

Viertens müssen im Hinblick auf die Beziehung zwischen vollem personalem Wachstum und gut entfaltetem religiösem Glauben ernste Fragen mit Auswirkungen auf alles, von der Katechese bis zur Liturgie, gestellt werden. Der Grund ist klar: die meisten Menschen haben weder eine voll entwickelte Persönlichkeit noch einen voll entwickelten religiösen Glauben. Menschen, die psychologisch und religiös lebendig sind, stehen denen sehr nahe, die in der Studie über die amerikanischen Priester als sich Entwickelnde bezeichnet wurden. Sie sind, um es mit einer hochgeachteten asketischen Formulierung zu sagen, «in via». Sie haben erkannt, daß der christliche Weg ein Wachsen auf ein bestimmtes Ziel hin ist, das sie noch nicht erreicht haben. Das Erregende liegt in der Möglichkeit und in der Verheißung des Ziels, in der Überzeugung, daß es die Zerstörungen der Zeit und des Raumes überstehen wird und in der Erprobung von Erfah-

rungen, die den Menschen diesem Ziele näherbringen. Ist es einem ernsthaft neurotischen Menschen unmöglich, einen reifen Glauben zu haben, so könnte man fragen. Das kann schon sein, aber es ist für einen neurotischen Menschen nicht unmöglich, einen reifenden Glauben zu haben. Wenn das christliche Leben eine dynamische, vorgangshafte Erfahrung ist, die auf der einzigartigen Natur der Persönlichkeit aufbaut, dann müssen uns diese Vorstellungen nicht von traditionellen Positionen entfernen. Man kann im Gegenteil zur Geschichte, wie sie sich in der asketischen Literatur niederschlug, zurückkehren und wird die Vorstellung des Wachstums wiederentdecken, die alles durchzieht. Die Vorstellung, daß der Mensch gemacht ist, um zu wachsen und sein Geschick zu erfüllen, ist ebenso religiös wie personal, und sie ist für niemanden neu, der jemals das Neue Testament gelesen hat.

¹ Gordon W. Allport, *The Individual and His Religion* (New York 1950); *The Nature of Prejudice*: Crane Review 1950/2, 1-10; *Personality and Social Encounter* (Boston 1960); *The Religious Context of Prejudice*: *Journal for the Scientific Study of Religion* 1966/5, 447-457.

² *Intrinsic-Extrinsic and Church Sect*: *Journal for the Scientific Study of Religion* 10/4, 375-384.

³ *The Loyola Psychological Study of Ministry and Life of the American Priests*. Hrsg. Eugene C. Kennedy und Victor J. Heckler (1971).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

EUGENE KENNEDY

Maryknoller Missionar, ist Professor für Psychologie an der Loyola Universität (Chicago), war psychologischer Berater für zahlreiche religiöse Orden und Diözesen sowie für die Menninger Stiftung zu Topeka (Kansas), leitete die psychologische Studie über die amerikanische Priesterschaft für die amerikanische Bischofskonferenz, veröffentlichte dreizehn Bücher, u.a.: *The New Sexuality*, *The Pain of Being Human*.

David Tracey Die religiöse Dimension der Erfahrungswissenschaft

I. Das Verhältnis von Erfahrungswissenschaft und Religion

Es steht heute außer Zweifel, daß der jahrhundertalte Disput zwischen «Religion und Wissenschaft» weithin der Vergangenheit angehört. Außer für Fundamentalisten in beiden Lagern ist die wachsende Übereinstimmung über diese Frage so offensichtlich, daß sie fast zu einem Klischee geworden ist: Beide Bereiche haben ihre je eigenen besonderen Vorgegebenheiten, ihre Methoden

und ihre Begriffssprache. Die Auseinandersetzungen, angefangen von Galileo Galilei bis hin zu Darwin, sind Tragödien, die sich vermutlich nicht wiederholen werden. Die ziemlich verzweifelten Versuche mancher religiöser Denker, «Lücken» innerhalb der erfahrungswissenschaftlichen Theorien zur Unterbringung eines – jetzt diskreditierten – «Lückenbüßergottes» zu finden, sind weitgehend in Verruf gekommen. Dem entspricht es auch, wenn seit dem Aufkommen der unanschaulichen modernen Theorien der Physik die mechanistischen Modelle der klassischen naturwissenschaftlichen Theorie keiner Widerlegung durch beunruhigte religiöse Humanisten mehr bedürfen.

Die derzeitige Beziehung zwischen Erfahrungswissenschaft und Religion ist freilich weitaus komplexer. In den Natur- und Humanwissenschaften ist eine ganze Reihe von Themen aufgekommen, die von erheblicher Bedeutung für die Religionswissenschaft sind. Selbst die Positionen von La Place, Freud oder T.H. Huxley erscheinen hier

noch eigenartig antikiert. Denn die derzeitige Lage ist am ehesten zu beschreiben als eine Suche nach den bezeichnenden Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten zwischen der naturwissenschaftlichen und der religiösen Dimension des Menschen.

Viele und vielleicht gar die meisten zeitgenössischen Denker auf den Gebieten der Erfahrungswissenschaften und der Religion halten sich auf die eine oder andere Weise an das, was man die «Zwei-Sprachen-Lösung» dieser Frage nennen könnte.¹ Einerseits sind viele Vertreter der verschiedenen sprachphilosophischen Richtungen der Meinung, die religiöse Sprache sei «anteilmehrende» oder «selbst-involvierende» Sprache (Austin, Evans), und zwar in einer Weise, wie die naturwissenschaftliche Sprache als «beobachtende» Sprache dies nicht sein könne. Andererseits vertreten die meisten religiösen Denker, welche unter dem Einfluß einer neuorthodoxen Theologie stehen, ihre eigene Spielart dieser Zwei-Sprachen-Theorie. Karl Barth als der entschiedenste Vertreter dieser verschiedenartig artikulierten Position war der Ansicht, daß Theologie einzig und allein mit «Offenbarung» befaßt sei und daher durch die «neutralen» Entdeckungen der Erfahrungswissenschaften weder ermutigt noch angefochten werden könne.

In der Tat bleibt die Zwei-Sprachen-Lösung auch nach dem Abklingen sowohl der Neuorthodoxie wie der Frühformen der Sprachphilosophie auch heute noch die Meinung der Mehrheit der Denker beider Disziplinen. Für eine wachsende Zahl von Vertretern der Zwei-Sprachen-Lösung stellt diese jedoch keine wirklich korrekte Beschreibung des Verhältnisses zwischen Erfahrungswissenschaft und Religion dar, so viele Vorteile sie auch immer beiden Gruppen einbringen mag. Verschiedene neuere Denker machen nämlich geltend, daß tatsächlich bedeutsame Ähnlichkeiten zwischen den beiden Fachrichtungen bestehen. Dies gilt in solch starkem Maße, daß manche Denker nicht nur für eine erfahrungswissenschaftliche Erforschung der Religion eintreten – was ein Gemeinplatz ist –, sondern auch für die «religiöse Dimension» der Erfahrungswissenschaft selbst.

So ist es denn die Absicht dieses kurzen Beitrags, diesen letzteren und aktuelleren Anspruch zu prüfen. Denn wenn dieser Anspruch zu Recht besteht, so verspricht dies eine glänzende Zukunft für die enge interdisziplinäre Zusammenarbeit aller Wissenschaften im Bereich der besonderen Probleme, welche die Gegenwart und vor allem die Zukunft in sich schließt.

Es scheint uns ein Gebot der Fairness, zunächst einmal ganz allgemein festzustellen, daß die meisten Denker, welche die eine oder andere Form dieser letzteren, «vermittelnden» Position halten, Philosophen und Theologen mit einer guten Auffassungsgabe für die Methoden und Folgerungen der zeitgenössischen Erfahrungswissenschaften sind.² Mag ihr philosophischer Standort nun der einer Prozeßphilosophie (Ian Barbour, Bernard Meland, Schubert Ogden) sein oder die transzendente Methode (Bernard Lonergan) oder die allgemeine Reflexion auf das Wesen der wissenschaftlichen Methode (Michael Polyani, Langdon Gilkey) oder auch die Phänomenologie (Louis Dupré, Paul Ricœur) oder die Sprachphilosophie (Stephen Toulmin) sein – sie alle kommen mit ihren Schlußfolgerungen bei dem an, was man als eine «religiöse» Dimension des wissenschaftlichen Unternehmens selbst interpretieren könnte.

Es ist natürlich richtig, daß hier vielerlei kulturelle Faktoren wirksam sind. Das stetig wachsende Wiederaufkommen eines positiven Bedürfnisses für Symbole und sogar für den Mythos hat die früheren Auseinandersetzungen um eine «Entmythologisierung» im Einklang mit der vorherrschenden erfahrungswissenschaftlichen Weltsicht als wenn auch nicht falsch, so doch ergänzungsbedürftig erwiesen. Das immer wiederkehrende Modell technologischer und ökologischer Krisen hat die seltsam optimistischen und manipulatorischen Diskussionen der fünfziger Jahre um das «Ende der Ideologie» als genauso zeitbedingt wie die sonstige Rhetorik jener Epoche des «Kalten Krieges» erwiesen. Tatsächlich sind die meisten Partner der derzeitigen Diskussion – Theologen, Erfahrungswissenschaftler, Religionsphilosophen und Wissenschaftstheoretiker – heute abgekommen von ihrer früheren Selbstsicherheit. Sie haben ebenso gelernt aus den tragischen Verquickungen der Vergangenheit wie aus dem neueren Versuch der Zwei-Sprachen-Konzeption. Sie haben gelernt zurückhaltend zu sein mit der Formulierung der bedeutsamen Unterschiede in Methoden und Voraussetzungen von Erfahrungswissenschaften und Theologie, wenn sie sich einer Frage wie der «religiösen» Dimension der Wissenschaft selbst zuwenden. Überdies besteht unter diesen Denkern eine wachsende Übereinstimmung über die Notwendigkeit einer Disziplin wie der Metaphysik für die Vermittlung der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen jeder Art von horziontbestimmenden Faktoren, die man mit dem Etikett «religiöse Dimension der Wissenschaft» versehen könnte.

Dies sind also – in umrißhafter Form dargestellt – einige der hauptsächlichen Faktoren, durch die sich die derzeitige Situation als merklich verschiedenen erweist sowohl von den früheren Auseinandersetzungen über die Frage «Wissenschaft contra Religion» wie auch von dem «Zwei-Sprachen-Ansatz» im Zeichen der neuesten antimetaphysisch-neuorthodoxen und sprachphilosophischen Hegemonie in diesem Problemkreis.

Statt jedoch noch eine weitere Übersicht zu geben über die gemeinsamen Schlußfolgerungen, zu denen diese «Vermittlungsdenker» kommen, könnte es mehr zum Verständnis dieser Folgerungen helfen, wenn wir nun die Gedankenführung eines der bedeutenderen Beteiligten an diesem Gespräch, des kanadischen Philosophen und Theologen Bernard Lonergan, interpretieren.³ Man kann meines Erachtens seine Argumentation am besten verdeutlichen, wenn man gewisse Begriffe und ihre Beziehungen untereinander Schritt für Schritt erklärt.

*II. Die religiöse Dimension der Erfahrungswissenschaft
Erster Schritt: Selbsttranszendenz als wissenschaftliche
Authentizität*

Die zentralen Kategorien in Bernard Lonergans Analyse dessen, was ich die religiöse Dimension der Erfahrungswissenschaft genannt habe, sind die miteinander verknüpften Begriffe «Selbsttranszendenz» und «Grenzfragen» («limiting questions»). Der Hauptgrund für die Wahl des Begriffes «Selbsttranszendenz» als zentraler Kategorie (im Unterschied etwa zu «Selbsterfüllung») ist einleuchtend und – wie ich glaube – gesund. Denn man lebt authentisch, insoweit man nicht aufhört, sich selbst die Möglichkeit einer immer neuen Horizonsweiterung offenzuhalten. Das Hauptziel dieser Ausweitung des Horizonts ist es, den jeweils erreichten Standort immer wieder hinter sich zu lassen entsprechend den transzendentalen Imperativen: «Sei intelligent, sei vernünftig, sei verantwortungsfreudig, entwickle dich und – wenn nötig – verändere dich.» Auf der einfachsten Ebene transzendiert der Mensch sich selbst zuerst durch seine Sinnenbegabtheit. Denn als sinnbegabtes Wesen ist der Mensch – wie alle höheren Lebewesen – nicht nur auf sich selbst, sondern auf alle Wirklichkeiten in seinem Umkreis bezogen. Doch besitzt der Mensch nicht nur die auf den unmittelbar zugänglichen Umkreis begrenzte Instinktsteuerung der Tiere. Er lebt auch in einer Welt des Intentionalen, in einem «Universum».

Nach Lonergan verstehen wir diese Möglichkeit der Selbsttranszendenz am besten, wenn wir auf unsere Fähigkeit reflektieren, Fragen zu stellen, vor allem aber wissenschaftliche Fragen zu stellen. Wissenschaftliches Fragen nämlich treibt einen dazu, die Erfahrungswelt des sinnlich unmittelbar Zugänglichen zu hinterfragen in Richtung auf eine intellektuell vermittelte und bewußt konstituierte Welt des Intentionalen, Bedeutungsgeladenen. Insofern wir auf Einsicht gerichtete Fragen stellen und beantworten – Ist das klar? Was ist das? –, lernen wir verstehen und zur Einheit fügen, Beziehungen herstellen und konstruieren sowie gewisse verallgemeinernde Aspekte von der Welt gewinnen.

Insofern wir weitergehen, indem wir Reflexionsfragen stellen und beantworten – Ist dies so? Warum? Aus welchem Grunde? Aufgrund welcher Kriterien? Mit welcher Evidenzkraft? –, lernen wir eine Wirklichkeit jenseits unserer selbst, jenseits unserer Wünsche, unserer Bedürfnisse, unserer Ängste und sogar unserer Verstehensakte behaupten. Denn wir lernen dadurch in unserem Urteilen mit einem unbedingten «Ja» oder «Nein» eine Tatsache, eine Wirklichkeit oder eine Wahrheit behaupten, die nicht durch unsere Bedürfnisse konstruiert ist, deren Anspruch sich vielmehr durch unsere kritische Intelligenz zu Worte meldet. Wir erkennen, daß die Weltwirklichkeit weder nur konstruiert wird durch unsere Erfahrungen mit Klang-, Geschmacks-, Gesichts- und Berührungsempfindungen von dem her, was «dort draußen» ist, noch auch bloß durch unsere Wünsche, Ängste, Bedürfnisse und Empfindungen bezüglich dessen, was «hier drinnen» ist.

Besonders für den Erfahrungswissenschaftler wird die Welt des Realen auch konstituiert durch das, was wir unter Evidenz verstehen. So können wir uns zum Beispiel von dem, was mit den Theorien der Quantenmechanik gemeint ist, keine anschaulichen Vorstellungen machen. Aber wir können diese Theorien verstehen und aussagen. Freilich erlauben solche wissenschaftliche Wahrscheinlichkeitsurteile nur eine kognitive Selbsttranszendenz. Tatsache aber – und zwar eine Tatsache, die Evidenz fordert – ist es, daß erfahrungswissenschaftliche Urteile wirkliche Beispiele für solche kognitive Selbsttranszendenz sind. Mit einem Wort: Sie sind objektiv. Denn derartige Urteile sind die unvermeidlichen und kritischen Produkte unserer selbsttranszendenten Subjektivität.

Für gewöhnlich können wir uns freilich mit

einer bloß kognitiven Selbsttranszendenz nicht zufriedengeben. Wir sind zum Beispiel nicht bereit zuzulassen, daß die Technologie sich ungehemmt von Erwägungen ethischer Art fortentwickelt. Wenn wir einmal absehen von Typen von der Art eines «Dr. Strangelove» oder eines Adolf Eichmann, so sind die meisten Wissenschaftler und Technologen von der Idee geleitet, Wege zum Handeln und Leben zu finden, die im Einklang stehen mit kritisch bestimmten Werten. Wir können hier die Frage nach diesen Werten nur kurz aufwerfen, Fragen, die von Bedeutung sind für unser Überlegen, Werten, Entscheiden und Handeln. Und insofern wir diese Wertfragen in einer kritischen Weise beantworten, wissen wir auch schon, daß wir damit wieder in einen Vorgang der Selbsttranszendenz eingetreten sind. Denn damit haben wir uns für das entschieden, was wirklich gut ist und nicht einfach nur für etwas, das uns Vergnügen bereitet und uns hilft, Schmerz zu vermeiden. Wir wissen dann, wann und wie wir uns über die Ebene bloß kognitiver Selbsttranszendenz hinaus auf eine höhere Ebene realer, moralischer, existentieller und gemeinschaftsbestimmter Selbsttranszendenz begeben haben.

III. Die religiöse Dimension der Erfahrungswissenschaft Zweiter Schritt: Selbsttranszendenz und Gottesfrage

Hier ist auch zu vermerken, daß die wachsende Komplexheit des wissenschaftlichen Strebens nach Selbsttranszendenz von der Sinnlichkeit über die intelligente und kritische Reflexion bis zur geplanten Aktion auch gewisse transkulturelle Faktoren im wissenschaftlichen Unternehmen selbst offenbart. In der Tat kann die Frage nach Einsicht, Reflexion und planender Überlegung, die so unabweisbar mit wissenschaftlichem Vorgehen mitgegeben ist, im Sinne echt transzendentaler Begrifflichkeit qualifiziert werden. Solche Begriffe sind transzendental, insofern in ihnen die eigentlichen Bedingungen der Möglichkeit für die Existenz eines im vollen Sinne menschlichen Wesens erkannt werden können. Sie als solche zu verstehen, fordert sicherlich eine ausgedehnte Übung in transzendentaler Reflexion (wie Lonergan selbst sie ausführlich in «Insight» und mehr summarisch in den einleitenden Kapiteln seiner neuen «Method in Theology» versucht).

Für den vorliegenden Zweck wird es jedenfalls ausreichen, einige Überlegungen anzustellen über gewisse allgemein gestellte Forderungen nach fortgesetzter Selbsttranszendenz in der Welt der

Wissenschaft selbst, um so die Eigenart der in diesem Zusammenhange erhobenen Gottesfrage verstehen zu können.

Die Tatsachen, die mit dem alltäglichen Guten und Bösen, mit wissenschaftlichem, technologischem und ökologischem Fortschritt und Abstieg gegeben sind, geben Anlaß zu Fragen nach dem fundamentalen Charakter dieses Universums für den authentischen wissenschaftlichen Forscher. Denn wenn er nicht den Antrieb für echte Selbsttranszendenz verlieren will, kann der Wissenschaftler den letzten Horizont wissenschaftlicher Forschung selbst nicht einfach mit Stillschweigen übergehen. Er kann im Gegenteil jede Ebene selbsttranszendenten Forschens reflektierend betrachten, um so zu erkennen, welchen Horizont oder welche Dimension sie zur Voraussetzung hat. Zunächst kann der echte Forscher auf der Ebene des Suchens nach intellektuellem Verstehen die Möglichkeit fruchtbaren Forschens selbst zum Gegenstand der Forschung machen. In seinen wissenschaftlichen Untersuchungen kann ein Erfahrungswissenschaftler intellektuell befriedigende Antworten erhalten, und er erhält sie auch tatsächlich. Doch kann er auch solche «Grenzfragen» gegenüber aller Forschung stellen wie diese: Könnten diese Antworten praktischen Wert haben, wenn die Welt nicht intelligibel wäre? Könnte die Welt intelligibel sein, wenn sie nicht einen intelligenten Seinsgrund hätte? Mit anderen Worten: Sobald er einmal auf die Bedingungen der Möglichkeit seines eigenen Forschens reflektiert hat, kann der Wissenschaftler sich konfrontiert finden mit der letzten religiösen Frage, mit der Frage nach einem intelligenten Seinsgrund für Intelligibilität, mit der Frage nach Gott.

Auf der zweiten Ebene kann der Wissenschaftler reflektieren auf seine wissenschaftlichen Urteile, insofern sie unterschieden sind von seinen intelligenten Hypothesen. In Lonergans eigener Terminologie: Der Wissenschaftler kann reflektieren auf seine Fähigkeit, eine virtuell unbedingte Aussage zu erreichen, das heißt eine zunächst bedingte Aussage, deren Bedingungen aber zufällig durch wissenschaftliche Evidenz Erfüllung gefunden haben. Er kann aber auch feststellen, daß jedes virtuell unbedingte Urteil, das erreicht wird, nicht der letzte Grund seiner selbst oder für andere solcher Urteile ist, sondern bloß ein einzelner Fall von vielen möglichen solcher Urteile.

Um es noch einmal zu wiederholen: Ein wissenschaftliches Urteil ist ein bedingtes Urteil, dessen Bedingungen zufällig mit einem hohen Wahr-

scheinlichkeitsgrad erfüllt sind. Daher könnte der Wissenschaftler auch fragen, ob es überhaupt *virtuell* unbedingte Urteile geben könnte, wenn nicht auch ein *formell* unbedingtes bestünde, das heißt ein unbedingtes im eigentlichen Sinne von keinerlei Bedingtheit überhaupt. Sodann könnte der Wissenschaftler auch noch von seiner eigenen kritischen Intelligenz getrieben werden, die Frage nach dem letzten oder begründenden Horizont für alle seine Urteile zu stellen.

Auf einer dritten Ebene kann der Wissenschaftler reflektieren auf sein eigenes Bedürfnis, seine Ergebnisse zu werten im Blick auf die Übereinstimmung mit ethischen Werten. An diesem Punkt kann der Wissenschaftler – und hier vor allem der Humanwissenschaftler – wohl fragen: Lohnt es zu fragen, ob unsere Zwecke, Zielsetzungen und Ideale in sich selbst lohnend sind? Können wir solch ein Bedürfnis nach lohnenden Zielen überhaupt verstehen oder behaupten ohne damit auch schon zu behaupten, daß es dafür einen intelligenten, vernünftigen und liebenden Quellgrund gibt?

Es sollte vermerkt werden, daß, wenn auch die Frage nach Gott hier in der Begrifflichkeit der allgemein gängigen transzendentalen Sprache zum Ausdruck gebracht wird, diese Frage selbst doch nicht von außen her herangetragen ist, sondern sich innerhalb des eigenen Horizonts des wissenschaftlichen Forschers erhebt. Diese Frage ist die letzte und begrenzende Dimension seiner eigenen Forschungstätigkeit. Tatsächlich kann der Wissenschaftler die Notwendigkeit solcher Grenzfragen nach den intelligenten, vernünftigen und verantwortlichen Seinsgründen für das wissenschaftliche Unternehmen nur um den unwillkommenen Preis eines Selbstwiderspruchs leugnen. Denn kein Forscher kann sich selbst der Aufgabe authentischer Selbsttranszendenz (das heißt intelligentem, vernünftigem und verantwortlichem Denken und Handeln) verschreiben und gleichzeitig sein eigenes Bedürfnis leugnen, die letzten intelligenten, vernünftigen und verantwortlichen Gründe eines solchen Tuns ausfindig zu machen. Genau an diesem Punkt kann der Wissenschaftler, wie Stephen Toulmin uns in Erinnerung ruft, irgendeine wissenschaftliche Theorie (zum Beispiel die Theorie der Evolution oder der Entropie) zum Rang eines «wissenschaftlichen Mythos» erheben, in dem diese Theorie nun die Funktion einer letzten (das heißt religiösen) Dimension für die Existenz selbst erfüllt. Wenn der Wissenschaftler sich aber von diesem Selbstwiderspruch freihält, kann er nicht umhin, die Notwendigkeit irgendeiner solchen Di-

mension – wie immer er sie etikettieren mag – reflex zu erkennen. Wenn er diese Möglichkeit einräumt, kann der wissenschaftliche Forscher sich nicht mehr zufriedengeben mit einem bloßen «Zwei-Sprachen-Ansatz». Er wird vielmehr versuchen, diese letzte und endgültige Dimension entweder symbolisch oder mythologisch oder philosophisch zu vermitteln. In jeder Weise solcher Vermittlung kann er wohl finden, daß solch ein letzter Horizont oder solch eine letzte Dimension gerade in ihrer Endgültigkeit mit Recht als religiös zu interpretieren ist.

Es stimmt natürlich, daß Lonergans eigene Analyse für ihre Vermittlung von seiner transzendentalen Methode abhängt. Obwohl ich jedoch selbst davon überzeugt bin, daß Lonergans Methode in diesem Punkt im tiefsten Grunde gesund ist, so weigere ich mich doch nicht, dieselbe Beweisführung durch einen anderen und völlig verschiedenen philosophischen Ansatz vermittelt zu bekommen. Wenngleich der hier zur Verfügung stehende Raum keine ausführliche Analyse dieser anderen möglichen Ansätze gestattet, so bleibt doch die Tatsache gültig, daß auch andere philosophische Positionen eine solche Anerkennung einer «religiösen Dimension» oder eines «religiösen Horizonts» der Erfahrungswissenschaft vermitteln. So vermitteln zum Beispiel sowohl Louis Duprés Hegelianische Phänomenologie oder Alfred North Whiteheads Prozeßphilosophie oder Stephen Toulmins Sprachanalyse der «Grenzfragen» in der Wissenschaft alle ein solches Verständnis. Toulmins Analyse zum Beispiel ist besonders hilfreich für die Vermittlung dieses logisch verschiedenen und vorausgehenden Bereiches fundamentaler Verge-
wässerung und fundamentalen Vertrauens in den Wert und die Intelligibilität unserer Existenz, welche das logisch eigentümliche Kennzeichen aller unserer religiösen Aussagen und die logische Voraussetzung aller erfahrungswissenschaftlichen und ethischen Forschung darstellt.

Zusammenfassend kann man sagen: Ebenso wie die «existentialistische» Wiederentdeckung der Kategorie «Grenzsituation» Humanisten dazu verhalf, den eigentümlichen Charakter und die Notwendigkeit religiöser Überzeugung anerkennen zu können, so könnte eine sorgfältige Untersuchung der Kategorie «Grenzfragen» der wissenschaftlichen Forschung den Zugang zur Anerkennung der echt religiösen Dimension der zeitgenössischen Wissenschaft als der menschlichsten unter allen derzeitigen Bemühungen vermitteln. Dann hätten weder die Theologie noch die Erfahrungs-

wissenschaft etwas zu fürchten von einer zukünftigen Zusammenarbeit, bei welcher die Autonomie und die wechselseitige Bezogenheit dieser beiden dringend aufeinander angewiesenen Gesprächspartner in der kritischen Situation unserer Gegenwart und Zukunft respektiert würden. Alles, was sie bei solch einem Dialog hinter sich zurücklassen

¹ Vgl. Ian Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York 1966) 115–125.

² Wir beziehen uns hier u. a. auf folgende Werke: Ian Barbour, *Issues in Science and Religion*, 2aO.; ders. (Hrsg.), *Science and Religion: New Perspectives in the Dialogue* (New York 1968); Bernard E. Meland, *The Realities of Faith* (New York 1958); Schubert M. Ogden, *The Reality of God* (New York 1966); Bernard Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding* (London 1958); ders., *Method in Theology* (New York 1972); Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (Chicago 1958); Langdon Gilkey, *Religion and the Scientific Future* (New York 1970); Louis Dupré, *The Other Dimension* (New York 1972); Stephen Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (Cambridge 1950); eine instruktive Studie über die Geschichte der Beziehungen zwischen «Religion» und «Wissenschaft» bietet Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt am Main 1966), vor allem 75–201.

³ Wer mit Lonergans Denken vertraut ist, wird bemerken, daß die hier gebotene Analyse eher als eine Interpretation dienen will denn als eine Paraphrase von Lonergans

müßten, sind einzig und allein das ständige Zurückdenken an die tragische Geschichte ihrer Vergangenheit und das verheißungslose Verharren in der Verweigerung des Gesprächs zwischen einer entmenslichten Wissenschaft und einer gettohaften Theologie.

eigener Position. So wird Lonergans mehr traditionelle Formulierung unserer Frage als der «Frage nach Gott» hier entsprechend dem derzeit aktuellen Zusammenhang reinterpretiert als die «Frage einer religiösen Dimension der Erfahrungswissenschaft». Weiterhin ist die Verknüpfung der Begriffe «Selbsttranszendenz» und «Grenzfragen» Ergebnis meiner Interpretation. Ich hoffe jedoch, daß diese kurze Analyse dennoch im Rahmen einer legitimen Neuformulierung von Lonergans Standpunkt bleibt.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

DAVID TRACY

Priester der Diözese Bridgeport (Connecticut, USA), ist Doktor der Theologie (Universität Gregoriana), beigeordneter Professor für systematische Theologie an der Divinity School der Universität Chicago, Herausgeber der Zeitschriften «Journal of Religion» und «Journal of the American Academy of Religion», veröffentlichte u. a.: *The Achievement of Bernard Lonergan* (New York 1970).

Rosemary Radford Ruether Der messianische Horizont von Kirche und Gesellschaft

Die biblische Botschaft war eine politische Botschaft, und zwar in dem Sinne, daß sie nicht unterschied zwischen individueller Sphäre und Gemeinschaft, zwischen Heiligem und Säkularem, zwischen geistiger und leiblicher Wirklichkeit. Diese Botschaft richtete sich vielmehr an das Volk in seiner konkreten Geschichte. Das letzte Telos der menschlichen Geschichte liegt nicht in einer «anderen Welt» in dem Sinne einer Flucht in den Himmel, welche diese gegenwärtige Welt unverändert läßt, sondern weist eher hin auf das letzte Ringen mit der systembedingten Unordnung der Welt selbst, wodurch diese Unordnung schließlich überwunden werden wird und die Schöpfung in

Einklang mit Gottes Willen gebracht werden wird. Im Gebet des Herrn steht «Himmel» als Gebotsnorm für das, was *auf Erden* getan werden sollte, damit so Gottes Herrschaft gegenwärtig werde. Die prophetische Botschaft war jedoch nicht «weltliche Politik». Eine solche Unterscheidung zwischen Politik und Gottes Willen oder zwischen Ethik und Politik gehört vielmehr der modernen Bewußtseinspaltung an. Gottes Wort war vielmehr die gebieterische Forderung, die den Rahmen absteckte, innerhalb dessen das Ringen um eine wirklich gültige Gesellschaftsordnung ausgetragen und von woher als maßgebendem Richtpunkt diese beurteilt wurde. Die messianische Verheißung führte Israel zu einer revolutionären Politik, durch die es drei Jahrhunderte hindurch in Guerillakämpfe gegen die Großmächte Griechenland und Rom verwickelt wurde. Die Apokalypsen, welche von der Zeit der Makkabäer bis zu den jüdischen Kriegen geschrieben wurden, waren die eigentümliche Literatur dieser Widerstandsbewegung.

Messianische Politik ist aber nicht die einzige Art religiöser Politik. Sowohl konservative wie radikal-soziale Bewegungen haben sich eine reli-