Negative Referenzialität : zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft

Autor(en): **Seewald, Michael**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **64 (2017)**

Heft 1

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-825797

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

MICHAEL SEEWALD

Negative Referenzialität.
Zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft

1. EINLEITUNG: EIN ERSTER BLICK AUF DAS THEMA

In seinem Aufsatz über *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis* legt Karl Rahner großen Wert darauf, dass die Inkarnation des göttlichen Wortes nicht nur eine Episode in der Beziehung zwischen Gott und den Menschen bilde: „Jesus der Mensch *war* nicht nur einmal von entscheidender Bedeutung für unser Heil, d.h. für das wirkliche Finden des absoluten Gottes", sondern „er *ist* jetzt und in Ewigkeit als der Menschgewordene und Geschöpfgebliebene die *dauernde Offenheit* unserer Endlichkeit auf den lebendigen Gott unendlichen, ewigen Lebens [...]. Man sieht in Ewigkeit den Vater nur durch ihn hindurch."[1] Die Theologie hantiert gerne mit schweren begrifflichen Geschützen: bis in alle Ewigkeit, von Anfang an, das Absolute, für alle Zeit, vor aller Zeit, nach dem Ende der Zeit. Der späte Rahner äußert sich kritisch gegenüber sich selbst und seiner Zunft. In einem seiner letzten Vorträge formuliert Rahner in konzentrierter Form seine Gedanken zur „Inkongruenz der Theologie mit den übrigen Wissenschaften". Den Theologen gehen – so Rahner – die Einsichten aller Wissenschaften und Künste etwas an, weil für ihn „schlechterdings nichts von dem uninteressant sein [dürfe], wodurch [Gott] sich als Schöpfer der Welt, als Herr der Geschichte geoffenbart hat"; versucht der Theologe jedoch, sich auch nur die Grundlagen der in ihrer Komplexität für Außenstehende kaum zu durchschauenden Wissenschaften anzueignen, stößt er auf Hindernisse. Rahner bekennt: Jedes Mal,

> „wenn ich irgendein Werk irgendeiner der modernen Wissenschaften aufschlage, gerate ich als Theologe in eine nicht ganz gelinde Panik. Ich weiß das allermeiste von dem, was da geschrieben steht, nicht und ich bin sogar meistens außerstande, genauer zu verstehen, was da zu lesen ist. Und so fühle ich mich auch als Theologe irgendwie desavouiert. Die blasse Abstraktheit und Leere meiner theologischen Begriffe kommt mir erschreckend zum Bewußtsein. Ich sage: die Welt ist von Gott geschaffen. Aber was die Welt ist, davon weiß ich fast nichts und darum bleibt auch der Begriff der Schöpfung seltsam leer. Ich sage als Theologe: Jesus ist auch als Mensch der Herr der gesamten Schöpfung. Und dann lese ich, daß der Kosmos Milliarden von Licht-

[1] RAHNER, Karl: *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, in: LEHMANN, Karl u.a. (Hgg.): *Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie* (= SW 12). Freiburg i.Br.: Herder 2005, 251–260, hier: 258. Hervorhebungen im Original.

> jahren sich ausdehnt, und frage mich dann erschreckt, was eigentlich der eben gesagte Satz bedeute. [...] Ich frage mich, wie man sich genauer die Urmenschheit vor 2 Millionen Jahren als die ersten Subjekte einer Heils- und Offenbarungsgeschichte denken könne, und weiß keine sehr deutliche Antwort."[2]

Rahner veranschaulicht, dass Theologen und Naturwissenschaftler dieselben Worte im Sinne unterschiedlicher Begriffe verwenden, die wiederum im Kontext unterschiedlicher Sprachspiele ihren Ort haben. Das macht nicht nur eine Begriffs- und Sprachspielanalyse nötig, sondern auch eine grundsätzliche Reflexion auf die Beziehung zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Dieses Thema füllt inzwischen nicht nur Bände, sondern ganze Bibliotheken.[3] Die kaum noch zu überblickende Menge an Literatur hat etwas Beengendes und etwas Befreiendes: Beengend ist, dass jeder, der über dieses Thema nachdenkt, sich durch einen Wald an Forschungsarbeiten kämpfen muss; befreiend ist, dass die Dichte dieses Waldes Mut zur Lücke verleiht und auf das Grundsätzliche der Fragestellung zurückverweist, der sich jede verantwortete Theologie zu stellen hat. Daher verstehen sich diese Überlegungen als ein aus theologischer Perspektive unternommener Versuch, in Abgrenzung zu drei grundlegenden Modellen – dem Subordinations-, dem Parallelitäts- und dem Konsonanzmodell – einen Ansatz zu profilieren, der das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaften als eine negative Referenzialität begreift, die dem jeweils anderen Fachgebiet Identität schenkt, indem sie ihm aufzeigt, was es *nicht* ist.

2. Theologie und Naturwissenschaften: Mögliche Verhältnisbestimmungen

Sowohl der Theologie als auch den Naturwissenschaften geht es um das Verstehen. Sie versuchen allerdings verschiedene Dinge unter verschiedenen Prämissen zu erfassen: Während die Theologie sich daran erprobt, die Welt unter der Annahme der Existenz Gottes zu deuten und dabei vor

[2] Rahner, Karl: *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, in: Lehmann, Karl u.a. (Hgg.): *Erneuerung des Ordenslebens. Zeugnis für Kirche und Welt* (= SW 25). Freiburg i.Br.: Herder 2008, 47–57, hier: 54f.

[3] Einen Überblick zur Fragestellung aus Sicht des dogmatischen Traktats der Schöpfungslehre bietet: Gruber, Franz: *Schöpfungslehre*, in: Marschler, Thomas/Schärtl, Thomas (Hgg.): *Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2014, 131–172, hier: 149–155. Zum Versuch, eine Theologie der Natur zu entwickeln vgl. Mutschler, Hans-Dieter: *Schöpfungsglaube und Naturwissenschaften*, in: Kehl, Medard: *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*. Freiburg i.Br.: Herder 2006, 302–321. Eine theologisch interessierte, aber aus naturwissenschaftlicher Sicht vorgetragene Darstellung findet sich bei Polkinghorne, John C.: *An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften. Die Theologie eines Physikers*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000, 101–121. Einen allgemeinen Problemaufriss bietet Böttigheimer, Christoph: *Wie handelt Gott in der Welt? Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft*. Freiburg i.Br.: Herder 2013, 32–63.

allem religiöse Überlieferungen sowie deren Kontexte und Kohärenz analysiert, fußen die Naturwissenschaften auf der Prämisse, dass die Welt eine Struktur besitzt, die der Mensch forschend durchdringen kann, um die Gesetzmäßigkeiten dessen, was ist (der Natur), zu durchschauen. Diese allgemein gehaltene Bestimmung ermöglicht es, den Begriff der Naturwissenschaft als ein *genus* zu fassen, das mehrere Disziplinen gleichsam als *species* umfasst: So beschäftigt sich die Biologie mit Erscheinungen der Natur, sofern sie belebt sind, die Chemie mit Erscheinungen der Natur, sofern sie stofflich sind, und die Physik mit Erscheinungen der Natur, sofern sie bewegt sind. Alle diese Disziplinen sind trotz ihrer Unterschiedlichkeit Naturwissenschaften.

Da sich sowohl die Theologie als auch die Naturwissenschaften darum bemühen, die Welt – zwar unter verschiedenen Prämissen und mit verschiedenen Interessensschwerpunkten, aber dennoch ein und dieselbe Welt – zu verstehen, ist es notwendig, beide in ein reflektiertes Verhältnis zueinander zu setzen. Besonders stark rezipiert wurde Ian G. Barbours Versuch, die „wichtigsten zeitgenössischen Strömungen"[4] zu dieser Frage zu systematisieren: Theologie und Naturwissenschaften können entweder in Konflikt miteinander stehen, in Dialog miteinander eintreten, sich als völlig unabhängig voneinander betrachten oder versuchen, zu einer Integration der jeweils anderen Sichtweise zu gelangen. Diese grundsätzlich nachvollziehbare Einteilung erweist sich in einigen Punkten als nicht trennscharf: Wie soll Integration ohne Dialog gelingen und worin liegt der genaue Unterschied zwischen beiden Modellen? Sind Konflikte grundsätzlich problematisch oder eher die notwendige Kehrseite des Dialogs und damit auch der Integration? Können theologische Positionen überhaupt positiv in naturwissenschaftliche Kontexte integriert werden oder steht diese Integration von vorneherein unter dem Primat der Naturwissenschaften? Um diesen Abgrenzungsproblemen zu entgehen, soll hier statt Barbours Viergliederung eine Unterscheidung bloß dreier Modelle anhand der Arbeitsbegriffe der Subordination, der Parallelität und der Konsonanz vorgeschlagen werden.

2.1 Das Subordinationsmodell

Durch das Selbstbild einer Disziplin in Relation zu anderen Disziplinen sowie durch die gesellschaftlich vorherrschende Meinung darüber, was das Prädikat der Wissenschaftlichkeit eigentlich besagt und welche Wissenschaft (sei es aus prinzipiellen Überlegungen, Nützlichkeitserwägungen oder anderen Motiven) als prioritär zu gelten hat, kann es zu Über- und Unterordnungsverhältnissen kommen. Das ist nicht grundsätzlich problema-

4 BARBOUR, Ian G.: *Wissenschaft und Glaube. Historische und zeitgenössische Aspekte* (= Religion, Theologie und Naturwissenschaft 1). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2003, 113.

tisch, sondern führt nur dann zu theoretischen Schwierigkeiten, wenn zwei Disziplinen mit aus ihrer Sicht jeweils guten Gründen beanspruchen, für denselben Wirklichkeitsbereich zuständig zu sein, in dem sie – zumindest so, wie sie sich selbst und die jeweils andere Disziplin verstehen – kontradiktorische Aussagen treffen, deren Widersprüchlichkeit nur dadurch ausräumbar erscheint, dass eine Disziplin für sich eine die anderen Disziplinen subordinierende Alleinzuständigkeit beansprucht.[5]

Mit Blick auf das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaft lässt sich dies am Streit über die Evolutionslehre verdeutlichen. Bereits im 18. Jahrhundert gab es proto-evolutionäre Theorien, etwa vonseiten des Zoologen Jean-Baptiste de Lamarck,[6] die im Kontext der Aufklärung auch von katholischen Theologen rezipiert wurden. So berichtet der Würzburger Aufklärer Franz Oberthür in seiner zwischen 1807 und 1810 erschienen *Biblischen Anthropologie* von einem „Evolutions-System", das „zur Erklärung der Naturgeschichte" herangezogen werde und das – in aus heutiger Sicht kruder Kombination von Schöpfungs- und Entwicklungsgedanken – davon ausgehe, dass „in Adams Lenden, etwan als spermatische Thierchen, oder Monaden"[7] bereits die gesamte Menschheit angelegt gewesen sei, die sich im Laufe der Geschichte immer höher entwickle. Ab 1859, mit dem Erscheinen von Charles Darwins *On the Origin of Species* wurde klar, dass sich die Entwicklung der Arten nicht mit der biblischen Schöpfungsgeschichte, wie sie ihrem Wortlaut nach verstanden wurde, vereinbaren lässt. Die Folge waren Subordinationskämpfe: Biologie und Theologie erklärten sich beide für denselben Bereich zuständig und versuchten die widerspenstigen Thesen der jeweils anderen Seite durch die Annahme des wissenschaftstheoretischen Primats der eigenen Disziplin auf die Plätze zu verweisen. Während dieser Konflikt innerhalb der katholischen Kirche und in Europa zugunsten der Geltung von Darwins Evolutionstheorie weitgehend beigelegt wurde, halten die Auseinandersetzungen in Teilen des evangelikalen Milieus der Vereinigten Staaten an. Die innerhalb der kreationistischen Bewegung vorherrschende Form des *young earth creationism* versteht die sieben Schöpfungstage der Genesiserzählung als Kalendertage und gesteht der Erde ein Alter von maximal 12.000 Jahren zu. Das wiederum führt nicht nur zu einer Ablehnung der Evolutionstheorie, sondern

5 Eine solche Beschreibung ist – trotz der begrifflichen Nähe – nicht mit der Konzeption subalterner Wissenschaften zu verwechseln, wie sie unter aristotelischem Einfluss in der Scholastik entwickelt wurde und der zufolge eine höhere Disziplin die Prinzipien der unteren Disziplinen garantiert, die diese benötigen, ohne sie selbst legen zu können. So stellen etwa die Mathematik und die Geometrie die Grundlagen für die Physik bereit. In einem solchen Kontext ist es nicht stringent vorstellbar, dass eine höhere und eine niedrigere Disziplin Kompetenzen für ein und denselben Bereich anmelden.

6 Vgl. ROHLS, Jan: *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: Mohr Siebeck 2002, 484.

7 OBERTHÜR, Franz: *Biblische Anthropologie* 2. Münster: Waldeck 1808, 340.

zur Entwicklung einer umfassenden, alternativen Pseudo-Wissenschaft, die auch andere Beobachtungen der modernen Naturwissenschaften, wie etwa radioaktive Zerfallsraten, Fossilienfunde, Gesteinsdatierungen oder Ergebnisse der Astrophysik so umdeutet, dass sie mit dem wörtlichen Sinn der Genesis kompatibel erscheinen.[8] Hier löst die Theologie (oder was sich als solche ausgibt) das Problem konkurrierender Zuständigkeitsbereiche dadurch, dass sie sich jede Form der Naturwissenschaft subordiniert.

Möglich ist jedoch auch ein ebenso brutales Subordinationsverhältnis unter umgekehrten Vorzeichen. Richard Dawkins kommentiert eine Aussage von George Gaylord Simpson mit einer Frage und einer Antwort zugleich: Können „wir auch nur eine einzige Antwort nennen, die vor Darwin auf Fragen wie ‚Was ist der Mensch?', ‚Hat das Leben einen Sinn?', ‚Wozu sind wir da?' gegeben wurde und die, sieht man von ihrem (beträchtlichen) historischen Interesse ab, heute nicht völlig wertlos sind? Aussagen können ganz einfach falsch sein, und das trifft, vor 1859, auf alle Antworten auf jene Fragen zu."[9] Der Anfang aller wahren Erkenntnis über den Menschen ist für Dawkins genau datierbar: Das Erscheinen von Darwins Evolutionstheorie habe den Menschen nicht nur über die Entwicklung seiner Art informiert, sondern kläre auch alle Fragen nach dem Sinn und dem Wozu menschlichen Daseins. Dass mit diesem umfassenden Anspruch auf die Selbstdeutung und Sinngebung des Menschen die Biologie religiöse Züge annimmt, stört Dawkins nicht. Er gibt offen zu, mit *Der Gotteswahn* nicht nur ein Buch geschrieben zu haben, das überzeugen möchte (wie es eigentlich einer sich wissenschaftlich nennenden Theorie entspräche), sondern „das bekehren will"[10] (wie es üblicherweise Religionen versuchen) – und zwar so, dass dieser Bekehrung ebenso wie der Religion eine Erwartung auf die noch ausstehende Fülle innewohnt, nämlich auf „die lang ersehnte physikalische Einheitstheorie für alles", die bisher Unklares „auf eine Weise, die wir uns heute noch nicht vorstellen können"[11], erklären wird. Theologen wenden bisweilen mit dem ihnen eigenen Dünkel ein, dass Dawkins doch ein Popularphilosoph sei und versäumen es daher, sich mit ihm tiefgreifender auseinanderzusetzen.[12] Dabei wird

[8] Vgl. HEMMINGER, Hansjörg: *Die Geschichte des neuzeitlichen Kreationismus: Von ‚creation science' zur Intelligent-Design-Bewegung*, in: NEUKAMM, Martin (Hg.): *Evolution im Fadenkreuz des Kreationismus. Darwins religiöse Gegner und ihre Argumentation* (= Religion, Theologie und Naturwissenschaft 19). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2009, 15–36, hier: 17. 20–23.

[9] DAWKINS, Richard: *Das egoistische Gen. Jubiläumsausgabe*. Heidelberg: Spektrum, Akademischer Verlag 2007, 432, Anm. 1.1.

[10] DAWKINS, Richard: *Der Gotteswahn*. 9. Auflage. Berlin: Ullstein 2007, 160.

[11] DAWKINS: *Der Gotteswahn*, 203.

[12] Eine der wenigen Ausnahmen bilden SCHRÖDER, Richard: *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*. Freiburg i.Br.: Herder 2011, sowie die umfassende Studie von PEETZ, Katharina: *Der Dawkins-Diskurs in Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2013.

verkannt, dass Dawkins einer in manchen Kreisen durchaus verbreiteten, tief sitzenden Ablehnung gegenüber Religion Ausdruck verleiht und zahlreiche Menschen prägt, die sich selbst für aufgeklärt halten und ihr Weltbild vermeintlich wissenschaftlich unterlegt sehen möchten. Dadurch hält das Subordinationsmodell, das den Naturwissenschaften einen kaum hinterfragten Primat der Wirklichkeitsdeutung zugesteht, Einzug in breite (faktisch oder dem Selbstverständnis nach) wissenschaftsaffine Kreise der Gesellschaft.

2.2 *Das Parallelitätsmodell*

Das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaft kann dadurch scheinbar befriedet werden, dass es als ein Nicht-Verhältnis konstruiert wird, indem beiden Größen Gegenstandsbereiche zugewiesen werden, die sich nicht überschneiden. Ein solches Modell kann sich entweder aus Desinteresse am jeweils anderen faktisch etablieren oder aber auf einer positiven Anerkennung des Anderen als eigenständig Anderem beruhen, wie es sich etwa in der so genannten NOMA-Theorie der *non overlapping magisteria* findet.[13] Ein bedeutender theologischer Vertreter dieser Richtung *avant la lettre* ist Karl Barth. Eine Theologie, die sich ausschließlich an der Aufgabe orientiere, das Wort Gottes zur Sprache zu bringen, habe, so Barth programmatisch zu Beginn seiner *Kirchlichen Dogmatik*, keine Verpflichtung, „sich mit Rücksicht auf das, was sonst ‚Wissenschaft' heißt, in ihrer eigenen Aufgabe stören und beeinträchtigen zu lassen", weshalb sie sich auch nicht „den Anforderungen eines zufällig oder nicht zufällig allgemein gültigen Wissenschaftsbegriffs"[14] zu unterwerfen brauche. Das bedeutet für Barth jedoch nicht, dass die Theologie keine Wissenschaft sei. Sie sei vielmehr eine Wissenschaft eigenen Rechts, die sich auf einen spezifischen Gegenstand – das Wort Gottes[15] – richte, einen bestimmten Weg der Erkenntnis zurücklege, um diesen Gegenstand adäquat behandeln zu können, und – mit Blick auf die Selbstreflexivität aller Wissenschaft – Rechenschaft darüber ablegen könne, welche Methoden sie aus welchem Grund anwende. In Abgrenzung zu Adolf von Harnack und Heinrich Scholz besteht Barth darauf, dass der Theologie keine von außen vorgegebenen Maßstäbe der Wissenschaftlichkeit auferlegt werden dürften, sondern das Gebot der Wissenschaftlichkeit sich unter das Gebot der Sachlichkeit zu beugen habe, die der Theologie einen anderen Bereich (eine andere „Sache") zuordnet als den Naturwissenschaften: „Über dem Gebot der *Wissenschaftlichkeit*, d.h. der einem bestimmten Gegenstand angemes-

[13] Vgl. BRÜLISAUER, Bruno: *Was können wir wissen? Grundprobleme der Erkenntnistheorie*. Stuttgart: Kohlhammer 2008, 359.

[14] BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik I/1*. Zollikon: Evangelischer Verlag 1932, 6.

[15] Vgl. BARTH, Karl: *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, in: BARTH, Karl: *Das Wort Gottes und die Theologie*. München: Kaiser 1929, 156–178.

senen Methodik steht für die positive Wissenschaft und so auch für die Theologie das Gebot der *Sachlichkeit*, d.h. der Treue gegenüber ihrem besonderen Gegenstand, aus der sich dann ihre Wissenschaftlichkeit in concreto erst ergeben muß."[16] Was Sachlichkeit im Unterschied zu Wissenschaftlichkeit genau bedeutet, bleibt offen. Welche Folgen Barths Zuordnung von Theologie und Naturwissenschaft nach sich zieht, wird in der Schöpfungslehre seiner *Kirchlichen Dogmatik* deutlich. Barth entfaltet seinen Ansatz als auslegendes „Nachsagen" der ersten beiden Kapitel des Buches Genesis und geht auf die Frage ein, warum er sich

> „mit den in diesem Zusammenhang naheliegenden Fragen der Naturwissenschaft nicht auseinandergesetzt habe. Ich meinte es ursprünglich tun zu müssen, bis es 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."[17]

Barth trifft eine scharfe Unterscheidung, indem er davon ausgeht, dass die theologische Schöpfungsvorstellung mit Blick auf die Naturwissenschaften weder erklärungsbedürftig („Fragen") noch kritisierbar („Einwände") oder unterstützungsfähig („Hilfestellungen") ist. Theologie und Naturwissenschaften haben keinen Schnittpunkt – sie verlaufen parallel.

2.3 Das Konsonanzmodell

Wolfhart Pannenberg kritisiert an Barths Verhältnisbestimmung von Theologie und Naturwissenschaft, dass die „Beschränkung der Schöpfungstheologie auf das ‚Nachsagen' der biblischen Aussagen zu diesem Thema" zur Folge habe, dass nicht mehr aufgezeigt werden könne, „inwiefern sich der biblische Schöpfungsglaube auf dieselbe Welt bezieht, in der die heutige Menschheit lebt und die durch die moderne Naturwissenschaft beschrieben wird"; die Deutung der Welt als Schöpfung Gottes werde so zu einer „Leerformel, und der biblische Gott selbst wird zu einem kraftlosen Schemen [sic], wenn er nicht mehr als Urheber und Vollender der Welt so, wie sie in unserer Erfahrung gegeben ist, verstanden werden kann."[18] Weil

[16] BARTH, Karl: *Ethik I. Vorlesung: Münster Sommersemester 1928, wiederholt in Bonn, 1930*, in: BRAUN, Dietrich: *Gesamtausgabe II/1: Akademische Werke*. Zürich: Theologischer Verlag 1973, 66. Hervorhebungen im Original.

[17] BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik* III/1. 2. Auflage. Zollikon: Evangelischer Verlag 1947, Vorwort o.S.

[18] PANNENBERG, Wolfhart: *Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft*, in: DORSCHNER, Johann/HELLER, Michael/PANNENBERG, Wolfhart: *Mensch und Universum. Naturwissen-*

es der Theologie und den Naturwissenschaften um „dieselbe Welt" geht, versucht Pannenberg deren Verhältnis durch den Begriff der „Konsonanz"[19], des Zusammenklingens, zu beschreiben, für dessen harmonisches Zustandekommen mehrere Bedingungen erfüllt sein müssen: Die Minimalbedingung für die Kompatibilität zweier Aussagen besteht in deren Widerspruchsfreiheit. Widerspruchsfrei können sich Theologie und Naturwissenschaft aber auch zueinander verhalten, wenn sie beziehungslos nebeneinander stehen, wie es bei Barth der Fall ist. Pannenberg möchte jedoch einen positiven Zusammenklang etablieren, was jedoch durch die unterschiedlichen Methoden beider Fachgebiete direkt nicht möglich ist. Daher müssen Theologie und Naturwissenschaft sich auf einer dritten methodischen Ebene treffen, um durch ein *tertium comparationis* miteinander ins Gespräch zu kommen, das Pannenberg in der Philosophie zu finden glaubt. Sie bilde einen gemeinsamen Referenzpunkt, auf den sich sowohl die Theologie als auch die Naturwissenschaften, wenn sie „die Relevanz ihrer Befunde und theoretischen Formeln für unser Wirklichkeitsverständnis" diskutieren, beziehen. „Indem die Theologie mit der kritischen Aneignung und Anverwandlung eines philosophischen Weltbildes befaßt ist, bezieht sie sich immer auch schon auf die darin integrierte Naturerkenntnis"[20]. Als mögliche Themen für einen Dialog nennt Pannenberg die Verhältnisbestimmung zwischen Naturgesetz und Kontingenz, Raum und Zeit, Schöpfung und Evolution.

Wie man sich die von ihm angestrebte Konsonanz vorzustellen hat, führt Pannenberg bei der Beschreibung des Verhältnisses von Gottes Handeln und dem Wirken natürlicher Kräfte unter Zuhilfenahme des Feldbegriffs vor.[21] Während die im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts innerhalb der Physik immer einflussreicher werdende Mechanik davon ausgegangen sei, dass Kraft stets mit Masse – und folglich mit Körperlichkeit – zusammenhänge, wodurch Gott (weil kein körperliches Wesen) nicht mehr als in der Natur wirkend habe gedacht werden können, bieten die Ergebnisse der Feldtheorie theologische Anknüpfungspunkte, weil sie die exklusive Bindung von Kräften an Massen relativieren. So könne Gott, der „Geist" ist (Joh 4,24), als immateriell und wirksam zugleich gedacht werden. Pannenberg konkretisiert:

> „Auf die aller geometrischen Beschreibung vorausliegende ungeteilte Ganzheit von Raum und Zeit läßt sich die Deutung des pneumatischen Wesens der Gottheit Gottes als Feld beziehen. Sie ist dadurch zugleich von den Feld-

schaft und Schöpfungsglaube im Dialog. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1995, 146–162, hier: 146.

[19] PANNENBERG: *Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft*, 149.

[20] PANNENBERG: *Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft*, 150f.

[21] Vgl. die Ausführungen zu „Kraft, Feld, Geist" in: PANNENBERG, Wolfhart: *Systematische Theologie* 2. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1991, 99–105.

> begriffen der Physik unterschieden, wäre aber als deren Bedingung aufzufassen analog dem Sachverhalt beim Raum und bei der Zeit. Das Feld der göttlichen Allmacht tritt daher nicht in Konkurrenz zu den Feldgrößen der Physik, sondern es wirkt durch die Naturkräfte hindurch, ohne durch sie erschöpfend ausgedrückt zu sein. Wie die göttliche Allgegenwart allen Dingen gleichzeitig ist, ohne den relativistischen Paradoxien der Gleichzeitigkeit zu unterliegen, weil Gottes Allgegenwart nicht an die Lichtgeschwindigkeit gebunden ist, so bedürfen die Feldwirkungen der göttlichen Allmacht keiner Übermittlung durch Wellen."[22]

Die Theologie nutzt hier physikalische Theorien, um ihre Lehren in einer Weise zu formulieren, die sie für Naturwissenschaftler zwar nicht notwendigerweise anschlussfähig, aber doch verständlich machen soll.

3. Zur Kritik der drei Modelle

Die präziseste Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Naturwissenschaft stellt das Parallelitätsmodell dar, allerdings mit der Folge, dass sich die Theologie in eine Insel verwandelt, die zwar gelegentlich Besucher anziehen mag, aber kaum Kontakte nach Außen unterhält. Die Eigenprofilierung der Theologie ohne jeden Bezug zur Naturwissenschaft gelingt Barth nur um den Preis einer wissenschaftstheoretischen Immunisierung gegenüber allen nicht theologischen Anfragen. Das „Gebot der Sachlichkeit", das für Barth über dem „Gebot der Wissenschaftlichkeit"[23] steht, ist gänzlich autoreferentiell und ließe sich formal auch auf absurde Bereiche übertragen. Selbst der „Elfenforscher", der „über Form und Farbe von Elfenflügeln"[24] nachdenkt, um ein von Dawkins bemühtes Beispiel aufzugreifen, könnte mit gutem Recht behaupten, dass sich seine Disziplin am Gebot der Sachlichkeit messe, das heißt an den Vorgaben, die sich aus seinem Untersuchungsgegenstand – der Beschaffenheit von Elfenflügeln – ergeben.

Man würde ihn trotz dieser Beteuerung nicht als Wissenschaftler anerkennen, weil Wissenschaftlichkeit nicht nur ein in der Struktur des Untersuchungsgegenstands grundgelegtes Prädikat ist, sondern auch ein sozial konstruiertes, das verliehen und anerkannt wird, wenn es dem Wissenschaftler gelingt, die Faktizität (mit Blick auf neue Entdeckungen), die Richtigkeit (bei Theorien, deren Vorhersagen messbar eintreffen), die Nützlichkeit (bei Erfindungen) oder die Bedeutung (zum Beispiel in den Sozialwissenschaften) seines Fachgebietes nachzuweisen. Gelingt dem Wissenschaftler das nicht, heißt das nicht per se, dass er keine Wissenschaft betreibt, aber möglicherweise, dass seinem Tun der soziale Status der Wissenschaftlichkeit verweigert wird. Anders gesagt: Was in der Ge-

[22] Pannenberg: *Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft*, 160.

[23] Barth: *Ethik I*, 66.

[24] Dawkins: *Der Gotteswahn*, 28.

sellschaft als Wissenschaft anerkannt wird, hängt von dem ab, was zu einer bestimmten Zeit – in der Terminologie Thomas S. Kuhns – als „normale Wissenschaft" oder als leitendes „Paradigma" gilt, dessen Ignoranz durch den Entzug des Prädikats der Wissenschaftlichkeit sanktioniert wird.[25] Daraus ergibt sich im wissenschaftstheoretischen Diskurs die faktische Dominanz einer modifizierten Form der Subordinationstheorie: Weil die Naturwissenschaften, denen die Mathematik gleichsam als Grammatik dient und die ihre Theorien, wo immer möglich, durch Experimente und Beobachtungen zu verifizieren versuchen, dem gegenwärtigen Paradigma der Wissenschaftlichkeit in hohem Maße entsprechen, da sie es wesentlich mitgeprägt haben, wird auch die Theologie, ob es ihr gefällt oder nicht, an den Standards der Naturwissenschaften gemessen. Selbst wenn die Annahme eines vernünftigen Bauplans, den Gott der Schöpfung zugrunde gelegt haben soll, den Naturforschern des Mittelalters und der frühen Neuzeit die Zuversicht vermittelte, dass alles in der Natur einer Ordnung unterliege, in die es möglichst tiefe Einblicke zu gewinnen gelte, ist die Geschichte der modernen Naturwissenschaften zu großen Teilen eine Geschichte der Emanzipation von theologischen Vorgaben und Normierungen, bis hin zu einer Umkehrung des Verhältnisses, weil im Wissenschaftsdiskurs der Gegenwart faktisch die Naturwissenschaften Vorgaben machen und Normierungen setzen. Das Diktum Carl Friedrich von Weizsäckers, die Naturwissenschaft sei zum „harten Kern der Neuzeit"[26] geworden, ist daher auch theologisch relevant.

Diese Einsicht spiegelt sich implizit in Pannenbergs Konsonanzmodell. Auch wenn es ihm gelänge, einen harmonischen Gleichklang zwischen Theologie und Naturwissenschaften herzustellen, bleibt es doch die Naturwissenschaft, die in diesem Konzert sowohl die Melodie als auch die Tonart angibt. Konkret: Die Physik hat nicht die Feldtheorie entwickelt, weil die Theologie sie über Gott belehrt hätte, sondern die Physik belehrt die Theologie über die Existenz von elektrischen oder magnetischen Feldern, was die Theologie im Sinne Pannenbergs wiederum dazu nutzt, um zu erklären, wie sich das Handeln Gottes physikalisch im Sinne der Feldtheorie deuten lasse. Dabei stützt sich die Theologie auf die Physik, macht sich deren Annahmen jedoch zu eigen, um Thesen aufzustellen, die im Sinne der Physik weder verifizierbar noch falsifizierbar sind. Was soll ein Physiker auf die Erläuterungen eines Theologen antworten, dass Gott handle, indem er Kraft ausübe wie ein Feld oder dass „Gottes Allgegenwart nicht an die Lichtgeschwindigkeit"[27] gebunden sei? Oder was soll der Evolutions-

[25] Vgl. KUHN, Thomas S.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. 24. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014, 33.

[26] WEIZSÄCKER, Carl Friedrich v.: *Wahrnehmung der Neuzeit*. 4. Auflage. München: Hanser 1983, 346.

[27] PANNENBERG: *Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft*, 160.

biologe mit den Thesen des *day-age-creationism* anfangen, einer Spielart des Kreationismus, die davon ausgeht, dass zwischen jedem der sieben Schöpfungstage ein Äon liege, so dass sich keine Widersprüche zur Astrophysik oder der Geologie (was die Bestimmung des Erdalters angeht) ergeben?[28] Das Problem der Konsonanztheorie besteht in der Gefahr, Material der Naturwissenschaften in einer theologischen Märchenstunde so auszudeuten, dass Gesetze oder Beobachtungen in einer Weise metaphysisch aufgeladen werden, die sich aus Sicht der Naturwissenschaften jeder Verifizierbarkeit oder Falsifizierbarkeit entzieht. So wird aus dem angestrebten Dialog am Ende doch wieder ein theologischer Monolog.

4. Negative Referenzialität: Ein Vorschlag

Karl Rahner führt in die Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Naturwissenschaften einen Begriff ein, den man dort nicht vermuten würde: Konkupiszenz. Der Terminus mag nicht ganz glücklich gewählt sein, weil er der Erbsündenlehre entstammt und damit gerade im Gespräch mit den Naturwissenschaften, dem er ja im Sinne Rahners klärend dienen soll, mehr Fragen als Antworten aufwirft. Der Sache nach verbindet Rahner jedoch mit der Rede von der Konkupiszenz eine aufschlussreiche Analyse der *conditio humana*:

> „Erkenntnis ist selbst noch einmal ein, wenn auch spezifischer, Akt der Freiheit und trägt darum auch alle Eigentümlichkeiten kreatürlicher und speziell menschlicher Freiheit an sich. Konkupiszenz im theologischen Sinn besagt: Trotz einer ursprünglichen Einheit des Menschen gibt es einen Pluralismus seiner Fähigkeiten und Antriebe, der faktisch nie adäquat zu einer absoluten, von einem einzigen Punkt aus übersehbaren und steuerbaren Einheit integriert werden kann. Konkupiszenz besagt ferner, daß der Mensch dennoch die Aufgabe und die Verpflichtung hat, auf eine solche Einheit asymptotisch hinzuarbeiten, obwohl sie adäquat in der individuellen und kollektiven Geschichte des Menschen innerhalb dieser Geschichte nie hergestellt werden kann, besagt schließlich, daß dieser nie adäquat integrierbare Pluralismus immer auch, obzwar nicht von vorneherein selber eigentliche Schuld, doch zu solcher wesenszerstörenden Schuld führen kann und auf jeden Fall den agonalen Charakter der menschlichen Existenz begründet. Dieser nicht integrierte, eine völlige Integration immer als Aufgabe vor sich habende, zur Schuld tendierende, unvermeidlich Streit bedeutende Pluralismus der menschlichen Existenz ist nun, Konkupiszenz genannt, eine Eigentümlichkeit auch der gnoseologischen Dimension des Menschen."[29]

[28] Vgl. Hemminger: *Die Geschichte des neuzeitlichen Kreationismus*, 16f.

[29] Rahner, Karl: *Zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie*, in: Lehmann, Karl u.a. (Hgg.): *Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik* (= SW 30). Freiburg i.Br.: Herder 2009, 70–76, hier: 72.

Auch wenn die Verbindung von Konkupiszenz und Pluralität fragwürdig ist, drückt Rahner mit Blick auf das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaft aus, dass „der Spiegel unseres Bewußtseins nicht als einer und ganzer die ganze Wirklichkeit in Einheit widerspiegelt, sondern in gewissem Sinn in tausend Scherben zerbrochen ist, die jeweils nur ein Stück der Wirklichkeit wiedergeben"[30], woraus eine Vielfalt der Interessen, der Fragehorizonte und damit auch der Wissenschaften sowie der in ihnen vertretenen Theorien entsteht. Ganz gleich, ob man die Unfähigkeit des menschlichen Geistes, als Spiegel der Wirklichkeit zu fungieren, im Sinne Rahners für ein Unglück hält oder ob man mit Richard Rorty davon ausgeht, die Annahme, das menschliche Bewusstsein sei ein Spiegel der Natur beruhe ohnehin auf einer anmaßenden Selbsttäuschung,[31] ergeben sich aus diesem Befund zwei radikale Möglichkeiten, die Rahner beide als verfehlt betrachtet: Entweder die pluralen und teilweise auch inkompatiblen Thesen und Disziplinen bleiben – so Rahner – „faul und träge" nebeneinander stehen, oder es wird versucht, Differenzen durch „einen illegitimen Herrschaftsanspruch einer einzelnen Wissenschaft über die andern"[32] zu beseitigen. Jede Wissenschaft hat also – mit Blick auf letztgenannte Gefahr, die bei der Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Naturwissenschaft weitaus größer ist als das Parallelitätsmodell, das eigentlich gar keine positive Verhältnisbestimmung enthält – die Neigung, die Fragmentarität ihres Fragens und Erkennens dadurch zu beseitigen, dass sie das ihr zugängliche Fragment zum Ganzen erklärt, was zwangsläufig Reduktionismen nach sich zieht: Wer wissen wolle, wie die Welt wirklich ist, der brauche nur die Naturwissenschaften zu befragen, oder umgekehrt, wer wissen wolle, was die Welt eigentlich ist, müsse sich an die Theologie halten. Auf Grundlage der Prämisse, dass solche Übergriffe nicht nur für die unterlegene, sondern auch für die vermeintlich dominierende Disziplin schädlich sind, weil sie sich Kompetenz anmaßt, wo diese ihr nicht zukommt, lässt sich eine konstruktive Bestimmung der Beziehung zwischen Theologie und Naturwissenschaften entwickeln: negative Referenzialität. Theologie und Naturwissenschaft können zueinander in ein für beide Seiten konstruktives Verhältnis treten (Referenz), indem sie sich aufzeigen, was die jeweils andere Disziplin *nicht* ist (Negation). Dieses Wissen um die eigenen Grenzen hat wiederum identitätsstiftende Wirkung, die wissenschaftstheoretisch relevant ist, sofern Wissenschaftlichkeit bedeutet, einen abgrenzbaren Gegenstand mit spezifischen Methoden zu erforschen sowie die Fähigkeit, über beides – die Grenzen des Gegenstands und die Wahl der Methodik – Rechenschaft ablegen zu können.

[30] RAHNER: *Zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie*, 74.

[31] Vgl. RORTY, Richard: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. 7. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2012, 421–427.

[32] RAHNER: *Zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie*, 75.

Im Anschluss an Hegel ließe sich kurz und prägnant definieren: „Etwas ist endlich, wenn es durch etwas begrenzt und bedingt ist, was es selbst nicht ist."[33] Wissenschaftstheoretisch gewendet ließe sich sagen, dass eine Disziplin ihre eigene Beschränktheit erst dann erkennt, wenn sie an die Grenzen einer anderen Disziplin stößt, wodurch ihr der Bezirk ihres eigenen Zuständigkeitsbereichs und die Bedingtheit ihrer eigenen Anschauung aufgezeigt werden. So lange es zum Beispiel keine elaborierten Evolutionstheorien gab, konnte die Theologie weitgehend ungehindert behaupten, dass – wie der jahwistische Schöpfungsbericht der Genesis erzählt – Gott gleich einem Töpfer den feuchten Ackerboden nahm, den menschlichen Körper formte und dem Menschen schließlich den Lebensodem einhauchte (Gen 2,7). Die Evolutionstheorie, die dieser These eine gut begründete Alternative entgegensetzte, hat der Theologie gezeigt, was sie nicht ist: Es steht der Theologie nicht zu, die biologische Entstehung der Arten auf der Erde zu beschreiben, auch wenn sie diesen Kompetenzbereich (nicht nur in ihrer christlichen Ausprägung) jahrtausendelang für sich in Anspruch genommen hat. Die Evolutionsbiologie hat die Theologie aus einem Bereich verdrängt, der nicht der ihrige war, was sie aber ohne die Evolutionsbiologie als Begrenzung, die – im definierten Sinne – nicht sie selbst ist, nur schwerlich hätte erkennen können. Umgekehrt ist diese Begrenzung konstitutiv für die Identität der Theologie, weil sie – mit Blick auf die Schöpfungslehre – nur adäquat zum Ausdruck bringen kann, was ihr Eigenes ist, wenn sie das Fremde als Fremdes und nicht als Eigenes mitbedenkt. Die These ‚Gott hat den Menschen geschaffen' wird für heutige Ohren nur dann verständlich, wenn der Theologe zuerst erläutert, was sie *nicht* besagt, dass nämlich Gott im wörtlichen Sinne Lehm in die Hand nahm und den Menschen töpferte, weil die Evolutionsbiologie für die Entstehung der Arten eine viel bessere Erklärung hat als es ein wörtliches Verständnis der Genesis bietet. Ist dies klargestellt und eine kreationistische Verengung damit ausgeschlossen, kann die Theologie erläutern, was sie positiv zur Geschöpflichkeit des Menschen zu sagen hat, dass er nämlich in einem Verhältnis der Gottunmittelbarkeit steht, die ihm geschenkt ist und nicht genommen werden kann, was im Laufe der Geschichte des theologischen Denkens in der Idee einer unverlierbaren Würde auch für den politischen Bereich immer prägendere Gestalt angenommen hat. Weiter ließe sich (mit Blick auf den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht) sagen, dass der Mensch nach Bild und Ähnlichkeit Gottes geschaffen ist (Gen 1,26). Die in Bild und Ähnlichkeit zusammenkommenden Aspekte von Identität und Nichtidentität implizieren zunächst, dass der Mensch nicht Gott, sondern nur Bild Gottes und nur Gott ähnlich ist, aber nicht selbst Gott ist, weshalb er in einer Reihe mit der Entdivinisierung des Kosmos und der Natur

33 TETENS, Holm: *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*. 3. Auflage. Stuttgart: Reclam 2015, 30.

steht: Weder die Sterne noch die Naturgewalten noch der Mensch sind Gott, weshalb auch der Mensch nicht das Recht hat, das Leben anderer Geschöpfe zu nehmen, was sich konkret in der Zuweisung ausschließlich vegetarischer Nahrung zeigt (Gen 1,29). Will die Theologie diese Aspekte des Schöpfungsglaubens – von einer positiven Füllung des Bild- und Ähnlichkeitsbegriffs noch ganz zu schweigen – in einer stark durch die Naturwissenschaften geprägten Zeit verständlich zum Ausdruck bringen, bedarf sie der negativen Referenzialität auf die Evolutionstheorie, um ausgehend von dem, was sie nicht sagen will, sagen zu können, was sie zu sagen hat.

Dieses Beispiel beruht auf der Dominanz der Naturwissenschaften: Die Biologie weist der Theologie implizit einen Bereich zu, indem sie sie explizit aus einem anderen Bereich, nämlich der Frage nach der Entstehung der Arten, ausweist. Es gibt aber auch in der Gegenwart Konstellationen, in denen die Theologie im Konzert mit anderen Geisteswissenschaften die Naturwissenschaften durch negative Referenzialität in die Schranken weist, indem sie bestimmte Bereiche als ihr eigenes Revier markiert. Das ist etwa bei der Diskussion um die Folgen der Hirnforschung der Fall. Der beeindruckende Fortschritt der neurologischen Forschung bringt es mit sich, dass manche (bei weitem nicht alle) Vertreter dieser komplexen Fachrichtung für sich beanspruchen, auf der Folie ihrer Ergebnisse eine umfassende Weltdeutung vorlegen zu können, die grundlegende Fragen der *conditio humana* und der *philosophia perennis* – wie: Was ist Freiheit? – nun endgültig ‚wissenschaftlich' beantworte. Vertreter eines solchen Anspruchs im deutschen Sprachraum sind zum Beispiel der Verhaltenspsychologe Gerhard Roth und der Neurophysiologe Wolf Singer.[34] Beide behaupten in unterschiedlichen Nuancierungen, dass es sich bei Freiheit um ein psychologisches, soziales oder kulturelles Konstrukt handle, wohingegen die Hirnforschung, die es nicht mit Konstrukten, sondern realen, neuronalen Prozessen zu tun habe, in der Lage sei, die Selbsterfahrung der Freiheit als Illusion zu entlarven. Singer führt den Unterschied zwischen der erfahrenen und der vermeintlich wissenschaftlich widerlegten Existenz der Freiheit auf „zwei voneinander unabhängige Beschreibungssysteme" zurück, die das Bild des Menschen von sich und seiner Welt prägen: In einem „an der Selbsterfahrung und an sozialen Realitäten" orientierten System erscheine „der Mensch als selbstbestimmtes, autonomes Wesen, das über einen freien Willen verfügt", wohingegen das „an naturwissenschaftlicher Erkenntnis" orientierte Beschreibungssystem „psychische Phänomene, de[n] Wille[n] eingeschlossen, als Produkt von Hirnfunktionen" dar-

34 Vgl. PAUEN, Michael: *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*. 2. Auflage. Frankfurt a.M.: S. Fischer 2005, 9f. 187–228.

stelle, „die deterministischen Gesetzmäßigkeiten gehorchen"[35]. Während diese Analyse noch nicht grundsätzlich prekär ist, erscheint es problematisch, dass Singer den Unterschied der beiden Betrachtungsweisen, die er mit der Ersten-Person-Perspektive (was die Erfahrung von Freiheit) und der Dritten-Person-Perspektive (was die Ergebnisse der Hirnforschung angeht) identifiziert, in dem Sinne auflöst, dass letztere „das, was die Erste-Person-Perspektive als freien Willen beschreibt, als Illusion"[36] demaskiere. In eine ähnliche Richtung geht auch Gerhard Roth. „Unser Wille erscheint uns frei", so seine These, „weil wir die Ursprünge der Motive, die ihn determinieren, nicht bewusst zurückverfolgen können."[37] Anders gesagt: Der Wille ist eigentlich (und das heißt hier: neurologisch) determiniert und die Idee der Freiheit ist lediglich ein sekundäres Konstrukt, das versucht, die Dunkelheit sozial oder psychologisch zu überspielen, in die der Mensch blickt, wenn er nach den Motiven seines Handelns fragt. Zeitlich und logisch prioritär sind für Roth daher determinierte Abläufe im Gehirn, wohingegen das Gefühl der Freiheit erst auftrete, „nachdem im Gehirn, genauer im limbischen System und den Basalganglien, die unbewusste Entscheidung darüber getroffen wurde, ob etwas jetzt und in einer bestimmten Weise getan werden soll."[38] Es fragt sich nun, wer hier wem im Sinne negativer Referenzialität die Grenzen aufzeigt. Zunächst scheint es, als ob die Hirnforschung die in der Philosophie und der Theologie verbreitete Annahme, der Mensch sei – in einer je nach Theoriekontext unterschiedlich zu bestimmenden Weise – frei, als Illusion entlarve. Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass die weltanschaulichen Konsequenzen, die manche Hirnforscher aus ihren Beobachtungen ziehen, letztlich philosophische oder theologische Interpretationen sind, die daher nicht nur im Kontext der Neurowissenschaften, sondern auch aus Sicht der Philosophie und der Theologie kritisch zu diskutieren wären. Eine Skizze: Die These, der zufolge neuronale Forschungen zeigen, dass es keine Freiheit gebe,

35 SINGER, Wolf: *Unser Menschenbild im Spannungsfeld von Selbsterfahrung und neurobiologischer Fremdbeschreibung* (= Reden und Aufsätze der Universität Ulm 11). Ulm: Seminar der Pädagogik der Universität 2003, 7.

36 SINGER, Wolf: *Das Ende des freien Willens?*, in: SINGER, Wolf: *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, 24–34, hier: 32. Wolf Singer führt den Begriff der Illusion zwar ein, relativiert ihn jedoch zugleich, indem er behauptet, „Illusion" sei „nicht das richtige Wort, denn wir erfahren uns ja tatsächlich als frei", weshalb Freiheit „als Erfahrung real" (SINGER: *Das Ende des freien Willens*, 32.) sei. Diese Aussage steht nicht spannungsfrei neben der These, Freiheit sei eine Illusion, weil Freiheit ja nur als Deutung von Entscheidungen oder Handlungen existiert und – sofern sie in diesem Kontext real ist – keine Illusion sein kann. Daher bietet Singers These von der Realität der Freiheit mit Blick auf die menschliche Erfahrung noch nicht ausgeschöpfte Möglichkeiten für ein Gespräch mit Philosophie und Theologie.

37 ROTH, Gerhard: *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*. Neue vollständig überarbeitete Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, 530.

38 ROTH: *Fühlen, Denken, Handeln*, 531.

dass Freiheit also nicht sei, verkennt, dass Freiheit kein Gegenstand ist, wie ein Tisch, ein Einhorn oder Gott, über dessen dinglich-reale Existenz man streiten kann, weil es diese Gegenstände entweder gibt oder nicht gibt. Freiheit ist kein Gegenstand, sondern eine Selbstdeutung menschlicher Entscheidungen und Handlungen. Daher kommt, wie es bei Schelling heißt, „die Tatsache der Freiheit" zunächst nur dadurch zum Vorschein, dass „das Gefühl derselben", das unmittelbar „einem jeden eingeprägt ist", analysiert wird; nur von diesem Ausgangspunkt her kann erwiesen werden, welchen Ort die Freiheit im „Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht"[39] einnehmen kann. Die Analyse der Kriterien, die einer als frei gedeuteten Entscheidung oder Handlung zukommen, bildet also den unhintergehbaren Ausgangspunkt einer Explizierung der Merkmale von Freiheit im Sinne freier Entscheidungen und Handlungen. Da kein anderer Ausgangspunkt als diese Selbstdeutung zur Verfügung steht, weil es Freiheit im substanzontologischen Sinne nicht gibt, sondern immer nur als Deutung von Entscheidungen und Handlungen, kann Freiheit auch nicht neurologisch widerlegt werden. Wer dies dennoch versucht, muss eine Reihe von Zusatzannahmen aus der Philosophie des Geistes, der Ethik und letztlich der Metaphysik machen, die ihn nicht mehr als Hirnforscher, sondern als Philosophen oder Theologen ausweisen würden, was eben jene Zünfte ihm aufzuzeigen haben, damit der Hirnforscher auch Hirnforscher bleiben kann.

5. Ausblick

Die vorgetragenen Überlegungen verstehen sich nicht als Universalformel für die Verhältnisbestimmung von Theologie und Naturwissenschaft, sondern als eine mögliche Justierung dieser Beziehung aus Sicht der Theologie. Das ist wichtig zu betonen, weil nicht nur die Betrachtung ein und desselben Gegenstandes perspektivisch bedingt ist, was die vorliegende Sachfrage überhaupt erst aufwirft, sondern auch die Bestimmung von Relationen perspektivisch erfolgt, weshalb sowohl die Theologie als auch die Naturwissenschaften ihr Verhältnis zum jeweils anderen aus ihrer je eigenen Sicht bestimmen müssen. Dabei zeigt sich eine Ungleichzeitigkeit im heute herrschenden Paradigma der Wissenschaftlichkeit: Der Biologe wird wahrscheinlich auch dann als guter Biologe anerkannt, wenn er sich nicht für Theologie interessiert. Der Theologe kann aber kein guter Theologe sein, wenn er nicht zumindest die Grundlagen der Biologie (faktisch natürlich nur in simplifizierender Weise) zur Kenntnis nimmt, weil sie ihm erklären,

39 Schelling, Friedrich W.J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (= Philosophische Bibliothek 503). Hamburg: Felix Meiner Verlag 1997, 9 (SW 336). Ein Ansatz, der sich Schelling programmatisch verbunden weiß, findet sich bei Buchheim, Thomas: *Unser Verlangen nach Freiheit. Kein Traum, sondern Drama mit Zukunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2006.

wie das, was er sagt, in einem von den Naturwissenschaften geformten Rationalitätsverständnis, das zumindest die westlichen Gesellschaften prägt, gehört wird.[40] In der Terminologie Karl Barths, der einen Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft unter Verweis auf die „Sache" der Theologie abgelehnt hat, könnte man daher formulieren, dass dieser Dialog – heute mehr denn je – ein „Gebot der Sachlichkeit" verantworteter Theologie darstellt. Damit dieser Dialog fruchtbar wird, ist die Theologie jedoch auf das – nicht selbstverständliche – Interesse der Naturwissenschaften angewiesen.

Zusammenfassung
In Auseinandersetzung mit drei Verhältnisbestimmungen von Theologie und Naturwissenschaft – dem Subordinations-, dem Parallelitäts- und dem Konsonanzmodell – versucht dieser Aufsatz, die Konzeption negativer Referenzialität zu profilieren. Jeder Wissenschaft wohnt die Tendenz inne, das ihr in der Analyse ihres Gegenstandes zugängliche Fragment für das Ganze der Wirklichkeit zu halten und damit die Welt an sich zu erklären. Dieser Drang zur Unendlichkeit wird nur dadurch limitiert, dass eine Disziplin durch etwas begrenzt wird, das nicht sie selbst ist: eine andere Wissenschaft, die in einem bestimmten Bereich bessere Erklärungen anbietet und den Anspruch konkurrierender Disziplinen in die Schranken verweist, indem sie diesen – im Sinne negativer Referenzialität – zeigt, was sie nicht sind und dadurch eine identitätsstiftend-konstruktive Wirkung entfaltet.

Abstract
Examining how science and theology might be brought into a proper relationship, this essay identifies three classical models – subordination, parallelism, and consonance – and it proposes a fourth one: "negative referentiality". There is a tendency in every science to treat the fragment of reality which it studies as if it were the whole of reality. This false totality is contained when a discipline is limited by something that "is not itself", i.e. when another science offers a better explanation for a certain phenomenon. This explanation then limits the claims of competing disciplines by clarifying "what they are not".

[40] In diesem Sinne ist der These von Hermann Lübbe zu widersprechen, der weitgehend korrekt davon ausgeht, dass sich der gegenwärtige Religionsdiskurs „unter Voraussetzungen vollbrachter Aufklärung" bewege, worunter Lübbe jedoch Folgendes versteht: „Die Aufklärung zersetzt die weltanschauliche, ideologische und religiöse Relevanz des wissenschaftlichen Wissens" (LÜBBE, Hermann: *Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft*. Düsseldorf: Econ-Verlag 1980, 59.49). Weil die Naturwissenschaften in unserer Zeit durchaus noch weltanschauliche, ideologische oder religiöse Bedeutung besitzen, leben wir entweder in einem unaufgeklärten Zeitalter oder Lübbes Definition der Aufklärung ist fragwürdig.