

Das Bild Gottes und das Bild der Welt

Aktuelle Herausforderungen im Gespräch der Theologie mit Naturwissenschaft und Technik

Christian Schwarke

Am 12. Oktober 2014 erhält der Computerfachmann und Buchautor Jaron Lanier in der Frankfurter Paulskirche den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Die Frankfurter Allgemeine Zeitung betitelt ihren Leitartikel „Die Schöpfung“.¹ In der Geste des Propheten geißelt Lanier in seiner Rede das Sammeln von Big Data, die Phantasien der Posthumanisten und die Freiheitsberaubung der Menschen im Zuge der Digitalisierung. Gern würde er positiver reden, aber sein Realismus zwingt ihn „dunkler zu werden“.² Die Milliarden an Geldern für die Entwicklung von Künstlicher Intelligenz seien nicht durch seriöse Ergebnisse gedeckt. „Wir behandeln Hoffnungen und Glaube, als wären sie etablierte Wissenschaft. Wir behandeln Computer wie religiöse Objekte.“³

Demgegenüber möchte Lanier einen neuen Humanismus etablieren, der an so etwas wie die Würde des Menschen glaubt. Manche seiner Technikkollegen hätten für einen solchen Glauben nur Spott übrig, aber Lanier hält ihn für notwendig.

„Wir glauben an uns selbst und aneinander, aber es ist eben nur Glaube. Es ist ein pragmatischerer Glaube als der traditionelle Glaube an Gott. Er führt zum Beispiel zu einer faireren und nachhaltigeren Wirtschaft und zu besseren, zurechnungsfähigeren Technologien. Außerdem ist der Glaube an den Menschen kompatibel mit jedem Glauben oder fehlenden Glauben an Gott.“⁴ In guter Kant'scher Manier wird der Glaube (nun freilich an das Transzendente im Menschen) nicht aus der Sache, sondern aus der Notwen-

¹ M. Hanfeld, Die Schöpfung, in: FAZ vom 13.10.2014, Nr. 237, 1.

² Der Text der Rede ist zugänglich auf: <http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/819312/> (abgerufen am 20.06.2015). Zitate dort.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

digkeit der Annahme heraus begründet. Lanier schließt mit den beschwörenden Worten: „Lasst uns die Schöpfung lieben.“⁵

In der Verleihung des Preises und in der Rede Laniers werden m.E. wie in einem Brennglas einige Herausforderungen im Verhältnis von Naturwissenschaft und Technik zur Theologie sichtbar. Damit meine ich nicht nur und nicht einmal vorrangig die inhaltlichen Fragen nach der Digitalisierung oder der Künstlichen Intelligenz.⁶ Ich meine eine ganz andere Herausforderung, die darin sichtbar wird, dass wir es bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels mit einem religiösen Akt zu tun haben. Konsequenterweise hält der Preisträger mit einem guten Gespür für den Kasus auch eine religiöse Rede. Diesen Sachverhalt zu betonen, ist mir deshalb wichtig, weil die Herausforderungen der *Theologie* (im Gegensatz etwa zur philosophischen Ethik oder der Politik und Gesellschaft) durch die Naturwissenschaften und die Technik in der Art und Weise liegen, wie die Dinge *wahrgenommen* werden und wie darüber gesprochen wird. Daher habe ich im Titel meines Beitrages den Bildbegriff verwendet. Im Folgenden werde ich in sechs Punkten einige Herausforderungen umreißen, die ich gegenwärtig wahrnehme.

1. Technik und religiöse Sprache

„Lasst uns die Schöpfung lieben.“ Laniers Rede schließt mit einem starken Impuls, der von religiöser Metaphorik getragen wird. Der Gebrauch der Metapher der Schöpfung ist im öffentlichen Sprachraum nicht neu. Seit den 1970er Jahren, als die Umweltproblematik ins Bewusstsein der Industriegesellschaften drang, wurde die Welt wieder mit dem Begriff der Schöpfung belegt.⁷ In den 1980er und

⁵ Ebd.

⁶ Zu ergänzen wären hier noch die Molekularbiologie, die Nanotechnik, die Ökologie und weitere Problemfelder, auf denen Theologen Kompetenz erwerben müssten, wenn sie mitreden wollten, was für sich genommen bereits eine Herausforderung darstellt.

⁷ Zur Kritik der Engführung des Schöpfungs- auf den Naturbegriff vgl. T. Rendtorff, Bewahrung der Schöpfung als Ethik der Technik? Zur theologischen Kritik an Deutemustern der ökologischen Krise, in: *ders.*, Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur, Stuttgart/Berlin/Köln 1991, 133–144.

1990er Jahren wurde dann die Debatte um die Gentechnik mit der bange Frage verknüpft, ob die Manipulation des Erbmaterials nicht ein – eigentlich unerlaubter – „Eingriff in die Schöpfung“ sei. Heute nun macht ein Computerfachmann die „Schöpfung“ gegen die Digitalisierung der Lebenswelt und die massenhafte Ansammlung von Daten stark. Wie sollen Theologie und Kirche auf diese Wiederbelebung religiöser Sprache außerhalb ihres Bereichs reagieren?

Eine Möglichkeit besteht darin, solche Rede freudig als neues Bewusstsein der göttlichen Wirklichkeit zu feiern. Das tut die kirchliche Presse auch gern. Selbst die Frankfurter Allgemeine Zeitung griff das Stichwort als Titel für ihren Beitrag auf.

Ich halte diese Deutung der Verwendung des Schöpfungsbegriffs in der Öffentlichkeit jedoch aus zwei Gründen für irreführend: Erstens bedeutet die Verwendung des Schöpfungsbegriffes, wie wir inzwischen gelernt haben, keineswegs eine Renaissance des Gottesglaubens. Es handelt sich vielmehr um die wertende Beschreibung einer vermeintlich vorgefundenen Welt, wenn deren Erhaltung erstrebt wird. Diese Rede kommt aber tatsächlich ohne Gott aus (deshalb leider auch ohne Gnade). Man kann – und das scheint mir tatsächlich nach wie vor eine Herausforderung für die Theologie darzustellen – heute sehr wohl christliche Sprache verwenden, ohne im mindesten die damit verbundene Religiosität zu teilen.

Zweitens hat die öffentliche Erinnerung durch Kirche und Theologie daran, dass es sich bei der Schöpfung doch um ein schönes, traditionell jüdisch-christliches Motiv handele, eher den Effekt, den Eltern erzielen, wenn sie ihren pubertierenden Kindern erzählen, dass sie etwas richtig gemacht hätten: Ein Lob von der falschen Seite hat stets gegenteilige Effekte. Die Erinnerung an die eigentlich christlichen Ursprünge der Schöpfungsidee ertappt den selbstbewussten Selbstdenker als intellektuellen Erben. Das hört niemand gern.

Es ist offenkundig, dass der Schöpfungsbegriff immer dann von der säkularen Welt aufgenommen wird, wenn ihr irgendetwas über den Kopf wächst, wenn die Dinge zu groß werden. Insofern wird er ja, folgt man Schleiermachers Religionstheorie, auch ganz zutreffend verwendet. Nur geschieht dies strikt betrachtet selbstverständlich unsachgemäß. Denn die Schöpfung ist weder identisch mit den Genen, die man bewahren will, noch mit scheinbar freien Menschen, die Bücher lesen, statt in Netzen zu surfen.

Eine zweite Möglichkeit theologischer Reaktion auf öffentliche Metaphern bestünde mithin darin, sie zu kritisieren. Das aber kann die Theologie nicht wirklich nachhaltig tun, ohne sich den Vorwurf einzuhandeln, sie verkaufe ihr eigenes Erbe. Denn die Öffentlichkeit denkt eben auch in theologischen Dingen anders als die Wissenschaft. Meist steht bei der öffentlichen Verwendung von Metaphern das Gemeinte im Vordergrund, während die Wissenschaft danach fragt, was tatsächlich damit gesagt wird. Wenn man aber die Verwendung christlicher Metaphern weder bejubeln noch kritisieren kann: Was dann?

Man kann diese Metaphern als Spuren verwenden. Religiöse Metaphorik zeigt nämlich zweierlei: Erstens muss man über Dinge, von denen man nicht sprechen kann, durchaus nicht schweigen, sondern man kann metaphorisch reden und sich darüber verständigen. Zweitens haben Metaphern eine Eigenschaft, die auf ihrer bildhaften Übertragung basiert: Sie haben zwei Beine in zwei verschiedenen Bereichen. Deshalb können sie, um im Bild zu bleiben, wandern. Der Zustand der Stasis ist eigentlich sogar der unwahrscheinliche Zustand. Solche Wanderung bringt es aber mit sich, dass die Metapher dem Einfluss ihrer Ursprungsdomäne entgleiten kann. Man kann sie dann zwar nicht wieder einfangen, aber man lernt daraus etwas über das Schicksal der Ideen. In unserem Falle lernen wir etwas über gegenwärtige Formen und Inhalte dessen, was wir Religion nennen.

So steht beispielsweise nicht zur Debatte, ob „schwarze Löcher“ ein Ausdruck der Apokalypse seien oder das expandierende Universum eine Spielart der *creatio continua*. Zu fragen wäre vielmehr: Warum ist eine Metapher so beliebt? Im Blick auf die Genetik lautet eine Frage z. B.: Warum war das molekularbiologische Dogma so viel erfolgreicher als die Erkenntnisse der Epigenetik, die doch dem religiösen Menschen eher entsprechen? Denn die Annahme, dass es einen einlinig gerichteten und determinierten Prozess gäbe, der die Informationen der DNA in RNA umwandle, daraus Proteine synthetisiere und damit unser Schicksal bestimme, hält sich in der Öffentlichkeit bis heute, obwohl sie inzwischen von der Wissenschaft relativiert wurde. Ähnlich verhält es sich in der Theologie. So kann man alle Jahre wieder im „Spiegel“ damit aufmachen, dass Jesus nicht mit Zahnbürste auferstanden ist, obwohl die Wissenschaft das schon seit 150 Jahren verkündet. Worin besteht die Beharrungskraft solcher „Bilder“, die doch wissenschaftlich betrachtet unangemessen

erscheinen? Auf unseren Fall angewendet, ließe sich antworten: Die Verwendung des Schöpfungsbegriffs signalisiert, dass die damit verbundene jüdisch-christliche Problemanzeige richtig war und ist: Wir brauchen einen Begriff auf der Suche nach dem scheinbar Vorgegebenen und damit idealiter Heilen in der Welt. Gleichzeitig aber verfügen wir offenbar nicht mehr über eine allseits akzeptierte Antwort auf diese Suchfrage (etwa, dass die Schöpfung ein Werk Gottes ist). Die erste Herausforderung liegt also in unserem Umgang mit (öffentlich gebrauchten) Metaphern. Vor ihrer normativen Vereinnahmung oder Ablehnung sollte die Theologie sie als Indizien für den Stand der Dinge in Sachen Religion nutzen.

2. Der Streit um die Inhalte

Fragt man nach dem Inhalt von Laniers Rede, sozusagen nach dem Gehalt der prophetischen Mahnung zum Erhalt der Schöpfung, so geht es darum, dass das Individuum gegen die Digitalisierung und den Datenabzug in großem Stil bewahrt werden soll. Immer mehr Daten ermöglichen, unseren Charakter, unsere Vorlieben, unser Verhalten und damit unsere Zukunft zu kennen. Kommt uns das nicht bekannt vor? Ein irgendwie undefinierbares Etwas, das uns besser kennt, als wir uns selbst und unser Verhalten aus diesem Wissen heraus bestimmt (oder vielleicht manipuliert)? Früher nannte man das „Gott“.

Wie an vielen Punkten gegenwärtiger Debatten im Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Technik auf der einen Seite und der Theologie auf der anderen Seite kommt es hier zu einer Umkehrung traditioneller Frontlinien.

So wird etwa in allen bioethischen Debatten der Gegenwart von den Kirchen die Menschenwürde immer als ein Argument eingebracht, um biotechnische Eingriffe abzulehnen. Es ist ein Abwehrargument. Das entspricht sehr genau dem Grundgedanken der Menschenwürde als Menschenrecht, wie es die liberalen Abwehrrechte des 18. Jahrhunderts etabliert haben. Genau dagegen haben sich die Kirchen aber bis ins 20. Jahrhundert hinein gewehrt. Sie vertraten demgegenüber eigentlich eine Tradition der Auslegung der Menschenwürde, die man bei Pico della Mirandola und später bei Herder findet: Der Mensch hat eine Würde, weil er etwas *tun* kann.

Auch in der Diskussion um Freiheit und Determinismus, wie sie seit einigen Jahren von der Hirnforschung ausgeht, haben sich die Fronten verkehrt.⁸ War es ursprünglich die Theologie, die dem Menschen die Freiheit absprach, während es die Wissenschaft war, die sich die Freiheit auf ihre Fahnen geschrieben hatte, so verteidigt nun die Theologie die Freiheit, und die Wissenschaft zerstört diese schöne Idee.

Dieser Chiasmus der Argumentationslinien hängt mit der Subjektstellung des Menschen zusammen: In den genannten Zusammenhängen galt früher Gott als das Subjekt der Bereiche, auf die der Mensch keinen Zugriff hatte. Heute fürchten die Menschen, dass diese Bereiche zwar weiter für sie selbst versperrt sind, nicht aber für andere, mächtigere Menschen: Wenn die Hirnforschung die Unfreiheit des Menschen behauptet, tut sie dies, weil sie vielleicht Wege hat, alles Mögliche elektrisch zu stimulieren. Wenn die Genetiker das Erbgut verändern, dann ist es nicht mehr Gott, der mein Schicksal bestimmt, sondern Dr. Whosoever. Wenn nicht mehr Gott allwissend ist, sondern das Netz, in das Google und die Geheimdienste vielleicht einmal ganz zufällig einen kleinen Blick werfen, dann halten wir das für ein Problem, weil das Subjekt der Überwachung gewechselt hat. Wurde Gott im 18. Jahrhundert im Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft fast ausschließlich zum Garanten einer vermeintlich natürlichen (tatsächlich wohl eher staatlichen) Ordnung, so soll er heute stärker für die Freiheit, das Offene, das Nichtfeststellbare stehen. Das tut er implizit auch, aber eben implizit.

Daraus folgt: Die Theologie sollte die Ergebnisse der Naturwissenschaft und der Technik nicht mit ihren Mitteln als falsch zurückweisen. Es gibt dazu gar keinen Grund. Im Gegenteil: Die Naturwissenschaft „bestätigt“ die alte theologische These, dass der Mensch im Letzten nicht frei ist. Zwar kann er Einzelfragen entscheiden, aber der Rahmen auch dieser Handlungen und Entscheidungen steht ihm durchaus nicht zur Disposition. Die Aufgabe bestünde nun darin, gemeinsam nach einem angemessenen Umgang mit diesem Wissen zu suchen. Die zweite Herausforderung besteht also darin, naturwissenschaftliche Erkenntnisse richtig in die theologische Tra-

⁸ Vgl. als Überblick zur Diskussion: *Ch. Geyer* (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt a. M. 2004.

dition einzuordnen und die Naturwissenschaft nicht voreilig aufgrund ihrer möglichen Konsequenzen im Handlungsbereich für unhaltbar zu erklären.

3. Macht und Dialog

Im Gespräch zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften geht es auch um Macht: um die Macht Gottes und des Gesetzes, um die Macht des Menschen und der akademischen Disziplinen sowie der Institutionen. In Jaron Laniers Rede wird dies deutlich, wenn er davon spricht, dass einige seiner Kollegen für seine Perspektive, dass der Mensch mehr sei als eine Sammlung von Daten, nur Spott übrig hätten.

Dass es um Macht geht, wurde m.E. in den Debatten bislang zu wenig beachtet. Schon die Entstehung der kontroversen Diskussion zwischen Naturwissenschaft und Theologie verdankt sich Machtfragen. Die Auffassung nämlich, die die meisten unserer Zeitgenossen ganz selbstverständlich vertreten, dass Naturwissenschaft und Christentum unvereinbar seien, hat kaum inhaltliche Gründe. Man kann das daran sehen, dass beide Disziplinen im 18. Jahrhundert noch weitgehend von denselben Leuten betrieben wurden. Erst das 19. Jahrhundert brachte die fast selbstverständliche Frontstellung. Und man kann sogar ein ganz bestimmtes Datum für das angeben, was ich die Grundsteinlegung des Konflikts nenne würde. Im Jahre 1865 wurde im amerikanischen Ithaca, NY die nach ihrem Geldgeber Joseph Cornell benannte Universität gegründet, die konfessionell unabhängig sein sollte. Daraufhin gab es kirchlichen Protest. Als Reaktion auf diesen Protest schrieb Andrew Dickson White sein 1896 veröffentlichtes Buch *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, das bis heute 21 Auflagen erlebt.⁹ Der Autor versucht darin zu zeigen, dass es schon immer einen Konflikt zwischen Kirche und Wissenschaft gegeben habe. (Übrigens meint er auch, dass das wahre Christentum eigentlich kein Problem mit der Wissenschaft haben sollte). Nota bene geht

⁹ A. D. White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, New York 1896.

es eigentlich um die Kirche, und das heißt um eine Institution, von der man sich befreien will.

Bis heute steht im Verhältnis der Theologie zu den Wissenschaften fast immer die Frage im Hintergrund, ob und welche Rolle die Kirche darin spielt. Wie der amerikanische Physiker und Theologe Ian Barbour herausgearbeitet hat, ist der Konflikt nur eine von mehreren Spielarten des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaften.¹⁰ Analysiert man aber die Fälle, in denen es tatsächlich konflikthaft zugeht, oder die Menschen, die hier einen unüberbrückbaren Konflikt sehen, dann geht es um Macht. Prominentes gegenwärtiges Beispiel scheint mir Richard Dawkins zu sein. In seinen Büchern¹¹ und in den Diskussionen, die etwa Alister McGrath mit ihm geführt hat¹², geht es letztlich nicht um die Wahrheit oder Plausibilität von Hypothesen, sondern um den Willen und die Macht. Dawkins verabscheut die Kirchen und die Tatsache, dass Menschen andere Orientierungen für sich in Anspruch nehmen als die materialistische Gesamtdeutung, wie er sie vorträgt.

Umgekehrt hat auch der Boom der Science-Religion-Debatte vor allem in den USA und Großbritannien in den letzten 20 Jahren etwas mit Macht zu tun. Er geht nämlich zu nicht geringen Teilen auf die Finanzierung durch eine einzige Stiftung zurück, die Templeton Foundation.

Auch die Tatsache, dass Jaron Lanier überhaupt eine religiöse Rede halten kann, hat etwas mit Macht zu tun. Denn wären die gleichen Worte aus dem Munde eines Theologen gekommen, hätte die versammelte Gesellschaft sie weniger bejubelt, wenn nicht abgelehnt. Die dritte Herausforderung im Dialog mit den Naturwissenschaften und der Technik besteht darin, sich realistisch der Machtaspekte der Debatte bewusst zu werden.

¹⁰ I. Barbour, *Science and Religion. Historical and Contemporary Issues*, San Francisco 1997 (dt. *Wissenschaft und Glaube*, Göttingen ²2006).

¹¹ R. Dawkins, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007 (engl. *The God Delusion*, London 2006).

¹² A. McGrath, *Dawkin's God. Genes, Memes, and the Meaning of Life*, Oxford u. a. 2005. – Vgl. die Aufzeichnung einer Diskussion zwischen Dawkins und McGrath: <https://www.youtube.com/watch?v=3LGm0iWPC80> (abgerufen am 20.06.2015).

4. Gott und die Technik

Die vierte Herausforderung verbirgt sich im Gegenstand der Rede. In ihr geht es nämlich eigentlich um die Technik, nicht um ihre naturwissenschaftlichen Grundlagen. Wir nennen Naturwissenschaft und Technik meist in einem Atemzug. Tatsächlich handelt es sich aber um verschiedene Phänomene. Was das Verhältnis der Theologie zur Naturwissenschaft betrifft, können wir inzwischen auf eine längere Diskursgeschichte zurückblicken, die vor allem in den USA und Großbritannien stattfindet. Das gilt nicht für die Technik. Zwar gibt es eine Vielzahl an Publikationen zur Ethik einzelner Technikbereiche, die sog. „Applied Ethics“, vor allem zur Bioethik. Aber die Technik ebenso wie die Naturwissenschaft als Problem der Dogmatik zu verstehen, das ist bisher kaum versucht worden. Dabei ist das Thema „Technik“ insbesondere im Blick auf die Säkularisierung der westlichen Gesellschaften noch wichtiger als die Fragen, die die Naturwissenschaften aufgeworfen haben. Denn die Alltagserfahrung der Menschen wird durch die Technik ungleich stärker beeinflusst als durch die theoretischen Ergebnisse der Naturwissenschaften. Dass man vor einem Blitz nicht wie einst Luther ins Kloster fliehen muss, zeigt der Blitzableiter viel nachdrücklicher als die Erkenntnis, dass es sich bei Gewittern um elektrische Entladungen handelt.

Theologie und Kirche haben aber mit der weitgehend fehlenden Aufmerksamkeit für die Technik nicht nur den Kontakt zu *dem* unser aller Leben bestimmenden Faktor verloren, sondern haben darüber hinaus Gott und die Technik weitgehend nur als Gegensatz begreifen können. Dafür gibt es verschiedene historisch angebbare Gründe, die aber hier nicht weiter erörtert werden sollen.¹³

Das Kernproblem liegt dabei in der Entgegensetzung von Gottes Handeln und unserem technischen Handeln. Gegenwärtig führt das etwa in der Diskussion um die Sterbehilfe zu eigentümlichen Blüten. Insbesondere die beiden großen Kirchen in Deutschland haben unisono verkündet, dass Anfang und Ende des Lebens in Gottes Hand liegen, und das heißt auch: liegen sollten. Daher dürfe der Mensch nicht in diesen Bereich eingreifen. Nun hat diese Argumentation zwei Probleme: Erstens beruht sie auf der stillschweigenden Annah-

¹³ Dazu zählen die Industrialisierung und die Haltung der Kirchen zur Arbeiterschaft. Vgl. *Ch. Schwarke, Technik und Religion*, Stuttgart 2014.

me, dass Gott immer dort wirkt, wo wir bisher nicht handeln konnten. Dass Gott im Bereich der Kontingenz gesucht wird, ist ja vernünftig. Aber bedeutet das umgekehrt auch, dass er im Bereich des Verfügbaren nicht sein kann? Zudem liegt die Identifizierung von Gottes Handeln und Kontingenz eben jenem Prozess zugrunde, der Gott immer weiter aus unserer Weltwahrnehmung herauschiebt, wenn wir ehemals Kontingentes durch Technik in den Bereich des Berechenbaren überführen.¹⁴

Aber noch ein anderes Problem birgt die Entgegensetzung von menschlichem und göttlichem Handeln in der Diskussion um die Sterbehilfe: Die Fälle, in denen Sterbehilfe begehrt wird, fallen ja nicht vom Himmel. Sie gehen darauf zurück, dass wir zuvor medizinisch mehr oder minder intensiv in das Leben eingegriffen haben. Wer sagt uns aber z. B., dass wir *coram Deo* richtig handeln, wenn wir einen Menschen mit dem dritten Herzinfarkt erneut operieren? Früher hätte man doch gesagt, dass Gott ihn schon dreimal heimrufen wollte. Der traditionellen Logik zufolge hätten wir Gottes Willen dreimal vereitelt. Wohlgemerkt: *coram mundo* wollen und müssen wir rettend eingreifen und medizinisch handeln. Aber die Diskussion um Patientenverfügungen, das Selbstbestimmungsrecht und die Selbsteinschätzung der eigenen Lebensqualität zeigt zugleich die Ambivalenz eben dieses Handelns. Das alles besagt nichts darüber, wie die aktive Sterbehilfe zu beurteilen sei. Nur die gängige systematisch-theologische Begründung ihrer Ablehnung ist dogmatisch betrachtet von zweifelhafter Qualität.

Aus all dem ergibt sich, dass wir Wege finden müssen, Gott und unser technisches Handeln als ein Zusammenwirken zu denken. Das hat zwei Seiten: Zum einen muss die Tatsache, dass unsere Welt technisch funktioniert, etwas über Gott bzw. sein Handeln aussagen. Bei aller Vorsicht vor den Fallstricken der natürlichen Theologie ließen sich vielleicht doch Bedingungen angeben, unter denen solche Sätze formuliert werden können. Ich komme darauf im Folgenden zurück.

¹⁴ Aus diesem Grund bin ich übrigens auch skeptisch gegen alle Versuche, Gott in der Quantenfluktuation zu suchen. Die Verführung durch die scheinbare Kontingenz in diesem Bereich ist groß. Die Argumentation unterliegt aber allen Schwächen, die der „god of the gaps“ schon immer hatte. Daher gilt auch hier: Mind the gap!

Zum anderen müssen wir Gottes und menschliches Handeln gemäß der altprotestantischen Idee der *cooperatio* denken, derzufolge immer beide Seiten an einer Handlung beteiligt sind.

Beide Aspekte sind sinnvoll aber nur zu denken, wenn wir solche Aussagen bildhaft verstehen. An diesem Punkt sind Vorschläge aus der Diskussion mit den Naturwissenschaften durchaus hilfreich. Wenn der kürzlich verstorbene Systematiker Wolfhart Pannenberg etwa das Wirken des Heiligen Geistes mit den Bildern der Feldtheorie zu verstehen suchte,¹⁵ kann das nicht heißen, dass der Heilige Geist ein Feld *ist*, wohl aber, dass man ihn in ein solches Bild kleiden, und einen Aspekt an ihm gegenwärtig vorstellbar machen kann. Nur so ist eine solche Aussage auch rational zu rechtfertigen. Dass wir bisher nur Naturbilder für Gottes Handeln und Wesen verwendet haben, sollte uns nicht davon abhalten, auch in der Technik nach Bildern zu suchen. Damit aber wäre nur die *providentia ordinaria*, das allgemeine und immerwährende Handeln Gottes, beschrieben. Die *providentia extraordinaria* suchen wir z.Zt. meist im Geist. Man kann das nicht zuletzt an den Gebeten ablesen, die in unseren Gottesdiensten gehalten werden. Irgendetwas Psychisches ist meist noch das Residuum göttlicher Hilfe, die man erwartet. Wir verstehen aber weder uns noch Gott heute angemessen, wenn wir nicht Bilder finden, die der technischen Welt gerecht werden.

Für die Ethik bedeutet dies freilich, dass wir uns nicht mehr mit vermeintlich ewigen Geboten oder schlecht haltbaren (weil dogmatisch wackligen) Tabus beruhigen können. Das Bild der Gottebenbildlichkeit besagt eben nicht, dass der Mensch alles Mögliche nicht darf, sondern dass der Mensch sich stets fragen muss, was er an der Stelle Gottes tun würde. Die vierte Herausforderung besteht also in der Entwicklung eines Gottes- und Menschenbildes, das den Menschen als verantwortlich und Gott nicht nur jenseits der Technik, sondern auch in der Technik als techniktranszendierend ausweist.

¹⁵ W. Pannenberg, Systematische Theologie. Bd. 2, Göttingen 1991, 99ff.

5. Rationalität

Dass die gegenwärtigen Probleme eher die Technik als die Naturwissenschaft betreffen, verändert auch die Frage nach der Rationalität als Basis des Dialogs. Dies hat eine erkenntnistheoretische und eine pragmatische Dimension. Ich beginne mit der letzteren.

Der Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie war und ist geprägt von dem Bemühen um eine einheitliche Rationalität. Diejenigen, die sich an diesem Fachdiskurs beteiligen, wollen den Glauben als rational und mit den wissenschaftlichen Entwicklungen der Moderne kompatibel ausweisen. Für mich selbst war das ein wesentlicher Impuls, Theologie zu studieren. Die Biographien vieler Kolleginnen und Kollegen im angelsächsischen Raum lassen diese Frage ebenso deutlich erkennen, haben sie doch zumeist erst eine Naturwissenschaft studiert, bevor sie sich der Theologie gewidmet haben. Verschiedene Beobachtungen lassen mich jedoch zunehmend vermuten, dass dies ein durchaus historisch begrenztes Phänomen darstellen könnte. Heutige Studierende haben z. B. erkennbar weniger Probleme mit dem, was man kognitive Dissonanzen nennt. Der Dialog zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie wird heute überwiegend von Kolleginnen und Kollegen in der zweiten Lebenshälfte bestritten. Die jungen Leute arbeiten dagegen eher an Themen zur Rolle der Religion in der gegenwärtigen Kultur. Das bedeutet, dass diese jungen Forscherinnen und Forscher überhaupt nicht mehr zeigen wollen bzw. müssen, dass der Glaube rational vertretbar sei. Vielmehr geht es darum, die Präsenz religiöser Motive und religiöser Gehalte in der sich selbst nicht als religiös verstehenden, zugleich höchst erfolgreichen Kulturproduktion verschiedenster Art (Film, Medien, Internet, Games) zu zeigen und zu interpretieren. Auch dies ist freilich eine Suche nach Vergewisserung und nach Anschlussmöglichkeiten für die Theologie (und für den Glauben) im Raum außerhalb der Kirche. Aber es geht in keiner Weise mehr um den Aufweis von Rationalität hier oder dort. Das Thema ist die Gegenwart des Religiösen *sub specie hollywoodensis*. Das aber ist vielleicht sehr angemessen. Denn es könnte sein, dass die Entwickler von Computerspielen und Blockbustern heute am genauesten wissen, was Religion ist, und wie man sie programmiert. Das führt auf den erkenntnistheoretischen Aspekt der Wendung zur Technik.

Die Suche nach einer gemeinsamen Basis der Rationalität im Dialog zwischen Naturwissenschaft und Technik hat viele Forscher (innen) zur Überzeugung geführt, dass der sogenannte „Critical Realism“ die Option der Wahl sei. Als Kompromiss bzw. Kombination zwischen geistes- und naturwissenschaftlichen Positionen leuchtet das auch unmittelbar ein. Denn der kritische Realismus vereint die Basisintuitionen beider Wissenschaftsrichtungen. Naturwissenschaft erfährt die Welt forschungsalltäglich ebenso „realistisch“ wie die Geisteswissenschaft ihr Leben aus der Kritik, d. h. der Unterscheidung von allem und jedem, bezieht.

Die Technik legt nun aber eine ganz andere Richtung nahe. Denn sie erweist die Welt als durchgängig konstruiert. Dass die Welt konstruierbar ist, ist die Voraussetzung ihrer Arbeit und ihres Erfolgs. Und selbst in den Zeiten des angeblichen Zusammenwachsens von Naturwissenschaft und Technik (Technoscience) gilt, dass die Technik eigenständig durch Versuche und Erprobungen zu ihren Ergebnissen kommt. Die Wahrheit ihrer Erkenntnis aber ist eine pragmatische. Etwas ist wahr, weil es funktioniert. Warum es das tut, ist zunächst zweitrangig und letzten Endes nicht wirklich bestimmbar. Diese pragmatische Rationalität schafft aber zugleich eine andere Basis für das Gespräch mit der Theologie. Denn wir wissen, dass Religion (ebenso wie die Technik) funktioniert. Und sie tut dies (ebenso wie die Technik) zum Wohl wie zum Schaden. Zwar ist die Technik in vielen Dingen deutlich effektiver als die Religion, aber das könnte die Religion, anders als das Christentum es oft tut, freudig begrüßen, wenn es begreifen würde, dass die Technik partiell alles umsetzt, was das Christentum als Utopie formuliert hat.

Ein solch funktionalistischer Ansatz ist nicht neu. Schon Blaise Pascal hat ihn im berühmten Argument der Wette vorgeschlagen.¹⁶ Wenn einem das als Protestant sehr fern zu liegen scheint, dann kann man sich daran erinnern, dass Luthers Rechtfertigungserfahrung einem zutiefst technischen Versagen entspringt. Es ist die Technik der Heilsgewissung, an der er zunächst zerbricht. Und es ist die zutiefst pragmatische Einsicht, dass man an den erlösenden Gott glauben muss, als gäbe es nur ihn, die Luther als Konsequenz formuliert.

¹⁶ B. Pascal, *Penseés*. Über die Religion und einige andere Gegenstände, Heidelberg 1978, 120–126 (Fr. 233).

Wenn die Technik und die religiöse Tradition des Christentums dergestalt gemeinsame Bezugspunkte haben, sollte die Einsicht in die Konstruktivität unserer Einsicht in die Welt beiden Teilen einleuchten. Die fünfte Herausforderung besteht im Grunde schlicht darin, Technik (und Naturwissenschaft) als Kultur (und deshalb als deren Rationalität folgend) zu verstehen.

6. Religiöser Wandel und technische Bildwelt

Ich hatte zu Beginn behauptet, dass es sich bei der Preisverleihung in der Paulskirche um einen religiösen Akt handeln würde: Es gibt eine Versammlung, die tatsächlich eine alljährlich wiederkehrende Gemeinde darstellen dürfte; es gibt eine Kanzel, einen Prediger, und eine reinigende Wirkung der Rede. Man hat einen Preis verliehen: Das Gute hat gesiegt.

Dies so zu formulieren, setzt voraus, dass man Religion nicht von einem vermeintlichen Kern her definiert, sondern gleichsam von ihren Rändern her. Religionen geben Orientierung, sie leisten Hilfe, sie gehen meist mit Gruppenaktivitäten einher, sie handeln vom irgendwie Transzendenten. Aber Religionen *sind* keins von alledem. Vielmehr wandeln sie sich offensichtlich entsprechend der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen.

Der amerikanische Theologe Shailer Mathews hat den Wandel zu Beginn des vorigen Jahrhunderts sehr treffend auf den Begriff gebracht. Als Schüler des Soziologen Albion Small hielt Mathews Dogmen nicht für Versprachlichungen religiöser Erfahrungen, sondern für das Produkt eines bestimmten „social mind“¹⁷ bzw. eines „social pattern“,¹⁸ eines sozialen Musters. Hiervon machte er in der Theologiegeschichte sieben verschiedene Muster aus: das semitische, das hellenistische, das imperialistische, das feudale, das nationalistische, das bürgerliche und das wissenschaftlich-demokratische.¹⁹ Wie in Harnacks Epochenbildung²⁰ hatte dieses Schema natürlich eine ein-

¹⁷ S. Mathews, *Theology and the Social Mind*, in: BW 46 (1915), 201–248.

¹⁸ S. Mathews, *Doctrines as Social Patterns*, in: JR 10 (1939), 1–15.

¹⁹ S. Mathews, *Theology* (s. Anm. 17).

²⁰ A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums* (1901), hrsg. u. komm. v. Trutz Rendtorff, Gütersloh 1999. Harnacks Geschichte verlief vom apostolischen Zeit-

deutig wertende und geschichtsphilosophische Tendenz. In zwei Hinsichten aber unterschied sich Mathews von deutschen Theologen der Zeit: Zum einen erkannte er, dass Dogmen als solche unhinterfragt nur so lange haltbar sind, wie sie nicht als Produkt ihrer Zeit durchschaut werden. Zum anderen zog er aus der Beobachtung, dass alle früheren Zeiten letztlich ihre Dogmatik geschaffen haben, die Folgerung, dass man dies auch heute tun müsse, ob es den Theologen gefalle oder nicht.

Wenn wir nun nach einem gegenwärtigen „social mind“ fragen würden, so könnte man ihn bezogen auf unser Problem „technisch-spirituell“ nennen. Wenn meine Beobachtung stimmt, dass die Mehrheit der (postmodernen) Rationalitäten für viele Menschen heute kein so großes Problem mehr darstellt, und wenn es stimmt, dass wir in einer technischen Welt leben, die von der Mehrheit der Menschen außerhalb der Kirchen auch *bejaht* wird, und wenn es stimmt, dass es zugleich eine Suche nach geistiger Vergewisserung gibt, dann wäre der Begriff „technisch-spirituell“ vielleicht passend. Da die Suche nach Geistigkeit, wo sie denn vorhanden ist, die Mehrheit z.Zt. nicht in die traditionelle Kirchlichkeit führt, scheint mir der Begriff „spirituell“ hier angemessen.

Gerade dieses Zugleich von technischer Pragmatik und spiritueller Suche aber würde vom Bedürfnis der Menschen her betrachtet zu einer ähnlichen Herausforderung führen, wie ich sie aus theologischen Gründen für die Kirchen und die Theologie sehe: Die Bilder der Lebenswelt und die Bilder des Christentums müssten – wie in vergangenen Zeiten – übereinandergelegt werden. Zwei Beispiele aus dem Bereich der bildenden Kunst sollen das illustrieren:

Diego Rivera malte 1932/33 den Freskenzyklus „Detroit Industry“ in einem Hof des Detroit Institute of Arts.²¹ An der Nordwand des Hofes werden eine Werkshalle der Automobilproduktion, im Hintergrund die Stahlproduktion, darüber der Boden und seine Schätze und ganz oben (im Himmelsregister) zwei Menschen unterschiedlicher Kontinente dargestellt.

alter über den Katholizismus griechischer und römischer Provenienz bis zum Protestantismus. Vgl. ebd., 161–262.

²¹ Vgl. <http://www.dia.org/art/rivera-court.aspx> (abgerufen am 20.06.2015). Vgl. auch L. B. Downs, Diego Rivera. The Detroit Industry Murals, Detroit/New York/London 1999.

Unterhalb des Hauptbildes malte Rivera eine Predella mit weiteren Szenen der Arbeit. Offenkundig formal der Tradition des Altarbildes entsprechend, zeigt Rivera inhaltlich Menschen als Figuren der Heilsgeschichte. Die scheinbar verkehrte Anordnung der Darstellung des Bodens und seiner Schätze oberhalb der Fabrikhalle, d. h. oben im „Himmel“, zeigt tatsächlich das für die Industriearbeiter Unverfügbare. Wie das Wetter für die Landwirtschaft, so ist für die Industrie der Bodenschatz die kontingente Grundlage. Selbst eine Gegenüberstellung des guten und des schlechten Wegs findet sich bei Rivera: Oben rechts an der Wand sieht man ein Bildfeld mit der Impfung eines Babys, oben links dagegen eine Giftgasproduktion. Manche Bürger empfanden die Fresken bei ihrer Enthüllung als Blasphemie. Dabei hatte Rivera bis in Einzelheiten hinein nichts anderes getan als beispielsweise Bennozzo Gozzoli um 1460 in Florenz. Dessen Freskenzyklus in der Capella Medici-Riccardi zeigt den Zug der Weisen ebenso zeitgenössisch mit den Portraits tatsächlich Lebender wie Rivera. Im Zyklus von Detroit interpretierte Rivera das Christentum und die Automobilproduktion in den Ford-Werken wechselseitig. Allein die bürgerliche Religiosität der Zeit war (offenbar im Gegensatz zu derjenigen der Arbeiterschaft) gerade auf die Nicht-Identität von Christentum und Industriearbeit fixiert. Dessen ungeachtet zeigen die Fresken Riveras die Möglichkeit religiöser Bildlichkeit im Kontext der Technik.

Ein anderes, in diesem Fall kritisch gemeintes Kunstwerk stellt Morton Schamberg und Elsa von Freytag-Loringhausens Skulptur „God“ aus dem Jahr 1917 dar.²² Man sieht eine umgekehrte Gehrungslade und ein darauf montiertes Abflussrohr. Das dem DADA entstammende Kunstwerk ist intentional durch die Identifikation eines Abflussrohres mit dem Gottesbegriff auf eine radikale Infragestellung des Transzendenten gerichtet. Aber es könnte sein, dass sich Gott hier viel ernsthafter verbirgt, als es den beiden Künstlern vermutlich auch nur entfernt in den Sinn kam. Wenn denn das Christentum sich Gott als in die Welt und die damit einhergehende „Niedrigkeit“ entäußernd vorstellt, dann wäre nicht der Gegenstand, sondern allein die insinuierte Darstellung Gottes, das Bild an sich, der Skandal. Dies Problem teilte das Kunstwerk allerdings mit allen

²² <http://www.philamuseum.org/collections/permanent/51106.html?mulR=1009616242|1> (abgerufen am 20.06.2015).

christlichen Gottesdarstellungen der Vergangenheit. Die sechste Herausforderung im Verhältnis von Technik und Theologie besteht darin, Gott im Horizont der Technik zuzulassen. Implizit geschieht dies in der Rede Laniers zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels. Diese Rede zeigt, dass eine „Predigt“ über technische Zusammenhänge unserer Lebenswirklichkeit möglich ist und dass sie gehört wird. Zugleich wird daran erneut deutlich, dass die sogenannte Säkularisierung in einem Auswandern der Vergewisserungsrituale aus der Kirche in den vormals scheinbar säkularen Bereich besteht, nicht jedoch in einem Verschwinden religiöser Kommunikation. Offenbar suchen Menschen auch in der Gegenwart nach einer Deutung ihrer wissenschaftlich-technisch geprägten Lebenswelt. Ihnen eine solche Interpretation nicht nur im Modus des Gegensatzes anzubieten, wäre vielleicht eine überfällige Umsetzung der Gnade im Blick auf die Kultur.