

## Protestantismus und Wissenschaftskultur. Über Funktionen des Gespräches zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften

»Religion und Naturwissenschaft in Harmonie miteinander zu bringen, wird ein jeder wünschen, dem ein umfassendes und tiefes Bildungsideal vorschwebt.«<sup>1</sup> Mit diesem Satz leitete Arthur Titius im Jahr 1926 seine monumentale Synthese zum Thema »Natur und Gott« so protestantisch wie liberal ein. Damals wie heute geht es in der Debatte zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften um eine Position, die kognitive Dissonanzen ebenso vermeiden soll wie universale Erklärungsansprüche. Auf der einen Seite ist Rudolf Bultmanns berühmter, mahnender Satz »Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben«<sup>2</sup> bis heute nicht wirklich aufgenommen und verarbeitet worden. Auf der anderen Seite zeigen die bioethischen und hirneurologischen Diskurse der letzten Jahre, dass die Naturwissenschaften nicht, wie Hermann Lübbe in den achtziger Jahren noch notierte, »religiös irrelevant geworden«<sup>3</sup> sind. Vielmehr hat eine Reihe von Kämpfen um die Deutungshoheit über den Menschen stattgefunden, die sich nicht mehr damit befrieden ließen, dass eben jeder nach seiner Façon selig werden müsse. Spätestens dann, wenn es bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen Religion und Naturwissenschaften nicht allein um Fragen des Verstehens, sondern um Probleme des Handelns geht, so ließe sich aus den Kontroversen vorläufig lernen, zeigt sich einerseits, dass die Naturwissenschaft religionsbezüglich durchaus nicht neutral ist, und dass anderer-

---

<sup>1</sup> ARTHUR TITIUS: *Natur und Gott. Ein Versuch zur Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Göttingen 1926, 1.

<sup>2</sup> RUDOLF BULTMANN: *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (1941), hg. von EBERHARD JÜNGEL, München 1988, 16.

<sup>3</sup> HERMANN LÜBBE: *Religion nach der Aufklärung*, Innsbruck 1986, 35.

seits die Religion sehr viel öffentlicher ist als es die Moderne lange Zeit wahrhaben wollte.

Dabei kommt es allerdings zu einer in ihren Folgen noch kaum absehbaren Verschiebung. Während nämlich zumindest die protestantische Theologie in der Vergangenheit mit den Erkenntnissen der Wissenschaften sehr viel unbefangener umgehen konnte als der Katholizismus, so hat sich in den letzten Jahren zwischen den Vertretern beider Kirchen eine große Nähe ergeben, wenn es darum ging, medial wirksam eine christliche Front gegen naturwissenschaftlich-technische Innovationen zu präsentieren.

Im Rahmen von Überlegungen zu einer Christentumstheorie kann und soll es im Folgenden jedoch nicht um inhaltliche Ausführungen zum Science-Religion-Dialogue gehen. Denn dieser stellt in gewissem Sinne eine Fortsetzung der Dogmatik mit anderen Mitteln dar.<sup>4</sup> So wurde z.B. danach gefragt, ob die Singularität im Rahmen kosmologischer Modelle theologisch bedeutsam sei.<sup>5</sup> Vielmehr interessiert mich die Frage, worum es in der Diskussion geht und welche Funktion für die Theologie die unterschiedlichen Zugänge zum Thema haben. Denn das, so meine ich, gibt Aufschluss über die Position des Christentums in der Gegenwart und die Aufgabe einer diesbezüglichen Christentumstheorie.

Ich werde das Thema in vier Abschnitten behandeln: Dabei orientiere ich mich an einer inzwischen schon beinahe klassisch zu nennenden Typologie unterschiedlicher Verhältnisbestimmungen zwischen dem Christentum und den Naturwissenschaften des amerikanischen Physikers und Theologen Ian Barbour. Er machte vier mögliche Typen von Behauptungen aus, wie das Verhältnis von Naturwissenschaft und Christentum gesehen werden könne: Konflikt, Unabhängigkeit, Dialog und Integration.<sup>6</sup> Demgegenüber wähle ich

---

<sup>4</sup> Inzwischen hat das Thema sogar enzyklopädische und dogmenhistorische Ausführungen erfahren: *Encyclopedia of Science and Religion*, hg. von J. WENTZEL VREDE VAN HUYSSTEEN, 2 Bde., New York et al. 2003; GARRY FERNGREN (Hg.): *The History of Science and Religion in the Western Tradition. An Encyclopedia*, New York-London 2000. Auch eine Reihe von Einführungen wurde in den letzten Jahren veröffentlicht: ALISTER E. MCGRATIE *Naturwissenschaft und Religion. Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 2001; JOHN POLKINGHORNE: *Theologie und Naturwissenschaften. Eine Einführung*, Gütersloh 2001; CHRISTOPHER SOUTHGATE (Hg.): *God, Humanity and the Cosmos. A Textbook in Science and Religion*, London 1999; HANS KÜNG: *Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion*, München/Zürich 2006.

<sup>5</sup> ROBERT JOHN RUSSELL: *T=0. Is it Theologically Significant?*, in: W. MARK RICHARDSON/WESLEY J. WILDMAN (Hg.): *Religion and Science. History, Method, Dialogue*, New York-London 1996, 201-224; Vgl. auch ALISTER E. MCGRATIE *Scientific Theology*, 3 Bde., London 2001-2003.

<sup>6</sup> IAN BARBOUR: *Science and Religion. Historical and Contemporary Issues*, San Francisco 1997 (1. Erstveröff. 1990).

jedoch eine etwas andere Typologie, da es mir um den Blick des Christentums in den Spiegel geht. Daher werden die letzten beiden Typen durch die Begriffe »Identität« und »Abhängigkeit« ersetzt, die später erläutert werden sollen. Da die unterschiedlichen Zugänge nicht zuletzt von der Position des Betrachters in einer der beiden »Kulturen« abhängen, kombinieren die Teilüberschriften im Folgenden diesen jeweiligen Blickwinkel mit der jeweiligen Theorie:

Erstens geht es darum, wie das Christentum in der Wahrnehmung der Naturwissenschaften erscheint: Die Konflikttheorie. Zweitens geht es umgekehrt um den Blick des Christentums auf die Naturwissenschaften: Die Unabhängigkeitstheorie. Drittens kann das Christentum in einer Binnenperspektive als eine der Naturwissenschaft vergleichbare, wenn nicht mit ihr identische Wissenschaft verstanden werden: Die Identitätstheorie. Viertens schließlich lässt sich gewissermaßen in einer Außenperspektive der Wortteil »Kultur« im Titel »Wissenschaftskultur« auch im Blick auf die Naturwissenschaften ernst nehmen, was zu einer Abhängigkeitstheorie führt.

## 1. DAS CHRISTENTUM IM BLICK DER WISSENSCHAFT – DIE KONFLIKTTHEORIE

Die verbreitetste Ansicht über das Verhältnis des Christentums zu den Naturwissenschaften besagt, dass es sich hierbei stets um einen Konflikt gehandelt hat. In den Medien etwa einmal pro Jahr aktualisiert,<sup>7</sup> geht die Theorie davon aus, dass spätestens seit Galilei (wenn nicht bereits im Mittelalter) Kirche und Theologie alles versuchen, um den Fortschritt der Wissenschaft zu hemmen.

1896 fand diese Theorie in dem Werk des Amerikaners Andrew Dickson White ihre umfassende historische Untermauerung. Whites etwa 900 Seiten starkes Werk trug den Titel »A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom«<sup>8</sup> und ist so etwas wie den Versuch, die »Wissenschaftslehren der christlichen Kirchen und Gruppen« darzustellen. Das Werk wurde auch ins Deutsche übersetzt<sup>9</sup> und hat bis heute zahlreiche Auflagen erlebt. Dies ist umso bemerkenswerter, als sich die Forschung längst vom Bild eines einfachen Konflikts entfernt hat. Es gibt, so die Wissenschaftshistoriker John H. Brooke und Geoffrey Cantor, keine allgemeine Geschichte des Verhältnisses zwischen der Naturwissenschaft und dem Chris-

<sup>7</sup> Z. B. Der erschöpfte Schöpfer, in: Der Spiegel 52 (1998), 166; (K)ein Platz für Gott. Der Glaubensstreit, in: Bild der Wissenschaft 12 (1999), 40.

<sup>8</sup> ANDREW DICKSON WHITE: A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom (1896), New York 1993.

<sup>9</sup> ANDREW DICKSON WHITE: Geschichte der Fehde zwischen Wissenschaft und Theologie in der Christenheit. 2 Bände, Leipzig 1906.

tentum, sondern viele verschiedene Geschichten. Welche man dabei in den Blick bekommt, hängt den Autoren zufolge nicht nur an der untersuchten Zeit, sondern auch an der Art der Geschichtsschreibung. Wählt man etwa einen mentalitätsgeschichtlichen Zugang, führt das zu anderen Ergebnissen als in einer Institutionengeschichte<sup>10</sup>. Für diesen Zusammenhang bietet Whites Buch selbst einen Beleg: Der Historiker und Politiker White (1832-1918) gründete 1867 mit Ezra Cornell die gleichnamige Universität, deren Präsident er auch bis 1885 war. Als bekannt wurde, dass die Universität ohne eine religiöse Anbindung, nur der Wissenschaft verpflichtet arbeiten sollte, hagelte es massive Proteste. White wurde als Atheist angegriffen und schrieb daraufhin das zitierte Buch. Zweierlei wird daran deutlich: Erstens hatte Whites Geschichtsschreibung ein präzise bestimmbares Ziel der Gegenwartsdeutung und zweitens verdankt sich die Entstehung dieser »Großen Erzählung« einem institutionellen Konflikt, nicht jedoch in erster Linie einer inhaltlichen Frage. Es ging um die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einsetzende Emanzipation der Wissenschaftskultur von der Kirche. White trug dementsprechend auch keinen Generalangriff auf das Christentum vor, sondern auf eine seiner Meinung nach doktrinäre Theologie. Die Wissenschaft und eine richtig verstandene Religion im Sinne einer progressiven Nachfolge des »Lord Jesus Christ«, also einer moralischen Orientierung am Vorbild des guten Hirten, könnten sehr wohl miteinander den Weg des Fortschritts gehen.<sup>11</sup>

Dass es bei der Mastererzählung des Konfliktes zwischen der Naturwissenschaft und der Theologie nicht in erster Linie um Inhalte ging, erhellt nicht zuletzt daraus, dass noch im 18. Jahrhundert naturwissenschaftliche Erkenntnisse zwanglos als Bestätigung, wenn nicht geradezu als Gottesbeweis, der religiösen Perspektive gedeutet wurden. Freilich zeigen sich gerade hier die ersten Risse. Ein Beispiel dafür stellt die »Physica Sacra oder Geheiligte Naturwissenschaft« des Schweizers Johann Joachim Scheuchzer aus den Jahren 1731-1735 dar, die durch die Kupfertafeln Johann Melchior Füsslis berühmt wurde.<sup>12</sup> Scheuchzer erläutert darin von der Embryonalentwicklung bis zu technischen Geräten wie Waagen den ganzen Kosmos des damaligen Wissens. Einem ganzseitigen Kupferstich, der das jeweilige Thema darstellt,

---

<sup>10</sup> JOHN BROOKE/ GEOFFREY CANTOR: *Reconstructing Nature. The Engagement of Science and Religion (Gifford Lectures)*, New York/Oxford 2000, Kap 1.

<sup>11</sup> Vgl. WHITE, a. a. O. (siehe Anm. 9), 396.

<sup>12</sup> JOHANN JOACHIM SCHEUCHZER: *Kupfer-Bibel, in welcher die Physica sacra oder geheiligte Natur-Wissenschaft derer in heil. Schrift vorkommenden natürlichen Sachen deutlich erklärt und bewährt*, Augsburg 1731-35. Zitiert nach: JOHANN J. SCHEUCHZER: *Berühmte Bilder zur Menschheitsgeschichte* aus Johann Jakob Scheuchzers *Physica Sacra*. 110 Kupfertafeln, hg. von HANS KRAUSS, Konstanz 1984. Zu dem Werk vgl. IRMGARD MÜSCHE: *Geheiligte Naturwissenschaft. Die Kupfer-Bibel des Johann Jakob Scheuchzer*, Göttingen 2000.

wird jeweils ein Bibelzitat zugeordnet. So wird etwa das Bild zur Kartographie mit Josua 18,9 verbunden: »Die Männer gingen fort, durchquerten das Land und zeichneten es in einem Buch auf, geordnet nach Städten und in sieben Teile gegliedert. Dann kamen sie wieder zu Josua ins Lager nach Schilo.«<sup>13</sup> Scheuchzer schreibt dazu: »Dieses wäre die bequemste Gelegenheit, die vielfältige Nutzbarkeit der Geographie oder Erdbeschreibung vorzustellen, anbei auch zu zeigen, wie ohne diese schöne Wissenschaft die geistliche und weltliche, im göttlichen Wort sowohl als den menschlichen Schriften befindliche Geschichtsbeschreibung [...] dunkel sei, vermittelt derselben aber ins heitere gesetzt werde.«<sup>14</sup> Scheuchzer ist also neben der offenbaren Wertschätzung der Naturwissenschaft, deren Verbreitung das Werk ja auch gilt, bemüht, diese in den Kontext des Christentums einzuzeichnen. Dennoch war dies den Zensoren nicht genug. Denn sie bestellten einen Pfarrer dazu, den Texten von Scheuchzer jeweils einige fromme Verse hinzuzufügen, die alles ins rechte Licht rücken sollten. Zur Kartographie schrieb der Kirchenmann etwa:

»Wer aber hat die Kunst von GOTT gelernt, zu messen  
Die Wasser mit der Faust, die Berge mit Gewicht,  
Mit Dreylingen die Erd: Das kann ein Mensche nicht:  
Genug, wenn sie des Rechts und Fleißes nicht vergessen.  
Der Unermessliche misst Gutes ohne Massen,  
Wir messen Ihm nur nach, es ordentlich zu fassen.«<sup>15</sup>

Im bemühten Versuch beider Seiten, die Perspektiven zu harmonisieren wird dennoch sichtbar, dass es um divergierende Autoritätsansprüche geht. Ohne die Wissenschaft, so Scheuchzer, bleibt die Welt dunkel. Aber die Wissenschaft, so Pfarrer Müller, zeichnet nur nach, was Gott geordnet, und was folglich nur von ihm zu lernen sei.

Die Konflikttheorie verdankt ihre Entstehung einem institutionellen Abgrenzungs- und Emanzipationsinteresse. Und genau dies macht die dauernde Beliebtheit dieser Perspektive verständlich. Aus historisch durchaus nicht zwingenden Gründen verdankt die Naturwissenschaft ihre Selbstdefinition zumindest zum Teil der Abgrenzung vom kirchlich verfassten Christentum. Deshalb auch haben Versuche der Theologie, sich der Naturwissenschaft als Gesprächspartner anzubieten, nur sehr begrenzt Aussicht auf Erfolg. Denn die »ideenpolitische« Funktion leidet Schaden, wenn der Konflikt nicht aktualisiert wird. Das gilt auch umgekehrt von Seiten der Kirche, wie man in der bundesdeutschen Debatte um die Stammzellforschung im

<sup>13</sup> SCHEUCHZER, a. a. O. (s. Anm. 12), 130f.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ebd.

Jahr 2002 lernen konnte: Denn die im Gegensatz zur offiziell geäußerten Haltung des Katholizismus in sich differenzierte Haltung der protestantischen Theologie zu dem Konflikt war nicht aus theologischen Gründen problematisch, sondern aus politischen Motiven. Dass die evangelische Theologie »nicht mit einer Stimme« sprach, war ein Ärgernis für diejenigen, die sich Einigkeit um der politischen Durchsetzungskraft wünschten und einklagten.<sup>16</sup>

Dass Christentum und Naturwissenschaft notwendigerweise in einem Konflikt stünden, wird selbstverständlich auch von christlichen Kreisen so gesehen. Hierfür stehen insbesondere evangelikale Gruppen in den USA. Aber vom Beginn dieser Kontroversen im frühen 20. Jh. an, lässt sich auch hier zeigen, dass es im Kern um Fragen der institutionellen Durchsetzungskraft im Ringen um die Legitimität der Moderne ging.<sup>17</sup>

## 2. DIE WISSENSCHAFT IM BLICK DES CHRISTENTUMS – DIE UNABHÄNGIGKEITSTHEORIE

Während der Diskurs um das Verhältnis von Naturwissenschaft und Christentum in angelsächsischen Ländern entsprechend ihrer empiristischen Traditionen bis heute in den Bahnen eines Realismus verläuft, folgt die kontinentale Debatte den Traditionen der Hermeneutik. Dies führt in der Regel zu einer Auffassung, derzufolge die Naturwissenschaften und Christentum in mentalen Parallelwelten weitgehend unabhängig voneinander existieren können, ohne dass es zu Widersprüchen im Individuum führen müsse. Der bekannteste Zeuge für die Auffassung, dass Naturwissenschaft und Christentum durchaus getrennte Wege gehen und gehen sollten, ist in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts Karl Barth geworden. In den oft zitierten Bemerkungen aus dem Vorwort zum Band III/1 der Kirchlichen Dogmatik schrieb Barth:

»Man wird mir vermutlich vorhalten, warum ich mich mit den in diesem Zusammenhang naheliegenden Fragen der Naturwissenschaft nicht auseinandergesetzt habe. Ich meinte es ursprünglich tun zu müssen, bis 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 heim-

<sup>16</sup> Vgl. Zum Kontext: REINER ANSELM/ULRICH H. J. KOERTNER (Hg.): Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung, Göttingen 2003.

<sup>17</sup> Vgl. GEORGE MARSDEN: Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925, Oxford 1980.

lich eine heidnische Gnosis und Religionslehre ist, ihre gegebene Grenze hat.«<sup>18</sup>

An dieser wie an anderen Stellen erweist sich Barth freilich als der Tradition näher als zunächst wahrgenommen. Denn bereits das Religionsemanzipationsprogramm Friedrich Schleiermachers lässt sich ja trotz aller positiven Würdigung der Naturwissenschaften durch Schleiermacher auch als Befreiung von deren Geltungsansprüchen verstehen. In der zweiten der Reden über die Religion schreibt Schleiermacher: »Eine größere Ausbeute gewährt sie [die Natur, C. S.] freilich uns, denen ein reicheres Zeitalter tiefer in ihr Innerstes zu dringen vergönnt hat; ihre chemischen Kräfte, die ewigen Gesetze, nach denen die Körper selbst gebildet und zerstört werden, diese sind es, in denen wir am klarsten und heiligsten das Universum anschauen.«<sup>19</sup> Die Naturwissenschaft vertieft Schleiermacher zufolge das Wissen, aber der religiöse Blick geht, wie durch alle Oberflächen der Gegenstände gleichsam hindurch auf ihren Anteil an Universumsmehrwert.

Grundlegend für jede Form einer Unabhängigkeitstheorie wurde jedoch Immanuel Kants Entwurf. Dieser nun lässt sich entweder stärker in Richtung auf die Trennung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft dahingehend aufnehmen, dass es die Naturwissenschaft mit den Fakten, die Religion aber mit der Moral zu tun habe,<sup>20</sup> oder man bezieht sich stärker auf die subjektivitätstheoretischen Aspekte und versteht Religion als die Form der Wahrnehmung des sich dem Selbstbewusstsein erschließenden Grundes der Subjektivität, während die Naturwissenschaft sich innerhalb und unterhalb dieses Horizontes mit einzelnen Gegenständen befasst.<sup>21</sup>

In beiden Fällen wird der Gegenstand der Betrachtung im Christentum von dem Gegenstand der Betrachtung in der Naturwissenschaft abgehoben und entweder in ein anderes Spielfeld verlagert oder in eine Metaebene transferiert. Diese Lösung ist im Großen und Ganzen die vorherrschende in der deutschen Theologie geworden.

So überzeugend die Unabhängigkeitstheorie entsprechend der eigenen intellektuellen Traditionen erscheinen muss, so hat sie doch auch ihre Tücken: Erstens vermag sie nicht zu erklären, warum es nach wie vor eine öffentliche Lust am Konflikt gibt. Scheitert die Konflikttheorie am historischen Befund, so die Unabhängigkeitstheorie mindestens an der Gegenwart. Darüber hin-

<sup>18</sup> KARL BARTHE: Die Kirchliche Dogmatik, III, 1, Zürich 1947, Vorwort.

<sup>19</sup> FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. von RUDOLF OTTO, Göttingen 1967, 71.

<sup>20</sup> So u. a. MAX PLANCK: Religion und Naturwissenschaft, Leipzig 1958, 28-30.

<sup>21</sup> So exemplarisch u. a. ULRICH BARTHE: Gehirn und Geist. Die Evolutionstheorie und der Begriff des Selbstbewusstseins, in: WILHELM GRÄB (Hg.): Evolution oder Schöpfung? Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie, Gütersloh 1995, 101-138.

aus setzt sie aber auch ein bestimmtes Verständnis davon voraus, um was es in der Religion geht. Und dieses Verständnis ist historisch betrachtet eine Reaktion auf die Ausbildung der Wissenschaft. Verkürzt gesagt: Je weiter die Naturwissenschaft den Bereich des Empirischen mit eigenen, plausiblen – und was noch entscheidender ist – mit technisch praktikablen Erklärungen erobert hat, desto mehr zog sich die Religion in den Bereich des Transzendenten hinein zurück. Dies sollte ausdrücklich nicht vorschnell als Fluchtbewegung gedeutet werden. Wichtig ist allein die Verlagerung der Akzente. Denn erst diese Konzeption ermöglicht eine so weitgehende Differenzierung. Die Unabhängigkeit des Religiösen definiert sich dann aber im Gegenüber zur Naturwissenschaft und damit zu dem Weltbild, das unser aller Alltag prägt, wie Bultmann zutreffend konstatierte. Um es in einem Bild der Quantentheorie zu beschreiben: Naturwissenschaft und Christentum erweisen sich als verschränkt in dem Sinne, dass sie auch nach Ihrer Aufteilung in der Raumzeit voneinander abhängig bleiben.

Die Vermeidung von vordergründigen Konflikten wird daher erkauf mit das Problem, wie das so transzendent Gewordene noch innerweltlich orientieren können soll. Der Zusammenbruch jeder Form einer allein dogmatischen Begründung in ethischen Konflikten ist dafür ein Indiz. Weder einzelne Bibelverse noch die Schöpfungslehre oder die Christologie vermögen noch, aus sich heraus moralische Verbindlichkeit in Detailfragen zu erzeugen. Alles, was diesbezüglich etwa in der Kirche noch produziert wird, stößt konsequenterweise auf erhebliche theologische Skepsis.

Daher sind sowohl Konflikttheorien als auch Unabhängigkeitstheorien das Ergebnis einer Gettoisierung des Christentums. Dies als Problem zu markieren, soll nicht bedeuten, notwendige Perspektivendifferenzen zu leugnen oder gar die vielbeschworene Differenzierung der Systeme in der Moderne rückgängig machen zu wollen. Aber es dürfte gleichzeitig dem Selbstverständnis gerade des Protestantismus nicht entsprechen, das Christentum als eine und nur eine »Provinz« im kognitiven Haushalt zu begreifen. Zwei Wege bieten sich nun an, die genannten Probleme anders zu bearbeiten.

### 3. CHRISTENTUM ALS WISSENSCHAFT – DIE IDENTITÄTSTHEORIE

Der erste Weg besteht in der Annahme einer Identität zwischen Theologie und Christentum einerseits und der Wissenschaft andererseits. Konsequenterweise haben diesen Weg evangelikale Theologen in den USA umgesetzt. Für den Princeton-Theologen Charles Hodge (1797-1878) etwa geschieht in der Theologie nichts anderes als in der Naturwissenschaft. Der Theologe sammelt Fakten und bringt sie in einen geordneten Zusammenhang. Dabei nimmt die Bibel den Platz der Natur als Quelle und Gegenstand der Erkenntnis ein. »The Bible is to the theologian what nature is to the man of

science. It is his store-house of facts; and his method of ascertaining what the Bible teaches, is the same as that which the natural philosopher adopts to ascertain what nature teaches.«<sup>22</sup> In gewissem Sinne orthodox wird also die Vorstellung der zwei Bücher, der Natur und der Offenbarung, aufgenommen.<sup>23</sup> Diese Konzeption wird aber modernisiert, insofern beiden Bereichen der gleiche, neuzeitlich geprägte Objektivitätsstatus zugesprochen wird, der sich eigentlich dem naturwissenschaftlichen Ideal verdankt. Hodge legt großen Wert darauf, eine vollständige Parallelität zwischen den Grundannahmen und Methoden der Naturwissenschaft und der Theologie behaupten zu können. Dies betrifft einerseits die Behauptung, dass die Theologie tatsächlich vollständig induktiv verfähre (nicht die Forderung, dass sie es tun sollte!) und andererseits die Auffassung, dass sowohl die Naturwissenschaft als auch die Theologie auf bestimmten Grundannahmen beruhen; etwa die Einheit und rationale Struktur der Erkenntnis wie des Gegenstandes. Die induktive Methode, die Hodge als allein angemessen versteht, dient ihm dabei u. a. dazu, die orthodoxe Schriftlehre als gleichsam auf der Höhe der Zeit zu reformulieren: »There is no help for it. Science cannot make facts; it must take them as they are. In like manner, if the Bible asserts that Christ's death was a satisfaction to justice, the theologian is not allowed to merge justice into benevolence in order to suit his theory of the atonement.«<sup>24</sup> Daher folgert Hodge, dass Theorien aus Fakten zu generieren seien und nicht umgekehrt den Fakten übergestülpt werden dürften. Dies ist schwerlich als falsch zu bezeichnen, vernachlässigt aber dennoch spezifische Erkenntnisse der Theologie, die gewöhnlich in den Prolegomena verhandelt werden und in der allgemeinen Wissenschaftstheorie unter anderen Vorzeichen u. a. als die Theoriegeladenheit der Fakten erscheint: Offenbarungslehre, Schriftlehre etc. Hodge ist ein gutes Beispiel für die spezifische Modernität der Identitätstheorie, die mit anderem Vorzeichen letztlich auch vom Scientific Modernism getragen wurde. In seinem Buch »The Faith of Modernism«<sup>25</sup> aus dem Jahr 1924 entfaltet der Chicagoer Systematiker Shailer Mathews (1863-1941) dieses Programm. Ähnlich wie Troeltsch 1898 in seinem Aufsatz »Über historische und dogmatische Methode in der Theologie«<sup>26</sup> verfahren war, stellt

---

<sup>22</sup> CHARLES HODGE: *Systematic Theology* (1872), Grand Rapids 1975, zit. nach: TOULOUSE, MARK G./DUKE, JAMES O. (Hg.): *Sources of Christian Theology in America*, Nashville 1999, 157f.

<sup>23</sup> Dazu: ERNST ROBERT CURTIUS: Schrift- und Buchmetaphorik in der Weltliteratur, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 20 (1942), 359-411; HANS BLUMENBERG: *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M. 1983.

<sup>24</sup> HODGE, a. a. O. (siehe Anm. 22), 160.

<sup>25</sup> SHAILER MATHEWS: *The Faith of Modernism*, New York 1924.

<sup>26</sup> ERNST TROELTSCH: *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie*, in: *DERS.: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen 1913, 729-753.

Mathews dem »dogmatic mind« den »scientific mind« gegenüber. Der Modernismus sei dabei eine »Phase im wissenschaftlichen Kampf für die Freiheit des Denkens und Glaubens«<sup>27</sup>. Ebenso wie der konservative Hodge orientiert sich Mathews in der Beschreibung dessen, was Theologie leistet, an der Wissenschaft. Der Modernismus zeichnet sich jedoch dadurch aus, dass er naturwissenschaftliche Ergebnisse auf den Gegenstand der Religion anwenden will. »Modernists are Christians who accept the results of scientific research as data with which to think religiously.«<sup>28</sup> Möglich wird dies, weil die Bibel nicht naturanalog als unhintergebares Faktum interpretiert wird, sondern als den Methoden der Geschichts- und Literaturwissenschaft zugängliches Kulturprodukt.

Sowohl der evangelikale als auch der modernistische Flügel des amerikanischen Protestantismus gehen von einer faktischen oder zumindest zu fordernden Identität von christlicher Theologie und Naturwissenschaft aus. Die gemeinsame Basis, die das möglich macht, ist der Empirismus, der im Gegensatz zur hermeneutischen Tradition mit Fakten rechnet. In der Gegenwart wird diese Tradition in der methodischen Voraussetzung eines »critical realism« fortgeschrieben.<sup>29</sup> Das Problem dieses Ansatzes besteht darin, dass er dem Christentum letztlich den gleichen Überbietungswettkampf aufnötigt, den die Konflikttheorie mit sich bringt. Dieser Zugang hat seinen Ort vorrangig in den USA, einer Gesellschaft, in der die öffentliche Religion lebensweltlich einen deutlich höheren Stellenwert hat als in Deutschland oder Frankreich. Insofern ist die lokale Affinität möglicherweise der besonderen gesellschaftlichen Realität geschuldet. Die christentumsspezifische Funktion solcher Denkmodelle besteht in der angestrebten modernitätstauglichen Selbstbehauptung unter Aufrechterhaltung von allgemeinen Geltungsansprüchen.

#### 4. CHRISTENTUM UND WISSENSCHAFTSKULTUR – DIE ABHÄNGIGKEITSTHEORIE

Basierte die eingangs beschriebene Konflikttheorie im Verhältnis der Wissenschaft zum Christentum auf einer bestimmten historischen Konstruktion, so hat es umgekehrt Versuche gegeben, eine Abhängigkeit der Naturwissenschaft vom Christentum historisch plausibel zu machen. Klassisch ist hier die von Robert Merton 1938 vorgetragene These, dass insbesondere der Purita-

---

<sup>27</sup> SHALER MATHEWS: Faith, zit. nach TOULOUSE/DUCKI, a. a. O. (s. Anm. 22), 393 (Übersetzung C. S.).

<sup>28</sup> A. a. O., 396.

<sup>29</sup> Ausführlich dazu: MCCRATH, a. a. O., (s. Anm. 5).

nismus die Entwicklung der Wissenschaft in England befördert habe.<sup>30</sup> Unabhängig von der Frage nach der Richtigkeit der These ist zunächst beachtenswert, dass hier umgekehrt zur Konflikttheorie im Interesse einer positiven Ortsbestimmung des Christentums (und der Wissenschaft) eine Genealogie aufgemacht wurde, in der die Naturwissenschaft als Erbe des Christentums erscheint. Was das Ergebnis betrifft, so wiederholen die Versuche, historische Beziehungen zwischen Christentum und Wissenschaft zu bestimmen, die Probleme, die in der Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und Demokratie deutlich wurden: Die Befunde sind widersprüchlich. Während geistes- und mentalitätsgeschichtliche Abhängigkeiten beschreibbar sind, findet man in der Geschichte der Institutionen eher Konflikte.

Eine andere Art der Abhängigkeit findet man, wenn man Wissenschaft und Christentum strukturell betrachtet und sie auf das zugrundeliegende Weltbild befragt. So sehen sowohl die Naturwissenschaft als auch das Christentum die Welt zwar als insgesamt kontingent an, lassen sie aber vermöge einer unterstellten Rationalität für den Geist erkennbar und objektiv gegeben sein. Das alles wiederum basiert auf der Idee der Einheit der Wirklichkeit.<sup>31</sup> Um es wieder in einem naturwissenschaftlichen Bild zu fassen: Grundmotive abendländischen Denkens (im Gegensatz etwa zu indischem Denken) durchziehen sowohl die Naturwissenschaft als auch Christentum und Theologie. Insofern ließe sich weniger von einer historischen Abhängigkeit sprechen als von zwei Ausformungen einer gemeinsamen Wurzel, die in den Rahmenbedingungen abendländischen Denkens besteht. Neben den oben genannten Elementen gehören dazu u. a. die Subjekt-Objekt-Spaltung, die Gesetze der Logik sowie Raum- und Zeitkonzeptionen.

Im zweiten Abschnitt wurde bereits die These vertreten, dass sich die neuzeitliche Konzeption des Religiösen einer Absetzbewegung von der Wissenschaft verdankt, wie umgekehrt die Wissenschaft sich auch vom Christentum abgesetzt hat (vgl. 1).

Man kann diese Struktur der gemeinsamen Wurzel bei antipodischer Ausformung in der Gegenwart m. E. an einer anderen zentralen Stelle festmachen: an den Ergebnissen der Forschung und ihrer technischen Umsetzung. Naturwissenschaft und Technik setzen nämlich gerade an den Punkten, die auch gegenwärtig von Teilen des Christentums vehement kritisiert werden, ursprünglich christliche Ziele, man kann auch sagen: Utopien, um. Ob es, um einige Beispiele zu nennen, um die Realisierung körper- und sozialunab-

---

<sup>30</sup> Vgl. ROBERT K. MERTON: *Science, Technology and Society in 17<sup>th</sup> Century England* (1938), New York 1970.

<sup>31</sup> Im Anschluss an KETTY FERGUSON: *Gott und die Gesetze des Universums*, München 2002, 23f.

hängiger Kommunikation im Internet geht<sup>32</sup>, ob es um die Restitution des fragmentierten Körpers in der innerweltlichen Auferstehung der Transplantation geht<sup>33</sup>, ob es um die Vorstellungen vom »neuen Menschen« in der Gentechnik geht, bis hin zu den Visionen der KI-Forschung, den menschlichen Geist in die Ewigkeit des Chips zu laden und ihn so mit einem neuen Kleid zu versehen<sup>34</sup>: Es sind immer ursprünglich religiöse Utopien, die hier technisch – wenn auch nur sehr partiell – zur Wirklichkeit werden, bzw. werden sollen. Dass solche Realisierungen die jeweils *eigentliche*, christliche Vision und ihr *rechtes* Verständnis nicht treffen, wurde wiederholt festgestellt. Unabhängig von dogmatischen Interessen ergibt sich die Differenz bereits aus der Unvollkommenheit der Technik. Darüber hinaus muss sich entsprechend dem oben Gesagten jede christliche Utopie um ihrer Selbstverortung willen in dem Maße selbst in die religiöse Transzendenz absetzen, wie sie naturwissenschaftlich realisiert wird. Daher könnte eine noch so perfekte technische Umsetzung der Utopie diese niemals treffen, sondern allenfalls auflösen.

Eine Verhältnisbestimmung von Naturwissenschaft und Theologie, die sie als methodisch differenzierte und inhaltlich auf unterschiedliche Gegenstandsbereiche gerichtete Reflexionsbemühungen in einem gemeinsamen, von beiden vorgefundenen, jedoch in der Geschichte von beiden Seiten beeinflussten »Denkraum« (A. Warburg) oder Denkraumen beschreibt, ließe gegenwärtige Konflikte um die Ethik besser verstehen als die in den ersten drei Abschnitten behandelten Theorien. Betrachtet man beispielsweise den Konflikt um die Embryonenforschung oder den Streit um die Sterbehilfe, so zeigt sich unter diesen Voraussetzungen, dass es sich bei den jeweils von großen Teilen der Naturwissenschaft bzw. der Medizin favorisierten Lösungen gegenüber dem durch die Kirchen vertretenen Christentum nicht um das gegenüber von Glaube und Barbarei handelt, sondern um differente Auslegungen derselben Tradition. Man kann das am Umgang mit der vielzitierten Menschenwürde illustrieren. Denn nüchtern betrachtet ist die Verlängerung des Lebens gegenüber einer Orientierung an einer wie auch immer gearteten Qualität eine ebenso »christliche« Komponente der Menschenwürde, wie die

---

<sup>32</sup> Vgl. CHRISTIAN SCHWARKE: Cyberspace und Christentum. Virtueller Raum zwischen Theologie und Technik, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der TU Dresden 51 (2002), 157-160.

<sup>33</sup> Vgl. CHRISTIAN SCHWARKE: Einheit von Leib und Seele? Eine christliche Perspektive auf die Kultur der Körperfragmentierung, in: SIMONE FEJIM/SILKE SCHICKTANZ (Hg.): Körper nach Maß? Biomedizinische Eingriffe und ihre Auswirkungen auf Körper- und Identitätsverständnisse, Stuttgart 2006, 63-73.

<sup>34</sup> Vgl. HANS MORAVEC: Körper, Roboter und Geist, in: CHRISTA MAAR u. a. (Hg.): Die Technik auf dem Weg zur Seele. Forschungen an der Schnittstelle Gehirn / Computer, Reinbek 1996, 162-195; FRANK TIPLER: Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten, München 1994.

Auslegung der Menschenwürde als »Selbstbestimmung« nicht unchristlicher ist als die heute in den Kirchen dominierende Fassung als Schutzrecht. Dass die Herdersche Interpretation der Menschenwürde als Befähigung gegenüber einer Interpretation als Schutzrecht in Vergessenheit geraten ist, hat spezifische historische Gründe, ändert aber nichts am Doppelcharakter der Vorstellung von der Würde des Menschen. Dem gegenwärtigen kirchlichen Reduktionismus jedenfalls, der die Idee der Menschenwürde einzig für *eine* Auslegung reklamieren möchte, fügt sich noch nicht einmal die vermeintliche biblische Grundlage in Gn 1, 26f.

Umgekehrt bewegt sich die Naturwissenschaft etwa in der Hirnforschung viel dichter an ursprünglich christlichen Vorstellungen vom »unfreien Willen«, als es dem heutigen Christentum lieb ist.<sup>35</sup> In gewissem Sinne haben sich die Linien der Wissenschaften gekreuzt: Während die traditionelle christliche Theologie die Unfreiheit des Menschen zumindest im Blick auf seine Fähigkeit, sich für das Heil zu entscheiden, behauptet hat, so kämpft sie heute für ein durchgängiges Freiheitspostulat auch auf den Ebenen der menschlichen Existenz, die als dem Willen entzogen, das moderne Äquivalent zur unverfügbaren Heilsentscheidung darstellen. Demgegenüber behauptet eine Naturwissenschaft, die in ihren Anfängen in der frühen Neuzeit ein emphatisches Freiheitspathos vertreten hat, heute die durchgängige Unfreiheit des Menschen. In beiden Fällen geht es dabei nicht um die Freiheit, dies oder jenes zu tun, sondern um die Frage nach den Grundlagen und Grenzen der Freiheit.

Auch solche Chiasmen in der Geistesgeschichte und die Vehemenz des Konfliktes darum zeugen eher von subkutanen Gemeinsamkeiten zwischen der Wissenschaft und dem Christentum als von völliger Fremdheit. Es geht im Verhältnis zwischen Christentum und Wissenschaftskultur um Aporien innerhalb derselben Tradition. Das ist von nicht geringer Bedeutung für die Einordnung der anstehenden ethischen Konflikte.

---

<sup>35</sup> Vgl. CHRISTIAN SCHWARKE: Im Spiegel der Natur. Wahrnehmung und Interpretation moralischen Handelns, in: ULRICH LÜCKE u. a. (Hg.): Der Mensch – nichts als Natur? Interdisziplinäre Annäherungen, Darmstadt 2007, 89-105, 98.