

Gottesglaube - ein Selektionsvorteil?

**Religion in der Evolution -
Natur- und Geisteswissenschaftler
im Gespräch**

Herausgegeben von
Sigurd Martin Daecke und Jürgen Schnakenberg

**Chr. Kaiser
Gütersloher
Verlagshaus**

Gottesglaube – ein Selektionsvorteil? Religion in der Evolution, Natur- und Geisteswissenschaftler im Gespräch / hrsg. von Sigurd Martin Daecke und Jürgen Schnakenberg. – Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 2000
ISBN 3-579-02662-3

Dieses Werk folgt der reformierten Rechtschreibung und Zeichensetzung. Ausnahmen bilden Texte, bei denen künstlerische, philologische oder lizenzrechtliche Gründe einer Änderung entgegenstehen.

Umwelthinweis:

Dieses Buch wurde auf chlorfrei gebleichtem und alterungsbeständigem Papier gedruckt. Die vor Verschmutzung schützende Einschrumpffolie ist aus umweltschonender und recyclingfähiger PE-Folie.

ISBN 3-579-02662-3

© Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlag: INIT, Bielefeld

Texterfassung durch die Herausgeber

Druck und Bindung: Weserdruckerei Rolf Oesselmann GmbH, Stolzenau

Printed in Germany

Homepage: <http://www.gtvh.de>

Inhalt

Vorwort 9

Sigurd Martin Daecke

Einleitung 11

Jürgen Schnakenberg – Physik

Schöpfung und Evolution: Das Votum eines Physikers 21

1. Physik und Theologie: Widerlegungen und Freiräume · 2. Grenzen: Fragen an den Stand naturwissenschaftlicher Erkenntnis heute · 3. Wie naturwissenschaftliche Erkenntnisse zustande kommen · 4. Die Frage nach dem Schöpfergott · 4.1 Das physikalische Bild der Welt · 4.2 Jenseits der Physik · 4.3 Naturgesetze und ihre „Logik“ als Schöpfungen? · 4.4 Das anthropische Prinzip · 4.5 Fazit und Rückfragen an die Theologie · 5. Die Frage nach Gott als dem Lenker der Welt · 5.1 Wie geschieht Gottes Wirken in der Welt? · 5.2 Gottes Wirken im Zufall · 5.3 Fazit und Rückfragen an die Theologie · 6. Evolution als Schöpfung? · 6.1 Das physikalische bzw. algorithmische Modell von Evolution · 6.2 Warum Evolutions-Algorithmen? · 6.3 Der Evolutions-Algorithmus als Schöpfung? · 7. Das naturwissenschaftliche Fazit · 7.1 Die naturwissenschaftliche Hypothese von der Religiosität · 7.2 Der Stand der Diskussion und die zukünftige Entwicklung

Hennig Stieve – Biologie

Über biologische Wurzeln religiösen Verhaltens 42

1. Naturwissenschaftliche Betrachtung von Religion · 2. Methoden, Stärken und Grenzen der Naturwissenschaft · 3. Wie finden wir uns in der Welt zurecht? · 4. Charakteristik religiösen Verhaltens · 5. Woher hat der heutige Mensch seine Anlagen? · 6. Evolutionäre Wurzeln moralischen und religiösen Verhaltens im Tierreich · 7. Selektionsvorteile durch Kulte und Religionen? · 8. Wieweit ist religiöses Verhalten angeboren, wieweit erlernt? · 9. Religionsvielfalt – Evolution von Religionen? · 10. Die Eigenschaften der heutigen Menschen? · 11. Wir brauchen eine zeitgemäße Verhaltens-Moral · 12. Brauchen wir Religion?

Volker Sommer – Evolutionäre Anthropologie

Vom Ursprung der Religion im Konfliktfeld der Geschlechter 66

1. Soziobiologische Rekonstruktion der Religionsgeschichte · 2. Blutige Verweigerung, fleischliche Erfüllung · 3. Vom matrilinearen Egalitarismus zum patriarchalen Despotismus · 4. Rituale: Form ist Inhalt · 5. Die Grenzen evolutionsbiologischer Deutung von Religion

K. Helmut Reich – Religionspsychologie

Entstehung und Entwicklung einer Mensch-‘Gott’-Beziehung 82

1. Phylogenetischer Ursprung der Mensch-‘Gott’-Beziehung · 2. Entwicklung der Mensch-‘Gott’-Beziehung bis heute · 3. Mensch-‘Gott’-Beziehung am En-

de des 20. Jahrhunderts · 4. Die ontogenetische Entwicklung der Mensch-
 'Gott'-Beziehung · 5. Versuch, die Mensch-'Gott'-Beziehung weitergehend zu
 erfassen · 6. Die Entwicklung von Nietzsches Mensch-'Gott'-Beziehung ·
 7. Die Entwicklung von Rilkes Mensch-'Gott'-Beziehung · 8. Vergleich der
 religiösen Entwicklung von Nietzsche und von Rilke · 9. Abschließende Be-
 trachtungen

Walter Burkert – Geschichte der alten Religionen
 Wozu braucht der Mensch Religion? 103

1. Worum geht es in den alten Religionen? · 2. Religion – ein universales Phä-
 nomen menschlicher Kulturen · 3. Religion in der Sicht der Soziobiologie ·
 4. Der Mensch braucht Religion ... 4.1 ... zur Begründung von Autorität,
 4.2 ... für die Eide zur Vermeidung von Lüge, 4.3 ... zur Unheilsbewältigung,
 4.4 ... für die Erwartung der Reziprozität von Gabe und Gegengabe ·
 5. Religion in Evolution

Reinhold Bernhardt –
 Religionswissenschaft / Theologie der Religionen
 Die Deutung der Religionsgeschichte in der Spannung von
 theologischem, philosophischem und soziobiologischem Paradigma. 125

1. Walter Burkers soziobiologische Religionsdeutung · 2. Das Konzept der
 „Naturreligion“ und seine religionsphilosophischen Implikationen · 2.1 Polari-
 tät von Natur und Geist · 2.2 Fortschritts- und Verfallsmodell 3. Zur Kritik des
 Sammelbegriffs „Naturreligion“ · 4. Zur Kritik evolutionstheoretischer und so-
 zibiologischer Deutemuster · 4.1 Das Evolutionskonzept als Paradigma der
 gesamten Wirklichkeitsdeutung? · 4.2 Sind theologische und soziobiologische
 Religionsdeutungen vereinbar?

Dieter Wandschneider – Philosophie
 Über das Göttliche in der Natur
 Das Theologie und Naturwissenschaft Gemeinsame
 in philosophischer Perspektive 146

1. Zwei theologische Sackgassen · 2. Gott als Schöpfer der Naturgesetze?
 4. Naturgesetzlichkeit in philosophischer Perspektive

Ulrich Lüke – Katholische Theologie
 Der Beitrag der Naturwissenschaften
 zur natürlichen Theologie und Gotteserkenntnis 157

1. Das Anliegen der natürlichen Theologie und Gotteserkenntnis · 1.1 Die
 Dogmatische Konstitution Dei Filius · 1.2 Nähere Überlegungen zum Wortlaut
 · 2. Naturwissenschaftliches Mitspracherecht · 3. Charakteristik der naturwis-
 senschaftlich induzierten Gotteserkenntnis · 3.1 Der merkmalsarme, (heils)-
 geschichtslose Gott? · 3.2 Der Gott jenseits aller finiten Größen? · 3.3 Natur-
 wissenschaft, die ein Umfassenderes über sich erkennt, aus dem sie sich aus-
 schließt? · 3.4 Der Gott aus den umfassenden naturwissenschaftlichen Theo-
 rien? · 4. Fazit: Naturwissenschaftlich induzierte Evolution der Reflexion auf
 Religion

Sigurd Martin Daecke – Evangelische Theologie
 Religion – Schöpfung Gottes in der Evolution
 Zum Verhältnis von Evolution, Religion und Schöpfung..... 179

1. Die „gute“ und die „schlechte Nachricht“ über die Religion · 2. Gott – fik-
 tionales Objekt oder handelndes Subjekt der Religion? · 3. Die Trennung der bei-
 den Welten: übernatürlicher Gott und entgöttlichte Natur · 4. Theologische oder
 evolutionsbiologische Religionsdeutung? · 5. Das Verständnis der Natur als
 Schöpfung Gottes verbindet, aber trennt auch Naturwissenschaft und Theologie
 · 6. In der Perspektive des Glaubens ist die Evolution Schöpfung Gottes ·
 7. Transzendenz des Schöpfers und seine Immanenz im Evolutionsprozess ·
 8. Der Streit um das Anthropische Prinzip: Ist die Evolution ziellos oder ziel-
 gerichtet? · 9. Das „starke“ Anthropische Prinzip interpretiert die Evolution als
 geplante Schöpfung · 10. Im Horizont des Ganzen kann die Evolution als
 Schöpfung gedeutet werden · 11. „Schöpfung“ als Antwort auf die Frage nach
 dem Sinn der Evolution · 12. Gott erschafft die Religion in der Evolution

Die Autoren 204

Über das Göttliche in der Natur

Das Theologie und Naturwissenschaft Gemeinsame in philosophischer Perspektive

Dieter Wandschneider

Wir glauben immer weniger an Gott und immer mehr an die Wissenschaft, besonders die Naturwissenschaft. Für die Theologie ergibt sich daraus ein grundsätzliches Problem, insofern sie es bis heute nicht vermocht hat, die Wissenschaft zu integrieren. Gewiss versteht sich die Theologie selbst als ein grundsätzlich wissenschaftliches Unternehmen, dies aber auf einer religiösen *Glaubensgrundlage*, die als solche als ein Bestand betrachtet wird, der wissenschaftlicher Klärung weder fähig noch bedürftig ist. Das unterscheidet die Theologie prinzipiell von allen anderen Wissenschaften und begründet ihr problematisches Verhältnis zu diesen, das sich leicht auch als Gegenstellung gegen die Wissenschaften darstellt. Im Bewusstsein der Gesellschaft ist damit die Antiquiertheit der Theologie besiegelt mit der Folge, dass, wie gesagt, an die Stelle religiöser Gottesgläubigkeit zunehmend Wissenschaftsgläubigkeit tritt. Religiöse und wissenschaftliche Einstellung scheinen einander auszuschließen, wobei der Wissenschaft und insbesondere der Naturwissenschaft, als Ausdruck der modernen Zeit, das Præ zuerkannt wird. Diese heute – mehr oder weniger – unterstellte Unvereinbarkeit von Religion und Wissenschaft soll im folgenden aus der Sicht der *Philosophie* hinterfragt werden. Sie beruht, so will scheinen, auf einem Missverständnis bezüglich der Geltungsansprüche und Grenzen beider; dies wäre näher zu klären und zu begründen. Von daher sollen sodann auch Möglichkeiten einer Korrektur erwogen werden.

1. Zwei theologische Sackgassen

Nicht, dass die Theologie selbst das Problem ihres Verhältnisses zur Wissenschaft nicht erkannt und darauf reagiert hätte. Exempel einer solchen Reaktion bieten die Materialien, die den Mitwirkenden des Symposiums¹ vorab ausgehändigt worden waren: zentrale Passagen aus Werken von Arthur Peacocke² und Eugen Drewermann³. Beide Arbeiten suchen,

¹ 'Die Mensch-Gott-Beziehung im evolutionären Prozess', vgl. das Vorwort dieses Bandes.

² Arthur Peacocke, *Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften*, Mainz 1998.

in je unterschiedlicher Weise, das Problem der Beziehung von Theologie und Wissenschaft zu bereinigen. Ihre Argumentationen repräsentieren dabei gleichsam zwei Extremfälle, die als solche von exemplarischem Wert sind und deshalb kurz skizziert werden sollen.

Peacocke stellt Überlegungen an bezüglich der Frage, wie Gott auf den Naturlauf einwirken könne, ohne gegen Naturgesetze zu verstoßen (161ff.) – was unvermeidlich wäre, wenn er immer wieder in Einzelprozesse eingreifen und diese in ihrem Ablauf verändern würde. Aus diesem Grund wird von Peacocke die Möglichkeit ins Auge gefasst, dass Gott immer nur mit der Welt *als ganzer* interagiert. Diese selbst wird dabei als ein hierarchisch strukturiertes System vorgestellt, wobei Gott selbst die höchste Hierarchiestufe repräsentierte und so eine 'Von-oben-nach-unten-Kausalität' auf die Vielheit der Einzelprozesse niedrigerer Hierarchiestufen ausüben könnte. Auf diese Weise, so Peacocke, „würde ein solcher kausaler Einfluss Gottes von uns nie als göttliches 'Eingreifen', d.h. als eine Einmischung in den Lauf der Natur ..., wahrgenommen werden“ (166). Als ein Modell hierfür betrachtet Peacocke die „'Von-oben-nach-unten'-Kausalität“ „des Menschlichen-Gehirns-im-menschlichen-Körper“ (168), insofern das Gehirn, als die hierarchisch höchste Instanz des Systems Mensch, sämtliche körperlichen Vollzüge kontrolliert und steuert (167).

Die Peacocke hier leitende Vorstellung ist also die, dass Gott nach diesem Modell auf die Welt als ganze einwirkt, diese also beeinflussen und dabei doch selbst *außerweltlichen* Charakter behalten kann, d.h. er brauchte nicht die Kausalität innerweltlicher Prozesse zu stören. Aber ist das wirklich triftig? Die herangezogene Analogie mit der Einwirkung des Gehirns auf den Körper lässt das fraglich erscheinen: Denn das Gehirn, das hier mit Gott parallelisiert wird, existiert ja nicht außerhalb des Körpers, sondern ist Teil desselben. In diesem Punkt ist die Analogie also nicht mehr stimmig. Tatsächlich soll Gottes Einwirkung auf die Welt nach Peacockes Verständnis durchaus physikalischen Charakter haben und ist damit, recht verstanden, eben doch von dieser Welt. Kurzum: Die theologische Konstruktion, die sich im Rahmen der Wissenschaft halten soll, verfehlt dabei Gott.

Das andere Extrem bezüglich des Verhältnisses von Theologie und Wissenschaft ist durch die von E. Drewermann vertretene Auffassung repräsentiert: dass der Verstand in religiösen Fragen scheitern muss (297ff.). Das ist auch philosophisch durchaus geläufig. Allerdings scheint Drewermann höhere Formen der *Vernunftkenntnis*, wie sie etwa von Cusanus oder auch von Hegel verdeutlicht worden sind, nicht zu kennen

³ Eugen Drewermann, *Der sechste Tag. Die Herkunft des Menschen und die Frage nach Gott*, Zürich und Düsseldorf 1998.

oder nicht gelten zu lassen. Statt dessen sucht er das Heil in der *Mystik*: in der *Mystik der Leere*, der *Liebe* und des *Augenblicks* (301f.), eine *Dreiheit*, die dem Scheitern der *Verstandeserkenntnis*, der *Liebe* als *Ausdruck höchster Menschlichkeit* und der „*Unableitbarkeit*“ (302) und „*Nichtfestgelegtheit aller menschlichen Entscheidungen*“ (401) korrespondieren soll. Zweifellos sind damit wichtige Dimensionen des *Menschseins* bezeichnet, gleichwohl: Die *Wissenschaft* bleibt hier prinzipiell außer Betracht; statt dessen beruft sich *Drewermann* auf die *Existenzphilosophie* (z.B. 303, 401, 406f.). Aber wie ist vor diesem Hintergrund der Wert der *Wissenschaft* einzuschätzen, die unser Leben heute von Grund auf bestimmt? Diese Form der *Theologie* gibt darauf keine Antwort. *Drewermanns* *mystische Option* ist im Grunde wieder die alte *theologische Ausgrenzung der Wissenschaft*.

2. Gott als Schöpfer der Naturgesetze?

Die beiden charakterisierten Extreme – Gottes Wirken in naturwissenschaftlicher Deutung einerseits und *mystische Ausgrenzung der Wissenschaft* andererseits – lassen den *wissenschaftsbezogenen Menschen* von heute ratlos zurück. Weder die *szientistische Grenzüberschreitung* noch die *mystische Ausflucht* sind geeignet, das *notorisch problematische Verhältnis von Wissenschaft und Theologie* zu bereinigen. Die Frage ist nach wie vor die, wie der *Stellenwert der Wissenschaft* aus der Sicht der *Theologie* zu bestimmen wäre. *Glaubensinhalte* sind nicht *physikalisch erklärbar*, und zugleich ist die *physikalische Erklärbarkeit der Natur*, auch und gerade in *religiöser Perspektive*, ein *staunenswertes Faktum*. Kann die *Theologie dazu* etwas sagen? *Theologische Erwägungen* zum *Urknall*, zur *Kosmogonie*, zur *Evolution* etc. wären diesbezüglich verfehlt. Der *Theologe* steht per se außerhalb des *naturwissenschaftlichen Diskurses*; sich dort einzumischen, wäre *absurd* und würde *theologisch gar nichts erbringen*. Im Sinn der *Theologie*, denke ich, muss anders angesetzt werden, doch wie?

Nun beruht *naturwissenschaftliche Forschung* ihrerseits auf *Voraussetzungen*, die sie als *Wissenschaft überhaupt* erst ermöglichen. Dazu gehört wesentlich auch eine *ontologische Voraussetzung* bezüglich des *Naturseins*, nämlich die einer *durchgängig gesetzmäßigen Natur*. Für die *Wissenschaft* handelt es sich dabei einerseits um eine *schlechthin unumgängliche Annahme* im Sinn einer *Grundbedingung naturwissenschaftlicher Erklärung überhaupt*; zum andern heißt das aber auch, dass die *Naturgesetzlichkeit selbst*, eben weil sie eine *unaufhebbare Bedingung naturwissenschaftlicher Forschung* darstellt, von dieser *prinzipiell nicht erklärt* werden kann. Der *Wissenschaftler* sucht die *Naturgesetze* aufzu-

klären, aber *dass* es diese gibt, vermag er nicht zu erklären; er muss sie immer schon voraussetzen.

Hier wird, scheint mir, ein möglicher Ansatzpunkt für eine *theologische Ortsbestimmung empirischer Wissenschaft* erkennbar. Denn es ist zweifellos eine *legitime*, obgleich von der *Naturwissenschaft selbst* nicht beantwortbare Frage, *warum* die *Natur* so ist, wie sie ist, d.h. durch *Naturgesetze* bestimmt ist – eine Frage, die nicht irgendwelche *Resultate naturwissenschaftlicher Forschung*, sondern ihr *vorausliegende Möglichkeitenbedingungen* betrifft und damit durchaus auch als eine *theologische Frage* verstanden werden kann: Wenn *Gott Schöpfer der Natur* ist, warum hat er dann nicht irgendeine, sondern eine *gesetzmäßig* verfasste *Natur* geschaffen? Damit ist eine *naheliegende* und darüber hinaus auch *theologisch relevante Frage* formuliert, deren *Beantwortung* für die *Klärung des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaft* von Bedeutung sein dürfte.

Es könnte vielleicht so scheinen, als ginge die Frage nach der *Gesetzmäßigkeit der Natur* ins *Leere*, insofern *Naturerkenntnis* stets auf *bestimmte Naturgesetzlichkeiten* abzielt. Aussagen bezüglich einer *Gesetzmäßigkeit überhaupt* wären dementsprechend ohne *Erkenntniswert*. Im Hinblick auf das *Erkenntnisinteresse der Naturwissenschaft* ist das zweifellos zutreffend; doch darum ist es hier nicht zu tun. Es geht um eine *theologische Frage*, und in diesem Kontext sind die mit der *Naturgesetzlichkeit überhaupt* verbundenen *Implikationen* hochbedeutsam:

So beruht nicht nur die *Gesamtentwicklung des Kosmos* auf *Naturgesetzen*, sondern insbesondere auch die *biologische Evolution* mit der *Entstehung pflanzlichen, animalischen* und damit, bei *höheren Tieren*, auch *psychischen Seins*, ein ‘*Aufstufungsprozess*’, der beim *Menschen* schließlich in der *Entwicklung von Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Geist* kulminiert. In einem *aller Gesetzlichkeit baren Chaos* hätte sich *Derartiges* niemals bilden können. Auf der *Gesetzmäßigkeit der Natur* beruht ferner deren *Erkennbarkeit* – vom *absoluten Chaos* könnte es keine *Erkenntnis* geben, denn das heißt eben *Einsicht in raum-zeitübergreifende, universelle Strukturen* des *Naturseins* gewinnen. Die *Gesetzmäßigkeit der Natur* ist weiter für die *unermesslichen Möglichkeiten* einer auf *Naturerkenntnis* gegründeten *Technik* wesentlich, die für den *Menschen* zugleich eine *Befreiung von Naturzwängen* bedeuten.

Je mehr sich dem *Erkennen* diese – auf der *wesenhaften Gesetzmäßigkeit* des *Naturseins* beruhenden – *Möglichkeiten* enthüllen, desto *nachdrücklicher* muss sich auch die Frage nach der *Herkunft* dieser *beeindruckenden Ordnungsstrukturen* stellen. *Kepler, Leibniz, Einstein* seien hierfür als *Exempel* und *Kronzeugen* benannt. Der *Erkennende* wird zum *Bewunderer der Schöpfung*, der gleichsam auch schon die Frage nach deren

Schöpfer auf den Lippen hat: Hier ist die Möglichkeit einer Begegnung von Wissenschaft und Theologie gesichtet. Der Wissenschaftler ebenso wie der Theologe kann sich, ohne das Ethos seiner Disziplin zu verleugnen, den Gedanken zu eigen machen, dass die Gesetzmäßigkeit der Natur göttlichen Ursprungs sei. Allerdings dürfte der Normalwissenschaftler an derartigen Erwägungen nicht vordringlich interessiert sein. Doch den Theologen, dem es um Klärung seines Verhältnisses zur Naturwissenschaft und damit zusammenhängender Fragen geht, sollten sie aufhören lassen.

Betrachten wir als Beispiel das schon angesprochene theologische Problem, wie Gott in der Welt zu wirken vermag, ohne Naturgesetze zu verletzen. Ist es wirklich zwingend anzunehmen, dass Gott immer wieder in Einzelprozesse eingreift, um sie in seinem Sinn zu steuern? Oder dass er, im Sinn der vorher dargelegten Auffassung Peacockes, mit der Welt im ganzen – irgendwie – wechselwirkt? Erübrigen sich solche Überlegungen nicht, wenn man statt dessen jene andere Möglichkeit eines göttlichen Ursprungs der Naturgesetze selbst ins Auge fasst? Denn deren Bestimmung – sowie der Anfangs- und Randbedingungen des Universums, die von der empirischen Wissenschaft ebenfalls vorausgesetzt werden müssen – wäre für die Realisierung 'göttlicher Zwecke' bereits ausreichend. Gott hätte nicht nötig, nachträglich in Ereignisse und Prozesse des Weltlaufs einzugreifen.

Solche Erwägungen können im Zusammenhang mit dem sogenannten *anthropischen Prinzip*⁴ gesehen werden. Hintergrund dafür ist die physikalische Erkenntnis, dass die Entstehung von Leben und zuletzt auch menschlichem Geist im Kosmos an bestimmte Naturgesetzmäßigkeiten und bestimmte Werte der physikalischen Konstanten gebunden ist; wären diese nur geringfügig anders, hätten sich Leben und Geist nicht entwickeln können. Das anthropische Prinzip besagt dann, zum göttlichen Weltplan gehöre eben, dass so etwas wie Leben und Geist entstehen sollten.

Es braucht nicht betont zu werden, dass hochspekulative Reflexionen dieser Art naturwissenschaftlich nicht begründbar sind, allerdings auch nicht widerlegbar. Letzteres begründet ihre theologische Brauchbarkeit. Zwar kann auch die Theologie diesbezüglich nichts beweisen, aber hier können sich, wie schon gesagt, Theologie und Wissenschaft, von entgegengesetzten Seiten aufeinander zugehend, begegnen, ohne in Widerstreit zu geraten. Eine als göttlich betrachtete Naturgesetzmäßigkeit könnte so geradezu ein Berührungspunkt von Theologie und Wissenschaft sein. Auch der Wissenschaftler müsste sich als solcher nicht seines Gottes-

⁴ B. J. Carr/ M. J. Rees, *The Anthropic Principle and the Structure of the Physical World*, in: *Nature*, vol. 278 (1979).

glaubens schämen, und umgekehrt brauchte die Theologie die Wissenschaft nicht zu fürchten und auszugrenzen – oder inadäquate Adaptionsversuche zu unternehmen. Eine solche Sicht der Dinge wäre also für beide Seiten, denke ich, ein Gewinn.

Gleichwohl: Das theologische 'so könnte es immerhin sein' lässt das menschliche Erkenntnisbedürfnis – ewiges Motiv der Wissenschaft – letztlich unbefriedigt. Von daher stellt sich die Frage, ob an diesem Punkt möglicherweise *philosophisch* weiterzukommen wäre. Ich denke ja. Ich möchte dies im Folgenden kurz skizzieren.

3. Naturgesetzmäßigkeit in philosophischer Perspektive⁵

Die philosophische Frage, um die es hier geht, ist die, ob sich für die Gesetzmäßigkeit der Natur eine Erklärung angeben ließe. Ich denke, dass dies in der Tat möglich ist, und zwar im Rahmen einer idealistischen Philosophie vom Platonisch-Hegelschen Typ, auch als '*objektiver Idealismus*' bezeichnet (im Unterschied zum 'subjektiven Idealismus', etwa Fichtes, der heute als eine nicht haltbare Position gelten muss). Dies soll abschließend noch angedeutet werden:

Entscheidend für die genannte Auffassung ist zweierlei: zum einen die *Absolutheit* einer Fundamentallogik, die als fundamentale allen bestimmten Logiksystemen zugrunde liegt; zum andern der *dialektische* Charakter des Logischen – konkreter:

Alle Wissenschaften haben Voraussetzungen: Sie setzen, neben Axiomen, Grundbegriffen, methodischen Prinzipien etc., immer auch die für alles wissenschaftliche Argumentieren benötigte Logik voraus. Das gilt insbesondere auch für die Logik selbst; auch diese setzt stets – Logik voraus. Die Logik setzt sich selbst voraus. Das heißt aber doch: Sie ist nicht durch anderes, sondern allein durch sich selbst bedingt und in diesem Sinn *unbedingt, absolut*. Wer etwa geltend machte, die Logik müsse von einem *nicht-logischen* Standpunkt her begründet werden, übersieht,

⁵ Zu den folgenden Ausführungen sei auf einige Arbeiten des Verfassers hingewiesen: Dieter Wandschneider, *Die Absolutheit des Logischen und das Sein der Natur. Systematische Überlegungen zum absolut-idealistischen Ansatz Hegels*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 39 (1985); *ders.*, *Die Stellung der Natur im Gesamtentwurf der Hegelschen Philosophie*, in: Michael John Petry (Hg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart 1987; *ders.*, *Der überzeitliche Grund der Natur. Kants Zeit-Antinomie in Hegelscher Perspektive*, in: *prima philosophia*, Bd. 2 (1989); *ders.*, *Das Problem der Entäußerung der Idee zur Natur bei Hegel*, in: *Hegel-Jahrbuch 1990*; *ders.*, *G.W.F. Hegel – Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: Karl-Siebert Rehberg/ Frank-Rutger Hausmann (Hg.) *Klassiker der Wissenschaften*, Aachen 1995; *ders.*, *Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels 'Wissenschaft der Logik'*, Stuttgart 1995; *ders.*, *Das Problem der Emergenz von Psychischem – im Anschluss an Hegels Theorie der Empfindung*, in: Vittorio Hösle/ Peter Koslowski/ Richard Schenk (Hg.), *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 1999*, Bd. 10, Wien 1998.

dass die Begründungsrelation schon ein *innerlogisches* Verhältnis und eine logikexterne Begründung der Logik somit abwegig ist. Die Logik kann nur logisch begründet werden, d.h. sie ist selbstbegründend, und das ist nur ein anderer Ausdruck für den *Absolutheitscharakter* der Logik.

Zu beachten ist allerdings, dass das Gesagte nicht für irgendwelche 'Logiken' gilt, die, als *Konstrukte*, stets auch *konventionelle Elemente* enthalten. Selbstbegründung und damit Absolutheit kann es nur für jene *Fundamentallogik* geben, die allen Sonderlogiken als deren basale Bedingung vorausliegt. Die Fundamentallogik – und nur sie – ist in diesem Sinn als absolut erweisbar. Im Rahmen des objektiven Idealismus eines Platon oder Hegel steht sie daher für *das Göttliche*. „Die Logik“, so formuliert Hegel in biblisierender Sprache, sei „*die Darstellung Gottes ..., wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*“ (Hegel 5.44).⁶

Das andere für die erwähnte philosophische Gottesdeutung zentrale Theorem betrifft den *dialektischen* Charakter des Logischen. Dieser ergibt sich aus der Überlegung, dass zu einer positiven Bestimmung stets deren negatives Gegenstück semantisch hinzugehört – im Begriff des Seins ist implizit der des Nichtseins 'mitgesetzt', im Begriff der Identität der des Unterschieds, im Begriff des Endlichen der des Unendlichen etc. Es ist danach nicht möglich, das Positive in völliger Trennung vom Negativen rein für sich zu haben. Beides gehört intrinsisch zusammen, wobei dieser Zusammenhang selbst ein drittes Moment dieser Bestimmungsganzheit darstellt. Der dialektische Charakter des Logischen besteht also grundsätzlich in dieser Dreiheit des Positiven, des Negativen und der Beziehung beider.

Auf der Grundlage dieser beiden Theoreme der Absolutheit und der dialektischen Natur des Logischen (im Sinn der Fundamentallogik) kann nun – hier extrem verkürzt – folgendermaßen argumentiert werden: Die Absolutheit des Logischen bedeutet, dass dieses, als selbstbegründend (s.o.), nicht von logikexternen Instanzen abhängig ist und in diesem Sinn aus sich selbst Bestand hat: ein fundamentales, schlechthin unhintergebares, absolut notwendiges Sein – *das Logische als das Göttliche*. Nach dem *Gesetz der Dialektik* gehört zum Logischen aber stets auch das *Nicht-Logische*.

Was ist darunter zu verstehen? Ist für das Logische begriffliche *Einheit* wesentlich, dann ist das Nicht-Logische demgegenüber durch Nicht-Einheit, also *Vereinzelung* charakterisiert, wie sie empirisch im räum-

⁶ Zitationen dieser Art verweisen hier und im Folgenden auf: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke, hg. Eva Moldenhauer/ Karl Markus Michel, Frankfurt/M. 1969 ff., hier Bd. 5, S. 44.

lich-zeitlichen Außereinandersein der materiellen Natur realisiert ist. Das Nicht-Logische ist objektiv-idealistisch als *Natur* zu identifizieren. Diese ist danach nicht etwas, das dem Göttlichen zeitlich nachfolgte oder ihm gar vorausginge. Die Natur, als das Nicht-Logische, das nach dem Gesetz der Dialektik untrennbar zum Logischen hinzugehört, ist so vielmehr als ein *ewiges Begleitphänomen des Logischen* zu verstehen – 'ewig' in einem überzeitlich-logischen Sinn – oder wiederum in religiöser Redeweise: Zu Gott gehört immer auch die Erschaffung der Welt; Gott kann nicht Gott ohne Schöpfung sein.

Von daher lassen sich nun auch Aussagen über das Natursein machen, und damit kehren wir zu der eigentlichen Ausgangsfrage dieser Überlegungen, die *Naturgesetze* betreffend, zurück: Wenn die Natur als das Nicht-Logische bestimmt ist, dann heißt das zum einen, wie gesagt, dass sie, im Unterschied zum Logischen, durch Außereinandersein charakterisiert ist. Als das 'Nicht-Logische' bleibt sie andererseits dialektisch an das *Logische* zurückgebunden, d.h. als Negation des Logischen bleibt sie auf das Logische bezogen, mit andern Worten: Die Natur *erscheint* wohl als das Nicht-Logische, aber ihrer Erscheinung liegt das Logische als ihr *Wesen* zugrunde. In der Tat gibt es so etwas wie eine *Logik des Naturseins*, die dessen Erscheinungsformen und Prozesse durchgängig bestimmt und deshalb auch das eigentliche Ziel wissenschaftlicher Forschung ist – die *Naturgesetze*.⁷ Die Gesetzmäßigkeit der Natur ist nichts anderes als die ihr zugrunde liegende *Logik*.

Soweit in aller Kürze die philosophische Argumentation bezüglich der Existenz einer durch Naturgesetze bestimmten Natur. Unmittelbare Konsequenzen daraus sind zum einen die Erkennbarkeit der Natur; erkennbar deshalb, weil sie, ebenso wie das Denken, durch Logik bestimmt ist. Ein schlechthin 'Denkfremdes' müsste dem Denken unerreichbar bleiben. Eine weitere Konsequenz der skizzierten Argumentation ist zum andern die Einsicht, dass Erscheinung und Wesen des Naturseins nicht zusammenfallen: Das *jeweils realisierte* Natursein ist darum nie die ganze Natur, somit nichts Ewig-Unveränderliches, sondern ein Feld möglicher Veränderung, anders gesagt: Die Natur geht nicht in ihrer je faktischen Erscheinung auf, sondern enthält wesenhaft *Möglichkeit*, die ihrerseits aus der Naturgesetzlichkeit, als dem ihr zugrunde liegenden Wesen stammt. Diese im Natursein enthaltene Möglichkeitsdimension tritt in der Naturevolution, aber auch in der Technikentwicklung zunehmend deutlicher zutage.

Die skizzierte Argumentation hat ferner gezeigt, dass die Natur, als ein ewiges Begleitphänomen des Logischen, von diesem abhängig und da-

⁷ „Das Ansich der Natur sind die Gesetze der Natur ... das ist ihr Substantielles“ (Hegel 17.252).

mit selbst *nicht absolut*, unbedingt, sondern *bedingt* ist oder wiederum in religiöser Redeweise: Nur Gott ist absolut, die Schöpfung hingegen ist durch Bedingtheit charakterisiert. Wird die Absolutheit Gottes als 'Vollkommenheit' gedeutet, so ist die Welt demgegenüber notwendig unvollkommen.

Dies führt nebenbei auf das *Theodizeeproblem*, das Problem der Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel in der Welt, das Theologen und Philosophen Jahrhunderte lang umgetrieben hat: Wie konnte ein allmächtiger Gott eine derart unvollkommene Welt schaffen (wobei Gottes Allmacht und die Willensfreiheit des Menschen in diesem Zusammenhang ein weiteres Dilemma markieren)? Leibniz hat darauf die Antwort gegeben, dass Gottes Schöpfung begrifflicherweise keine *Kopie Gottes* sein konnte (denn das wäre ein zweiter Gott) und damit notwendig hinter seiner Vollkommenheit zurückbleiben musste.⁸ Doch warum hat er die Erschaffung einer notwendig unvollkommenen Welt dann nicht unterlassen? Die Antwort auf *diese* Frage ist Leibniz – und im Grunde die gesamte Philosophie – schuldig geblieben. Die einzige mir bekannte Ausnahme bildet diesbezüglich die angedeutete objektiv-idealistische Auffassung vom Hegelschen Typ: Aufgrund des *dialektischen* Charakters der Logik, und das heißt *aus logischen Gründen*, gehört zum Logischen *untrennbar* auch das Nicht-Logische, zum Absoluten somit auch das Nicht-Absolute, die Natur.

In dialektischer Perspektive ist nun nicht nur das Logische und die Natur als das ihm entgegengesetzte Nicht-Logische, sondern drittens auch das beide zusammenschließende *synthetische Moment* wesentlich. In Hegelscher Deutung ist dies der *Geist*, der so grundsätzlich als Synthese von Logik und Natur charakterisiert ist. Der in einem einzelnen Menschen realisierte Geist ('subjektiver Geist')⁹ ist ein Exempel dafür: Er ist einerseits zur Erfassung logischer Zusammenhänge befähigt, zum andern an einen Leib, d.h. ein Naturseiendes gebunden. Die Existenz derartiger Geiststrukturen ist nach dem Gesetz der Dialektik als notwendig zu begreifen.

Das heißt dann aber auch, dass die *Naturgesetze* gerade so beschaffen sein müssen, dass sie solche 'geistförmigen' Logik-Natur-Synthesen zu-

⁸ Es gibt eine „ursprüngliche Begrenzung, die das Geschöpf vom ersten Anfang seines Seins an infolge der Beschränkung durch die idealen Gründe erhalten musste. Denn Gott konnte ihm nicht alles geben, ohne es zum Gott zu machen; es musste also verschiedene Grade in der Vollkommenheit der Dinge geben und Beschränkungen aller Art“ (Gottfried Wilhelm Leibniz, Die Theodizee, I. Teil, Nr. 31).

⁹ Andere Formen des Geistes sind nach Hegel als Gesellschaftsstrukturen ('objektiver Geist') sowie in Kunst, Religion und Philosophie ('absoluter Geist') realisiert.

lassen. Man kann in diesem Zusammenhang an die Evolution denken,¹⁰ die zuletzt auch den menschlichen Geist hervorgebracht hat. Dieser wäre so gewissermaßen als *Ziel* der Evolution zu begreifen, und die Naturgesetze, die den Evolutionsprozess ermöglichen und bestimmen, müssten eben so beschaffen sein, dass dieses Ziel erreichbar ist und auch erreicht wird.

Was in dieser zweifellos sehr weitgehenden, hochspekulativen Aussage erkennbar wird, ist nun nichts anderes als das bereits erwähnte *anthropische Prinzip*, das so, obwohl physikalisch nicht zu begründen, im Rahmen einer objektiv-idealistischen Naturontologie in der Tat gute Argumente für sich hat.

Kurzum: Die hier skizzierte objektiv-idealistische Position dürfte auch theologisch von Interesse sein, was im übrigen durch die von Hegel selbst ausgearbeitete Religionsphilosophie¹¹ schon hinlänglich bezeugt ist. Im vorliegenden Zusammenhang ging es freilich vor allem darum, eine philosophische Begründung für die Existenz einer *gesetzmäßig* verfassten Natur plausibel zu machen – eine Begründung, die die Theologie, so darf man wohl ohne Überheblichkeit sagen, selbst nicht zu leisten vermag, die andererseits aber unmittelbare theologische Relevanz besitzt: Kann Gott als Schöpfer der Naturgesetze geltend gemacht werden, die ihrerseits als unumgängliche Voraussetzung aller Naturwissenschaft zu begreifen sind, so ist damit so etwas wie ein *gemeinsamer Nenner von Theologie und Naturwissenschaft* gefunden.

Das eingangs pointierte theologische Dilemma unkritischer Wissenschaftsadaption einerseits und mystischer Ausgrenzung der Wissenschaft andererseits hätte sich damit erledigt. Zugleich wäre darin eine Chance zeitgemäßer Theologie auch in dem Sinn gegeben, dass Theologie und Wissenschaft hier geradezu ein gemeinsames Thema hätten. Im Zusammenhang mit dem anthropischen Prinzip beispielsweise wäre ein Gemeinschaftsprojekt beider denkbar (wobei eine Beteiligung der Philosophie gewiss nicht abwegig wäre), dessen Titel vielleicht 'Über das Göttliche in der Natur' lauten könnte.

4. Zusammenfassung

Das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft ist bis heute problematisch geblieben. Für die Theologie dürfte weder kritiklose Adaption der Wissenschaft noch deren mystische Ausgrenzung eine akzeptable

¹⁰ Hegel selbst stand dem Evolutionsgedanken eher ablehnend gegenüber, obwohl sich dieser, recht verstanden, hervorragend in die objektiv-idealistische Naturontologie einfügt; hierzu: Dieter Wandschneider, Hegel und die Evolution (im Erscheinen).

¹¹ Hegel, Werke, Bd. 16 und 17.

Lösung sein. Eine Alternative hierzu wird in philosophischer Perspektive sichtbar: Im Rahmen einer idealistischen Naturontologie ist die *Gesetzmäßigkeit* der Natur – unumgängliche Voraussetzung aller Naturwissenschaft – als die der Natur wesenhaft zugrunde liegende *Logik* zu deuten, die idealistisch zugleich als Manifestation des *Göttlichen* in der Natur zu begreifen ist: Theologie und Naturwissenschaft haben danach, recht verstanden, einen unmittelbaren Berührungspunkt und ein gemeinsames Thema, z.B. bezüglich des sogenannten 'anthropischen Prinzips'.

Katholische Theologie:

Der Beitrag der Naturwissenschaften zur natürlichen Theologie und Gotteserkenntnis

Ulrich Lüke

Dass es eine Evolution der Religion gibt, scheint mir völlig unbestreitbar. Sie ist erkennbar an der mit vielen Brüchen versehenen Entwicklung von archaisch-animistisch-totemistischen Religionsformen bis hin zu Religionsformen mit einem intensiv ausgestalteten Kult und höchst differenziertem philosophisch-theologischen Reflexionshintergrund. Darüber gibt eine weit ausgearbeitete Religionswissenschaft Auskunft.

Auch einer Soziobiologie, die in kritischer Distanz zu ihrer gelegentlich erfindungsreichen Adaptationsgeschichtenerzählerei steht, kann kein Platzverweis am runden Tisch der Nachdenklichkeit erteilt werden. Sie liefert u.U. eine wichtige archäologische Grabungsarbeit an den Fundamenten des Religionsgebäudes. Welche Aussagekraft ihr allerdings zukommt, hängt ganz entscheidend von der weiteren Entwicklung der Kult- und Reflexionsarchitektur dieser Religion ab. Bei den evolvierten und hoch reflektierten Religionsformen wird es zumeist so sein, wie in den alten abendländisch-christlichen Kathedralen. Man hat in ihnen die Fundamente der kleiner dimensionierten Vorgängerbauten freigelegt, die man z.B. in Krypten und Unterkirchen besichtigen kann, denen aber nur noch selten hinsichtlich Dimensionierung, Fundamentierung und Statik die entscheidende Funktion zukommt.

Und da, wo das in bewundernswerter Weise noch immer so ist, wie z.B. beim Pantheon in Rom, ist das gesamte Bauwerk – vormals ein Tempel für die sieben planetarischen Götter vorchristlicher Zeit, nachmals eine Kirche zu Ehren der christlichen Martyrer – in einen völlig neuen Deutungskontext integriert. Dabei verweisen dieselben empirisch fassbaren Bestände auf u.U. sehr unterschiedliche Interpretationshorizonte.

In diesen interdisziplinären Überlegungen soll es um die Frage gehen, ob und inwiefern die Naturwissenschaften einen Beitrag zur natürlichen Theologie und Gotteserkenntnis und damit zur Evolution der Religion leisten.

1. Das Anliegen der natürlichen Theologie und Gotteserkenntnis

Ich möchte für diese Überlegungen ansetzen beim I. Vaticanum, das im Bewusstsein der meisten Christen, sofern sie von diesem Konzil überhaupt etwas wissen, inhaltlich okkupiert ist von der dogmatischen Kon-