

einem weltweit prominenten Politikwissenschaftler und Gesellschaftsphilosophen in ganz origineller Weise vorgetragen erscheint. Er sieht sich in die Situation einer Entscheidung versetzt: Schließt er sich der Skepsis an, oder bleibt er beim eingespielten Arrangement mit der Wirklichkeit, wie sie ihn umgibt? Der Leser, der sich in der Welt der neueren Theologie auskennt, wird sich daran erinnern, dass die Entscheidung des modernen Menschen, sich von seinem Freiheitsbesitz her zu verstehen, vor einigen Jahrzehnten schon einmal diskutiert wurde, als Karl Rahner von der „anthropologischen Wende“ sprach und sie zustimmend, weil christlichen Gegebenheiten entsprechend, darstellte. Es gab damals freilich auch Anfragen an dieses Konzept. Es wäre im Übrigen aufschlussreich, wenn man die Überlegungen des Verf.s einmal mit dem heute programmatisch vertretenen Selbstverständnis der Evangelischen Kirche in Deutschland, sie sei die „Kirche der Freiheit“, vergleiche. Sie knüpft vorwiegend an der Philosophie und Theologie Friedrich Schleiermachers an, wenn sie diese Selbstbezeichnung zu erläutern unternimmt.

In ganz eigener, ja ungewohnter Weise hat die Veröffentlichung dieser Schrift eine Debatte neu angestoßen, die nach wie vor aktuell ist. W. LÖSER S. J.

BARBOUR, JAN G., *Naturwissenschaft trifft Religion. Gegner, Fremde, Partner?* [When Science meets Religion <dt.>]. Aus dem Englischen übersetzt von *Regine Kather*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 224 S., ISBN 978-3-525-56003-7.

Das Verhältnis Naturwissenschaft – Theologie kann ganz verschieden ausbuchstabiert werden. Jan Barbour (= B.) vertritt eine vierfache Typologie: Konflikt, Unabhängigkeit, Dialog, Integration. Unter ‚Konflikt‘ versteht er z. B. die Extreme des scientifischen Materialismus und des religiösen Fundamentalismus. Beides lehnt Barbour ab. Die drei übrigen Kategorien enthalten nach ihm jeweils Wahrheitsmomente, wobei er selbst Dialog und Integration favorisiert. Unter ‚Unabhängigkeit‘ würde er z. B. die Position Karl Barths und seiner Schüler verstehen, ferner bestimmte Sprachspieltheoretiker, die einfach davon ausgehen, dass Glaubensaussagen und wissenschaftliche Aussagen auf einer ganz anderen Ebene liegen bzw. einem ganz anderen Sprachspiel angehören.

Unter ‚Dialog‘ versteht B. die Möglichkeit, Methoden in beiden Bereichen analogisch zu vergleichen, um über diese Brücke ins Gespräch zu kommen. ‚Integration‘ kommt nach B. in drei Versionen vor: a) als natürliche Theologie, b) als Theologie der Natur, c) als allumfassende Metaphysik, wofür bei ihm Whiteheads Prozessphilosophie steht.

a) Natürliche Theologie wird heute meist nicht mehr als Ort strenger Gottesbeweise gesehen, sondern als der Versuch, die Existenz Gottes plausibel zu machen – jedenfalls plausibler als seine Nichtexistenz. Ausgangspunkt einer natürlichen Theologie ist nach B. die Erfahrung innerhalb der Naturwissenschaft. b) Theologie der Natur nimmt die Offenbarung als gegeben und fragt, wie wir die Inhalte der Offenbarung auf dem Hintergrund unseres modernen Naturwissens zur Geltung bringen können. c) Allumfassende Metaphysik fragt nach generellen Begriffsrastern (wie z. B. Whiteheads „actual entities“), die auf Gott und Welt gleichermaßen anwendbar sind, ohne ihre Differenz einzuebnen.

Das vorliegende Buch ist sehr reichhaltig. Es wurde von einem der besten Fachmänner in Sachen „Science and Religion“ geschrieben, der sich seit Jahrzehnten einen Namen gemacht hat und nun, nachdem er fast 90 Jahre alt ist, eine Summe bildet. Zwar sagt er im Vorwort, dass es sich um eine Einführung handle; die unpräntöse, klare Sprache macht das Buch auch tauglich für diesen Zweck. Trotzdem wird man mehr dahinter vermuten als die Volksausgabe anderweitig besser dargestellter Inhalte. Man kann durchaus davon ausgehen, dass hier jemand die Summe seines Denkens aufzeigt.

Das Buch ist gegliedert in sechs Kap., die jeweils nach dem genannten Raster von vier Kategorien und, im Fall der letzten, von drei Unterkategorien ausgehen. Obwohl diese Einteilung manchmal etwas schematisch wirkt, bekommt man doch einen umfassenden Überblick über verschiedene Themen und die jeweils diskutierten Positionen. Kap. 1 entfaltet und rechtfertigt diese vierfache Einteilung. Kap. 2) handelt über „Astronomie und Schöpfung“, also etwa Fragen der „creatio ex nihilo“, der Bedeutung von Kontingenz und Gesetzlichkeit in der von der Physik beschriebenen Kosmologie, über das Anthropische Prinzip usw. Kap. 3 handelt über die „Implikationen der Quantenphysik“,

über Holismus, die Rolle des Beobachters, die behauptete Affinität der Quantentheorie zur östlichen Mystik usw. Kap. 4 geht über „Evolution und fortdauernde Schöpfung“, da es sich zu Recht eingebürgert hat, in diesem Zusammenhang die Lehre von der „*creatio continua*“ einzubringen. Kap. 5 ist etwas buntscheckig: „Genetik, Neurowissenschaften und die menschliche Natur“. Man fragt sich hier manchmal, ob wir uns noch im Bereich der Naturwissenschaft bewegen oder nicht vielmehr in die Anthropologie übergewechselt sind. Kap. 6 „Gott und Natur“ handelt wesentlich über die Frage, wie wir es verstehen sollen, dass Gott imstande ist, auf dem Niveau der Natur einzugreifen, ob wir seine Allmacht angesichts des vermehrten Naturwissens neu interpretieren müssen usw. Ich möchte nun im Folgenden nicht den unglaublichen Reichtum dieses Buches verkürzt wiedergeben, was ohnehin unmöglich wäre, sondern ich möchte auf ein prinzipielles Problem aufmerksam machen, das ein angelsächsisches Denken nach wie vor von einem kontinentaleuropäischen trennt.

Nach einer zumindest in der katholischen Theologie herrschenden Überzeugung lassen sich empirische Wissenschaft und Theologie nur über die Brücke einer tragfähigen Metaphysik vermitteln. Man akzeptiert allgemein, dass Naturwissenschaft – methodisch gesehen – atheistisch vorgeht. Das würde heißen, dass es keinen direkten Übergang gibt, auch nicht z. B. B.s Versuch, natürliche Theologie auf die Ergebnisse der Naturwissenschaft zu gründen. Tatsächlich hat keiner der bekannten katholischen Theologen einen solchen Versuch unternommen, sondern sie setzen zumeist in der Anthropologie an. Bei B. liegt also ein ganz anderes Konzept zugrunde. Die Metaphysik kommt bei ihm zwar in Form des whiteheadschen Prozessdenkens vor – jedoch mehr wie etwas, was man *auch* noch tun kann. Metaphysik ist eine *zusätzliche* Möglichkeit. Eine andere Möglichkeit ist – wie erwähnt – direkt von der Naturwissenschaft zur Theologie überzugehen.

Ich möchte im Folgenden zeigen, dass dies äußerst problematisch ist. Wenn man versucht, von der Naturwissenschaft direkt in die Theologie hineinzukommen, hat man große Chancen, die Naturwissenschaft metaphysisch zu überfrachten und zugleich damit Gott zu naturalisieren. Nur so funktioniert der Übergang. Aber das ist erstlich nicht nachvollziehbar.

B. erwähnt viele Autoren, wie z. B. Arthur Peacocke, Philip Clayton oder Niels Gregersen, die einen solchen direkten Brückenschlag von der Naturwissenschaft her versuchen, indem sie Begriffe wie ‚Information‘, ‚Emergenz‘, ‚Selbstorganisation‘, ‚Abwärtsverursachung‘ usw. gebrauchen. Alle diese Begriffe sollen rein naturwissenschaftlich-materialistisch definiert sein, dennoch aber eine Brücke zur Theologie bieten.

Worauf das hinausläuft, mag am Begriff der ‚Information‘ verdeutlicht werden: Solche Theologen fangen meist damit an, die Gene als Informationsträger rein kausal zu definieren; weil aber dieses Konzept zu schwach ist, gehen sie, ohne es kenntlich zu machen, zur Information im Sinne menschlicher Kommunikation über, verlassen also die Naturwissenschaft. Sind sie nun im Bereich der Sinnperspektiven angelangt, so übertragen sie diesen semantisch angereicherten Informationsbegriff wieder zurück auf den Kosmos, der dann auch zum Sinnzusammenhang mutiert, welcher des Weiteren durch einen höchsten Sinn = Gott garantiert werden soll. Darin stecken offenbar gleich zwei Kategorienverwechslungen.

Ganz entsprechende Übertragungen und Gegenübertragungen finden mit dem Begriff der ‚Abwärtsverursachung‘ statt. Diese wird zunächst rein materialistisch als Wirkung des Ganzen auf die Teile bestimmt. Sodann findet die sinnhafte Anreicherung statt, indem Freiheitsgeschehen und Motivkausalität als Sonderfall dieser Abwärtsverursachung gesehen wird (was sie nicht sind). Die so angereicherte Vorstellung wird dann rückwärts wieder auf den Kosmos projiziert, der dann im Letzten von Gott verursacht sein soll – auch im Sinne einer ‚downward causation‘. Dies sind alles Fälle schlechter Metaphysik im kantischen Sinn. Harmlose empirische Begriffe werden unter der Hand zu Totalitätsbegriffen und überbrücken nur scheinbar den garstigen Graben zwischen Naturwissenschaft und Theologie.

B. scheint sich an solchen Verschleifungen nicht zu stören, auch nicht daran, dass der Begriff der ‚Emergenz‘ in der Diskussion extrem vieldeutig gebraucht wird. Selbst die fundamentale Differenz zwischen starker und schwacher Emergenz wird z. B. von

Clayton und Gregersen ständig unterlaufen – abgesehen davon, dass man sich schon fragt, was das Emergenzkonzept überhaupt mit Theologie zu tun haben soll: wurde es doch eingeführt, um das Verhältnis verschiedener Hierarchieebenen und das Entstehen von Neuem *materialistisch* zu deuten, indem man auf etwas Geistiges wie den *élan vital*, die Entelechie oder die Wirksamkeit Gottes verzichtete. Welche Attraktivität ein solches Konzept für die Theologie haben sollte, ist nicht leicht zu sehen.

Prinzipiell führen diese Kurzschlüsse zwischen Naturwissenschaft und Theologie sowohl dazu, Naturwissenschaft metaphysisch zu überfrachten, als auch dazu, Gott zu naturalisieren. Auf Ersteres habe ich hingewiesen. Letzteres wird bei B. öfter deutlich, ohne dass er sich hieran zu stören scheint. Zum Beispiel berichtet er davon, dass für Peacocke die Welt Gottes Leib sei und Gott die Seele der Welt. Das ist glatter Pantheismus und es ist völlig unverständlich, weshalb B. diesen Pantheismus nicht kritisiert, wo er sonst doch immer auf der Transzendenz Gottes besteht! Ebenso kritisiert er mit keinem Wort die Forderung Claytons, den Menschen (Intentionalität und Erlebnisqualitäten inklusive!) zu naturalisieren, wo er doch sonst immer auf der Unreduzierbarkeit des Psychischen beharrt. Das Metaphysikproblem wird eben in seiner fundamentalen Bedeutung nicht gesehen.

Tendenziell – nicht im Einzelnen! – gibt es offenbar nach wie vor eine Differenz zwischen angelsächsischem und kontinentaleuropäischem Denken. Die Angelsachsen sind tendenziell wissenschaftsgläubig. Dieser Wissenschaftsglaube dominiert z. B. mit einer enormen Wucht die gesamte Leib-Seele-Debatte in der Analytischen Philosophie, die auf materialistischen Dogmen wie dem Supervenienzprinzip und der Lehre von der kausalen Geschlossenheit der Welt beruht. Demgegenüber haben angelsächsische Theologen nicht etwa eine wissenschaftskritische Haltung, wie wir das von unseren Theologen gewohnt sind, die sich z. B. an Adorno, Heidegger oder Habermas orientieren, sondern sie sind oft genauso wissenschaftsgläubig wie ihre materialistischen Gegner. Nur das erklärt ein Phänomen, das sich hoffentlich nicht auch bei uns breitmachen wird, der sogenannte „naturalistic faith“, den z. B. Peacocke, Clayton und Gregersen vertreten und an dem B. keinerlei Anstoß nimmt. Solche Theologen bekennen sich ohne Wenn und Aber zum Naturalismus und glauben, dennoch Theologen bleiben zu können, weil sie eben der irrigen Meinung sind, Naturwissenschaft habe von sich aus eine immanente Tendenz auf das Religiöse. Aber wer solches vertritt, muss nicht nur von den genannten Extrapolationen Gebrauch machen; er kann auch den schlichten Sachverhalt nicht erklären, weshalb Naturwissenschaft den Atheismus ständig neu anfacht. Das ist nur verständlich, wenn die These vom methodischen Atheismus der Naturwissenschaft stimmt, ein Atheismus, der dann eben oft in einen ontologischen umkippt.

Dies ist zwar eine Kritik, aber nicht an B. speziell und vor allem keine Globalkritik an diesem sonst sehr klugen Buch, das alles Wesentliche kennt und behandelt, was es in der Science-and-Religion-Debatte zu behandeln und zu wissen gibt. Im Übrigen scheint B. die genannten katastrophalen Auffassungen nicht wirklich zu teilen; er nimmt nur weiter keinen Anstoß daran, weil das wohl in einer prinzipiell wissenschaftsgläubigen Kultur ebenfalls anstößig wäre.

H. D. MUTSCHLER

EHLEN, PETER/HAEFFNER, GERD/RICKEN, FRIEDO, *Philosophie des 20. Jahrhunderts* (Grundkurs Philosophie; 10). Stuttgart: Kohlhammer, 3. Auflage 2010. 463 S., ISBN 978-3-17-020780-6.

Neuaufgaben werden üblicherweise nicht angezeigt; doch dieser Bd. der eingeführten Reihe bildet eine Ausnahme. Die 2. durchgesehene Auflage von 1993 (Coreth/Ehlen/Haeffner/Ricken) hatte einen Umfang von 244 S. Jetzt sind es fast doppelt so viele. Die Autoren haben sich nämlich nicht mit einer Durcharbeitung des Textes und der Aktualisierung von Werkeangaben wie Literaturhinweisen begnügt. Neu geschrieben oder ganz neu aufgenommen wurden die Abschnitte zu H. Arendt, M. Blondel, M. Buber, E. Cassirer, J. Derrida, F. Ebner, H.-G. Gadamer, N. Hartmann, Neothomismus, F. Rosenzweig, S. Weil und A. N. Whitehead; N. Berdjaew, S. L. Frank, J. Habermas, N. Luhmann, J. Rawls, L. Schestow, O. Spengler, Ch. Taylor, C. Schmitt und M. Weber; die Kapitel über den Pragmatismus (Ch. S. Peirce, W. James, J. Dewey, R.