

Der Emergenz-Begriff im Diskurs zwischen Naturwissenschaft und Theologie



Der Emergenz-Begriff im Diskurs zwischen Naturwissenschaft und Theologie

Religion, Theologie und Naturwissenschaft / Religion, Theology, and Natural Science

Herausgegeben von

Christina Aus der Au, Dirk Evers, Jan-Olav Henriksen, Markus Mühling,
Gijsbert van den Brink und Matthias D. Wüthrich

BAND 41

Der Emergenz-Begriff im Diskurs zwischen Naturwissenschaft und Theologie

Von

Sascha Sebastian Jahn

VANDENHOECK & RUPRECHT

Zugl. Diss. an der Universität des Saarlandes. 2025

ISSN 2198-4581

ISSN 2197-1110 (digital)

ISBN 978-3-525-50288-4

ISBN 978-3-647-50288-5 (PDF)

ISBN 978-3-666-50288-0 (eLibrary)

DOI <https://doi.org/10.13109/9783666502880>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2026 Brill Deutschland GmbH, Robert-Bosch-Breite 10, 37079 Göttingen, Deutschland

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig. Text- und Datamining zu kommerziellen Zwecken bedarf der Genehmigung des Verlags.

Vandenhoeck & Ruprecht und Brill Deutschland GmbH sind Teil von De Gruyter Brill.
www.degruyterbrill.com

Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit: productsafety@degruyterbrill.com

Einbandabbildung: „Education“ (1890), ein Buntglasfenster von Louis Comfort Tiffany und der Tiffany Glass Co. (Ende 1885–1892), zu sehen in der Linsly-Chittenden Hall an der Yale University.
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tiffany_Education_\(center\).JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tiffany_Education_(center).JPG) © public domain

Druck: CPI books GmbH, Leck

Inhalt

Vorwort IX

I Einleitende Überlegungen 1

- 1 Diskursive Herausforderungen der Theologie – Eine historische Problemskizze 2
- 2 Relationsspektrum von Naturwissenschaft und Theologie 16
 - 2.1 Konfliktmodell 17
 - 2.2 Unabhängigkeitsmodell 21
 - 2.3 Dialogmodell 23
 - 2.4 Integrationsmodell 25
- 3 Emergenz als Bindeglied dialogisch-integrativer Ansätze 31

II Das Konzept der Emergenz 36

- 1 Die Kontextgeschichte des Emergenz-Konzeptes 36
 - 1.1 Das Leib-Seele-Problem 36
 - 1.2 Die Frage nach der Vergänglichkeit der Seele 42
 - 1.3 Lösungsversuche zum Leib-Seele-Problem 44
 - 1.3.1 Dualistische Ansätze 44
 - 1.3.2 Monistisch-reduktionistische Ansätze 47
 - 1.4 Reduktionismuskritik als Hinführung zum Emergenz-Gedanken 51
 - 1.5 Historische Entwicklung des Emergenz-Begriffes 53
- 2 Zur Definierbarkeit von Emergenz 64
 - 2.1 Exkurs: Supervenienz 69
- 3 Merkmale der Emergenz 71
 - 3.1 Naturalismus 71
 - 3.2 Neuartigkeit 72
 - 3.3 Systemische Eigenschaften 72
 - 3.4 Existenzstufen-Hierarchie 73
 - 3.5 Irreduzibilität 74
 - 3.6 Determiniertheit und Unvorhersagbarkeit 74
 - 3.7 Abwärtskausalität 76
- 4 Varianten der Emergenz 78
 - 4.1 Starke Emergenz 78
 - 4.2 Schwache Emergenz 79
 - 4.3 Synchrone Emergenz 80
 - 4.4 Diachrone Emergenz 81

4.5	Übersicht über die Varianten der Emergenz	82
5	Emergenz und Religion	83
III	Samuel Alexander	90
1	Biographische Einordnung	91
2	„Space, Time, and Deity“	103
2.1	Die Raumzeit	105
2.2	Samuel Alexanders Emergenz-Konzept	110
2.3	Samuel Alexanders emergente Gottesvorstellung	119
2.4	Alexanders philosophische Konzeption einer Weltseele	131
2.5	Das religiöse Empfinden	133
2.6	Kriterien des Gotteskonzeptes	136
2.7	Von der Güte und dem Übel – Moralische Implikationen	142
2.8	Die Frage nach der Unsterblichkeit – Eine eschatologische Perspektive	152
2.9	Freud und Leid – Angelologische Perspektiven	155
3	Evaluation	157
3.1	Philosophische Rezeption	157
3.2	Theologische Rezeption	164
3.2.1	Kritische Rückfragen an Alexanders Gotteskonzept	164
3.2.2	Methodologische Anmerkungen	169
3.2.3	Göttlichkeit als eschatologische Größe	170
3.2.4	Theismus oder Pan(en)theismus? – Das Problem der Kategorisierung	174
3.2.5	Anmerkungen zu Alexanders Theodizee-Reflexion	176
3.2.6	Anthropomorphismus und Epistemologie – Gottes Körper und Geist	178
3.3	Zusammenfassung	181
IV	Gordon Dester Kaufman	184
1	Biographische Einordnung	185
2	Theologische Voraussetzungen für Kaufmans Emergenz-Theorie	194
2.1	Der Gottesbegriff	195
2.2	Nukleare Eschatologie und Anthropologie	200
3	Emergenz und Religion	204
3.1	Systematik der Schöpfungskraft-Vorstellung	205

3.2	Kaufmans Rückschlüsse für ein Gotteskonzept	211
3.3	Christologische Erwägungen	217
4	Evaluation	225
4.1	Theologische Rezeption	225
4.2	Zusammenfassung	229
V	Philip Clayton	231
1	Biographische Einordnung	231
1.1	Exkurs: Claytons Rezeption von Arthur Peacocke	237
2	Das Emergenz-Konzept	245
2.1	Definition und Merkmale von Emergenz	245
2.2	Emergenz in den Naturwissenschaften	248
2.2.1	Unvorhersehbarkeit in der Physik	248
2.2.2	Übergänge zwischen den Naturwissenschaften	250
2.2.3	Biologisch-evolutorische Emergenz	252
2.3	Philosophie biologischer Emergenz	257
2.4	Emergenz-Theorie des Bewusstseins	263
2.4.1	Mentale Kausalität	263
2.4.2	Die Neurokorrelate des Bewusstseins	265
2.4.3	Supervenienz und emergentistischer Monismus	267
2.4.4	Anthropologische Überlegungen zur Personalität des Menschen	273
2.5	Emergente Metaphysik und Transzendenz	276
2.5.1	Emergente Metaphysik zwischen Naturalismus und Dualismus	277
2.5.2	Glaube und religiöse Erfahrung als Teil menschlicher Personalität	279
2.5.3	Explikativer Pluralismus als Rahmen für existentielle Fragestellungen	283
2.5.4	Göttliche Attribute und transzendenter Geist	285
2.5.5	Göttliche Kausalinfluenz	288
2.5.6	Anthropologische Rückschlüsse	293
2.6	Systematisch-theologische Implikationen der Emergenz-Theorie	295
2.6.1	Schöpfungslehre	296
2.6.2	Gottesdoktrin	296
2.6.3	Gott-Welt-Beziehung und göttliches Handeln	302
2.6.4	Christologie	306
2.6.5	Pneumatologie	307

	2.6.6	Anthropologie	308
	2.6.7	Ekklesiologie	310
	2.6.8	Soteriologie	311
	2.6.9	Eschatologie	312
3		Evaluation	314
	3.1	Philosophische Rezeption	314
	3.2	Theologische Rezeption	320
	3.3	Die Diskussion um die Abwärtskausalität	328
	3.4	Zusammenfassung	335
VI		Abschlussbetrachtungen	341
1		Konzeptioneller Vergleich der Ansätze von Alexander, Kaufman und Clayton	341
2		Der Zugewinn der Prozesstheologie – Alfred North Whiteheads Ansatz	347
3		Prozesstheologische Einordnung der Konzepte von Alexander, Kaufman und Clayton	350
4		Thematische Perspektiven emergentistischer und prozesstheologischer Ansätze	353
	4.1	Emergenz als Medium für den Dialog von Naturwissenschaft und Theologie	353
	4.2	Prozessuale Perspektiven für eine zeitgemäße Theologie	358
	4.2.1	Prozesstheologien als Impulse für eine ökologische Ethik	359
	4.2.2	Prozesstheologien als Grundlage diversitätssensibler Gottesbilder	359
	4.2.3	Prozesstheologien als Erneuerungsanstöße politischer Theologie	360
	4.2.4	Prozesstheologien in interkultureller Ausrichtung	360
	4.2.5	Prozesstheologien und ihr Potential in der Theodizee-Problematik	361
	4.2.6	Prozesstheologien als Impulse für theologische Ethik und Tierethik	361
5		Abschließendes Fazit	362
		Literaturverzeichnis	363
		Personenregister	383
		Sachregister	386

Vorwort

Die vorliegende Studie nimmt die in der öffentlichen Wahrnehmung dominierende Vorstellung eines unausweichlichen Konfliktes zwischen naturwissenschaftlichem Erkenntnisgewinn und religiöser Weltdeutung zum Ausgangspunkt einer Reflexion über dialogische oder gar integrative Bemühungen zur Versöhnung beider Disziplinen. Soll der Anspruch von Religion und Theologie darin bestehen, Bedeutsamkeit für den Menschen in seiner konkreten Lebenswirklichkeit zu besitzen, so wird es unausweichlich sein, dass religiöse Sprache und religiöse Glaubensinhalte für den Menschen in einem Plausibilitätsverhältnis zu der ihn umgebenden Wirklichkeit stehen. Gleichzeitig müssen sich zeitgemäße theologische Konzepte nicht nur an ihrem epistemologischen Wert messen lassen, sondern auch die für sie spezifischen Elemente seelsorgerlich tragender Transzendenzentwürfe, liturgisch verwertbarer Glaubenssätze und praktisch gelebter Ethik erhalten.

Innerhalb der jüngeren Diskussion um die Harmonisierung naturwissenschaftlicher und religiöser Wirklichkeitszugänge wurde dabei der bereits vor 100 Jahren in metaphysischen Konzeptionen verwendete Begriff der Emergenz wiederentdeckt – eine Vorstellung der Systemtheorie, die komplexen Systemen Qualitäten zuspricht, die nicht auf die Einzeleffekte der Systemkomponenten allein rückführbar sind. Als Vertreter dreier sehr unterschiedlicher Emergenz-Vorstellungen dienten die metaphysisch-theologischen Konzeptionen von Samuel Alexander, Gordon Dester Kaufman und Philip Clayton als Grundlage für die Untersuchung, inwieweit Emergenz zu einem möglichen Bindeglied theologischer Entwürfe werden kann, die dem Menschen in der ihn umgebenden Welt plausibel erscheinen und gleichzeitig religiöse Praxis ermöglichen.

Die Studie wurde im November 2025 durch die Philosophische Fakultät der Universität des Saarlandes als Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie im Fach Systematische Theologie angenommen, die Disputatio erfolgte im Dezember 2025. Fakultätsdekanin war Frau Prof. Dr. Nine Miedema. Für die Publikation wurden einzelne Abschnitte des Abschlusskapitels geringfügig ergänzt.

Zuvorderst gebührt Prof. i.R. Dr. Michael Hüttenhoff mein herzlichster Dank für die Übernahme des Erstgutachtens, die stets zuverlässige Betreuung, die gewinnbringenden und äußerst dezidierten Rückmeldungen vor und während unserer Besprechungen und für die Ermutigung, meine fachliche Doppelqualifikation in der Themenauswahl zu nutzen. Vor allem aber danke ich ihm für die unermessliche Geduld mit einem Promovenden, der seine theolo-

gischen Forschungen über Jahre hinweg neben seiner Vollzeittätigkeit als Lehrer betrieben hat.

Weiterhin möchte ich mich bei Herrn apl. Prof. Dr. Kai Horstmann für die Bereitschaft bedanken, als Zweitgutachter zu fungieren. In der Verbindung einer systematisch-theologischen Denkweise mit einem religionspädagogischen Arbeitsfeld hat er mich nachhaltig geprägt.

Allen ehemaligen und aktiven Mitarbeitenden der Fachrichtung Evangelische Theologie der Universität des Saarlandes sei Dank dafür ausgesprochen, die Fachrichtung stets zu einem Ort intellektuellen und persönlichen Austauschs zu machen, an den man immer wieder gerne zurückkehrt. Insbesondere Frau Natalie Bruant möchte ich hier für alle Gespräche und organisatorischen Hilfen der vergangenen Jahre danken.

Der Evangelischen Kirche der Pfalz und dem Kirchenkreis an der Saar danke ich für die großzügigen Zuschüsse zur Finanzierung dieser Publikation.

Den größten Dank muss ich jedoch meinen Eltern aussprechen, die nicht nur sehr geübt darin sind, Stimmungen aufzufangen und zu ermutigen, sondern mir auch in so vielen Bereichen Verantwortung abgenommen haben, dass es mir erst möglich wurde, mich neben meinem zeitintensiven Verständnis der Dienstpflicht als Lehrer zusätzlich noch einem Dissertationsprojekt zu widmen; ich weiß, dass das nicht selbstverständlich ist und niemals aufgewogen werden kann. Insbesondere meiner Mutter sei für die oft kurzfristigen und stets anstrengenden Phasen des Korrekturlesens gedankt.

Meinem Bruder Dennis und meinen Freunden danke ich für jede Nachfrage, jedes Hilfsangebot, jeden Zuspruch und jede Ablenkung, die ich in den vergangenen Jahren nötig hatte. Namentlich möchte hier Frederic, Ian, Amelie, Catharina, Julia, Linus, Niclas, Karin, Medard und Jörg nennen.

Sascha Jahn

Homburg (Saar), im April 2026

KAPITEL I

Einleitende Überlegungen

Wenn ich nicht in seinen Händen die Nägelmale sehe und meinen Finger in die Nägelmale lege und meine Hand in seine Seite lege, kann ich's nicht glauben. (Joh 20, 25b)

Die Erzählung vom zweifelnden Thomas, der die Auferstehung Jesu, das Kernstück einer jeden Christologie, nur unter Beweiszwang zu glauben bereit ist, mutet bisweilen repräsentativ für den Alltagsdiskurs um religiöse Aussagen in einer aufgeklärten und augenscheinlich naturwissenschaftlich dominierten Zeit und Gesellschaft an. Wer sieht, der erkennt, und wer erkennt, der kann auch glauben. Dabei wird der Glaube sowohl auf eine naive Zufriedenheit mit einem defizitären Wissensstand reduziert als auch das enorme Identifikationspotential verschwiegen, das sich aus der (gemeinsamen) Überzeugung vom Wahrheitsgehalt religiöser Aussagen speist. Das Vertrauen in solche Aussagen bedingt einen Glauben, der keine empirische Evidenz oder vermeintlich objektives Wissen verlangt. Der Mensch muss nicht glauben, was er nicht wissen kann, sondern er muss nicht wissen, was er glauben kann.

Immer wieder sehen sich die Religion und die Theologie als ihre mit wissenschaftlichem Anspruch betriebene Reflexion mit dem Vorwurf konfrontiert, sich dem Diskurs über Wahrheitsansprüche durch den Rückzug auf das eigene Gebiet mit naturwissenschaftlich unzugänglicher Argumentation zu versagen. In derselben Zeit und derselben Gesellschaft finden sich tatsächlich in beträchtlicher Zahl Menschen zusammen, die ihre ureigenen religiösen Überzeugungen durch die Errungenschaften der Aufklärung, den Aufschwung der Naturwissenschaften und ihrer praktisch-technischen Ausgestaltung sowie die stete Forderung nach kritischer Selbstreflexion bedroht sehen und sich auf eine Position zurückziehen, die auf fundamentalistische Art und Weise einen sinnhaften Diskurs verweigert.

Freilich sind der materialistische Naturalismus mit seinem Zerrbild einer naiven Religion und der fundamentalistische Buchstabenglaube zwei Extrempole eines sehr ausdifferenzierten Spektrums und doch sind sie in der öffentlichen Diskussion um Wahrheitsansprüche prägende Positionen, sodass sie ebenso ernst zu nehmen sind wie die Herausforderungen, die sich aus der Diskussion an sich für die Theologie ergeben. Diese Herausforderungen werden vor dem Hintergrund des steten Ringens um die Verhältnisbestimmung von Naturwissenschaften und Theologie zu benennen sein, sodass sich letzt-

lich die Frage ergeben muss, wie Theologie ihrer reflexiven Aufgabe in einer Zeit gewandelten Erkenntnisanspruchs gerecht werden kann.

1 Diskursive Herausforderungen der Theologie – Eine historische Problemskizze

Wer die scheinbare Konkurrenzsituation zwischen Naturwissenschaft und Religion reflektieren möchte, wird nicht umhinkommen, ihre historische Ver- und Entflechtung bis in die griechische Antike zu verfolgen. Philosophen wie Sokrates, Platon, Aristoteles oder Euklid trugen durch ihr Denken und Fragen zur Entwicklung einer Sicht auf die Welt bei, die der Vernunft, dem gesicherten Wissen und der moralisch-ethischen Orientierung einen besonderen Stellenwert zusprach.¹ Gleichzeitig förderte die Auflösung des griechischen Polytheismus durch den Kontakt mit dem jüdisch-christlichen Glaubenssystem die Enttabuisierung von unzugänglichen Orten wie heiligen Hainen oder Quellen. Die Welt wurde somit zu einem frei zugänglichen und erforschbaren Ort, dessen Gesetzmäßigkeiten aufgrund eines Wirkenden verlässlich sind. Das griechische Kosmoskonzept und der biblische Schöpfungsglauben verbanden sich darin.² Die Idee eines alttestamentlichen Schöpfungsgedankens, der dem Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit in partnerschaftlicher Beziehung eine besondere Verantwortung für die Erde und ihre Nutzbarmachung zugesteht, ist noch bis ins 15. Jahrhundert hinein der Kontext des anthropologischen Selbstverständnisses gewesen, vor dessen Hintergrund Forscher wie Nikolaus Kopernikus, Johannes Kepler oder Galileo Galilei ihre Arbeit betrieben. Die geozentrische Kosmologie ihrer Zeit beruhte auf den Erkenntnissen des Aristoteles und ihrer Weiterentwicklung durch Ptolemäus und wurde durch das Christentum als göttliches Schöpfungswerk gedeutet.³ 1543 war es schließlich Kopernikus, der durch theoretische Berechnungen die Abkehr vom geozentrischen zugunsten eines heliozentrischen Weltbildes proklamierte.⁴ Galilei beschäftigte sich mit diesen Studien intensiv und kam zu dem Schluss, dass die heliozentrische Konzeption von Kopernikus sehr viel wahrscheinlicher sein musste als diejenige von Aristoteles und Ptolemäus.⁵ Den empirischen Beweis lieferte Galilei schließlich 1609, als er die

1 Schmiedel, Schritte, 13.

2 Schmiedel, Schritte, 14.

3 Ebd.

4 Vgl. Copernicus, *De revolutionibus*.

5 Mudry, Galilei 2, 9f.

Diskussion mit praktischen Teleskopbeobachtungen und somit beweisbaren Fakten aus dem Bereich rein intellektueller Reflexion herausholte. Obwohl Kopernikus und Galilei sich als Christen verstanden und keinen Widerspruch ihrer Erkenntnisse zum christlichen Schöpfungsglauben intendierten, wurden ihre Arbeiten weithin als Ketzerei wahrgenommen. Für Kepler waren die Gesetzmäßigkeiten des Gestirnumlaufes ein Hinweis auf eine absolut harmonisch abgestimmte göttliche Schöpfung, die letztlich keines Eingriffes des Schöpfers mehr bedarf, was in der späteren Rezeption zur Delegitimation des Gottesglaubens in der Naturforschung herangezogen werden sollte.⁶ Galilei argumentierte, dass die Bibel und die Natur gleichermaßen dem göttlichen Wort entspringen, die Bibel nämlich als Diktat durch den Heiligen Geist und die Natur als Vollstreckerin der Anordnungen Gottes.⁷ Für ihn bestand der Sinn der Heiligen Schrift darin, den Menschen zugunsten seines Seelenheils von der Wahrheit der christlichen Botschaft, die alle Vernunft und Wissenschaft übersteigt, zu überzeugen.⁸ Trotz Appellen Galileis erließ Rom 1616 ein Dekret, das die kopernikanische Lehre vom heliozentrischen Weltbild verbot. Obwohl er zur Folgsamkeit ermahnt wurde, hielt Galilei am Heliozentrismus fest und nahm damit ein 1633 gegen ihn eröffnetes Inquisitionsverfahren wegen Ketzerei in Kauf.⁹ Am Ende dieses Verfahrens schwor er der kopernikanischen Idee zwar ab, wurde aber dennoch zu einer lebenslänglichen Gefängnisstrafe verurteilt. Dieser Versuch der Unterdrückung wissenschaftlicher Fakten durch institutionalisierte Religion und die bis 1992 nicht erfolgte Rehabilitation Galileis¹⁰ gaben den Startschuss für die Entstehung eines Spannungsverhältnisses zwischen Theologie und Naturwissenschaft.¹¹

Wenngleich Kopernikus und Galilei noch an theologischen Überzeugungen festhielten, geriet die (insbesondere protestantische) Theologie ab dem 17. Jahrhundert zunehmend in Bedrängnis. Ein entscheidender Faktor hierfür war der sich wandelnde Umgang mit der Lehre von der Heiligen Schrift, denn ging Galilei noch von einer durch den Heiligen Geist inspirierten Schrift aus, wurde die Idee ihrer göttlichen Entstehung nunmehr vor allem durch Baruch de Spinoza zugunsten ihrer Klassifikation als religionsgeschichtliches Dokument verworfen.¹² Die Grundlage der Theologie war somit erschüttert und es bedurfte, eine neue auszuarbeiten. Parallel hierzu fachte die Neuausrichtung

6 Schmiedel, Schritte, 17.

7 Mudry, Galilei 1, 169f.

8 Mudry, Galilei 1, 172.

9 Vgl. Strauss, E., Galilei.

10 Johannes Paul II., Ansprache, 9f.

11 Schmiedel, Schritte, 17.

12 Danz, Wirken, 95; vgl. auch Hartlich/Sachs, Ursprung.

des Naturbegriffes die Krise der Theologie an. War die Natur traditionell das Zweideutige, das durch die Offenbarung zur Eindeutigkeit gelangte, verkehrte sich die Relation nun derart, dass die für die Erforschung zugängliche Natur durch die Naturwissenschaft zur Eindeutigkeit gelangte und die Zweideutigkeit im eröffneten Deutungsspielraum der Heiligen Schrift zutage trat.¹³ Die Ursache für die fortschreitende Zweideutigkeit sieht Christian Danz in den Konfessionskriegen:

Die Wurzeln hierfür dürfen zu einem Großteil in den Konfessionskriegen des 17. Jahrhunderts gesehen werden. Die Deutung der biblischen Offenbarungswahrheit war unter den christlichen Konfessionen umstritten, so dass sich gesamtgesellschaftliche Verbindlichkeit nur im Rückgriff auf solche Größen begründen ließ, die dem Streit der Konfessionen enthoben waren. Die Herausbildung des englischen Deismus, der Religionsphilosophie der Aufklärung, verdankt sich diesem Interesse ebenso wie die Hochkonjunktur der Physikotheologie im 17. und 18. Jahrhundert.¹⁴

Während dieses Zeitraumes intensivierte sich das Bewusstsein für die Distanz zwischen dem biblischen Schöpfungsglauben und der naturwissenschaftlichen Kosmologie, was zu einem fortschreitenden Plausibilitätsverlust des tradierten christlichen Gottesbildes führte. Die entscheidenden Streitfragen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wie der Pantheismus- oder der Atheismusstreit zielten in ihrer Stoßrichtung allesamt auf eine grundlegende Neubestimmung des Gottesgedanken ab.¹⁵

Als fatal für die überlieferte Metaphysik erwies sich schließlich Immanuel Kants Epistemologie, die Erkenntnis als durch das Zusammenspiel von Anschauung und Begriff konstituiert versteht. Da der Aspekt der Anschauung beim Gottesgedanken negiert wird, entfällt Gott als Erkenntnisgegenstand nach Kant gänzlich. Hierdurch drohte dem Gottesgedanken eine kategorische Inhaltsleere, die ihn in den Bereich des subjektiven Glaubens verweisen würde, schließlich kann Gottes Existenz mit Gründen allein weder bestritten noch bewiesen werden.¹⁶

Der Verweis einer Gottesvorstellung auf ein für sie vorgesehenes, subjektives Terrain deutet bereits eine Problematik an, die zum Ende des 18. Jahrhunderts die theologische Krise weiter verschärfte. Die funktionale Ausdifferen-

¹³ Krolzik, Säkularisierung, 81ff.

¹⁴ Danz, Wirken, 96.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

zierung der Gesellschaft in disparate Funktionsbereiche wie Wirtschaft, Wissenschaft, Recht, Moral und Religion drohte, einen Diskursabbruch zu provozieren, da jeder Bereich seiner eigenen Funktionslogik folgte und keine Zuständigkeit mehr für andere Bereiche anerkannte.¹⁷ Dieser religionssoziologisch als Säkularisierung klassifizierbare Prozess¹⁸, in dem Religion nur noch für Religion zuständig war, war so einschneidend, dass Ernst Troeltsch ihn als kategorialen Ausgangspunkt nahm, um den Altprotestantismus vom Neuprotestantismus abzugrenzen.¹⁹ Die Frage nach der Eigenständigkeit von Religion wurde dabei ebenso virulent wie die Frage nach dem Verhältnis von Religion zu den sich zunehmend professionalisierenden Wissenschaften unter den Bedingungen einer sich ausdifferenzierenden Wissenschaftskultur. Immanuel Kant und Friedrich Schleiermacher beantworteten diese Fragen sehr ähnlich mit dem Verweis auf eine strikte Trennung der Disziplinen.²⁰ Patrick Becker sieht insbesondere in Kants Plädoyer für eine Disziplintrennung eine Aufsplitterung der Vernunft, die darin gründet, dass die Erforschung der Welt anderen Denkmustern folgt als die ethische Reflexion.²¹ Dies wird spätestens seit Ludwig Wittgensteins Begriffseinführung des „Sprachspieles“ noch weiter dadurch gestützt, dass den Natur- und Kulturwissenschaften ihnen eigene und miteinander inkompatible Sprachlogiken inhärent sind, denn vom Sollen zu sprechen, funktioniert gänzlich anders als über das Sein zu argumentieren.²² Wenngleich diese Aufsplitterung pragmatisch erscheint, löst sie nach Becker doch über ethische Fragen hinausgehend auch das Unbehagen aus, dass Mensch und Welt eben nicht so einfach aufgegliedert werden können:

Beide Disziplinen haben nun über Jahrhunderte hinweg gut nebeneinander gearbeitet, ohne der jeweils anderen zu nahe zu treten. Die Naturwissenschaften arbeiten an den harten Fakten, die Theologie an der subjektiven Seite des Menschen: seinem Geist. [...] Probleme ergaben sich lediglich dann, wenn naturwissenschaftliche Erklärungsmodelle in Bereiche griffen, die zuvor der religiösen Deutung vorbehalten waren – etwa bei der darwinistischen Evolutionstheorie.²³

17 Danz, Wirken, 96f.

18 Vgl. Luhmann, Säkularisierung, 225ff.

19 Troeltsch, Christentum, 134.

20 Danz, Wirken, 97; vgl. auch Stichweh, Entstehung.

21 Becker, Platz, 8.

22 Ebd.

23 Becker, Platz, 9.

In solchen Fällen wurden Problemsituationen aus Beckers Sicht stets zugunsten der Naturwissenschaften gelöst, was einen Rückzug der Theologie zur Folge hatte.²⁴

Dieser Rückzug auf eine pietistische Innerlichkeit und einen neuen Konfessionalismus, der von Schrift und Bekenntnis konkrete Orientierung im Leben erwartete, mündete im 19. Jahrhundert darin, dass mit Ausnahme von sozialen Problemen die Welt fast vollständig den Naturwissenschaften überlassen wurde.²⁵

Insbesondere im 19. Jahrhundert erstarkte der Materialismus als Gegenpol zur Theologie, der einen immerwährenden Kreislauf der Natur und den Ewigkeitscharakter der Materie betonte:

Wir haben die Gewissheit, dass die Materie in all ihren Wandlungen ewig dieselbe bleibt, dass keines ihrer Attribute je verloren gehen kann, und dass daher auch mit derselben eisernen Notwendigkeit, womit sie auf der Erde ihre höchste Blüte, den denkenden Geist, wieder ausrotten wird, ihn anderswo und in anderer Zeit wieder erzeugen muss.²⁶

Friedrich Engels Gedankengang lässt bereits erahnen, dass sich insbesondere die deutsche Theologie einer zunehmenden Ausbreitung materialistischer und monistischer Ideologie gegenüber sah, die bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts unter anderem von Ludwig Büchner, Carl Vogt oder auch Jacob Moleschott geprägt wurde.²⁷

Büchner ging davon aus, dass es bis in die Gegenwart immer wieder zu Spontanagenesen kommt, über den Ursprung des Lebens wollte er hingegen nicht eingehender reflektieren. Ihm war dabei durch Fossilienfunde sehr wohl bewusst, dass komplexere Lebensformen später zu datieren waren als weniger komplexe, eine gemeinsame Entstehungsgeschichte verschiedener Arten erkannte er jedoch erst, als er ihre sich ähnelnden embryonalen Entwicklungszustände bemerkte.²⁸ Hieraus erschloss sich ihm, dass der Gedanke einer teleologischen Kraft hinter den Entwicklungsprozessen nicht zu halten ist:

Eine Menge angeblicher Zwecke erreicht die Natur auf einem großen, mühsamen Umweg, während sich nicht leugnen lässt, dass diese Zwecke, wenn es

²⁴ Becker, Platz, 9f.

²⁵ Schwarz, Streit, 21.

²⁶ Engels, Dialektik, 237.

²⁷ Schwarz, Streit, 21.

²⁸ Schwarz, Streit, 22.

bloß auf deren Erreichung ankam, unendlich leichter und einfacher zu erlangen gewesen wären.²⁹

Die Idee einer zielsetzenden, starken Kraft außerhalb der Natur ersetzte Büchner mit den Naturgesetzen durch die Vorstellung einer noch stärkeren Kraft innerhalb der Natur. Folglich erschien es ihm auch klar, dass Materie einen Ewigkeitscharakter aufweisen musste und dieser als Tatsache nicht zu leugnen war.³⁰ Gottes Ewigkeit wurde für Büchner somit zu einem Synonym für die Ewigkeit der Welt. Den Gedanken an eine evolutionäre Teleologie zu verwerfen, bedeutete gleichsam die Idee eines Schöpfergottes abzustreiten, denn Zweckbestimmung speist sich ganz im kantischen Sinne aus Verstandesüberlegungen, nicht aber aus wissenschaftlichen Ableitungen aus natürlichen Phänomenen.³¹ Da die Motive des menschlichen Ethos damit nicht mehr von einem jenseitigen Gott abhingen, führte der Monismus nach Büchner ganz klar zu Freiheit, Vernunft, Fortschritt und Humanismus.³²

Carl Vogt lieferte sich über Jahre hinweg mit dem Medizinprofessor Rudolf Wagner eine Auseinandersetzung, die 1854 im „Materialismusstreit“ kulminierte. Wagner postulierte die Abstammung der Menschheit von nur einem Paar, das dem Ideal der indoeuropäischen Rasse entsprach. Obwohl ihm bewusst war, dass sich Eindrücke und Tätigkeiten aus einer Wechselbeziehung von Gehirn und Nerven ergeben, verteidigte er die Existenz einer besonderen Seelensubstanz, die mit empirischen Methoden nicht näher erfassbar sei.³³ Vogt nahm Wagners Ausführungen keineswegs ernst und berief sich auf die Fossilienfunde, die zeigten, dass die Menschheit nicht die letzte auf der Erde erschienene Lebensform war, denn zahlreiche Arten wurden inzwischen bereits durch andere ersetzt. Mit Verweis auf die Vielzahl unterschiedlicher Menschenrassen argumentierte er, dass die Abstammung von einem einzelnen Paar unmöglich stimmig sein kann:³⁴

Die Lehren der Schrift über Adam und Noah und die zweimalige Abstammung der Menschen von einem Paare sind wissenschaftlich durchaus unhaltbare Märchen.³⁵

29 Büchner, Kraft, 88f.

30 Büchner, Kraft, 17.

31 Büchner, Gottes-Begriff, 25f.

32 Büchner, Gottes-Begriff, 46.

33 Schwarz, Streit, 25; vgl. auch Wagner, Wissen.

34 Schwarz, Streit, 25.

35 Vogt, Köhlerglaube, 83.

Nicht nur die Entstehung des Menschen, sondern auch sein Ende waren für Vogt klar wissenschaftlich gekennzeichnet und nicht durch ein etwaiges Folgeleben bestimmt.³⁶ Die befreiende Botschaft des monistischen Materialismus bestand für ihn darin, dass der Mensch nicht auf eine düstere Abrechnung im Tode warten muss und die Freuden des Lebens gleichgestellt mit allen anderen Menschen genießen kann.³⁷

Die doch einigermaßen sozialistischen Tendenzen Vogts, die auch Büchner teilte,³⁸ fanden sich bei Jacob Moleschott noch deutlich verstärkt:

Die Naturforscher sind die thätigsten Bearbeiter der socialen Frage. [...] Ihre Lösung liegt in der Hand des Naturforschers, die von der Erfahrung der Sinne mit Sicherheit geleitet wird.³⁹

Moleschotts Position war eine stete Radikalisierung derer Büchners und Vogts. Für Moleschott war ein allmächtiger Welterschöpfer unvereinbar mit der Anerkennung der Naturgesetze und musste letztlich Fiktion bleiben. Innerhalb der ewigen Materie vereinen sich Kraft und Stoff. Sie sind das Wesen aller Eigenschaften und kein göttliches Mittel, kein Wesen der Dinge, das getrennt von seiner Grundlage ist.⁴⁰ Ähnliche Überlegungen übertrug er auch auf die Idee der Energieerhaltung.⁴¹ Die Idee der Rückführung des Lebens auf leblose Materie war für Moleschott indiskutabel gesichert und die Menschheit durch alle äußeren Einflüsse ein sich beständig entwickelndes Naturprodukt.⁴² Das stete Wachsen des Menschen betreffe vor allem seine sittliche und geistige Tätigkeit, womit Moleschott argumentativ seinen eigenen aufgebauten Determinismus durchbrach. Moleschott ging in seinem Aufruf an die Menschheit, die eröffneten Möglichkeiten des monistischen Materialismus zu nutzen, implizit über eine streng monistische Anschauung hinaus, indem er zwischen dem Ich und der Welt differenzierte.⁴³ Hans Schwarz kommentiert diese Differenzierung kritisch:

Diese Beziehung zwischen dem Ich und der Materie ist genau das Problem, das vordarwinistische materialistische Monisten, trotz angestrengter Behauptun-

³⁶ Vogt, Köhlerglaube, 122.

³⁷ Schwarz, Streit, 26.

³⁸ Büchner, Gottes-Begriff, 45.

³⁹ Moleschott, Antworten, 480.

⁴⁰ Moleschott, Kreislauf 1, 35.

⁴¹ Moleschott, Kreislauf 2, 608f.

⁴² Ebd.

⁴³ Schwarz, Streit, 28.

gen des Gegenteils, anscheinend nicht zu lösen vermochten, als sie ihre Weltanschauung im Zusammenhang darlegten.⁴⁴

Mit Darwins „On the Origin of Species“⁴⁵ ging die Zeit des vordarwinistischen Monismus endgültig zur Neige, was der Theologie aber keineswegs neuen Aufwind gab. Die evolutionistische Rückführung des Menschen auf vormenschliche Lebensformen beflügelte den immensen Fortschrittsglauben (insbesondere der Materialisten) und erschütterte den Glauben von Neuem. Es schien die Theologie fast zu überraschen, dass Naturwissenschaftler schon lange vor Darwin evolutionär dachten.⁴⁶ Zwei der prominentesten darwinistischen Monisten waren zweifellos David Friedrich Strauß und Ernst Haeckel.

David Friedrich Strauß betonte 1840 noch, dass der polygenetische Ursprung des Menschen und die Natürlichkeit seiner Entstehung keineswegs einem Schöpfungsgedanken entgegenlaufe. Ganz im Gegenteil sei die natürliche Fortentwicklung des Menschen Zeichen einer funktionierenden Schöpfung.⁴⁷ 1872 argumentierte Strauß nach der Rezeption von Darwins Arbeit gänzlich gegenteilig, nämlich dass Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie sich ausschließende Alternativen darstellen:

Die Naturwissenschaft hat längst dahin gestrebt, an die Stelle des ihr fremden Schöpfungsbegriffs den Begriff der Entwicklung zu setzen; mit diesem Begriff aber Ernst zu machen, ihn an der ganzen Welt des Lebens durchzuführen, dazu hat der Engländer Charles Darwin den ersten wissenschaftlichen Versuch gemacht.⁴⁸

Für Strauß war völlig klar, dass die Idee einer wundersamen Schöpfung durch einen intelligenten Architekten im Angesicht naturwissenschaftlicher Progressivität unhaltbar sein musste. Wenngleich er nachvollziehen konnte, dass die Idee der menschlichen Abstammung vom Affen nicht nur auf Gegenliebe stoßen würde, sah er es nicht als bessere Alternative an, als Ebenbild eines Gottes geschaffen zu sein, das anschließend umgehend und ohne Rehabilitationsmöglichkeit von ihm aus dem Paradies vertrieben wurde.⁴⁹ Anstatt das Narrativ eines tiefen Falles zu tradieren, beschreibe die Evolutionstheorie den langsamen und mühevollen Aufstieg zur komplexen menschlichen

44 Ebd.; vgl. auch Ziegler, Strömungen, 350.

45 Vgl. Darwin, Origin.

46 Schwarz, Streit, 30f.

47 Vgl. Strauss, D.F., Glaubenslehre 1, 616ff.

48 Strauss, D. F., Glaube, 117.

49 Strauss, D. F., Glaube, 131.

Lebensform.⁵⁰ Strauß sah im Monismus, ähnlich wie im Idealismus, einen überlegenen Antagonisten zum dualistischen, christlichen Weltverständnis.⁵¹ Hans Schwarz resümiert Strauß' Positionierung als selbstempfundenen Weg zur Lösung eines Welträtsels:

Während der Idealismus die Welt von oben her erklären will, versucht der Materialismus dies von unten her, und letztendlich führt eins zum anderen. Darwins Theorie von der Entwicklung der Arten durch natürliche Auslese bedeutete für Strauß die Lösung eines der großen Rätsel der Welt.⁵²

Ernst Haeckels evolutionistische Position erscheint weithin gefährlicher für die Glaubwürdigkeit der Theologie als die von Strauß, war es doch sogar Darwin selbst, der in „The Descent of Man“ Haeckels Ausführungen fast schon ehrfürchtig honorierte.⁵³ Zwar sind Haeckels Grundgedankengänge eng an Giordano Bruno oder auch Baruch de Spinoza orientiert, doch erhalten sie unter dem Eindruck der Theorie gleichförmiger Evolution eine intensivere Wirkmächtigkeit. Durch die Erkenntnisse der Evolutionstheorie erlangt der Mensch nach Haeckel die Aufgabe, Politik, Moral und Rechtsprinzipien in Übereinstimmung mit den Naturgesetzen zu gestalten, um so eine menschenwürdige Existenz zu konstituieren.⁵⁴ Die subtil-religiösen Anspielungen, die darin erkennbar waren, hatten für ihn durchaus eine Berechtigung:

Die einfache Natur-Religion, welche sich auf das klare Wissen von der Natur und ihren unerschöpflichen Offenbarungs-Schatz gründet, wird zukünftig in weit höherem Maße veredelnd und vervollkommnend auf den Entwicklungsgang der Menschlichkeit einwirken, als die mannigfaltigen Kirchen-Religionen der verschiedenen Völker, welche auf dem blinden Glauben an die dunklen Geheimnisse einer Priesterkaste und ihre mythologischen Offenbarungen beruhen.⁵⁵

Haeckel nahm Abschied von der Idee einer konsequenten Trennung von Religion und Naturwissenschaft, indem er beide in einem uniformen, nicht mehr dualistischen Naturverständnis verband und die Idee eines dualistisch-anthropomorphen Gottesbildes, das durch eine Kluft von der Natur getrennt

⁵⁰ Strauss, D. F., Glaube, 152.

⁵¹ Strauss, D. F., Glaube, 140.

⁵² Schwarz, Streit, 34.

⁵³ Darwin, Descent, 5.

⁵⁴ Haeckel, Schöpfungs-Geschichte, 811.

⁵⁵ Haeckel, Schöpfungs-Geschichte, 812.

war, verwarf.⁵⁶ Für Haeckel war Gott der materiellen Welt nicht als externes Wesen gegenübergestellt, sondern musste als göttliche Kraft mit dem Kosmos selbst äquivalent sein. Dabei verstand er sich nicht als Atheist, seine Position aber sehr wohl als nicht theistisch, da er Gott nicht auf ein personales Konstrukt reduzierte.⁵⁷ Auch in seinen nachfolgenden Werken formulierte er einen religiösen Anspruch:

[E]in *Band zwischen Religion und Wissenschaft* knüpfen und somit zur Ausglei-
chung des Gegensatzes beitragen, welcher zwischen diesen beiden Gebieten
der höchsten menschlichen Geistestätigkeit unnötigerweise aufrechterhalten
wird.⁵⁸

Haeckel beurteilte die christliche Ethik als ideal, aber naturwidrig und praktisch wertlos, da sie den Egoismus prinzipiell verurteile und die Nächstenliebe auf Kosten der Selbstliebe überbetone. Generell sei sie nichts anderes als das Produkt eines vollumfänglichen Universalrätsels, das sich aus dem Substanzproblem speise.⁵⁹ Anstatt sich an Idealvorstellungen Gottes zu binden, solle der Mensch sich lieber dem Wahren, Guten und Schönen zuwenden; dies war für ihn der zentrale Punkt seiner monistischen Religion. Die große Hoffnung in diesem Entwurf sah Haeckel in der Auflösung des dominierenden Gegensatzes von Theismus und Pantheismus sowie Vitalismus und Mechanismus im Verlauf des 20. Jahrhunderts.⁶⁰

Dass sich diese Hoffnung nicht erfüllte, ist aus heutiger Sicht evident, wengleich sich durchaus die Grenzen der strikten Auftrennung der Disziplinen zeigten. Die Atombombe hat ebenso wie die Pränataldiagnostik oder die Genforschung gezeigt, dass die mit dem naturwissenschaftlichen Fortschritt einhergehenden technischen Möglichkeiten sehr wohl der ethischen Reflexion bedürfen. Dennoch ist stetig der Ruf nach dem Rückzug der Theologie mit dem dahinterstehenden Anspruch zu vernehmen, Mensch und Welt seien empirisch auflösbar.⁶¹ War bei Galilei oder Descartes durch den Verzicht auf eine göttliche Arbeitshypothese innerhalb der Naturerkenntnis ein methodischer Atheismus feststellbar,⁶² erscheint die Verabsolutierung der Empirie die Naturwissenschaft nicht nur als Ersatz für Religion zu verstehen, sondern sie

56 Haeckel, *Monismus* 2, 9ff.

57 Schwarz, *Streit*, 37.

58 Haeckel, *Monismus* 2, 7f. (Hervorhebung im Original); Ders., *Welträthsel*, 384.

59 Haeckel, *Welträthsel*, 437.

60 Haeckel, *Welträthsel*, 439f.

61 Becker, *Platz*, 10.

62 Link, *Schöpfung*, 15.

zur Religion selbst zu erheben.⁶³ Durch den enormen naturwissenschaftlichen Fortschritt ging aus einem zunächst methodischen Naturalismus, der nur untersuchte, was ihm empirisch zugänglich war, ein reduktionistisch akzentuierter ontologischer Naturalismus hervor, der die Existenz einer Entität an ihre empirische Zugänglichkeit knüpft. Orientierte sich der methodische Naturalismus noch an dem Grundsatz, sich in der Frage nach dem menschlichen Bewusstsein mit dem Gehirn als empirisch zugänglichem biologischen Korrelat zu beschäftigen, kann es in einem reduktionistisch-ontologischen Naturalismus kein eigenständiges Bewusstsein geben,⁶⁴ da es vollständig auf biochemische und neuronale Hirnprozesse reduzierbar ist.⁶⁵

Im Gegensatz zu der enormen Fortschrittsgeschwindigkeit der Naturwissenschaften erscheinen die kulturwissenschaftlichen Fortschritte, die über Jahrtausende erzielt wurden, kaum noch als erkennbar oder relevant, wenngleich sie aber ganz klar vorhanden und von herausragender Relevanz sind, was sich allein schon an der Etablierung der Menschenrechte zeigt.⁶⁶ Dennoch erscheint die Welt kausal geschlossen, wenn die Deutung der Wirklichkeit exklusiv den naturwissenschaftlichen Erklärungsmodellen überlassen wird, die ohne die Annahme eines extern wirkenden Mechanismus auskommen. Die Fragen nach Willensfreiheit, einer ausgewogenen Ethik und der Menschenwürde blieben weitgehend unreflektiert und es erscheint zweifelhaft, ob das kulturelle Selbstbild der Menschheit aufrechterhalten werden könnte, wenn Kultur- und Geisteswissenschaften wie die Theologie in der Bedeutungslosigkeit verschwinden würden.⁶⁷

Christian Link sieht den Glauben an eine gute Schöpfung in der Gegenwart noch vor eine weitere, nicht kleinere Herausforderung gestellt. Zunächst erkennt auch er, dass die Theologie im Angesicht des methodischen Atheismus der Naturwissenschaften und der zeitgenössischen Kosmologie versucht, einen verlorenen Gottesglauben auf atheistischer Argumentationsbasis zurückzugewinnen, und beruft sich dabei auf Blaise Pascal:⁶⁸

Was in der Welt sichtbar ist, lässt weder eine vollkommene Abwesenheit, noch eine manifeste Gegenwart der Gottheit erkennen, sondern nur die Gegenwart

63 Becker, Platz, 10.

64 Dies bedeutet freilich nicht, dass Naturalismus zwingend reduktionistisch sein muss. Wird der Naturbegriff über den Horizont der Physik hinaus verstanden, sind auch nicht-reduktionistische Spielarten des Naturalismus denkbar.

65 Becker, Platz, 10f.

66 Becker, Platz, 11.

67 Ebd.

68 Link, Schöpfung, 16.

eines Gottes, der sich verbirgt. Alles trägt dieses Kennzeichen. [...] Der [E]-inzige, der [die Natur] erkennt, wird der einzige Unglückliche sein? Es ist nicht nötig, dass er genug sieht, um zu glauben, dass er Gott besitze, sondern dass er genug sieht, um zu glauben, dass er Gott verloren hat, denn um zu erkennen, dass man verloren hat, muss man sehen und nicht sehen – und genau dies ist der Zustand, in dem die Natur sich befindet.⁶⁹

Freilich ist es eine Herausforderung für die Theologie, dass die epochalen Erkenntnisse der Naturwissenschaften mit einer technischen Praxis einhergehen, die die Lebenswelt des Menschen tiefgreifend verändern und ihm eine Erfahrungswelt generieren, die sich fundamental von der biblischen Zeit unterscheidet.⁷⁰ Der Mensch wird selbst zum Urheber seiner Realität wie auch zum Ursprung seiner Leiden:⁷¹

Gott schuf Erde, Wasser, Bäume, Tiere, also die Natur, aber der Mensch schuf Eisenbahnen und Asphaltstraßen, Flugzeuge und Rundfunk.⁷²

Die Frage nach der Schöpfung in der Gegenwart ist demnach für die Theologie vor die immense Herausforderung gestellt, dass angesichts der fortschreitenden anthropogenen Einflüsse in der Welt, die von der Zerstörung nahezu aller natürlichen Lebensräume bis hin zum staatlichen Wettrüsten die Zukunftsängste des Menschen anfachen, der Glaube an eine gute Schöpfung schwer zu bewahren ist.⁷³ Christian Link sieht hier viel eher einen Bußruf:

Aus der frommen Naturbetrachtung, den mehr oder weniger gelungenen Versuchen einer theologischen Welterklärung, aber auch aus der dogmatischen Gewissheit einer göttlichen Weltregierung ist heute ein Notschrei oder ein Bußruf geworden, der die traditionellen theologischen Kontroverspunkte, das Problem der Natürlichen Theologie oder den Streit um die christologische Auslegung der Schöpfung, nahezu gegenstandslos gemacht hat.⁷⁴

Diese Situation mag das Ergebnis einer sich aus Gen 1,28 ergebenden Schöpfungsethik sein, nach der sich der Mensch die Erde auf selbstherrliche Art und

69 Pascal, *Pensées*, 582.

70 Link, *Schöpfung*, 17.

71 Löwith, *Weltgeschichte*, 184.

72 Schelsky, *Suche*, 446.

73 Link, *Schöpfung*, 15ff.

74 Link, *Schöpfung*, 15.

Weise Untertan gemacht hat.⁷⁵ Auch Carl Friedrich von Weizsäcker sah die Wirkung technologischer Neuerungen als Erfüllung ebenjenes Gebotes an.⁷⁶ Die Schöpfungskrise, die daraus erwächst, wird von Carl Amery als gnadenlose Folge des Christentums bezeichnet.⁷⁷ Sogar Edward Teller verwendete zur Legitimation des Wasserstoffbomben-Projekts das im Herrschaftsgebot scheinbar implizierte Fortschrittsprinzip.⁷⁸

Der Säkularisierungsgedanke steht in engem Zusammenhang mit diesen großen Herausforderungen, vor denen Glaube, Religion und Theologie seit der Aufklärung bis in die Gegenwart stehen, er scheint sogar die dominierende Selbstverständigungskategorie seit dem 20. Jahrhundert zu sein.⁷⁹ Dennoch ist hieraus kein grundsätzlicher Trend zur Konfessions- oder Religionslosigkeit abzulesen, sondern viel eher der Mitgliederschwund klassischer westeuropäischer Volkskirchen.⁸⁰ Hier ist vor allem auch für die Theologie als wichtiger Ansatzpunkt zu erkennen, dass sich die Institutionalisierung von Religion abschwächen mag, nicht aber die Relevanz der Sinnfrage, die sich gerade aufgrund der naturwissenschaftlichen Ausblendung der Gottesfrage noch verschärft, da der Mensch fortwährend mit seiner unermesslichen Verlassenheit im Kosmos konfrontiert ist.⁸¹ Es ist gleichwohl durchaus umstritten, welche theologische Deutung für die Termini der „Religions-“ und „Konfessionslosigkeit“ vorgenommen werden soll, denn sie könnte einerseits im Anschluss an Dietrich Bonhoeffer als religionsloses Christentum dechiffriert werden oder aber auch nur als Oberflächendeskription verstanden werden, da der Mensch ohnehin nach Karl Rahner unheilbar religiös ist. Diese unheilbare Religiosität kann sich dabei auch durchaus außerhalb des religiösen Sprachsystems und auf unbewusste Weise zeigen.⁸²

Ob also Religions- und Konfessionslosigkeit mehr ein deskriptiver Sammelbegriff oder aber ein theologisch gar überhöhter normativer Begriff ist, etwa, wenn man die Forderung erhebt, der Glaube müsse sich als religionsloser Glaube, Christsein als ein postkonfessionelles oder gar konfessionsloses verstehen, ist mehr als umstritten.⁸³

75 Liedke, Bauch, 69f.

76 Weizsäcker, Tragweite 1, 190.

77 Vgl. Amery, Ende.

78 Herbig, Kettenreaktion, 419.

79 Link, Schöpfung, 18.

80 Polke, Sinn, 121.

81 Link, Schöpfung, 16.

82 Polke, Sinn, 122.

83 Ebd.

Somit bleibt die Orientierungsaufgabe theologischer Reflexionsarbeit in der seelsorgerlich-pastoralen Praxis unvermindert bestehen. Unter Berücksichtigung sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse und theologischer Rekonstruktion ist zu beobachten, dass ein Hauptproblem im Rahmen der Säkularisierung die Zunahme religiöser Indifferenz darstellt, die meist mit dem partizipativen Abbruch in religiösen Kontexten verbunden ist. Selbst der Wunsch, die eigene Spiritualität auszuleben, findet häufig keinen Eingang in die konkrete Lebensführung, weil intergenerationelle und vor allem institutionelle Netzwerke weggefallen sind. Ergänzt wird dieses Problem durch ein hermeneutisches Sprachproblem, denn zumeist ist nicht einmal mehr klar, auf welche Fragen Religionen Antwortversuche bieten.⁸⁴ Diese religiöse Sprachlosigkeit wird durch das Erstarken neuer Religiosität nicht behoben und gilt selbst für kirchlich sozialisierte Kreise.⁸⁵

Wenn Menschen mitten unter den meisten anderen, die nicht glauben, nicht selbst zu artikulieren vermögen, wer oder was Gott für sie ist, werden sie auch keinen Weg aus der Gottesvergessenheit finden. Darum ist die Sprachbefähigung von Menschen für Gott [...] ein Sachverhalt, dem die Kirche und die Theologie in der geschilderten [...] Situation größte Aufmerksamkeit schenken müssen.⁸⁶

Es ist bemerkenswert, dass selbst unter Kirchenmitgliedern die Rede von einem personalen Gott an Zustimmung verliert⁸⁷. Gleichwohl zeigt der Blick in die Vereinigten Staaten von Amerika aber auch, dass Aufklärung und Modernität nicht alleine als Begründung für diese komplexe Entwicklung ausreichen.⁸⁸

Dennoch ist es auffallend, dass die kantische Ausdifferenzierung der Disziplinen in Verbindung mit disziplininhärenten Sprachlogiken einer religiösen Sprachlosigkeit gegenübersteht. Nicht selten wird der Versuch unternommen, die Spannung zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie mit der Schichtstruktur der Wirklichkeit und den unterschiedlichen Zugängen der einzelnen Disziplinen zu dieser Wirklichkeit aufzulösen.⁸⁹ Patrick Becker kritisiert diesen Ansatz dahingehend, dass der Verbleib auf dem

84 Polke, Sinn, 122f.

85 Krötke, Klarheiten, 12.

86 Krötke, Klarheiten, 13f.

87 Evangelische Kirche in Deutschland, Engagement, 45f.

88 Wuthnow, God, 45ff.

89 Neuner, Weltbild, 123ff.; Kessler, Schöpfung, 34ff.