

<https://doi.org/10.3176/tr.2000.2.01>

ERKENNTNISTHEORIE DER RELIGION IM AUSTAUSCH ZWISCHEN NATUR- UND GEISTESWISSENSCHAFT

Hans-Peter Müller

Westfälische Wilhelms-Universität, Münster

I.

1. Anlass des Problems ist die schwer abzuweisende Beobachtung, dass die moderne Biologie – ähnlich wie zwischen den beiden Weltkriegen die Physik – ein so fundamentales Deutungspotential für die Erkenntnis der Wirklichkeit und des Platzes des Menschen in ihr darbietet, dass sie nicht nur der herkömmlichen Philosophie und Theologie ihre weltanschaulichen Ansprüche bestreitet, sondern die Geisteswissenschaften überhaupt in eine wissenschaftstheoretische Notlage bringt. Wenn insbesondere sinnliches Wahrnehmen und rationales Erkennen ein biologischer, weil am Lebensinteresse orientierter Vorgang ist – muss dann nicht jede Erkenntnistheorie auch im Blick auf Wahrnehmungsvorgänge in der übrigen organischen Welt empirisch begründet werden, statt transzendental auf die Selbst-reflexion des menschlichen Individuums als Erkenntnissubjekt zurückzugreifen (vgl. Lütterfelds 1987)? Oder ist umgekehrt jede Deskriptivität in der Begründung erkenntnistheoretischer Urteile schon eine Negierung der erkenntnistheoretischen Fragestellung? Wenn aber selbst Moral eine Wirkung natürlicher Antriebe ist¹ – wo können die Maßstäbe anders denn mittels der Verhaltenswissenschaft (Ethologie) bei natürlichen Befunden gesucht werden, die selbst keinem Sollen, sondern einem im Grunde unkorrigierbaren Sein unterworfen sind? Ist dann auch alles Geschichtliche, mit dem es die Geisteswissenschaften weit überwiegend zu tun haben, nur eine eng begrenzte Variation seiner eigenen natürlichen Bedingtheiten? Hätte man also Historie (einschließlich Sozialhistorie) nur noch mit der Absicht zu studieren, sich durch Aufzeigen ihrer natürlichen Hintergründe

¹ Vgl. schon Friedrich Nietzsche in: “Zur Naturgeschichte der Moral”, in: ‘Jenseits von Gut und Böse’ (1886), und ‘Zur Genealogie der Moral’ (1887), ferner “Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne” (1873), unter den Neueren Wuketits (1984), Mohr (1987), Grammer (1988), Wuketits (1993) u.a., dazu mit sehr ambivalentem Ergebnis Vogel (1989).

von der in der Geschichte gewachsenen Autorität humanistisch-christlicher, am Menschen als Ausnahmewesen orientierter Ideale zu befreien? Wenn der Mensch zuerst und vor allem ein Teil, nicht ein Gegenüber der Natur ist – kann er dann Freiheit gegenüber seinen natürlichen Lebensbedingungen in Anspruch nehmen?

2. Das Problem ist als ein metatheoretisches zugleich ein allgemein geisteswissenschaftliches.² Darüber hinaus fragen wir speziell: Was interessiert den Theologen und den Religionshistoriker an den hier einschlägigen Fragen?

Da offenbar auch Religion – ebenso wie unsere Wirklichkeitswahrnehmung überhaupt – auf einer natürlichen Anlage beruht (vgl. Burkert 1998: bes. 9–49), kann mit dem Hinweis darauf zwar zunächst die Berechtigung ihres Vorhanden-Seins aufgewiesen werden, was immerhin sowohl religionswissenschaftlich, als auch anthropologisch von Bedeutung ist. Eine verhaltenswissenschaftliche, also biologische Legitimation von Religion führt aber auch zuletzt allenfalls zu deskriptiven Aussagen über ihre Lebensfunktionen. Aus deskriptiven Aussagen lassen sich keine normativen Kriterien zur Beurteilung dieser und anderer Funktionen ableiten. Eine Bezeichnung der Norm, nach der das empirisch wahrnehmbare Geschehen abläuft, hätte nämlich, wenn sie nicht im transempirischen Bereich begründet wird, wieder nur deskriptiven Charakter. Eine Metanorm vollends, nach der die Norm des ablaufenden Geschehens zum Zwecke seiner Beurteilung bestimmt werden könnte, müsste für ihre Begründung statt einer biologisch (oder soziologisch) empirischen erst recht eine transzendente Instanz in Anspruch nehmen, die sich aber gerade nicht deskriptiv bezeichnen ließe. Aus dem, was ist, lässt sich, was sein soll, nicht ableiten; Sollens-Sätze lassen sich, wie Edmund Husserl mit Gründen der Logik gezeigt hat, nicht mit Ist-Sätzen begründen.³ Auch der Alltag lehrt, dass etwas nur dann sein soll, wenn es (noch) nicht ist; wenn aber, was sein soll, ist, bedarf es des Sollens nicht (mehr); andererseits bleibt das Sollen, wenn es nicht ins Leere gehen soll, auf das Sein bezogen. – Da es nun Religion – wie die Erkenntnistheorie und natürlich die Ethik – mit Normativität zu tun hat, lässt sich zwar, wie gesagt, das auch empirisch konstatierbare Vorhanden-Sein ihrer Normativität, aber kaum einer ihrer Inhalte mit den deskriptiven Mitteln einer empirischen Verhaltenswissenschaft legitimieren.

² Selbst die Theorie der Naturwissenschaft und ihrer Einzelfächer ist zumindest *auch* ein geisteswissenschaftliches, nämlich philosophisches Problem: Wenn eine biologisch orientierte Verhaltenswissenschaft die natürlichen Bedingungen ihrer Geistesbeschäftigung aufzuzeigen sucht, die Biologie also selbst zum biologischen Problem zu werden scheint, so behandelt sie doch die biologische Problematik *des Geistes*; der Geist fragt dazu, ob er sich nicht missverstanden fühlen muss.

³ Hierzu und zum Folgenden Hösle (1999). Zu Husserl daselbst (S. 121); zur Abwehr der entsprechenden “naturalistic fallacy” schon durch David Hume (vgl. Vogel 1989:215). An der Unmöglichkeit eines Schlusses vom Sein auf das Sollen scheitert das Naturrecht. – Umgekehrt gilt: Wenn Sollenssätze nur wieder aus Sollensätzen begründet werden können, wird Normativität tautologisch. So können auch Geisteswissenschaften, wenn sie den empirischen Bereich nicht verlassen, keine ethischen Probleme lösen (vgl. Mohr 1987:62.137), es sei denn unter In-Kauf-Nahme denkerischer Inkonsequenzen.

Sollte vollends eine natürliche religiöse Anlage ebenso wie Wahrnehmung, Erkennen und Handeln bereits außerhumane Präfigurationen haben, würde dies freilich nur eine Religion begründen können, die von der Anthropozentrik der großen monotheistischen Religionen Abschied nimmt.

3. Nur als Teil der Natur kann der Mensch in seinem Wahrnehmen, Erkennen und Handeln das innerhalb der Natur einzigartige Wesen sein; gehörte er nicht in den natürlichen Referenzrahmen, wäre die Aussage seiner Einzigartigkeit, weil die Vergleichsinstanzen fehlten, geradezu unsinnig. Wäre umgekehrt der menschliche Geist nur das unseres Wissens bislang vollkommenste Beispiel einer der organischen Welt, ja dem Seienden überhaupt eigenen virtuellen Erkenntnisfähigkeit,⁴ so bliebe eine darauf gegründete Erkenntnistheorie zwar nicht in einer Art vorkopernikanischer Anthropozentrik. Dennoch würde der Mensch auch in seiner Geschichte etwas Neues, Kontingentes unter dieser Voraussetzung nie erreichen: Alle Einsichten und Handlungen wären seit Grundlegung der Welt determiniert; lediglich eine ins Unendliche reichende Kausalitätenverschlingung hinderte uns an der betreffenden Wahrnehmung. Ist die Freiheit also eine allenfalls funktional erklärbare, lediglich lebensdienliche Illusion?

Wie auch immer: Wesentliche Elemente des menschlichen Erleidens und Verhaltens scheinen biologisch bedingt; auch wenn sich darin die *specifica humana* nicht auf den ersten Blick bekunden, so gehören doch auch sie zu einer 'Natur des Menschen', die weithin in der Fähigkeit besteht, sich von den biologischen (und sozialen) Konditionen seines Daseins relativ unabhängig zu halten, ja diese stärker, als es anderen Organismen möglich ist, zu modifizieren. Im Extremfall eines ontologischen Pessimismus kann der Mensch umgekehrt sein Lebensinteresse auch mehr oder weniger aufgeben. Oder praktiziert man es auch dann – nur auf dem Umwege über seine Verneinung?

4. *Normative* Urteile, deren Möglichkeit den Menschen, soweit wir wissen, vom Tier unterscheidet, so dass er die Bedingungen seines Daseins modifizieren kann, lassen sich induktiv nicht begründen. Will man sie auch nur im weitesten Sinne religiös legitimieren, muss man eine Mythisierbarkeit der Wirklichkeit, deren gleichsam latente Sinnhaftigkeit, voraussetzen, die unseren emotionalen und rationalen Bedürfnissen beim virulenten Wirklichkeitsumgang Genüge tut. Transzendente Subjektivität muss in Transzendenz so etwas wie ein 'objektives' Gegenüber postulieren dürfen. Die Selbstreflexion des erkennenden Geistes fordert, dass das Erkennen nicht nur in einer lebensinteressenorientierten Empirie, sondern potentiell auch in deren normativen Fundierungen außerhalb seiner Interessenbefangenheit eine Entsprechung findet. Dazu müssen deskriptive Sätze über empirische Tatbestände an einer normativen Erkenntnistheorie, die nicht

⁴ Von Weizsäcker (1980:436) kann die Struktur der Moleküle als *virtualiter cogitans* bezeichnen. Rensch (1977:153) nahm an, "daß alles Materielle, alle Moleküle, Atome, Elementarteilchen und Energiefelder protopsychischer Natur sind". Zur Voraussetzung einer dem entropiemindernden Leben selbst innewohnenden ordnenden 'Vernünftigkeit' vgl. auch Riedl (1988:26–35).

empirisch begründet ist, überprüft werden, wäre doch ohne normative Fundierung schon der Begriff der Wahrheit, an der sich jede Wahrnehmung bis hin zur wissenschaftlichen Forschung orientiert, maßstablos und darum sinnlos: Die Empirie als solche bewegt sich ja ihrerseits im Zirkel von lebensinteressenorientierter Wahrnehmungsfähigkeit und dadurch beschränkter Wahrnehmung; wir nehmen die Wirklichkeit wahr, weil wir uns in ihr einnisten wollen; sie selbst liegt im Grunde außerhalb unseres Interesses. – Wenn der Mensch vollends nicht nur seine Umwelt wahrnimmt, sondern auch die Bedingungen seines Lebens in ihr schöpferisch modifiziert, was dann wieder auf seine Wahrnehmung zurückwirkt, so bedarf es auch dazu einer ethisch-religiösen Norm, die allenfalls intuitiv begründbar und nachprüfbar ist: Was nicht der Deskription empirischer Tatbestände entstammt, entzieht sich auch deren Kriterien; es ist nicht entsprechend hinterfragbar. Gerade ein wissenschaftlicher Anspruch auf Wahrheitsfähigkeit muss nicht nur im Sinne Karl R. Poppers (vgl. 1973, 1996: 15–45) den Hypothesencharakter grundsätzlich falsifizierbarer wissenschaftlicher Einsichten im Auge behalten, sondern auch die außerwissenschaftlichen Voraussetzungen wissenschaftlicher Aussagen bedenken, die einerseits in den natürlichen Bedingungen unseres Denkens, andererseits in einer letztlich nur transzendenten Begründbarkeit des Wahrheitsbegriffs fundiert sind. Schließlich muss die Verantwortung für die Handlungsfolgen der betreffenden Inhalte wahrgenommen werden.

II.

1. Was das menschliche *Erkennen* vom tierischen Wahrnehmen unterscheidet, ist nicht so sehr ein offenbar schon im Tierreich schrittweise aufdämmerndes 'Bewusstsein' als vielmehr dessen sprachliche Verfasstheit: Wie wir nur solche Eindrücke haben können, die sich physiologisch in uns fortpflanzen, so können wir auch nur solche Erkenntnisse haben, die wir durch die sprachlichen Mittel unseres Denkens auszudrücken vermögen – sei es zu anderen und dann rückwirkend zu uns selbst, sei es zu uns selbst und dann fortwirkend zu anderen. Wir erleben die Wirklichkeit bereits in sprachlichen Überformungen: In ihnen geschehen die ersten virtuellen Mythisierungen einer potenziell mythisierbaren Welt, die ersten Sinnelemente; selbst Offenbarung erscheint nur als in einer Sprache vermittelt, die mythische Strukturen behält (vgl. Müller 1991: bes. 175–219, 1998: bes. 179–260). Entsprechend ist die Sprache die Bedingung der Möglichkeit menschlichen Denkens – freilich wegen der jeweiligen Festlegung ihrer semantischen und syntaktischen Strukturen auch ihr wichtigstes Hindernis.⁵

⁵ Zur Sprache als Denkhindernis vgl. die extreme Position Mauthners (1923), der an Nietzsche anknüpfte.

Soll dennoch zwischen menschlichem Erkennen und tierischem Wahrnehmen Kontinuität bestehen, muss es bei Tieren ein sprachanaloges Handeln geben. Beruht vollends schon die Evolution nach Konrad Lorenz auf einer wachsenden Aufnahme von Informationen in die Reihe mutierender Organismen, so ist die Weitergabe von 'Informationen' zwischen Organismen allerdings zunächst nur durch das Genom gegeben (Lorenz 1973: bes. 33–42, vgl. Haken und Haken-Krell 1989: bes. 85–100). Der Begriff 'Information' wird dabei freilich metaphorisch gebraucht: Im Genom geschieht etwas, das im sprachlich organisierten Bewusstsein durch Information ersetzt und überboten wird. Darüber hinaus aber zeigt die tägliche Beobachtung, dass zwischen tierischen Individuen wie zwischen Tieren und Menschen non-verbale Verständigung in einer der sprachlichen analogen Weise geschieht, wie sehr diese sich auch von der sprachlichen durch Mangel an Komplexität unterscheidet; vor allem scheint die tierische bzw. die tierisch-menschliche Verständigung weithin von der Anwesenheit der 'verhandelten' Objekte abhängig, für die der Mensch die sprachlichen Symbole einsetzt, die die Anwesenheit der Objekte ersetzen – bis hin zu abstrakten Begriffsbildungen und formalisierten 'Sprachen'. Inwieweit das Problem angesichts der 'Verständigung' mit Schimpansen durch symbolische Sprachsubstitute verändert wird,⁶ wäre zu fragen. Aber selbst wenn wir bei (höheren?) Tieren dabei ein gewisses Abstraktionsvermögen, auch Willensvorgänge vermuten – kann ein Tier das, was es erkennt und worüber es mit anderen Lebewesen, wie auch immer, kommuniziert, im Sinne eines Ich-Bewusstseins verknüpfen, d.h. ein auf Selbstbewusstsein gegründetes Weltbild entwerfen? Hier kehren die Fragen einer transzendentalen Erkenntnistheorie wieder.

2. Der Frage, ob es bei Tieren sprachanaloges Handeln gibt, ist die Frage vorzuordnen, inwieweit die menschliche Sprache Handlungscharakter hat. Man muss dabei von mündlicher Sprache ausgehen: Sie ist nicht nur ein körperlicher, physikalischer Vorgang, sondern auch immer in Kommunikationsvorgänge eingebunden; im abgeleiteten Sinne gilt das aber ebenso von Sprache in Büchern, auch von der wissenschaftlichen Sprache.

Am Anfang zumindest der verbalen (im Gegensatz zur nominalen) Morphologie stehen in allen mir bekannten Sprachen die Imperative: Sie sind die morphemärmsten Bildungen des finiten Verbs, aus denen die morphematisch komplexeren Bildungen hergeleitet werden können,⁷ die Imperative aber sind Handlungsauslöser. Archaische Sprachhandlungen sind die Zaubersprüche, ja die Sprache der Magie überhaupt, deren Wirkung unmittelbar bei der Referenz, nicht (nur) beim Bewusstsein (den Signifikaten) des Adressaten gesucht wird.⁸

⁶ Vgl. die Besprechung des Projekts durch Gipper (1977:37–55, 1984:59–64) jeweils mit Literaturangaben.

⁷ Vgl. für die semitischen Präformativkonjugationen, die ursprünglich allein verbalen Charakter haben, Müller (1991:284–295).

⁸ Dazu demnächst Müller in einem Münsteraner Kongressband.

Unmittelbaren Handlungscharakter haben aber auch noch einfache Gattungen zwischenmenschlicher Kommunikation wie Segen (vgl. Müller 1991: 220–252) und Gruß, die bezeichnenderweise von Gesten begleitet werden oder durch Gesten ersetzt werden können. Auch hier stehen morphemarme, asyntagmatische Bildungen wie der hebräische Einwortsatz *šəlôm* „Friede, Wohlbefinden“⁹ im Vordergrund. Bei all dem und sonst kommt es auf das rechte Wort im rechten Augenblick an, mag es sich um Aufforderungen oder Feststellungen handeln; „how to do things with words“ ist ohnehin die Grundfrage der pragmatischen Linguistik.¹⁰ Denn auch Aussagesätze, selbst wissenschaftliche Diskurse im schriftlichen Medium, implizieren zumeist, wenn nicht immer Handlungsanweisungen: Dabei muss man nicht einmal sogleich an die Möglichkeit technischer Nutzung natur- oder sozialwissenschaftlicher Thesensynndrome denken; gerade wertorientierte literaturwissenschaftliche, philosophische oder theologische Arbeiten wollen die betreffenden Wortelemente ja weitervermitteln. Mit der Frage nach dem Sitz-im-Leben mündlicher und schriftlicher Gattungen stellt die Exegese nicht nur biblischer Texte und die sie methodisch begründende Literaturwissenschaft die Frage nach der sozialen Funktion von Sprachäußerungen. Selbst wissenschaftliche Texte müssen entsprechenden Regelvorgaben genügen, wenn sie Erfolg haben sollen. Umgekehrt geschieht im alltäglichen Umgang intersubjektive Verständigung nicht nur durch Sprache, sondern zugleich und ersatzweise durch körperliche Signale,¹¹ die oft nicht bewusst hervorgerufen werden und darum auch schwer steuerbar sind. Solche körperlichen Signale konstituieren weithin überhaupt die Verständigung zwischen Tieren gleicher und verschiedener Gattung und stellen mithin ein Kontinuum zwischen tierischer und menschlicher Kommunikation dar.

Die Handlungsstruktur von Sprechen und Denken bringt es schließlich mit sich, dass jeder Sprech- oder Denktakt nicht nur einen inhaltlichen Sachbezug und einen kommunikativen Fremdbezug, sondern darin zugleich auch einen inhaltlichen wie funktionellen Eigenbezug begründet (vgl. Müller 1997:318–321): Man spricht und denkt auch um der Rückwirkung des Gesprochenen und Gedachten auf sich selbst willen. Die Außenwirkung des Gesprochenen oder Geschriebenen kann umgekehrt gerade durch den Eigenbezug, durch eine mehr oder weniger bewusste Verstellung des Ich, durch Selbstmystifikation mittels der gesprochenen oder geschriebenen Inhalte noch zusätzlich manipuliert werden.

3. Die Beantwortung der zu 2) gestellten Frage, ob es bei Tieren sprachanaloges Handeln gibt, wird dadurch erschwert, dass wir bei der Beobachtung

⁹ Zur optativischen Funktion von Nominalsätzen Brockelmann (1913: 15–18 (§§ 9–10), 1956: 5f. (§ 7)).

¹⁰ So der Titel des Schule bildenden Buches von John Langshaw Austin, Oxford 1962.

¹¹ Einen anschaulichen Überblick zu „Ausdruck und ‘Sprache’ des Körpers“, insbesondere im Zusammenhang von Religion, geben Cancik und Mohr (1988:136–142).

tierischen Handelns die sprachlichen Modelle unserer menschlichen Verständigung substituieren müssen. Im Grunde kann jeder Mensch aber nur von sich selbst angeben, was er erlebt. Entsprechend geschehen Substitutionen von je Eigenem auch beim einführenden Verstehen von sprachlich Artikuliertem; was der Mitmensch mit Gesprochenem und Gedachtem meint, bleibt außerhalb analoger Eigenerfahrung weithin ebenso verschlossen wie die Ausdruckshandlungen eines uns vertrauten Hundes. Da offenkundig auch Tiere, wie Adolf Portmann (1953) es auf die Formel brachte, in ihrem Gesamtverhalten 'soziale Wesen' sind, wird man Analogien von menschlichem und tierischem Verständigungsverhalten aber einiges Vertrauen entgegenbringen dürfen: Primaten sollen Lautzeichen zur Warnung vor verschiedenen Feinden unterscheiden können; Differenzierungen von Zeichengebung scheinen weit in der Tierwelt verbreitet (vgl. Burkert 1998: 23.21935).

Die Frage, was wir wissen können und wozu wir es wissen, kann durch die Analogie von Funktionen tierischen Verständigungsverhaltens zumindest eine weitere Klärung finden. Sprache und Wissen wie außermenschliche Verständigung dienen dem Lebenserhalt und der Lebensoptimierung in einer lebensfeindlichen Umwelt, zu der für das tierische und menschliche 'Individuum' auch dessen 'Sozialwelt' gehört, die unter Umständen auch 'betrogen' sein will (Burkert: 39.22286-87). Von dem, was die 'Welt' abgesehen von unserem Einnistungswillen ist, kennen wir zumindest vorwissenschaftlich, vor allem vor Inanspruchnahme apparativer Wahrnehmungsmittel im Grunde nicht mehr, als wir es Tieren unterstellen; aber auch die wissenschaftlich-technische Wahrnehmung dient intentionell menschlichen Lebensinteressen. Verständigung und Erkennen haben wie das Handeln überhaupt außermenschliche Präfigurationen, von deren Strukturen sich menschliches Sprechen und Denken vermutlich niemals vollständig zu lösen vermag. Der Wissenschaft und Technik kann es, da sie von jeweils interessenorientierten Individuen und Gruppen gehandhabt werden, allenfalls in einem begrenzten Maße gelingen. Auch menschliche Moral beruht darauf, dass es zur invarianten menschlichen 'Natur' gehört, seine Natur jeweils kulturell zu modifizieren, eine Fähigkeit, die Freiheit und deren Beschränkung begründet. Religion vollends ist zugleich in offenbar frühen – virtuell prähumanen (?) – biologischen Strukturen und kulturellen Traditionen begründet.

III.

1. Die letztentscheidende Frage, ob wir ein authentisches Bild der Wirklichkeit gewinnen können, ist im Austausch zwischen Natur- und Geisteswissenschaft eher skeptisch zu beantworten.

Angeborene Wahrnehmungsstrukturen, die das Individuum vor aller Erfahrung bei jeder Erkenntnis dem Wahrzunehmenden unterstellt, die also *ontogenetisch* a priori gelten, sind, verhaltenswissenschaftlich gesehen, geronnene Erfahrungs-

summen der eigenen Gattung und ihrer extraspezifischen Vorfahren: Sie gelten *phylogenetisch a posteriori* (vgl. Lorenz 1941, 1943, Lütterfelds 1987:1). Erkenntnisse vor aller Erfahrung können also prinzipiell ebenso fehlgehen wie Erfahrungserkenntnisse: Der ganze tierisch-menschliche Stammbaum könnte schon hier partiell, wenn auch lebensdienlich geirrt haben,¹² auch mag die Interferenz von stammesgeschichtlich bedingter und individueller Orientierung eine ständige Irrtumsquelle sein.

Zwar wird jede Einsicht nur individuell wirklich; an jeder Einsicht aber geschieht zugleich eine überindividuelle, kollektive und naturgeschichtlich bedingte Mitwirkung, die die individuelle Möglichkeit zur Einsicht bedingt und begrenzt. Schon Immanuel Kants Kategorien können auf einem notgedrungenen Oktroi unserer stammesgeschichtlich gewachsenen Vernunft gegenüber einer auch strukturell unbekanntem Wirklichkeit beruhen, auf phylogenetisch nur weitgehend bewährten *Wahrnehmungsgewohnheiten*. Vollends die kollektiven Einsichten, die in Wortschatz und Grammatik einer kontingent herausgebildeten Sprache, in die Struktur mündlicher und schriftlicher literarischer Gattungen (vgl. Müller 1997: 324–327), nicht zuletzt in einen unbefragten common sense eingehen, sollten die Erkenntnistheorie lehren, auf die ausschließliche Wahrnehmung eines individuellen Erkenntnissubjekts zu verzichten; es gibt Erkenntnisse ohne individuelles Subjekt, die nicht nur individuelle Erkenntnisse sind, welche sich dank ihrer Lebensdienlichkeit kollektiv durchsetzen konnten, sondern auch nach Art der “Welt drei” Karl R. Poppers eine Eigendynamik entwickeln (Popper 1973:186–228, 1996: 75f., 80ff., 94ff.). Einer solchen unpersönlich-eigendynamischen ‘Vernunft’ verdanken wir vermutlich unsere wichtigsten Institutionen, ohne sie, vor allem in ihrem Zukunftspotential, zu durchschauen (vgl. Hayek 1985:47–55, zitiert nach Mohr 1987:29f.).

2. Ist der Lebenserfolg, den wir mittels der Summe unserer Erkenntnisse leisten, deren Wahrheitsbeweis?

Der Lebenserfolg ist schon als solcher zweifelhaft. Die meisten bisherigen Spezies waren – bei relativer Konstanz der Umweltbedingungen – so inflexibel und damit trotz aller Lebensdienlichkeit ihrer Orientierungsstrukturen so relativ fehlangepasst, sie waren in ihrer Wirklichkeitswahrnehmung und in ihrem Einnistungsvermögen mangels hinreichenden Lerntempos so behindert, dass sie früher oder später ausstarben. Den Menschen gibt es noch nicht lange; wer weiß, wann er an der Komplexität der von ihm selbst geschaffenen, aber geistig und organisatorisch nicht mehr beherrschbaren Strukturen zugrunde geht, nachdem er sein kollektives Produkt dessen Eigendynamik meint überlassen zu können. Vor allem: Gelungene Anpassungsleistungen von Wahrnehmung, Sprache und Denken sind schon darum kein Wahrheitskriterium, weil sie sich nicht direkt an der Realadäquanz des Wahrgenommenen, Ausgesprochenen und Gedachten entschei-

¹² Schon Lorenz (1973:15–25) sprach nur vom *hypothetischen* Realismus tierischer und menschlicher Wahrnehmung; Popper (1973:11–45 u.ö.) spricht von “Vermutungswissen”.

den, sondern an einem nach Analogie von Marktgesetzen regulierten Selektionsvorteil, den sie im Vergleich mit konkurrierenden Spezies im Kampf um knappe Ressourcen erzeugen,¹³ zuvor aber schon an der vitalen Bedürfnisbefriedigung, die die Voraussetzung eines anpassungsbedingten Selektionsvorteils ist; bei Änderung der Umweltbedingungen kann, was lebensdienlich war, ohnehin lebensfeindlich werden.

Bedürfnisbefriedigung und Selektionserfolg können – je nach den Lebensumständen –, wenn schon nicht mittels völliger Fehlorientierungen, so doch durch irrtümlich oder (selbst-)betrügerisch verzerrte Wirklichkeitsbilder gelingen (vgl. Höhle 1999: 89 u.ö.). Die Rolle lebensdienlicher Irrtümer können wir uns im Umgang mit dem Schönen, der Kunst, bewusst machen. Zu fragen ist, wieviel an unserer Wirklichkeitserkenntnis in diesem Sinn überhaupt ästhetischer Natur ist: Sie bleibt ein Zurechterschließen und Zurechtinterpretieren, ohne die eine unserer Einsicht weithin unzugängliche 'Realität' wahrscheinlich unerträglich wäre. Eine in idealistischen Kunsttheorien beklagte bleibende Disproportion zwischen erreichter, gelungener Gestalt und hinter ihr zurückbleibender Realität¹⁴ ist für den menschlichen Wirklichkeitsumgang, auch für den wissenschaftlichen, überhaupt bezeichnend. Die Verzerrung unserer Wirklichkeitsbilder, auf der nicht nur das künstlerische, sondern auch das wissenschaftlich-technische Gestalten beruht, schlägt aber zugleich auf den Geltungsanspruch dieser Bilder und die Art ihrer Hervorbringung zurück – bis hin zur Einsicht in die Grenzen des Empirismus. Leben wir heute in einer ökologischen Situation, in der eine seit der Altsteinzeit lebensdienliche Wirklichkeitsverzerrung das Ende der Menschheit herbeiführen kann?¹⁵

3. Unterscheidet es den Menschen vom Tier, dass er die Bedingungen seines Daseins einschließlich der Merkmale seiner eigenen Natur selbst modifizieren kann, so tritt sein Handeln wie sein Sprechen und Denken in einen Horizont offener Möglichkeiten. Zwar gibt es ein Handeln an der Wirklichkeit in der

¹³ Zu den Zusammenhängen zwischen Darwins Evolutionstheorie und der Nationalökonomie vgl. Höhle (1999:48f.).

¹⁴ Vgl. etwa Hegel, nach dessen 'Vorlesungen über die Ästhetik' (Erstausgabe 1835–1838) diese Disproportionalität gerade für die vom Christentum geprägte 'romantische' Kunstform gilt, deren Träger sich aus der Disproportionalität in selbstbewusste Innerlichkeit und sozial in den religiösen Kreis zurückziehen.

¹⁵ Vgl. Mohr (1987:29.103–105). – Ferner ist nach Mohr (S. 71) "unser Engagement für Wachstum ... Teil unserer *genetisch* vorgegebenen Interessenstruktur". Im Paläolithikum, das den größten Teil der Urgeschichte der Menschheit ausmacht, war das Populationswachstum innerhalb der gemeinsam jagenden, sammelnden und Kämpfe vollführenden Gruppen ein Überlebensvorteil. Schon beim neolithischen Übergang zur agrarischen Nahrungsmittelproduktion wurde angesichts der komplexeren Anforderung an die Kompetenz von Ackerbauern und Viehzüchtern eine kleinere Zahl von Nachkommen bei besserer Erziehung zur effizienteren Überlebensvoraussetzung. Heute vollends ist weiteres Wachstum nicht nur der Population, sondern ihrer vielfältigen Folgen eine Gefahr für den Fortbestand der Menschheit.

ganzen organischen Welt. Nur der Mensch aber trifft zwischen verschiedenen Möglichkeiten, die er durch sein Handeln verwirklichen will, relativ freie Entscheidungen, für die er geeignete Maßstäbe braucht. Der Widerstand, den wir an der Realität gegenüber dem empfinden, was unseren Emotionen und unserer Vernunft als zumutbar erscheint, reißt uns aus dem Traum einer problemlosen Integration in unsere Umwelt; widerständig ist heute darüber hinaus die von uns selbst produzierte zivilisatorische Gegenrealität. Beide machen uns unserer selbst ungewiss. Ein religiöses Zurechterzählen und Zurechtinterpretieren unserer Welt – oft angesichts drohender oder eingetretener Katastrophen – hat darum in einer ständigen kritischen Selbsterfindung seine Entsprechung. Welt und Ich erfahren in jeder Erzählung, jeder ihrer Interpretationen eine Assimilation an das, was uns als Möglichkeit unseres Mensch-Seins in der Welt vorschwebt, und damit zugleich eine Anverwandlung an die von uns gewählten Maßstäbe. So ist es der Mut zu einem menschengemäßen Zurechtinterpretieren der Wirklichkeit, der uns Zukunftsmöglichkeiten allererst erschließt, aber auch die Möglichkeit neuer katastrophenträchtiger Missverständnisse in sich birgt. Außer der Kunst und der Philosophie und früher als sie spielt Religion dabei eine Vorrangrolle (vgl. Burkert 1998: 20f.); sie muss heute eine Welt zu retten helfen, in der der Mensch zum potenziell suizitären Gegenschöpfer geworden ist.

4. Arthur Schopenhauer hat von der Religion gemeint, dass sie Wahrheit im Gewand der Lüge darbiete (vgl. Schmidt 1986). Er hat das in Gönnerlaune durchaus positiv gemeint: Religion bediene sich zwar der Unwahrheit, aber als Vehikel der Wahrheit. Angesichts drohender anthropogener Katastrophen ist freilich der Wahrheitsbegriff als Regulativ unabweisbar: Was ist Unwahrheit, wenn auch die Lüge Wahrheit transportiert? Muss nicht auch der Lebenserfolg einer durch ihre Mittel sich selbst vernichtenden Wahrheit am Ende in sein Gegenteil umschlagen?

Wenn der Austausch zwischen Natur- und Geisteswissenschaft nicht nur erkenntnistheoretisch zu einem skeptischen Ergebnis, sondern auch praktisch vor die Möglichkeit einer Katastrophe führt, so muss eine zeitweise Vehikelfunktion der Unwahrheit ein hinterfragbares Problem sein: Wie weit darf sie gehen? Im Gegenüber von Empirie und Transzendenz hat die Empirie den Nachteil der potenziellen Falsifizierbarkeit ihrer deskriptiven Urteile, die Transzendenz den Nachteil, ihre Normativität nur in intuitiv begründeten Urteilen geltend machen zu können. Der Glaubende wird der Intuition trauen,¹⁶ schon weil ein anderer Zugang zu dem, was außerhalb des Gegenständlichen liegt, also schon zur Wirklichkeit-im-ganzen, auch dem Nicht-Glaubenden fehlt; seine künftige Religiosität wird allerdings auch von der Einsicht profitieren müssen, dass die Religionen, wenn sie schon nicht geradezu der Lüge im moralischen Sinne erlegen sind, viel zu den verderblichen Folgen einer global irrefeleiteten Ausbeutungsmetaphysik beigetra-

¹⁶ Entsprechend behaupten die meisten Weltreligionen je für ihre Inspiration die höchste Autorisierung, die sie in supranaturalen Erleuchtungen u.ä. finden.

gen haben, ohne dabei immer zum Vehikel der Wahrheit geworden zu sein. In jedem Fall bleiben empiriebezogenes Wissen und transzendenzbezogenes Glauben und damit – mutatis mutandis – Natur- und Geisteswissenschaft aufeinander angewiesen; dazu müssen sich jeweils beide ihrer Stärken und Schwächen bewusst sein.

Address:

Prof. Dr. Hans-Peter Müller

Rockbusch 36

D-48163

Münster

Tel.: 0251 / 71 97 01

Bibliographie

- Brockelmann, Carl (1913) *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen II: Syntax*. Berlin: Reuther & Reichard (Nachdruck 1982 Hildesheim u.a.: Olms).
- Brockelmann, Carl (1956) *Hebräische Syntax*. Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins.
- Burkert, Walter (1998) *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*. München: Beck.
- Cancik, Hubert und Hubert Mohr (1998) "Religionsästhetik". In H. Cancik, B. Gladigow und M. Laubscher, Hg. *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 121–156.
- Gipper, Helmut (1977) "Die Sonderstellung der menschlichen Sprache gegenüber den Verständigungsmitteln der Tiere". *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 5, 26–67.
- Gipper, Helmut (1984) "Der Mensch als Sprachwesen". P. Sorger, Hg. *Der Mensch nimmt die Erde in Besitz. Studium generale. Wintersemester 1982/83* (Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität 8). Münster: Aschendorff, 53–80.
- Grammer, Karl (1988) *Biologische Grundlagen des Sozialverhaltens* (Dimensionen der modernen Biologie 5). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Haken, Hermann und Maria Haken-Krell (1989) *Entstehung von biologischer Information und Ordnung* (Dimensionen der modernen Biologie 3). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hayek, Friedrich A. von (1985) *Die Überheblichkeit der Vernunft* (Veröffentlichungen der Hanns Martin Schleyer-Stiftung 19). Köln.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1835-38) *Vorlesungen über die Ästhetik* 1–3. In H. Glockner, Hg. *G. W. F. H. Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe* 12 (1927), 13.14 (1928). Stuttgart: Frommann.
- Hösle, Vittorio (1999) *Die Philosophie und die Wissenschaften*. München: Beck.
- Lorenz, Konrad (1941) "Kants Lehre vom Apriorischen im Licht gegenwärtiger Biologie". *Blätter für Deutsche Philosophie*, 15, 94–125.
- Lorenz, Konrad (1943) "Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung". *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 5, 235–409.
- Lorenz, Konrad (1973) *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlicher Erkenntnis*. München – Zürich: Piper.
- Lütterfelds, Wilhelm, Hg. (1987) *Transzendente oder evolutionäre Erkenntnistheorie?* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mauthner, Fritz (1923) *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 Bände. Stuttgart und Berlin: Cotta.

- Mohr, Hans (1987) *Natur und Moral. Ethik in der Biologie* (Dimensionen der Biologie 4). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Müller, Hans-Peter (1991) *Mythos – Kerygma – Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 200). Berlin und New York: de Gruyter.
- Müller, Hans-Peter (1997) "Theologie und Religionsgeschichte im Blick auf die Grenzen historisch-kritischen Textumgangs". *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 94, 317–335.
- Müller, Hans-Peter (1998) *Glauben, Denken und Hoffen. Alttestamentliche Botschaften in den Auseinandersetzungen unserer Zeit* (Altes Testament und Moderne 1). Münster: Lit Verlag.
- Nietzsche, Friedrich (1873) "Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne". In G. Colli und M. Montinari, Hg. *F.N. Kritische Gesamtausgabe (= KGA)* III 2 (1973) Berlin und New York: de Gruyter, 367–384.
- Nietzsche, Friedrich (1886) *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. In *KGA* VI 6 (1968), 3–255.
- Nietzsche, Friedrich (1887) *Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. In *KGA* VI 6 (1968), 259–430.
- Popper, Karl R. (1973) *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*. Hamburg: Hoffmann & Campe.
- Popper, Karl R. (1996) *Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik* (Serie Piper 2300). München und Zürich: Piper.
- Portmann, Adolf (1978) *Das Tier als soziales Wesen*. Zürich 1953: Rhein-Verlag.
- Rensch, Bernhard (1977) "Das Problem der Stammesgeschichte des Psychischen". *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 5, 143–159.
- Riedl, Rupert (21988) *Biologie der Erkenntnis. Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 10858.
- Schmidt, Alfred (1986) *Die Wahrheit im Gewand der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*. München und Zürich: Piper.
- Vogel, Christian (21989) "Gibt es eine natürliche Moral? Oder: wie widernatürlich ist unsere Ethik?" In Meier, Heinrich, Hg. *Die Herausforderung der Evolutionsbiologie*, München und Zürich: Piper, 193–220.
- Weiszäcker, Carl-Friedrich von (21980) *Der Garten des Menschlichen*, Frankfurt Main: Fischer.
- Wuketits, Franz W. (1984) *Evolution, Erkenntnis, Ethik. Folgerungen aus der modernen Biologie* (Impulse der Forschung 45). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wuketits, Franz W. (1993) *Verdammt zur Unmoral? Zur Naturgeschichte von Gut und Böse*. München und Zürich: Piper.