

*Rainer Isak*

## Bescheidenheit als theologische und naturalistische Tugend\*

Rückblick auf zehn Jahre interdisziplinären Dialog an der Katholischen Akademie Freiburg<sup>1</sup>

1 »Vom interdisziplinären Dialog zum interdisziplinären Dialog«

### 1.1 Faszinierende Totalerklärungen

Nach katholischer Überzeugung widersprechen sich Glauben und Wissen nicht.<sup>2</sup> Also kommt dem theologischen Dialog mit den Naturwissenschaften besonderer Stellenwert zu. Christliche Akademien – nach dem Zweiten Weltkrieg gegründet, um das Gespräch zwischen Kirche, Wissenschaft und säkularer Welt zu intensivieren – bilden ideale Orte für diesen Dialog. Wo überhaupt ließe sich die These von der einen, ungeteilten Wirklichkeit, die Glaube und

---

\* Der Beitrag erscheint in: *R. Isak* (Hg.), *Kosmische Bescheidenheit. Was Naturalisten und Theologen voneinander lernen könnten*, Verlag der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, Freiburg i. Br. 2003, 224 S., ISBN 3-928698-21-4.

<sup>1</sup> Ich beziehe mich hier nur auf meine interdisziplinäre Tagungsarbeit, die den Dialog zwischen Naturwissenschaften, Theologie und Philosophie zu thematisieren suchte. Tagungen zu sozialpolitischen (vgl. *R. Isak* [Hg.], *Sicherheit. Ein mißbrauchtes Bedürfnis*, Freiburg i. Br. 1994, sowie *ders.* [Hg.], *Wir und die Fremden. Entstehung und Abbau von Ängsten*, Freiburg i. Br. 1993), ökumenischen (vgl. *R. Isak*, *Ökumenische Begegnungen. Gemeinsame Erfahrungen der Katholischen und Evangelischen Akademie*, in: *Evangelische Akademie Baden* [Hg.], *Wer redet, liebt. 50 Jahre Evangelische Akademie Baden*, Karlsruhe 1997, sowie *R. Isak/R. Ehmman*, *Religiosität jenseits der Kirchen. Eine Herausforderung ökumenischer Akademiearbeit*, in: *Evangelische Akademie Baden/Katholische Akademie Freiburg* [Hg.], *Glauben ohne Kirche. Neue Religiosität als Herausforderung für die Kirchen*, Freiburg/Karlsruhe 1995) und pädagogischen Themen (vgl. *R. Isak u. a.* [Hg.], *Religionsunterricht der Zukunft. Aspekte eines notwendigen Wandels*, Freiburg i. Br. 1998, sowie *ders. u. a.* [Hg.], *Schulentwicklung – Religion – Religionsunterricht. Profil und Chancen von Religion in der Schule der Zukunft*, Freiburg i. Br. 2002), die ebenfalls meine Tätigkeit als Studienleiter an der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg prägten, bleiben unberücksichtigt.

<sup>2</sup> Ganz anders die evangelische Position, die Glaube und Wissen traditionell trennt. Ich habe dies näher auszuführen versucht in *R. Isak*, *Autonomie und Dialog – auf der Suche nach der Einheit von Glauben und Wissen*, in: *ders.* (Hg.), *Glaube im Kontext naturwissenschaftlicher Vernunft*, Freiburg i. Br. 1997, 9-22.

Wissen – auf getrennten Wegen, aber dennoch widerspruchsfrei – zu deuten suchen, besser unterstreichen als in der Tagungsarbeit Katholischer Akademien? Also wurde ich, nachdem ich mich schon als Student<sup>3</sup> und Doktorand<sup>4</sup> im interdisziplinären Dialog engagiert hatte, Anfang der 90er Jahre als Studienleiter an die Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg berufen, um auch dort diesen Dialog zu institutionalisieren.

»Getrennte Welten? Zum Dialog zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie« lautete der Titel der Tagung (11./12. Januar 1992), mit welcher ich meine interdisziplinäre Arbeit in Freiburg programmatisch begann. Die besonders seitens evangelischer Theologie traditionell behauptete Trennung von Naturwissenschaft und Theologie<sup>5</sup> sollte dialogisch überwunden werden. Der Erfolg war beeindruckend: Weit über 200 – meist ältere und männliche – Teilnehmer zeigten ihr Interesse am Dialog, eine Erfahrung, die sich auch in Folgeprojekten wiederholte.<sup>6</sup> Bestätigte dieser Erfolg nicht augenscheinlich die katholische These von der notwendigen Einheit der Wissens- und Glaubenswelt?

Dennoch wurde ich zunehmend skeptischer. Kam es überhaupt zum Dialog? Oder tauschte man sich nicht vielmals nur – auf der Basis jeweils fester, nicht hinterfragbarer, sich jedoch bisweilen diametral widersprechender Wirklichkeitsinterpretationen – letztlich nur unverbindlich aus, ohne seine eigene Position inhaltlich wirklich in Frage stellen zu lassen? Je naturalistischer ein Naturwis-

---

<sup>3</sup> Vgl. *R. Isak*, Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie, in: Freiburger Forum, Juni 1988, 33.

<sup>4</sup> Vgl. *R. Isak*, Evolution ohne Ziel. Ein interdisziplinärer Forschungsbeitrag, Freiburg i. Br. 1992

<sup>5</sup> Vgl. *R. Isak*, Autonomie und Dialog, a. a. O (Anm. 2).

<sup>6</sup> »Der Anfang der Welt – Neue Antworten auf eine alte Frage« (28./29. November 1992), »Evolution und Ethik« (31. Oktober/1. November 1992), »Gut und Böse in der biologischen und kulturellen Evolution« (25.-28. Februar 1993), publiziert in *S. M. Daecke/ C. Bresch* (Hg.), Gut und Böse in der Evolution. Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen im Disput, Stuttgart 1995, »'Zigeuner am Rande der Universums'. Zur Stellung des Menschen im Kosmos« (23./24. April 1994), »Gottes Handeln in der Welt. Woran Naturwissenschaftler glauben/nicht glauben können« (12./13. November 1994), »Alles ist Evolution – Konsequenzen eines Paradigmas« (22./23. April 1995). Die Beiträge der letzten beiden Tagungen finden sich teilweise in *R. Isak* (Hg.), Glaube im Kontext naturwissenschaftlicher Vernunft, Freiburg i. Br. 1997.

senschaftler die Wirklichkeit zu entzaubern vermochte, umso interessanter schien es, sich mit ihm theologisch zu streiten. Und selbst Naturalisten, die sich so dezidiert zum Atheismus bekannten, dass jedem Dialog mit der Theologie eigentlich von vornherein der Boden entzogen schien, nahmen immer wieder gerne Einladungen in die Akademie an.<sup>7</sup> Betrieben wir – zumindest zeitweise – »intellektuellen Smalltalk« ohne existentiellen Tiefgang?

Ich begann zu ahnen, dass bestimmte Spielweisen von Naturalismus und – zumeist katholischer – Theologie ein verborgenes gemeinsames »Glaubensbekenntnis« verbindet, obwohl sich inhaltlich ja beide Denkweisen konträr gegenüberstehen: Beide suchen nämlich die Welt total zu erklären, beide suchen (a)religiöse Welterklärung durch Wissen gewissermaßen kognitiv zu legitimieren und damit unangreifbar werden zu lassen. Beide scheinen damit vor der Endlichkeit menschlichen Seins und Erkennens in eine absolute und dadurch unangreifbare Weltsicht zu fliehen, errichten sozusagen ein Bollwerk sicheren Wissens gegen die radikale Unsicherheit menschlicher Existenz.<sup>8</sup> Angesichts dieses Schutzes wird der Dialog dann – weil existentiell jetzt letztlich ungefährlich – beidseitig möglich. Man spricht miteinander, weil man den anderen ja nicht wirklich ernst zu nehmen braucht.

Das Loslassen von solcher (a)religiöser Totalerklärung der Welt<sup>9</sup> braucht(e) Zeit. Ein selbstauferlegtes interdisziplinäres Tagungsmoratorium war deshalb die Folge meiner sich immer mehr verdichtenden Skepsis gegenüber der Zielrichtung meiner bisherigen Tagungsarbeit. Also begannen Mitte der neunziger Jahre bioethi-

---

<sup>7</sup> Nichtsdestotrotz habe ich mich immer wieder über diese Zusagen gefreut, weil sie den Dialog nicht selten vor der Gefahr theologisch-philosophischen Provinzialismus bewahren konnten.

<sup>8</sup> Ich denke, dass dies auch ein tieferliegendes Motiv jener »Natürlichen Theologie« darstellt, welche katholische Schultheologie bis heute von protestantischer Theologie trennt. Deshalb wurde das katholische Bekenntnis zur »Natürlichen Theologie« ja auch in der Hochphase der Antimodernismuskrise auf dem Ersten Vatikanischen Konzil – gegen die damaligen geballten intellektuellen Anfragen an die Katholische Kirche – feierlich deklariert. Vgl. *R. Isak*, Die Rolle der »Natürlichen Theologie« im interdisziplinären Dialog, in: *M. Schmidt/F. D. Reboiras* (Hg.), *Von der Suche nach Gott*. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 691-706.

<sup>9</sup> Rückblickend kann ich mir eingestehen, dass diese Flucht in die Totalerklärung auch mich sowohl in ihrer naturalistischen wie in ihrer theologischen Spielweise bisweilen zu faszinieren vermochte.

sche Themenstellungen einen immer wichtigeren Stellenwert in meiner Tagungsplanung einzunehmen und die grundsätzlichen Dialogtagungen abzulösen.<sup>10</sup>

## 1.2 Rückkehr zum Dialog

Freilich vermochte mich auch dieser freiwillige Dialogverzicht auf Dauer nicht zu überzeugen. Denn das scheidlich-friedliche Nebeneinander von wissenschaftlicher und religiöser Rede und die damit einhergehende Selbstimmunisierung von Theologie gegenüber Wissenschaft nehmen den Menschen als denkendes und forschendes Wesen nicht wirklich ernst. Sie führen letztlich zur religiösen Selbstentmündigung des Menschen als einem passiven Objekt göttlicher Offenbarung. Nicht zuletzt deshalb sank meines Erachtens spätestens seit den 90er Jahren auch das protestantische Interesse an der Theologie Karl Barths. Dessen berühmtes Trennungsverdict von Religion und Naturwissenschaft, mit welchem er den Dialog mit den Naturwissenschaften als theologisch sinnlos zurückwies,<sup>11</sup> vermochte bekanntlich die protestantische Nachkriegstheologie über viele Jahrzehnte zu prägen. Insoweit scheint mir die – besonders seitens katholischer Theologie – vorgetragene Kritik gegenüber diesem Trennungspostulat Karl Barths weiterhin legitim.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Vgl. unter anderem »Fortschritt? Die Ambivalenz der gentechnologischen Revolution« (29. September/1. Oktober 1995), »Transplantationsmedizin. An welche Grenzen stößt der Fortschritt?« (14./15. Oktober 1995), »Wer hat ein Recht auf Leben? Peter Singers Herausforderung an die Ethik« (1. März 1997), »Freiheit der Wissenschaft – Grenzen der Forschung« – in Zusammenarbeit mit der Fachschaft und der Fakultät für Biologie der Universität Freiburg – (29. November 1997), »Reiche Ernte – satter Profit. Brauchen wir die Gentechnologie?« (8. Oktober 1999), »Die Faszination des Machbaren. Einflüsse der Biotechnologie auf unser Menschenbild« (6. Mai 2001), »‘Die Geister die ich rief ...‘ Fortschritt in den Life Sciences als ethisches Dilemma« – in Zusammenarbeit mit der Fakultät für Biologie der Universität Freiburg – (25./26. Januar 2002).

<sup>11</sup> So schrieb Karl Barth in der Einleitung seiner Schöpfungslehre: »Man wird mir vermutlich vorhalten, warum ich mich mit den in diesem Zusammenhang naheliegenden Fragen der Naturwissenschaften nicht auseinandergesetzt habe. Ich meinte es ursprünglich tun zu müssen, bis mir klar wurde, dass es hinsichtlich dessen, was die heilige Schrift und die christliche Kirche unter Gottes Schöpfungswerk versteht, schlechterdings keine naturwissenschaftlichen Fragen, Einwände oder auch Hilfestellungen geben kann.« (*K. Barth*, *Kirchliche Dogmatik III/1*,<sup>3</sup> 1957, Vorwort).

<sup>12</sup> Vgl. hierzu *R. Isak*, *Autonomie und Dialog*, a. a. O. (Anm. 2), besonders 9-11.

Würde man noch heute Karl Barths Verdikt befolgen, drohte religiöse Rede in einer zunehmend naturwissenschaftlich gedeuteten Welt zudem leer, ortlos und – in einem schlechten Sinn – bekenntnishaft zu werden.<sup>13</sup> Theologie drohte dann zu gebetsmühenhaft wiederholten, inhaltlich jedoch letztlich leeren Sprachspielen zu entgleiten<sup>14</sup> – einer Gefahr, in welcher theologische Rede übrigens auch unabhängig von ihrer Dialogfähigkeit mit wissenschaftlichem Denken zu stehen scheint.<sup>15</sup>

Theologische Sprachspiele werden dann wieder verstehbar, wenn es gelingt, sie auf den sinnsuchenden Menschen als dem ursprünglichen Subjekt religiösen Fragens zurückzubeziehen. Sprachfähige Theologie ist deshalb meines Erachtens letztlich religiöse Anthropologie. Für mich ist dies der eigentliche Grund, weshalb man seit der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts ein wachsendes theologisches Interesse gegenüber der Psychoanalyse beobachten kann<sup>16</sup> – seit einigen Jahren übrigens auch ein neu erwachtes Interesse der Psychoanalyse gegenüber Spiritualität und Religion.<sup>17</sup>

Solche Sprachfähigkeit gegenüber Psychoanalyse scheint mir theologisch übrigens noch wichtiger als die Dialogfähigkeit gegenüber naturwissenschaftlichem Wissen. Denn anders als die Naturwissenschaften, nimmt Psychoanalyse den Menschen als Subjekt – auch als Subjekt existentiellen Fragens und Hoffens – ernst, während dem Menschen seitens der Naturwissenschaften ähnliche Objektivierung – und damit Entfremdung – droht wie seitens theologischer Leerformeln.

Doch solange wir als religiöse Menschen an der Idee einer einheitlichen Wirklichkeit – gegenüber Versuchen selbstgemachter philosophischer Bewusstseinspaltung – festzuhalten suchen, brau-

---

<sup>13</sup> Wie »sinnlos« bedeutungsleeres theologisches Reden werden kann, haben mir nicht zuletzt meine Schülerinnen und Schüler gespiegelt – wofür ich ihnen sehr dankbar bin. (Neben meiner Tätigkeit als Studienleiter war ich – mit halben Deputat – als Religions- und Biologielehrer an südbadischen Gymnasien tätig.)

<sup>14</sup> Böse Zungen sprechen provozierend vom »theologischen Sprechdurchfall«.

<sup>15</sup> Auch hier verdanke ich der offenen Kritik meiner Schülerinnen und Schüler wesentliche Korrekturen meines theologischen Selbstverständnisses.

<sup>16</sup> Gerade das große Interesse am Werk Eugen Drewermanns belegt diese Beobachtung.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu auch *R. Isak*, Psychoanalyse, Spiritualität und Politik. Horst-Eberhard Richter und Leonardo Boff, in: *T. Haland-Wirth u. a.* (Hg.), Unbequem und engagiert. Horst Eberhard Richter zum 75. Geburtstag, Gießen 1998, 210-217.

chen wir auch die Dialogfähigkeit zwischen religiösem und naturwissenschaftlichem Denken. Damit möchte ich nicht jener in ihrer Konsequenz letztlich totalitären<sup>18</sup> Einheitsidee von (Nicht-)Glauben und Wissen das Wort reden, von der ich mich vielmehr gerade zu lösen suche. Von dieser Einheitsversuchung müssen wir meines Erachtens theologisch definitiv Abschied nehmen, ohne damit gewissermaßen das »Kind mit dem Bade auszuschütten«, will sagen, ohne damit Theologie – im Sinne Karl Barths – gegen naturwissenschaftliche Einwände zu immunisieren.

So erlangten in den letzten Jahren meiner Tätigkeit als Studienleiter Dialogthemen wieder eine wichtige Bedeutung in meiner Tagungsplanung. Und es ist kein Zufall, dass ich meine Tätigkeit in Freiburg mit einem solchen Projekt abgeschlossen habe.<sup>19</sup> Mit der Wiederaufnahme des Dialogs suchte ich gerade nicht eine Neuauflage jener Scheinbegegnungen, wie ich sie zu Beginn meiner Tagungsarbeit immer dann beobachten konnte, wenn theologische beziehungsweise naturalistische Totalerklärungen beidseitige Immunisierung zur Folge hatten. Sich wirklich begegnen zu wollen, verlangt vielmehr die gegenseitige Bereitschaft, sich vom anderen in Frage stellen zu lassen. Dies gilt für Naturalisten mit ihren naturwissenschaftlichen wie für Theologen mit ihren religiösen Deutungsmustern von Wirklichkeit.

Gemeinsam fragten wir in diesem neuen Dialog kritisch nach den erkenntnistheoretischen Grenzen des Menschen und deren Bedeutung für Religion und Naturwissenschaft,<sup>20</sup> nach der Bedeutung und den Grenzen wissenschaftlicher Reduktion<sup>21</sup>, nach der möglichen Brückenfunktion Teilhards de Chardin für den fächerübergreifen-

---

<sup>18</sup> Dass religiöse Totalerklärung im Sinn der katholischen Einheitsidee von Glauben und Wissen letztlich totalitär und damit intolerant zu werden droht, habe ich am Beispiel des Ersten Vatikanischen Konzils an anderer Stelle zu belegen versucht. Vgl. *R. Isak, Autonomie und Dialog*, a. a. O. (Anm. 2), besonders 11-13.

<sup>19</sup> »Kosmische Bescheidenheit. Ein Disput zwischen Religion und Naturalismus« (13. Juli 2002).

<sup>20</sup> »Wie wird Wirklichkeit wirklich? Herausforderungen konstruktivistischer Erkenntniskritik« (21./22. Juni 1997).

<sup>21</sup> »Reduktion auf das Messbare. Disput über den neuen Naturalismus« (25./26. November 2000).

den Dialog im 21. Jahrhundert,<sup>22</sup> schließlich nach der Bescheidenheit als einem gegenseitigen Lernziel interdisziplinären Sprechens.<sup>23</sup>

## 2 Der aufklärerische Impuls des Naturalismus: Warum Theologen den naturalistischen Stachel ernst nehmen sollten.

Eine der grotesksten, aber zugleich aufschlussreichsten Erfahrungen meiner interdisziplinären Tagungsarbeit verbinde ich mit einem Tagungsprojekt, das ich gemeinsam mit der Fachschaft und der Fakultät für Biologie der Universität Freiburg durchführte.<sup>24</sup> Es gelang uns damals nicht, die Tagung in den neu gestalteten Räumen des Zoologischen Institutes durchzuführen, weil dessen Leiter sich auf eine angebliche alte Tradition dieses Institutes berief: Seit Ende des 19. Jahrhunderts – der Zeit des erbitterten katholischen Widerstandes gegen die damals noch junge Evolutionstheorie – bleibe die Tür der Zoologie für die Theologie verschlossen. Auch intensive Einwände und Bitten seiner, die Tagung ja mitveranstaltenden Kollegen konnten den Institutsleiter nicht vom Festhalten an dieser »antiklerikalen« Tradition seines Hauses abbringen.

Neben Erstaunen und Ärger spürte ich eigenartigerweise auch Verständnis, als ich von dieser Entscheidung hörte. Es erscheint widersinnig, wenn ein Institutsleiter die akademische Freiheit in seinem eigenen Hause de facto selbst beschränkt, um sie gegen vermeintliche theologische Angriffe zu verteidigen. Vom historischen Kontext aus betrachtet, scheint diese Reaktion jedoch verständlich. Denn immer wieder musste die Freiheit naturwissenschaftlicher Theorienbildung gegen kirchliche Bevormundungsversuche verteidigt werden.

Angesichts dieser wiederholten theologischen Übertritte –historisch gewissermaßen verdichtet in der kirchlichen Ablehnung Galilei Galileos und Charles Darwins – fordert der Freiburger

---

<sup>22</sup> »Teilhard de Chardin. Prophet der Globalisierung« (1. Mai 2001).

<sup>23</sup> »Kosmische Bescheidenheit. Ein Disput zwischen Religion und Naturalismus« (13. Juli 2002). Der vorliegende Band fasst im Wesentlichen die Beiträge der Tagungen vom November 2000 und Juli 2002 zusammen.

<sup>24</sup> »Freiheit der Wissenschaft – Grenzen der Forschung« (29. November 1997).

Molekularbiologe und Wissenschaftstheoretiker Rainer Hertel »eine Geste der Reue für das der Wissenschaft angetane Unrecht, eine Geste der Reue über jegliche Inquisition, ohne Bona-Fide-Vorbehalte für die Täter.«<sup>25</sup>

In der Tat häuften sich in der Wissenschaftsgeschichte Fälle theologischer Bevormundungsversuche, blieben dagegen kirchliche Reue-Bekenntnisse rar. Der unlängst erfolgten offiziellen katholischen Rehabilitierung Galileo Galileis ging die Wiederaufnahme des kirchlichen Inquisitionsverfahrens gegen Galilei voraus. Ein vorbehaltloses kirchliches Reuebekenntnis – ohne »Bona-Fide-Vorbehalt« (Hertel) – hätte sicherlich ein deutlicheres Versöhnungszeichen dargestellt und hätte zudem den anachronistischen Beigeschmack vermeiden können, welcher mit der Wiederaufnahme des kirchlichen Verfahrens verbunden war.<sup>26</sup>

Dem am 17. Februar 1600 – wenige Jahrzehnte vor Galileis kirchlichem Prozess – in Rom auf dem Campo dei Fiori als Ketzer verbrannten Giordano Bruno verweigert die Kirche bis heute die Rehabilitation, wohl weil dieser – deutlicher als Galilei – die vermeintlich philosophischen Konsequenzen einer neuen Astronomie predigte und damit tradierter katholischer Lehre widersprach. Sich auf das Schicksal Brunos berufend, plädiert Rainer Hertel für eine dialogfördernde symbolische Geste, mit der die katholische Kirche ihr historisches Unrecht gegenüber den wiederholten Angriffen auf die Forschungsfreiheit exemplarisch eingestehen könnte. Solch eine Geste könnte nach Hertel darin bestehen, einen Kranz niederzulegen »mit feierlicher Entschuldigung, etwa von Kardinal Ratzinger mit gebeugtem Haupt, auf dem Campo dei Fiori vor Giordanos Denkmal.«<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> R. Hertel, Anfragen eines Naturwissenschaftlers an die Kirche, in: *Isak*, Glaube im Kontext naturwissenschaftlicher Vernunft, a. a. O. (Anm. 2), 43-61, hier 60.

<sup>26</sup> Vor wenigen Tagen wurde beschlossen, die Unrechtsurteile des Naziregimes gegen Deserteure der Wehrmacht pauschal zu annullieren. Auch hier hat es (zu) lange gedauert, bis man sich zu dieser moralischen Selbstverständlichkeit entschloss. Welche politische Aufwertung ewig Gestriger hätte es jedoch bedeutet, wenn man sich, wie die Kirche im Falle Galilei, analog dazu entschlossen hätte, jedes einzelne Todesurteil durch eine Wiederaufnahme des jeweiligen Unrechtsverfahrens zu annullieren – oder gegebenenfalls gar zu bestätigen.

<sup>27</sup> Hertel, a. a. O. (Anm. 216), 60-61. Hertel bezieht die Idee zu einer solchen Zeichenhandlung aus der historischen Aufarbeitung der ideologisch begründeten Ablehnung



Statt dessen aber bleibt die kirchliche Selbstbemächtigung als letztgültige Richterin über der Gültigkeit wissenschaftlicher Erkenntnisse durch das Erste Vatikanische Konzil offiziell unwidersprochen. So erklärten die Konzilsväter 1870 feierlich:

»Da ferner die Kirche mit dem apostolischen Amt der Lehrverkündigung auch die Aufgabe erhielt, das Glaubensgut zu bewahren, so hat sie auch von Gott das Recht und die Pflicht, eine zu Unrecht so genannte ‘Wissenschaft‘ (1 Tim 6,20) zu verwerfen, ‘damit niemand durch menschliche Wissenschaft und leeren Trug getäuscht werde‘ (Kol 2,8).«<sup>28</sup>

Wer diesen Text liest, versteht die eigenartige Reaktion des Institutsleiters. Ich habe in vielen Gesprächen und Begegnungen mit Naturwissenschaftlern gespürt, dass dieser Freiheitsgeist gegen religiös begründete Entmündigungsversuche ein wichtiges Motiv für naturalistische Weltentzauberung darstellt. Gegen vermeintlich sichere und nicht widerlegbare theologische Postulate verselbständigt sich gewissermaßen der naturwissenschaftliche Freiheitsgeist: Je mehr wissenschaftlich enträtselt wird, umso mehr scheint ein antiquiertes, zur Totalität neigendes religiöses Selbstverständnis geistiger Freiheit zu weichen.

Während man in Europa nun zu Recht einwenden kann, dass diese kämpferische Frontstellung gegenüber Theologie und Kirche, wie sie im Verhalten des Institutsleiters deutlich wurde, anachronistisch erscheint, stabilisiert der religiös prägende und politisch

---

der Genetik unter Stalin seitens der Führung der früheren UdSSR: »Stalin und der linientreue, gewissenlose Agrarwissenschaftler und Biologe Lyssenko verfolgten und beschimpften den Mendelismus-Morganismus (also die frühe Genetik des 20. Jahrhunderts) als idealistische Irrlehre. Die Protokolle der Auseinandersetzungen liest man mit Schauern. Der tüchtige, aufrechte Genetiker und Züchtungsforscher Vavilov wurde verhaftet und kam in Sibirien um. Erst in den 60er Jahren schwand Lyssenkos unheilvoller Einfluß. Aber bereits 1965, bei den 100-Jahre-Mendel-Feiern, hat das kommunistische Establishment Reue gezeigt. Es gibt ein eindrucksvolles und zugleich irritierendes Photo: In Brünn, damals CSSR, steht vor dem neu enthüllten, bombastischen Mendel-Denkmal – dem bescheidenen Mönch in weißem Marmor – Dubinin, das Mitglied des ZK der KPdSU, neigt seinen Kopf, ein Kranz wird niedergelegt. Man entschuldigt sich so und rehabilitiert den Vater der Genetik« (ebd.).

<sup>28</sup> Dogmatische Konstitution »Dei Filius« über den katholischen Glauben, zitiert nach *J. Neuner/H. Roos*, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, neu bearbeitet von *K. Rahner* und *K.-H. Weger*, Regensburg <sup>11</sup>1971, Nr. 41. Der lateinische Text findet sich in *H. Denzinger/A. Schönmetzer* (Hg.), *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i. Br. 1965, Nr. 3018.

einflussreiche Fundamentalismus in den USA bis heute diese vermeintliche Frontstellung. Nicht zuletzt deshalb fanden extrem reduzierende naturalistische Erklärungsversuche des Menschseins, wie sie unter anderem durch die – besonders in den achtziger und neunziger Jahren blühende – Soziobiologie versucht wurden,<sup>29</sup> besonders im angloamerikanischen Kontext viele Anhänger.

Theologen sollten diesen – sich zweifelsohne leicht in absurde Reduktionen von Wirklichkeit verselbständigenden – Freiheitsstachel naturalistischer Weltentzauberung ernst nehmen. Ja, sie sollten sich von diesem Stachel wissenschaftlicher Aufklärung gewissermaßen anstecken lassen; also sich selbst jenes aufklärerischen Freiheitsgeistes bemächtigen und sich kritisch mit vermeintlichen theologischen Selbstverständlichkeiten auseinandersetzen, um auf diese, wo nötig, verzichten zu lernen. So könnte uns die naturalistische Provokation zugleich theologischen Mut wie religiöse Bescheidenheit lehren: den Mut nämlich, angeblich sicheres theologisches Wissen in Frage zu stellen, und die Bescheidenheit, auf vermeintlich unanfechtbare theologische Wahrheiten zu verzichten. Statt an solchen Wahrheiten krampfhaft festzuhalten, könnten wir uns als Theologen von naturwissenschaftlicher Skepsis anstecken lassen. Jede theologische Verabsolutierung vermeintlicher Wahrheit wird dagegen mit dem Verzicht aufklärerischer Selbstkritik erkaufte.

### 3 Der Verzicht auf infantiles Festhalten: Kosmischer und religiöser Existentialismus

#### 3.1 Plädoyer für theologische Bescheidenheit

Doch solche religiöse Bescheidenheit fällt uns Berufs-Theologen nicht leicht. Wir haben uns ja intensiv mit theologischen und philosophischen Systemen beschäftigt. Nun fühlen wir uns kompetent,

---

<sup>29</sup> Unter anderem *E. O. Wilson*, *Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens*, Frankfurt 1980.

verlässliche Antworten auf die zentralen Fragen des Menschseins zu geben.<sup>30</sup>

So haben wir als Theologen unter anderem gelernt: Gott ist der unbedingte und transzendente Schöpfer alles Seienden. Bis Charles Darwin schien dieser Glaubenssatz beinahe trivial. Zu augenscheinlich nämlich war die zu beobachtende Ordnung des Lebens. Wollte man die Zweckmäßigkeit in der belebten Natur nicht einfach ableugnen, musste man diese notwendigerweise mit der Existenz eines diese Zwecke setzenden Schöpfergottes in Verbindung bringen. Deshalb schien der Schluss von der Ordnung auf den göttlichen Ordner logisch zwingend. In der sogenannten »Physico-Theologie« des 18. und frühen 19. Jahrhunderts wurde dieser teleologische Gottesbeweis deshalb zur naturphilosophischen Legitimation des Schöpfungsglaubens ausgebaut.<sup>31</sup>

Doch der naturwissenschaftliche Fortschritt entzaubert(e) unsere Welt. So zerstörte Charles Darwin – als Theologiestudent noch von den Argumentationen der Physico-Theologie beeindruckt – mit seiner biologischen Evolutionstheorie deren theologische Plausibilität. Aus dem göttlichen Uhrmacher des Kosmos wurde »der blinde Uhrmacher«.<sup>32</sup>

Auch wenn diese Konsequenz manchem nicht leicht fallen mag:<sup>33</sup> Im Kontext naturwissenschaftlicher Weltdeutung steht theologischer Rede von Schöpfung und Heil Bescheidenheit an. Die vermeintliche Eindeutigkeit früherer Antworten vermag nicht mehr zu überzeugen. Der Wunsch nach kosmischer Geborgen-

---

<sup>30</sup> Und eine in hierarchischen Leitungämtern verfasste Kirche glaubt sich darüber hinaus in der Lage, diese Antworten gegen drohende Verfälschungen zu schützen.

<sup>31</sup> Vgl. R. Isak, *Evolution ohne Ziel?*, a. a. O. (Anm. 4), 34-36.

<sup>32</sup> Vgl. R. Dawkins, *Der blinde Uhrmacher. Ein neues Plädoyer für den Darwinismus*, München 1987.

<sup>33</sup> Man denke hier nicht zuletzt an den bleibenden Einfluss creationistischer Evolutionskritik in den USA. Wenngleich uns »Cracionismus« weitgehend als amerikanisches und protestantisches Phänomen entgegentritt, finden auch innerhalb des europäischen Katholizismus einflussreiche evolutionskritische Stimmen Gehör, die – oft philosophisch argumentierend – an die Stelle einer pauschalen Evolutionskritik die Kritik eines vermeintlich ideologischen »Evolutionismus« treten lassen, ohne dabei freilich deutlich zu machen, wo letztlich die Grenzlinie beider Kritiken verlaufe. Ich habe mich am Beispiel der »Evolutionismus-Kritik« Robert Spaemanns und Reinhard Löws mit diesem Denken an anderer Stelle ausführlich beschäftigt. Vgl. *Isak, Evolution ohne Ziel?*, a. a. O. (Anm. 4).

heit – bezogen auf unsere Herkunft wie unsere Zukunft – bleibt im Kontext wissenschaftlicher Astronomie und biologischer Evolutionslehre unbefriedigt. An die Stelle der göttlichen Schöpfung tritt der existentiell »kalte« Kosmos der Naturwissenschaftler. Kann man in einer solchermaßen entzauberten Welt überhaupt noch glauben?

Existentiell erwachsen zu werden heißt meines Erachtens auch, nicht mehr an einem solchen Wunschbild eines uns haltenden Kosmos festzuhalten. Denn dieses Wunschbild wurde durch die naturwissenschaftlichen Innovationen der Neuzeit sukzessive zerstört. Insoweit müssen wir lernen, mit Jaques Monods berühmtem Verdikt kosmischer Entwurzelung zu leben:

»Wenn er diese Botschaft in ihrer Bedeutung aufnimmt, dann muß der Mensch endlich aus seinem tausendjährigen Traum erwachen und seine totale Verlassenheit, seine radikale Fremdheit erkennen. Er weiß nun, dass er seinen Platz wie ein Zigeuner am Rande des Universums hat, das für seine Musik taub ist und gleichgültig gegen seine Hoffnungen, Leiden oder Verbrechen.«<sup>34</sup>

Deshalb stimme ich Franz Josef Wetz zu, dass der »traurige Naturalismus« letztlich das Los des naturwissenschaftlich entwurzelten neuzeitlichen Menschen darstellt.<sup>35</sup> Ich stimme ihm gleichwohl nicht zu, dass dieser traurige Naturalismus allein atheistisch anzudeuten wäre. Zwar müssen wir uns – wollen wir uns nicht im Zeitalter naturwissenschaftlicher Kosmologie der Gefahr theologisch inhaltsleerer Rede aussetzen – von vermeintlich theologischen Selbstverständlichkeiten verabschieden, so auch von der in einem statischen Weltbild entstandenen Idee eines dem Kosmos ewige Ordnung verleihenden bedingungslosen Schöpfungsaktes vor Beginn der Zeit.<sup>36</sup>

Doch dies muss meines Erachtens keineswegs zur theologischen Selbstaufgabe führen – quasi zu einer Art Kapitulation vor dem Siegeszug naturalistischer Weltentzauberung –, sondern lässt sich

---

<sup>34</sup> J. Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1975, 151.

<sup>35</sup> Vgl. F. J. Wetz, Der neue Naturalismus. Eine Annäherung, in diesem Band, aber auch *ders.*, Die Kunst der Resignation, Stuttgart 2000, sowie *ders.*, die Gleichgültigkeit der Welt. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 1994.

<sup>36</sup> Zu den Konsequenzen dieser Aufgabe für das traditionelle Naturrechtsdenken vgl. *Isak*, Evolution ohne Ziel?, a. a. O. (Anm. 4).

vielmehr auch zu einem notwendigen theologischen Neubeginn nutzen. Eine Theologie nämlich, welche die existentielle Entwurzelung des neuzeitlichen Menschen ernst nimmt und nicht mit dogmatischen Scheinsicherheiten zu überspielen sucht, kann beginnen, die religiöse Sinnsuche des Menschen im 21. Jahrhundert neu zu buchstabieren.<sup>37</sup>

An dieser Stelle wird meines Erachtens zugleich die bleibende Genialität wie die existentielle Problematik jenes theologischen Neuanfangs deutlich, welchen Pierre Teilhard de Chardin<sup>38</sup> in seiner kühnen Synthese von Evolution und Schöpfung zu entwickeln suchte:<sup>39</sup> Einerseits nahm Teilhard – wie kein anderer Theologe – die naturwissenschaftliche Idee der Evolution ernst, um traditionelle Rede von Gott,<sup>40</sup> Schöpfung und Heil<sup>41</sup> neu zu formulieren. Andererseits steht eine »evolutionäre Spiritualität«<sup>42</sup> in jener ideologischen Gefahr, in welcher sich jedes geschichtstheologische Denken zu bewegen scheint: letztlich den einzelnen Menschen in seiner je existentiellen Sinnsuche auszuklammern. Denn ein vermeintliches Ziel des evolutionären Geschehens mag möglicherwei-

---

<sup>37</sup> Diese Sinnsuche ist meines Erachtens die primäre religiöse Erfahrung des Menschen. Dogmatische Spekulationen über den Schöpfer sind sekundäre historisch-bedingte Antwortversuche auf diese Fragen, die in ihrer Zeit wichtig sein mögen, um Glauben reflektorisch zu verantworten, die angesichts des Sich-Wandelns der Weltbilder aber an existentieller Überzeugungskraft auch einbüßen können.

<sup>38</sup> Die Genialität des Denkens Teilhards wird auch darin deutlich, dass dieser bereits in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts die Globalisierung als zwangsläufiges Zusammenwachsen der Menschheit zur Schicksalsgemeinschaft voraussah. Vgl. hierzu »Teilhard de Chardin. Prophet der Globalisierung« (Tagung der Katholischen Akademie Freiburg, 1. Mai 2001) sowie den Beitrag von Thomas Broch in diesem Band.

<sup>39</sup> Zu den deutlichen Analogien im Denken Teilhards und des stärker naturalistisch argumentierenden Freiburger Genetikers Carsten Bresch vgl. *R. Isak*, Evolution ohne Ziel?, a. a. O. (Anm. 4), 363-410; vgl. auch *C. Bresch*, Evolution aus Zufalls-Türmen und Systemzwängen, in: *R. Isak*, Glaube im Kontext naturwissenschaftlicher Vernunft, a. a. O. (Anm. 2), 130-151, besonders aber *C. Bresch*, Zwischenstufe Leben. Evolution ohne Ziel?, München 1977.

<sup>40</sup> Vgl. hierzu auch *H. Riedlinger*, Gotteserkenntnis und Naturerkenntnis im Werk Pierre Teilhard de Chardins, in: *R. Isak*, Glaube im Kontext naturwissenschaftlicher Vernunft, a. a. O. (Anm. 2), 152-168.

<sup>41</sup> Vgl. hierzu auch *O. Fuchs*, Wanderndes Gottesvolk – eine ökologische Pastoral im Geiste Pierre Teilhard de Chardins, in: *R. Isak*, Glaube im Kontext naturwissenschaftlicher Vernunft, a. a. O. (Anm. 2), 169-183.

<sup>42</sup> Vgl. auch *G. Altner*, Ordnung im Wandel – Perspektiven einer evolutionären Spiritualität, in: *R. Isak*, Glaube im Kontext naturwissenschaftlicher Vernunft, a. a. O. (Anm. 2), 184-203.

se dem Ganzen der Schöpfung Sinn verleihen, nicht jedoch der je individuellen Existenz. Diese droht gar dem Ganzen totalitär subsumiert zu werden.<sup>43</sup> Auch eine evolutionäre Quasi-Objektivierung von Heil und Erlösung steht deshalb in der Gefahr, die Sinnfragen des einzelnen Menschen nicht wahr- und damit letztlich nicht ernst zu nehmen. Doch ungeachtet dieser Gefahr erscheint mir die kühne Synthese Teilhards – da sie naturwissenschaftliches Denken konsequent in religiöse Reflexion zu integrieren sucht – theologisch bislang ohne ernsthafte Konkurrenz.

Also teile ich – gewissermaßen mit halbem Herzen – den »traurigen Naturalismus« Franz Josef Wetz'. Bleibt doch der Kosmos im Sinne Teilhards auch weiterhin für den Einzelnen »kalt«. Doch, wenn überhaupt, würde ich mich als *religiösen* Naturalisten kennzeichnen, welcher – die kosmische Verlassenheit des neuzeitlichen Menschen ernst nehmend – nicht aufhört, die religiösen Grundfragen des Menschseins immer wieder neu zu stellen. Religiöser Existentialismus nimmt also die Entwurzelung ernst, ohne in einen trivialen Atheismus abzugleiten, er bleibt offen für religiöses Hoffen, wissend, dass jede Hoffnung auf einen letzten Urgrund – nach der Religionskritik des 19. und der naturwissenschaftlichen Entzauberung der Welt im späten 19. und 20. Jahrhundert – immer Hoffen bleiben wird und sich nicht mehr durch vermeintliches Wissen objektivieren lässt.

Auch im 21. Jahrhundert bleiben die existentiellen Grundfragen des Menschen bestehen – ungeachtet jeder naturwissenschaftlichen Entzauberung der Welt. Eine Theologie des 21. Jahrhunderts könnte dem Menschen helfen, auch in dieser enträtselten Welt Räume zu bewahren und zu gestalten für die religiösen Grundfragen des Menschseins, um die existentielle Tiefe menschlicher Identitätssuche gegen die Banalitäten einer vermeintlich objektivierten Welt zu verteidigen. Theologen könnten sinnsuchenden Menschen Rituale zur Verfügung stellen und ihnen dadurch helfen, religiöse Fragen in den Alltag zu integrieren. Ich bin überzeugt, dass dies weniger ein Abschiednehmen, als viel eher eine Wiederbelebung jener Erfahrungstraditionen bedeutet, in welcher christlich-jüdische

---

<sup>43</sup> Vgl. hierzu auch den Beitrag von Thomas Broch in diesem Band.

Theologie letztlich wurzelt. Die entscheidenden Grundfragen menschlicher Existenz scheinen sich gewissermaßen jeder Verjäh- rung zu entziehen.<sup>44</sup>

### 3.2 Plädoyer für naturalistische Bescheidenheit

Als Theologen müssen wir lernen, die religiösen Fragen der Men- schen neu zu hören, ohne diese mit vorschnellen theologischen Antworten zu entmündigen. Dies impliziert jedoch meines Er- achtens zugleich eine klare Kritik jedes sich weltanschaulich verab- solutierenden Naturalismus. Denn ähnlich wie eine an absoluten Wahrheitspostulaten verhaftete Theologie nimmt auch die naturali- stische Ideologie den Menschen in seiner existentiellen Fraglichkeit letztlich nicht ernst. Aus dem Subjekt religiösen Fragens wird auch hier ein Objekt vermeintlich sicheren Wissens über die existentielle Leere und damit areligiöse Banalität des Kosmos. Die religiösen Dimensionen von Menschsein werden nicht ernst genommen, son- dern als objektiv sinnlos desavouiert.

Nicht nur, dass der ideologische Naturalismus damit den moder- nen Menschen um seine existentielle Tiefe betrügt, er überhöht da- mit zugleich – quasi-dogmatisch – naturwissenschaftliche Deutung von Wirklichkeit zur einzig gültigen und damit absoluten Wahrheit: Die Welt ist dann genau so, wie sie die Naturwissenschaften be-

---

<sup>44</sup> So kommt zum Beispiel in den Zeiten intensiver bioethischer Diskussionen der Bilder- welt der biblischen Urgeschichten neue Aktualität zu: Jeder Fortschritt steht nämlich vor dem Dilemma, Grenzen zu überwinden, nicht wissend, welche Grenzüberschrei- tungen sich im Nachhinein als existenzgefährdend erweisen werden, mit welcher Grenzüberschreitung der Mensch also die Lebensgrundlagen, den »Garten Eden« (Gen 2, 8), zerstört. Als Triebfeder ungebremster und damit selbstzerstörerischer Grenzüber- schreitungen erweist sich immer wieder der in der Neuzeit expandierende Machbar- keitswahn (vgl. Gen 11) des Menschen, den Horst Eberhard Richter treffend als den »Gotteskomplex« des transzendenzvergessenen und damit seine Endlichkeit verleug- nenden neuzeitlichen Menschen beschrieben hat. Vgl. *H. E. Richter, Der Gotteskom- plex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Hamburg 1979, sowie *ders., Ein neuer Gotteskomplex? Zum Umgang mit Grenzen in der natur- wissenschaftlichen Forschung*, Vortrag im Rahmen der Tagung der Katholischen Aka- demie Freiburg: »Die Geister die ich rief ...«. Fortschritt in den Life Sciences als ethi- sches Dilemma«, in Zusammenarbeit mit der Fakultät für Biologie der Universität Freiburg (25./26. Januar 2002).

schreiben. Ein strenger Naturalismus postuliert letztlich also eine realistische Deutung naturwissenschaftlicher Gesetze.

Schon die Wissenschaftsgeschichte vermag diese erkenntnistheoretische Überhöhung als absurd zu entlarven, hätte doch damit jeder wissenschaftliche Paradigmenwechsel eine neue objektive Wirklichkeit installiert. Dann wäre nämlich zum Beispiel mit der Quantenmechanik des 20. Jahrhunderts die kausal determinierte Welt Newtons durch eine von subatomaren Zufallsprozessen konstituierte Welt gewissermaßen abgelöst worden. Deshalb verwickelt sich meines Erachtens der ideologische Naturalismus – ganz analog wie eine an absoluten Wahrheitspostulaten festhaltende Theologie – schon angesichts mangelnder erkenntnistheoretischer Bescheidenheit in unauflösliche Aporien.<sup>45</sup>

Er entzieht sich zudem selbst die Möglichkeit nach alternativen Modellen der Wirklichkeitsdeutung zu fragen, welche – auf den ersten Blick mit den wissenschaftlichen Standardmodellen inkompatibel – bei näherer Betrachtung im kreativen Grenzbereich zwischen wissenschaftlicher und spekulativ-metaphysischer Weltdeutung auch Skeptiker zu faszinieren vermögen. Hartmann Römer hat dies in diesem Band an der Person Wolfgang Paulis näher auszuführen versucht.<sup>46</sup> Die Spekulationen Paulis verdeutlichen exemplarisch, dass religiöses Fragen – innerhalb einer naturwissenschaftlichen Welterklärung, die sich ihrer methodischen Grenzen bewusst bleibt – Legitimität behält.<sup>47</sup>

Die existentielle Selbstreduktion des Menschseins auf naturwissenschaftlich-objektivierbare Realität seitens eines ideologischen

---

<sup>45</sup> Vgl. »Wie wird Wirklichkeit wirklich? Herausforderungen konstruktivistischer Erkenntniskritik« (Tagung der Katholischen Akademie Freiburg, 21./22. Juni 1997).

<sup>46</sup> Vgl. *H. Römer, Annäherung an das Nichtmessbare? Wolfgang Pauli (1900-1958)*, in diesem Band. So faszinierend es erscheint, wie der wissenschaftliche Rationalist Wolfgang Pauli seine selbstauferlegten Denkverbote gewissermaßen überwand, um die mögliche Kompatibilität der Synchronizitäts-Idee Carl Gustav Jungs mit physikalischem Denken zu verdeutlichen, so wenig überzeugend habe ich selbst jenen Dogmatismus erlebt, mit welchem überzeugte »Jungjaner« diese Idee bisweilen als Selbstverständlichkeit propagieren. Angesichts solchen psychoanalytischen Dogmatismus fühlte ich stets den »naturalistischen Rebell« in mir wachsen, ungeachtet dessen, dass auch mich die Idee der Synchronizität immer mehr zu faszinieren vermag.

<sup>47</sup> Hartmann Römer hat dies auch in seinem zweiten Beitrag zu diesem Band näher auszuführen versucht.



Naturalismus erschwert meines Erachtens zudem den bioethischen Diskurs. Wer Menschsein in dieser Weise verkürzt, für den wird die philosophisch-theologische Idee der Menschenwürde letztlich unverständlich. Aus streng naturalistischer Perspektive reduzieren sich vermeintliche (bio)ethische Grenzen gewissermaßen zu antiquierten, weil naturalistisch nicht begründbaren, gesellschaftlichen Vorbehalten gegenüber naturwissenschaftlicher Innovation. Strategisch mag es im Kontext dieses Denkens für naturwissenschaftliche Forschung – da diese ja immer auch abhängig von gesellschaftlicher Akzeptanz bleibt – sinnvoll sein, solche Vorbehalte zu respektieren. Grundsätzlich scheinen diesen Grenzen jedoch unbegründbar. Etwas böse überspitzt formuliert, reduziert sich »naturalistische Ethik« selbst auf utilitaristische Strategiekalküle über die Wahl der richtigen Mittel auf dem Weg zu einer naturwissenschaftlich enträtselten und technisch perfektionierten Welt.

### 3.3 Biologischer »Alltags-Naturalismus«

Ich habe mich immer wieder gefragt, warum der Naturalismus gerade unter Biologen so große Verbreitung findet; selten übrigens als philosophisch durchdachtes System<sup>48</sup>, meist eher als unreflektiertes »Glaubensbekenntnis«, gewissermaßen als quasi selbstverständlicher weltanschaulicher Appendix wissenschaftlicher Biologie.

Ich meine, es lassen sich zumindest zwei Gründe dafür anführen: Zum einen sind Biologen historisch gewissermaßen verwöhnt. Sie fühlen sich in der Auseinandersetzung mit religiösem Denken seit 150 Jahren auf der Siegerstraße. Ihre naturwissenschaftlichen Erfolge nämlich drängten den alten theologischen Kontrahenten in die Defensive. Seit Charles Darwin befinden sich theologische Deutungsmuster von Wirklichkeit auf dem Rückzug. Vermeintliche theologische Wunder wurden biologisch enträtselt. Und der Innovationsschub der neuen Life-Sciences scheint diesen Siegeszug gegenwärtig zu beschleunigen.<sup>49</sup> Die Geschwindigkeit, mit welcher

---

<sup>48</sup> Vgl. als Beispiel für ein solches durchdachtes System Gerhard Vollmers Beitrag in diesem Band.

<sup>49</sup> Der methodische Naturalismus der Naturwissenschaften entwickelt sich mit jedem neuen Sieg gewissermaßen schleichend zum metaphysischen Naturalismus.

neue bahnbrechende Erkenntnisse und Methoden ethische Grenzen – nicht selten ursprünglich im Kontext theologischer Anthropologie definiert – überschreiten, scheint den Einfluss religiöser Welterklärung weiter zu entmächtigen. Warum also soll man sich überhaupt mit theologischen Deutungsversuchen von Welt und Menschsein auseinandersetzen, wenn diese doch – sowohl historisch wie in der Gegenwart – sich der biologischen Weltdeutung als eindeutig unterlegen zu erweisen scheinen?<sup>50</sup>

Zum anderen findet eine meines Erachtens wichtige philosophische Sensibilisierung und Grundbefähigung – nicht zuletzt zur selbstkritischen wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Grenzziehung der eigenen Methode – bei vielen Biologen leider wenig Widerhall. Zum einen, weil im jungakademischen Kampf um das berufliche Überleben kaum Zeit zum philosophischen Mußgang bleibt, zum anderen weil der Biologie leider jene philosophische Aufarbeitung naturwissenschaftlicher Paradigmenwechsel erspart blieb, welche die Physik des 20. Jahrhunderts gerade kennzeichnete. In Zeiten feldtheoretischer und quantenmechanischer Modelle hat sich die Physik vom kausaldeterministisch-materiellen Weltbild Newtons definitiv verabschiedet. Der am Paradigma des Mechanismus orientierte Materialismus mag als philosophische Ideologie überdauern haben, als naturwissenschaftliches Modell hat er – physikalisch betrachtet – ausgedient. Wer Quantenmechanik studiert und interpretiert, muss zudem, um zu verstehen, die Grenze zum philosophischen Fragen überschreiten. Moderne Physik ist wieder Philosophie geworden.

Konträr verläuft der Siegeszug der Biologie. Denn moderne Molekularbiologie sucht Leben auf der Ebene der »Materie«, der Moleküle, zu verstehen. Biologische Vorgänge werden als biochemische Prozesse gedeutet. Die in vielen Fällen erfolgreiche Reduzierbarkeit von Leben auf physikalisch-chemische Prozesse verleitet zu neo-materialistischen Extrapolationen. In Wirklichkeit scheint doch al-

---

<sup>50</sup> Schülerinnen und Schüler, die ich in Biologie unterrichte, fragen mich regelmäßig, ob ich denn als Biologie-Lehrer überhaupt noch ernsthaft Religionslehrer bleiben könne.

les »nur« Chemie und Physik.<sup>51</sup> Die Neurobiologie werde zudem auch den menschlichen Geist als Epiphänomen neuronaler Netze entlarven. Auch das Wunder der Fortpflanzung – medizinisch bereits technischer Verfügbarkeit zugeführt – stehe zur weiteren molekularbiologischen und gentechnologischen Disposition. Innerhalb der Biologie – besonders innerhalb der Molekularbiologie – spricht wenig gegen, vieles aber für das Festhalten an materialistischen Ideen.

Öffnete sich die Physik des 20. Jahrhunderts philosophischer Reflexion und lernten Physiker im zurückliegenden Jahrhundert erkenntnistheoretisch bescheidener zu argumentieren, rüsteten sich »Soziobiologen«, traditionell philosophische Disziplinen evolutionsbiologisch einzuholen.<sup>52</sup> Nicht wenige Biologen sehen deshalb nicht nur die Theologie, sondern auch die Philosophie vom Siegeszug der Naturwissenschaften gewissermaßen überrollt. Also erscheinen ihnen philosophische Reflexionen schöngestig und antiquiert<sup>53</sup> – nicht ahnend, dass sie sich dadurch der Gefahr eines philosophischen Analphabetismus nähern.

Gleichwohl konnte ich auch hier manche naive, bisweilen auch aggressive Distanz von Biologen gegenüber philosophischen Exkursen – wenn nicht rational, so zumindest emotional – nachvollziehen. Nicht selten nämlich entpuppt sich bei näherer Analyse eine vermeintliche Metaebene philosophischen Fragens in interdisziplinären Disputen als akademische Flucht vor der Unkenntnis naturwissenschaftlicher Erklärungsmodelle – eine Flucht, die leider bisweilen durch philosophisch-akademische Arroganz und Polemik kaschiert zu werden scheint.<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> Vgl. »Reduktion auf das Messbare. Disput über den neuen Naturalismus« (Tagung der Katholischen Akademie Freiburg, 25./26. November 2000).

<sup>52</sup> Vgl. *Wilson*, *Biologie als Schicksal*, a. a. O. (Anm. 29).

<sup>53</sup> Ich erinnere mich an eine Anekdote, welche mir ein Chemielehrer einmal erzählte. Dessen Universitätslehrer schlug – nach einer neuen Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften suchend – vor, in Zukunft zwischen den »Real-« und den »Papierwissenschaften« zu unterscheiden.

<sup>54</sup> Unter anderem konnte ich dies in meiner kritischen Auseinandersetzung mit der »Evolutionismuskritik« Robert Spaemanns und Reinhard Löws beobachten, vgl. *R. Isak*, *Evolution ohne Ziel?*, a. a. O. (Anm. 4).

### 3.4 Erwachsen werden:

#### Theologische und naturalistische Bescheidenheit lernen

Nicht nur Biologen also, sondern auch Philosophen und Theologen fällt es bisweilen schwer, ihre eigene Unkenntnis des jeweils anderen Denkens einzugestehen. Gerade die Angst vor dem je eigenen Unwissen erweist sich nicht selten als unbewusster Motor naturwissenschaftlicher beziehungsweise theologisch-philosophischer All-erklärungsphantasien.

Psychologisch gesehen repräsentieren naturalistische wie theologische Totalerklärungsversuche meines Erachtens infantile Allmachtsphantasien. Also bedeutet Erwachsen werden, Bescheidenheit zu lernen – als Theologe wie als Naturalist. Ich hoffe und denke, durch meine Dialogarbeit an der Katholischen Akademie Freiburg in dieser Hinsicht bescheidener – und damit erwachsen *n e r*<sup>55</sup> – *g e w o r d e n* *z u* *s e i n*.<sup>56</sup>

*D e r* *A u t o r*  
*R a i n e r* *I s a k*  
geb. 1958, Dr. theol., 1992-2002 Studienleiter an der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, Lehrer am Hebel-Gymnasium Lörrach für kath. Religionslehre und Biologie

---

<sup>55</sup> Dass mir dieses »Erwachsen-Werden« nicht zuletzt im Kontext meiner eigenen katholisch-kirchlichen Sozialisation nicht immer leicht fiel, steht derweil »auf einem anderen Blatt«.

<sup>56</sup> Dies gilt sowohl für meine »theologische« wie meine »biologisch-naturalistische Seele«.