

Über die Dialogfähigkeit der Theologie

„Wenn man in dieser westlichen Welt fragt, was gut und was schlecht, was erstrebenswert und was zu verdammen ist, so findet man doch immer wieder den Wertmaßstab des Christentums auch dort, wo man mit den Bildern und Gleichnissen dieser Religion längst nichts mehr anfangen kann. Wenn einmal die magnetische Kraft ganz erloschen ist, die diesen Kompaß gelenkt hat . . . , so fürchte ich, daß sehr schreckliche Dinge passieren können, die über die Konzentrationslager und die Atombomben noch hinausgehen.“¹ Mit diesen warnenden Worten hat Werner Heisenberg vor Jahren die geistesgeschichtliche Rolle des christlichen Glaubens in einem Jahrhundert angedeutet, in dem der Prozeß der Säkularisierung schneller als je voranschreitet und der autonomen Verantwortung immer größere Lasten aufbürdet.

Der Ausfall der „magnetischen Kraft“ des Christentums muß nicht zwangsläufig eine erschreckende Zeit heraufführen; wenn dies aber eintreten sollte, dann erhält die Frage nach *Dialogbereitschaft und -fähigkeit der Theologie* mit dieser sich mehr und mehr nur vor sich selber verantwortlichen Welt und mit den in ihr verkörperten Wissenschaften wachsende Bedeutung. Dem kommt zugute, daß die meisten theologischen Disziplinen ohnehin in dieser oder jener Form auf Dialog ausgerichtet und angewiesen sind, teils weil sie untereinander eng verwoben sind, teils weil ihre Gegenstände oft weit in Bereiche der Profanwissenschaften hineinragen und viele Fragen einander überschneiden. Überdies muß die Theologie wie jede Wissenschaft ihre Aussagen im Medium gegenwärtiger oder historischer kultureller Sinnfiguren, Methoden und Symbolen formulieren. Dabei greift sie in eine ihr vorgegebene Werte- und Sinnwelt, die eigenständig und angemessen zu reflektieren ihr aber unbenommen sein muß, wenn sie die Glaubensrede nicht unter das Gericht des Zeitgeistes stellen will.

Schließlich resultiert die dialogische Grundstruktur auch aus dem Umstand, daß Offenbarung als „Gotteswort in Menschenmund“ (E. Schlier) denjenigen, der sich mit ihrer Auslegung befaßt, schon beim Ergreifen ihrer Inhalte zu einem Pendler zwischen verschiedenartigen geistigen Milieus macht. Die in Zeit und Geschichte ausgestaltete christliche Heilsbotschaft zwingt jeden Interpreten aufs neue zu einer Rückkehr in zeitlich ferne Epochen, die dem Gotteswort seine historische Gestalt gegeben haben. Denn – so die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Gaudium et spes“ – „von Beginn ihrer Geschichte an hat sie (die Kirche) gelernt, die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiede-

nen Völker auszusagen und darüber hinaus diese Botschaft mit Hilfe der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen, um so das Evangelium angemessen zu verkündigen“². Dieser dialogale Verstehens- und Überlieferungsprozeß kann und darf auch in den gegenwärtigen geistesgeschichtlichen Auseinandersetzungen nicht ausfallen.

Galileo Galilei: ein Beispiel für späte Dialogbereitschaft

Dialog ist aber nicht schon der ganze Selbstvollzug der Theologie, und Bereitschaft dazu schließt keineswegs ein, daß ihre Lehrsätze kulturvariabel seien. Uneinsichtiges Beharren auf unhaltbaren, nur vermeintlich offenbarungsspezifischen Lehren ist jedoch ein Indiz für Dialogschwäche, nicht selten als Folge eines Interpretationsnotstands. Zum Paradigma für einen solchen dialogalen Engpaß wurde – wie allgemein bekannt – der Fall Galilei, dessen Nachwirkungen auch nach 350 Jahren nicht ganz abgeklungen sind und das Verhältnis zu den Naturwissenschaften immer noch belasten.

Immerhin sind seit dem letzten Konzil *Rehabilitationsbemühungen* aufgenommen worden, die sich vorab in einem Auftritt von *Kardinal Franz König* am 1. Juli 1968 auf der Nobelpreisträgertagung in Lindau niederschlugen. König erklärte in einem vielbeachteten Vortrag: „Ich bin in der Lage, vor diesem Forum mitzuteilen, daß von den zuständigen Stellen bereits Initiativen ergriffen wurden, um den Fall Galilei einer klaren und offenen Lösung zuzuführen. Die katholische Kirche ist heute ohne Zweifel bereit, das Urteil im Prozeß Galilei einer Revision zu unterziehen.“³ Viele Wissenschaftler zeigten sich überrascht darüber, daß die Kirche nun gewillt ist, sich mit dem Fall neu auseinanderzusetzen.

Die Erklärung Königs fand jedoch nicht überall Zustimmung. So schreibt beispielsweise *E. Brüche* in den „Physikalischen Blättern“: „Der Beifall [des Auditoriums] erschien dem Referenten [d. h. Brüche] mehr Anerkennung für den mutigen Vorstoß des Redners. Das Lächeln, mit etwas Mitleid gemischt, erschien als höfliche Andeutung für ein ‚Zu spät‘. Man hatte das Gefühl, daß der Vortrag vor 100 Jahren oder mehr überzeugender, daß er eine Sensation gewesen wäre.“ Und er fährt fort: Die „schwere Wunde“, die der Prozeß Galilei den Naturwissenschaften geschlagen habe, könne durch eine Wiederaufnahme des Prozesses schwerlich geschlossen werden, denn es blieben nach wie vor für den Naturwissenschaftler unannehmable Dogmen, die zum Teil jüngeren Datums seien als das Verdikt über Galilei. Mit Max Planck könne man überzeugt sein, daß „der Glaube an Naturwunder vor der stetig und sicher voranschreitenden Wissenschaft“ Schritt für Schritt zurückweichen und „daß es mit ihm über kurz oder lang zu Ende gehen muß“. Um eine Selbstaufgabe zu vermeiden, sei nur der Weg der Naturwissenschaften und der Kirche *auf zwei getrennten Ebenen* vorstellbar. Ein neuer Galilei-

Prozeß sei für Physiker ohne Bedeutung, solange die trennenden Dogmen aufrecht-erhalten würden, ganz abgesehen von den Hindernissen, die die kurz zuvor veröffentlichte Enzyklika „*Humanae vitae*“ neu errichtete, resümiert Brüche in seinem Bericht⁴.

Und in der Tat, der Prozeß wurde zunächst nicht wieder aufgerollt. König berichtete zehn Jahre später, man habe feststellen müssen, daß die notwendigen Prozeßakten seit den Napoleonischen Wirren nicht mehr vollständig vorlägen und man den Plan einer Revision deshalb fallengelassen habe⁵. Scheinbar unbeeinflusst von diesem Fortgang der Dinge vollzog Papst *Johannes Paul II.* am 10. November 1979 dann vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften aber doch die Rehabilitation. In einer Ansprache bedauerte er unter Hinweis auf das Zweite Vatikanum (GS 36) die kirchlichen Unzulänglichkeiten, die zur Verurteilung Galileis führten, und gab der Hoffnung Ausdruck, daß durch offene Abklärungen der Widerspruch, den viele zwischen Naturwissenschaft und Glauben sähen, endgültig behoben werden könne⁶. In der Folge berief er am 3. Juli 1982 vier Arbeitsgruppen, die sich mit den mit dem Fall Galilei zusammenhängenden exegetischen, kulturellen, historischen und naturwissenschaftlichen (einschließlich erkenntnistheoretischen) Fragen auseinandersetzen sollten. Bereits 1983 wurden die Ergebnisse der historischen Arbeitsgruppe in der Form einer Sammlung einzelner Beiträge veröffentlicht⁷. Ferner erschien unter den Auspizien der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften eine Dokumentation der im vatikanischen Geheimarchiv liegenden Prozeßunterlagen, die indessen nur wenige neue, bislang unbekannte Schriftstücke zu enthalten scheint.

Diese Vorgänge zeigen deutlich das kirchliche Bestreben, reinen Tisch mit einem historisch schwer belasteten Hindernis im Dialog mit den Wissenschaften zu machen. Doch 350 Jahre Vorbehalte und Ablehnung haben sich zu tief in das wissenschaftliche Bewußtsein eingegraben, als daß mit einem Mal alle Reibungsflächen verschwänden. Ob wirklich eine neue Einstellung das alte Mißtrauen verdrängt hat, wird man an aktuellen Fragen erst beweisen müssen. Die Naturwissenschaften haben sich in den vergangenen Jahrhunderten derart weit von der Kirche wegbewegt, daß sie mit einem Schuldbekenntnis allein nicht mehr eingeholt werden können. Nochmals E. Brüche als skeptischer Repräsentant der Naturwissenschaften: „Und wenn die Kirche die Schuld ihrer damaligen Vertreter offen bekennt, ist dann etwas an der heutigen Lage geändert? Man kann nicht bis zu dem Trennungspunkt in der Geschichte zurückgehen und einen neuen gemeinsamen Weg suchen. Es wird schon deshalb nicht mit großem Erfolg getan werden können, weil unannehmbare Dogmen übrigbleiben.“⁸

Auch wenn der Fall Galilei bereinigt wird, er bleibt ein Schnitt- und Kristallisationspunkt zweier Denkbewegungen, die noch nicht eindeutig konvergieren. Wenn daher Norbert Luyten in Erwiderung auf Brüches Bericht den Fall Galilei von dem heutigen Verhältnis der Kirche – Naturwissenschaften abkoppeln will,

dann erkennt er zumindest seinen *Symbolcharakter*⁹. Es geht den Naturwissenschaften längst nicht mehr allein um Galilei, sondern um die Mentalität, die ihn hervorgebracht hat und die noch nicht vollständig abgebaut ist, auch wenn viel guter Wille vorhanden ist. Gewiß, die Demarkationslinie zwischen Theologie und Naturwissenschaften verläuft bei weitem nicht mehr schnurgerade wie einst. In den Naturwissenschaften arbeiten auch Forscher, welche die Meinungen von E. Brüche nicht teilen und die in der Theologie durchaus einen kompetenten Dialogpartner erblicken. Was not tut, ist aber weniger ein „pater peccavi“ als eine *neue Gesinnung*, die ihre Entscheidungen anerkennend auch auf das Erkenntnispotential der Naturwissenschaften abstellt.

Ob der Dialog und die Zusammenarbeit nun nach dem von Werner Heisenberg vorgeschlagenen „Zwei-Sprachen-Modell“ verlaufen sollen, bei dem Theologie und Kirche vorab das Gewicht ihres *ethischen Vorauswissens* einbringen, ist ein Standpunkt, hinter dem grundsätzliche theologische Fragen stehen, bei denen allerdings keine Einigkeit herrscht. Es ist daher angebracht, sich die wichtigsten theologischen Dialogmodelle näher anzusehen.

Dialogmodelle Theologie – Naturwissenschaft

1. Einen sehr markanten Typus hat *Karl Barth* vertreten. Schon im Vorwort zu seiner „Lehre von der Schöpfung“ schreibt er:

„Man wird mir vermutlich vorhalten, warum ich mich mit den in diesem Zusammenhang naheliegenden Fragen der Naturwissenschaft nicht auseinandergesetzt habe. Ich meinte, es ursprünglich tun zu müssen, bis es mir klar wurde, daß es hinsichtlich dessen, was die Heilige Schrift und die christliche Kirche unter Gottes Schöpfungswerk versteht, schlechterdings keine naturwissenschaftlichen Fragen, Einwände oder auch Hilfestellungen geben kann... Die Naturwissenschaft hat freien Raum jenseits dessen, was die Theologie als Werk des Schöpfers zu beschreiben hat. Und die Theologie darf und muß sich da frei bewegen, wo eine Naturwissenschaft, die nur das und nicht heimlich eine heidnische Gnosis und Religionslehre ist, ihre gegebene Grenze hat. Es ist aber auch meine Meinung, daß künftige Bearbeiter der christlichen Lehre von der Schöpfung in der Bestimmung des Wo und Wie dieser beiderseitigen Grenze noch dankbare Probleme finden werden.“¹⁰

Nach Barth ist demnach das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaften durch eine förmliche Diastase bestimmt. Man hört darin den dialektischen Nachhall seines Ausrufs: „Gott ist im Himmel und du auf Erden“, der 1921 wiederum im Vorwort zur zweiten Auflage des Römerbriefs erscholl¹¹. Profanwissenschaften vermögen in diesem Modell zur Glaubensbegründung grundsätzlich keine Anstöße zu geben; die Grenzen bleiben jedoch unscharf. Beide können unabhängig voneinander ihrem Geschäft nachgehen und kommen sich prinzipiell nicht in die Quere. Wo das dennoch der Fall zu sein scheint, stimmt das jeweilige *Selbstverständnis* nicht, mit dem sie an die Arbeit gehen. Gemeinsamkeit besteht allenfalls in der Forderung, daß keine von beiden eine „Weltanschauung in sich

schließt“. Exakte Wissenschaft erforscht Phänomene, die zur Entfaltung einer „Ontologie des Kosmos“ keine Handhabe bieten und mithin auch nicht zur Fertigung eines christlichen Weltbilds. Ein solcher Versuch würde sich als „Dichtung“ disqualifizieren, wäre als Gnosis eine Para- oder Pseudooffenbarung. Nur nebenbei sei vermerkt, daß Barth auch der Deszendenztheorie oder Abstammungslehre wenig abgewinnen kann, die in der altdarwinistischen Form eben gerade den Anspruch eines gesicherten Weltbilds erhoben hatte¹². Barths ganze Argumentation ist gegen die (*Selbst*-)Sicherheit der Naturwissenschaft gerichtet, wiewohl er zugeben muß, „daß der Mensch, sofern er sich selbst erkennen will, sich auch mit seiner Umwelt und also wohl oder übel zunächst mit seiner tierischen Umwelt zusammensehen muß. Wiederum erweist es sich aber nicht als ratsam, dabei stehen zu bleiben... Man sieht ihn sonst nicht ganz... Man muß also auch sein *Besonderes*, und man muß ihn... von diesem Besonderen her in seiner Ganzheit sehen.“¹³

Aus diesen und anderen Äußerungen ist zu schließen, daß Barth und die dialektische Theologie den exakten Wissenschaften im Blick auf die Beschreibung des Seins und Sinnes des Menschen als Geschöpf Gottes, wenn überhaupt, nur sehr *marginale* Zuständigkeit einräumen und daß ein etwaiger Dialog mit ihnen von der Theologie angeführt werden müßte, die allein in der Lage ist, die Phänomene des Geschöpflichen in ihrer Totalität zu erkennen.

2. Dieser Aufspaltung der Zuständigkeiten ist *Wolfhart Pannenberg* entschieden entgegengetreten. Die umrissene Silhouette der Position Karl Barths reicht aus, um die Tragweite von Pannenberg's Warnung zu verstehen:

„Dennoch darf die Theologie nicht dem allzu bequemen Ausweg verfallen, eine Theologie der Schöpfung zu einer besonderen, ausschließlich theologischen Ebene zu entwickeln, die aller naturwissenschaftlichen Kritik unerschütterlich ist... Die Unerreichbarkeit für naturwissenschaftliche Kritik bedeutet nämlich zugleich die Irrelevanz der theologischen Aussagen nicht nur für die Arbeit des Naturwissenschaftlers, sondern auch für das mit Recht an den Ergebnissen der Naturwissenschaften orientierte Weltbild der heutigen Menschheit. Gerade die von der Naturwissenschaft erforschte Natur müßte von der Theologie als Schöpfung Gottes in Anspruch genommen werden.“¹⁴

Der theologische Argwohn den Naturwissenschaften gegenüber und sein Gegenstück – die Skepsis des naturwissenschaftlichen Bewußtseins der Theologie gegenüber, dessen Genese sich historisch aus der Überwindung des theologischen Erkenntniswegs versteht – haben freilich eine *spannungsreiche Geschichte*. Hatte Gott in der großteils aristotelisch bestimmten Naturforschung des Mittelalters noch seinen festen Platz als Lenker der physikalischen Abläufe, in die er immer wieder eingriff, sah man ihn in der Neuzeit als Weltenbaumeister, der sein vollkommenes Werk ganz sich selbst überlassen konnte. Schließlich schleifte die Evolutionstheorie auch dieses deistische Bollwerk, indem sie die Natur für fähig erachtete, ihre Formen und Arten in der Wechselwirkung mit der Umwelt selbst hervorzubringen. Das Ergebnis dieser Naturforschung bestand im „Erweis“ der Aussagelosigkeit des theologischen Arguments zur Welterklärung.

Trotz aller – meist apologetischen – Einlassung gelang es dieser Theologie seither nicht mehr, der Naturforschung wie im Mittelalter direkte Impulse zu geben. Zu mehr als zu *Rückzugsgefechten* hatte sie, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die Kraft nicht mehr. „Das Bekenntnis zu dem Gott der christlichen Botschaft als dem Schöpfer von Himmel und Erde“, so Pannenberg weiter, „bleibt leer, bleibt ein bloßes Lippenbekenntnis, solange nicht mit guten Gründen behauptet werden kann, daß die Natur, mit der sich der Naturwissenschaftler befaßt, etwas mit diesem Gott zu tun habe.“ Die Gottesvorstellung unserer Zeit ist zwar nicht mehr von den Einsichten in die Naturabläufe her begründbar, vielmehr aus dem „Zusammenhang des Ganzen menschlicher Welt- und Selbsterfahrung“, aber darin „behält auch die Naturerkenntnis ihre Relevanz für den Gottesgedanken“. „Ein Gott, der nicht Ursprung und Vollender dieser Natur wäre, könnte nicht die alle Daseinswirklichkeit bestimmende Macht und also nicht wahrhaftig Gott sein.“¹⁵ Das „Gottsein Gottes“ verliert die Theologie nur dann nicht aus dem Auge, wenn sie Gott als Herrn der Geschichte auch die Geschichte der Natur beherrschen läßt. Der Verzicht auf eine umfassende Würdigung der naturwissenschaftlichen Leistungen hat der Theologie denn auch nur Nachteile gebracht, nämlich das Auftreten eines geistigen Klimas, das der Entwicklung und Entleerung des christlichen Glaubens Vorschub leistete.

Alles in allem sieht Pannenberg infolgedessen im Unterschied zu Barth eine innere Notwendigkeit, daß sich die christliche Theologie in den Dialog mit den Naturwissenschaften einlassen muß. Das von ihm bevorzugte Dialogmodell beschränkt sich indes keineswegs nur auf die Zuständigkeit der Theologie für die ethische Bewußtmachung forschungsspezifischer Gefahren und Konsequenzen. Die Schöpfung, so wie sie heute und als ganze vor unseren Augen steht, muß Gegenstand ihres Interesses sein, weil sich in ihr das Geschichtshandeln Gottes und damit in gewisser Weise Gott selbst darstellt. Ohne Umschweife erklärt Pannenberg aber auch, daß man mitunter zu schnell bereit ist, Elemente aus der theologischen Tradition zu eliminieren, die mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nicht konform gehen. Solche Elemente sollten vielmehr als Herausforderung zu tieferer Durchdringung der komplexen menschlichen Erfahrung angenommen werden. Es ist nicht unvernünftig zu erwarten, daß detaillierte wissenschaftliche Abklärungen eines Tages zu befriedigenderen Lösungen von scheinbaren Gegensätzen oder Unverträglichkeiten gelangen¹⁶.

Die bisher skizzierten Dialogmodelle wurzeln im Boden der reformatorischen Theologie. Die Verschiedenartigkeit der Gedankenführung spiegelt die Pluralität ihres theologischen Selbstverständnisses und könnte leicht um weitere Paradigmen vermehrt werden. Unter dem Einfluß der dialektischen Theologie haben sich namentlich „Zwei-Sprachen-Modelle“ ausgebildet, welche die Sphären des Wissens und des Glaubens voneinander fernhalten. Eine solche Scheidung, so gut es sich mit ihr leben läßt, wird zu einem hohen Preis erkaufte. Der Mensch, der in

beiden Bereichen verankert ist, wird in seinem Innersten in zwei Teile zerrissen. Überdies wird die von dem einen Gott ergehende „natürliche“ Offenbarung, die in seinem Schöpfungswirken den Ausdruck findet, von der „übernatürlichen“ in seinem Heilswirken getrennt, was für manche andere Bereiche der Theologie einschneidende Folgen hat. Von diesen Einschlüssen hat sich Pannenberg's Modell freihalten können.

3. Letzteres mag bei einem Blick auf die katholische Theologie auch für die Position *Karl Rahners* gelten. Indem Rahner den weittragenden Unterschied zwischen apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis auf das Verhältnis Theologie–Naturwissenschaft überträgt, zieht er eine Linie, an der an sich eine Verständigung in kontroversen Sachfragen nicht als zu schwierig erscheint¹⁷.

Zwar sind und bleiben nichtversöhnte Meinungen und Lehren Anlaß zu weiteren Forschungen, und eine umfassende Synthese wird so schnell nicht hergestellt sein. „Theologie und Naturwissenschaft können“ aber „grundsätzlich nicht in einen Widerspruch untereinander geraten, weil beide sich von vornherein in ihrem Gegenstandsbereich und ihrer Methode unterscheiden.“ Ein sensibles Methodenbewußtsein soll verhindern, daß ein Dialog nur deswegen zum Problem wird, weil die beiden Seiten nicht von Vorurteilen und Grenzüberschreitungen Abstand gewinnen. „Ein absoluter Konflikt“ ist „nicht zu befürchten, wenn beide Teile je Verstöße gegen ihr eigenes Wesen in Grenzüberschreitungen in die andere Wissenschaft hinein vermeiden und sich eventuell gegenseitig auf solche an sich nicht beabsichtigte Verstöße aufmerksam machen lassen.“¹⁸

Unter methodologischem Gesichtspunkt trennt auch Rahner die beiden Sphären und weist ihnen eigene Kompetenzen zu, aber in den Sachfragen berühren und überschneiden sie sich. Während die Naturwissenschaften auf ihrem aposteriorischen Erkenntnisweg Einzelphänomenen nachgehen und damit auf einen Blick auf die Totalität des Geschaffenen und letztlich auch auf eine Weltformel verzichten, ist die Theologie mit ihrer apriorischen Erkenntnisweise gerade diesem Ganzen zugewandt, dem Ganzen „der möglichen Phänomene der Wirklichkeit überhaupt als solchem“, wie Rahner ausführt¹⁹. Denn Gott als Grund aller Wirklichkeit zeigt sich nicht in der Erforschung einer partikulären Gestalt, er ist inkommensurabel. Darum darf und soll nach Rahner die Naturwissenschaft methodologisch atheistisch sein. Von ihren Forschungen und Erklärungen ist weder eine unmittelbare theologische Ausbeute zu erwarten noch bedarf sie der Zustimmung der Theologie.

Von Barths Standpunkt unterschieden ist sehr deutlich die Überzeugung, daß naturwissenschaftliche und theologische Erkenntnis grundsätzlich vereinbar sind und daß „an sich“ keine Widersprüche bestehen können, wenn Gott nicht als ein Moment innerhalb der pluralen Welt verstanden wird, sondern als der Grund und Ursprung von Sein überhaupt. Der Dialog kann allerdings an einem lehramtlichen oder naturwissenschaftlichen Einzelsatz noch immer ins Stocken geraten, weil

noch nicht aller Konfliktstoff zur Seite geräumt ist, auch wenn sich die einstigen Feindseligkeiten gelegt haben und man größere Toleranz walten läßt²⁰. Der konziliante Umgangston ist nach Rahner eher die Frucht eines „Waffenstillstandes“ als die eines „Friedensschlusses“²¹.

Wie schon Pannenberg überspringt Rahner mit diesem Konzept eines Dialogs die noch immer bestehenden Schwierigkeiten nicht. Diese verkörpern jedoch Stufen eines Lern- und Erkenntnisprozesses, in dem sowohl die Theologie als auch die Naturwissenschaften mehr erfahren über ihre Grenzen und Möglichkeiten und in dem Gott sich letzten Endes in universaler und zugleich spezifischer Weise als Herr der Schöpfung kundtut. Ja nach Pannenberg müßte die Naturerkenntnis sogar zur *Verdeutlichung des Gottesglaubens* herangezogen werden können. Dem wird man sich gerne anschließen im Bewußtsein freilich, daß solche theologische Integrationsversuche einen offenen, variablen Charakter haben, weil kontingente und mitunter substituierbare Naturvorstellungen nicht als Beweis im strengen Sinn des Wortes einer Glaubenswahrheit dienen können.

Wie weiter?

Was die Nachwirkungen des Falles Galilei sichtbar vor Augen führen, erklärt sich nicht durch ein bloßes Ressentiment. Die endgültige Beilegung des alten Konflikts zwischen Naturwissenschaft und Kirche steht trotz allem immer noch aus. Zwar gibt es mehr Übereinstimmung und Toleranz als früher, aber das Gespräch läuft noch nicht flüssig. Naturwissenschaftler sind, wie das an den Anfang gestellte Zitat von Werner Heisenberg zeigt, noch am ehesten geneigt, sich mit den Theologen zur Beratung ethischer Zielsetzungen im Rahmen des öffentlichen Bewußtseins zusammenzusetzen. Der Grundgedanke besteht darin, daß Theologie und Glaube für fähig angesehen werden, in einer pluralen Gesellschaftsordnung Wertvorstellungen zu entwickeln und zu konsolidieren, der auch die Wissenschaft als gesellschaftsrelevante Kraft unter Umständen nachleben kann. Die Religion stellt ein Sprachmedium dar, das mit der „Sprache der Dichtung“ verwandt ist, sich von der exakten Sprache der Naturwissenschaften erheblich unterscheidet und sich infolgedessen mit dieser nicht vermischen darf. Keine der beiden Sprachen schließt die andere aus²². Ähnliche Ideen hat auch Carl Friedrich von Weizsäcker vorgetragen. Der erwünschte Dialog soll vorab der gegenseitigen kritischen Befragung dienen, bei der die Religion namentlich Fragen der Moral und Ethik vorbringen soll, etwa von der Art, „ob das, was sie (die Naturwissenschaftler) der Welt antun, recht ist“²³. Nach Weizsäcker hat es die Botschaft der Religion entscheidend mit Fragen der Moral zu tun, und diese sind ihrerseits vorab in der Bergpredigt umrissen.

Fazit: Die Tatsache, daß Offenbarung Ereignis und Geschichte ist, konstituiert

Offenbarungstheologie als Dialogtheologie. Neben den Begegnungen mit Kunst, Literatur usw. tragen vor allem die Kontakte mit den Naturwissenschaften zur Verlebendigung der Glaubenslehre bei. Historisch sind diese Kontakte aber immer wieder gescheitert infolge Mißtrauens oder Verketzerung. In der bitteren Erkenntnis, sich wiederholt ins Unrecht gesetzt zu haben, bietet die Kirche und mit ihr die Theologie nun vorsichtig Hand zu Gesprächen, bei denen den Naturwissenschaftlern und der Theologie *komplementäre Rollen* zufallen und in denen sie sich trotz verschiedener Erkenntniswege etwas bedeuten können, die Bereitschaft vorausgesetzt, daß beide Seiten voneinander lernen und nicht zuletzt auf Apologetik und Polemik verzichten wollen. Eröffnung und Durchführung der Dialoge können viele Gesichter haben, sollten aber von der Überzeugung getragen sein oder zu ihr gelangen, daß es letztlich nur eine Wahrheit gibt, der Wissenschaft und Glaube dienen.

ANMERKUNGEN

¹ W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze* (München ³1981) 295.

² GS 44; vgl. auch 36, 54, 56f., 61f. und Paul VI., Enzyklika „*Ecclesiam suam*“, in: AAS 56 (1964) 609–659, bes. 639–647.

³ F. König, *Gerechtigkeit für Galilei*, in: *Der Gottheit lebendiges Kleid* (Wien 1982) 77–90, 82; zum Verlauf des Prozesses und zu seinen Ursachen und Folgen siehe W. Brandmüller, *Der Fall Galilei – ein Konflikt Naturwissenschaft und Kirche?*, in: *dieser Zschr.* 182 (1968) 333–342, 399–411.

⁴ E. Brüche, *Das Angebot des Kardinals*, in: *Physikalische Blätter* 24 (1968) 358–363, 359, 361, 362f.

⁵ F. König in einem Gespräch am 27. 4. 1978, in: *Der Gottheit lebendiges Kleid*, 92.

⁶ *Osservatore Romano*, 12./13. 11. 1979, 1 f. = Galileo Galilei, 271–277 (s. Anm. 7).

⁷ Galileo Galilei. 350 ans d'histoire 1633–1983, sous la direction de P. Poupard (Tournai 1983).

⁸ E. Brüche, a. a. O. 361.

⁹ N. A. Luyten, *Naturwissenschaft und katholische Kirche*, in: *Freiburger Zschr. f. Theol. u. Phil.* 17 (1970) 428–441, 431f., 435; vgl. noch O. Gingerich, *Der Fall Galilei*, in: *Spektrum der Wissenschaft*, Okt. 1982, 108–119, 119.

¹⁰ K. Barth, *Die Lehre von der Schöpfung*, in: *Kirchl. Dogmatik III/1* (Zollikon ²1947), Vorwort.

¹¹ Ders., *Der Römerbrief* (Neubearb. Zürich 1967) XIII.

¹² Ders., *Die Lehre von der Schöpfung*, in: *Kirchl. Dogmatik III/2* (Zollikon 1948) 12, 92–105.

¹³ Ebd. 102.

¹⁴ W. Pannenberg, *Kontingenz und Naturgesetz*, in: A. M. K. Müller, W. Pannenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Natur* (Gütersloh 1970) 35.

¹⁵ Ebd. 35f.; vgl. ders., *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfurt 1973) 265.

¹⁶ W. Pannenberg, *Theological Questions to Scientists*, in: *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*, hrsg. v. A. R. Peacock (Stockfield 1981) 3–16, 15.

¹⁷ K. Rahner, *Naturwissenschaft und Theologie*, in: *dieser Zschr.* 200 (1981) 507–514, 507f.; ders., *Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 15 (Einsiedeln 1983) 25f.

¹⁸ Ebd. 26f.

¹⁹ Ebd. 27.

²⁰ Ebd. 33; ders., *Naturwissenschaft und Theologie*, 508f.

²¹ Ders., *Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube*, 35.

²² W. Heisenberg, *Schritte über Grenzen* (München ²1973) 348f.

²³ C. F. v. Weizsäcker in einem Gespräch am 27. 4. 1978, in: *Der Gottheit lebendiges Kleid*, 96f., 96.