

Das Geheimnis der Welt

Die Begrenztheit menschlichen Wissens als Thema der Theologie

Konrad Schmid

1. Eine wissenschaftsgeschichtliche und wissenschaftsphilosophische Vorbemerkung zum Problem der Begrenztheit menschlichen Wissens

Albert Einstein, der vor gut hundert Jahren in Bern wohnte, wird der folgende Satz zugeschrieben: «Falls Gott die Welt geschaffen hat, war seine Hauptsorge sicher nicht, sie so zu machen, dass wir sie verstehen können.» Diese Aussage ist in eine «Wenn-dann»-Struktur eingebunden. Einstein liess offen, ob Gott die Welt geschaffen hat – aber wenn dies der Fall gewesen sein sollte, dann hat er ihr wissenschaftliches Verständnis durch die Menschen als Vermächtnis des Schöpfers an seine Geschöpfe nicht privilegiert. Das schliesst nicht aus, dass wir die Welt verstehen können. Doch dies ist nach Einstein weder eine einfache noch selbstevidente, sondern eine schwierige und vielleicht sogar unlösbare Aufgabe.

Für den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft darf man getrost feststellen: Wir können die Welt zurzeit nicht wirklich und jedenfalls nicht vollständig verstehen. Wenn man an die Heisenbergsche Unschärferelation denkt, so ist eine vollständige Welterklärung aus systemtheoretischen Überlegungen vielleicht sogar grundsätzlich unmöglich. Die Heisenbergsche Unschärferelation besagt, dass sich die genaue Bestimmung von Ort *und* Impuls eines Teilchens wechselseitig ausschliessen. Sollte dies zutreffen, wäre vollständige Erkenntnis naturgemäss unmöglich.

Allerdings entziehen sich schon viel kleinere Einheiten als die Welt unserem Verständnis; so etwa das menschliche Hirn. Es ist eine philosophisch ebenso interessante wie umstrittene Frage, ob das menschliche Hirn sich je selber wird verstehen können. Das grösste Forschungsprojekt der Europäischen Kommission, das Human Brain Project (www.humanbrainproject.eu),

mit Kosten von 1,19 Milliarden Euro und koordiniert von der *École Polytechnique Fédérale de Lausanne*, hat sich die Simulation des Hirns vorgenommen. Allerdings stellt es fest, dieses Ziel sei gegenwärtig bestenfalls «within sight».

Doch selbst wenn unser Weltwissen grundsätzlich unvollständig bleiben wird, so bedeutet dies nicht, dass es notwendigerweise ein Ende der Wissenschaft geben wird, in dem Sinne, dass die Wissenschaft irgendeinmal an die Grenze dessen stossen wird, was sie erkennen kann.

Eine solche Erwartung wäre nur gerechtfertigt in dem Fall, wenn sich Wissen und Nichtwissen über die Welt komplementär zueinander verhalten würden, d. h., wenn wir davon ausgehen könnten, dass mit der Zunahme des Wissens das Nichtwissen abnimmt. Doch gerade dies trifft nicht zu. Wissen und Nichtwissen verhalten sich nicht wie zwei Teilmengen eines Ganzen zueinander, die in einem reziproken Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen, so dass das Nichtwissen in dem Masse schrumpft, wie das Wissen wächst. Es liegt näher, die Relation zwischen Wissen und Nichtwissen – wie es der Konstanzer Philosoph Jürgen Mittelstraß (2001) vorgeschlagen hat – in Analogie zu derjenigen von Inhalt und Oberfläche einer Kugel zu sehen. Was bedeutet das? Wenn eine Kugel wächst, dann wächst auch ihre Oberfläche. Und ähnlich scheint das Wachstum des Wissens mit dem Nichtwissen zu korrelieren. In der Tat wird Ihnen wohl jede Wissenschaftlerin und jeder Wissenschaftler bestätigen können, dass sich mit jeder gelösten Frage neue Fragen stellen, mit neuen Erkenntnissen sich auch neue Problemfelder öffnen – und zwar nicht hie und da, sondern durchgängig und regelhaft.

Das heisst also: Auch wenn wir die Welt als solche vielleicht nie werden verstehen können, so können die Wissenschaften doch *immer mehr* über sie erfahren, wobei diese Erkenntnisse allerdings eben nicht nur unser Wissen, sondern auch unser Nichtwissen über die Welt vermehren. Wenn das menschliche Wissen über die Welt vielleicht immer unvollständig bleiben wird, weil mit dem Wissen auch das Nichtwissen steigt, so löst eine solche Aussage heute keine Proteststürme an einer Universität aus. Vor gut hundert Jahren verhielt sich dies noch anders.

Im ausgehenden 19. Jahrhundert erschütterte der sogenannte *Ignorabimus*-Streit die akademische Landschaft, ausgelöst durch eine Schrift von

Emil Du Bois-Reymond mit dem Titel «Über die Grenzen des Naturerkennens» (1912), in der der Autor festhielt:

Gegenüber den Rätseln der Körperwelt ist der Naturforscher längst gewöhnt, mit männlicher Entsagung sein «Ignoramus» auszusprechen. [...] Gegenüber dem Rätsel aber, was Materie und Kraft seien, und wie sie zu denken vermögen, muß er ein für allemal zu dem viel schwerer abzugebenden Wahrspruch sich entschließen: «Ignorabimus». (Du Bois-Reymond, 1912, S. 464)

Auch wenn dieser Text einige wissenschaftssoziologische Patina trägt – Akteure in der Forschung sind ausschliesslich männliche Naturforscher, die zu entsprechender geschlechtsspezifischer Entsagung fähig sind –, so ist er doch modern in der unerschrockenen Formulierung künftigen Nichtwissens.

Acht Jahre später griff Du Bois-Reymond die heftige Diskussion mit seiner Rede «Die sieben Welträtsel» (Du Bois-Reymond, 1903) noch einmal auf, in der er die wesentlichen und grundlegenden Fragen, die die Naturwissenschaften interessieren, im Rahmen wissenschaftlicher Erkenntnis als nicht beantwortbar ansah. Die sieben Fragen sind die folgenden:

1. Was ist Materie und Kraft?
2. Woher kommt der Ursprung der Bewegung?
3. Woher kommt das erste Leben?
4. Woher stammt der Zweck in der Natur?
5. Woher stammt die bewusste Empfindung in den unbewussten Nerven?
6. Woher kommen das vernünftige Denken und die Sprache?
7. Woher stammt der «freie», sich zum Guten verpflichtet fühlende Wille?

Man würde heute möglicherweise dasjenige, was als Welträtsel angesehen wird, etwas anders identifizieren, doch so viel lässt sich feststellen: Trotz des explosionsartigen Fortschritts der Wissenschaften in den letzten hundert Jahren können jedenfalls diese Fragen noch nicht als beantwortet angesehen werden.

Du Bois-Reymonds erbittertster Widerpart war Ernst Haeckel, dessen populärste Schrift in Erwiderung auf Du Bois-Reymond «Die Welträthsel» (Haeckel, 1903) hiess. Im Sinne der im Rahmen seines Monismus gelösten Welträtsel stellt er dem *Ignorabimus* Du Bois-Reymonds seinen eigenen Wahlspruch entgegen: *Impavidi progrediamur* (unverzagt wollen wir vorwärtsschreiten).

In heutiger Zeit wäre ein Streit zu diesem Thema kaum vorstellbar. Nicht, dass es nicht auch erbitterte Streitigkeiten in der Wissenschaft gäbe, aber ein *Ignorabimus*-Streit ist wenig wahrscheinlich. Dafür sind verschiedene Faktoren verantwortlich. Im Folgenden sollen vier davon herausgegriffen werden:

Der erste Grund, weshalb ein solcher Streit um die Grenzen der Wissenschaft heute wenig vorstellbar ist, liegt in der in den letzten Jahrzehnten immer weitergreifenden Spezialisierung und Ausdifferenzierung der Wissenschaften, die einerseits die wissenschaftlichen Fragestellungen und auch Kompetenzen sehr stark differenziert haben, andererseits übergreifende Problemstellungen kaum mehr in den Blick nehmen. Zudem ist der globale Wissenschaftsapparat stark gewachsen, so dass Unübersichtlichkeit in der Folge kaum vermieden werden kann. Im 17. Jahrhundert etwa, zur Zeit Newtons, gab es weltweit etwa tausend Wissenschaftler, heute arbeiten allein an der Universität Bern 466 Professorinnen und Professoren. Der gegenwärtige globale Bestand an Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern ist naturgemäss schwierig zu schätzen, dürfte aber im Bereich einer zweistelligen Millionenzahl liegen.

Der zweite Grund liegt in der ebenfalls seit den letzten Jahrzehnten ausgreifenden Technisierung der Wissenschaften, die solche wissenschaftsphilosophischen Fragen eher an den Rand drängte. Die Wissenschaft wurde mehr und mehr auf ihre technische Verwertbarkeit hin gefördert, die Frage nach dem Verstehen der Welt an sich ist Thema vor allem von «Orchideenfächern».

Der dritte Grund liegt in der seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts zu beobachtenden Abnahme der Faszination und der Wichtigkeit von Weltbildfragen. Darin spiegelt sich, wie der Zürcher Philosoph Hermann Lübbe

meines Erachtens richtig gesehen hat, ein Prozess, der ursprünglich in der Theologie beheimatet war und von dort aus auf die Wissenschaften übertragen wurde:

Dogmatische Sätze kirchlich tradierter religiöser Lehren begrenzen die wissenschaftlichen Theoriebildungsprozesse seit langem schlechterdings nicht mehr, und insoweit lässt sich dann sagen, dass die Aufklärung in wissenschaftspraktischer Hinsicht sich kulturell und politisch durchgesetzt hat. Ein sicheres Indiz dieses Vorgangs ist der Schwund der religiösen Bedeutsamkeit, den der wissenschaftliche Erkenntnisfortschritt im Sieg der Aufklärung erleidet. (Lübbe, 1989, S. 258)

Mit anderen Worten: Wissenschaftliche Weltbilder werden heute nicht mehr als religiös aufgeladen wahrgenommen, und folglich müssen auch keine Glaubenskriege mehr zwischen ihren Anhängern ausgefochten werden.

Der vierte Grund schliesslich lässt sich mit der geistigen Signatur der Postmoderne in Zusammenhang bringen: Wie Jean François Lyotard in seinem grundlegenden Essay «La condition postmoderne. Rapport sur le savoir» (Lyotard, 1979) aufgezeigt hat, ist die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts von einer Verabschiedung von den grossen Metaerzählungen («grands récits»), etwa des Aufklärungsfortschritts, des Historismus oder des Marxismus, geprägt. Die postmoderne Situation ist, so Lyotard, geprägt durch Pluralismus, Diversität, den Kollaps von allgemein verbindlichen Werten und die Abwesenheit allgemein anerkannter Konsense, die auch gar nicht mehr vermisst werden. Entsprechend sind solche Grundsatzdebatten als Streit gar nicht mehr vorstellbar.

Fassen wir zusammen: Man darf heute an einer Universität feststellen, dass mit dem Wissen das Nichtwissen wächst, dass dieses Wissen wohl in diesem Sinne begrenzt bleiben wird, dass ein globales Projekt im Sinne des Human Brain Project wahrscheinlich Illusion bleiben wird und dass sich über diese Frage keine Glaubenskriege mehr führen lassen.

Mit dieser Feststellung soll nun zur Theologie übergeleitet werden, denn sie verfügt über eine überaus lange Denktradition, mit der Begrenztheit des Menschen und seines Wissens umzugehen. Ein Blick in die Theologie kann geeignet sein, eine differenzierte und balancierte Sicht auf diese – wie

oben dargestellt – heute durchaus akzeptierte Möglichkeit eines nie vollständigen Wissens der Menschen über ihre Welt zu gewinnen. Im Rahmen der jüdisch-christlichen Tradition wird diese Begrenztheit des Menschen «Geschöpflichkeit» genannt.

2. Die Begrenztheit des Menschen und seines Wissens als Thema der Theologie

Die Theologie als europäisches Universitätsfach steht in der jüdisch-christlichen Tradition (Dalferth, Luibl und Weder, 1998; Schwöbel, 2005). Man kreidet ihr das bisweilen als Partikularismus an, aber man sollte nicht vergessen, dass auch die Medizin, die Chemie, die Physik, das Recht, die Wirtschaft usw. an unserer Universität einer bestimmten partikularen, nämlich der westlichen, Tradition verpflichtet sind. Das ist auch gut und richtig so, denn die intellektuelle Redlichkeit gebietet es, nicht überall alles zu machen, sondern dasjenige, wovon man etwas versteht und wofür es akademisch und gesellschaftlich passende Kontexte gibt.

Ein Basiselement der jüdisch-christlichen Prägung der Theologie ist ihre Reflexion der Denktradition der Bibel. Die dahinterstehende Überzeugung lautet, dass menschliche Ideen und Gedanken grundsätzlich kein Verfallsdatum haben. Auch antike Denker, wie die Autoren der Bibel, können Relevantes gedacht und formuliert haben. Und im Falle der Bibel kommt hinzu, dass sie – ob man nun ihren Gedanken zustimmt oder nicht – eine unvergleichliche Wirkungsgeschichte aus sich heraus gesetzt hat, die das Abend- und Morgenland weit über die Theologie hinaus, auch in der Naturwissenschaft, geprägt hat. In diese Wirkungsgeschichte sind wir heute ungefragt eingebunden, haben sie aber natürlich auch kritisch zu reflektieren.

Das Thema der Begrenztheit des Menschen – oder eben seiner «Geschöpflichkeit» – ist in der Bibel sachlich so wichtig, wie es literarisch prominent platziert ist, nämlich am Anfang des ersten Buches des Kanons, der Genesis (Schmid, 2012). Im Schöpfungsbericht der Genesis wird die theologisch und wirkungsgeschichtlich höchst bedeutsame Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf getroffen. Genesis 1,1 lautet wie folgt: «Im Anfang schuf Gott den

Himmel und die Erde.» Dieser Satz hat ein Subjekt, «Gott», und ein Objekt, «den Himmel und die Erde», wohl als Merismus zu interpretieren, der das Ganze (die Welt) durch die Aufzählung seiner Teile (Himmel und Erde) ausdrückt. Gott allein ist es, der schöpferische Potenz hat. Die Welt ist das *Resultat* seines Wirkens. Die Welt hat keine Eigenpotenz: Sie besteht weder aus göttlicher Substanz, noch ist sie selber zu schöpferischem Wirken fähig.

Auffällig ist dabei vor allem, dass namentlich der Himmel, der sonst in der Alten Welt fraglos als numinoser Bereich gilt, zu einem blossen Schöpfungswerk degradiert wird. Einige Verse später wird dann explizit klargestellt, dass der Himmel nichts mehr, aber auch nichts weniger als ein kosmologisches Bauwerk ist: «Und Gott sprach: Es werde eine Feste inmitten des Wassers, und sie scheidet Wasser von Wasser. Und Gott machte die Feste und schied das Wasser unter der Feste vom Wasser über der Feste. Und so geschah es. Und Gott nannte die Feste Himmel.» (Gen 1,7–8). Der Himmel trennt das Wasser oben vom Wasser unten, er ist aber keine Wohnstätte für Engel, göttliche Wesen oder dergleichen.

Das ist insbesondere angesichts der in Genesis 1 verarbeiteten babylonischen Tradition bemerkenswert. Wie schon lange gesehen, steht der Schöpfungsbericht von Genesis 1 dem babylonischen Welterschöpfungsepos *Enūma eliš* («Als oben») nahe. Der Grund, weshalb Genesis 1 diesen babylonischen Text aufnimmt, hängt mit dem Charakter des biblischen Textes als antiker wissenschaftlicher Literatur zusammen. Genesis 1 ist nicht einfach ein mythischer Text, sondern seine Autoren versuchten, die Frage der Kosmologie auf der Höhe der damaligen wissenschaftlichen Diskussion zu erörtern. Deshalb orientierte man sich am damaligen Zentrum des Wissens, das eben in Babylon lag.

Von *Enūma eliš* übernommen ist die Vorstellung der Welt als einer Luftblase inmitten von Wasser. Ausserdem hängt auch der in Genesis 1,2 gebrauchte Begriff *ṯhōm* für «Urflut» zumindest indirekt mit dem Namen der entsprechenden Göttin *Tiāmtu* in *Enūma eliš* zusammen. Doch reproduziert Genesis 1 nicht die Kosmologie von *Enūma eliš* in linearer Weise, sondern interpretiert und transformiert sie grundlegend – nach eigener wissenschaftlicher Massgabe.

In *Enūma eliš* ist zu beobachten, dass der dreifach gestufte Himmel nach seiner Erschaffung von verschiedenen Gottheiten als Wohnstatt bezogen wird – die Stockwerkzuweisung geschieht entsprechend ihrer Hierarchie. Der Unterschied zu Genesis 1 besteht nun nicht allein darin, dass Genesis 1 – als monotheistischer Text – nur eine Gottheit kennt, sondern auch darin, dass der Himmel überhaupt nicht als Wohnstatt Gottes in Frage kommt. Vielmehr scheint Gott in Genesis 1 der Schöpfung gewissermassen a-lokal gegenüberzustehen.

Deutlich wird daraus: Schöpfer und Schöpfung sind gemäss Genesis 1 vollkommen getrennt voneinander. Gott hat keine weltliche Qualität, und die Welt hat keine göttliche Qualität. In *Enūma eliš* hingegen sind die Götter so etwas wie der metaphysische Überbau der Welt, sie gehören als himmlische Wesen zur Welt.

Die biblische Grundunterscheidung von Gott und Welt betrifft auch die Anthropologie. Die Menschen gehören gemäss Genesis 1 ganz auf die Seite der Schöpfung, nicht auf diejenige des Schöpfers. Auch das ist in *Enūma eliš* anders: Dort werden die Menschen aus dem Blut eines im Verlauf der Schöpfungswirren getöteten Gottes gebildet, sie haben also eine göttliche Grundkomponente.

In der späteren Traditionsbildung in Judentum und Christentum hat sich die Position der Weltzugehörigkeit des Menschen grundsätzlich als orthodox durchgesetzt, ist aber dennoch immer wieder diskutiert und auch relativiert worden. Namentlich gnostische oder mystische Konzeptionen fanden im Bereich des Menschen oft einen «göttlichen Kern» oder «Funken», der durch Techniken wie Meditation, Kontemplation oder Erleuchtung kultivierbar sei. Doch der Mainstream von Judentum und Christentum ist bei der Grundauffassung geblieben, dass der Mensch ohne jegliche göttliche Substanz geschaffen ist – er ist ein durch und durch weltliches Geschöpf.

Zwar kann Genesis 1 festhalten, dass der Mensch nach dem «Bild» Gottes geschaffen worden ist, doch ist dies keine substanzielle, sondern eine funktionale Aussage. Das «Bild» Gottes ist bekanntlich im Alten Orient der König, der als Stellvertreter Gottes auf Erden die Welt zu verwalten

hat, und genau dies gilt gemäss Genesis 1 auch für den Menschen: Jeder Mensch, nicht nur der König, ist verantwortlich für das Wohlergehen der Mitgeschöpfe auf der Welt. Das ist eine intellektuelle Revolution sondergleichen, welche die im Alten Orient traditionell auf die Gestalt des Königs konzentrierte Anthropologie radikal demokratisiert: Jeder Mensch hat eine königliche Funktion. Dies lässt sich anhand der unmittelbar folgenden Aussage des *dominium terrae* als Aufgabe des Menschen belegen: «Und Gott sprach: Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich. Und sie sollen herrschen über die Fische des Meers und über die Vögel des Himmels, über das Vieh und über die ganze Erde und über alle Kriechtiere, die sich auf der Erde regen.» Gottes Ebenbild zu sein heisst demnach, in stellvertretender Weise – wie ein König – Gottes Funktion auf Erden wahrzunehmen, impliziert aber keine göttliche Natur und schon gar kein göttliches Aussehen des Menschen. Die Herrschaft über die Tiere ist dabei nicht als ein Freipass zur Ausbeutung gedacht – wie das der Bibel bisweilen vorgeworfen worden ist –, sondern als königlicher Auftrag zur fürsorgenden Erhaltung und Pflege.

Inwiefern ist dieses Grundmodell der Trennung von Gott und Welt nun für die Frage der Begrenztheit des Menschen und seines Wissens von Bedeutung? Zwei Aspekte sind hier zu nennen.

Zum einen macht die Gegenüberstellung von Gott und Welt, von Schöpfer und Geschöpf deutlich, dass die Welt grundsätzlich eine Grösse zweiter Ordnung ist. Die Welt ist nicht der letzte Orientierungsrahmen der Menschheit, sondern sie ist von vorletzter Bedeutung. Natürlich, sie ist alles, was wir haben, und wir können nur über sie – und nicht über dasjenige, was die Bibel Gott nennt – empirische Aussagen machen. Doch dadurch, dass die Bibel und die an sie anschliessende theologische Tradition der Welt einen Horizont geben, der über sie selbst hinausreicht, machen sie eine sehr elementare und wichtige Aussage über den Stellenwert der Welt als solcher.

Zum anderen schlägt diese Trennung von Gott und Welt den Menschen eindeutig der Welt und nicht Gott zu. Der Mensch befindet sich auf der Seite des Vorletzten und nicht des Letzten. Der amerikanische Schrift-

steller Frederick Buechner (2009) hat diese grundlegende Befindlichkeit des Menschen und sein Verhältnis zu Gott nicht unpassend mit folgender anekdotenhaften Metapher illustriert: Sherlock Holmes ist über alle Massen scharfsinnig und intelligent. Vielleicht könnte er sogar die Welt vollständig erklären, wenn er die nötige Zeit und das nötige Interesse dazu fände. Nur über Arthur Conan Doyle, seinen literarischen Schöpfer, wird er nie etwas herausfinden, so sehr er sich auch anstrengen mag. Natürlich können wir nicht wissen, ob es diesen Arthur Conan Doyle in unserem Falle gibt. Und schon gar nicht soll hier der vor allem in den USA populäre Fehlschluss von einem mutmasslichen *intelligent design* unserer Welt auf einen entsprechenden Designer unterstützt werden (Weder, 2008).

Aber die Möglichkeit, unsere Welt nicht als das letzte dessen, was vorstellbar ist, zu interpretieren, erscheint nicht von vornherein als unintelligenter oder irrationaler als das Gegenteil. Es spricht nicht wenig dafür, dass wir uns bezüglich unseres Weltwissens eher in der Position von Sherlock Holmes als in derjenigen von Arthur Conan Doyle befinden – denn wir sind Teil, nicht Gegenüber unserer Welt. Es wird uns nie gelingen, eine völlig unbeteiligte Beobachterposition ausserhalb des Kosmos einnehmen zu können, und nicht zuletzt deshalb gilt auch die Heisenbergsche Unschärferelation.

Man muss allerdings gleichzeitig betonen, dass die radikale Trennung von Gott und Welt, von Schöpfer und Schöpfung, alles andere als wissenschaftsfeindlich ist, sondern vielmehr den intellektuellen Wurzelgrund der naturwissenschaftlichen und technischen Erforschung der Welt gelegt hat. Diese Sonderung der Welt von allem Göttlichen hat nachgerade zwangsläufig die Vorstellung einer – anachronistisch mit Max Weber gesprochen – «Entzauberung der Welt» nach sich gezogen. Am deutlichsten ist dies bei der Beschreibung der Gestirne in Genesis 1,16 zu erkennen: «Und Gott machte die zwei grossen Lampen, die grössere Lampe zur Herrschaft über den Tag und die kleinere Lampe zur Herrschaft über die Nacht, und auch die Sterne.»

Genesis 1,16 verwendet offenbar bewusst nicht die hebräischen Begriffe für «Sonne» (*šæmæš*) und «Mond» (*järe^a*), die im semitischen Raum

gleichzeitig auch die entsprechenden Gottheiten bezeichnen können, sondern spricht lediglich von der «grösseren» und der «kleineren Lampe». Offenbar sollen hier die Gestirne zu blossen «Lampen» de-potenziert werden. Noch drastischer könnte man – vom Lichtkonzept in Genesis 1 her zu schliessen – statt «Lampen» auch «Reflektoren» sagen, denn offenbar haben die Himmelskörper ja nicht ihr Licht aus sich selbst, sondern dieses Licht wurde nach Genesis 1,3 von Gott geschaffen und wird von den Gestirnen nur reflektiert. Wenn die Schöpfung gemäss Genesis 1 über keine numinose Substanz verfügt, wenn sie nicht «göttlich», sondern «weltlich» ist, dann wird sie so insgesamt dem Betätigungsfeld menschlicher Nutzung zur Verfügung gestellt. Den naturwissenschaftlichen und technischen Zugriff auf die Welt mag man in seiner Ambivalenz bewerten, wie man will, aber er wurzelt im Prozess ihrer «Entzauberung».

Die Trennung von Gott und Welt initiiert also einerseits die wissenschaftliche Wahrnehmung und technische Nutzung der Welt, andererseits aber auch deren grundsätzliche Begrenzung im Sinne einer Grösse vorletzter Bedeutung.

Nun sind dies allerdings nur historische Befunde mit wirkungsgeschichtlicher Bedeutung. Doch welchen wissenschaftlichen Umgang pflegt die Theologie mit diesen Traditionsbeständen in ihren heutigen Vollzügen? Wie und inwiefern ist die heutige Theologie an der heutigen Universität eine wissenschaftliche Sachwalterin des menschlichen Wissens im Lichte der *conditio humana*?

3. Die gesamtuniversitäre Aufgabe der Theologie an der Universität

Zunächst ist zur Funktion der Theologie an der Universität festzuhalten, dass diese in grundsätzlicher Weise dreifacher Natur ist:

Zum ersten steht die Theologie in exemplarischer Weise für den *Universitas*-Gedanken der Universität, die sie als Institution entscheidend mitbegründet hat. Die Universität ist dabei die einzige Institution des europäischen Abendlandes, die sich weltweit fraglos und konkurrenzlos durch-

gesetzt hat: Wo immer man heute global Hochschulbildung anbietet oder entwirft, geschieht dies nach dem Modell der Universität – nicht zuletzt eine Frucht der Theologie. Weshalb steht die Theologie für den *Universitas*-Gedanken? Sie fragt letztlich – mit Goethe gesprochen –, «was die Welt im Innersten zusammenhält» (Goethe, 1808, S. 34) oder – mit Paul Tillich – «was uns unbedingt angeht» (Tillich, 1986, S. 25 und passim). Diese Frage nach dem «Innersten» oder «Unbedingten» muss zwangsläufig die Welt in einem umfassenderen Horizont bedenken. Wer nach dem Letzten nur *in* der Welt sucht und fragt, hat eine möglicherweise entscheidende Perspektive für eine solche Fragestellung bereits ausgeschlossen. Und so fragt die Theologie nach dem Letzten, nach dem Unbedingten. Wohlgermerkt: Sie fragt.

Und damit sind wir bei der zweiten grundlegenden Funktion der Theologie in der Universität: Die Theologie – jedenfalls gute Theologie – gibt keine Antworten, schon gar keine billigen, und es ist auch – nicht nur, aber auch – ihre akademische Funktion, billige Antworten anderer zu identifizieren und zu kritisieren. Sie steht nicht auf der Seite der Ideologie (oder sollte jedenfalls nicht dort stehen), sondern auf der Seite der Ideologiekritik. Sie thematisiert die Menschlichkeit und Begrenztheit des Menschen – und zwar nicht als zu überwindenden Makel, sondern als Gegebenheit – als Gegebenheit, die zwar ambivalent sein mag, die aber als solche, als *conditio humana*, eigens zu bedenken und zu würdigen ist.

Die dritte Funktion der Theologie besteht im Wachhalten der Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Multiperspektivität auf die Welt. Bei den Zugangsweisen zu ihren Fragestellungen bemüht sich die Theologie, anthropologische, soziologische oder kosmologische Problemstellungen nicht isoliert zu betrachten, sondern zu verbinden. Entsprechend ihrer historischen Orientierungstraditionen versucht sie, Welt und Lebenswelt zusammenzudenken. Das ist zwar im Rahmen einer vor allem naturwissenschaftlich geprägten Weltsicht ungewöhnlich, aber keineswegs grundsätzlich unplausibel.

Folgendes Beispiel mag dies illustrieren: In einem Raum befindet sich ein Paar, das sich gegenseitig eine Liebeserklärung macht. Nun ist es möglich,

die Raumtemperatur zu bestimmen, die Luftfeuchtigkeit, die Herzschlagfrequenz der Beteiligten, ihre Körpertemperatur, die Feuchtigkeit ihrer Hände und so fort, bis man alle messbaren Daten der Situation zusammengetragen hat. Das können die Wissenschaften im Sinne der englischen «sciences» leisten, also die Naturwissenschaften, gemäss dem Lord Kelvin zugeschriebenen Grundsatz: «Everything that exists, exists in a quantity and can therefore be measured.»

Gleichwohl liegt es auf der Hand, dass damit das Wesentliche dieses Ereignisses noch gar nicht in den Blick gekommen ist. Dazu braucht es integrative Perspektiven und eine institutionalisierte Form solcher Zugangsweisen bietet die Theologie. Natürlich kann die Theologie dabei weder alles noch das meiste selber leisten. Sie kann aber darauf aufmerksam machen, dass dasjenige, was wir sehen, anfassen oder messen können – die wissenschaftliche Sicht auf die Welt, die ja die Wirklichkeit insgesamt erfassen will – ,weder immer das Entscheidende noch das letzte Mass aller Dinge sein muss.

Die Theologie richtet also ihren Blick auf das Ganze, thematisiert aber zugleich die elementaren Grenzen eines solchen Blicks auf das Ganze aus menschlicher Perspektive. Seit es Theologie an der Universität gibt, haben diese Aufgabenstellungen unglaubliche interpretatorische und hermeneutische Energien freigesetzt, die die Theologie bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein die Taktgeberin der Geisteswissenschaften sein liessen, bevor diese sich in einem gewissen Prozess der «Verkulturwissenschaftlichung» und «Versozialwissenschaftlichung» oft deutlich von inhaltlichen Fragen entfernt haben. Wohlgemerkt: Kultur- und Sozialwissenschaften sind wichtig und haben viele neue Erkenntnisse generiert, aber in einer Universität kann man sich nicht auf die Eruierung von sozialen Funktionen und historischen Kontexten von bestimmten Ideen und Gedanken beschränken, sondern man muss auch nach deren Bedeutung, nach deren sachlichem Gewicht fragen, nach dem, was sie zu denken geben.

Wie aber ist nun die in der Theologie zentrale Frage nach Gott in diesem Zusammenhang zu verstehen? Ist hier nicht die Selbstüberhöhung des Menschen mit Händen zu greifen? Das menschliche Denken greift nach

dem Schöpfer aus, versucht ihn in Gedanken zu fassen – ist das möglich? Ist die Theologie mit dieser Gegenstandsorientierung nicht gerade selbst der extremste Ausdruck ideologischer Selbstabschottung?

Mit Blick auf die Geschichte der Theologie muss man selbstkritisch sagen, dass dieser Vorwurf über lange Epochen hinweg nicht als vollkommen haltlos abgetan werden kann. Ein vergleichsweise gefestigtes Bild von Gott und der Bibel als letztgültiger Offenbarungsquelle waren vor dem 17. Jahrhundert, gerade dank Kirche und Theologie, feste Bestandteile des wissenschaftlichen Weltbilds: Dass Gott der letzte Weltengrund sei, dass er aus der Bibel zu erkennen sei und dass man der Bibel nicht widersprechen dürfe, war anerkannt, und wer es nicht anerkannte, verlor, wenn er an der Universität beschäftigt war, seinen Lehrstuhl – und das gehörte noch zu den harmloseren Konsequenzen

Heute ist die Situation aus verschiedenen Gründen anders. Bevor ich Ihnen kurz die wichtigsten Faktoren nenne, weshalb dies der Fall ist, möchte ich festhalten, dass die Entwicklung der Auflösung eines autoritativ gefestigten Gottes- und Bibelkonzepts aus der Sicht der heutigen Theologie – jedenfalls wie ich sie verstehe – zu begrüßen ist. Weshalb? Weil sie Fehlwahrnehmungen Gottes und der Bibel korrigiert. Die vorneuzeitliche Wissenschaft tendierte dazu, Gott zu verweltlichen und die Bibel zu vergöttlichen. Beides ist – gerade im Lichte dessen, was ich zu Genesis 1 ausgeführt habe – nicht richtig.

Zunächst zur Bibel: Spätestens seit Johann Salomo Semlers Abhandlung über die freie Untersuchung des Canons (Semler, 1771–1772) ist deutlich geworden, dass die Bibel methodisch wie jede andere Literatur auch auszulegen ist und entsprechend eben auch zeitlich gebundene Formulierungen und Positionen enthält – und nicht übergeschichtliche Wahrheiten. Mit dem Aufkommen der historischen Bibelkritik, die die Bibel aus ihren geschichtlichen Entstehungssituationen heraus interpretierte, wurde klar, dass das biblische Weltbild der antiken Zeit entsprach und nicht der neuzeitlichen. Mit der Erkenntnis der Zeitgebundenheit der Aussagen der Bibel wurde die Freigabe der Naturwissenschaft möglich, ja nötig: Die Naturwissenschaft von vor 2000 Jahren konnte nicht mehr

als normatives Gerüst für die moderne Naturwissenschaft gelten, und das war selbstredend ein richtiger und wichtiger Befreiungsschlag. Die Freigabe der Naturwissenschaft ist also eine direkte Folge der historischen Bibelkritik, die ihrerseits eine Folge des Einzugs aufklärerischen Denkens in die Theologie ist.

Was die Verabschiedung Gottes aus dem wissenschaftlichen Weltbild betrifft, so lässt sich dies an der berühmten Begegnung von Pierre-Simon de Laplace (1749–1827) mit Napoleon illustrieren. Als Laplace sein von 1799 bis 1829 entstandenes Hauptwerk *Traité de Mécanique Céleste* (Abhandlung über die Himmelsmechanik) Napoleon präsentierte (Laplace, 1799–1829), sagte Napoleon zunächst zu ihm: «Newton a parlé de Dieu dans son livre. J'ai déjà parcouru le vôtre et je n'y ai pas trouvé ce nom une seule fois.» Worauf Laplace entgegnete: «Citoyen premier Consul, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse.» (Faye, 1885) Gott ist für die physikalische Beschreibung der Himmelsmechanik nicht nötig und das ist richtig und wichtig, denn Gott als Teil des Universums zu denken ist weder aus physikalischer noch aus theologischer Perspektive befriedigend.

Hinzu kam die philosophische und psychologische Religionskritik des 19. und 20. Jahrhunderts, die aufzeigte, dass Religion keine supranaturalen Wahrheiten verwaltet, sondern Menschenwerk ist (vgl. im Überblick Braun, 1985). Feuerbach sah Gott als nach dem Ebenbild des Menschen erschaffen an; nach Marx ist Religion Opium, das die Menschen über die Niederungen des Daseins hinwegtröstet, Religion wird aber mit zunehmendem ökonomischen Fortschritt absterben; und Freud sah in der Religion einen infantilen Rückfall in elterlich geprägte Fremdbestimmung.

Man könnte zu diesen Positionen nun wiederum vieles sagen und einiges kritisieren. Richtig an ihnen ist aber ihr *kritischer* Zugang zur Religion, indem sie fragen, welche menschlichen Wünsche und Bedürfnisse sich in der Religion spiegeln, die diese dann – um es mit Freud auszudrücken – entsprechend infantilisieren. Ohne dieses Wissen ist keine aufgeklärte und selbstkritische Theologie möglich, und eine nicht aufgeklärte und nicht selbstkritische Theologie wäre keine Theologie und hätte an der Universität nichts zu suchen.

Wie aber kann nach all diesen Dekonstruktionsprozessen eine moderne Theologie funktionieren? Ich glaube, man kann sagen, dass diese Prozesse im Wesentlichen – und zum Glück – alle theistischen Spielarten der Theologie unmöglich gemacht haben. Unter Theismus versteht man die Vorstellung der Existenz Gottes als einer wesenhaften Grösse. Wie der kanadische Philosoph Charles Taylor (2007) in seiner Analyse «A Secular Age» gezeigt hat, ist der Weg, den die abendländische Zivilisation vom Jahr 1500 (in dem der Gottesgedanke eine gesellschaftliche und individuelle Selbstverständlichkeit darstellte) bis ins Jahr 2000 (in dem das nicht mehr der Fall war) beschritten hat, entscheidend über die theistischen Vorstellungen der englischen und deutschen (weniger der französischen) Aufklärung vermittelt, die Gott als untätige, aber nach wie vor vorhandene Grösse im allgemeinen Weltbild belassen. Dieses aus Respekt der Kirche gegenüber dem Weltverständnis belassene, aber überflüssige Element löste sich aber alsbald mehr und mehr auf, so dass das resultierte, was Taylor als Titelformulierung für sein Buch wählte: «A Secular Age».

Der Theismus ist also ein entscheidender Wegbereiter des Säkularismus, zugleich hat aber gerade die neuzeitliche Theologie mit aller Klarheit erkannt, dass der Theismus keine tragende Grundlage für sie sein kann. Zugespitzt gesagt: Der Theismus ist ein noch schärferer Feind der Theologie als der Atheismus. Ich will das an zwei Texten illustrieren.

Der erste stammt von Dietrich Bonhoeffer. Er hat in seiner Habilitationsschrift von 1929 geschrieben: «Einen Gott, den <es gibt>, gibt es nicht.» (Bonhoeffer, 2015) Damit hebt er hervor, dass Gott nicht als eine Wesenheit neben anderen gedacht wird. Von der Existenz Gottes kann nicht so gesprochen werden, als ob es ihn gäbe, so wie es kosmische, geistige oder sonstwie geartete Grössen gibt. Dann wäre Gott nicht Gott, sondern nur ein verweltlichter Götze. In dieselbe Richtung hat Rudolf Bultmann in seinem Aufsatz «Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?» argumentiert. Dieser Text setzt programmatisch wie folgt ein:

Versteht man unter «von Gott» reden «über Gott» reden, so hat solches Reden überhaupt keinen Sinn; denn in dem Moment, wo es geschieht, hat es seinen Gegenstand, Gott, verloren. Denn wo überhaupt der Gedanke

«Gott» gedacht ist, besagt er, daß Gott der Allmächtige, d. h. die Alles bestimmende Wirklichkeit sei. Dieser Gedanke ist aber überhaupt nicht gedacht, wenn ich über Gott rede, d. h. wenn ich Gott als ein Objekt des Denkens ansehe, über das ich mich orientieren kann, wenn ich einen Standpunkt einnehme, von dem aus ich neutral zur Gottesfrage stehe, über Gottes Wirklichkeit und sein Wesen Erwägungen anstelle, die ich ablehnen oder, wenn sie einleuchtend sind, akzeptieren kann. Wer durch Gründe bewogen wird, Gottes Wirklichkeit zu glauben, der kann sicher sein, daß er von der Wirklichkeit Gottes nichts erfaßt hat; und wer mit Gottesbeweisen etwas über Gottes Wirklichkeit auszusagen meint, disputiert über ein Phantom. Denn jedes «Reden über» setzt einen Standpunkt außerhalb dessen, worüber geredet wird, voraus. Einen Standpunkt außerhalb Gottes aber kann es nicht geben, und von Gott läßt sich deshalb auch nicht in allgemeinen Sätzen, allgemeinen Wahrheiten reden, die wahr sind ohne Beziehung auf die konkrete existentielle Situation des Redenden. (Bultmann, 1958, S. 26)

Man kann diesen Text als die *Magna charta* der modernen Theologie bezeichnen. Bultmann erteilt hier, wie Bonhoeffer, dem Theismus eine endgültige und radikale Absage. Denn von Gott im Sinne von «über Gott» läßt sich nicht reden – damit thematisiert man lediglich ein Phantom.

Theologie ist deshalb gemäss Bultmann eigentlich als Anthropologie zu betreiben. Wer von Gott reden will, muss über den Menschen und sein Existenzverständnis reden:

Welches Existenz-Verständnis? Nun, dieses, dass sich der Mensch in einer Welt vorfindet, die voll ist von Rätseln und Geheimnissen, und dass er ein Schicksal erfährt, das ebenso rätselhaft und geheimnisvoll ist. Er wird zu der Erfahrung gedrängt, dass er nicht Herr über sein Leben ist, und er wird dessen inne, dass die Welt und das menschliche Leben ihren Grund und ihre Grenze in einer Macht (oder in Mächten) haben, die jenseits dessen liegt, was er berechnen, über das er verfügen kann, in einer transzendenten Macht. (Bultmann, 2002, S. 290)

Das ist natürlich ein zeitgebundener Text. Doch es lässt sich zeigen, dass die Position Bultmanns sich als eine positive, aber modifizierende Rezeption der Religionskritik des 19. Jahrhunderts begreifen lässt: Ja, in der Theologie geht es nicht um wie auch immer geartete Illusionen von Gott, sondern um den Menschen, aber nicht um den faustischen Menschen, der sich selber

an die Stelle Gottes schwingt, sondern um den realistischen und grenzbewussten Menschen, der – mit Freud gesprochen – nicht «Herr im eigenen Haus» ist, der sich von dem, was immer mit dem Begriff «Gott» bezeichnet werden mag, unterscheidet: Er versteht sich als Mensch dadurch, dass er sich in einen Horizont einzeichnet, der umfassender als seine Fähigkeiten und Kenntnisse ist – so beeindruckend diese Fähigkeiten und Kenntnisse auch sein mögen.

Die Gottesfrage lässt sich also unter neuzeitlichen Bedingungen reformulieren als die Frage nach der Endlichkeit des Menschen – des Menschen, der charakterisiert ist durch die Begrenztheit seines Wissens und Erkennens, die ihn in all seinen Vollzügen und Aufgaben, in seinen Erfolgen und seinem Scheitern kennzeichnet und prägt. Wenn die Theologie nach Gott fragt, fragt sie nach dem Unfasslichen, nach dem Grösseren, das der Mensch erahnen und bedenken, aber nicht begreifen kann, da dieses Grössere ihn bestimmt, und nicht er es. Gott ist für die Theologie kein Ding und keine Entität, sondern ein Denkhorizont – ein Denkhorizont, der sich empirisch aus der Erfahrung der Begrenztheit und der Endlichkeit des Menschen ergibt, aber auch aus der Erfahrung des elementaren Gegebenseins des Lebens. Man kann sich zwar sein Leben nehmen, niemand kann es sich selber aber geben. Und wer dieses Leben einmal bekommen hat, kann sich täglich mit Paulus fragen: «Was hast du, das du nicht empfangen hast?» (1Kor 4,7).

Die von Bultmann zur Beschreibung dieser Erfahrungen eingeführte Kategorie des «Geheimnisses» der Welt möchte ich dabei abschliessend noch einmal hervorheben. Dass die Welt letztlich nach wie vor geheimnisvoll ist, dürfte sich jedem Menschen ohne weiteres als Eindruck aufdrängen oder auch erschliessen.

Nun kann man aber ein Geheimnis in zweifacher Weise verstehen. Die eine Reaktion besteht darin, ein Geheimnis sogleich als ein zu lüftendes zu interpretieren: Ein Geheimnis umfasst etwas, was ich jetzt noch nicht weiss, was ich aber wissen will und wissen kann.

Ein Geheimnis kann aber auch verstanden werden als ein Gegenüber, das in seiner Unergründlichkeit bestehen bleibt und auch bestehen bleiben soll. Denken Sie noch einmal an das Liebespaar in dem Raum: Würde es

ihrer Liebe helfen, wenn die beiden sich gegenseitig vollständig ergründen könnten und sich nicht, bis zu einem gewissen Grad, immer wieder als Geheimnis erfahren? Eignet der Bewahrung des Geheimnisses nicht auch eine gewisse Kreativität?

Selbstverständlich ist es die Aufgabe der Wissenschaften, bestehende Geheimnisse der Welt zu lüften und zu erklären. Doch wie eingangs ausgeführt, wird dies wohl nie ganz gelingen. Um dies zu reflektieren und um dies nicht bloss als menschlichen Makel zu interpretieren, dazu ist die Theologie da. Sie beschreibt das Geheimnis der Welt, und mit dieser Aufgabe wird sie noch eine Weile beschäftigt sein.

Literaturverzeichnis

- Bonhoeffer, Dietrich (2015). *Akt und Sein: Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*. (Dietrich Bonhoeffer Werke 2). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Braun, Hans-Jürg (1985). *Religionskritik und Religionspolitik bei Marx, Lenin, Mao*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Buechner, Frederick (2009). *Wunschdenken: Ein religiöses ABC* (2. Aufl.). Zürich: Theologischer Verlag (amerikanisches Original: *Wishful Thinking. A Seeker's ABC*. San Francisco: Harper, 1973).
- Bultmann, Rudolf (1958). Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (1925). In: ders., *Glauben und Verstehen I*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 26–37.
- Bultmann, Rudolf (2002). Zum Problem der Entmythologisierung (1963). In: A. Lindemann (Hrsg.), *Neues Testament und christliche Existenz: Theologische Aufsätze*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 284–293.
- Dalferth, Ingolf U./Luibl, Hans Jürgen/Weder, Hans (Hrsg., 1998). *Die Wissenschaften und Gott*. Zürich: Pano.
- Du Bois-Reymond, Emil (1903). *Über die Grenzen des Naturerkennens: Die sieben Welt-räthsel: Zwei Vorträge*. Leipzig: Veit.
- Du Bois-Reymond, Emil (1912). Über die Grenzen des Naturerkennens. In: E. Du Bois-Reymond (Hrsg.), *Reden von Emil Du Bois-Reymond in zwei Bänden*. Leipzig: Veit (Band 1), S. 441–473.
- Faye, Hervé (1885). *Sur l'origine du monde: théories cosmogoniques des anciens et des modernes*. Paris: Gauthier-Villars, S. 109–111.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1808). *Faust – Der Tragödie erster Teil*. Tübingen: Cotta.
- Haeckel, Ernst (1903). *Die Welträthsel: Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie*. Bonn: Strauss.

- Laplace, Pierre-Simon de (1799–1829). *Traité de Mécanique Céleste*. Paris: Duprat.
- Lübbe, Hermann (1989). Wissenschaft und Weltanschauung. Ideenpolitische Fronten im Streit um Emil Du Bois-Reymond. In: ders., *Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Herausforderungen der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus*. Graz: Styria, S. 257–274.
- Lyotard, Jean François (1979). *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions du Minuit.
- Mittelstraß, Jürgen (2001). *Wissen und Grenzen: Philosophische Studien* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1566). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schmid, Konrad (Hrsg., 2012). *Schöpfung (Themen der Theologie 4)*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schwöbel, Christoph (2005). Art. Theologie (*Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 8). Tübingen: Mohr Siebeck, S. 255–306.
- Semler, Johann Salomo (1967). *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*. Halle (ohne Verlag), 1771–1772. Zugänglich auch in: ders. *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 5)*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge MA: Belknap (deutsche Übersetzung: *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2012).
- Tillich, Paul (1986). *Dogmatik: Marburger Vorlesung von 1925*, (Hrsg. Werner Schüßler). Düsseldorf: Patmos.
- Weder, Hans (2008). *Wissen und Glauben: Kreationismus – Intelligent Design – Schöpfungsglaube*. Basel: Schwabe.