

Im dritten Teil kommt Hatrump auf die Theologie zu sprechen. Die biblische Schöpfungslehre führt die Wirklichkeit der Freiheit in der Natur vor Augen. Die Freiheit ist nicht anschaulich. Doch Notwendigkeit und Zufall ist „das Schattenspiel der Freiheit Gottes in der Welt, seine Spur, und es ist das Schattenspiel der menschlichen Freiheit!“ (222). Mit dem Zufall in der Natur wird die Vorsehung bzw. Freiheit Gottes in Verbindung gebracht, der in der Welt frei handelt und dessen Freiheit sich in der menschlichen Freiheit ausformt. Der Mensch wird von der Wirklichkeit Gottes ergriffen, was er als Zufall erlebt. „An der Nahtstelle zwischen Ergreifen und Ergriffensein ... sehe ich den Schnitt zwischen der Theologie und der Naturwissenschaft“ (228). Der Zufall läßt sich also als intrinsische Offenheit auf Gott hin deuten.

Hatrump geht in seiner Kosmologie von der Grenze des Begriffs aus und wird von der Transzendentalphilosophie Kants geleitet. Er vermag aus seinem breiten philosophischen wie naturwissenschaftlichen Geschichtswissen zu schöpfen und den Leser sprachgewandt auf seine Argumentationsgänge mitzunehmen, die sich mitunter wiederholend um die zentrale These ranken: Der Zufall ist ein Nichtwissensprinzip. „Indirekt kann damit die Freiheit des Menschen und des Schöpfers erkannt werden“ (280). Doch die vermeintliche Indeterminiertheit bestimmter Naturvorgänge ontologisch zu deuten, ist nicht zwingend und muß sich davor hüten, Gott wiederum auf der Ebene einer wie auch immer zu fassenden Kausalität ansiedeln zu wollen.

Christoph Böttigheimer

STEINKE, Johannes Maria: *John Polkinghorne*. Konsonanz von Naturwissenschaft und Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 132 S. (Religion, Theologie

und Naturwissenschaft/Religion, Theology, and Natural Science. 4.) Gb. 29,90.

Charles Darwin schreibt von sich, er sei unter der Wirkung seiner Forschung allmählich und schmerzlos zum Agnostiker geworden – eine Entwicklung, die seiner Meinung nach zahllose andere Naturwissenschaftler ebenfalls durchgemacht haben. Sie brachten Glauben und Wissen, Theologie und Naturwissenschaft nicht mehr zusammen. Laut einer Umfrage des Psychologen James Leuba, 1914 unter amerikanischen Naturwissenschaftlern durchgeführt, erklärten sich 30 Prozent der führenden Forscher und 42 Prozent der „gewöhnlichen“ als Gläubige, der Rest bekundete Zweifel oder Unglaube (eine der Fragen lautete: Glauben Sie an einen persönlichen Gott, zu dem man beten kann?). 1996 wurde die Umfrage wiederholt. Von den gewöhnlichen Naturwissenschaftlern bekannten sich noch immer 39 Prozent als gläubig, von den führenden nur noch rund sieben Prozent (bei den Mathematikern 14 %).

Solche Tatsachen machen neugierig darauf, was John Polkinghorne (geb. 1930), ein erfolgreicher englischer Physiker, der nach Erreichen der Mitte seines Lebens Theologie studierte und sich zum anglikanischen Priester weihen ließ, zum Thema Theologie und Naturwissenschaft zu sagen hat. Der Jesuit Johannes Maria Steinke hat das recht umfangreiche Schrifttum Polkinghornes gesichtet und gibt eine knappe und klare Darstellung, Kritik und Bewertung seiner Position.

Der erste Teil beschreibt den Ausgangspunkt Polkinghornes: Naturwissenschaftliche Erkenntnis geschieht nicht im luftleeren Raum, sondern wird von Menschen geleistet. Daher muß *alle* menschliche Erfahrung ernst genommen werden: die objektive der Dinge „dort draußen“ wie die subjektive der Erlebnisse „da drinnen“. Gibt

man zu, daß beide Bereiche rational zugänglich sind, müssen die verschiedenen Formen der Erfahrung ein Ganzes ergeben, integriert in und durch die Person, die sie macht. Insbesondere kann es zwischen naturwissenschaftlicher und religiöser Erkenntnis letztlich keine reine Diskrepanz geben, sondern es muß zur Konsonanz kommen.

Im zweiten Teil stellt Steinke dar, wie Polkinghorne Naturwissenschaft auffaßt. Sie beschränkt sich auf die unpersönliche Dimension menschlicher Erkenntnis, bleibt aber immer personale Erkenntnis, d. h. die Leistung einer Person. Wegen dieser Beschränkung kann Naturwissenschaft nicht alle Realität erfassen, zum Beispiel nicht die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit (warum darf man Daten nicht ein wenig frisieren oder ergänzen, um eindrucklichere Resultate zu bekommen und so mehr Forschungsgelder locker machen zu können?). Nach Polkinghorne erreicht menschliche Erkenntnis, nicht nur die naturwissenschaftliche, die Wirklichkeit, ohne sie je vollkommen und endgültig zu besitzen, d. h. er vertritt einen kritischen Realismus.

Im dritten Teil wird Polkinghornes Auffassung von Theologie erläutert. Sie ist Reflexion der religiösen Erfahrung der individuellen Person, eingebettet in die Erfahrung der Gemeinschaft der Gläubigen. Zu dieser Erfahrung gehört auch die Möglichkeit, die Transzendenz (Gott) philosophisch zu erreichen, wenn auch nur in Umrissen (Natürliche Theologie) und im Prinzip unabhängig von einer Offenbarung eben dieses Gottes in Jesus Christus. Soweit die religiöse Erfahrung kognitive Inhalte vermittelt, geht auch die Theologie wissenschaftlich voran wie die Naturwissenschaft (Verwandtschaft beider in der Methode): Sie schreitet von der Erfahrung zur Theorie, verlangt Kohärenz, Sparsamkeit und Erklärungskraft als Testkriterien. Allerdings kann sie nicht experimentieren und

Voraussagen machen, denn religiöse Erfahrung ist weder herstellbar noch reproduzierbar. Dazu kommt, daß es die Theologie im Gegensatz zur Naturwissenschaft nicht nur mit dem Allgemeinen und überall Gültigen zu tun hat, sondern auch und im höheren Maß als die empirischen Wissenschaften mit dem Individuellen, Einmaligen und Geschichtlichen. Auch für die Theologie vertritt Polkinghorne einen kritischen Realismus.

Aus dem Bisherigen ergibt sich die Erwartung, daß zwischen Naturwissenschaft und Theologie so etwas wie Konsonanz zu erwarten ist. Sie ermöglicht eine Weltsicht, die reicher, umfassender und letztlich zutreffender ist, als eine in sich verschlossene Theologie oder eine selbstgenügsame Naturwissenschaft. Dies wird im vierten Teil konkret gezeigt im Durchgang durch die großen Themen wie Schöpfung, Evolution, Leib-Seele-Problem, Handeln Gottes und Naturgesetze, Sündenfall und Evolution, Kältetod und Eschatologie. Es herrscht durchaus nicht eitel Harmonie. So lehnt Polkinghorne zum Beispiel Prädestination und Allwissenheit Gottes, die sich auch auf die Zukunft bezögen, als mit dem wissenschaftlichen Weltbild unvereinbar ab.

Der fünfte Teil analysiert den philosophischen Hintergrund. Polkinghorne übernimmt aus der Wissenschaftstheorie von Michael Polanyi dessen Konzept des „personal knowledge“, ohne aber die Klarheit und Präzision Polanyis zu erreichen. Offene Flanken zeigt auch Polkinghornes Erfahrungsbegriff, vor allem der religiöse angesichts einer Offenbarung, die vom Hörenden Glauben verlangt. Er kritisiert Kant und verrät, daß er vorkritisch denkt. Steinke meint (Richard Schaeffler zitierend), daß, wer heute Kant kritisiert, nicht hinter Kant zurückfallen dürfe, sondern ihn überbieten müsse (was immer das heißt).

Zum Abschluß würdigt Steinke Polking-

hohes Weltbild. Man kann vieles und mit Recht an ihr kritisieren, doch sie bleibt ein denkwürdiges Zeugnis eines Naturwissenschaftlers, eine umfassende Sicht der Wirklichkeit, ein gewichtiger Beitrag in der Diskussion zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft. Besonders hervorgeho-

ben zu werden verdient die Akribie und Sorgfalt, mit der Steinke fast jede seiner Aussagen über Polkinghorne, mit Zitaten aus dessen weitläufigen wissenschaftlichem und populärem Schrifttum belegt (nicht weniger als 175 meist kurze Fußnoten auf 118 Seiten!).

Paul Erbrich SJ

Kirche und Gesellschaft

DI FABIO, Udo: *Die Kultur der Freiheit*. München: C. H. Beck 2005. 295 S. Gb. 19,90.

Der Jura-Professor und Bundesverfassungsrichter legt mit diesem Band eine kleine Summe von Erfahrungen und Überzeugungen vor – in einem leicht lesbaren Stil, anschaulich und einprägsam geschrieben. Ausgehend von Zeitdiagnosen zeigt er, daß das selbstbewußt und aktiv geführte und innere Zufriedenheit verschaffende Leben selten geworden und häufig gefährdet ist. Das Bändchen richtet somit seine Botschaft an eine bestimmte Schicht in der deutschen Gesellschaft: an jene mit gewissem Wohlstand, die des Individualismus und Egoismus überdrüssig und aggressiv gegen Entmündigung sind.

Di Fabio setzt sich temperamentvoll mit der deutschen Geschichte auseinander. Er stellt Hitler als „die tödliche Krankheit eines anfälligen Organismus“ (203) heraus, nennt die Nazis die „verkleideten Feinde der deutschen Kultur“ (207), um dann für eine gerechte Beurteilung der Adenauerzeit einzutreten (210ff.), die für manche, wie zum Beispiel Günter Grass, nur die Bezeichnung „miefige Restauration“ zu verdienen scheint.

Der Autor plädiert für die Integration Deutschlands in eine europäische Friedens- und Kooperationsordnung, wirbt aber

gleichzeitig für die Achtung vor den und den Einsatz für die nationalstaatlichen und christlichen Wurzeln Europas (227ff.). Nationen sind für Di Fabio „offene politische Ordnungen und Kulturgemeinschaften“ (275). Das Zusammenleben innerhalb einer Gesellschaft könne nicht ohne Beachtung eines „zivilisatorischen Minimums“ gelingen; Schutzreservate für Kulturen verbieten sich, ihr Überleben hänge vom Behauptungswillen ab. Damit ist ein Thema angeschlagen, an dem Di Fabio viel liegt: Er will Mut machen und zu einer Befreiung der Freiheit anregen; diese Kultur der Freiheit ist für Di Fabio untrennbar mit dem Wollen von Zukunft verbunden. Kein Volk aber könne glaubwürdig beanspruchen, daß es Zukunft bejahe und gestalten wolle, wenn es nicht ein Ja zu Ehe, Familie und Kinder sage (140ff., 272).

Es ist diese aus dem Gedanken der Freiheit entwickelte Idee der Zukunftsbejahung, welche Di Fabios Plädoyer für Werte so modern macht (114). Er bemüht keinen Schöpfungsauftrag und deduziert nicht von starren wertkonservativen Prinzipien aus, sondern setzt am modernen Wert der Freiheit an – richtig verstandener Freiheit wohlgemerkt! Ungebundene Lebensführung sei, so Di Fabio, Zukunftsvergessenheit (32), Wertschätzung gebundener, verantworteter, sich verpflichtender Freiheit hingegen Zukunftsbejahung.