

„Der bestirnte Himmel über mir ...“

Kosmologie und Spiritualität

1. Einleitung

Bei den folgenden Ausführungen soll es darum gehen, das Verhältnis der wissenschaftlichen Erforschung von Aufbau und Entstehung unseres Kosmos zu solchen religiösen Grundhaltungen zu erörtern, die man unter dem Stichwort ‚Spiritualität‘ zusammenfassen könnte. Dazu wird in einem ersten Abschnitt (2.) kurz dargestellt, dass und wie die Anfänge des neuzeitlichen Weltbildes darauf aus waren, die Stellung des Menschen in einem von Gott eingerichteten Kosmos zu bestimmen. Die Dynamik der weiteren Entwicklung der Kosmologie führte jedoch in diesem Punkt zu einer Enttäuschung: auf die Frage nach der Stellung des Menschen im Gefüge der Schöpfung und nach dem Sinn seiner Existenz bleibt der Kosmos stumm (3. u. 4.), und es stellt sich die Aufgabe, in dieser Situation dem genauer nachzugehen, was mit Spiritualität angesichts kosmologischer Erkenntnis eigentlich noch gemeint sein kann: Was heißt es, wenn wir im christlichen Sinne von Spiritualität sprechen (5.)? Aus diesen Überlegungen ergeben sich m.E. vier Grundsätze einer sich am Geist des christlichen Glaubens orientierenden Spiritualität (6.), die offen ist für die Erkenntnisse der neuzeitlichen Kosmologie.

2. Die Stellung des Menschen im Kosmos

Die Kosmologie, die Lehre und Wissenschaft vom Aufbau, vom Entstehen und Vergehen des Universums hat seit Menschengedenken eine entscheidende Rolle dafür gespielt, wie der Mensch sich selbst verstand und dieses sein Selbstverständnis einordnete in das Ganze der Wirklichkeit. An den Himmelsphänomenen schulte der *antike* Mensch seine Beobachtungsgabe, entwickelte er seine Geometrie und Mathematik, in ihnen sah er die in allem, auch in seiner irdischen Wirklichkeit waltende göttliche Vernunft in vollkommener Weise am Werk. Aristoteles (384-322 v. Chr.) berichtet, schon Anaxagoras (+428 v. Chr.) habe

auf die Frage, warum es besser sei geboren zu werden als zu sterben, geantwortet: „Um den Himmel zu betrachten und die den ganzen Kosmos umfassende Ordnung“ (Aristoteles x, 13f.). Nach antiker Vorstellung ist der Mensch dazu gemacht, den Himmel als den Prospekt der göttlichen Werke zu bewundern und in dieser Kontemplation der Himmelserscheinungen seinen eigenen Geist mit dem Geist Gottes in Einklang zu bringen. Für Platon konstituieren die Umschwünge der Gestirne in ihrer Regelmäßigkeit und Präzision die Zeit als das Abbild der Ewigkeit. Ihnen zu folgen und nachzudenken garantiert dann auch die Regelmäßigkeit des philosophischen Denkens und seine Ausrichtung auf das ewige Sein der Ideen als dem Urbild des Kosmos. Den Gesichtssinn, so Platon, hat der Gott uns deshalb verliehen,

damit wir die Umläufe der Vernunft am Himmel erblickten und sie für die Umschwünge des eigenen Denkens benutzten, [...] damit wir [...] in Nachahmung der durchaus von allem Abschweifen freien Bahnen des Gottes unsere eigenen, dem Abschweifen unterworfenen einrichten möchten.¹

Diese Vorstellung ist dann über Ovid auch in die lateinische Tradition gewandert, so dass der frühchristliche Schriftsteller Lactantius (ca. 260-325/330) im 3. Jahrhundert nach Christus fragt:

Erklärt nicht bereits die Körperhaltung und die Gestalt des Gesichts, dass wir nicht dem stummen Vieh gleichen? Denn dessen Wesensart ist niedgerichtet zum Boden [...] und hat keine Gemeinschaft mit dem Himmel, den sie nicht schaut. Der Mensch wird dagegen durch seine gerade Haltung und sein hochgerichtetes Gesicht zur Betrachtung der Welt veranlasst. Er tauscht mit Gott den Blick, und Vernunft erkennt Vernunft.²

„Spectator caeli“, Himmelsbeobachter, nannte das lateinische *Mittelalter* diese herausgehobene Stellung des Menschen. Mit der biblischen Sicht des Kosmos steht dies in Einklang, stellt doch auch der Dichter der 19. Psalms fest: „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und das Werk seiner Hände verkündet das Firmament!“ (Ps 19,2). Und auch in der biblischen Tradition ist die Betrachtung des Himmels eng verbunden mit dem Selbstverständnis und der Selbsterfahrung des Menschen, wenn es in Psalm 8 heißt: „Wenn ich sehe die Himmel, deiner Finger Werk, den Mond und die Sterne, die du bereitet hast: was

¹ Platon, *Timaios* 47bf. Vgl. auch *Nomoi* 10, 897c: „[...] der ganze gewaltige Lauf des Himmels und aller Himmelskörper hat mit der Bewegung, dem Umschwung, den Berechnungen eines vernünftigen Geistes eine ähnliche Natur [...].“

² Lactantius, *De ira Dei* 7.4.

ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?“

Auch der Beginn der *neuzeitlichen Kosmologie*, die Kopernikanische Wende, bedeutet in dieser Hinsicht noch keine Infragestellung. Eher im Gegenteil: Sie ist in vielerlei Hinsicht die konsequente Fortsetzung der antiken und mittelalterlichen Sicht des Menschen als des *spectator coeli*. Kopernikus' System scheint das antike Projekt der „Rettung der (Himmels-)Phänomene“ allerdings auf eine neue Stufe zu heben, und die Entschlüsselung der mathematischen Natur der Himmelsbewegungen durch Kepler und ihre Anwendung durch das kontrollierte Experiment auf terrestrische Phänomene durch Galilei scheinen zu versprechen, dass mit der Aufdeckung der wahren Verhältnisse und vernünftigen Gesetzmäßigkeiten der Welt auch der Platz und die Bedeutung des Menschen in ihr aufgezeigt und zugleich ihr Schöpfer verherrlicht werde. Das neue Weltbild verlangt Abschied zu nehmen von der ptolemäischen Geozentrik und der aristotelischen Physik. Doch mit derselben Absicht, mit der Kosmologie seit jeher betrieben worden war, zur Verherrlichung Gottes, dessen vornehmstes Geschöpf sich durch eben diese Erkenntnisfähigkeit auszeichnet.

Der Konflikt eines Kopernikus, Kepler oder Galilei mit kirchlichen und theologischen Autoritäten war deshalb auch kein Konflikt zwischen Theologie und Naturwissenschaft, sondern einer theologischen Anschauung mit einer anderen. So hat Kopernikus, geweihter Priester und Domherr in Frauenburg, seine berühmte Schrift „*De Revolutionibus*“ Papst Paul III. gewidmet mit dem Hinweis, dass nun durch seine Sicht des Alls die „Bewegungen der Weltmaschine, die um unseretwillen vom besten und genauesten aller Werkmeister gebaut ist“ (Copernicus 1990, 73), klarer zu verstehen und besser zu berechnen sind. Und Kepler gar versteht seine Astronomie als eine höhere Form von Theologie und als Exerzitium christlicher Frömmigkeit. So schreibt er in einem Brief vom 2. Oktober 1595: „Ich wollte Theologe werden, lange war ich in Unruhe. Nun aber sehet, wie Gott durch mein Bemühen auch in der Astronomie gefeiert wird.“ (nach Krafft 1999, 133) Kepler nennt sich selbst ‚Priester Gottes am Buche der Natur‘ (Kepler 1598, 7), durch das Gott uns das umfassende Wissen über sein Wesen und die Schöpfung mehr und mehr offenbare.

Vorbereitet ist diese Haltung durch die schon auf Augustinus zurückgehende Rede, dass Gott der Verfasser zweier Bücher sei, das der Heiligen Schrift und das der Natur. Das ganze Spätmittelalter ist bewegt von der Frage, ob und wie die geschaffene Kreatur als Buch Gottes verstanden werden kann, gleichsam als Abbild und Spiegel dessen, was Gott in der Heiligen Schrift direkt offenbart

hat.³ Galilei kann dann diese Lehre vom Buch der Natur aufnehmen, um damit gegen die in der Scholastik oft vertretene Trennung von Wissen und Glauben anzukämpfen: „Denn die Heilige Schrift und die Natur gehen gleicherweise aus dem göttlichen Wort hervor, die eine als Diktat des Heiligen Geistes, die andere als gehorsamste Vollstreckerin des göttlichen Wortes.“ (Galilei 1968, 316) Die neue Philosophie, wie sich die junge Naturwissenschaft selbst nennt, schöpft nach Galilei aus eben diesem Buch der Natur, das im Universum nun offen vor Augen liegt. Denn jetzt ist es endlich gelungen, die Sprache dieses Buches zu entziffern, denn es „ist in mathematischer Sprache geschrieben, und seine Buchstaben sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren, ohne diese Mittel ist es unmöglich, ein einziges Wort zu verstehen, irrt man vergeblich in einem dunklen Labyrinth umher.“ (Galilei 1968a, 232)

Die Astronomie erscheint als die bessere Theologie und geradezu als rechter Gottesdienst, der endlich das Verhältnis von Gott, Mensch und Universum mit Hilfe des Lichtes der Vernunft und der Mathematik zurechtbringt, es dem Dunkel der Unwissenheit entreißt und hell erstrahlen lässt. Dieser Grundzug der Kosmologie der frühen Neuzeit, den wir bei Kopernikus, Kepler und Galilei sahen, reicht noch bis hin zu Newton, und auch der junge Kant zeigt in seiner *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* von 1755 noch die Nachwirkungen davon. Es geht also weniger um die Frage, ob die neue Kosmologie eine christliche sei oder nicht, ob sie theistisch oder atheistisch zu verstehen sei, sondern es geht darum, was wir aus dem Buch der Natur bloß mit Hilfe der Vernunft wirklich erkennen können und was uns das über den Schöpfer und über uns selbst zu verstehen gibt. Es geht sozusagen um das Recht einer neuen Spiritualität in Bezug auf die Natur.

3. Die Stellung des Menschen in der Schöpfung

Doch schnell zeigt sich, dass die Dynamik der nun einsetzenden Entwicklung eine andere Richtung nimmt und die ursprünglich vorausgesetzte Einheit von Gottes-, Welt- und Selbstverständnis des Menschen, die die neuen Wissenschaften auf neuen, sicheren Grund zu stellen beanspruchten, sich immer mehr auflöste. Ursprünglich angetreten, mit der Aufdeckung der wahren Verhältnisse und der vernünftigen Gesetzmäßigkeiten der Welt auch den Platz und die Bedeutung des Menschen in ihr aufzuzeigen, hat die Wissenschaft unter der Eigen-

³ Vgl. den bekannten Rosenhymnus des Alanus de Insulis: „omnis mundi creatura / quasi liber et pictura / nobis est et speculum“ (MPL 210, 579a).

dynamik ihrer Methode diese Fragestellung zunehmend aus dem Blick verloren, ist sie ihr sozusagen unter den Händen zerfallen. „Wissenschaft“, so stellt der Philosoph Hans Blumenberg fest, „floriert zu Lasten der Fragen, zu deren Beantwortung sie in Gang gesetzt wurde.“ (Blumenberg 1989, 97)

Diese Entwicklung setzt kurz nach der Veröffentlichung von Kopernikus' *De Revolutionibus* ein. Schon Giordano Bruno spekuliert ganz folgerichtig über das Planetensystem hinaus und betrachtet die heliozentrische Struktur des Kopernikanischen Kosmos als unangemessen, weil überhaupt kein Zentrum des Kosmos auszumachen sei. Wenn man sich vorstellt, auf den Mond versetzt zu sein, so sieht man die Erde so am Himmel stehen, wie wir von der Erde aus den Mond betrachten, eine Vision, die erst vor etwas mehr als dreißig Jahren reale Anschauung wurde. Wenn wir dies auf Sonnen und Planetensysteme übertragen, so Bruno, dann gelangen wir zu der Einsicht, dass auch die Fixsterne Sonnen wie die unsere sein müssen, von denen aus betrachtet unsere Sonne als Stern leuchtet und die dann von Planeten wie den unsrigen, womöglich bewohnten, umkreist werden. Und dies würde sich erstrecken bis ins Unendliche.⁴

Ein unendliches Universum, erfüllt mit unzähligen Planetensystemen – dieser Gedanke Brunos ist für seine Zeit ungeheuerlich. Noch zehn Jahre nach Brunos Hinrichtung als Ketzler (vor allem wegen seiner Leugnung der Trinität und der Transsubstantiation, dann aber auch wegen der Unendlichkeit des Kosmos und der Pluralität der Welten) schreibt Kepler, der Zeit seines Lebens an einer geschlossenen Fixsternschale festhält, an Galilei, der mit dem Fernrohr soeben die Jupitermonde entdeckt hat: „Hättest du auch Planeten entdeckt, die einen Fixstern umlaufen, dann würde das für mich eine Verbannung in das unendliche All Brunos bedeutet haben.“ Und er fährt fort: Mir bereitet „schon der bloße Gedanke einen dunklen Schauer, mich in diesem unermesslichen All umherirrend zu finden“, das „jener unglückselige Bruno in seiner grundlosen Unendlichkeitsschwärmerei“ gelehrt hat (zit. nach v. Dithfurth 1981, 325, Anm. 77). Doch Brunos Entgrenzung des Kosmos in eine Unendlichkeit vieler Welten

⁴ Der historische Primat für die Annahme einer unendlich ausgedehnten Welt gehört wohl Thomas Digges, der über die Welt jenseits unseres Sonnensystems und den Charakter der Fixsterne als eigene Sonnen schon 1576 in seiner Schrift „A Perfit Description of the Caelestiall Orbes“ spekulierte, vgl. Koyré (1969, 42ff.). Doch für Digges ist die unendliche Ausdehnung der Fixsternschale weiterhin ‚sphärisch‘ mit dem Sonnensystem als ‚Mittelpunkt‘. Das unendlich ausgedehnte Universum ist gerade in seiner Unendlichkeit und mit seinen unzähligen Sonnen „die Wohnung des großen Gottes, die Heimstatt der Erwählten und der himmlischen Engel“ (Koyré 1969, 44), so dass Koyré das Fazit zieht: „Wir sehen also, daß Thomas Digges seine Sterne an einen theologischen Himmel setzt, nicht in ein astronomisches Firmament.“ (Koyré 1969, 45)

erweist sich durch die instrumentelle Himmelsbeobachtung und die sich allmählich auftuenden ungeheuren Dimensionen der kosmischen Räume als die richtige Sicht des Kosmos. Auch die Sonne ist nicht das Zentrum des Universums. Ein solches Zentrum gibt es in den unbegrenzten Räumen des Kosmos gar nicht, in denen sich Sonnen auf Sonnen türmen, die sich wieder zu Galaxien anordnen, von denen es wiederum noch einmal so viele gibt wie Sonnen in unserer eigenen Milchstraße.

Die Kosmologie des 20. Jahrhunderts hat dann gezeigt, was Kant schon vermutet hatte, dass diesen unbegrenzten Räumen ungeheure Zeiten entsprechen, in denen aus einem anfänglichen Urknall und aus gänzlich ungeordneten, hoch energetischen gasförmigen Zuständen sich in einer Jahrtausenden dauernden Entwicklung die Galaxien, Sonnen und Planeten langsam zusammenklumpten. Durch die fortgesetzte Expansion des Kosmos dünnt sich der Raum immer mehr aus, in den gravitativen Zusammenballungen der Sterne setzen Fusionsprozesse ein, die Materie- und Energieflüsse hervorrufen, die sich in die Strahlungssenke des expandierenden Raumes hinein ausbreiten können.

Und es sind eben diese Energiedissipationen, die es am Ende auch ermöglicht haben – zumindest einer winzigen und durch das Zusammentreffen ganz spezieller Umstände ausgezeichneten, vielleicht sogar einzigartigen Nische des Kosmos, auf unserer Erde – einen Prozess der Selbstorganisation der Materie anzutreiben, in dessen Verlauf eine Fülle an Lebewesen entstand und verging und aus dem dann auch wir als fühlende, denkende und Kosmologie treibende Wesen hervorgingen. Damit scheinen sich die kosmologischen Entdeckungen gegen ihren Entdecker zu wenden, der immer mehr erkennt, dass angesichts der Unermesslichkeit des Kosmos, in dem unsere Schicksalsmaße nicht vorkommen, unsere eigene Existenz bedeutungslos erscheint und die Verankerung der Anthropologie in der Kosmologie sich aufzulösen beginnt. War Bruno noch eine Ausnahmeerscheinung, so beginnt sich diese Einsicht spätestens mit Newton allgemein durchzusetzen.

Und so ist auch Kants berühmtes Diktum am Ende der Kritik der praktischen Vernunft zu verstehen, dem der Titel dieses Aufsatzes entnommen ist, wo es heißt:

Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten

ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer [...] Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines thierischen Geschöpfes, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. (Kant 1908, 161f.)

Ist der Blick zu den Sternen für den Königsberger Philosophen die vernichtende Einsicht in die kosmische Bedeutungslosigkeit des Menschen, so gelingt es ihm als Aufklärer, diese Einsicht noch ins Positive zu wenden. Denn andererseits entdeckt er in dem moralischen Gesetz, das den Menschen vor ein ebenso unabweisliches „Du sollst“ stellt, dasjenige Moment, das den Menschen über den toten physikalischen Kosmos unendlich erhebt. Das moralische Gesetz in mir

[...] fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat [...] [es] erhebt dagegen meinen Werth, als einer Intelligenz, unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Thierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart. (Kant 1908, 161f.)

Doch die Evolutionstheorie und die neuere Anthropologie, die den Menschen ins Tierreich einordnet, sowie die Erkenntnisse der Hirnforschung, die Bewusstseinsprozesse in die Naturbetrachtung einzuholen sich anschickt und die die enge Verbindung von Denken und Fühlen aufzeigt, lassen auch hieran Zweifel aufkommen. So unendlich erhaben über Tierreich und Sinnlichkeit mag der Mensch vielleicht doch nicht sein, und ob seine Vernunft der schlechthin freie Souverän ist, als den sie die Aufklärung betrachtete, erscheint fraglich.

4. Der Sinn unserer Existenz und das Schweigen des Kosmos

Damit haben wir uns die beiden Gesichter der geistesgeschichtlichen Entwicklung der westlichen Zivilisation vor Augen geführt. Das eine Gesicht ist das des Fortschritts, das andere das der Entfremdung. Das vertrautere und im Selbstverständnis der Naturwissenschaften naheliegendere ist das des Fortschritts, der langen, heldenhaften und gegen viele dunkle Mächte kämpfenden Emanzipation aus einer primitiven Welt voll dumpfer Unwissenheit, Leiden und Beschränkungen zur hellen, modernen, aufgeklärten Welt des sich ständig erweiternden Wissens, der Freiheit von autoritärer Bevormundung und des Wohlergehens, ermöglicht durch die vorurteilslose Entwicklung des menschlichen Verstandes, der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und der technologischen Fertigkeiten.

Das andere Gesicht unserer Zivilisation ist die Geschichte der Auflösung eines ursprünglichen Beheimatetseins in der Schöpfung, des Einsseins von Mensch, Natur und Kosmos. Die Ungeheuerlichkeiten der kosmischen Räume und Zeiten sowie die kontingente Geschichte der ziellosen Entwicklung organischen Lebens in der Nischenexistenz auf unserem Planeten in einem ansonsten lebensfeindlichen Weltall haben die bis ins Alltagsbewusstsein eingedrungene Einsicht provoziert, dass die Geschichte der neuzeitlichen Kosmologie nur darlegt, „wie ein peripheres Bewusstsein sich selbst auf die Spur kommt, dies zu sein“ (Blumenberg 1989, 2).

Der Mensch ist jedenfalls nicht das Resultat einer zielstrebigem Anstrengung der Natur. Er findet sich in einer peripheren Nische und erfährt sich zugleich als Zufallsprodukt lokaler Tendenzen der kosmischen Eigendynamik. Eine funktionale Ordnung des Kosmos hin auf den Menschen ist nicht zu entdecken. Der Physiker Steven Weinberg hat diese Einsicht so zusammengefasst:

Ich bin der Meinung, dass es keinen Sinn gibt, der mit den Methoden der Naturwissenschaft entdeckt werden kann. Ich denke, dass das, was wir bisher entdeckt haben – ein unpersönliches Universum, das nicht unmittelbar mit den Menschen verbunden ist –, auch das sein wird, was wir weiterhin finden. Und dass die letzten Naturgesetze, wenn wir sie entdeckt haben, etwas Eisiges, Kaltes und Unpersönliches an sich haben werden.⁵

Und am Ende mag diese Einsicht gar auf die Kosmologie selbst zurückfallen. Denn nicht nur wird der Mensch zum Randereignis der Natur nivelliert, sondern damit auch seine denkerischen und wissenschaftlichen Anstrengungen selbst, haben sie doch das Zufallsprodukt Mensch zur Voraussetzung, so dass es außerhalb „dieser niedrigen Existenzform in einem Säugetierhirn [...] keine ‚Kosmologie‘“ (Blumenberg 2000, 110) gibt.

Was nun? Bleibt uns nur die Alternative zwischen einer die Einsichten der Naturwissenschaften verdrängenden zweiten Naivität und einer jede Frage nach Sinn und Bestimmung unseres Daseins als illusionäre Projektion verwerfenden wissenschaftlichen Vernunft? Oder, wie es hellsehtig der große evangelische Theologe Friedrich Daniel Schleiermacher schon 1829 unter Bezug auf den christlichen Glauben formulierte: „Soll der Knoten der Geschichte so auseinan-

⁵ Fernseh-Interview 1995: „I believe that there is no point in the universe that can be discovered by the methods of science. I believe that what we have found so far, an impersonal universe in which it is not particularly directed toward human beings is what we are going to continue to find. And that when we find the ultimate laws of nature they will have a chilling, cold impersonal quality about them.“
URL: [<http://www.pbs.org/faithandreason/transcript/wein-frame.html>]

dergehen? Das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?“ (1990, 345-347).

Ich denke, damit ist genau das Feld abgesteckt, in dem sich die Frage nach dem Zusammenhang von Weltbetrachtung und Frömmigkeit, von Vernunft und Glauben, von Kosmologie und Spiritualität heute bewegt. Wie können wir eine Spiritualität entwickeln, die diese starre Alternative aufzulösen in der Lage ist? Wie können wir nach unserem Leben und dem Sinn des Daseins so fragen, dass wir die Erkenntnisse der Wissenschaften ernst nehmen ohne uns die Frage für unsinnig erklären zu lassen?

5. Spiritualität

Doch was ist das eigentlich, Spiritualität? Versuchen wir zunächst eine grobe Begriffsbestimmung. Der Begriff leitet sich vom lateinischen ‚spiritualis‘ ab, das das neutestamentliche ‚pneumatikos‘ (z.B. 1. Kor 2,14-3,3) übersetzt und nichts anderes als ‚geistlich‘ heißt. Es wird vor allem in den Briefen des Paulus als Gegenbegriff zu ‚fleischlich‘ (sarkikos) gebraucht und meint damit die Orientierung am Glauben und am Geist Jesu im Gegensatz zur Orientierung an den Mächten der Welt und den eigenen Kräften. Dieses Gegensatzpaar ist dabei nicht zu verstehen als Ausdruck einer dualistischen Weltsicht. Das Substantiv ‚spiritualitas‘ taucht dann erst im 5. Jh. auf als Charakterisierung echten christlichen Lebens. Wir brauchen uns die verschlungene Geschichte des Begriffs nicht detailliert weiter vor Augen zu führen, er ist jedenfalls in geistlichen Werken des Mittelalters recht populär und gelangt schon im Spätmittelalter als Fremdwort in die europäischen Umgangssprachen.

Im 18. und 19. Jh. allerdings geht er dann weitgehend verloren und wird in seiner modernen Bedeutung zu Beginn des 20. Jhs. durch die französische Ordens­theologie wiederbelebt. Im Unterschied zur äußeren Erfüllung der Gebote und zur Befolgung der Riten meint Spiritualität jetzt das ‚innere‘ religiöse Leben und wird damit unterschieden von der rational orientierten dogmatischen Theologie, die abstrakt die Inhalte des Glaubens studiert. Von diesen Gegensätzen aus ist der Begriff auch in die Alltagssprache gewandert und meint nun diejenigen Aspekte christlichen Lebens einschließlich konkreter Übungen und Praktiken, die das innere religiöse Erleben betreffen. In den letzten Jahrzehnten wurde dies dann ausgeweitet auf religiöses Erleben überhaupt, auch außerhalb institutionalisierter Religion.

Für den Theologen ist es wichtig, dass Spiritualität auf den Begriff des ‚Geistes‘ zurückgeht. Es ist deshalb mehr damit gemeint als bloß eine bestimmte

Form persönlichen emotionalen Erlebens. Das erschließt sich vielleicht am ehesten, wenn wir im christlichen Verständnis danach fragen, was zum Beispiel den *Geist* der Liebe vom *Gefühl* der Liebe unterscheidet (vgl. Fischer 2002, 127ff.; Fischer 2002a, 214-235). Zunächst fällt auf, dass Geist immer eine überpersonale Kategorie meint. Wenn ich im *Geist* der Liebe empfinde und handle, so bin ich auf etwas bezogen, das nicht nur mir gehört und was ich nicht selbst produziere, sondern an dem ich teilnehme. Und während sich mein *Gefühl* der Liebe auf eine bestimmte Person richtet und in den Eigenarten dieser Person seinen Anhalt findet und dadurch hervorgerufen wird, ist der Geist der Liebe gerade von den Eigenschaften der Person unabhängig. Wenn ich mich jemandem im Geist der Liebe zuwende, so geschieht dies unabhängig von den individuellen Eigenschaften der Person. Und während mein *Gefühl* der Liebe enttäuscht und verletzt werden kann, ist der *Geist* der Liebe darauf aus, sich unabhängig von den Reaktionen der anderen zu bewähren, wirksam zu werden und sich durchzusetzen. *Geist* kann sich mitteilen, kann begeistern, *Gefühle* werden erwidert oder auch nicht. *Geist*, so könnte man zusammenfassend sagen, ist eine überindividuelle Strukturierung der Lebenswirklichkeit, an der wir teilhaben können und durch die unser Leben, unser Verhalten, unsere ganze Existenz geprägt und ausgerichtet wird, so dass dieser Geist seinerseits durch uns in einer Beziehung oder Gemeinschaft wirksam werden kann. Und das gilt nicht nur für religiöse Zusammenhänge, sondern auch für profane Lebenspraxis. So ist der Geist der Liberalität, der Toleranz oder der Humanität etwas, was sich nicht unbedingt aus religiösen Quellen speist, und doch ist er eine Dimension, die für unser soziales und politisches Gemeinwesen unabdingbar ist.

Spiritualität in diesem Sinne ist dann nicht bezogen auf übernatürliche oder transphysische Gegebenheiten, die man durch persönliche Introspektion erkennt, sondern meint eine Lebensform, die die Wirklichkeit als sozusagen für die Geist-Dimension offen interpretiert und wahrnimmt und von daher Orientierung für die eigene Lebenspraxis gewinnt. In christlicher Tradition gesprochen soll an dieser Stelle natürlich der Geist Jesu Christi selbst wirksam werden, der sich in Glaube, Hoffnung und Liebe (1. Kor 13,13) erweist. Wenn die Bibel berichtet, dass Jesus Christus seinen Jüngern seinen Geist gab, dann heißt dies, dass sie in seine Geschichte mit einbezogen wurden, dass sie von einem Geschehen mitgerissen wurden, dem sie sich nicht entziehen konnten.

6. Christliche Spiritualität?

Wenn wir nun von einem solchen Begriff von Spiritualität ausgehen, nach dem nicht ein Individuum durch besondere Bewusstseinstecheniken transphysikalische Wirklichkeiten erspürt, sondern wir unser Leben nach einem bestimmten, gemeinschaftlich kommunizierbaren Geist ausrichten, wie können wir dann das Universum verstehen als offen für diese Geistesgegenwart, und wie müssen wir umgekehrt die spirituelle Dimension unseres Lebens interpretieren, wenn wir das Wissen um die Kosmologie ernst nehmen? Vier Aspekte scheinen mir dabei besonders wichtig: 1. Die Prozesshaftigkeit der Schöpfung; 2. Ein geändertes Gottesbild; 3. Die Vergänglichkeit und Endlichkeit der Schöpfung; 4. Der Umgang des Menschen mit der Natur.

6.1 Die Prozesshaftigkeit der Schöpfung

Zunächst einmal schildert uns, wie wir gesehen haben, die neuzeitliche Kosmologie den Kosmos als ein ungeheures Geschehen, das sich aus einem chaotischen Anfangszustand langsam in riesigen Räumen und Zeit entwickelt. Es gibt keine materielle Struktur im Universum, die nicht entstanden wäre. Die Galaxien und Sterne entwickeln sich aus Zusammenballungen der Dichteunterschiede des frühen Universums. Unser Planet ist eine abgekühlte heiße Kugel, die aus den Überresten von in frühen Sternen erbrütetem Material entstand. Die auf ihm ganz allmählich einsetzende Evolution ist ermöglicht durch die Komplexität der materiellen Zustandsformen und den stetigen Energiefluss durch das Sonnenlicht. All das zeigt eine ungeheure Dynamik.

Damit stellt jedenfalls der Kosmos nicht, wie das Johannes Calvin oder im vorigen Jahrhundert der große Theologe Karl Barth noch gesehen haben, eine Art Theater dar, das *theatrum gloriae Dei*. Der Kosmos ist nicht eine durch den Schöpfer hergestellte Bühne, die den Schauplatz und die Kulissen liefert, vor denen sich dann das eigentliche Drama zwischen Gott und Mensch vollzieht. Die Schöpfung entsteht erst im kontingenten Prozess ihres Werdens. Ihr Sinn liegt nicht darin, Raum, Zeit und Gelegenheit für eine dann ihren eigentlichen Sinn ausmachende Geschichte bereitzustellen. Die Schöpfung selbst ist ein Prozess, und der Mensch ist in diesen Prozess eingebunden. Die neuzeitliche Kosmologie zeigt den Menschen als verwoben in den Zusammenhang des werdenden Seins. Er ist nicht hineingesetzt in den fertigen Raum der Schöpfung, wie es das Bild des Schauplatzes oder der Bühne nahe legt.

Für den Geist, mit dem wir die Schöpfung und unseren Ort in ihr betrachten, heißt dies, dass es ein Geist der Achtung und des Respekts vor der Schöpfung und der Natur auch über den Menschen hinaus sein muss. Die Schöpfung ist kein Machwerk, und sie ist erst recht nicht um unsretwillen gemacht. Sie ist zuerst und zunächst um ihrer selbst willen da und auch um ihrer selbst willen interessant. In dieser Achtung gründet alle unvoreingenommene Naturforschung und Wissenschaft. Wir müssen nichts aus den Naturphänomenen herauslesen, sie müssen für nichts stehen, wir können sie für sich stehen lassen.

Zu einer christlichen Spiritualität des Kosmos gehört es darüber hinaus, Neues aufmerksam wahrzunehmen und als eine weiterführende Chance zu begreifen. Die Schöpfung ist nicht einfach gegeben, sie geschieht. Sie ergeht sich nicht in trivialen Wiederholungen, sie kennt keine langweiligen Variationen eines belanglosen Themas. Und wir sind nicht nur Betrachter der Schöpfung, wir sind aktive Mitarbeiter und Gestalter in ihr. Es muss ein Geist der Offenheit und der Bereitschaft sein, der unseren Umgang mit der Natur prägen soll, der wahrnimmt, dass in diesem kostbaren Teil des Kosmos in unseren Grenzen von Raum, Zeit und Möglichkeiten uns Dinge in die Hand gelegt und anvertraut sind, für die wir verantwortlich sind, im Guten wie im Schlechten.

6.2 Ein geändertes Gottesbild

Das hat Folgen für unser Gottesbild. Gottes Schöpfertätigkeit ist nicht zu verstehen als eine einmalige Hervorbringung der Welt, die er dann sich selbst überließe. Die Welt ist keine Maschine und Gott kein Ingenieur, der sie konstruiert und in Gang gesetzt hätte. Sondern Gottes Schöpfersein müssen wir heute verstehen als seine aktive Teilhabe, sein Involviertsein in das Geschehen, das die Schöpfung ausmacht. Gott ist als Schöpfer dabei in dem kreativen und überraschend Neues hervorbringenden Geschehen des Kosmos. Und deshalb ist Gott auch nicht wie in der metaphysischen Tradition vor allem als der Grund des Seins, sondern der Grund des Werdens zu bestimmen. Die Schöpfung ist ein Spiel der Möglichkeiten, durch das der Schöpfer uns hervorbrachte und zu dem auch wir beitragen können.

Gott ist also nicht in seinen Werken manifest als ihr Konstrukteur, der dynamische Charakter der Schöpfung verbietet den Schluss von den Gestalten der Schöpfung auf den Gestalter. Auch durch die Teleskope der Astronomen werden wir Gott nicht sehen und in den Aufzeichnungen der Kernteilchenzertrümmerer ihn nicht entdecken. Die Muster der Galaxien, das Echo des Urknalls in der

Hintergrundstrahlung, das Entstehen und Vergehen von Sternen, die Schönheit der kosmischen Nebel und die Unerreichbarkeit und Stetigkeit der Himmelskörper – dahinter steckt keine geheime Botschaft, keine verborgene Bedeutung, aus der wir den Schöpfer herauslesen könnten.

Der bestirnte Himmel über uns kann uns begeistern als das gegenüber allem erkennenden Zugriff immer noch Größere und bei aller Unermesslichkeit doch Begreifbare, in dem auf uns wunderbar erscheinende Weise alles entstanden ist, was uns umgibt. Alle lebendigen Wesen und auch wir selbst wurden geboren aus Sternenstaub und verdanken sich vielfältiger und überaus komplexer Zusammenhänge des ganz Kleinen und ungeheuer Großen. Doch zugleich verweigert uns der Kosmos als solcher jede Sinnstiftung und verweist uns zurück an das Nahe, das uns vor Händen und Augen Liegende, an das Konkrete, das uns anvertraut ist.

Das kann in Kongruenz gesehen werden zum Ursprung des biblischen Gottesbildes. Der biblische Gott hat seinen Ursprung nicht in philosophischen oder naturwissenschaftlichen Überlegungen und Reflexionen. Er beruht auf lebensweltlichen und geschichtlichen Erfahrungen, auf der Erfahrung politischer Befreiung, gelingender menschlicher Versöhnung und Beziehung, auf den Erfahrungen mit dem Menschen Jesus von Nazareth, auf seinen Geschichten und Gleichnissen, auf dem Miterleben seines Lebens, Sterbens und den Erscheinungen nach seinem Tode durch seine Jünger. Es sind immer Begegnungen mit einem Du in, mit und unter den existentiellen Erfahrungen gelebten Lebens, durch die sich Gottes Geist als verbindend und begeisternd mitteilt. Solche Erfahrungen lassen sich nicht methodisch reproduzieren und objektivieren, sie sind und bleiben existentielle Gewissheit, nicht aber manifeste Sicherheit und als solche ein Wagnis, das auf Vertrauen beruht. Man wird durch sie sozusagen in das Geschehen der Schöpfung verwickelt. Nichts anderes wollte Jesus mit seinen Gleichnissen erreichen: uns verwickeln, uns ein beziehen in Gottes Geschichte mit seinen Geschöpfen, damit wir Kinder unseres Vaters im Himmel werden, der seine Sonne aufgehen lässt über Böse und Gute und es regnen lässt über Gerechte und Ungerechte.

Wir werden wohl wie die biblischen Schriftsteller und Psalmisten immer neue Lieder singen müssen, um mit dem mithalten zu können, was wir durch die Wissenschaft, aber auch durch unser Leben an Neuem und Überraschendem entdecken. Ein weiteres Merkmal einer für die Naturwissenschaften offenen Spiritualität wäre also die Bereitschaft, sich überraschen zu lassen und darauf zu vertrauen, dass es nichts gibt, was nicht auf seine Weise in einer Beziehung zum Grund des Werdens steht. Die in dieser Gewissheit sich ausdrückende Glau-

benswahrheit kann deshalb auch nie Besitz werden. Sie wird nie endgültigen Status erreichen. Wir können immer nur *theologia viatorum*, eine Theologie derer treiben, die auf dem Weg sind.

6.3 Die Vergänglichkeit und Endlichkeit der Schöpfung

Doch dem Prozesscharakter und der Offenheit der Schöpfung, die uns zeigt, dass alles entstanden und nichts konstruiert ist, entspricht die Kehrseite dieser Einsicht, dass alles, was entsteht, auch wieder vergehen muss. Alle Energieflüsse des Kosmos werden eines Tages an ein Ende kommen, sei es, dass sie in einem expandierenden Weltall immer weiter ausgedünnt werden, sei es, dass sich alle Struktur in einer gewaltigen Implosion in einem Energieball auflöst. Die Sonne wird jedenfalls schon früher aufhören zu leuchten, unser Erdball wird unbewohnbar werden, und auch wenn terrestrisches Leben auf andere Himmelskörper auswandern würde, wäre dies nur ein Aufschub auf Zeit. Am Ende, so sagen es die derzeit besten Theorien der Materie, werden selbst die Protonen zerfallen und mit ihnen alle komplexere Materie (Baryonen).

Der Zerfall, die Endlichkeit aller Erscheinungen, ist die Kehrseite des Entstehens. Eine christlich orientierte Spiritualität wird diese Endlichkeit und Vergänglichkeit aller geschöpflichen Erscheinungen nicht auflösen in eheme, kosmische Gesetzmäßigkeit, in denen auch unser flüchtiges Dasein in irgendeinem Sinn aufgehoben ist. Die Schöpfung stellt kein Projekt dar, das auf einen anderen Sinn hin angelegt wäre als einfach da zu sein. Der Weltprozess selber kann Ewigkeit und Vollendung nicht gewähren, er muss es aber auch nicht. Zu dem Geist der Offenheit und Demut gehört auch die Auseinandersetzung mit der eigenen Begrenztheit und Endlichkeit.

6.4 Der Umgang des Menschen mit der Natur

Das alles impliziert auch einen behutsamen und respektvollen Umgang mit der uns umgebenden Natur. Darin können sich der Glaube an einen Schöpfergott und die naturwissenschaftliche Wahrnehmung der Natur sehr nahe kommen. Denn eine der Aporien der neuzeitlichen Naturwissenschaft ist die immer stärker werdende Einsicht, dass das schon auf Francis Bacon und René Descartes zurückgehende Projekt einer rein machtförmigen Naturwissenschaft ein Irrweg ist. Ein Zugang zur Natur, der nicht von Offenheit und Respekt geprägt ist und die Natur auf das reduziert, was an ihr gesetzmäßig fassbar und technisch manipu-

lierbar ist, droht das Leben auf unserem Planeten in eine Katastrophe zu reißen.

Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, dass auch schon in den Naturwissenschaften selbst die Grenzen dieses Zugangs deutlich geworden sind, z. B. in der Erkenntnis, dass wir quantentheoretische Möglichkeit und raumzeitliche Wirklichkeit unterscheiden müssen, oder in der Erkenntnis, dass Naturvorgänge so fein und dicht gewebt sein können, dass ein manipulativer oder auch nur prognostischer Zugang gänzlich unmöglich wird. Natur ist nicht nur vorhanden als objektivierter Gegenstand, sondern auch als kommunikatives Gegenüber, sie ist nicht nur der im Sinne Kants peinlich Verhörte,⁶ sondern auch der sich erschließende oder verweigernde Partner (vgl. Böhme 1993, 38-49).

Andererseits sollte der Theologe nicht vergessen, dass die Naturwissenschaften nicht nur die Gegenspieler der Theologie und des Gottesglaubens waren und sind, sondern in ihrem Kern oft bis heute ein ehrfürchtiges Interesse an der um ihrer selbst willen interessanten Schöpfung bewahrt haben. Das Interesse an der Natur als solcher, das interesselose Wohlgefallen an ihr, die Entdeckerfreude, die Ehrfurcht vor ihren Geheimnissen, die mit der Lösung ihrer Rätsel in keinem Widerspruch, sondern oft in einem sich gegenseitig steigernden Zusammenhang steht, nicht nur die Hybris des machenden, sondern auch die Demut des forschenden Menschen, die Disziplin und aufklärerische Helle der mathematischen und empirischen Methoden, die nach den authentischen Antworten der Natur auf unsere Fragen unter Absehung eigener Vorurteile suchen, die großartigen, Offenbarungen gleichenden Durchbrüche zu neuer Erkenntnis an den Nahtstellen der Wissenschaftsgeschichte – in all dem ist das, was ich als spirituelle Grundhaltung des Glaubens zu beschreiben versuchte, dem Anliegen des Naturwissenschaftlers sehr nahe.

Ich plädiere also für keine esoterische, sich spekulativ in eine mystische Physik oder gar Trans-Physik steigernde Spiritualität, die am Ende doch nur je subjektive Projektionen hervorbringt, sondern für ein aufmerksames Hinsehen auf die Phänomene, das die Beantwortung der Frage nach der eigenen Existenz und Sinndeutung nicht als Ergebnis wissenschaftlicher Theoriebildung erwartet, sondern sich vom Geist Jesu und des christlichen Glaubens dazu anleiten lässt, sie immer wieder neu zu finden. Eine solche Spiritualität steht durchaus in

⁶ Vgl. Kant, 1787, B XIII: „Die Vernunft muß mit ihren Principien, nach denen allein übereinstimmende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nöthigt auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt.“

Spannung und Gegensatz zu einem naturalisierenden Verständnis der Wirklichkeit, das für die spirituelle Dimension kein Sensorium hat. Doch zugleich behauptet sie einen unbedingten Realitätssinn darin, dass sie ohne Verkürzungen auf den Reichtum kreatürlichen Lebens achten möchte, auf die Dimension menschlicher Existenz ebenso wie auf die wissenschaftlicher Erkenntnis, auf Liebe, Vertrauen und Wahrhaftigkeit im Umgang miteinander und mit den Rätseln der Natur. Damit tritt sie aber auch zugleich in Gegensatz zu allen in sich geschlossenen theologischen Konzeptionen von Wirklichkeit, die aus theologischen Grundsätzen heraus meinen, wenigstens die Grundzüge einer umfassenden „theory of everything“ parat zu haben.

Eine solche Spiritualität als Offenheit für die Dynamik der Schöpfung im Geiste Gottes impliziert gerade nicht das oft eingeforderte Ideal einer absolut konsistenten, umfassenden Weltanschauung, die ein auf dem neuesten Stand befindliches naturwissenschaftliches Weltbild und religiöse Sinndeutung auf vollkommen kohärente Weise miteinander verbindet. Der katholische Theologe Karl Rahner hat so etwas wie eine existentielle Erkenntnistheorie gefordert, die zugeben sollte, dass es auch eine Koexistenz von gleichzeitigen Überzeugungen im selben Subjekt geben darf, bei denen eine *positive* und einsichtige Synthese nicht oder noch nicht erreicht ist (Rawer/Rahner 1981, 36f.). Heutzutage gilt zudem, dass die zunehmende Ausdifferenzierung und Isolierung verschiedener Wissens- und Lebensbereiche, selbst innerhalb eines Subjekts und einer Biographie, integrierende Momente, die zudem gegenüber der heute geforderten Schnelligkeit und Entschlossenheit als bloße Zeitverschwendung wirken, nur schwer wirksam werden lässt. Die Pluralität der Wissenschaften und der Lebenswelten macht abgeschlossene Weltbilder zunehmend verdächtig – und das ist wohl auch gut so. Zwischen gelungener oder gar abgeschlossener Synthese von wissenschaftlicher Erkenntnis mit religiösen Überzeugungen einerseits und der Feststellung eines unversöhnlichen Widerspruchs zwischen ihnen andererseits liegt ein weites Feld, auf dem wir uns als forschende und glaubende Geschöpfe wiederfinden.

Literatur

- Blumenberg, H., 1989: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Bd. 1-3, 2. Auflage, Frankfurt/M.
- Blumenberg, H., 2000: *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt/M.
- Böhme, G., 1993: Das Desiderat einer hermeneutischen Begründung der Naturwissenschaft, in: Ders., *Am Ende des Baconschen Zeitalters*, Frankfurt/M., 38-49.

- Copernicus, N., 1990: De revolutionibus, in: Ders., *Das neue Weltbild. 3 Texte: Commentariolus, Brief gegen Werner, De revolutionibus I*. Übers. u. hg. v. H. Zekl, Hamburg.
- Dithfurth, H. v., 1981: *Wir sind nicht nur von dieser Welt. Naturwissenschaft, Religion und die Zukunft des Menschen*, Hamburg.
- Fischer, J., 2002: *Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung*, Stuttgart.
- Fischer, J., 2002a: Zur Frage der Übersetzbarkeit religiöser Perspektiven, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 1/2, 214-235.
- Galilei, G., 1968 (1615): Lettera alla Granduchessa di Toscana Cristina di Lorena sull'auorità delle S. Scritture e la libertà della scienza, in: *Le opere ... Nuova ristampa della edizione nazionale*, Vol. V, Firenze.
- Galilei, G., 1968a (1615): Il Saggiatore, in: *Le opere ... Nuova ristampa della edizione nazionale*, Vol. V, Firenze.
- Kant, I., 1911 (1787): Kritik der reinen Vernunft, in: *Kants gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Erste Abtheilung, Werke, Bd. 3, B XIII, Berlin.
- Koyré, A., 1969: *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt/Main.
- Krafft, F., 1999: „... Denn Gott schafft nichts umsonst!“ *Das Bild der Naturwissenschaft vom Kosmos im historischen Spannungsfeld Gott – Mensch – Natur*, Münster/Hamburg/Berlin/Wien/London.
- Rawer, K.; Rahner, K., 1981: Weltall – Erde – Mensch, in: F. Böckle u.a (Hg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 3, Freiburg, 36f.
- Schleiermacher, F.D.E., 1990 (1829): Über die Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Lücke, hg. v. H.-F. Traulsen: *Kritische Gesamtausgabe* I.10, Berlin/New York.