Offenbarung erlangt? Es gibt also zwei Prozesse – zwei Ebenen, durch die man Erkenntnis erlangt.

DSR: Genau das ist es. Bei dem Kriterium 3 befassen wir uns mit etwas ganz anderem als beim Kriterium 2. Beim zweiten sagen wir, die Theologie verlagere ihre Aufmerksamkeit vom Produkt auf den Prozeß der Offenbarung. Hier nun, im Kriterium 3, stellen wir fest, daß Theologie ein Prozeß ist, der unser mystisches Gewahrsein impliziert und ausdrücklich diese epistemische Tatsache reflektieren muß.

FC: Offenbarung ist also ein Prozeß des Erkennens der göttlichen Wirklichkeit (Kriterium 2), Theologie ein Prozeß des Wis-

sens um Offenbarung (Kriterium 3). Beim Kriterium 3 sagen wir, unsere Methoden des Beobachtens und unsere Techniken müssen in die Theorie einbezogen werden. Deshalb nennen wir sie epistemisch. Meine Schwierigkeit bestand darin, daß Offenbarung selbst ein Erkenntnisprozeß ist, während zum Beispiel die Photosynthese in den Bäumen kein Erkenntnisprozeß ist.

DSR: Aus diesem Grunde sind die beiden Kriterien in der Theologie enger verbunden, wobei sie jedoch nach wie vor unterscheidbar sind.

4. Übergang vom Begriff des Bauwerks zu dem des Netzwerks als Metapher für die Erkenntnis

FC: Spricht man in der Naturwissenschaft über Erkenntnis, verwendet man häufig Metaphern aus der Architektur. Man spricht von «Grundbausteinen der Materie», von «fundamentalen Gleichungen», «fundamentalen Prinzipien» und dergleichen. Wissen muß auf festen Fundamenten beruhen. Und dann kommt es zu Paradigmenwechseln, welche die Fundamente erschüttern, und alle Welt wird nervös. Heute nun gehen wir zu der Metapher über, daß Erkenntnis eher als Netzwerk denn als Bauwerk zu betrachten ist, als ein Gewebe, in dem alles miteinander verknüpft ist. Es gibt weder oben noch unten, keine Hierarchien. Nichts ist fundamentaler als irgend etwas anderes. Dieser Wechsel von der Metapher des Bauwerks zu der des Netzwerks ist mein viertes Kriterium.

DSR: In der Theologie ist es genauso. Im Rahmen des alten Paradigmas wurden stets dieselben Metaphern aus dem Bereich der Architektur verwendet – unsere grundlegenden Anschauungen, unsere grundlegenden Glaubensstrukturen, und so weiter.

TM: Wichtiger noch als die Metapher war die allgemein statische Anschauung von der Erkenntnis, die diese Metapher implizierte. In der Theologie des alten Paradigmas war «offenbarte Wahrheit» eine statische Entität, die *en bloc* vom Himmel auf die Erde gesandt war. Theologische Aussagen galten als «objektiv», als Übermittler eines Sinns, der von den Gläubigen und ihrer Kultur unabhängig war. Heute setzt sich auch in der

Theologie allmählich die Metapher vom «Netzwerk» durch. Man knüpft viele Verbindungen quer durch Kulturen und mehrere wissenschaftliche Disziplinen, sogar mehr als in den physischen Naturwissenschaften. Vielleicht ist dies ein weiterer Fall, wo die Theologie sich schneller vorwärts entwickelt hat als die Naturwissenschaft.

FC: In der Naturwissenschaft ist diese Wende besonders schwer zu akzeptieren, weil die Naturwissenschaftler erheblich durch die alte Metapher konditioniert sind. Sie ist so fest in der Sprache der Naturwissenschaft verankert, daß es sehr schwer fällt, jetzt auf ein Denken in Netzwerken umzuschalten. So sind beispielsweise die meisten Biologen überzeugt, die genetische Ebene der DNS (Desoxyribonucleinsäure), des Trägers der genetischen Information, sei wirklich die grundlegende und alles andere bestimmende Ebene. Im neuen Denken würde man sagen, das sei *eine* Ebene, *ein* Aspekt lebender Systeme, jedoch nicht der eine, auf dem alles andere aufbaut.

Die Vielfalt christlicher Theologien

DSR: In der Theologie gibt es auch in dieser Hinsicht eine Parallele. Für manche Menschen ist diese Haltung ganz besonders schwer zu akzeptieren, besonders für Theologen, die großen Wert darauf legen, daß alles ein für allemal festgelegt wird. Von solchen konservativen Theologen hört man dann Äußerungen wie: «Wir dürfen diese verschiedenen theologischen Aussagen nicht zulassen, diese Vielfalt von Standpunkten nicht erlauben, weil das die Gläubigen nur verwirrt.» Dahinter steht die Idee, daß es zu Beginn der christlichen Theologie einen monolithischen und soliden apostolischen Glauben gegeben habe. Irgendwie sei der zu Pfingsten mehr oder weniger als Fertigprodukt geliefert worden. Man brauchte ihn nur noch in mehr Details zu entwickeln. Im Laufe der Zeit hätten sich dann ver-

schiedene Häresien von diesem ursprünglichen, monolithischen Glauben getrennt.

In Wahrheit sieht das Bild jedoch ganz anders aus. Die historische Forschung der vergangenen Jahrzehnte hat ausdrücklich festgestellt, daß es im ersten Jahrhundert nicht nur *eine* christliche Theologie gegeben hat, sondern eine große Vielfalt von Theologien, die trotz ihrer Unterschiede alle gleichwertig christlich waren. Genaugenommen gab nur diese bunte Verschiedenheit die Möglichkeit, das volle Spektrum des einen *«lumen Christi»*, des Lichtes Christi, auszudrücken. Aus diesem Grunde enthält das Neue Testament so unterschiedliche Theologien wie die von Paulus und Jakob, Johannes und Lukas. Es wurde nie versucht, sie einander anzugleichen. Sie gleichen sich gegenseitig aus und korrigieren einander.

TM: Heutige Theologen geben zu, daß die christliche Theologie durch historische Kritik und die Anwendung ihrer Methoden auf die Bibel gezwungen wurde, die Pluralität theologischer Perspektiven im Neuen Testament anzuerkennen, und sei es auch nur, um den Rückfall in Widersprüche zu vermeiden. Obgleich kein biblischer Autor, nicht einmal Paulus, ein vollständiges theologisches System aufbaut, kann und muß man von verschiedenen Theologien sprechen, im Sinne variierender Perspektiven des Mysteriums Christi.

DSR: Sie waren jedoch alle derselben Überzeugung: «Jesus Christus ist Gott der Herr.» – «Ist das alles?» mögen wir uns fragen. Nun, das könnte tatsächlich die einzige gemeinsame Grundlage der frühesten christlichen Theologien sein. Das ist ein kleiner Flecken als Grundlage, jedoch ein Felsgestein, welches fest genug ist, das Gewicht aller künftigen Theologien zu tragen. Die Aussage «Jesus Christus ist Gott der Herr» ist keine frömmelnde Poesie, kein enthusiastischer Ausruf. Es ist die Verpflichtung, alle öffentlichen Angelegenheiten an dem Standard zu messen, den Jesus Christus durch sein Leben und seine

Lehre gesetzt hat. Sobald wir ein von allen anerkanntes Herzstück des Glaubens so klar und fest ausgedrückt haben, können wir uns in weniger zentralen Fragen eine große Vielfalt erlauben. Heute entdecken wir erneut das Prinzip des Augustinus: «In wesentlichen Fragen Einheit, in nicht wesentlichen Freiheit, in allen Dingen Nächstenliebe.» Solange dieses gemeinsame Band besteht, wird es, je größer die Vielfalt der heutigen Theologien ist, um so besser für uns alle sein.

Gott als der Baumeister

FC: Mir scheint hier ein Zusammenhang zwischen Naturwissenschaft und Theologie zu bestehen, nicht nur eine Parallele, sondern ein tatsächlicher Zusammenhang. In der Naturwissenschaft des alten Paradigmas glaubte man, es gebe eine endgültige wissenschaftliche Theorie über die Welt, ein Bauwerk auf soliden Fundamenten. Diese Fundamente waren die grundlegenden Teile der Materie, die fundamentalen Gesetze, die fundamentalen Naturkräfte, die fundamentalen Gleichungen.

Newton und seine Zeitgenossen waren der Ansicht, die Natur sei ein Buch, in dem wir Gottes Willen nachlesen könnten, und auch wie Gott die Welt geschaffen habe. Wir lesen darin im Grunde Gottes Geist in der Natur, und zwar in dem Sinne, daß Gott uns darin die Gesamtheit der Wahrheit offenbart hat. Durch Beobachtung der Natur schließen wir Wissenschaftler darauf, wie Gott sie geschaffen hat, und auf alle sonstigen fundamentalen Dinge. Die Theologie behauptet ebenfalls, es gebe einen von Gott offenbarten Fundus von Wahrheiten. Nach dem alten Paradigma ist Gott also tatsächlich der Schöpfer dieses Fundus – sowohl für die Naturwissenschaft als auch für die Theologie.

TM: Nur wenige wissen etwas von den theologischen Interessen Newtons. Tatsächlich hat er den größten Teil seines reifen Lebensalters biblischen Forschungen gewidmet, die wir heute als sinnlos betrachten würden, etwa der Errechnung des Schöpfungsdatums nach dem Alter der Patriarchen in der Schöpfungsgeschichte.

DSR: Ich glaube, man braucht gar nicht erst bis zu Newton zurückzugehen, weil das Bild sich nicht geändert hat, selbst wenn inzwischen die Bezugnahme auf Gott entfallen ist.

FC: Nein, das Bild hat sich nicht geändert. Aber es ist doch recht interessant, daß Gott in der zeitgenössischen Naturwissenschaft nicht völlig aus dem Bild verschwunden ist. Zwar ist Gott aus den offiziellen Texten verschwunden, so daß Sie Gott in naturwissenschaftlichen Abhandlungen nicht mehr erwähnt finden. Doch werden Sie oft auf Gott als Metapher stoßen. Eines der berühmtesten Beispiele ist der Satz von Einstein: «Gott würfelt nicht.»

DSR: Würden Sie das dem Denken im alten Paradigma zu rechnen?

FC: O ja, unbedingt. Das ist die alte Vorstellung von Gott, eines von seiner Schöpfung getrennten Gottes, der irgendwo da draußen in der Leere sitzt und würfelt und dann je nach dem, was die Würfel anzeigen, eingreift und sich in die Angelegenheit der Welt einmischt.

DSR: Wollen Sie damit sagen, das habe Einstein gemeint? Er sagte doch ausdrücklich «Gott würfelt *nicht*».

FC: Das schon. Aber er bedient sich dieser Metapher. Er sagt nicht, das ist die falsche Vorstellung von Gott. Es geht ihm darum, ob Gott würfelt oder nicht. Für Einstein mischt Gott

sich auf andere Art in die Welt ein, auf eine viel sinnvollere Art. Doch sitzt er immer noch da draußen und tut etwas mit der Welt, er zwingt der Welt seinen Willen auf.

Das ist übrigens auch genau die Haltung von Stephen Hawking. Gott sitzt irgendwo da draußen und hat verschiedene Optionen. Hawking fragt sich nun, für welche Option er sich entscheiden wird. Hawking ist einer der brilliantesten heutigen Naturwissenschaftler, und sein Buch *Eine kurze Geschichte der Zeit* ist hinsichtlich seiner Formulierungen aus Physik und Kosmologie brillant. Theologisch gesehen ist es jedoch auf der Ebene eines Volksschul-Katechismus. Und es ist voll von Theologie! Man findet Gott in jedem Kapitel. Hawking sagt ausdrücklich: «Ich möchte den Geist Gottes verstehen.»

Im Wissensgebäude des alten Paradigmas ist Gott wirklich der Baumeister. Die fundamentalen Elemente, die Bausteine sind deshalb fundamental, weil Gott, der Baumeister, sie gelegt hat. Und wir entdecken sie nur. Auch im neuen Paradigma gibt es Dinge, die für jedes wissenschaftliche Modell fundamentale Bedeutung haben. Diese fundamentalen Dinge sind *per definitionem* solche, die nicht weiter erklärt werden. Das ist jedoch nur vorübergehend so. Im nächsten, umfassenderen Modell werden einige dieser Dinge erklärt sein. Das bedeutet, daß einige von ihnen zu anderen in Beziehung gebracht, in einen umfassenderen Kontext gestellt werden. Solange wir jedoch Wissenschaft betreiben, werden stets einige Dinge unerklärt bleiben.

Was fundamental ist, das hängt in gewissem Sinne vom Wissenschaftler ab. Es ist nicht objektiv. In diesem Netzwerkdenken, in dem alle Konzepte und Theorien miteinander verknüpft sind, kann es sehr wohl eine Theorie geben, die «fundamentale» Elemente hat, welche durch eine andere Theorie erklärt werden. Was also als fundamental gilt, ist eine Sache wissenschaftler Strategie. Das hängt vom Wissenschaftler ab und ist nicht festgelegt.

DSR: In der Tat spielt es hier wirklich keine Rolle, ob Gott erwähnt wird oder nicht; oder doch?

FC: Nein, das tut es nicht. Aus rein soziologischer Sicht ist es nur interessant, daß die Vorstellung von Gott sich da doch einschleicht.

DSR: Und die Tatsache, daß Gott ausdrücklich erwähnt wird, legt die Sache nicht zwangsläufig auf das alte Paradigma fest.

FC: Nicht zwangsläufig. Im allgemeinen aber doch, weil Gott üblicherweise im Sinne des alten Paradigmas angeführt wird, als Schöpfer des Universums entsprechend dem fundamentalistischen Sinne des alten Paradigmas.

TM: Es scheint, der Fundamentalismus ist heute ein allgemeines kulturelles Problem, nicht nur in der Theologie, sondern auch in anderen Bereichen.

DSR: Haben Sie irgendeine Vorstellung, wie man im neuen Paradigma von Gott oder, wenn Sie diesen Ausdruck vermeiden wollen, von der Höchsten Wirklichkeit sprechen könnte?

FC: Ja. Für einen Naturwissenschaftler wäre das der Horizont der Theorie. Sobald ich an die Grenzen der Theorie gerate, etwa wenn ich sage: «Jetzt habe ich so viel Kontext, so viele Zusammenhänge, daß ich das alles nicht mehr mit Worten ausdrücken kann», dann wäre das der Bereich, in dem man von Gott sprechen könnte, wenn man wollte. Doch würde man ihn nicht als Schöpfer in die naturwissenschaftliche Theorie einbauen. Ausdrücklich tut man das heute nicht, metaphorisch aber doch.

DSR: Darauf würde ich gern ausführlicher eingehen. Wie kann man im neuen Paradigma von Gott sprechen? In Augen-

blicken religiöser Begegnung wird stets etwas bedeutungsvoll. Anders ausgedrückt: Man erkennt etwas in seinem allerhöchsten Kontext. Bei uns gibt es so eine Redensart, «Das sagt mir etwas» oder «Das spricht mich an». Im Kontext des Sinnfindens ist diese Idee eines Dialoges sehr stark.

Würden Sie – jetzt nicht unbedingt als Wissenschaftler, sondern als Mensch, der die Dinge in ihrem höchsten Kontext zu erkennen versucht – folgender Aussage zustimmen: Indem wir der Welt durch tieferes Verständnis einen Sinn geben, haben wir die Erfahrung, mit der Quelle allen Seins in Kontakt zu stehen, und zwar in dem Sinne, daß «sie uns etwas sagt». Sie sagt uns etwas über *sich* selbst und etwas über *uns* selbst. Da ist wohl das Modell eines Dialogs nicht ganz unangebracht.

FC: Nein, das ist es nicht.

DSR: Ihre Antwort freut mich, weil diese dialogische Dimension des Sinns stark meiner persönlichen Erfahrung entspricht. Wenn Sie das auch so sehen, dann haben wir einen neuen Weg, Gott in dieses Bild einzubeziehen. Dann ist Gott nicht mehr derjenige, der diese Welt erschaffen hat, sondern wir befinden uns in einer historischen Interaktion. Das ist es, was ich den historischen Prozeß der Offenbarung nannte, in dem wir aktive Partner sind. In der abendländischen Überlieferung gibt es mythische Aussagen, die auf dieses Verständnis hinweisen. Da ist zum Beispiel eine islamische Aussage (wie ich glaube, sogar aus dem Koran): «Ich war ein verborgener Schatz, und damit ich gefunden werden konnte, schuf ich die Welt.»

FC: In den Hindu-Mythen gibt es die Vorstellung von *Līlā*, dem göttlichen Spiel, das dem sehr ähnlich ist.

TM: Das ist gewiß einer der Punkte, die in den Überlieferungen mediterraner Weisheit mit denen Indiens und Asiens übereinstimmen. Im Buch der Sprichwörter, Kapitel 8, wird von der

personifizierten Weisheit als von einer weiblichen Gestalt gesprochen, «die alle Zeit vor dem Herrn spielte, als er die Erde schuf». Die Weisheit spielt – hier haben wir einen anderen wichtigen Punkt: Arbeit verhält sich zum Spiel wie Zweck zum Sinn. Wir arbeiten, um einen Zweck zu erreichen, aber wir spielen, um zu einem Sinn zu gelangen. Unser eigenes Wissen über den Sinn des Universums hängt ab von unserer Fähigkeit, in die Logik des Spiels der Weisheit einzutreten. Man sollte auch an folgendes denken: Die Weisheitstheologie des Alten Testaments wird vom Neuen Testament herangezogen, um das Verständnis des Mysteriums des in Jesus und dem Heiligen Geist inkarnierten Wortes besser auszudrücken, das sich zu Pfingsten über die Jünger ergießt. Im Hebräischen ist das Wort «Geist» auch weiblich.

DSR: In einer jüdischen Geschichte aus der chassidischen Mystik kommt ein kleiner Junge, der Enkel des Rabbi, weinend angelaufen und sagt: «Ich habe mich so gut versteckt, und niemand hat mich gesucht.» Die Kinder spielten Verstecken. Mit Tränen in den Augen antwortet der Rabbi: «Oh, jetzt weiß ich, was Gott zu mir sagt. Ich habe mich so gut versteckt, daß niemand mich sucht.» Das Spiel ist also noch im Gange, und wir werden aufgefordert, mitzuspielen.

Dialog mit der Natur

FC: Hier besteht ein Zusammenhang mit etwas in der Naturwissenschaft, das ich für sehr wichtig halte. Im alten Paradigma wird die Naturwissenschaft, wie ich vorhin schon sagte, vom Wunsch nach Beherrschung und Kontrolle über die Natur motiviert. Das neue Paradigma erkennt an erster Stelle an, daß die Welt lebendig ist, nicht mehr ein mechanisches und totes, sondern ein lebendiges System mit eigener Intelligenz, mit eigener «Geistigkeit» (*mindfulness*), wie Bateson es nennt. Daher wird

die Erforschung der Natur zum Dialog, und die Metapher verlagert sich von Beherrschung und Kontrolle zum Dialog. Tatsächlich ist diese Metapher vom Dialog in der gesamten Naturwissenschaft und auch der gesamten modernen Wissenschaft verwendet worden. Gewöhnlich spricht man vom Dialog mit der Natur. Naturwissenschaftler würden in diesem Zusammenhang den Ausdruck «Gott» nicht gebrauchen, doch kommt, was sie als Natur bezeichnen, dem sehr nahe.

DSR: Die Theologie würde das einfach in den höchsten Kontext stellen und sagen, man könne unseren Dialog mit der Natur als Dialog mit der tiefsten Quelle alles Seienden, dem göttlichen Ursprung, verstehen. In diesem Kontext treffen sich der Naturwissenschaftler und der Theologe wahrhaft in ein und demselben Ziel.

Toleranz und Pluralismus

FC: Ich habe immer noch Zweifel, was die Frage verschiedener Perspektiven innerhalb von Naturwissenschaft und Theologie angeht. Ein bedeutender Verfechter dieses Netzwerkdenkens in der Naturwissenschaft ist Geoffrey Chew mit seiner *Bootstrap*-Physik. In einer seiner ersten Arbeiten schreibt er: «Jemand, der imstande ist, verschiedene Modelle ohne Vorurteil zu betrachten, ohne zu sagen, das eine sei fundamentaler als das andere, der ist automatisch ein *Bootstrapper*.» Mit anderen Worten, diese *Bootstrap*- oder Netzwerk-Philosophie führt zur Toleranz.

Daher stelle ich zur zeitgenössischen Theologie folgende Frage: Sie sagen, es habe stets mehrere Perspektiven gegeben. Eine von ihnen hat dann die katholische Theologie monopolisiert und sich selbst als *die* katholische Überlieferung bezeichnet. Und nun kennt die zeitgenössische Theologie erneut mehrere Perspektiven. Doch die katholische Kirche ist dafür

bekannt, daß sie sehr intolerant ist. Der Papst und die kirchliche Hierarchie haben sich oft sehr intolerant gezeigt. Wie ist denn heute die Lage hinsichtlich eines Pluralismus?

TM: Die Lage ist zweideutig, wie immer. Ein ehrlicher Kirchenhistoriker wird zugeben, daß «theologischer Pluralismus» seit der Zeit Konstantins im Christentum die falschen Glocken geläutet hat. Man muß daher unterscheiden zwischen der soziopolitischen Intoleranz, die sogar in der Kirche vorherrschen mag, und dem tatsächlichen Bestehen einer Pluralität theologischer Perspektiven und Emphasen. Eine solche Pluralität ist heute eine Tatsache, und ich habe den Eindruck, daß die gegenwärtigen Versuche, sie zu bremsen, dazu verurteilt sind, weniger erfolgreich zu sein als in der Vergangenheit.

DSR: Natürlich betrachtet eine monarchische Machtstruktur es als Vorteil, eine monolithische Doktrin zu haben.

FC: Eine Ideologie.

DSR: Ja. Das ist es, was Ideologie bedeutet: eine der Machtdienende Doktrin. Die Theologie befindet sich daher stets in Gefahr, durch Manipulation seitens einer autoritären Hierarchie zu einer Ideologie zu werden. Wann immer es eine autoritäre Machtstruktur gibt, auch in anderen Kirchen, neigt die Theologie dazu, zu einem Werkzeug der Macht zu werden. Das Zweite Vatikanische Konzil betonte eine gesunde Machtverteilung in der Kirche durch die Kollegialität der Bischöfe. Gleichzeitig damit gibt es natürlich einen Pluralismus theologischer Anschauungen innerhalb der Kirche.

FC: Wo gibt es heute Pluralismus in der Theologie?

TM: Ich möchte darauf eine allgemeine Antwort geben. Die Pluralität der Perspektiven in der heutigen Theologie ist die

Folge von drei sozio-kulturellen Fakten. Erstens die globale Kommunikation, die es jedem Menschen an jedem beliebigen Ort der Welt ermöglicht, die Einheit mit allen anderen in der Vielfalt zu erfahren. Zweitens – das zunehmende Gewahrwerden der Frauen, der Armen und der Unterdrückten, daß sie die für ihre eigene Befreiung erforderliche Macht erringen können und müssen – geistig, ökonomisch, politisch. Hinzu kommt drittens die Begegnung und der Dialog der großen Religionen der Menschheit. Letzteres hat Papst Johannes Paul II. ausdrücklich gefördert – man denke an die Zusammenkunft der Repräsentanten der Religionen in Assisi im Jahre 1986. Damit erleben wir die Anfänge einer Theologie im Verbund mit hinduistischen, buddhistischen oder afrikanischen Begriffen. Trotz einiger negativer Äußerungen aus dem Vatikan – nicht so sehr vom Papst selbst als von dem einen oder anderen seiner Mitarbeiter – gedeiht die Befreiungstheologie weiter und hat sich von Lateinamerika nach Asien und Afrika ausgebreitet. Alles das findet in Hörweite jedes Menschen auf dem Planeten statt.

DSR: Ein spezifisches Beispiel wäre ein breiteres theologisches Spektrum der Anschauungen über die Eucharistie. Im alten Paradigma muß man zu ihrer Beschreibung ganz spezielle Begriffe verwenden, als Schlüsselbegriff den Ausdruck «Transsubstantiation». Das setzt jedoch einen philosophischen Gedankenbau voraus, mit dem viele Menschen heute nicht mehr vertraut sind.

Das neue Denken in der Theologie erfreut sich einer großen Vielfalt der Weisen, über dieses zentrale Mysterium christlicher Gottesverehrung zu sprechen. Sollten wir nicht froh darüber sein, daß es eine solche Vielfalt von Perspektiven und Einsichten gibt, solange sie nicht im Widerspruch zu dem einen zentralen Glauben stehen?

FC: Sie meinen hinsichtlich dessen, worin die Botschaft Christi bestand?

DSR: Richtig. Ich meine den grundlegenden Sinn, daß wir mittels dieser besonderen Kulthandlung auf einzigartige Weise mit Gott durch Christus im Heiligen Geist und damit mit allen anderen Menschen und allen anderen Kreaturen kommunizieren. Das wäre ein ganz zentraler Punkt und in dieser Formulierung für viele unterschiedliche Theologien akzeptabel.

FC: Können Sie da einen Zusammenhang mit dem Gefühl der Zugehörigkeit herstellen?

DSR: Nun, die Eucharistie könnte verstanden werden als die Feier unseres allerhöchsten Zugehörens, und als solche muß sie allumfassend sein. Das würde natürlich bedeuten, daß jedermann an der Tafel willkommen ist; denn das ist es ja schließlich, was Zugehören bedeutet. Auf diese Weise verstanden, wäre die Eucharistie eine Feier unseres Zugehörens zu der einen Überlieferung des Jesus Christus; aber durch ihre Symbolik würde diese Feier die Überlieferung so ausweiten, daß sie alle Überlieferungen einschließt. Es wäre eine Feier des Zugehörens zur Gesamtheit der Schöpfung, eine Feier unseres letztendlichen Zugehörens zu Gott.

FC: Und natürlich ist nichts angemessener für die Feier dieses Zugehörens als ein Mahl, weil die ökologischen Zyklen so gestaltet sind, daß wir einander essen. Das ist der Zyklus von Geburt und Tod. Das letztendliche Zugehören zu einem Ökosystem bedeutet, daß wir in diese Zyklen von Geburt und Tod eingebunden sind, und das feiern wir, wenn wir ein Mahl zelebrieren.

DSR: Was Sie da eben sagten, ist ein gutes Beispiel für die Art, mit der das neue Denken der Naturwissenschaft uns eine neue

Einschätzung religiöser Wirklichkeiten vermitteln kann. Die eucharistische Theologie befaßt sich mit dem Mysterium von Tod und Leben. Aus der Sicht dieses Todes gibt Jesus uns seinen Körper zu essen. In der christlichen Überlieferung gibt es sogar Hinweise auf die Tatsache, daß man durch Essen von seinem Brot zu Brot für alle anderen wird. Dieser starke gemeinschaftliche Aspekt der Eucharistie wird durch das neue Denken in der Theologie noch stärker betont.

Ich muß jedoch immer wieder sagen, daß das neue Denken in der Theologie in Wirklichkeit eine Rückkehr zum ältesten Denken ist. Das kann gar nicht stark genug betont werden. Wir sprechen wirklich von der ältesten, der ursprünglichen Art des Nachdenkens über die christlichen Mysterien. Was man das alte Paradigma in der Theologie nennt, ist im Grunde gar nicht so alt. Ich frage mich, ob das nicht auch für das neue Paradigma in der Naturwissenschaft gilt. Die Prä-Naturwissenschaft hat eine Geschichte von Tausenden von Jahren, in der die Menschen einen Dialog mit der Natur führten. Ich frage mich, ob es da nicht eine Parallele gibt.

FC: Da gibt es ganz bestimmt eine Parallele. In gewissem Sinne kehren wir zurück zum vor-industriellen Zeitalter, dem vor-modernen Zeitalter. Es ist jedoch nicht *nur* eine Rückkehr. Im neuen wissenschaftlichen Paradigma und im neuen gesellschaftlichen Paradigma gibt es bedeutende Unterschiede zwischen dem, was wir jetzt neu nennen, und dem, was vor dem alten Paradigma geschah.

So gibt es beispielsweise viele Parallelen zwischen der mittelalterlichen Naturwissenschaft und der heutigen neuen wissenschaftlichen Denkweise. Es gibt die Ganzheitslehre, die Integration, das ökologische Gewahrsein, andererseits aber auch viele Unterschiede. Einer der Unterschiede wäre beispielsweise die patriarchalische Ausdrucksweise, die patriarchalische Ordnung und vieles andere.

DSR: Doch scheint mir der grundlegende Ansatz der mittelalterlichen Naturwissenschaft dem neuen Denken näherzustehen als etwa die Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts.

FC: Ja, in vieler Hinsicht. Aber natürlich bauen wir die Naturwissenschaft des neuen Paradigmas auch auf den Leistungen der Naturwissenschaft eines Galilei oder Newton auf. Wir betreiben Naturwissenschaft mit Instrumenten und Technologien, die auf Newtonschen Errungenschaften beruhen.

DSR: Stimmigkeit und Kontinuität scheinen auch für die Theologie wichtig zu sein.

TM: Ich würde sagen, sie sind für die Theologie ganz wesentlich. In seinem klassischen *Essay on the Development of Doctrine* verwendet Newman die Metapher des Wachstums von der Kindheit bis zum Erwachsensein. Man könnte auch zurückgreifen auf die Worte von Jesus: «Ich bin nicht gekommen zu zerstören, sondern zu erfüllen.»

FC: Kommen wir nochmals zurück auf das monolithische System im alten Paradigma und den Pluralismus im neuen, sowohl in der Naturwissenschaft wie in der Theologie. Da scheint es eine sehr interessante Parallele zwischen beiden Bereichen zu geben. Die monolithische Struktur in der Naturwissenschaft wird mit aller Kraft von den wissenschaftlichen Beratern der Regierungen aufrechterhalten, die teils Verwaltungsbeamte oder ein Teil der Machtstruktur und teils Wissenschaftler sind.

DSR: Da denke ich sofort an entsprechende Parallelen in der Kirche.

FC: Das sind keine wirklichen Wissenschaftler mehr, weil sie selbst keine Wissenschaft mehr betreiben. Sie sitzen in der jeweiligen Hauptstadt und beraten die Regierung. Sie forschen

nicht, und weil sie das nicht tun, sind sie nicht mit den letzten wissenschaftlichen Entwicklungen vertraut, sondern vertreten mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln die Denkweise des alten Paradigmas.

DSR: Auch wir können mit solchen Beispielen aufwarten. Leute, die einst recht fortschrittliche Theologen waren, sitzen jetzt in Machtpositionen im Vatikan, so wie Ihre wissenschaftlichen Berater in den Hauptstädten. Ich glaube allerdings nicht, daß sie den Kontakt mit theologischen Entwicklungen verloren haben. In unserem Fall handelt es sich eher um eine pastorale Angelegenheit – das will ich ihnen zugute halten. Sie fürchten, es könnte Verwirrung bei den Gläubigen entstehen, wenn wir in der Theologie Pluralismus zulassen. Dabei ist das, was diesen Uniformisten widersprüchlich erscheint, in Wirklichkeit eine Vielfalt von Perspektiven ein und derselben Wirklichkeit.

FC: Der springende Punkt ist hier, daß wir, wie Sie sagen, über Perspektiven ein und derselben *Wirklichkeit* sprechen. Im alten Paradigma befaßte die Theologie sich nicht einmal mit der Wirklichkeit, sondern nur mit der Lehre. Und sieht man diese als die Wirklichkeit an, dann kann es keine Perspektiven geben.

DSR: Da ist etwas Wahres dran. Eine Vielfalt von Perspektiven ist auch aus pastoralen Gründen erforderlich. Lassen wir eine Vielfalt von Perspektiven zu, dann machen wir rechtes Verständnis einer breiten Vielfalt von Menschen zugänglich. Beschränken wir jedoch die christliche Lehre auf eine einzige Version, dann sperren wir alle diejenigen Menschen aus, für die diese Version nicht akzeptabel ist, die sich jedoch von einer anderen, ebenfalls gültigen Version angesprochen fühlen würden.

TM: Das Grundproblem der offiziellen katholischen Theologie ist stets die Neigung gewesen, die Integrität der Lehre mit der Integrität des Glaubens zu verwechseln. Natürlich würde

kein vernünftiger Theologe behaupten, die Lehre, wie sie in Worten und Begriffen formuliert ist, sei Gegenstand des Glaubens; das ist nur Gott. Doch hat die Furcht vor dem Irrtum Theologen oft veranlaßt, sich auf eine Weise an Formeln zu klammern, die an Götzenverehrung grenzt.

5. Übergang vom Begriff der «Wahrheit» zu dem der «Annäherung»

Annäherung in der Naturwissenschaft

FC: In der Naturwissenschaft hängt die Tatsache, daß wir unsere Aussagen als begrenzt und annähernd betrachten, sehr eng mit der Erkenntnis zusammen, daß wir es mit einem Netzwerk von Zusammenhängen zu tun haben, von dem wir selbst ein Teil sind. Wenn alles mit allem anderen zusammenhängt, dann ergibt sich folgendes Problem: Wie kann man überhaupt etwas erklären, wo doch jede Erklärung, wie bereits gesagt, uns zeigt, wie Dinge mit anderen zusammenhängen. Wenn alles mit allem verknüpft ist, dann kann man eigentlich gar nichts erklären, nicht wahr?

Die Eigenschaften irgendeines Teiles ergeben sich aus der Art, wie sie mit den Eigenschaften der anderen Teile zusammenhängen. Man kann also niemals hoffen, die Eigenschaften irgendeines Teiles erklären zu können, es sei denn, man akzeptiert näherungsweise Erklärungen. Eine näherungsweise oder annähernde Erklärung bedeutet, daß man einige der Zusammenhänge berücksichtigt, jedoch nicht alle. Man erzielt Fortschritte, indem man immer neue hinzuzieht, doch wird man niemals alle heranziehen können. Das ist die naturwissenschaftliche Methode. Wir bewegen uns von einem annähernden Modell zum nächsten und verbessern jedesmal die Annäherung.

TM: Das manualistische Paradigma der Theologie behauptet allein durch seine Form als «*summa*» oder Kompendium, un-

ser theologisches Wissen sei erschöpfend. Das neue Paradigma, das das Mysterium stärker betont, erkennt den begrenzten und annähernden Charakter jeder theologischen Aussage an. Theologie kann niemals ein vollständiges und definitives Verständnis der göttlichen Mysterien liefern. Wie jeder Gläubige findet auch der Theologe nicht die letzte Wahrheit in der theologischen Aussage, sondern in der Wirklichkeit, der diese Aussage einen bestimmten wahren, jedoch begrenzten Ausdruck verleiht.

Das Dogma

FC: Jetzt wäre es vielleicht angebracht, den Begriff des Dogmas zu diskutieren, der in der Geschichte der katholischen Theologie eine so bedeutende Rolle gespielt hat. Was ist ein Dogma?

DSR: Ich würde sagen, beim Betreiben von Theologie stößt man manchmal auf sehr wichtige Punkte, die in Frage gestellt werden. Das Dogma ist fast immer die Antwort darauf. Es beginnt mit einem Disput über irgendeinen Punkt, der so wichtig ist, daß das ganze Modell davon abhängt. Daher wird viel Mühe darauf verwandt, diese Frage zu bereinigen. Am Ende wird der Disput durch eine dogmatische Entscheidung beendet.

Doch ist ein Dogma eine Aussage *über* die Wirklichkeit, die jenseits dessen liegt und niemals von ihm erreicht wird – es ist nur eine Annäherung. Wir sind geneigt, das zu vergessen. Entscheidend am Dogma ist, daß man sagen kann: «Dieser spezielle Punkt der Lehre wurde gründlich geprüft und dann genau festgelegt, definiert. Deshalb wollen wir unsere Energie nicht weiter darauf verschwenden. Diese eine Sache ist ein für alle Male klargestellt.» In diesem Sinne kann ein Dogma eine große Hilfe sein. Es setzt unsere Energie frei und wird zu einer

Art Trittstein, der uns hilft, weiterzuforschen, in dem Sinne, daß die ganze Theologie «Erforschung Gottes» bedeutet, wie Christopher Fry es in *A Sleep of Prisoners* formuliert hat.

FC: Auch in der Naturwissenschaft gibt es solche Trittsteine. Aber von größter Bedeutung für unser neues Verständnis der Naturwissenschaft ist die Tatsache, daß *jedes* ihrer Ergebnisse zu jeder Zeit revidiert werden kann. Es gibt keine permanente Wahrheit und keine absolute Wahrheit im Sinne einer Identität der Beschreibung mit dem beschriebenen Objekt.

Doch im volkstümlichen Sinn ist das Dogma eine Wahrheit, die akzeptiert werden muß, nicht nur ein Modell.

TM: In diesem volkstümlichen Sinn impliziert Dogma einen Akt des Willens. «Du mußt das Dogma akzeptieren. Du brauchst es nicht zu verstehen, sondern mußt es einfach akzeptieren. Und du darfst es nicht in Frage stellen.» Meines Erachtens schadet dieses Verständnis des Begriffes Dogma seiner echten religiösen Anwendung. Außerdem macht es die *Entwicklung* des Dogmas unmöglich.

FC: Natürlich ist es kein Zufall, daß dies das volkstümliche Verständnis des Dogmas ist. Wir alle wissen, daß die Kirche seit Jahrhunderten darauf bestanden hat.

DSR: Sie tut das noch heute. Entweder du akzeptierst eine spezielle dogmatische Aussage, oder du mußt die unangenehmen Konsequenzen tragen.

FC: In der Vergangenheit wurde man auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Welche Geschichte hat eigentlich dieser Begriff? Hat es in früheren Zeiten eine Anwendung von «Dogma» in dem Sinne gegeben, in dem Sie beide es heute benutzen? Und ist es dann erstarrt? Oder ist das jetzt eine neue Art der Betrachtung des Dogmas?

TM: Ich meine, es hat stets beide Wege gegeben. Der Entscheidungsprozeß, durch den Dogmen definiert wurden – die Versammlung von Bischöfen zu allgemeinen oder ökumenischen Konzilien der Kirche –, begann im 4. Jahrhundert unter der Regentschaft von Kaiser Konstantin. Damals wurde das Christentum legalisiert und wurde schließlich die offizielle Religion des Römischen Reiches. Also hat die Entwicklung des Dogmas einen sozio-politischen Aspekt. Mit anderen Worten: Wer zum Christlichen Reich gehören wollte, mußte sich nicht nur gewissen Verhaltensweisen anpassen, sondern auch gewissen Denkweisen. Zur gleichen Zeit befaßten sich die bedeutenden Denker der Kirche vor allem damit, was das Dogma für das spirituelle Wachstum der einzelnen Person und der Gemeinschaft bedeutete. Zweck des Dogmas, sagten sie, sei das weitere spirituelle Wachstum zu garantieren und zu einer tieferen persönlichen Erfahrung des Mysteriums zu gelangen, die das Dogma nur annähernd ausdrückt.

Lassen Sie mich noch eine Fußnote hinzufügen über die Wurzel der Wörter «Dogma» und «Orthodoxie». Beide sind vom griechischen Verb *dokein* abgeleitet, was «scheinen» oder «den Anschein erwecken» bedeutet. Ursprünglich bedeutete Dogma also «Meinung», vor allem die Meinung, die ich von einer Person habe, etwa in der Redensart: «Ich habe eine hohe Meinung von Ihnen.» Das ist der positive Sinn von Meinung. Eine zweite Bedeutung ist «intellektuelle Meinung», während die dritte «eine offizielle Lehre» bedeutet, die Lehre oder das Dogma einer philosophischen Schule, und schließlich das Dogma einer Kirche.

Für das frühe Christentum bedeutsamer war das andere Hauptwort, das vom Verb *dokein* abgeleitet wurde. Ich meine *doxa*, was soviel wie «Ruhm» bedeutet, die Manifestation der Eigenschaften einer Person für mich. Ich bilde mir meine Meinung aufgrund von *doxa*, auf der Grundlage der Herrlichkeit jener Person. Orthodoxie bedeutet demnach die richtige Art, Gott zu verherrlichen, Gott, der sich uns manifestiert. Es be-

deutet auch die richtige Wahrnehmung der Herrlichkeit, die Gott ausstrahlt. Dogma bedeutet also unsere Verherrlichung Gottes und die Herrlichkeit, die *doxa*, die von Gott ausgeht. Ursprünglich wurde also der Begriff Dogma nicht im Sinne von Meinung oder von autoritativer Lehre gebraucht, sondern als Verdeutlichung dieser rechten Glorifizierung des ruhmreichen Einen, der sich uns manifestiert.

DSR: Wir müssen das heute in die rechte Perspektive bringen. Wir neigen dazu, Herrlichkeit als Pomp und Zeremoniell irgendeines über uns thronenden patriarchalischen und hierarchischen Gottes aufzufassen. Wir müssen zu der Zeit zurückkehren, zu der diese falsche Auffassung sich noch nicht eingeschlichen hatte. Als das Griechische noch die offizielle Sprache der Kirche war, erhielten wir auf die Frage «Was ist die Herrlichkeit Gottes?» folgende Antwort: «Die Herrlichkeit Gottes ist der in seiner ganzen Fülle lebendige Mensch.» Das ist eine der frühesten theologischen Aussagen.

TM: Die Herrlichkeit Gottes steht also dem Sinn des Ausrufs näher: «Welch herrlicher Sonnenuntergang!» Diese Leuchtkraft, welche die ganze Landschaft erleuchtet, uns selbst eingeschlossen.

DSR: Fritjof – vorhin fragten Sie, ob unsere Darstellung des Begriffs Dogma neu oder traditionell sei. Die Antwort muß lauten, sie ist beides. Leider gab es zu allen Zeiten und gibt es noch heute Leute mit einer sehr beschränkten Anschauung vom Dogma. Sie identifizieren die dogmatische Aussage über die Wahrheit mit der Wahrheit, über die diese Aussage getroffen wird. In der ganzen Geschichte der christlichen Überlieferung hat es jedoch Menschen gegeben, die dieses enge Verständnis des Dogmas nicht teilten. Ein Beispiel hierfür wäre der heilige Thomas von Aquino. Für ihn hält der Glaube an der Wirklichkeit fest, über die eine dogmatische Aussage gemacht

wird, aber nicht an der Aussage in ihrer besonderen Formulierung.

TM: Eine Aussage ist kein Akt des Glaubens. Einen Akt des Glaubens begeht man nicht mit einer dogmatischen Definition. Man begeht ihn in der Wirklichkeit.

FC: Es könnte nützlich sein, das mit der buddhistischen Überlieferung zu vergleichen. Der Buddha hat die Vier Edlen Wahrheiten formuliert. Wie ich sie sehe, sagt der Buddha folgendes: «Schau mal, du bist doch nicht glücklich, so wie du bist. Ich kann vier Aussagen über dein inneres Leben machen, die dir helfen können. Ich kann dir garantieren, daß du deine Probleme überwinden wirst, wenn du im Einklang mit diesen vier Wahrheiten handelst: 1. Leben ist Leiden; 2. die Ursache des Leidens ist das Festhalten; 3. es gibt ein Heilmittel für diese Situation; 4. ich werde dir das Heilmittel geben, es ist der Achtfache Pfad.»

Wenn mir nun jemand so etwas sagt – dann ist das keine Aussage über die Welt. Sehen Sie: Das ganze Problem, das sich im Christentum ergibt, ist, daß man aufgefordert wird zu glauben, die Welt sei so und so, Gott sei diese bestimmte Person, und so weiter. Das stellt für uns eine Art Herausforderung dar, weil hier eine Aussage über unsere Existenz und über die Existenz der Welt gemacht wird. Der Buddha sagt etwas ganz anderes. Er sagt: «Du kommst zu mir, weil du Schwierigkeiten hast, und ich habe eine Lösung für deine Probleme», fast wie ein Arzt oder ein Psychotherapeut. «Willst du das nicht, auch gut. Willst du es aber, und bist du in dieser Sache aufrichtig, dann kann ich dir helfen.» So sehe ich die Vier Edlen Wahrheiten. Wie klingt das in christlichen Ohren?

DSR: Nun, zunächst einmal ist das einfach menschliche Wirklichkeit, grundlegende menschliche Wahrheit. Daher muß es auch für jeden Menschen akzeptabel sein. Wir haben es hier mit Fakten zu tun.

FC: Diese buddhistischen Edlen Wahrheiten sind aber keine Dogmen im engeren Sinne.

DSR: Natürlich nicht. Dennoch sind die Fakten, wie der Buddha sie ausspricht, unbestritten.

FC: Man ist nicht gezwungen, ihnen zu glauben. Niemand sagt, du mußt dies oder das tun, du mußt ihnen glauben. Es heißt nur: Wenn du es ausprobieren willst – hier ist ein Heilmittel.

DSR: Der Grund dafür, daß es im Buddhismus keine Dogmen gibt, liegt wahrscheinlich weit jenseits von Buddhismus und Christentum in dem Kontext, aus dem die beiden Überlieferungen erwachsen. Der Buddhismus ist grundlegend «apophantisch». Er ist fest davon überzeugt, daß man nichts über die höchste Wirklichkeit aussagen kann, die man in seinen erhabensten Augenblicken erfährt. Diese Erfahrung läßt sich nicht mit Worten ausdrücken. Der Buddhismus ist ein relativ später Ausdruck dieser apophantischen Haltung, die im Osten weiter verbreitet ist als im Abendland.

Die christliche Überlieferung erwächst aus einem kataphantischen Kontext, bei dem man etwas sagen *kann*, ja, sagen muß. Beide sind in unserer Erfahrung verankert. In den höchsten Augenblicken unserer religiösen Einsichten wissen wir, daß man diese niemals in Worte fassen *kann*, und doch hören wir niemals auf, es zu versuchen. Die christliche Überlieferung ist ein Ergebnis dieses Bemühens und endet daher früher oder später im Dogma, einer in allen Einzelheiten festgelegten Erkenntnis. Doch sind wir uns stets dessen bewußt, daß die Aussage dieser Erkenntnis nur annähernd sein kann. Im Buddhismus dagegen endet eine solche Erfahrung im Schweigen. Daher sprechen wir vom Schweigen des Buddha. Die höchste Lehre des Buddha wird nicht durch Worte übermittelt, sondern durch das Schweigen des Buddha.

TM: Natürlich ist es nützlich, diese beiden Ansätze in Begriffen ihrer jeweiligen Vorliebe für apophantische oder kataphantische Abhandlungen zu charakterisieren. Doch glaube ich, daß das Christentum wie der Buddhismus uns daran erinnern, daß das Mysterium unerreichbar und unfassbar für uns ist, sobald alles gesagt und getan ist.

DSR: An dieser Stelle möchte ich Sie etwas fragen, Fritjof. Haben Sie selbst Erfahrungen mit Dogmatismus in der Naturwissenschaft gemacht?

FC: Ja, sehr oft.

DSR: Ich schätze, Sie könnten viele Beispiele anführen.

FC: Ja, und das Wort «Dogma» wird dabei ebenfalls verwendet. Man spricht zum Beispiel vom Darwinschen Dogma oder dem Neo-Darwinschen Dogma.

DSR: Hat das Wort Dogma in der Naturwissenschaft einen positiven Beigeschmack?

FC: Nein, der ist stets negativ. Lassen Sie mich kurz die allgemeine Situation erklären. Stellen Sie sich vor, ich hätte heute eine Diskussion mit einem Naturwissenschaftler, einem gestandenen, anerkannten Wissenschaftler. Er sitzt mir gegenüber, wie Sie im Augenblick, und ich frage: «Gibt es in der Naturwissenschaft irgendeine absolute Aussage, die für alle Zeiten gilt, oder sind alle Aussagen begrenzt und nur annähernd?» Zumindest nach kurzer Diskussion, vermutlich aber sofort, würde jeder Wissenschaftler zustimmen, daß die Naturwissenschaft nur annähernde Aussagen macht. Alles in der Naturwissenschaft ist begrenzt und annähernd gültig.

Andererseits handeln Naturwissenschaftler bei ihrer praktischen Arbeit oft, *als gebe es* absolute Wahrheiten, in dem

Sinne, daß sie diese Dinge nie in Frage stellen. Sie wären nicht bereit, eine Abhandlung zu akzeptieren, die diese Dogmen in Frage stellt, oder würden das nur zögernd tun. Konfrontiert man sie jedoch unmittelbar und auf abstrakte, allgemeine Weise mit der Frage: «Gibt es in der Naturwissenschaft tatsächlich etwas Absolutes?», dann antworten sie «Nein».

DSR: Auf solche Weise entsteht wahrscheinlich der Dogmatismus: Man weigert sich, etwas in Frage zu stellen. Man würde die Antwort kennen, wenn man sich der Frage stellte. Aber warum lehnt man das ab? Wegen des Drucks von Kollegen? Weil es leichter ist, einfach den alten Weg zu verfolgen?

FC: Nein. Für wissenschaftliche Arbeit braucht man einen bestimmten Rahmen, und man will mit diesem Rahmen arbeiten. Würde man nun jederzeit alles in Frage stellen, dann wäre man zu wissenschaftlicher Arbeit nicht imstande. Andererseits ist es auch nicht gut, wenn man meint, niemals etwas in Frage stellen zu dürfen. Dann würde es keinen Fortschritt geben. Ideal wäre es, in einem bestimmten Rahmen mit der Bereitschaft wissenschaftlich tätig zu sein, jeden beliebigen Teil dieses Rahmens in Zweifel zu ziehen, auch wenn sich das in der Praxis als nicht notwendig erweist. Die Bereitschaft dazu sollte jedoch vorhanden sein.

DSR: Ist das Ihre Antwort auf die Frage, wie es zum Dogmatismus kommt – indem man es ablehnt, Dinge in Frage zu stellen, die man hinterfragen sollte? Und wie läßt Dogmatismus sich vermeiden? Indem man hinterfragt, was man in Frage stellen sollte.

FC: Jetzt habe ich noch eine andere Frage. Versucht man in der Theologie, die Annäherung zu verbessern? Für die Naturwissenschaft ist das nämlich typisch. Es gibt wissenschaftliche Fortschritte und auch, wie Thomas Kuhn sie beschrieben hat,

wissenschaftliche Revolutionen, bei denen fast alles über Bord geworfen werden kann.

DSR: Um etwas zu verbessern?

FC: Natürlich, um die Annäherung zu verbessern. Es gibt also graduelle und darüber hinaus noch revolutionäre Verbesserungen. Beide verbessern die Annäherung.

DSR: In der Theologie würden sowohl das alte wie das neue Denken die Möglichkeit gradueller Verbesserungen zugeben. Verbesserte Annäherung ist das Ziel. Graduellen Fortschritt und graduelle Verbesserungen gibt es in der Theologie wie in der Naturwissenschaft. Das alte Denken würde jedoch glauben, alles, was zu sagen ist, sei bereits gesagt und müsse nur noch präziser formuliert werden. Im neuen Denken bedeutet Theologie ein Erforschen Gottes. Dabei kann es geschehen, daß dieselbe Wahrheit aus aufregend neuen Perspektiven sichtbar wird.

Und da kann ein Dogma sehr hilfreich sein: bestimmte Erkenntnisse sind darin bis ins letzte festgelegt. Wir können dann sagen: «Dieser Teil des Geländes ist kartenmäßig genau erfaßt. Wir brauchen ihn nicht nochmals zu erkunden, weil wir bereits alles gesehen haben. Marschieren wir also weiter.»

Doch wird ein Dogma – und das ist das Problem – stets in der Sprache einer bestimmten Zeit ausgedrückt. Neben seinem entscheidenden Gehalt kann es Dinge erwähnen, um die es hier gar nicht ging und die gar nicht haargenau festgelegt werden sollten. Also muß man zurückdenken und fragen: «Was bedeutet das in seinem Kontext wirklich? Was besagt die sprachliche Formulierung? Warum hat man damals diesen Punkt besonders betont? Warum war das für die Menschen damals so wichtig?» Das bedeutet harte Arbeit für die Theologen. Der Inhalt der Dogmen ändert sich nicht, aber unser Verständnis für sie muß immer wieder revidiert werden.

Der Fortschrittsbegriff in Naturwissenschaft, Kunst und Theologie

FC: Gibt es aber Verbesserungen? Gibt es Fortschritt? In der Naturwissenschaft gibt es Fortschritt. Man gelangt zu immer umfassenderen, präziseren und ausdrucksstarken Theorien – letzteres im Sinne von Voraussagekraft. Das ist ganz charakteristisch für die Naturwissenschaft. Dem möchte ich einmal die Kunst gegenüberstellen. Sie kennt eine solche Entwicklung wohl nicht. Man kann nicht sagen, Picasso stelle eine Verbesserung der Malerei von Rubens dar.

DSR: Zwar nicht in dem Sinne, in dem man sagen kann, Einstein sei eine Verbesserung von Newton, jedoch in einem anderen Sinne wage ich zu sagen: Es gibt Verbesserung auch in der Kunst. Es gibt Fortschritt in dem Sinne, daß ein Meisterwerk uns neue Einsichten in die menschliche Erfahrung vermittelt. Etwas, das unserer Erfahrung nicht zugänglich war, bevor Bach oder Strawinsky ihre Musik komponierten, besitzen wir jetzt; ein neues, tieferes Selbstverständnis, eine neue Vision der Wirklichkeit.

FC: Aber ist die alte darin enthalten? Zur Idee des Fortschritts gehört, daß die alte Perspektive einbezogen ist und etwas Neues hinzukommt. Einstein hat die Physik eines Newton einbezogen. Die Newtonsche Physik läßt sich mathematisch aus der Physik Einsteins ableiten. Man kann aber nicht Michelangelo von Picasso ableiten.

DSR: Sehr wohl aber Picasso von Michelangelo. Ich nehme an, das ist es, was Sie meinten.

FC: Nein. Ableiten meinte ich in dem Sinne, daß erkennbar ist, wie Newton in Einstein enthalten ist. Einstein geht über Newton hinaus, bezieht ihn jedoch in seine Arbeit ein.

DSR: Man kann doch aber auch bei Picasso erkennen, daß er auf dem Werk eines Michelangelo aufbaut und über ihn hinausgeht. So ist das auch in der Dichtung, und dasselbe gilt auch für die Musik. Ich meine, es ist nicht im selben Sinne Fortschritt wie in der Naturwissenschaft, aber dennoch eine Form davon. Die Theologie könnte sich auf ähnliche Art entwickeln wie die Künste.

TM: Ich glaube, sie tut es auch. Wie Theologen, die über ein Dogma nachdenken, sind sich alle Künstler des Erbes aus der Geschichte bewußt. Sie wissen, daß Kreativität ohne Gedächtnis unmöglich, und wie illusorisch die Idee von «Originalität» ist. Die Geschichte kann zugleich auch eine Last sein. Picasso schaute zurück auf Jahrtausende europäischer Kunstgeschichte, von den Höhlen bei Altamira bis zu seiner eigenen Epoche, und er spürte ihr Gewicht. Theologie und die Künste sind im allgemeinen näher miteinander verbunden, als die Leute meinen. Liturgie ist Kunst und auch, wie Papst Pius XI. sagte, das Hauptmedium der Gottesdienstordnung der Kirche. Liturgische Kunst ist oder kann auch Theologie sein. Man denke an die Ikonen der byzantinischen Überlieferung oder an die Mosaiken einer großen Basilika, etwa in S. Maria Maggiore. Was ist das für eine herrliche Theologie!

DSR: Meines Erachtens besteht der Fortschritt in der Theologie im Aufspüren göttlicher Offenbarung in einer besonderen Periode der Geschichte. Mit anderen Worten – was offenbart uns Gott in unserer Epoche durch das, was geschieht? Das gilt nicht nur für historische Ereignisse, sondern auch für die Erkenntnis in einer bestimmten Periode. Die Theologie spricht von der religiösen Wirklichkeit in Begriffen, die für unsere Erfahrung hier und jetzt relevant sind. Das kommt dem ziemlich nahe, was ein Künstler, Poet oder Dramatiker tut.

FC: In der Naturwissenschaft ist folgendes ziemlich klar: Haben wir zum Beispiel zwei Körper in relativer Bewegung vor uns, und kann man sie in Begriffen der Newtonschen und der Einsteinschen Physik beschreiben, dann ist Einsteins Physik die genauere. Sie ergibt eine genauere Übereinstimmung von Beschreibung und beschriebenem Phänomen. In diesem Sinne kann man sagen, die Physik habe von Newton bis Einstein Fortschritte erzielt.

DSR: Natürlich gibt es auch in der Theologie Fortschritte durch neue Informationen. Ich denke da an die Entdeckung der Schriftrollen vom Toten Meer. Das sind Bibelmanuskripte, die viel älter sind als die frühesten Manuskripte, die man bis zu jener Zeit kannte. Im Jahre 1945 wurde in Oberägypten eine ganze Bibliothek gnostischer Schriften entdeckt. In der Gegenwart ist eine Menge archäologischen Materials durch Ausgrabungen ans Licht gekommen. Die verschiedenen Methoden, mit denen Gelehrte sich in den letzten Jahrzehnten mit der Heiligen Schrift beschäftigt haben schufen uns vollständig neue Erkenntnisse darüber, was für eine Art von Bibliothek das Neue Testament ist. Denn es ist nicht *ein* Buch, wie früher mehr oder weniger unausgesprochen angenommen wurde. Es ist eine ganze Bibliothek von Büchern, die viele unterschiedliche Ansichten zum Ausdruck bringen. Daher müssen wir jetzt diese Anschauungen vergleichen.

FC: Das ist dann also Fortschritt wie in der Naturwissenschaft.

DSR: Ja, in dem Maße, in dem Theologie eine Wissenschaft ist, kann man von Fortschritt sprechen.

TM: Aber natürlich gibt es eine Form, in der Theologie keine Wissenschaft ist, und in diesem Sinne gibt es keinen Fortschritt. Auf jeden Fall können wir «Fortschritt» als einen Mythos un-

serer Zeit bezeichnen, wenn man «Mythos» einmal im negativen Sinne auffaßt, als eine Erzählung, die unsere Wahrnehmung der Wirklichkeit trübt.

FC: Als wir vorhin über Dogmen sprachen, sagten Sie, gewisse Dogmen drücken die Wahrheit für die Menschen einer gewissen Epoche, einer gewissen Kultur aus. Angenommen, Sie haben soeben eine gesamte Lehre und alle ihre Dogmen studiert. Sie müßten jetzt nicht die Dinge zurückverfolgen bis zu etwas, was man seinerzeit formuliert hat, es sei denn aus historischem Interesse, sondern könnten sich zeitgenössischer Formulierung bedienen. Die gesamte Lehre könnte in der Sprache der Gegenwart formuliert werden, und man könnte sagen, daß man auch in der Zukunft unterschiedliche Formulierungen erwarten kann. Auch in dem Falle würde keine Notwendigkeit bestehen, auf unsere heutige Zeit zurückzugreifen, es sei denn aus rein historischem Interesse.

DSR: Nein. Hier besteht mehr als nur historisches Interesse, weil es sich um Erkenntnisse handelt, die Marksteine darstellen, Erkenntnisse, auf denen spätere Generationen stets aufbauen werden. Wir nehmen Bezug auf sie, jedoch nicht zwangsläufig mit derselben Terminologie, weil die Sprache sich ändert. Man muß stets die geschichtliche Entwicklung studieren, um den Kontext zu erkennen, in dem die betreffenden Aussagen gemacht wurden. Ich nehme jedoch an, so etwas geschieht auch in der Naturwissenschaft.

FC: Ja, ich glaube, da gibt es eine ziemlich deutliche Parallele.

TM: Bei den beiden hier besprochenen neuen Paradigmen haben Historiker eine entscheidende Rolle gespielt. Ich denke da zum Beispiel an das Buch von Thomas Kuhn *Die Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen* und seine Wirkung auf die Ausgestaltung des neuen Paradigmas in der Physik, den Wis-

senschaften vom Leben und sogar der Psychologie. In der Theologie hat das Beharren von Pater M. D. Chenu auf der Notwendigkeit, Thomas von Aquino und andere theologische Klassiker in ihrem historischen Kontext neu zu studieren, zunächst bewirkt, daß sein Werk auf den Index verbotener Bücher gesetzt wurde. Schließlich wurde er jedoch als offizieller Experte zum Zweiten Vatikanischen Konzil geladen. Das Werk eines lutheranischen Historikers der Theologie, Jaroslav Pelikan, übt gegenwärtig eine beträchtliche Wirkung auf die katholische Theologie aus. Seine Werke gehören zur Standardlektüre der meisten heutigen Seminare.

DSR: Vorhin haben Sie, Fritjof, davon gesprochen, wie problematisch es sei, Dinge zu erklären, die alle zusammenhängen. Wenn alles mit allem zusammenhängt, wo beginnt man dann? Ich denke, die Theologie versucht nicht, die Dinge in dem Sinne zu erklären, wie die Naturwissenschaft das tut.

Sie gleicht mehr dem, was man mit einem Theaterstück tut, beispielsweise mit *König Lear*. Da wird uns ein kleines Universum vorgeführt, in dem alles mit allem zusammenhängt. Innerhalb von drei Stunden wird uns die Fülle des Lebens mit all seinen Freuden und Leiden auf einer Bühne dargestellt. Und man empfindet als Zuschauer nicht das Bedürfnis, dieses Drama zu erklären. Vielleicht würde man es gerne in Begriffen der Literaturkritik analysieren. Was uns letzten Endes jedoch daran wirklich befriedigt, ist, daß man sagen kann: «Ja, so ist es im Leben.» Man sagt Ja nicht zu diesem oder jenem Charakter, zu diesem oder jenem Teil der Handlung. Irgendwie bejaht man die zugrunde liegende Wirklichkeit. Das ist es, wozu wirklich große Kunst uns führt: Ja zu sagen zum Leben in seiner ganzen Fülle.

FC: Eine Tragödie von Shakespeare hat heute dieselbe Gültigkeit wie zu Shakespeares Lebzeiten. Er hat den Finger auf etwas in der menschlichen Kondition gelegt, was uns heute genauso stark anspricht wie die Menschen damals.

Nun gibt es andere Elemente der menschlichen Kondition, die sich ändern. Nimmt man zum Beispiel ein Drama von Sartre, etwa *Geschlossene Gesellschaft*, dann könnte man sagen: «Das hat es zur Zeit Shakespeares nicht gegeben. Existentielle Angst ist ein Zeichen der Moderne. Es ist eine Entfremdungseigenschaft der modernen Zeit, die damals nicht existierte.» Das ist eine Reflexion auf den gesellschaftlichen und kulturellen Kontext der menschlichen Kondition, der sich gewandelt hat.

DSR: Man würde das nicht als Fortschritt bezeichnen.

FC: Richtig. Das würde man nicht Fortschritt nennen.

DSR: In der Theologie wäre eine offenkundige Parallele die Frage der medizinischen Ethik als Aspekt der Moraltheologie. In der heutigen medizinischen Wissenschaft sind viele Dinge möglich, die es früher nicht waren. Das stellt uns vor neue ethische Fragen. Auf der Grundlage unserer engen Bindung an höchste Werte müssen die Moraltheologen versuchen, in diesen neuen Bereichen angemessene Antworten zu geben.

Dichtung und Literaturkritik

FC: Würden Sie dann auch sagen, daß es Teile gibt, etwa in Dramen von Shakespeare – ich denke da an dieses äußerst bewegende zärtliche Zwiegespräch zwischen Romeo und Julia – die man nicht verbessern kann? Das ließe sich auch in moderner Sprache nicht verbessern. Shakespeare hat alles gesagt. Ich nehme an, in der Theologie gibt es Aussagen, von denen man dasselbe behaupten kann.

DSR: Die gibt es. Vielleicht bezeichnen wir diese Teile in der Theologie als Dogmen. Man kann sie nicht verbessern, voraus-

gesetzt man spricht ihre Sprache. Man muß das Englisch von Shakespeare sprechen, sonst kann man jene Stellen in *Romeo und Julia* nicht verstehen. Je weiter unsere Sprache sich von der Shakespeares entfernt, desto schwieriger wird es, jene Textstellen zu verstehen, selbst wenn man sie nicht verbessern kann. Und je weiter unsere Sprache sich von der entfernt, in der die frühere Kirche ihr Dogma formulierte, um so mehr muß man darum ringen, die Sprachbarriere zu überwinden, die uns von dem trennt, was nicht verbessert werden kann. Es wird immer dringlicher, das in unseren eigenen Begriffen auszudrücken.

FC: Die Dogmen sind aber doch nicht in dichterischer Sprache formuliert, oder doch?

DSR: Nein, das sind sie nicht, und das ist ein Teil des Problems.

FC: Wäre das der Fall, würden die Menschen sie leichter begreifen.

DSR: Richtig. Und das weist auf ein anderes großes Problem hin. Vieles von dem, was schließlich in philosophischer Sprache als dogmatische Formulierung festgelegt wurde, war ursprünglich eine poetische Aussage. Die philosophische Sprache der Dogmen, in die man sie später preßte, erlaubte längst nicht mehr den Reichtum und die Aussagekraft der früheren poetischen Sprache. Viele Begriffe, die als dogmatische Formulierungen endeten, haben ihre Wurzeln in Hymnen, die die Urchristen sangen. Sie waren echte Poesie. Religiöse Sprache ist die Sprache der Poesie; die Sprache der Theologie ist es nicht, sie ist die Sprache der Philosophie. Man könnte fast sagen, daß religiöse Erfahrung sich in Poesie ausdrückt, während die Theologie deren Literaturkritik ist. (Literaturkritiker neigen dazu, sich selbst ernster zu nehmen als ihren Gegenstand, die Poesie.)

FC: Würden also die Dogmen in poetischer Sprache ausgedrückt und kontinuierlich von Zeit zu Zeit in verschiedener Form von Poesie neu formuliert, und gäbe es eine Theologie als Literaturkritik, die das alles zusammenfaßt, dann wäre das befriedigender.

DSR: Möglicherweise schon. Immerhin ist das, was in den Dogmen in philosophischer Sprache formuliert ist, in der übrigen Überlieferung sowieso in Hunderten von verschiedenen Formen poetischen Ausdrucks verfügbar.

TM: Lassen Sie mich hier eine historische Fußnote anbringen. Die großen Dogmen zur Dreifaltigkeit und Christologie wurden niemals ganz und gar auf «philosophische Sprache» reduziert, weil sie in der Sprache der Bibel wurzeln. Das «Dogma» selbst mag nicht zur poetischen Literatur gehören, ist aber auch nicht reine Gebrauchssprache. In den klassischen dogmatischen Definitionen findet man Metaphern und Anspielungen und somit zumindest einige Elemente von Poesie oder dichterischer Prosa. Dagegen wird die Sprache der Theologie um so dürrer und steriler, je mehr sie sich von den großen Epochen der Kirchenväter und Scholastik weg in die Periode bewegt, die wir in unserem Gespräch als «altes Paradigma» identifiziert haben. Ich meine die Epoche der positiv-scholastischen oder «manualistischen» Theologie.

DSR: Als wir vorhin über Dramen sprachen, bewegte mich noch eine andere Frage. Läßt sich das dichterische Universum, das uns in einem bedeutenden Schauspiel präsentiert wird, mit dem Universum vergleichen, das die Naturwissenschaft uns darstellt? Könnten wir dann vielleicht den Sinn des Schauspiels, den man zwar in jedem Teil, jedoch nur im Hinblick auf das Ganze findet, mit dem Sinn des Kosmos vergleichen, den wir nur im allerhöchsten Kontext finden?

FC: Ja, absolut. Ich meine, Bateson hat das deutlich gemacht. Er legte großen Wert auf Geschichten und definierte eine Geschichte als ein Muster von Zusammenhängen. Bateson sagte: Was an einer Geschichte wichtig und wahr ist, das sind nicht die Menschen, die darin vorkommen, und auch nicht die Handlung, sondern die Beziehungen zwischen den Menschen. Verfolgt man eine Geschichte, dann verfolgt man bestimmte Zusammenhänge und erfaßt niemals den ganzen Sinn, weil man nicht das Ganze sieht, während man noch der Handlung folgt. Hat man sie jedoch ganz gelesen, dann hat man auch den Sinn, aber gelegentlich ist selbst das nicht genug. In den griechischen Dramen, etwa in der Ödipus-Trilogie, erfaßt man den Sinn nicht einmal in einem der einzelnen Teile. Man muß alle drei Dramen sehen, um zu erkennen, wie das Handeln einer Person karmisch über Generationen fortwirkt.

DSR: Das scheint mir eine durchaus passende Analogie. Die Naturwissenschaft präsentiert uns den Kosmos. Die Religion beschäftigt sich mit dem Sinn dahinter.

TM: Der christliche Glaube beschäftigt sich natürlich auch mit dem Sinn hinter der Geschichte, wie es auch die jüdische Religion und der Islam tun. Im Gegensatz zu den Weisheits- oder «mystischen» Religionen etwa des Hinduismus und Buddhismus werden die beiden eben genannten Religionen oft als «prophetische» bezeichnet. Diese Klassifizierung ist jedoch zu starr. Ganz gewiß gibt der Buddhismus der Geschichte einen Sinn, insofern er eine Eschatologie besitzt und eine Hoffnung für die Zukunft verkündet, den letzten irdischen Buddha, Maitreya. Alle Religionen müssen sich heute der Herausforderung durch die Geschichte stellen; das ist unvermeidlich. Die Christen können nicht behaupten, im Besitz aller Antworten zu sein, wenn es um die Frage nach dem Sinn unserer Zeit geht, selbst wenn die christliche Theologie der Geschichte Menschen anderen Glaubens als Anregung zum Nachdenken dienen kann und auch tut.

Das menschliche Element

FC: Wir haben gesprochen von der Theologie als einem Nachdenken über die Erforschung Gottes sowie von der religiösen Erfahrung als von einer Erfahrung des Zugehörens. Mir scheint, alles, was in der Theologie gesagt wird, bezieht sich auf diese Erfahrung des Zugehörens. Daher ist man selbst stets ausdrücklich in das Bild einbezogen. Alle theologischen Aussagen scheinen sich auf einen Zusammenhang zwischen uns und der Wirklichkeit zu beziehen.

In der Naturwissenschaft ist das nur implizit der Fall, da man den Beobachter nicht vom beobachteten Phänomen trennen kann. Doch spricht man nicht ausdrücklich vom Beobachter. Sage ich, ein Atom besteht aus einem Kern, Elektronen und so weiter, dann spreche ich nicht von meiner Beziehung zum Atom. Oder wenn ich von einem Ökosystem sage, daß beispielsweise in einem Forst Eichhörnchen, Bäume, Wurzeln und Pilze in Wechselbeziehung stehen, daß es gewisse natürliche Zyklen gibt und so weiter, dann betone ich nicht ausdrücklich, daß ich selbst zu diesen Zyklen gehöre. Die religiöse Erfahrung eines Ökosystems und das Nachdenken über diese religiöse Erfahrung unterscheiden sich, wie mir scheint.

DSR: Ganz bestimmt. Das Gewahrsein unseres letztendlichen Zugehörens wird stets der Kern unserer religiösen Erfahrung sein. Das braucht jedoch in der theologischen Reflektion über diese Erfahrung nicht deutlich gemacht zu werden.

Es wäre ein Fehler anzunehmen, das theologische Denken beziehe sich auf die innere, die Naturwissenschaft auf die äußere Erfahrung. Nein, sowohl die Naturwissenschaft wie auch die Theologie befassen sich mit der Wirklichkeit als einem Ganzen. Doch betrachtet die Theologie die Wirklichkeit unter dem Aspekt unserer Beziehung zu Gott, dem Horizont, während die Naturwissenschaft sich auf das konzentriert, was innerhalb unseres Horizonts gegeben ist.

In meiner Interpretation des Begriffes umfaßt die «Wirklichkeit» den Kosmos und die Geschichte. Das ist das gewaltige Forschungsgebiet für die Naturwissenschaft und die Theologie.

FC: An dieser Stelle überschneiden sie sich.

DSR: Ja, dort müssen beide die gemeinsame Grundlage finden. In diesem Zusammenhang möchte ich das persönliche Element in der Theologie nicht ungebührlich hervorheben. Wir müssen ebenfalls betonen, daß die Theologie ebenso wie die Naturwissenschaft eine objektive Einschätzung der Wirklichkeit anstrebt.

FC: Dazu möchte ich ein Beispiel anführen. Als ich mein Buch *Das Tao der Physik* schrieb, stellte ich Zitate von östlichen Mystikern und von Physikern gegenüber. Ich erinnere mich an eine Stelle in einem frühen buddhistischen Text: «Das Erwachen des Glaubens» von Ashvaghosha. Da heißt es: «Ist der Geist aufgerührt, entsteht die Vielfalt der Dinge. Ist der Geist gestillt, verschwindet die Vielfalt der Dinge.» Dann spricht er davon, daß es keine isolierten, getrennten Objekte in der Welt gibt und diese Wahrnehmung eine Illusion sei. Das kommt dem sehr nahe, was Physiker im 20. Jahrhundert herausgefunden haben. Doch beginnt die Feststellung Ashvaghoshas mit den Worten, «Ist der Geist aufgerührt . . .», womit die menschliche Kondition explizit einbezogen wird. Es gibt jedoch andere Stellen im selben Text, in denen die menschliche Kondition nicht ausdrücklich angesprochen wird. Er spricht von grober und feiner Materie und von diesem und jenem, und das sind die typischen Aussagen, die ich mit den Aussagen von Physikern vergleichen würde.

Im Laufe unseres Gesprächs habe ich den Eindruck bekommen, daß in der Theologie, deren Beziehung zu Gott ja schon im Namen «Theologie» zum Ausdruck kommt, diese Bezie-

hung wirklich vorrangig ist. Ich meine die Erfahrung des Zugehörens zu dieser Beziehung.

DSR: Ja, sie ist stets vorrangig, aber nicht immer explizit, steht nicht immer im Brennpunkt. Wir befassen uns von unterschiedlichen Standpunkten mit der Wirklichkeit. Wie sieht das bei Ihnen aus. Fritjof? Als Physiker beschäftigen Sie sich auf wissenschaftliche Weise mit der Wirklichkeit, als religiöser Mensch auf spiritueller Ebene jedoch auch auf andere Weise. Wie würden Sie den Unterschied zwischen den beiden Haltungen beschreiben, die Sie einnehmen, wenn Sie diese beiden verschiedenen Hüte tragen?

FC: Nehmen wir die Erfahrung der Wirklichkeit als ein zusammenhängendes Gewebe und uns selbst als untrennbaren Teil dieses Gewebes. Als Naturwissenschaftler empfinde ich es als eine intellektuelle Herausforderung, etwas über ein Phänomen auszusagen, von dem ich ein Teil bin. Bin ich ein Teil davon, dann schafft das eine Art Rückbezüglichkeit, die das Ganze sehr kompliziert und verwirrend macht. Diese Verworrenheit aufzudröseln ist eine unerhörte intellektuelle Herausforderung. Als Naturwissenschaftler würde ich also an dieses Gewahrwerden des Zugehörens zum übrigen Ganzen mit dem Verstand herangehen. Wir arbeiten dabei mit annähernden Aussagen und Modellen. Wir sagen: Auf dieser Ebene der Annäherung brauche ich nicht von mir selbst zu sprechen. Ich weiß, daß ich damit einen Fehler mache, und werde dann versuchen, diesen Fehler zu quantifizieren. Das ist das intellektuelle oder, wie Sie es nennen würden, das noetische Problem.

DSR: Und Sie sind sich dann klar, daß Ihr sauberes Konzept, Ihre saubere Beobachtung sehr dürftig ist?

FC: Ja. Ich würde es «annähernd» nennen. Was Sie als dürftig bezeichnen, ist genau die Idee der Approximation.

DSR: Ich bin nicht sicher, daß ich Sie hier verstehe. Unter Annäherung verstehe ich persönlich, daß wir uns dem Ziel mehr oder weniger nähern. Setzen wir uns als Ziel jedoch nur einen begrenzten Aspekt . . .

FC: Dann bedeutet das Verarmung. Verarmung heißt, nicht das Ganze zu haben.

DSR: So ist es. Ich dachte übrigens dabei an einen besonderen Aspekt der Verarmung: Die persönliche Reaktion auf die Wirklichkeit wird dabei ausgeblendet.

FC: Ja, darauf wollte ich gerade noch kommen. Sie fragen mich, wie ich das als Wissenschaftler und als Mensch sehen würde. Um den Vergleich zu erleichtern, möchte ich einmal nur über ein Ökosystem sprechen: Als Wissenschaftler beschreibe ich dieses und sehe dann, daß mein Beobachtungsprozeß ein Teil der Beschreibung ist. Das ist der unsaubere Teil. Gehe ich anschließend jedoch ins Freie, durch einen Wald, und fühle mich emotional, ästhetisch und spirituell wirklich mit dem Wald verbunden und habe eine voll entfaltete Erfahrung dieser Art, dann ist das eine existentielle, eine spirituelle Erfahrung. Ich erlebe sie auf vielen Ebenen, und gerade dabei ist die für die wissenschaftliche Beschreibung wichtigste Ebene – die intellektuelle – überhaupt nicht vorhanden.

DSR: Intellektuelle Objektivität könnte in diesem Augenblick ein Sakrileg sein.

FC: Die intellektuelle, überlegende, analysierende Ebene wird transzendiert. Eine solche Erfahrung würde ich nicht analysieren.

DSR: Das ist ein wichtiger Punkt. Würden Sie sagen, der intellektuelle Aspekt habe etwas damit zu tun, daß man die Dinge in den Griff bekommt?

FC: Absolut.

DSR: Und die andere von Ihnen beschriebene Haltung bedeutet, daß man sich der Erfahrung hingibt, daß wir etwas mit uns geschehen lassen. Hier kommt die menschliche Reaktion ins Spiel, und ohne dieses menschliche Element hat nichts einen Sinn für uns. Als Naturwissenschaftler befassen Sie sich nicht mit der Frage nach Gott. Als Mensch können Sie jedoch dieser Herausforderung nicht entgehen. Sie ist von der Wirklichkeit so untrennbar wie der Horizont von der Landschaft.

TM: Mir scheint, Sie haben jetzt genau den Punkt getroffen, an dem die neuen Paradigmen von Naturwissenschaft und Theologie konvergieren – nämlich in der Erkenntnis, daß der «objektive Standpunkt» eine Illusion ist, daß angesichts der totalen Wirklichkeit niemand ein «unvoreingenommener Beobachter» sein kann. Für diese Haltung gibt es ein mittelalterliches Axiom: *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur* – «Was immer empfangen wird, das wird auf die Weise des Empfängers empfangen.» Der Anspruch einer objektiven Haltung wäre, wie Bruder David sagte, ein Sakrileg. *Tua res agitur!* – «Es ist deine Geschichte, die erzählt wird. Du bist ein Teil von ihr.» Die Wende vom Teil zum Ganzen beinhaltet also auch die Erkenntnis, daß ich im Ganzen enthalten bin und das Ganze mich einschließt. Diese Erkenntnis ist zugleich der Kontext und die Bedingung von Gottes Selbstoffenbarung.