

# Vom Gegeneinander zum Miteinander: Brücken und Gräben im Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie in Deutschland<sup>1</sup>

*Dirk Evers*

## *Historischer Rückblick*

Ich möchte in meinen Ausführungen zunächst zurückblicken auf den Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie, wobei ich mich nach ein paar einleitenden Bemerkungen zum Verhältnis von Religion und Naturwissenschaft vom 16. bis zum 18. Jahrhundert auf die Situation in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert aus der Perspektive eines evangelischen Theologen konzentriere.

*Vom Miteinander zum Gegeneinander.* Eigentlich müsste mein Beitrag mit „Vom Miteinander zum Gegeneinander zum Miteinander“ überschrieben sein. Denn entgegen dem im 19. Jahrhundert entstandenen und oft kolportierten Gründungsmythos der neuzeitlichen Wissenschaft hat sich diese, vertreten durch Forscher wie Nikolaus Kopernikus, Johannes Kepler, Galileo Galilei und Isaac Newton, nicht erst heroisch gegen ein dunkles, von religiösem Aberglauben, Fanatismus und Obskurantismus beherrschtes Mittelalter durchsetzen müssen, sondern ist als in vieler Hinsicht konsequente Fortführung von Ansätzen zu verstehen, die mit dem christlichen Weltbild des Abendlandes durchaus in Einklang standen. Und so ist auch das Verhältnis von Naturwissenschaften und Religion in den Anfängen vor allem bei der intellektuellen Elite durchaus freundlich gewesen. Kopernikus, selbst geweihter Priester und Domherr in Frauenburg, hat seine berühmte Schrift *De Revolutionibus* Papst Paul III. gewidmet mit dem Hinweis, dass nun durch seine Sicht des Alls die „Bewegungen der Weltmaschine, die um unseretwillen vom besten und genauesten aller Werkmeister gebaut ist,“<sup>2</sup> klarer zu verstehen und besser zu berechnen sind. Und Kepler verstand seine Astronomie gar als eine höhere Form

---

<sup>1</sup> Der Beitrag ist angelehnt an einen Eröffnungsvortrag zum Planungskongress des „Religion and Science Network Germany“, Stuttgart-Hohenheim, 14.–16. Januar 2005.

<sup>2</sup> Kopernikus 1990: 59–153, 173.

von Gottesdienst und nannte sich selbst „Priester Gottes am Buche der Natur“<sup>3</sup>. Newton wiederum verherrlichte im *Scholium generale* zu seinen *Principia mathematica* den großen Weltenherrscher<sup>4</sup>:

Dieses höchst elegante Gefüge der Sonne, Planeten und Kometen konnte nicht anders entstehen als durch den Ratschluss und die Herrschaft eines intelligenten und mächtigen Wesens ... Er regiert dies alles nicht als Weltseele, sondern als Herr des Universums. Und wegen seiner Herrschaft wird er gewöhnlich Herr Gott Pantokrator [Allherrscher] genannt.

Im 17. und 18. Jahrhundert kann die sogenannte *Physikotheologie*, die aus den Werken der Natur auf den Schöpfer schloss, überhaupt als die vorherrschende theologische Schule gelten, wie umgekehrt eine Verbindung von naturwissenschaftlichem Denken und religiös gefärbtem Weltbild für fast alle Naturwissenschaftler dieser Zeit kennzeichnend war. Gott als der große Werkmeister schien sich aus der Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit der Natur erweisen zu lassen, wie umgekehrt im Mittelpunkt der aufgeklärten christlichen Religion der Neuzeit das natürliche und vernünftige Sittengesetz stand, dessen Geltung sich in der teleologisch interpretierten Weltsicht der Naturwissenschaften zu erweisen schien.

Doch um die Mitte des 18. Jahrhunderts wurden sowohl der physikotheologische Gottesbeweis aus den Werken der Natur als auch der Gottesbeweis aus der universalen Geltung des Sittengesetzes brüchig. Aus der Wiederentdeckung des antiken Atomismus entstand zunächst in England und Frankreich der neuzeitliche *Materialismus*. Während in England diese Weltsicht oft mit einer deistischen Theologie oder einem skeptischen Agnostizismus verbunden wurde, erwuchs in Frankreich ein radikaler und expliziter Atheismus auf materialistischer Grundlage (Julien O. de La Mettrie, Paul H.Th. d'Holbach). Der göttliche Ursprung der Lebensentstehung und der Beseelung des Menschen wurde geleugnet, und die göttliche Weltregierung in der besten aller möglichen Welten, wie Gottfried W. Leibniz sie in seinen beim europäischen gebildeten Publikum weit verbreiteten *Essais de Théodicée* behauptet hatte, mit bitterem Hohn verspottet. In Deutschland allerdings kam es erst mit dem schwindenden Einfluss der idealistischen Systeme Immanuel Kants und Georg W.F. Hegels zu Beginn des 19. Jahrhunderts zu den ersten Versuchen, unter Berufung auf die

<sup>3</sup> Brief an Herwart vom 26. März 1598, in Kepler 1945: 188–197, hier 193: „Ego verò censeo, cum Astronomj, sacerdotes dej altissimj ex parte librij Natruae simus.“

<sup>4</sup> „Elegantissima hæcce solis, planetarum & cometarum compages non nisi consilio & dominio entis intelligentis & potentis oriri potuit ... Hic omnia regit non ut anima mundi, sed ut universorum dominus. Et propter dominium suum, dominus deus παντοκράτωρ dici solet“ (Newton 1964: 172).

Naturwissenschaften eine ausdrücklich materialistische Weltsicht in religionskritischer Absicht zu etablieren.

*Die Situation in Deutschland im 19. Jahrhundert.* Zwischen 1790 und 1830 jedoch hatte zunächst noch die von Johann W. von Goethe und Friedrich W. J. Schelling beeinflusste sogenannte romantische Naturphilosophie ihre Blütezeit, eine spezifisch deutsche Erscheinung. Sie plädierte gegen die blinde und seelenlose Mechanik Newtonscher Prägung für eine organische und dynamische Weltsicht, die das Naturganze als einen lebendigen Wirkungszusammenhang beschrieb. Im Anschluss an Schellings Auffassung der Naturgeschichte als eines Prozesses der Selbstentfaltung des Geistes in der Natur sollte auch der Cartesische Dualismus von Materie und Geist (zum Teil unter Berufung auf Spinoza) überwunden werden. Und wie Schelling bei der Entwicklung seiner frühen Naturphilosophie unter anderem von dem Experimentalphysiker Johann Wilhelm Ritter beeinflusst wurde, wirkte er umgekehrt auch zurück auf die Naturwissenschaften, besonders auf Medizin und Biologie (z. B. Karl Ernst Ritter von Baer, Lorenz Oken, Johannes Müller). Namentlich in der Embryologie, der Morphologie, der Lehre von Bau und Funktion der Lebewesen und in der Zellenlehre entwickelte die deutsche Naturphilosophie auch die Forschung positiv anregenden Einfluss. In anderen Bereichen der anorganischen Naturwissenschaften interessierten sich naturphilosophisch geprägte Forscher vor allem für die Phänomene von Elektrizität und Magnetismus, deren Polaritäten ein gutes Beispiel für die auf produktive Weise antagonistischen Kräfte der Natur zu bilden schienen. So entdeckte der Kopenhagener Physiker und Schüler Schellings, Hans Christian Ørsted, z. B. die magnetischen Wirkungen des elektrischen Stroms. Das spekulative Vorgehen der romantischen Naturphilosophie stieß jedoch in vielen Bereichen einer streng empirisch orientierten Naturwissenschaft auf starke Ablehnung, und nach dem Tode Hegels (1831) und Goethes (1832) verlor diese Form der Naturforschung schnell an Bedeutung, auch wenn sie als nun eher untergründige Strömung in Deutschland erhalten blieb (vgl. etwa den Physiker, Psychologen und Philosophen Gustav Theodor Fechner oder den Begründer der physikalischen Chemie Friedrich Wilhelm Ostwald (Nobelpreis 1909)) und in der ein oder anderen Form bis ins 20. Jahrhundert, ja bis in die heutige Zeit ihre Wirkungen entfaltete.

Doch noch vor dem Erscheinen von Darwins Evolutionstheorie (*On the Origin of Species* 1859) brach dann in Deutschland 1854/55 der sogenannte *Materialismus-Streit* aus. Der konservative Physiologe Rudolf Wagner hatte auf der 31. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte in Göttingen einen Vortrag zum Thema „Menschenschöpfung

und Seelensubstanz“ gehalten, in dem er für die Vereinbarkeit christlicher Glaubensinhalte mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen eintrat. Er suchte darin nicht nur die Annahme einer besonderen unwäg- baren und unsichtbaren Seelensubstanz und damit die Unsterblichkeit der Seele zu verteidigen, sondern bemühte sich auch, die Abstammung des Menschengeschlechts aus einem anfänglichen Menschenpaar nachzuweisen.<sup>5</sup> Sein alter Gegner, der Zoologe und Demokrat Carl Vogt setzte sich mit diesen Behauptungen vom Standpunkt eines materialistisch gesinnten Naturwissenschaftlers auseinander und fasste seine Ansicht zur Frage nach der Existenz einer menschlichen „Seele“ in den oft zitierten Sätzen zusammen,

daß alle jene Fähigkeiten, die wir unter dem Namen der Seelenthätigkeiten begreifen, nur Funktionen der Gehirns substanz sind; oder, um mich einigermaßen grob hier auszudrücken: daß die Gedanken in demselben Verhältnis etwa zu dem Gehirne stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren. Eine Seele anzunehmen, die sich des Gehirnes bedient, mit dem sie arbeiten kann, wie es ihr gefällt, ist reiner Unsinn.<sup>6</sup>

Der Materialismusstreit endete mit einem deutlichen publizistischen Sieg des materialistischen Bestreiters der Seelensubstanz. Zu ihm nahm dann etwa auch der Linkshegelianer Ludwig Feuerbach Stellung<sup>7</sup>, der schon 1841 mit seiner berühmt-berüchtigten Schrift *Das Wesen des Christentums* die Bibelkritik zu einer allgemeinen Religionskritik erweiterte und damit eine atheistische Bewegung in Deutschland angestoßen hatte. Zusätzlich verbreiteten sich kämpferisch-materialistische Schriften in den Kreisen des gebildeten Bürgertums, wie z. B. Ludwig Büchners *Kraft und Stoff* von 1855, das bis 1904 21 Auflagen erlebte und in alle Welt sprachen übersetzt war. Naturwissenschaftliche Weltanschauung, Materialismus und Atheismus schienen eine Art natürlicher Koalition einzugehen.

Auf den Materialismusstreit der 50er Jahre folgte in den 60er Jahren ein *Streit um den Darwinismus*, der nach Meinung einiger Wissenschaftshistoriker in keinem anderen europäischen Land auf so breiter Basis und mit derselben Heftigkeit ausgetragen wurde wie in Deutschland<sup>8</sup>. Als Vorkämpfer und Ideologe des Darwinismus in Deutschland machte sich Ernst Haeckel einen Namen, der 1868 mit einer populärwissenschaftlichen Darstellung unter dem programmatischen Titel *Natürliche Schöpfungsgeschichte* Darwins Evolutionstheorie einer breiten gebildeten Öffentlichkeit zugänglich machte.

<sup>5</sup> Wagner 1854a, b.

<sup>6</sup> Vogt <sup>2</sup>1854: 323; vgl. auch ders. <sup>1</sup>1856: 32.

<sup>7</sup> Feuerbach 1866.

<sup>8</sup> Vgl. Bayertz/Jaeschke 2005.

Haeckel verstand sein Eintreten für den Darwinismus von Anfang an auch als Kampf gegen den überkommenen Gottes- und Unsterblichkeitsglauben. „Natürliche Schöpfungsgeschichte“ – in diesem Titel schon zeigte sich der Anspruch, durch das wissenschaftliche Weltbild das überlieferte religiös fundierte Weltbild kulturell äquivalent abzulösen. 1872 fasste dann der aus Zürich von empörten Bürgern vertriebene ehemalige Theologe und Tübinger Stifter David Friedrich Strauß genau dieses Programm zu einem Glaubensbekenntnis auf materialistisch-darwinistischer Grundlage unter dem Titel *Der alte und der neue Glaube* zusammen und machte auf diese Weise eine Art wissenschaftlicher Ersatzreligion in liberalen Kreisen bestsellerfähig<sup>9</sup>, die Nietzsche als triviales Philistertum verspottet<sup>10</sup>.

Haeckel selbst gründete nach einer ganzen Reihe von überaus erfolgreichen Schriften, unter denen besonders die weit verbreiteten *Welträtsel* von 1899 hervorzuheben sind, 1906 den „Monistenbund“ als Verein zur Verbreitung einer „wissenschaftlichen“ Weltanschauung, und er stellte auch ernsthaft Überlegungen dazu an, was denn mit den über kurz oder lang wegen des Verschwindens des Christentums nicht mehr benötigten Kirchenbauten anzufangen sei. So lautete einer seiner Vorschläge, in den Seitenschiffen seien Herbarien und Aquarien anzulegen und wallfahrtsähnliche Exkursionen zu den Saurierfunden in der Schwäbischen Alb zu organisieren, um dem aufgeklärten Publikum Gelegenheit zur Betrachtung dessen zu verschaffen, was evolutionär aus uns geworden ist.

Angesichts der Erklärungskraft der im 19. Jahrhundert explosionsartig gewachsenen Naturwissenschaften (Vollendung der Newtonschen Mechanik durch Hamilton, Evolutionsbiologie, Chemie und Atomismus, Faradays und Maxwells Physik des elektromagnetischen Feldes, Thermodynamik, Geologie und Paläontologie u. v. a. m.) war die Auseinandersetzung der *Theologie* mit der Methodik und den Erkenntnissen der Naturwissenschaften im Grunde nicht existent. Auf theologischer Seite war mitunter eine oft überaus hilflos anmutende Apologetik vorherrschend, die sich mit der vergeblichen „Widerlegung“ von wissenschaftlichen Erkenntnissen plagte, um von den biblischen Vorstellungen zu retten, was noch zu retten sein mochte. Die akademische Theologie aber war eher durch eine Auffassung geprägt, die Viggo Mortensen als theologisch begründete „Restriktion“<sup>11</sup> bezeichnet hat, also ein sich Zurückziehen auf Kategorien und Bereiche,

<sup>9</sup> Strauß 1872. Straußens Bekenntnis erregte zu seiner Zeit ebenso viel Aufmerksamkeit wie einst sein *Leben Jesu*, erlebte bis 1895 14 Auflagen und erschien dann 1904 noch einmal als Volksausgabe.

<sup>10</sup> Nietzsche 1873.

<sup>11</sup> Mortensen 1995: 28 u. ö.

die dem naturwissenschaftlichen experimentellen Zugang prinzipiell entzogen schienen. Für die deutsche protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts sei hier beispielhaft auf Albrecht Ritschl und seine Schule verwiesen, dessen Lehre von den „selbständigen Werthurteilen“<sup>12</sup> als einer spezifischen, nicht auf Tatsachenerkenntnis zurückführbaren Grundhaltung des religiösen Glaubens jegliche Apologetik gegenüber den Naturwissenschaften als unsinnig ablehnte. Deren Erkenntnisvermögen sei allein auf die „sinnenfälligen Dinge“ begrenzt, die Erklärung organisierter und erst recht intentional handelnder Wesen aber sei „auf die Anwendung des Zweckbegriffs angewiesen“. Naturwissenschaftliches Denken könne deshalb nie „bis zu dem obersten Gesetze der Dinge“ vordringen<sup>13</sup>. Hier habe die Religion ihre selbständige Domäne, und hier zeige sich, dass „die christliche Weltanschauung durch die Enthüllung des geistigen und sittlichen Gesamtzweckes [sic!] der Welt, welche der eigentliche Zweck Gottes selbst ist, sich als die vollkommene Religion bewährt“<sup>14</sup>.

Doch die Lehre von den „Werturteilen“ als einer exklusiven Domäne theologisch-philosophischer Erkenntnis im Unterschied zur den „Seinsurteilen“ der Naturwissenschaften<sup>15</sup> krankte vor allen Dingen daran, dass sie die ontologische Einbindung der (religiösen) Überzeugungsurteile in den Gesamtzusammenhang der wissenschaftlich

<sup>12</sup> Vgl. z. B. Ritschl (1874) 1895: 195 (§ 28).

<sup>13</sup> AaO.: 199.

<sup>14</sup> AaO.: 201.

<sup>15</sup> Es ist ein Spezifikum der deutschen Philosophie- und Geistesgeschichte, dass gerade an dieser Stelle die Unterscheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften Platz greift, die so etwa im angelsächsischen Bereich nicht vorhanden ist. Es war gerade die Differenz zwischen den *wertenden*, nach Sinn und Zweck fragenden Urteilen, wie sie etwa in den Geschichtswissenschaften für das Verstehen von menschlichem Handeln unverzichtbar sind, und den *beschreibenden*, die sinnliche Erscheinungswelt nach Ursache und Wirkung analysierenden Urteilen der Naturwissenschaften, die nach Dilthey für die elementare Unterscheidung von *Verstehen* und *Erklären* gut steht: „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir“ (Dilthey 1961: 144). An diese Einsicht in eine Grunddifferenz menschlicher Erkenntnis knüpft die große Tradition der hermeneutisch geprägten Philosophie im Sinne Heideggers und Gadamers an, die dann auch seit ihren Anfängen die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland stark beeinflusste. Wir können diese aus dem Ende 19. Jahrhunderts bis in unsere Zeit reichende Entwicklung hier nicht weiter verfolgen, halten aber fest, dass durch sie im deutschsprachigen Raum eine ganz andere wissenschaftskulturelle Gesprächssituation gegeben ist als im angelsächsischen, weil für eine hermeneutisch aufgeklärte Philosophie die angedeutete Differenzierung der Erkenntnishinsichten unverzichtbar ist und sich die Auflösung ihrer Fragestellungen in einen monistischen Naturalismus von vornherein verbietet, wie sich andererseits auch an den Naturwissenschaften deutlicher die Differenz und das Ineinander von Erklären und Verstehen zeigen lässt. Als eine immer noch aktuelle Einführung in den gegenwärtigen Stand der Debatte vgl.: Kanitscheider/Wetz 1998.

erschlossenen Natur nicht leisten konnte. Erst recht nach der Etablierung der Evolutionstheorie, die die teleologische Ausrichtung der Natur und ihrer organisierten Gestalten fragwürdig werden ließ, drohten die im Zentrum der Theologie stehenden Fragen nach Sinn und Bedeutung menschlicher Existenz von aller empirisch begründeten wissenschaftlichen Erkenntnis isoliert und selbst sinnlos zu werden. So blieb der kirchlichen Polemik oft nur der Hinweis auf die angeblich alle höheren Werte zersetzende materialistische Moral einer naturwissenschaftlichen Weltanschauung, die sich auf „die bedingungslose Anhäufung und Vermehrung von Reichtümern und die Befriedigung sinnlicher Genüsse“ beschränke, so Papst Pius IX. in seinem Syllabus von 1864 (DH 2958).

*Beginnender Dialog im 20. Jahrhundert.* Insgesamt also schien sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts genau das zu bewahrheiten, was Schleiermacher zwei Generationen zuvor befürchtet hatte: der Knoten der Geschichte schien so auseinander zu gehen, dass die Wissenschaft mit dem Unglauben paktierte, das Christentum aber mit der Barbarei, d. h. mit hoffnungsloser Rückständigkeit verbunden wurde<sup>16</sup>. Und die wissenschaftliche Theologie hatte sich zurückgezogen auf das Reich der Werturteile und des Geistes und schien sich allzu leicht mit einer Art doppelter Buchführung abzufinden.

Es gab nur wenige Stimmen auf theologischer Seite, die dazu aufriefen, neu aufeinander zuzugehen. Dazu gehörte für die deutsche Theologie an erster Stelle Karl Heim, der in einem Brief von 1906 die Situation so beschrieb:

Wir müssen jetzt ganz neue Wege suchen ..., wenn nicht der ungeheure Riß zwischen der nur unter sich verkehrenden Theologie und der Welt der Mediziner und Naturwissenschaftler über kurz oder lang zu einer Katastrophe führen soll. Eine Riesenarbeit ist zu tun, um den schon seit hundert Jahren verlorenen Anschluß wieder einzuholen, ehe es zu spät ist.<sup>17</sup>

Doch es sollte noch einige Zeit vergehen, bevor erste Brücken über diesen tiefen Graben geschlagen werden konnten und die Perspektive eines möglichen Dialogs von Theologie und Naturwissenschaften in den Blick kam. Zunächst musste die deutsche wissenschaftliche Theologie tiefgreifende Klärungsprozesse in eigener Sache durchlaufen. Denn neben einer rückwärts gewandten restaurativ-konfessionalistischen Theologie war im universitären Bereich vor allem die sogenannte liberale Theologie vorherrschend, die in der Aufklärung ihre

<sup>16</sup> Schleiermacher 1990: 347: „Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen? das [sic!] Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?“

<sup>17</sup> Nach Timm 1968: 25.

Wurzeln hatte und ein tragfähiges Bündnis zwischen einem christlich fundierten Kulturideal und der bürgerlich-liberalen Gesellschaftsordnung als Ziel und Grundlage eines modernen Christentums vor Augen hatte und das von aller Empirie unerreichbare Reich des Geistes und der Werturteile als ihre Domäne betrachtete, die Forschungen der Naturwissenschaften jedoch allenfalls selektiv zur Kenntnis nahm. Dieses Bündnis zwischen Kultur, Politik und Christentum begann spätestens mit der Katastrophe des 1. Weltkriegs brüchig zu werden und provozierte die Neubegründung eines *kritisch* auf die Moderne bezogenen und sich neu den biblischen Texten zuwendenden theologischen Denkens in der dialektischen Theologie Karl Barths wie später in der kerygmatischen Theologie Rudolf Bultmanns und ihrer Schüler. Aber auch Einzelfiguren wie Paul Tillich, Werner Elert und Dietrich Bonhoeffer sind hier zu nennen, die nach einer Neubegründung von Theologie überhaupt fragten. Durch das Aufkommen des Nationalsozialismus standen dann innerhalb der systematischen protestantischen Theologie ohnehin die Auseinandersetzungen mit dessen Ideologie im Vordergrund und damit vor allem fundamentaltheologische, kirchenpolitische, aber auch historische Fragen.

Obwohl der schon erwähnte Karl Heim auf protestantischer Seite bereits in den 40er Jahren erste bedeutende Schriften zum Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie veröffentlichte<sup>18</sup> und der Jesuit Teilhard De Chardin auf katholischer Seite durch seine theologische Interpretation der Evolutionstheorie von sich reden machte<sup>19</sup>, begann die deutschsprachige Theologie erst seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts ernsthaft damit, das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft neu zu bestimmen und die neuen Wege zu suchen, von denen Karl Heim zu Beginn des Jahrhunderts schon gesprochen hatte. Doch musste dies nun in einer Situation geschehen, die dem zu führenden Dialog alles andere als günstig war. Da war zum einen die Tatsache, dass die seit dem 19. Jahrhundert verschärften Fronten zwischen Naturwissenschaft und Religion sich inzwischen nicht nur in Deutschland, sondern in der abendländischen Kultur überhaupt zu einem tiefen Riss in deren geistigen Grundlagen ausgeweitet hatten, den der ausgebildete Naturwissenschaftler und Romancier Sir Charles Percy Snow 1959 in seiner berühmten *Rede Lecture* mit der These der zwei Kulturen auf den Begriff brachte<sup>20</sup>. Snow stellte fest, dass die literarisch-geisteswissenschaftliche und die naturwissenschaftlich-tech-

<sup>18</sup> Z. B. Heim 1949.

<sup>19</sup> Teilhard De Chardin schrieb sein Hauptwerk *Der Mensch im Kosmos* in den 40er Jahren, die Veröffentlichung folgte allerdings erst 1955: P. Teilhard De Chardin, *Le phénomène humain* (dt.: *Der Mensch im Kosmos*, 1959), Paris 1955.

<sup>20</sup> Kreuzer 1987.



nische Intelligenz innerhalb der westlichen Industriegesellschaften zwei grundverschiedene „Kulturen“ verkörpern, die einander fremd geworden sind, nicht mehr miteinander kommunizieren können und sich bestenfalls mit Gleichgültigkeit, zumeist aber mit Unverständnis und Ablehnung gegenüberreten. Damit traf Snow den Nerv der Zeit, und eine bis heute nicht abreißende Diskussion darüber, ob und inwiefern seine Analyse zutrifft und wie diese Spaltung überwunden werden kann, setzte ein.

Zum anderen aber waren durch die nun errungene Vorherrschaft der dialektischen und hermeneutischen Theologie, die allein die innere Kraft besessen hatten, einigermaßen konsequent der Gleichschaltung durch die Nazis zu widerstehen, die inner-theologischen Voraussetzungen für einen Dialog nicht besser geworden. Ich kann das an dieser Stelle nicht im einzelnen entfalten, sondern illustriere dies durch das Beispiel der beiden führenden Figuren der damaligen deutschen protestantischen Theologie, Karl Barth und Rudolf Bultmann. Da sind zum einen die bekannten Sätze von *Karl Barth* aus dem Vorwort seines die Schöpfungslehre entfaltenden Bandes der Kirchlichen Dogmatik:

Man wird mir vermutlich vorhalten, warum ich mich mit den in diesem Zusammenhang naheliegenden Fragen der Naturwissenschaft nicht auseinandergesetzt habe. Ich meinte es ursprünglich tun zu müssen, bis mir klar wurde, daß es hinsichtlich dessen, was die heilige Schrift und die christliche Kirche unter Gottes Schöpfungswerk versteht, schlechterdings keine naturwissenschaftlichen Fragen, Einwände oder auch Hilfestellungen geben kann. ... Die Naturwissenschaft hat freien Raum jenseits dessen, was die Theologie als das Werk des Schöpfers zu beschreiben hat. Und die Theologie darf und muß sich da frei bewegen, wo eine Naturwissenschaft, die nur das und nicht heimlich eine heidnische Gnosis und Religionslehre ist, ihre gegebene Grenze hat.

Allenfalls „in der Bestimmung des Wo und Wie dieser beiderseitigen Grenze“, so Barth, nicht aber in einem materialen Dialog, werden sich zukünftig „noch dankbare Probleme finden“ lassen.<sup>21</sup>

Doch auch die hermeneutische Theologie *Rudolf Bultmanns* und seiner Schüler verhandelte zwar die Probleme einer Bestimmung des Wo und Wie der Grenze von Naturwissenschaft und Theologie, erwies sich jedoch ebenfalls als unfähig, wirkliche Brücken hinüber und herüber zu schlagen. Deutlich wird das an Bultmanns Programm der „Entmythologisierung“. Für ihn als Exegeten war es offensichtlich, dass die Botschaft des Neuen Testaments mit den Worten und Vorstellungen eines mythischen Weltbilds verkündet wird. Dieses Weltbild aber ist durch die Naturwissenschaft erledigt:

<sup>21</sup> Barth, KD III/1: Vorwort.

Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muß sich klar machen, daß er, wenn er das für die Haltung des christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverstündlich und unmöglich macht.<sup>22</sup>

Es stellte sich für Bultmann deshalb die Aufgabe, den Mythos so zu interpretieren, dass er den heutigen Menschen in seinem existentiellen Selbstverständnis anzusprechen vermag, zugleich aber in keinerlei Konflikt, damit aber auch in keinen Kontakt mehr tritt zu den Erkenntnissen der Naturwissenschaften – also ähnlich wie bei Barth eine neue Art von Restriktionsmodell.

So sind es nach dem 2. Weltkrieg vor allem einzelne Initiativen und Personen, die den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie in Richtung auf einen für beide Seiten fruchtbaren Dialog voranbringen wollen. Zu nennen sind hier etwa die *Göttinger Gespräche* zwischen Physikern und Theologen, die 1948 von dem Mathematiker und Physiker Günter Howe angeregt wurden und über zehn Jahre in wechselnden Besetzungen stattfanden. Howe selbst versuchte, an die Barthsche Theologie anzuknüpfen, indem er etwa auf Parallelen zwischen Barths Trinitätslehre und dem Prinzip der Komplementarität in der Quantentheorie aufmerksam machte. Es gelang ihm zu seiner großen Enttäuschung aber nicht, Barth selbst zur Teilnahme an diesen Gesprächen zu bewegen<sup>23</sup>.

Die Entstehung dieser Gespräche macht ein Doppeltes deutlich. Zum einen ist charakteristisch, dass die Initiative dazu von dem Physiker ausging. In der Tat waren die starren Fronten des 19. Jahrhunderts von naturwissenschaftlicher Seite her längst aufgeweicht. Dazu hatten auch viele besonnene und eindrucksvolle Stimmen deutscher Physiker beigetragen, die die Verbundenheit gerade der modernen Physik mit kulturellen, geisteswissenschaftlichen und dann durchaus auch religiösen Vorstellungen sahen und ihrerseits zu interpretieren versuchten. Genannt seien in diesem Zusammenhang nur die Arbeiten von Max Planck und Werner Heisenberg<sup>24</sup>, Wolfgang Paulis Überlegungen zum Verhältnis von Tiefenpsychologie und Physik<sup>25</sup>, Albert Einsteins Be-

<sup>22</sup> Bultmann 1985: 16.

<sup>23</sup> Dass unter bestimmten Voraussetzungen und Modifikationen die Barthsche Theologie sich durchaus für eine intensive Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften eignet, hat im angelsächsischen Raum T. F. Torrance bewiesen, vgl. z. B. Torrance 1969; ders. 1976.

<sup>24</sup> Vgl. z. B. Planck 1990; Heisenberg 1969; ders. 1971.

<sup>25</sup> Vgl. Pauli/Jung 1992; Jung 1952; Atmanspacher 1995.

merkungen zur Religion als Triebkraft wissenschaftlicher Forschung<sup>26</sup> oder Carl Friedrich von Weizsäckers zahlreiche Arbeiten zum Thema<sup>27</sup>.

Zum anderen drehte sich ein wichtiger Teil dieser Gespräche um die öffentliche und ethische *Verantwortung des Naturwissenschaftlers*. Der Abwurf der Atombombe 1945 und der darauf folgende Kalte Krieg hatte allen deutlich werden lassen, dass die Folgen der naturwissenschaftlichen Forschung die Möglichkeit mit einschließen, dass die Menschheit sich selbst und alles Leben auf diesem Planeten vernichten kann. Es stellte sich die Frage, ob das Eindringen der Kernphysik in die kleinsten Elemente der physikalischen Natur nicht eine Art „faustischen Pakt“ darstellte, mit dem die Menschheit Mächte und Kräfte heraufbeschwor, die zu beherrschen ihr zumindest ganz neue ethische Verbindlichkeiten abverlangen würde. Andere sahen sogar in der Atombombe die Machtförmigkeit des naturwissenschaftlichen Erkenntnisideals selbst entlarvt, so dass von Weizsäcker später formulierte: „Von Galilei führt ein schnurgerader Weg zur Atombombe ...“<sup>28</sup>.

Naturwissenschaftler begannen deshalb zu politischen Entscheidungen öffentlich Stellung zu nehmen. 1957 etwa erregten die sogenannten „Göttinger 18“, zu denen die Nobelpreisträger Max Born, Otto Hahn und Werner Heisenberg, aber auch Carl Friedrich von Weizsäcker, Max von der Laue und andere gehörten, Aufsehen, weil sie sich in einer öffentlichen Erklärung gegen die atomare Bewaffnung der Bundeswehr aussprachen. Und das unterschrieben vom Entdecker der Kernspaltung! Dieser Affront gegen die Obrigkeit vertreten durch den empörten Bundeskanzler Konrad Adenauer und seinen Verteidigungsminister Franz-Josef Strauß ließ die noch junge Bundesrepublik erzittern. Der Naturwissenschaftler sollte sich um die Richtigkeit seiner Formeln und Messungen kümmern, nicht aber – jedenfalls nicht mit seiner Autorität als Wissenschaftler – um gesellschaftliche Belange. Seitdem aber hat die Frage nach den technischen Auswirkungen und Folgeerscheinungen der Naturwissenschaften und den damit verbundenen ethischen Herausforderungen vor allem in Bezug auf die Friedensfrage und die Erhaltung der Schöpfung den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie begleitet und entscheidend mitgeprägt.

Im Verlauf der 50er Jahre fand dieser Dialog eine institutionelle Heimat weniger an den Universitäten als an den neu gegründeten evangelischen und katholischen *Akademien*, und er hat seine primäre Heimat

<sup>26</sup> Vgl. dazu Jammer 1995.

<sup>27</sup> Z. B. von Weizsäcker 1964.

<sup>28</sup> von Weizsäcker 1983: 355.

dort bis heute. Von besonderer Bedeutung war die 1958 auf Anregung von Günter Howe u. a. zu diesem Zweck ausgebaute „Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft“ (FEST) in Heidelberg als ein von allen Akademien der evangelischen Landeskirchen getragenes Institut für interdisziplinäre Forschung. Sein erster Leiter wurde der Philosoph Georg Picht, und er blieb es für die ersten 24 Jahre. Einen ersten Anstoß zur Eröffnung einer öffentlichen akademischen Debatte gaben dann erste Dissertationen von auch naturwissenschaftlich ausgebildeten Theologen (Günter Altner, Jürgen Hübner), die sich zunächst mit der biologischen Entwicklungslehre theologisch auseinandersetzen<sup>29</sup>.

In der universitären *akademischen Theologie* kam es dann zu einem wirklichen neuen Aufbruch in diesen Fragen, als aus inner-theologischen Gründen nach Alternativen zur Barthschen Theologie gesucht wurde. Hier ist etwa Wolfhart Pannenberg zu nennen, der sich über den Begriff der Kontingenz und des Naturgesetzes dem Dialog näherte und 1970 zusammen mit dem Physiker A. M. Klaus Müller *Erwägungen zu einer Theologie der Natur* herausgab. In seinen wissenschaftstheoretischen Erwägungen Anfang der 70er Jahre suchte Pannenberg eine neue, dialogfähigere Form von theologischer Wissenschaft zu begründen, die auch eine theologische Wahrnehmung der Natur und der Erkenntnisse der Naturwissenschaften einschließen sollte. Vor allem aber seine von 1988 bis 1993 erschienene dreibändige *Systematische Theologie* ging in größerer Breite auf die Erkenntnisse und Entwicklungen der Kosmologie, Evolutionstheorie, Wissenschaftstheorie und Anthropologie ein, um sich dann theologisch darauf zu beziehen.

Stärker politisch und ethisch orientiert war ein anderer systematischer Entwurf der protestantischen Theologie in den 80er Jahren, die ökologische Schöpfungslehre von Jürgen Moltmann. Er versuchte vor allen Dingen, das Gegenüber von einem die Welt und die geschöpflichen Individuen herstellenden und machenden Gott und einer fertigen Schöpfung in Richtung auf eine pan-entheistische Sicht zu überwinden, in der Gott durch seinen Geist in der ganzen Schöpfung anwesend ist und in ihr wirkt, in und an ihr aber auch leidet. Ihm war es ein besonderes Anliegen, das Lehrstück der Erhaltung der Schöpfung und ihrer Fortsetzung, der *conservatio mundi* und *creatio continua* auf dem Hintergrund der Naturwissenschaften neu zu verstehen. Und auf katholisch-theologischer Seite darf sicherlich Karl Rahner als großer und eigenständiger Förderer eines Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaften gelten, auch wenn sich seine Bemerkungen

---

<sup>29</sup> Altner 1965; Hübner 1966.

zur Sache eher verstreut finden<sup>30</sup>. Für sein Denken spielte vor allen Dingen die Menschwerdung, die Hominisation aus der Sicht der Theologie und der Naturwissenschaften eine große Rolle.

Insgesamt aber gilt: In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat es zwischen Theologie und Naturwissenschaften einen regen Austausch und manchen Brückenschlag hinüber und herüber gegeben<sup>31</sup>. Es gibt heute viele einzelne Initiativen sowie immer mehr wissenschaftliche Einzelarbeiten zum Thema und auch vielfältige Bezugnahmen innerhalb systematisch-theologischer Entwürfe. Es gibt jedoch – soweit ich sehe – keine Aufnahme des Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaften in Studien- und Prüfungsordnungen. Zugleich herrscht ein ungebrochenes, heute vielleicht eher vermehrtes Interesse daran, einen Diskurs über die kulturelle und weltbildhafte Relevanz naturwissenschaftlicher Forschung unter Einbeziehung der Theologie zu führen. Die gegenseitige Ablehnung und Diffamierung ist vielfach einem neugierigen Interesse gewichen. Damit ist aber auch die Chance gegeben, die Dialogbemühungen einen entscheidenden Schritt weiterzuführen. Um jedoch einen Ausblick auf künftige Forschungsfelder gewinnen zu können, sollen zunächst einmal erste Resultate der bislang geführten Debatte genannt werden. Vier von ihnen führt der folgende Abschnitt auf.

### *Erste Resultate*

1. Da ist zum einen die gewachsene Einsicht, dass auch die Naturwissenschaften als eine *Kulturleistung* zu verstehen sind. Auch die Naturwissenschaften stellen mit ihrer speziellen Methodik nicht einfach neutrale Tatsachen fest, sondern sind geprägt durch die historischen Umstände, in denen sie entstanden sind und in denen sie sich vollziehen, durch die Fragen, zu deren Beantwortung sie in Gang gesetzt wurden, und durch den Dienst, den die Menschen von ihren Erkenntnissen erwarten können und dürfen. Auch die Rationalitätskriterien der Naturwissenschaften unterliegen einer metawissenschaftlichen Begründungsrationalität, und sie sind in ihren Forschungsthemen und Verfahren gegenüber einer breiteren Öffentlichkeit und der universitas der Wissenschaften rechenschaftsfähig, aber auch rechenschaftspflichtig.

---

<sup>30</sup> Vgl. jetzt Rahner 2002, sowie die Untersuchung von Peitz 1998.

<sup>31</sup> Ein bibliographischer Bericht, der den Stand von 1986 dokumentiert, ist von der FEST herausgegeben worden: Hübner 1987.

2. Deshalb ist auch eine strikte und sozusagen klinisch reine *Trennung zwischen Geistes- und Naturwissenschaften* unangemessen. Richtig an dem Restriktionsreflex der Theologie und anderer Geisteswissenschaften gegenüber allzu forschen Hegemonieansprüchen der Naturwissenschaften ist allerdings dies, dass Theologie und Naturwissenschaften sich nicht gegenseitig verdrängen oder ersetzen können. Sie können auch nicht jeweils in der anderen oder in einer Superwissenschaft aufgehen, weil sie sich in Fragestellung und Methodik fundamental unterscheiden. Sie sind aber auch nicht autark, insofern die Naturwissenschaften eingebunden sind in die Suche des Menschen nach dem Verstehen seiner Welt und seiner Stellung in ihr, wie andererseits die Theologie die Gewissheit des Glaubens vor dem Wissen und dem Wahrheitsbewusstsein ihrer Zeit zu verantworten hat, so dass sie sich auch mit der Bedeutung und Tragfähigkeit empirisch arbeitender Wissenschaften zu befassen hat. Theologie und Naturwissenschaften können deshalb nur im Dialog unter Abgrenzung und Bezugnahme bleiben, was sie aus sich selbst heraus sind.

3. Die Theologie hat in diesem Dialog unter anderem gelernt, dass *Gott, der Schöpfer*, nicht als Macher oder Hersteller einer fertigen Schöpfung und ihrer Gestalten zu verstehen ist, sondern viel stärker in den Prozesscharakter und in die kreative Offenheit der Schöpfung verwickelt gedacht werden muss. Die Wiederentdeckung der *creatio continua*, der fortgesetzten Schöpfung hat deutlich gemacht, dass der Schöpfer mit seiner Schöpfung nicht fertig ist und sein schöpferisches Handeln sich nicht im Vergangenen erschöpft. Dem entspricht die Eigenart seiner Geschöpfe. Die Gestalten der Schöpfung sind nicht Ausdruck eines ihnen übergeordneten Projekts oder auf einen ihnen äußeren Zweck hin konstruiert, sondern um ihrer selbst willen vor ihrem Schöpfer da. Wir verstehen heute sehr viel besser, dass und wie auch der Mensch eingebunden ist in das Netz der Schöpfung, in die Welt als ein *Oikos*, ein Haus, in dem der Mensch nicht einfach Hausherr ist, sondern sich als Teilhaber einer Hausgemeinschaft vorfindet, deren Glieder aufeinander angewiesen sind.

4. Die Naturwissenschaften haben in den Auseinandersetzungen um ihren Erkenntnisanspruch gelernt, dass die *Methode des naturalistischen Reduktionismus*, alle realen Systeme – seien es Sterne, Planeten, Steine, Pflanzen, Tiere oder Menschen – auf das durch eine kleine Zahl deterministischer Wechselwirkungen vollständig beschreibbare Zusammenspiel kleinster Einheiten zu reduzieren, zumindest problematisch ist. Die nicht-deterministischen Wechselwirkungen der Quantenmechanik, aber auch die Grenzen der Berechenbarkeit von komplexen, nicht-linear gekoppelten Systemen haben die Einsicht gefördert, dass der reduktionistische Naturalismus des 19. Jahrhunderts

jedenfalls, um eine Wendung Einsteins aus anderem Zusammenhang zu gebrauchen, „noch nicht der wahre Jakob ist“<sup>32</sup>.

### *Künftige Forschungsfelder*

Damit komme ich zu meinem letzten Punkt, der Frage nach der Zukunft des Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaften. Zwei Teilfragen stellen sich: Welches sind die Themen der Zukunft? Und welche Relevanz kann dieser Dialog bei all der Spezialisierung und Differenzierung unserer Wissenschaften gesellschaftlich haben?

*Themen der Zukunft.* Lassen Sie mich zur Beantwortung der ersten Frage einfach einige Themenbereiche auflisten, die mir als zentral erscheinen. Als erstes ist und bleibt die Kosmologie ein spannendes Feld, trägt doch die Halbwertszeit der gängigen Modelle, wie mir ein Astrophysiker einmal mitteilte, höchstens zehn Jahre. Dabei scheint mir die Debatte um das Anthropische Prinzip, um die Frage nach dem Verhältnis von Kosmos und Lebensentstehung und nach außer-terrestrischen Lebensformen immer noch relevant zu sein und damit die Frage, ob dieser Kosmos durch eine höhere Intelligenz zu einem bestimmten Zweck, etwa der Lebensentstehung entworfen wurde und wie wir je nach Beantwortung dieser Frage unsere eigene Bestimmung und die unserer Mitgeschöpfe verstehen.<sup>33</sup>

Ein zweiter großer Themenbereich ist die Frage nach der *Anthropologie* im Rahmen der evolutionären Biologie. Welches sind die Variablen und Konstanten menschlichen Lebens mit Blick auf seine natürliche Ausstattung? In welchem Verhältnis steht seine evolutionär gewordene biologische Natur zur sozialen und kulturellen Evolution, die das eigene Werk des Menschen ist? Welche Rolle spielen Rationalität und Emotionalität? Wie ist der Mensch geprägt durch seine Geschlechtlichkeit? Ist der Mensch von Natur aus gut oder böse? Liegen die Wurzeln seines aggressiven wie seines altruistischen Verhaltens schon in seiner evolutionär bestimmten Natur und inwieweit lassen sie sich kulturell überformen<sup>34</sup>? Und ist die „Religiosität“ des Menschen ein natürlich angeborener Gottesinstinkt oder das Epiphänomen einer einstmaligen für den gesellschaftlichen Zusammenhalt nützlichen Illusion<sup>35</sup>? Sind religiöse Menschen „gesünder“ als nicht-religiöse? Doch selbst wenn das so ist, ist Nützlichkeit ein zureichender Grund für re-

<sup>32</sup> Vgl. Einstein/Born/Born 1969: 97 f.

<sup>33</sup> Vgl. dazu vom Vf.: Evers 2000; ders. 2004: 43–57.

<sup>34</sup> Vgl. dazu Meisinger 1996.

<sup>35</sup> Vgl. dazu: Sommer 1993: 229–248; Söling 2002.

ligiöse Überzeugungen? Oder steigert die Irritation durch echte Gotteserfahrung eher das Lebensrisiko?

Auch der große Problembereich der *Bioethik* lagert sich hier an. Durch die Entschlüsselung des menschlichen Genoms liegen ganz neue Möglichkeiten vor uns, die allerdings auch nur fortsetzen, was durch Geburtenplanung, eugenische Medizin u. a. schon längst geschieht. Die nun aufgeschlüsselte genetische Natur des Menschen ist selbst keine normative Größe und stellt sich uns naturwissenschaftlich als der zufällige evolutionäre Status quo dar, der den Ausgangspunkt für unsere technischen Eingriffsmöglichkeiten bildet. Ist die Gentechnik nur die Fortsetzung der Evolution mit anderen Mitteln? Woher beziehen wir unsere Normen und Werte, so dass wir weder unserer medizinischen Verantwortung ausweichen noch uns selbst nach zweifelhaften Idealbildern entwerfen?

Immer wichtiger wird aber auch die Debatte um die *Hirnforschung*, zumal diese schon von Hause aus interdisziplinär angelegt ist<sup>36</sup>. Hier kommen physiologische Forschung, philosophische Bewusstseinstheorien, kybernetische Modelle der Informationsbearbeitung und andere Forschungsbereiche zusammen, und die Interpretation der Ergebnisse betrifft selbst juristische Fragen nach der Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit von straffällig Gewordenen. Was geschieht mit uns, wenn uns eine künstliche Netzhaut, künstliche Nerven, Hirnschrittmacher oder fremdes Hirngewebe eingesetzt werden? Wie stark dürfen wir unser Gehirn manipulieren mit operativen Eingriffen oder durch immer gezielter einsetzbare Psychopharmaka, ohne dass wir uns uns selbst entfremden? Was ist das überhaupt, Bewusstsein? Kann man es auch künstlich erzeugen? Was unterscheidet die graue Masse in unserem Kopf von algorithmisch arbeitenden elektronischen Maschinen<sup>37</sup>? Wieweit sind wir durch menschenähnliche Roboter ersetzbar, etwa bei der Pflege der zunehmenden Zahl alter Menschen? Wieweit vertrauen wir diagnostische Entscheidungen in der Medizin, aber auch in Wirtschaft und Politik Expertensystemen künstlicher Intelligenz an?

Und durch alle Themenbereiche zieht sich die Frage nach der *Hermeneutik* unseres Welt- und Lebensverständnisses. Wie setzen wir Faktenwissen, Lebensgewissheit und Glaubensüberzeugungen ins rechte Verhältnis? Worin unterscheiden sich Glauben und Wissen, Vernunft und Weisheit, Erklären und Verstehen und wie gehören sie zusammen? Und wie können wir so Wissenschaft betreiben, dass sie jeweils ins richtige Verhältnis zueinander gesetzt werden?

<sup>36</sup> Vgl. dazu vom Vf.: Evers 2003: 327–347.

<sup>37</sup> Vgl. dazu vom Vf.: Evers 2005: 101–118.



Noch viele andere Brennpunkte der Forschung ließen sich nennen, wie sie sich etwa in der theoretischen Wissenschaft in der Interpretation der Quantentheorie, der Theorie der chaotischen Systeme oder in der noch jungen Nanotechnologie finden. Doch soll dieser kleine Katalog an dieser Stelle genügen, um die Weite des Feldes zu beschreiben, auf dem sich der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften heute vollzieht.

*Die gesellschaftliche Relevanz des Dialogs von Naturwissenschaften und Theologie.* Zum Abschluss sollen nun noch einige Bemerkungen zur Beantwortung der zweiten Frage folgen, der Frage, welche gesellschaftliche Relevanz denn der Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie in unserer sogenannten postmodernen Gesellschaft überhaupt haben kann. 1979 veröffentlichte der französische Philosoph Jean-François Lyotard seine Studie *Das postmoderne Wissen*<sup>38</sup> und prägte damit die philosophische Diskussion um den Begriff der Postmoderne. Lyotards These war, dass unser Zeitalter durch das Ende der großen Erzählungen charakterisiert sei. Für Jahrhunderte war die große Erzählung, die die abendländische Kultur zusammenhielt, das aus den biblischen Schriften konstruierte Drama von Schöpfung, Fall, Erlösung und Vollendung. Die neuzeitliche Kosmologie und Evolutionstheorie nun haben die Plausibilität dieser Rahmenerzählung aufgelöst, und die Begegnung mit den großen Weltreligionen, die ganz eigene und mit der christlichen inkompatible „große Erzählungen“ pflegen, hat sie nachhaltig relativiert. Doch nicht nur dies, auch innerhalb der christlichen Theologie hat die rationalistische Bibelkritik deutlich gemacht, dass die „grande narration“ des Christentums ein Konstrukt ist, das den Texten nicht gerecht wird. Hatte die Aufklärung es noch verstanden, wichtige Momente der christlichen Tradition in eine alternative Erzählung zu integrieren, nämlich die der universalen Vernunft und des unaufhaltsamen Fortschritts der Menschheit aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit mit Hilfe von Wissenschaft und Aufklärung und unter Einschließung einer allgemeinen Vernunftreligion, so ist auch diese einst von den Erfolgen und dem Pathos der Naturwissenschaften gespeiste Rahmenerzählung der Moderne brüchig geworden.

Lyotard diagnostiziert deshalb, dass die Moderne gescheitert ist: die großen Erzählungen müssen aufgegeben und durch neue, mit „kleinen Erzählungen“ operierende Sprachspiele ersetzt werden. Die Autorität der großen Erzählungen, der Religionen, Ideologien und rationalen Systeme ist nach seiner Auffassung am Ausgang des 20. Jahrhunderts zugunsten

---

<sup>38</sup> Lyotard 1979.

kleinerer Sinnfragmente zersplittert. Und diese sind beliebig kombinierbar, ohne in ihrer Gesamtheit auf ein Sinnganzes zu verweisen.

Nun ließe sich vieles, auch viel Kritisches, zu Lyotards Analyse sagen. Mit seiner These vom Ende der großen Erzählungen scheint er mir jedoch in der Tat einen wesentlichen Zug unserer derzeitigen Kultur erfasst zu haben. Wir leben heute in einer pluralistischen und weitgehend fragmentierten Gesellschaft mit großen kulturellen, religiösen und weltanschaulichen Differenzen und zugleich einer relativistischen Grundhaltung. Dabei kann diese Pluralität und Heterogenität schnell umschlagen in Beliebigkeit oder Hilflosigkeit, weil ökonomische Zweckrationalität oder künstliche mediale Welten an die Stelle von Gemeinschaft und Verbindlichkeit treten, oder gar in Terror, wenn einzelne Gruppen als Gegenreaktion in fundamentalistische Weltbilder ausweichen.

Wir sollten in dieser Situation erkennen, dass wir uns austauschen müssen *auch* über unsere Überzeugungen und verbindlichen Lebensentwürfe, weil eine bloß ökonomische, technische und gesellschaftspolitische Koordination der Menschen in dieser Situation des relativistischen Pluralismus nicht genügen kann. Und der Raum der öffentlichen Wissenschaft ist der richtige Raum, um solchen Austausch einzuüben. Doch durch die Spaltung der Wissenschaftskulturen liegen unsere Hintergrundüberzeugungen, die Ausgangspunkte, von denen wir in unseren Begegnungen herkommen, weiter auseinander und sind die Anmarschwege länger als je zuvor. Das akkumulierte Wissen ist ins Unüberschaubare gewachsen, die zentrifugalen Kräfte unserer unterschiedlichen Prägungen und Lebenswelten scheinen stärker als die Tendenzen zu Integration, Kommunikation und Einverständnis. Die zunehmende Ausdifferenzierung und Isolierung verschiedener Wissens- und Lebensbereiche, selbst innerhalb eines Subjekts und einer Biographie, lassen integrierende Momente, die zudem retardierend gegenüber der heute geforderten Schnelligkeit und Entschlossenheit wirken, nur schwer wirksam werden.

Diese Herausforderung greift der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften an einer wichtigen und grundlegenden Stelle auf. Doch kann er dies nun gerade nicht tun, indem er etwa in apologetischer Absicht versucht, eine neue große Erzählung zu erfinden, eine neue soziokulturelle Einheit zu stiften, in der alle Elemente des Alltagslebens, der religiösen Traditionen der Menschheit und die neuesten Erkenntnisse der Wissenschaft in einem organischen Ganzen Platz finden. Lyotard hat nach meiner Überzeugung auch darin Recht, dass wir die großen Erzählungen aufbrechen müssen in kleine Fragen. Weder die Theologie noch die Naturwissenschaften können letzte zwingende, unhintergehbare Begründungen liefern.

Und doch ist es in unserer intellektuellen, wissenschaftlichen und religiösen Situation notwendig, dass wir in unserem uns gegenseitig distanzierenden Pluralismus uns aufeinander zu bewegen, dass wir aneinander merken, wie über die Fachgrenzen und die in einem Fach geltenden Selbstverständlichkeiten *hinaus* gefragt wird, wie durch alle Partikularität hindurch nach dem *ganzen* Menschen und der *ganzen* Wirklichkeit gefragt wird, auch wenn wir durch unsere Denkbemühungen dieses Ganze nie werden einholen können. Doch gemeinsam in dieselbe Richtung zu gehen, auf die Förderung und Ganzheit unseres Menschseins zu, in dessen Dienst sich die Naturwissenschaften stellen wollen und das der christliche Glaube in gelebter Hoffnung meint antizipieren zu können, also gemeinsam zu erfahren, dass es eine Attraktionskraft gibt hin auf ein humanum und durch dieses humanum möglicherweise auf eine geheimnisvolle Mitte unserer Existenz, die der Glaube als den ihn ansprechenden Gott identifiziert, das wäre etwas, was uns in Wissenschaft und Gesellschaft gut täte.

### Literatur

- Altner, Günter, *Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedanke in der protestantischen Theologie zwischen Ernst Haeckel und Teilhard de Chardin*, 1965,
- Atmanspacher, Harald (Hg.), *Der Pauli-Jung-Dialog und seine Bedeutung für die moderne Wissenschaft*, 1995.
- Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik III/1*
- Bultmann, Rudolf, *Neues Testament und Mythologie* (BevTh 96), ND der 1941 erschienenen Fassung, hg. v. E. Jüngel, 1985.
- Bayertz, Kurt/Jaeschke, Walter (Hg.), *Der Darwinismus-Streit. Naturwissenschaften, Philosophie und Weltanschauung im 19. Jahrhundert*, 2005.
- Copernicus, Nikolaus, *De revolutionibus*, in ders., *Das neue Weltbild. 3 Texte: Commentariolus, Brief gegen Werner, De revolutionibus I* (lateinisch-deutsch) (PhB 300) (hg. v. H. Zekl) 1990: 59–153, 73.
- De Chardin, Teilhard, *Le phénomène humain*, Paris 1955.
- Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften Bd. 5: Die geistige Welt 1: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, <sup>3</sup>1961.
- Einstein, Albert/Born, Hedwig/Born, Max, *Briefwechsel 1916–1955*, 1969.
- Evers, Dirk, *Raum – Materie – Zeit. Schöpfungstheologie im Dialog mit naturwissenschaftlicher Kosmologie* (HUTh 41), 2000.
- , *Das Verhältnis von physikalischer und theologischer Kosmologie als Thema des Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, in Hübner, Jürgen/Stamatescu, Ion Olimpiu/Weber, Dieter (Hg.), *Theologie und Kosmologie. Geschichte und Erwartungen für das gegenwärtige Gespräch* (Religion und Aufklärung 11), 2004.
- , *Der menschliche Mensch. Hirnforschung und christliches Menschenbild*, in Schmidt, Jan C./Schuster, Lars (Hg.), *Der entthronte Mensch? Anfragen der Neurowissenschaft an unser Menschenbild*, 2003.

- , *Der Mensch als Turing-Maschine? Die Frage nach der künstlichen Intelligenz in philosophischer und theologischer Perspektive*, NZSTh 47 (2005): 101–118.
- Feuerbach, Ludwig, *Über Spiritualismus und Materialismus*, in: Ludwig Feuerbach's Sämtliche Werke Bd. X, Leipzig 1866.
- Heim, Karl, *Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft. Grundlegung des Gesprächs zwischen dem Christentum und den Naturwissenschaften*, 1949.
- Heisenberg, Werner, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Astrophysik*, 1969.
- , *Schritte über Grenzen. Gesammelte Reden und Aufsätze*, 1971.
- Hübner, Jürgen, *Theologie und biologische Entwicklungslehre. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, 1966.
- (Hg.), *Der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Ein bibliographischer Bericht* (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 41), 1987.
- Jammer, Max, *Einstein und die Religion*, 1995.
- Jung, Carl Gustav, *Naturerklärung und Psyche* (Studien aus dem C.-G.-Jung-Institut Zürich 4), Zürich 1952.
- Kanitscheider, Bernulf/Wetz, Franz Josef (Hg.), *Hermeneutik und Naturalismus*, 1998.
- Kepler, Johannes, *Gesammelte Werke*, Bd. XIII (hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Bayerischen Akademie der Wissenschaften von M. Caspar) 1945: 188–197.
- Kreutzer, Helmut (Hg.), *Die zwei Kulturen: Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz. C. P. Snows These in der Diskussion*, 1987.
- Liotard, Jean-Francois, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (Collection Critique), Paris 1979.
- Meisinger, Hubert, *Liebesgebot und Altruismusforschung. Ein exegetischer Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft* (Novum testamentum et orbis antiquus 33), 1996.
- Mortensen, Viggo, *Theologie und Naturwissenschaft*, 1995.
- Newton, Isaac, *Philosophiae Naturalis Principia mathematica III*, in: *Opera quae exstant omnia*, Bd. III London 1872 (Stuttgart-Bad Cannstatt 1964).
- Nietzsche, Friedrich, *Unzeitgemäße Betrachtungen, Erstes Stück: David Strauß der Bekenner und der Schriftsteller*, 1873.
- Pauli, Wolfgang/Jung, Carl Gustav, *Ein Briefwechsel 1932–1958* (hg. v. C. A. Meier), 1992.
- Plack, Max, *Vom Wesen der Willensfreiheit und andere Vorträge*, 1990.
- Peitz, Hans-Hermann, *Kriterien des Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Anregungen aus dem Werk Karl Rahners* (Innsbrucker Theologische Studien 53), Innsbruck/Wien 1998.
- Rahner, Karl, *Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie*, SW Bd. 5 (hg. v. der Karl-Rahner-Gesellschaft, bearb. v. Hans-Dieter Mutschler), 2002.
- Ritschl, Albrecht, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* Bd. III, 1895.

- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Über die Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Lücke* (1829), KGA Abt. I/10 (hg. v. Hans-Friedrich Traulsen) 1990.
- Söling, Caspar, *Der Gottesinstinkt*, Dissertation Universität Gießen, 2002.
- Sommer, Volker, Die Vergangenheit einer Illusion. Religion aus evolutionsbiologischer Sicht, in Voland, Eckart (Hg.), *Evolution und Anpassung*, 1993: 229–248.
- Strauß, David Friedrich, *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß*, 1872.
- Timm, Hermann, *Glaube und Naturwissenschaft in der Theologie Karl Heims*, 1968.
- Torrance, Thomas F., *Space, Time and Incarnation*, London 1969.
- , *Space, Time and Resurrection*, Edinburgh 1976.
- Vogt, Carl, *Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände*, 21854.
- , *Köhlerglaube und Wissenschaft*, 41856.
- Von Weizsäcker, Carl F., *Die Tragweite der Wissenschaft* Bd. 1: *Schöpfung und Weltentstehung, die Geschichte zweier Begriffe*, 1964.
- , *Wahrnehmung der Neuzeit*, 1983.
- Wagner, Rudolph, *Menschenschöpfung und Seelensubstanz. Ein anthropologischer Vortrag, gehalten in der ersten öffentlichen Sitzung der 31. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte zu Göttingen am 18. September 1854*, 1854.
- , *Ueber Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung zur Zukunft der Seelen. Fortsetzung der Betrachtungen über ‚Menschenschöpfung und Seelensubstanz‘*, 1854.