

Christian Tapp & Christof Breitsameter

Einleitung

1 Theologie, Religion und Naturwissenschaften

Das Verhältnis von Religion und Natur, von religiösen Weltdeutungen und naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und damit auch das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften wird heute weltweit diskutiert. Dabei darf man die beiden Zweige der Diskussion nicht unbesehen vermischen: Die Frage nach dem Verhältnis der (gelebten) Religion – im Sinne von persönlicher Religiosität, mit kognitivem Anspruch auftretenden religiösen Überzeugungen oder auch institutionalisierter Religion – zu den Erkenntnissen der Naturwissenschaften sowie der in ihrem Umfeld vertretenen Weltbilder wie dem Naturalismus *einerseits*, und *andererseits* die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften jeweils im Sinne wissenschaftlicher Disziplinen.¹

Natürlich hängen Religion und Theologie miteinander zusammen: Zu vielen Religionen – vornehmlich dem Christentum, aber in Abschattierungen auch zum Judentum und, besonders im Mittelalter ausgeprägt, auch zum Islam – gehört eine auf ein hohes intellektuelles Niveau zielende, sprich sich an wissenschaftlichen Ansprüchen orientierende Theologie, die aus der Glaubensgemeinschaft erwächst, von ihr nachgefragt und häufig auch institutionell von dieser Gemeinschaft getragen oder unterstützt wird.

Dennoch sind beide Ebenen zu unterscheiden, denn wenn es beispielsweise um den Vorwurf geht, die Theologie sei, gemessen an den Standards anderer Wissenschaften, keine Wissenschaft, so wird damit zwar eine Frage von religiöser Relevanz gestellt. Die einschlägigen wissenschaftstheoretischen Spezialfragen zu möglichen (oder unmöglichen) Kriterien für Wissenschaftlichkeit sind aber weitgehend unabhängig von der Frage nach dem Wesen von Religion zu beantworten. Geht es auf der anderen Seite etwa um den Vorwurf mangelnder Rationalität religiös Gläubiger, so mag die Theologie hier zwar eigene und durchaus kompetente Antworten entwerfen – etwa in der katholischen Theologie eine von der Schöpfungstheologie und der Gotteslehre her fundierte grundsätzlich positive Einschätzung des religiösen Wertes von Rationalität –, es handelt sich jedoch

¹ Zur Bedeutsamkeit der Unterscheidung von Religion/Naturwissenschaften und Theologie/Naturwissenschaften für den Dialog vgl. auch Mutschler, Hans-Dieter, „Schöpfungsglaube und Naturwissenschaften“. In: *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, hrsg. v. M. Kehl, Freiburg: Herder 2006, 302–321.

eigentlich um eine religionsphilosophische bzw. religionswissenschaftliche Frage, die ganz unabhängig von einer Bindung des eigenen Standpunktes an eine bestimmte Religionsgemeinschaft beantwortet werden muss.²

Was zunächst die Debatte über das Verhältnis von Religion und Naturwissenschaften betrifft, so firmiert sie international v. a. unter der Überschrift „*Science and Religion*“. Ihr Schwerpunkt liegt erkennbar im englischsprachigen Raum, und zwar vor allem in den USA. Dies hat verschiedene Gründe. Zu ihnen gehört u. a. die Tatsache, dass die USA ein stark von nicht-aufgeklärter Religiosität beherrschtes Land sind, aber auch, dass es dort – anders als in Deutschland – keine kirchlich gebundene Theologie an staatlichen Universitäten gibt und die Ausbildung für kirchliche Amtsträger daher nur eingeschränkt mit dem wissenschaftlichen Diskurs verbunden ist. Wenn umgekehrt diese starke religiös-moralische Prägung in den akademischen Raum eindringt, scheint manchem Naturwissenschaftler die „Luft zum Atmen“ genommen zu werden, und entsprechend harsch fallen seine Reaktionen aus. Man könnte diesbezüglich in Anlehnung an C. P. Snows Wort von den zwei Kulturen von einer Art „Kultur-Kampf“ um die Deutungshoheit menschlicher Welt- und Selbstbeschreibung sprechen.

Die Situation in Europa und vor allem in Deutschland stellt sich anders dar. Kreationismus, *Intelligent Design* und Neuer Atheismus werden hier zwar mit Interesse wahrgenommen, sie haben aber bei weitem nicht den Stellenwert im geistigen Alltagsleben breiter Schichten der Bevölkerung wie in den USA. Das intellektuelle Gesamtklima ist wesentlich stärker von der Aufklärung geprägt, und das Interesse am Verhältnis von Religion und Naturwissenschaften ist zwar nicht ausschließlich, aber doch vornehmlich eher akademisch-theoretisch als moralisch-lebenspraktisch bestimmt: Viele Menschen hierzulande fragen sich, wie bestimmte kognitive Elemente von Religion (etwa die christliche Lehre vom Menschen als Krone der Schöpfung oder die Genesis-Erzählungen von der Erschaffung der Welt) eigentlich mit dem naturwissenschaftlichen Erkenntnisstand (etwa über die Evolution, „höhere“ Verhaltensformen im Tierreich oder über die Urknall-Theorie) zusammenpassen. Theologiestudierende sehen sich als Teil einer zunehmend technologieorientierten und naturwissenschaftlichen Erkenntnisse für

² Eine Ausnahme von dieser generellen Regel sind beispielsweise die Ansätze zu einer Christlichen Philosophie augustinischen Typs, die die Rationalitätsfrage im Rahmen einer christlich geprägten Gesamtsicht der Wirklichkeit und damit ausdrücklich von einem religiösen Standpunkt aus beantworten will. Zum augustinischen Typ siehe etwa Plantinga, Alvin, „Augustinian Christian Philosophy“. In: *The Monist* 75 (1992), 291–320; eine knappe, aber instruktive Gegenüberstellung beider Typen bei Löffler, Winfried, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt: WBG 2006, 35; ausführlicher jüngst ders., „Two Kinds of ‚Christian Philosophy‘“. In: European Journal for Philosophy of Religion 5,2 (2013), 111–127.

selbstverständlich haltenden Gesellschaft – bis hinein in die Kirchengemeinden, in denen sie leben und für die sie später arbeiten sollen. Viele Theologieprofessorinnen und -professoren geben den Dialog mit den Naturwissenschaften als eines ihrer besonderen Interessensgebiete an, doch nur wenige betreiben dazu wirkliche Forschung oder haben auf einem naturwissenschaftlichen Gebiet tiefgehende Kenntnisse oder gar eine professionelle Ausbildung. Der aktivste Bereich ist hierzulande sicher die auf philosophischer Ebene geführte Auseinandersetzung mit dem Naturalismus.³

Wenn wir also einen „Dialog“ zwischen Theologie und Naturwissenschaften im Titel führen und damit die zweite Ebene der Diskussion betonen, scheint das gegenwärtig mehr Wunsch als Wirklichkeit zu sein. Eher wird man eines (schon lange Zeit währenden) Konfliktes oder gar der Tatsache gewahr, dass beide Seiten einander kaum (mehr) wahrnehmen. Von diesen drei Möglichkeiten, Kooperation, Ablehnung und Desinteresse, ist die letzte die denkbar schlechteste, weil sie den Konflikt von Geltungsansprüchen, die mit den jeweiligen Gegenstandsbereichen von Theologie und Naturwissenschaft verbunden sein können, schlicht ausblendet und sich damit um die Chance einer kritischen Reflexion der methodischen Vorentscheidungen, mit denen beide „Lager“ zu tun haben, bringt. Auch wenn also ein echter Dialog weniger Wirklichkeit als vielmehr Wunsch ist, sollte es auf beiden Seiten doch ein starkes Interesse daran geben, die methodische Selbstvergewisserung durch eine kritische Sichtung der Geltungsansprüche, mit denen Theologie und Naturwissenschaften arbeiten, voranzutreiben. Ob auf diesem Weg eines Tages ein Modell der Integration, eine vierte Möglichkeit der Verhältnisbestimmung, zustande kommt, ist gegenwärtig nicht absehbar.

Nahegelegt wird die Möglichkeit einer integralen Sicht durch die Tatsache, dass sowohl Theologie wie Naturwissenschaften beanspruchen, mit der Wirklichkeit (nach ihrem Verständnis als ganzer und in Teilen) zu tun zu haben. Erschwert wird sie dadurch, dass die einfache Vorstellung, als würden sich beide derselben Wirklichkeit nur aus unterschiedlichen Perspektiven nähern, als zu schlicht abgewiesen werden muss (noch naiver scheint diejenige Auffassung zu sein, nach der Theologie und Naturwissenschaften über je eigene, exklusive Gegenstandsbereiche verfügen). So bestehen zwei grundlegende gemeinsame Auf-

³ Zur Diskussion des Naturalismus vgl. etwa Gasser, Georg/Quitterer, Josef (Hg.), *Naturalismus und christliches Menschenbild*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011; Gasser, Georg (Hg.), *How Successful Is Naturalism?*, Frankfurt: Ontos 2007; Quitterer, Josef/Runggaldier, Edmund (Hg.), *Der neue Naturalismus. Eine Herausforderung an das christliche Menschenbild*, Stuttgart: Kohlhammer 1999; Runggaldier, Edmund, *Was sind Handlungen? Eine Auseinandersetzung mit dem Naturalismus*, Stuttgart: Kohlhammer 1996; Keil, Geert, *Kritik des Naturalismus*, Berlin: de Gruyter 1993.

gaben *erstens* in der ontologischen Bestimmung dessen, was aus wissenschaftlicher Sicht als Wirklichkeit bezeichnet wird, und *zweitens* in der epistemologischen Bestimmung der jeweiligen Zugänge zu dieser Wirklichkeit und den daraus sich ergebenden Folgen für die jeweils erhobenen Geltungsansprüche. Naturwissenschaftliche Erkenntnisse müssen als empirisch oft sehr gut bestätigte, aber grundsätzlich revidierbare Theorien erkennbar bleiben. Im Rahmen religiöser Behauptungen wird man Kernelemente von Nebensauplätzen stärker unterscheiden und die zentralen Aussagen einer Religion so auffassen müssen, dass sie nicht direkt mit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen konkurrieren, sondern als Behauptungen auf einer (nicht im bewertenden Sinne) höheren Ebene weltanschaulicher Überzeugungen angesiedelt werden.

Ein sinnvoller Dialog nun zwischen den Reflexionsebenen, Theologie und Naturwissenschaften, müsste zum Ziel haben, auf beide Beteiligte zurückzuwirken: In der Theologie (bzw. in der Religion) unsinnige Bezüge auf empirisch widerlegbare Vorstellungen fallenzulassen, in der Naturwissenschaft die Geltungsansprüche der eigenen Behauptungen im Zaum zu halten. Unter diesen Voraussetzungen könnte ein Dialog befriedigend sein: Religion und Theologie könnten einen „Rationalisierungsschub“ erfahren und sich im Hinblick auf die Akzeptabilität ihrer Behauptungen besser aufstellen. Naturwissenschaftler könnten, wenn sie es wollen, ihre Erforschung der Natur in einen größeren und sinngebenden weltanschaulichen Zusammenhang eingliedern. Dazu gibt es sicher viele verschiedene Optionen – und es müsste im Sinne des christlichen Theologen und Religionsphilosophen sein, die eigene Option dazu so attraktiv wie möglich zu machen. Unter einer christlichen weltanschaulichen Option könnte dann Naturwissenschaft, traditionell gesprochen, als Suche göttlicher Spuren in der Welt oder als ein „Lesen im Buch der Natur“, dessen Autor Gott ist, aufgefasst werden – und so geradezu religiöse Dignität gewinnen. Was untersuchen die Naturwissenschaftler, theologisch betrachtet, denn anderes als „die Schöpfung“?

2 Zielsetzung und Beiträge dieses Bandes

2.1 Zielsetzung

Der vorliegende Band wurde konzipiert, um einen Einblick in einige der aktuellen, verzweigten Debatten über „*Science and Religion*“ zu geben. Sie sind wesentlich komplexer und anspruchsvoller als die weitverbreitete Meinung eines schlichten – und letztlich ganz unsachlichen – „entweder-oder“. Es geht um so fundamentale Fragen wie die Bedeutung religiöser Lehren, den Geltungsanspruch wissenschaftlicher Theorien, das Verhältnis von Faktizität und Sinn, die Eigenart welt-

anschaulicher Überzeugungen, den Zusammenhang von Physik und Metaphysik, die Möglichkeit von Metaphysik überhaupt, die Begründung wissenschaftlicher Theoriebildung im Kontext unserer lebensweltlichen Erfahrung, die Notwendigkeit eines method(olog)ischen Atheismus der Naturwissenschaften, die Unmöglichkeit zweier Wahrheiten, die Möglichkeit und Deutung echten Zufalls und viele andere Fragen von ähnlichem Gewicht.

Das Ergebnis – ein ziemlich bunter und abwechslungsreicher Band – beansprucht nicht, über alle einflussreichen Strömungen zu informieren. Denn wichtiger als die Markierung und Kartierung aller möglichen Richtungen und Strömungen erschien es uns, einen Einblick in die konkrete Arbeits- und Forschungswelt im Grenzbereich von Wissenschaft und Religion zu geben. Daher versammelt dieser Band eine Reihe von Beiträgen zu recht unterschiedlichen Fragestellungen aus z. T. wiederum unterschiedlichen Perspektiven. Der wissenschaftstheoretischen Reflexion wird dabei naturgemäß viel Raum eingeräumt, daneben aber auch den wichtigen Brückenschlägen zwischen Erkenntnissen der Einzeldisziplinen, wie physikalischer Kosmologie, Evolutionsbiologie oder Psychologie, und den vielfältigen Fragen, die sich von Seiten der Theologie an diese Erkenntnisse (bzw. deren Ausdeutungen) anschließen.

Vier englischsprachige Originaltexte von weltweit führenden Exponenten des *Science-Religion-Dialogs* (Harrison, Heller, Pinsent, Polkinghorne) werden hier erstmals in deutscher Übersetzung verfügbar gemacht. Sie stehen – *pars pro toto* – für den derzeitigen Debattenstand im englischsprachigen Raum. Daneben treten sieben Beiträge deutschsprachiger Autoren, deren Hauptprofession von Theologie über die Philosophie bis zu den Naturwissenschaften reicht. Viele von ihnen sind tatsächlich in beiden „Welten“ zuhause, haben mehrere Studienabschlüsse erworben und blicken auf eine lange Erfahrung im Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie zurück.

2.2 Übersicht über die Beiträge

Der Band gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil geht es um *Wissenschaftstheoretische Verhältnisbestimmungen*, also die Klärung der Frage, wie sich Theologie und Naturwissenschaften als zwei (Arten von) wissenschaftliche(n) Disziplinen – und allgemeiner: Wissenschaft und Religion als Teile unserer Lebenspraxis – zueinander verhalten. Der zweite Teil ist dann *Physikalisch-Kosmologischen Explorationen* gewidmet. Hier werden die behandelten Fragen auf die Entstehung des Universums und seine physikalische Struktur im Verhältnis zur Lehre von der Schöpfung und allgemeiner zu metaphysischen Grundbestimmungen der Wirklichkeit fokussiert. Der dritte Teil schließlich befasst sich mit

Lebenswissenschaftlichen Grenzgängen, die das Verhältnis biologischer und psychologischer Erkenntnisse zu einer religiös geprägten Weltdeutung betreffen.

Teil I zu den **Wissenschaftstheoretischen Verhältnisbestimmungen** eröffnet der Grazer Philosoph Reinhold Esterbauer mit seinem Beitrag zum *Methodenbewusstsein* als einer wichtigen Voraussetzung für den Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften. Esterbauer zeigt zunächst, dass die unterschiedlichen Methoden wissenschaftlicher Disziplinen Konsequenzen für den Erkenntnisprozess und für den Geltungsanspruch der durch diesen Prozess gewonnenen Erkenntnisse haben. Erkenntnisse verschiedener Disziplinen zueinander ins Verhältnis zu setzen und damit tragfähige Brücken zwischen ihnen zu bauen kann daher nur gelingen, wenn ein kritisches Bewusstsein dieser Methoden vorhanden ist. Dazu ist Begriffsarbeit nötig, denn die Begrifflichkeit einer Wissenschaft ist methodenabhängig. Insofern ist das, was in einer Wissenschaft in den Blick genommen wird, über die verwendeten Begriffe letztlich von methodischen Vorentscheidungen abhängig, die umgekehrt auch die Geltungsansprüche der in dieser Wissenschaft gewonnenen Erkenntnisse bestimmen.

Esterbauer präsentiert Ian Barbour's bekannte vier Modelle einer Verhältnisbestimmung von Religion und Naturwissenschaften – das Konflikt-, das Unabhängigkeit-, das Dialog- und das Integrationsmodell – und streift Verfeinerungen (Russell) und Alternativen (Küng, Koncsik). Der Schwerpunkt seiner Überlegungen liegt jedoch „im Vorfeld solcher Zugehörigkeiten“ (S. 28) zu bestimmten Modellen. Er argumentiert dafür, dass es einerseits zu kurz greift (und überdies für die Theologie eine absolute Marginalisierung zur Folge hätte), Zuständigkeitsbereiche anhand von Materialobjekten abzugrenzen, denn „der theologische Schöpfungs- und ein naturwissenschaftlich in Anspruch genommener Naturbegriff beziehen sich auf dasselbe“ (S. 29). Mindestens also überschneiden sich die Gegenstandsbereiche von Naturwissenschaften und Theologie, auch wenn sie, Esterbauer zufolge, nicht von den Methoden einer Disziplin allein vollständig erschlossen werden können. Setzte man hingegen andererseits ein bestimmtes Wissenschaftsparadigma weltanschaulich absolut, so gelangte man nicht zu einer universalen, sondern zu einer totalitären Ontologie, die mit einem verarmten Wirklichkeitsverständnis einherginge.

Von daher formuliert Esterbauer es als Doppel-Aufgabe von Theologie und Philosophie, formal „die methodisch bedingte und weltanschaulich fixierte Totalisierung eines eingeschränkten Wirklichkeitsbegriffs aufzubrechen“ (S. 37) und zugleich material aufzuzeigen, „dass neben den naturwissenschaftlichen auch andere Denkweisen Natur und Wirklichkeit wissenschaftlich zu erschließen und Gültiges zu sagen vermögen“ (S. 37).

Im zweiten Beitrag untersucht Peter Harrison die Begriffsgeschichte von „Wissenschaft“ und „Religion“. Handelt es sich nicht schon um ein *Konstruieren*

der Grenzen zwischen beiden Bereichen, wenn man in herkömmlicher Weise nach dem Verhältnis zweier unterschiedlicher, fixer Größen fragt, obwohl sich die durch diese Ausdrücke bezeichneten Gegenstände bzw. Aktivitäten über die Jahrhunderte verändert haben? Ausgehend von einem solchen konstruktivistischen Standpunkt untersucht Harrison die historischen Umstände, unter denen sich die heute verwendeten Begrifflichkeiten „Naturwissenschaft“ und „Religion“ bzw. „science“ und „religion“ herausgebildet haben. Dabei mag der Hinweis wichtig sein, dass nicht alles, was Harrison über das englische Wort „science“ sagt, 1:1 auf das deutsche Wort „Naturwissenschaft“ (und noch viel weniger auf das deutsche Wort „Wissenschaft“) übertragen werden kann.

Harrison folgt dem heutigen wissenschaftshistorischen Mainstream, der „science“ nicht als Produkt des mit den Namen Newton und Leibniz verbundenen 17. Jahrhunderts, sondern als eine Erfindung des 19. Jahrhunderts ansieht. Das wichtigste Argument dafür ist, dass die früheren Naturforscher selbst der Ansicht waren, Naturphilosophie oder Naturgeschichte zu betreiben. Dies hat v. a. mit der Nachwirkung der aristotelischen Wissenschaftstheorie zu tun, derzufolge sowohl historische als auch empirische Erkenntnisse eigentlich nicht den Titel „Wissenschaft“ verdienen. Naturphilosophie und Naturgeschichte waren oft nicht nur religiös motiviert, sondern von religiösen Motiven und Lehren geradezu durchzogen. Dies zeigt sich, so Harrison weiter, v. a. an der vielbemühten Metapher von der Natur als einem „Buch Gottes“, aber auch konkreter etwa daran, dass in England „die Naturgeschichte bis ins 19. Jahrhundert gemäß dem theologischen Prinzip des Designs strukturiert war“ (S. 44). Erst im 19. Jahrhundert habe sich demgegenüber das heutige, säkulare Wissenschaftsverständnis in dem Konsens manifestiert, „dass der Ausdruck ‚science‘ das Ästhetische, Ethische und Theologische ausschloss“ (S. 47). Zwar habe „die Untersuchung der Natur im Westen einen langen Stammbaum“ (S. 51), die moderne Konzeption von Naturwissenschaft hingegen sei ein spätes Produkt der Aufklärung und verdanke sich im Bezug auf ihren Begriffsumfang „in einem gewissen Ausmaß historischen Zufällen“ (ebd.). Insofern könne schon von der Seite „der“ Naturwissenschaft her nur unter einer Reihe von näheren Bestimmungen sinnvoll von einem Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion gesprochen werden.

Ähnliches gilt, Harrison zufolge, für die Konstruktion des heute verbreiteten Religionsbegriffs. Er sei „im Verlauf der europäischen Aufklärung erfunden worden ... , und zwar im Gefolge der post-reformatorischen Zersplitterung des Christentums“ (S. 52). Der innerchristliche Streit um das, was eigentlich heilsnotwendig sei, führte zu einem gesteigerten Interesse daran, bestimmte Mengen an propositional verfassten Überzeugungen und objektiv beschreibbaren Praktiken dingfest zu machen. „Eine Folge davon war, dass spezifische Bekenntnisse und rituelle Handlungen zum Wesen der neuen Vorstellung ‚Religion‘ wurden“

(S. 52). Die Vernunft sollte verschiedene Religionen, bald auch nicht-christliche, vergleichbar und objektiv beurteilbar machen. Harrison führt aus, dass in dieser Sicht schon die gängigen Ausdrücke für andere Religionen (wie „Judentum“, „Islam“ oder „Buddhismus“) letztlich vom christlich-abendländischen Denken geprägte Konstruktionen sind.

Aus der Perspektive des Historikers sind damit beide Kategorien in der Paarbildung „Wissenschaft und Religion“ nicht nur aufgrund der Heterogenität der darunter fallenden speziellen Typen (Biologie/Physik/Chemie/... bzw. Christentum/Islam/Hinduismus/...) problematisch, sondern auch weil all diese ‚Typen‘ Konstruktionen sind, die die damit intendierten Phänomene nur bedingt treffen. Dennoch wird man, so Harrisons Schlussfolgerung, auf diese Ausdrücke nicht verzichten können. Gefordert ist vielmehr ein besonderes „Feingefühl für ihre Grenzen und die ihnen eigenen Verzerrungen“ (S. 64). Fern davon, für Theologie und Wissenschaft völlige Unabhängigkeit im Sinne sich nicht beeinflussender Sphären zu fordern, plädiert Harrison für eine kritische Distanz der Theologie von den Wissenschaften, die es ihr weiterhin ermöglicht, eine kritische Rolle in einer von Wissenschaft dominierten Kultur einzunehmen (S. 66).

Den wohl wichtigsten Standpunkt zur Deutung der Naturwissenschaften in aktuellen weltanschaulichen Debatten stellt Andreas Losch in den Mittelpunkt seines Beitrags, der sich mit dem *Paradigma des Kritischen Realismus* befasst. Um die Relevanz des Kritischen Realismus für den Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften herausarbeiten zu können, skizziert Losch zunächst die verschiedenen Entwicklungslinien dieses Begriffs. Obwohl er bei diversen „Wissenschaftler-Theologen“ Anwendung gefunden hat, liegt keine einheitliche Definition vor. Daher diskutiert Losch ihn aus der Perspektive unterschiedlicher Autoren. So komme es bei Barbour, Peacocke, Polkinghorne und anderen zu verschiedenen Schlussfolgerungen in Bezug auf Parallelen und Unterschiede zwischen Theologie und Naturwissenschaft und damit zu unterschiedlichen Bewertungen der Tauglichkeit des Kritischen Realismus in der Vermittlung zwischen den Domänen.

Losch lässt in seiner Argumentation die Frage nach einer einheitlichen Position offen, verweist jedoch auf die Relevanz dieser Diskussion, da der Kritische Realismus bisher vor allem im angelsächsischen Raum als führendes Paradigma des Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaften galt. Daher sei ein kritischer Umgang mit dem Definitionsproblem des Konzepts sowie seinen Schwächen bedeutend für den weiteren Diskurs.

Der erste Teil dieses Bandes wird abgeschlossen durch den Beitrag von Winfried Löffler *Brüchige Demarkationsformeln – Über „methodischen Naturalismus“, „NOMA“ und „POMA“ als Deutungen des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft*. Mit der These eines „method(ologischen) Naturalismus“, der nicht

unbedingt einen metaphysischen Naturalismus impliziere, und Stephen J. Goulds NOMA-Theorie (= „*nonoverlapping magisteria*“, nicht-überlappende Kompetenzbereiche von Wissenschaft und Religion bzw. Theologie) diskutiert Löffler zwei gegenwärtig sehr einflussreiche Versuche einer friedlichen Abgrenzung von Wissenschaft und Religion. Bei allem Recht solcher stichwortartigen Zusätzungen stellt sich die Frage nach ihrem möglichen Inhalt und ihrer Brauchbarkeit.

Zunächst grenzt Löffler die Rede von einem „methodischen Naturalismus“ der Naturwissenschaften von den innerphilosophischen Theorien des methodologischen und des ontologischen Naturalismus ab. Er weist nach, dass ein methodischer Naturalismus häufig doch „mit weitergehenden ontologischen und anderen Annahmen verknüpft wird“, was ihn im Ergebnis „wieder als metaphysischer Naturalismus oder aber [als] ein verdeckter Supranaturalismus“ erscheinen lasse (S. 109).

Anschließend befasst sich Löffler mit der 1997 von Stephen J. Gould geprägten „NOMA“-Formel, die durch Richard Dawkins' Kritik berühmt geworden ist. „Gould schrieb Religion und Wissenschaft zwei unterschiedliche ‚Magisteria‘, also Lehr- und Kompetenzbereiche zu, die seiner Auffassung nach kein Konfliktpotential haben sollten“ (S. 110). Im Unterschied zum methodischen Naturalismus beinhaltet NOMA, so Löfflers Diagnose, jedoch auch Festlegungen über das Wesen von Religion, nämlich dass sie sich mit Moral und Werten, nicht aber mit empirischen Fragen befasse. Löffler bietet dann eine Kritik am NOMA-Konzept aus ganz unterschiedlichen Warten: Für „*simple-minded creationists*“ (kein Zitat!) ist das Konzept zu kollisionsfrei, für Religionskritiker wie Dawkins gibt es gar keinen Bereich sinnvoller nicht-naturwissenschaftlicher Themen, und für den Religionsphilosophen ist die Frage, ob nicht eine realistische Metaphysik den faktischen religiösen Überzeugungen adäquater wäre als eine Umdeutung in Moral- und Wertefragen. Auch die von Alister McGrath entwickelte Modifikation von NOMA zu POMA (= „*partially overlapping magisteria*“, teilweise überlappende Kompetenzbereiche) hilft letztlich nicht weiter, so Löffler, denn wie auch immer man sie genauer verstehe, sie lade dazu ein, Themen oder sogar Behauptungen von Religion auf der einen und Wissenschaft auf der anderen Seite doch wieder auf derselben Ebene anzusiedeln und damit einem Konfliktmodell Raum zu geben, das Gould gerade vermeiden wollte.

Abschließend weist Löffler auf die wichtige Einsicht hin, „dass naturwissenschaftliche Behauptungen genauso wie Glaubensaussagen unter Kontextbedingungen stehen und Geltungsgrenzen haben“ (S. 116), die er bei McGrath angelegt, aber von den genannten Problemen von POMA überlagert sieht. „Jenseits von Konflikt- und Zweisprachenmodell“ entwickelt er drei Überlegungsansätze zu einem Ins-Verhältnis-Setzen von Glaube und Naturwissenschaften: Erstens, die Einbettung religiöser und wissenschaftlicher Überzeugungen in einen lebens-

weltlich fundierten Orientierungsrahmen, für den, zweitens, ganz allgemeine Rationalitätskriterien gelten und in dem, drittens, die religiösen Überzeugungen mehr die Rolle von Rahmenannahmen als von einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen spielen.

Teil II zu den Physikalisch-kosmologischen Explorationen beginnt mit einem Aufsatz von Michael Heller über den *Urknall und die Erschaffung des Universums*. In der Frage nach der Entstehung der Welt erkennt Heller eine grundsätzliche Konvergenz von Naturwissenschaft (die um Wissen und Verständnis bestimmter kosmologischer Funktionsweisen bemüht sei) und Theologie (die nach dem Sinn des Lebens und des Verstehens selbst fragte). Dabei geht es ihm nicht um den Urknall, die Anfangssingularität der gegenwärtigen Phase der kosmischen Evolution, denn diese Singularität müsste wissenschaftlich erklärt werden, und nicht durch den Einsatz eines Lückenbüßergottes.

Hellers eigene Forschungen im Bereich der Quantengravitationstheorie fügten der bisherigen Alternative – Singularität oder keine Singularität – eine dritte Möglichkeit hinzu: Eine Singularität, die nur auf den höheren Ebenen der Wirklichkeiten erscheint, auf dem fundamentalen Quantenlevel hingegen irrelevant ist, da das Modell auf dieser Ebene stark probabilistisch ist. Das von Hellers Arbeitsgruppe entwickelte Modell verwendet dazu auf der Planck-Ebene nichtkommutative Geometrie. „Auf dieser Ebene haben keine lokalen Begriffe irgendeine Bedeutung: Es gibt keine Unterscheidung zwischen ‚hier‘ und ‚dort‘ und zwischen ‚früher‘ und ‚später‘“ (S. 126). Statt Einzelereignissen werden Zustände des Gesamtsystems beschrieben.

Da Heller so das klassische Kausalitätsverständnis zu einer nichtkommutativen und nichtlokalen Kausalität verallgemeinert, warnt er davor, zu übersehen, dass mit dem Fortschreiten der physikalischen Erkenntnis auch unsere philosophisch wichtigen Begriffe wie „Zeit“ und „Raum“ radikal verändert werden können. Dazu passt, dass Heller schon aus theologischen Gründen mahnt, „Schöpfung“ nicht primär als Ereignis des Anfangs, sondern als die fortdauernde radikale Abhängigkeit des Universums von seinem Schöpfer zu verstehen und somit unabhängig vom Zeitbegriff und der Frage nach der Anfangssingularität des Universums.

Die Tatsache, dass wir die Welt verstehen, stellt uns nach Heller im Anschluss an Einstein vor zwei Rätsel: *dass wir sie verstehen und dass wir sie mittels der Mathematik verstehen*. Aus der Leistungsfähigkeit der Mathematik beim Versuch, die grundlegenden Strukturen des Universums zu enthüllen, zieht er mit Leibniz den Schluss, dass man die Erschaffung der Welt als das Werk eines Mathematikers denken kann, der seine Formeln fortwährend wirksam werden lässt. Hier zieht er eine bedeutende Parallele zur Logos-Theologie des Johannes-Prologs, wo es der Logos ist, der sowohl die grundlegende Ordnung der Welt und die vernünftige

Verständigung der Menschen untereinander meint, als auch das Wort, das Gott spricht und durch das er die Geschöpfe erschafft. Für Heller ist die Verstehbarkeit des Universums letztlich am besten erklärbar, wenn man sie als Schlussfolgerung aus der Lehre von der Schöpfung begreift, nämlich als ein Aussprechen des göttlichen Logos.

Der zweite Beitrag innerhalb des zweiten Teils stammt aus der Feder des Wiener Experimentalphysikers Markus Aspelmeyer. Er will mit seinen Überlegungen über *Quantenphysik und die Offenheit naturwissenschaftlicher Beschreibung* ausdrücklich *Eine Einladung zum Dialog* aussprechen. Mit diesem Ziel weist er zunächst auf die Inkompatibilität zwischen unserem alltagsprägenden Weltverständnis und demjenigen (von bedeutenden Interpretationen) der Quantenphysik hin, die eine der erfolgreichsten Theorien der modernen Naturwissenschaft ist. Ausgehend von der Beobachtung, dass es aus Sicht der Quantentheorie immer eine Beobachtungssituation gibt, bezüglich derer der Ausgang einer Messung kein Element der physikalischen Realität mehr darstellt – mit anderen Worten: weil die Annahme eines „lokalen Realismus“ durch physikalische Messungen auf der Basis der Quantentheorie widerlegt werden kann –, fragt Aspelmeyer, ob eine konsistente Beschreibung der (physikalischen) Wirklichkeit überhaupt möglich ist. Was kann überhaupt als intersubjektives Faktum gelten, wenn denkbar ist, dass in einer Beobachtungssituation sicher geglaubte Informationen wieder gelöscht werden können? Um in diesem Punkt mit Philosophie und Theologie ins Gespräch zu kommen sowie aus der Einsicht, dass die Existenz von Eigenschaften relativ (bezüglich des Beobachters) ist und generell keine physikalische Theorie einen vollständigen Erklärungsanspruch beanspruchen kann, plädiert er für eine größere Offenheit der Weltbeschreibung sowohl in den Naturwissenschaften als auch in Theologie und Philosophie.

Im darauffolgenden Beitrag geht der britische Physiker und Theologe John Polkinghorne der Frage nach, welche Implikationen die Tatsache hat, dass es sich bei unserem Universum um *Ein verstehbares Universum* handelt. Die Physik hat zu vielen faszinierenden Erkenntnissen über das Universum geführt. Hinzu kommt, dass sich das, was beobachtet wird, in „schönen“ mathematischen Formeln beschreiben lässt. Die Verstehbarkeit des Universums und die Bedeutsamkeit der Mathematik für die Beschreibung desselben werfen die übergeordnete Frage auf, weshalb Physik so erfolgreich ist – warum Menschen in der Lage sind, die Struktur des Universums zu verstehen. Polkinghorne ist der Ansicht, dass die überzeugendste Antwort unter den vielen möglichen die ist, dass das Universum von Gott erschaffen worden ist. Dies sei letztlich der Grund für die Effektivität der Mathematik und erkläre die Verstehbarkeit des Universums. Denn wenn sowohl die Ordnung des Universums als auch der menschliche Verstand von Gott stammen, dann ist verständlich, warum die Menschen in der Lage sind, die Struktur des

Universums zu erfassen. Dieser Gedanke ist jedoch nicht als eine Art von zwingendem Gottesbeweis aufzufassen, sondern als diejenige Antwort auf die Frage nach der Verstehbarkeit des Universums mit dem größten Erklärungspotential. Die Relation von Gott, Mensch und Universum ist nach Polkinghorne so aufzufassen, dass sich das Universum innerhalb vorgegebener Parameter offen entwickelt, wobei Raum für Gottes Vorsehung ist. Zum einen können im Universum gewisse Ziele vorgegeben sein, ohne dass die speziellen Realisierungen dieser Ziele ebenfalls vorgegeben sein müssten. Z.B. könnte es determiniert sein, dass das Universum intelligente Lebewesen hervorbringt, ohne dass vorgegeben wäre, dass sich auf der Erde Menschen entwickeln werden. Zum anderen erlaubt die Indeterminiertheit der Quantenphysik, dass Gott an gewissen Stellen konkret eingreifen kann, ohne dass die physikalischen Prozesse aus dem Gleichgewicht geraten und daher auch ohne dass ein solches Eingreifen feststellbar sein müsste.

Uwe Meixner behandelt schließlich die notorische Frage nach dem Verhältnis von *Physik und Metaphysik*. Er gibt sechs Spielarten an, dieses Verhältnis zu bestimmen, ohne jedoch den Hinweis zu versäumen, dass eine Verhältnisbestimmung prinzipiell komplex sei, da weder Metaphysik noch Physik abschließend definiert seien. Faktisch konkurrierten sie im Plural als ‚Metaphysiken‘ und ‚Physiken‘ um die Repräsentanz ihrer Disziplin.

Die Metaphysik stellt Meixner gegen die Einwände eines logischen Empirismus und eines kritischen Rationalismus als nicht weniger verifizierbar bzw. falsifizierbar dar als andere Wissenschaften. Ihr methodisches Merkmal sei Apriorität, inhaltlich sei sie durch das Abzielen auf Allgemeinheit und Notwendigkeit gekennzeichnet. Ihr thematisches Feld schließlich bestehe aus synthetischen Aussagen, d. h. Aussagen, die nicht in einem analytischen Sinn als wahr oder falsch gekennzeichnet werden können.

Unter der Maßgabe, dass Physik und Metaphysik in einem logischen und vernünftigen Verhältnis stehen müssen, bestimmt Meixner das äußere thematische Feld der Metaphysik als identisch mit dem der Physik. Die inneren Felder beider haben hingegen nichts miteinander gemein. Auf der Grundlage dieser Ergebnisse entwickelt Meixner schließlich drei „Endszenarien“ eines Verhältnisses von Physik und Metaphysik und überprüft sie anhand seiner Kriteriologie von Vernünftigkeit und Wahrscheinlichkeit.

Teil III dieses Bandes versammelt schließlich **Lebenswissenschaftliche Grenzgänge**. Den ersten Grenzgang unternimmt der Münchener Jesuit Christian Kummer. Er untersucht die Rolle der Kreativität in der Evolution des Lebendigen – und hält ausweislich seines Titels *Darwins Theorie nicht [für] gefährlich, sondern [für] wunderbar*. Kummer setzt an beim Neuen Atheismus, wie er von dem US-amerikanischen Philosophen und Erfolgsautor Daniel Dennett vertreten wird. Dennett beansprucht für seine Position die Darwinsche Evolutionstheorie als

argumentative Stütze. Kummer zeigt dagegen zunächst, dass Dennetts Behauptungen letztlich weltanschaulich geprägt sind und sich nicht zwingend aus Darwins Theorie ergeben. Daneben identifiziert Kummer hauptsächlich zwei Thesen als problematisch an Dennetts Interpretation: a) die Behauptung, das Mind-Body-Problem gelöst zu haben (obwohl die Diskussion hier immer noch stark im Gange ist) und b) die radikale Verneinung von Zweckursachen in der Natur (obwohl man *prima facie* gerade darin einen wichtigen Unterschied zwischen Biologie und Physik sehen könne, dass die Biologie Funktionalitäten beschreibt).

Ausgehend von der Kritik an Dennetts Schwarz/Weiß-Zeichnung des Problems der Naturteleologie plädiert Kummer für einen dritten Weg: Wo Dennett nur die Wahl zwischen absichtlicher Herstellung und unbewusstem Mechanismus sieht, spricht sich Kummer für die Selbstorganisation der Organismen aus. Den „Nutzen“ oder die „Zielursache“ bei der natürlichen Zuchtwahl sieht er in der Reproduktion der Lebewesen selbst gegeben. Dieses Ziel erreichten die Organismen durch Selbstorganisation.

Kummer veranschaulicht die Theorie der Selbstorganisation anhand eines vom Frankfurter Evolutionsbiologen Gutmann begründeten Evolutionsmodells, das Lebewesen als hydraulische Konstruktionen interpretiert. Gegenüber der Kritik an Gutmanns Modell, es verlasse die Darwinschen Pfade, entgegnet Kummer, dass es sich nicht um ein Gegenmodell zu Darwin handle, sondern um eine Erweiterung um das Element einer inneren Evolution. Auch die Annahme einer „Tendenz zur Design-Verbesserung“ bringe keine Determinismusgefahr mit sich, denn schließlich bleibe es weiterhin zufällig, welche Verbesserung sich durchsetzt. Sei das Frankfurter Evolutionsmodell auch heute unter Biologen wenig verbreitet, so verdeutliche es doch, so Kummer weiter, dass ein als „konkurrenzfähige Bewegungsmaschine“ verstandenes Lebewesen „schon von seiner Idee her auf Innovation angelegt“ sei. Die Fähigkeit zur Transformation sei ein passiver, am Organismus sich ereignender Effekt. Insofern sei die Zielstrebigkeit weder determiniert noch gewollt, sondern ein „kreatives Experimentieren“.

Aus all dem folgt nach Kummer nicht zwingend die Existenz eines Schöpfers. Der Glaube an einen Schöpfer kann aber auf diesem Weg mit der Evolution des Lebens in engen Zusammenhang gebracht und expliziert werden: Gottes Schöpfertätigkeit muss dann verstanden werden als ein Zulassen und Ermöglichen der eigenen Kreativität des Lebendigen. Dabei ist „Kreativität“ ganz wörtlich zu nehmen, denn der Einbau von Neuerungen in den bisherigen Entwicklungsablauf ist eine aktive Leistung des Organismus.

Der Aachener katholische Theologe Ulrich Lüke, von Hause aus auch studierter Biologe, schlägt in seinem Beitrag vor, *Beseelung* als einen *theologischen Topos* zur biologischen Markierung des Rubikons der Hominisation anzusehen. Sowohl Biologie als auch Theologie stehen vor der Frage, was den Menschen vom

Tier unterscheide. Während etwa die katholische Kirche die menschliche Seele als essentiellen Unterschied benennt, kann die moderne Biologie diesen Begriff nicht ohne Weiteres übernehmen. Dies führt zu erheblichen Verständigungsproblemen schon bei dieser recht einfachen und doch fundamentalen Frage.

Lüke sieht die Suche nach qualitativen Unterschieden zwischen Mensch und Tier als gescheitert an und verweist demgegenüber auf quantitative Differenzen: Werkzeuggebrauch, Werkzeugherstellung und Informationsweitergabe seien zwar keine Alleinstellungsmerkmale des Menschen, man finde sie bei Primaten, teilweise sogar bei Vögeln und Insekten, aber nur in quantitativer Abstufung.

Erfolgsversprechender scheint das Kriterium des Ichbewusstseins zu sein, welches Lüke jedoch nur dann als Rubikon für geeignet hält, wenn es um das Transzendenzbewusstsein oder „Religiosität im weitesten Sinne“ ergänzt wird. Paläoanthropologisch fundiert Lüke diese Forderung durch Hinweise auf den *Homo erectus*, für den man ideelle Handlungen an Schädeln Verstorbener annimmt und diese mit einer Vorform von Transzendenzbewusstsein erklärt, sowie auf den *Homo sapiens neanderthalensis*, dessen ausgefeilte Bestattungsriten noch deutlicher auf Transzendenzvorstellungen hinweisen.

Die Vermittlung dieser Befunde mit der theologischen Lehre von der Seele unternimmt Lüke dann durch eine spezifische Konzeption von „Seele“. Die Seele sei theologisch als Chiffre für ein wechselseitiges Kommunikationsgeschehen zwischen Mensch und Gott aufzufassen: Gott ermögliche der Schöpfung ein In-Beziehung-Treten zu ihm durch die Ansprechbarkeit und die Antwortfähigkeit des beseelten Menschen. Der Kern von Lükes interdisziplinärem Brückenschlag liegt in der Koppelung von der Erschaffung der Seele durch Gott mit dem verhaltensbiologisch feststellbaren Transzendenzbezug. Lüke bezieht sich hier wie im gesamten Aufsatz ausschließlich auf die Stammesentwicklung (Phylogenie). Für die Individualentwicklung (Ontogenese) hingegen könne die Frage der Menschwerdung – oder eben der „Beseelung“ – so nicht beantwortet werden.

Kritisch prüft Lüke schließlich sein Verständnis von „Religion als Element einer evolutionsbiologischen Hypertheorie“. Angesichts der Annahme evolutiver Vorteile und realer Funktionen von Religion resp. Religiosität warnt Lüke vor einer totalitären, reduktionistischen Vereinnahmung bzw. Wegerklärung des Wirklichkeitsanspruchs von Religion. Explizit erkennt er die evolutionären Erklärungen der Funktionen eines Transzendenzbezugs an, darunter individuelle und gemeinschaftliche Kontingenzbewältigung sowie Stabilisierung der Gemeinschaft. Doch sei daraus kein Rückschluss auf die Wahrheit oder Falschheit der entsprechenden religiösen Überzeugungen möglich. Rein auf Funktionalität bezogene Reduktionismen sind methodisch zwar mitunter sinnvoll, aber nur, solange keine Wirklichkeitserklärung mit Totalitätsanspruch zur Debatte steht.

Beseelung, so Lükes theologisches Fazit, kann verstanden werden als „Chiffre einer Menschenwürde von Gottes Gnaden“. Die Chiffre steht für die Einmaligkeit eines menschlichen Lebens, für die Gottunmittelbarkeit eines jeden Menschen und für die Unverfügbarkeit seiner gottgewollten Existenz. So weist sie auf etwas hin, das empirisch nicht in Gänze erfasst werden kann.

Andrew Pinsent von der *University of Oxford* behandelt *Die Zweite-Person-Perspektive in Wissenschaft und Theologie*. In seinem Aufsatz skizziert er, wie sich aus der gegenwärtigen Autismus-Forschung innerhalb der experimentellen Psychologie Erträge für die philosophische Reflexion über Personen und auf diesem Wege auch für die Theologie ergeben, und wie umgekehrt traditionsreiche Probleme in Philosophie und Theologie neue empirische Studien motivieren können.

So hat sich bei der Erforschung von Autismus gezeigt, dass Autisten Probleme mit geteilter Aufmerksamkeit (*joint attention*) haben. Sie erkennen zwar in anderen Menschen eine besondere Art von Entitäten und können deren Handlungen weitgehend imitieren. Sie haben jedoch Schwierigkeiten mit den selbstbezüglichen Aspekten von Handlungen, deren Nachahmung voraussetzen würde, sich mit der anderen Person zu identifizieren, ihre psychologische Einstellung zu übernehmen oder sich von ihr „(innerlich) bewegen“ zu lassen. Diese Schwierigkeit, sich in einem spezifisch zweitpersönlichen Sinn (*second-personal sense*) mit anderen Personen in Beziehung zu setzen, zeigt sich auch in der Sprache, denn autistische Kinder verwechseln oft die grammatische zweite und erste Person, indem sie „du“ für sich selbst gebrauchen. Sie wiederholen also Sätze als ganze, ohne zu verstehen, dass der Gebrauch von „ich“ und „du“ von der jeweils sprechenden Person abhängt. Diesem Unvermögen kann man, Pinsent zufolge, einen Hinweis darauf entnehmen, was für den Begriff der Person besonders wichtig ist. So sei es kein Zufall, dass Philosophen wie Martin Buber die „inhärent relationale Charakteristik des Person-Seins“ betont (S. 245) und die Ich-Du-Beziehung als wesentlich für den Personbegriff angesehen haben.

Die theologische Entwicklung des Personbegriffs ist nach Pinsent geradezu parallel zu ihrer Emanzipation von der Philosophie verlaufen. Der Begriff der Person war das zentrale Hilfsmittel zur begrifflichen Explikation zweier fundamentaler Glaubenswahrheiten des Christentums, der Inkarnation und der Trinität, für die die klassisch-griechische Substanz-Akzidenz-Metaphysik nicht ausreichte. Ein spezifisches Ich-Du-Wechselspiel macht Pinsent in narrativen Texten des Augustinus aus, in denen deutlich wird, wie das Du-Verhältnis zu Gott auch Augustinus' Selbstverständnis als Person bestimmt. Eine explizite Parallelie findet Pinsent dann zwischen den psychologischen Befunden und der Tugendethik Thomas von Aquins. Gerade Thomas' Abweichungen vom Vorbild der Nikomachischen Ethik des Aristoteles seien diesbezüglich aufschlussreich: Neben den von der Vernunft bewegten Tugenden führt Thomas Gaben (*dona*) ein, die Per-

sonen mit Bezug auf dieselben Handlungsgegenstände disponieren wie die Tugenden selbst. Hier kann neben Person und Handlungsgegenstand auch Gott ins Spiel kommen, indem er jemandes Haltung gegenüber einem Gegenstand in bestimmter Weise „bewegt“. Diese Art „Bewegtsein“ ist nicht zwingend, sie meint eher eine Willenseinigung oder Identifizierung mit Gott, eine Art „Teilen von Gottes ‚Standpunkt‘“ (S. 249) gegenüber einem Gegenstand. Die Gaben befähigen „eine Person zum Erleben dessen, was heute eine Beziehung ‚geteilter Aufmerksamkeit‘ mit Gott genannt würde“ (S. 250). Pinsent zieht diese Parallelen auch ins Negative aus: Fehle einem Menschen die Gnade, so fehle ihm die Fähigkeit, sich Gottes Standpunkt anzueignen. Auch wenn ein Mensch im Zustand „reiner Natur“ in gewisser Weise moralisch vollkommen sei, handle es sich um einen „Zustand kalter Vollkommenheit“, dem der Zweite-Person-Bezug fehlt. Einen solchen Menschen hindere die fehlende Freundschaft mit Gott an seiner Vollendung, er befindet sich sozusagen in einem Zustand von „geistlichem Autismus“.

Hans Kessler, emeritierter Fundamentaltheologe aus Frankfurt, stellt abschließend noch einmal eine Variante der Gretchenfrage *Im Streit um die Wirklichkeit*. Schließen sich ein *Mit Naturwissenschaft begründeter Atheismus* und die *Frage nach Gott* nicht letztlich aus? Kessler konzentriert sich mit seinem Beitrag auf das Gespräch zwischen Theologie und einem weltanschaulichen Naturalismus, worunter er einen „mit Naturwissenschaft begründeten Atheismus“ versteht. Kesslers Grenzgang nimmt seinen Ausgangspunkt in der Anthropologie, und zwar bei der Frage des Menschen nach sich selbst und nach einer möglichst umfassenden Wirklichkeitsbeschreibung. Der Beitrag steht bewusst am Ende dieses dritten Teils zum Gespräch mit den Lebenswissenschaften, da er weit über ein Gespräch hinausgeht und auf eine generelle Verhältnisbestimmung von Religion/Theologie und Naturwissenschaften zielt.

In einem ersten Abschnitt weist Kessler darauf hin, dass Charles Darwin das Fundament der modernen Biologie gelegt hat, insofern seine Theorie die „unverkennbare Zweckmäßigkeit organismischer Strukturen ... kausal erklärt, ohne teleologische Erklärungsmuster heran[zu]ziehen“ (S. 256). Nach Kessler löste er damit einen grundsätzlichen Anspruch auf naturimmanente Erklärungen ein, den prominent schon Albertus Magnus formuliert hatte.

Eine rein funktionale Erklärung der Welt ist aber nicht vollständig. Dies belegt Kessler ausführlich in seinem zweiten Abschnitt. Am Beispiel eines Holzfeuers zeigt er, wie wir bei alltäglichen Handlungserklärungen eine Reihe nicht-naturwissenschaftlicher Elemente fordern, und entwickelt auf diesem Wege den Kern seiner grundsätzlichen Verhältnisbestimmung von Naturwissenschaft und Religion: Erklärungen bewegen sich auf verschiedenen Ebenen, die nebeneinander existieren können, bzw. sie müssen Elemente unterschiedlicher Ebenen berücksichtigen. „Weltanschauungen und Religionen versuchen sinndeutende Antwor-

ten ... zu geben“ (S. 262), die nicht grundsätzlich mit naturwissenschaftlichen Erklärungen im Konflikt stehen müssen (aber das natürlich können). Die Ebenen von religiösen und naturwissenschaftlichen Erklärungen stünden nebeneinander, seien womöglich komplementär, dürften aber nicht vermischt werden. Wie aber hängen sie zusammen?

Im Anschluss an Wolfgang Paulis Rede von den zwei Augen der Quantentheorie und an Werner Heisenbergs Schichtentheorie der Wirklichkeit entwickelt Kessler seine Position, derzufolge die Wirklichkeit mehrdimensional ist und deshalb mehrere, einander ergänzende Zugangsweisen verlangt. Keine der Zugangsweisen könne beanspruchen, eine vollständige Erklärung zu liefern, da sie alle von bestimmten Aspekten der Wirklichkeit abstrahierten und so erst ihren so erfolgreichen schärferen Blick gewinnen. Naturwissenschaft sei dabei durch eine objektivierende Beobachterperspektive gekennzeichnet, während tieferreichende und umfassendere Verstehensweisen wie die theologische „unvermeidlich auch desto weniger klar, deutlich, durchschaubar und bestimmt“ seien (S. 266).

Um die Notwendigkeit solcher „tieferreichenden und umfassenderen Verstehensweisen“ zu zeigen, bietet Kessler eine Kritik eines naturwissenschaftlich begründeten Naturalismus. Er nennt hier das Qualia-Problem und die Irreduzibilität der Erste-Person-Perspektive, die naturwissenschaftliche Ausblendung von Zwecksetzung und Sinn und die Reflexion über Hintergrundüberzeugungen vom Ganzen der Wirklichkeit, die den betrachteten Ausschnitten erst Sinn verleihen. Von hier aus formuliert er die Frage danach, welche Weltsicht offen und weit genug ist, um „die Wirklichkeit im möglichst all ihren Dimensionen und Aspekten wahrzunehmen und ernst zu nehmen“ (S. 270).

Die Gottesfrage schließlich führt Kessler in Form eines transzendentalen Arguments ein. Ausgehend von dem Faktum, dass viele oder die meisten Menschen einen „metaphysischen Durst“ nach einem letzten Sinn oder göttlichen Urgrund der Wirklichkeit verspüren, fragt Kessler nach Erklärungen dafür, warum Menschen mit einem solchen Durst überhaupt entstanden sind, wenn dieser Durst grundsätzlich unstillbar wäre. Dies sei „beileibe“ kein Gottesbeweis, aber eine Erklärung, die sich vom Standpunkt eines Gottgläubigen aufdränge. Atheismus und Gottesglaube sind nach Kessler letztlich zwei Optionen im Sinne von Entscheidungen oder Selbstfestlegungen bezüglich der Frage nach einem letzten Sinn oder Grund der Wirklichkeit. Einzufordern sei nur, dass diese „Entscheidung und Wahl ... aus guten Gründen erfolg[t], also rational begründ[et]“ (S. 273). Dabei unterscheidet Kessler die Option für Gott deutlich von einer kosmologischen Erklärung des Anfangs des Universums. Beim Schöpfer handle es sich nicht um ein erstes Glied in der Kette innerweltlicher Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge, sondern um den „singulären absoluten Urgrund“ (S. 280) und damit den „transzendentalen Grund der ganzen Kette“ (S. 277).

Kessler widmet dann noch einen Abschnitt den Argumenten für die Annahme eines göttlichen Urgrunds des Universums. Darin führt er aus, dass eine anfangslose ewige Welt einen solchen Urgrund nicht ausschließt, dass es erklärbungsbedürftig ist, wie es kommt, dass der Mensch über die Totalität der Welt hinausfragt, und dass die Evolution menschlichen Lebens ein Prozess „voll extremer Unwahrscheinlichkeiten“ ist. Die Feinabstimmung der Naturkonstanten weise daher in dem Sinne auf die Existenz Gottes hin, dass „unsere kosmologischen Erkenntnisse und Erklärungen unter Voraussetzung seiner Existenz schlüssiger aus[sehen] als ohne sie“ (S. 286). Der Gottesglaube ist somit, so resümiert Kessler, eine in menschlichen Erfahrungen wurzelnde vernünftige Option, die sich als tragfähig bewähren kann, ohne von vornherein „sicher“ zu sein. Er erläutert dies abschließend im Hinblick auf das Theodizeeproblem.

Schneidet also die christliche Option in Hinsicht auf ihre Begründbarkeit und Offenheit für alle Aspekte der Wirklichkeit, einschließlich naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, so schlecht ab? Mit dieser rhetorischen und zugleich zum eigenen kritischen Weiterdenken anregenden Frage beschließt Kessler seine groß angelegte *tour d'horizon* zum Abschluß dieses Bandes.