

# Leben

## Verständnis. Wissenschaft. Technik

Kongreßband des  
XI. Europäischen Kongresses für Theologie  
15.-19. September 2002 in Zürich

Herausgegeben von  
Eilert Herms

Gütersloher Verlagshaus

2005

## Das Streben nach Einheit von Wissenschaft und Religion

Zum Verständnis von Leben in der modernen  
Esoterik

Michael Bergunder

Zwischen 1876 und 1878 existierte mitten in New York ein »Lamakloster«. So jedenfalls nannten der amerikanische Jurist Oberst Henry Steel Olcott (1832-1907) und das russische Medium Helena Petrowna Blavatsky (1831-1891) ihre gemeinsame Wohnung, die zum Zentrum der von den beiden 1875 gegründeten, esoterisch orientierten Theosophischen Gesellschaft wurde.<sup>1</sup> Nicht nur der unorthodoxe Lebensstil der beiden, sondern auch die Exzentrik der Einrichtung erregte Aufsehen in der New Yorker Szene, und Olcott meinte rückblickend sogar, daß zu seiner Zeit »das ›Lamakloster‹ der attraktivste Salon in der Metropole«<sup>2</sup> gewesen sei. Das Wohn- und Empfangszimmer war einem tropischen Dschungel nachempfunden.<sup>3</sup> Eine große Wand war vollständig mit getrocknetem Herbstlaub beklebt, wobei durch unterschiedlich farbige Blätter ein Elefant, ein Tiger, eine riesige Schlange, Affen, Vögel, Schmetterlinge und tropische Pflanzen dargestellt wurden. Eine Tür erhielt einen großen ausgestopften Löwenkopf, der mit Gras umrankt wurde, so daß er lebensecht aussah; zahlreiche weitere ausgestopfte Tiere und andere Kuriosa, zwei große Palmwedel und nicht zuletzt hölzerne Buddha-Figuren vervollständigten die Einrichtung.

Ein Ausstattungsgegenstand verdient aber besondere Beachtung. Es handelt sich um einen großen ausgestopften Pavian in einer Ecke des Zimmers. Er stand in aufrechter Haltung und trug Schlips und Kragen sowie eine Brille. Unter seinem Arm hatte er ein Vorlesungsmanuskript über die Abstammung der Arten und wurde »Professor Fiske« genannt, nach John Fiske (1842-1901), einem der wichtigsten Popularisatoren der darwinistischen Evolutionslehre in den Vereinigten Staaten. Diese Karikatur der biologischen Evolution, die in ihrer Art dem damali-

1. Zur Theosophie vgl. z. B. Bruce F. *Campbell*, *Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement*, Berkeley 1980; Joscelyn *Godwin*, *The Theosophical Enlightenment*, New York 1994.
2. Henry Steel *Olcott*, *Old Diary Leaves*, 6 Bde., Adyar 1895-1935, I. 417.
3. Vgl. *Olcott*, *Old Diary Leaves* (wie Anm. 2), I. 420-424.

gen Zeitgeschmack entsprach,<sup>4</sup> visualisiert in einprägsamer Weise das meist wenig beachtete Phänomen, daß die Esoterik des ausgehenden 19. Jahrhunderts sich in ihren Lehren sehr explizit auf die neusten naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse bezog und eine nachhaltige Rolle in den damaligen Auseinandersetzungen zwischen Religion und Naturwissenschaften spielte. Diese Auseinandersetzungen thematisierten auf eine ganz grundsätzliche Weise unterschiedliche Lebensverständnisse. Als Konsequenz der Evolutionslehre entstand eine biologisch-naturwissenschaftliche Auffassung von Leben, die das menschliche Leben aus einem gemeinsamen Stammbaum allen aus Materie entstandenen Lebens herleitete. Diese Auffassung geriet bekanntlich in Konflikt mit der Lehre der zeitgenössischen christlichen Theologie von der Schöpfung Gottes und der Erschaffung des Menschen. Im folgenden geht es darum, die diskursive Konstellation dieses Konfliktes nachzuzeichnen, um dann die Stellung der Esoterik darin zu verorten.

#### Naturwissenschaft kontra Christentum und Religion im 19. Jahrhundert

Im 19. Jahrhundert veränderten sich die Machtverhältnisse im wissenschaftlichen Diskurs nachhaltig. Die Naturwissenschaften wurden aus den Philosophischen Fakultäten ausgegliedert und erhielten eine vorrangige Förderung von öffentlicher und privater Hand. In einem atemberaubenden Tempo begann die naturwissenschaftliche Forschung, viele bisher ungeklärte Rätsel der Natur zu entschlüsseln. Getragen von einem ungeheuren Erkenntnisoptimismus und vom neuen sozialen Prestige ihres Standes, meldeten sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts Naturwissenschaftler zu Wort, die beanspruchten, daß die Welt in ihrer Gesamtheit mit der naturwissenschaftlichen Methode erklärt werden könnte. Dies führte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und in den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts zu einer heftigen Auseinandersetzung zwischen dem Christentum und offen konkurrierenden alternativen Weltanschauungen, die sich auf die neuen Erkenntnisse der Naturwissenschaft beriefen und für Religion keinen Platz mehr ließen. Allerdings gab es beträchtliche regionale Unterschiede im Verlauf der Auseinandersetzung. Besonders heftig und polarisierend ging es in Deutschland zu. Weniger deutlich verliefen die Fronten dagegen in England und in den USA.

In Deutschland waren es Naturwissenschaftler wie Jakob Moleschott (1822-1893), Privatdozent für Physiologie in Heidelberg, die die Debatte initiierten. Moleschott hatte 1852 das Buch »Der Kreislauf des Lebens« verfaßt, welches bis 1887 fünf Auflagen erlebte. Hier findet sich das folgende lapidare Verständnis

4. Vgl. Janet Browne, Darwin in Caricature. A Study in the Popularisation and Dissemination of Evolution, in: Proceedings of the American Philosophical Society 145 (2001), 496-509.

menschlichen Lebens: »So ist der Mensch die Summe von Aeltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung. Sein Wille ist die nothwendige Folge aller jener Ursachen, gebunden an ein Naturgesetz, das wir aus seiner Erscheinung erkennen, wie der Planet an seine Bahn, wie die Pflanze an den Boden.«<sup>5</sup> Moleschott hatte als einer der ersten erkannt, wie wichtig Phosphor für die Funktion der Nervenzellen ist, und dabei den Satz geprägt: »ohne Phosphor kein Gedanke«.<sup>6</sup> Moleschotts Ansichten wurden bekanntlich von Ludwig Feuerbach in dem Bonmot zusammengefaßt: »Der Mensch ist was er ißt.«<sup>7</sup>

Im Jahre 1854 eskalierte die Auseinandersetzung im sogenannten »Materialismusstreit«.<sup>8</sup> In diesem Jahr hielt der Göttinger Physiologe Rudolf Wagner auf der 31. Versammlung der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte in Göttingen einen Vortrag, in dem er das Christentum als geistige Grundlage der Naturwissenschaft verteidigte und sich explizit gegen jede Art von materialistischer Tendenz verwehrt.<sup>9</sup> Dabei kritisiert er insbesondere den Gießener Professor für Zoologie Karl Vogt,<sup>10</sup> der in seinen »physiologischen Briefen« (1845-1847) als Vertreter eines radikalen Materialismus hervorgetreten war. Dort findet sich der berühmte, in der Folgezeit sehr häufig zitierte Satz: »Ein jeder Naturforscher wird wohl, denke ich, bei einigermaßen folgerechtem Denken auf die Ansicht kommen: daß alle jene Fähigkeiten, die wir unter dem Namen der Seelenthätigkeiten begreifen, nur Funktionen der Gehirnsubstanz sind; oder, um mich einigermaßen grob hier auszudrücken: daß die Gedanken in demselben Verhältnis etwa zu dem Gehirne stehen, wie die Galle zur Leber oder der Urin zu den Nie-

5. Jakob Moleschott, Der Kreislauf des Lebens. Physiologische Antworten auf Liebig's Chemische Briefe, Mainz 1855, 436.

6. Jakob Moleschott, Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk, Erlangen 1850, 116.

7. Ludwig Feuerbach, Die Naturwissenschaft und die Revolution, in: Blätter für literarische Unterhaltung (1850), 1069-1071, 1073-1074, 1077-1079, 1081-1083, hier 1082. Vgl. auch Theobald Ziegler, Die geistigen und socialen Strömungen des Neunzehnten Jahrhunderts (Das Neunzehnte Jahrhundert in Deutschlands Entwicklung; 1), Berlin 1899, 330-331.

8. Zu den Hintergründen des »Materialismusstreites« vgl. Friedrich Klimke, Der deutsche Materialismusstreit im neunzehnten Jahrhundert und seine Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart, in: Frankfurter Zeitgemäße Broschüren 26 (1907), 249-285; August Messer, Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert. Die empiristisch-naturalistische Philosophie, Leipzig 1925, 40-45; Werner Bröker, Politische Motive naturwissenschaftlicher Argumentation gegen Religion und Kirche im 19. Jahrhundert. Dargestellt am »Materialisten« Karl Vogt, Münster 1974, 12-42; Owen Chadwick, The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century, Cambridge 1975, 161-188; Andreas Daum, Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert. Bürgerliche Kultur, naturwissenschaftliche Bildung und die deutsche Öffentlichkeit 1848-1914, München 1998, 295-299.

9. Rudolf Wagner, Menschenschöpfung und Seelensubstanz, in: Amtlicher Bericht über die 31. Versammlung der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte in Göttingen (1854), 15-22.

10. Zu Vogt vgl. Bröker, Politische Motive naturwissenschaftlicher Argumentation gegen Religion und Kirche im 19. Jahrhundert (wie Anm. 8).

ren.«<sup>11</sup> Vogt tourte als populärer Vortragsreisender durch Europa. Er verteidigte sich gegen Wagners Angriffe in einer Schrift mit dem bezeichnenden Titel »Köhlerglaube und Wissenschaft. Eine Streitschrift gegen Hofrath Rudolph Wagner in Göttingen« (Gießen 1855), »eine der größten polemischen Leistungen der Wissenschaftsgeschichte, durch die die Härte des Kampfes ungewöhnlich wird.«<sup>12</sup> Neben Moleschott und Vogt ist noch der Arzt Ludwig Büchner (1824-1899, Bruder von Georg Büchner) zu nennen, der 1855 das Buch »Kraft und Stoff« verfaßte, das bis 1904 einundzwanzig Auflagen erlebte und in 15 Sprachen übersetzt wurde.<sup>13</sup> Büchner entfaltete eine ausgeprägte Vortragstätigkeit. So sprach er z. B. bei einer USA-Reise 1874 in 32 Städten auf etwa 100 Veranstaltungen. Kernthese von »Kraft und Stoff« ist: »Keine Kraft ohne Stoff – kein Stoff ohne Kraft!«<sup>14</sup> »Ein Geist ohne Körper ist ein ebenso undenkbares Ding, als eine Electricität, ein Magnetismus ohne Metalle oder ohne jene Stoffe, an welchen diese Kräfte wirksam und sichtbar werden.«<sup>15</sup> Da die Seele also »Produkt einer eigentümlichen Zusammensetzung der Materie«<sup>16</sup> sei, könne es auch kein Fortleben der Seele nach dem Tode geben. Das Gesetz zur Erhaltung der Materie sage, daß es Materie seit Ewigkeit gäbe und damit auch keine Schöpfung. Da die Naturwissenschaft keine übersinnlichen Ursachen zulasse, sei der Glaube an Transzendentes aufzugeben.

Die besondere, auf Konfrontation angelegte Situation in Deutschland hatte ihren Grund vor allem auch darin, daß hier der naturwissenschaftlich orientierte Materialismus von Anfang an keine rein philosophisch-erkenntnistheoretische Angelegenheit, sondern auch eine eminent politische war. Viele seiner Vertreter hatten 1848 auf seiten der Revolution gestanden und während der anschließenden Restauration Stellung und Beruf verloren und mußten z. T. in Nachbarländer fliehen. Ihr Materialismus war deshalb zugleich als grundsätzliche Christentumskritik gedacht, gezielt auf eine Kirche, die nach 1848 immer mehr zur herrschenden Ideologie einer von Adel und Bourgeoisie getragenen Monarchie wurde. Das Universitäts- und Schulwesen Preußens geriet zum Beispiel nach 1848 unter die fast vollständige Kontrolle dieser konservativ-reaktionären Kreise.<sup>17</sup> Obwohl diese

11. Karl Vogt, Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände. Gießen 1854, 323 (Hervorhebung getilgt-Michael Bergunder).

12. Bröker, a. a. O. (wie Anm. 8), 32.

13. Vgl. Chadwick, The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century (wie Anm. 8), 171-175; Daum, Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert (wie Anm. 8), 296.

14. Louis Büchner, Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische Studien, Frankfurt am Main 1855, 2.

15. Büchner, Kraft und Stoff (wie Anm. 14), 192.

16. Büchner, a. a. O. (wie Anm. 14), 144.

17. Vgl. z. B. Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen des Neunzehnten Jahrhunderts (wie Anm. 7), 295-315; Messer, Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert (wie Anm. 8), 40-43; Wilhelm Fübß, Professor in der Politik. Friedrich Julius Stahl (1802-1861): das monarchische Prinzip und seine Umsetzung in die parlamentarische Praxis, Göttingen 1988.

Art Materialismus von der übergroßen Mehrheit der professionellen Naturwissenschaftler der damaligen Zeit nicht mitvollzogen wurde, verselbständigte sich das Thema in einem populärwissenschaftlichen Diskurs mit beträchtlicher Breitenwirkung.<sup>18</sup> Dieser Diskurs spitzte sich weiter zu, nachdem im Jahre 1859 Charles Darwins »Entstehung der Arten« erschienen war. Die Einbeziehung der darwinistischen Evolutionslehre machte den Materialismus zu einer umfassenden Theorie der natürlichen Evolution des Lebens einschließlich des Menschen und erhöhte seine ideologische Durchschlagskraft ungemein; es kam zu einer »Verweltanschaulichung«<sup>19</sup> der Debatte. Aus dem Materialismusstreit wurde ein »Weltanschauungskampf«<sup>20</sup>, in dem Kirche und Christentum durch eine komplette materialistische weltanschauliche Alternative ersetzt werden sollten. David Friedrich Strauß (1808-1874), der Nachwelt vor allem durch sein Buch »Das Leben Jesu« (1835-36) bekannt, veröffentlichte sein wohl erfolgreichstes und populärstes Werk erst im Jahre 1872, zwei Jahre vor seinem Tode. Es trägt den Titel »Der alte und der neue Glaube« und erlebte allein bis 1885 14 Auflagen.<sup>21</sup> Zahlreiche Übersetzungen folgten; 1873 erschien bereits die englische Übersetzung, 1876 eine französische. In dieser Schrift entwarf Strauß eine Weltanschauung auf Grundlage der Evolutionstheorie. Die moderne wissenschaftliche Weltanschauung gehe von einer ununterbrochenen Kette der Kausalität aus und ließe somit keinen Platz für das Wirken Gottes in der Welt. Gott ist in »Wohnungsth«<sup>22</sup> geraten. Der neue Glaube, den Strauß vorschlägt, ist eine von ästhetischen Aspekten geprägte Sittenlehre für den modernen Menschen, eine Fortbildung des Christentums zum reinen Humanismus.

Noch aggressiver und einflußreicher war der darwinistische Zoologe und Jenaer Professor Ernst Haeckel (1834-1919) mit dem von ihm propagierten Monismus,<sup>23</sup> der, ausgehend von der »Einheit der Natur«, das »Band zwischen Religion und Wissenschaft« knüpfen sollte.<sup>24</sup> Sein erfolgreichstes Werk, »Die Welträtsel«, erschien erstmals 1899 und erlebte bis 1914 einundzwanzig Auflagen mit 300.000 gedruckten Exemplaren, und Übersetzungen in 24 Sprachen.<sup>25</sup> Der

18. Vgl. Daum, Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert (wie Anm. 8), 299.

19. Daum, a. a. O. (wie Anm. 8), 300.

20. Vgl. z. B. August Wilhelm Hunzinger, Das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart, Leipzig 1909.

21. Vgl. Karl Löwith, Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert (1933), in: ders., Sämtliche Schriften, Bd. 3, Stuttgart 1985, 96-162; Thomas Nipperdey, Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1914, München 1988, 124-126; Friedrich Wilhelm Graf, The Old Faith and the New: The Late Theology of D. F. Strauss, in: H. Graf Reventlow/W. Farmer (Hg.), Biblical Studies and the Shifting of Paradigms 1850-1914, Sheffield 1995, 223-245.

22. David Friedrich Strauß, Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß, Bonn 17 1904, 30.

23. Zu Haeckel vgl. Martin Ohst, Theologiegeschichtliche Bemerkungen zu Ernst Haeckels »Monismus«, in: Berliner Theologische Zeitschrift 15 (1998), 97-111; Paul Ziche (Hg.), Monismus um 1900. Wissenschaftskultur und Weltanschauung, Berlin 2000.

24. Vgl. den Buchtitel: Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft, 1892.

25. Vgl. Messer, Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert (wie Anm. 8), 92.

»übernatürliche Glaube« sollte durch den »natürlichen« ersetzt werden, denn »die wahre Offenbarung, d. h. die wahre Quelle vernünftiger Erkenntniß, ist nur in der Natur zu finden«. <sup>26</sup> Die Einheit des Seienden, das weder selbständige geistige Einheiten (wie z. B. Seelen) noch eine selbständige geistige Ursache (wie z. B. Gott) enthält, ist für Haeckel durch das Substanzgesetz (das in sich das chemische Gesetz der Erhaltung des Stoffes und das physikalische Gesetz von der Erhaltung der Kraft einschließt) sowie durch das Entwicklungsgesetz gewährleistet. Haeckel stellt dem vermeintlich irrationalistischen Christentum seine wissenschaftlich fundierte »monistische Religion« gegenüber, die auf dem »Kultus« der »Trinität des Wahren, Guten und Schönen« beruhen solle. <sup>27</sup>

Derartige sich auf die Naturwissenschaft berufende antichristliche und antikirchliche Weltanschauungen gab es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mehrere. Die beißende Kirchen- und Christentumskritik hatte, trotz des Vorwurfes des Dilettantismus durch die akademische Philosophie, großen Erfolg in unterschiedlichen Bevölkerungsschichten: Nach der Beobachtung des Zeitgenossen Ziegler war diese Art »szientistischen Materialismus« zu Ende des 19. Jahrhunderts vor allem bei »vielen Naturforschern«, einer »Menge Halbgebildeter«, d. h. wohl Kleinbürgertum und Teile des liberalen Bildungsbürgertums, und »am kräftigsten in breiten Schichten der Arbeiterwelt« verankert. <sup>28</sup>

Der Organisationsgrad dieser Bewegungen war sehr unterschiedlich; oft gab es Vereine, wie der von Haeckel gegründete »Monistenbund«. Besondere Erwähnung verdienen auch die zahlreichen Freidenkerverbände. Die erste bedeutende Gründung in Deutschland, die als Ableger eines ein Jahr zuvor in Frankreich gegründeten Verbandes erfolgte (Fédération Internationale de Libres Penseurs) geschah übrigens 1881 unter maßgeblicher Beteiligung des oben erwähnten Ludwig Büchner. Auch die Sozialdemokratie, in der nach zeitgenössischer Ansicht z. B. Haeckels Welträthsel als »köstliches Erbauungsbuch« <sup>29</sup> gelesen wurden, bot institutionell verankerte Formen zur Verbreitung.

Die deutsche Debatte wurde im angelsächsischen Raum aufmerksam verfolgt, aber hier eröffneten die Naturwissenschaftler nur selten derart radikale Fronten. Dennoch gab es auch hier einflußreiche Stimmen, die eine Unvereinbarkeit von Wissenschaft und Religion postulierten und die Theologie hier massiv angriffen. Einer davon war Thomas Henry Huxley (1825-1895), der Vorkämpfer des Darwinismus in Großbritannien. Er schrieb z. B. 1860 im Westminster Review: »Ausgelöschte Theologen liegen um die Wiege jeder Naturwissenschaft herum, wie

26. Ernst Haeckel, Die Welträthsel, Bonn 1900, 348, 354 (Hervorhebungen getilgt-Michael Bergunder).

27. Haeckel, Die Welträthsel (wie Anm. 26), 388, 462 (Hervorhebungen getilgt-Michael Bergunder).

28. Ziegler, Die geistigen und socialen Strömungen des Neunzehnten Jahrhunderts (wie Anm. 7), 339.

29. Messer, Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert (wie Anm. 8), 99.

die erwürgten Schlangen neben der Wiege des Herkules.« <sup>30</sup> Als schärfster Polarisierer in England galt der Physiker und Gletscherforscher, der »Hammer der Theologie« <sup>31</sup>, John Tyndall (1820-1893), der ähnlich wie Huxley zugleich auch als Redner im Dienste der Wissenschaftspopularisierung großen Erfolg hatte. Besonders bekannt wurde seine Rede auf der Jahrestagung der British Association for the Advancement of Science 1874 in Belfast, wo er forderte: »Alle religiösen Theorien, Schemata, Systeme, die Vorstellungen über Kosmogonie enthalten oder die in anderer Weise in den Bereich der Naturwissenschaft hineinreichen, müssen sich, soweit sie dies tun, der Kontrolle der Naturwissenschaft unterwerfen und jeden Gedanken fallen lassen, diese zu kontrollieren.« <sup>32</sup> In diesem Zusammenhang verteidigt er auch vehement evolutionistische naturwissenschaftliche Theorien, die von einer Entstehung des Lebens aus der Materie ausgehen. <sup>33</sup> Die Belfaster Rede Tyndalls wurde innerhalb des Bildungsbürgertums der damaligen Zeit zum Symbol für den Erkenntnisoptimismus der Naturwissenschaften und deren Frontstellung gegenüber Christentum und Theologie. <sup>34</sup> Vier Jahre später veröffentlichte ein Freund Tyndalls, der Biologe und Physiologe George Romanes (1848-1894) unter Pseudonym »Eine freimütige Untersuchung des Theismus« (1878, vier Auflagen bis 1913), <sup>35</sup> wo er die Meinung vertritt, daß es nicht möglich sei, wissenschaftlichen Rationalismus mit dem Glauben an Gott zu verbinden. <sup>36</sup> Überdies gab es eine etablierte populärwissenschaftliche Literaturgattung, die den aktuellen Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Religion in einen größeren historischen Zusammenhang zu stellen versuchte. Dazu gehörte z. B. John William Drapers »Geschichte des Konflikts zwischen Naturwissenschaft und Religion« (1875, 23 Auflagen bis 1901 und Übersetzungen ins Deutsche und Französische), <sup>37</sup> oder Andrew Dickson Whites »Krieg der Naturwissenschaft mit der Theologie im Christentum« (1896, mehrere Auflagen und Übersetzungen ins Deutsche und Französische). <sup>38</sup> Stimmen wie diese etablierten auch in der angelsächsischen Welt einen populärwis-

30. Westminster Review, April 1860, 556. Zitiert nach Owen Chadwick, The Victorian Church. Part II 1860-1901 (The Ecclesiastical History of England; 8), London 1970, 12.

31. Chadwick, The Victorian Church (wie Anm. 30), 12.

32. John Tyndall, Address Delivered Before the British Association Assembled at Belfast, With Additions, London 1874, 61.

33. Vgl. Tyndall, Address (wie Anm. 32).

34. Vgl. Chadwick, The Victorian Church (wie Anm. 30), 13; David N. Livingstone, Science, Religion and Religion. The Reception of Darwinism in Princeton, Belfast, and Edinburgh, in: Ronald L. Numbers/John Stenhouse (Hg.), Disseminating Darwinism. The Role of Place, Race, Religion, and Gender, Cambridge 1999, 7-38, hier 13-16.

35. Vgl. Physicus [George John Romanes], A Candid Examination of Theism, London 1878.

36. Vgl. Chadwick, The Victorian Church (wie Anm. 30), 21-23; Frank Miller Turner, Between Science and Religion. The Reaction to Scientific Naturalism in Late Victorian England, New Haven 1974, 134-163.

37. Vgl. John William Draper, A History of the Conflict between Science and Religion, London 1875.

38. Vgl. Andrew Dickson White, A History Of the Warfare Of Science With Theology In Christen-

senschaftlichen Diskurs, der von einer unversöhnlichen Frontstellung zwischen Naturwissenschaft und Religion ausging. Ein fester Topos war dabei auch die angeblich grundsätzliche Wissenschaftsfeindlichkeit von Theologie und Kirche, für deren Beleg z. T. drastische, meist stark stilisierte Beispielerzählungen angeführt wurden, wie z. B. der angebliche Schlagabtausch zwischen Huxley und dem anglikanischen Bischof von Oxford, Samuel Wilberforce (1805-1873) auf einer Versammlung der British Association for the Advancement of Science im Jahre 1860. Demzufolge fragte Wilberforce, ob Huxley denn nun mütterlicher- oder väterlicherseits vom Affen abstamme, worauf Huxley trocken erwiderte, daß er keine Probleme damit habe, von einem Affen abzustammen, aber um so mehr damit, wenn er mit einem Mann wie Wilberforce verwandt wäre, der seine großartigen rhetorischen und intellektuellen Fähigkeiten verwenden würde, um die Wahrheit zu verdunkeln. Diese Legende wurde im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts eine der bekanntesten Illustrationen für den angeblich unversöhnlichen Gegensatz zwischen Theologie und Naturwissenschaft.<sup>39</sup> Nach genauer Analyse der Quellen zeigt sich allerdings, daß Wilberforce als Beispiel für theologische Wissenschaftsfeindlichkeit denkbar ungeeignet ist. Ungeachtet der erhitzten populären Debatte verlief nämlich die akademische Auseinandersetzung zwischen Naturwissenschaft und Theologie insgesamt gesehen eher entspannt, wie im folgenden angedeutet werden soll.

### Neue Verhältnisbestimmungen zwischen Naturwissenschaft und Theologie

Im ersten Jahrzehnt nach Erscheinen von Darwins »Entstehung der Arten« reagierte die christliche Theologie mit nahezu einhelliger Ablehnung, allerdings nicht unbedingt aufgrund einer dezidiert wissenschaftsfeindlichen Argumentation. Vielmehr war ihre Position, daß die darwinistische Theorie wissenschaftlichen Kriterien nicht genüge und eine haltlose Spekulation darstelle.<sup>40</sup> Dieses Argumentationsmuster findet sich z. B. bei schon erwähntem Samuel Wilberforce, der im Jahre 1860 eine Rezension zu Darwins neuem Buch veröffentlichte und deren Hauptpunkte im selben Jahr auch auf besagter Sitzung der British Association vortrug. Diese wissenschaftsimmanente Kritik wurde von der zeitgenössischen Naturwissenschaft durchaus ernstgenommen und Darwin fand z. B. die

dom, 1896. Eine vorige Auflage (mit Vorwort von John Tyndall) erschien bereits 1876 unter dem Titel »The Warfare of Science« in New York.

39. Vgl. J. R. Lucas, Wilberforce and Huxley. A Legendary Encounter, in: Historical Journal 22 (1979), 313-330; Kary Doyle Smout, The Creation/Evolution Controversy. A Battle for Cultural Power, Westport, Connecticut 1998, 33-38.

40. Vgl. Alvar Ellegård, Darwin and the General Reader. The Reception of Darwin's Theory of Evolution in the British Periodical Press 1859-1872 (Gothenburg Studies in English; 7), Göteborg 1958, 95-113; Jon H. Roberts, Darwinism and the Divine in America. Protestant Intellectuals and Organic Evolution 1859-1900, Madison 1988, 3-87.

Kritik von Wilberforce dahingehend berechtigt, daß sie tatsächlich vorhandene »Schwachpunkte« seiner Theorie aufzeigt.<sup>41</sup>

Erst nachdem sich die Evolutionslehre als allgemein anerkannte naturwissenschaftliche Theorie durchzusetzen begonnen hatte, änderte die Theologie ihre Argumentationsbasis. Sie versuchte sich nun auf die neue Situation einzustellen, indem sie mehrheitlich für eine Gebietsaufteilung zwischen Naturwissenschaft und Theologie plädierte. Dabei kam ihr ein Wechsel der philosophischen Großwetterlage zu Hilfe. Der Materialismusstreit, der die Grundkonstellation der nachfolgenden populärwissenschaftlichen Frontstellung der Naturwissenschaft zur Religion initiierte, hatte zu einem Zeitpunkt stattgefunden, als die spekulative idealistische Philosophie in Deutschland im Vormärz in die Krise geraten war.<sup>42</sup> Die Stimmung war schlecht, wie Schopenhauer 1847 bemerkte: »die Köpfe der jetzigen Gelehrtengeneration sind desorganisirt durch Hegel'schen Unsinn: zum Denken unfähig, roh und betäubt werden sie die Beute des platten Materialismus, der aus dem Basiliskenei hervorgekrochen ist. Glück zu!«<sup>43</sup> Diese Krise und damit auch der philosophische Materialismus wurde mit dem Aufkommen des Neukantianismus in den 1860er Jahren überwunden. So schrieb Friedrich Albert Lange bereits 1866 eine zweibändige »Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung für die Gegenwart«, wo der Materialismus als notwendige Wissenschaftsmethode akzeptiert, aber im Rückgriff auf Kants kritische Erkenntnistheorie bestritten wird, daß uns in der Materie und ihren Kräften die Gesamtwirklichkeit mitgeteilt wird. Damit war eine Strategie vorgegeben, mittels derer der Neukantianismus, der ja in der Folgezeit für Jahrzehnte zur führenden Schulphilosophie wurde, durch eine kritische Erkenntnistheorie den materialistischen Absolutheitsanspruch in seine Schranken verweisen konnte. Diese philosophiegeschichtliche Entwicklung beeinflusste zumindest indirekt das Selbstverständnis von Naturwissenschaft und Theologie der Zeit, da sie eine dezidierte Absage an jedweden materialistischen Totalitätsanspruch bedeutete. Die Mehrzahl der Naturwissenschaftler war an keiner polemischen Frontstellung zu Theologie und Kirche interessiert. So war es in Deutschland auch nicht Haekel, der die vorherrschende akademisch-naturwissenschaftliche Einstellung zur Religion bestimmte, sondern Emil du Bois-Reymond (1818-1896) und Hermann von Helmholtz (1821-1894), wobei letzterer besonders stark vom Neukantianismus geprägt worden war.<sup>44</sup> In dieser Hinsicht programmatisch sind zwei Vorträ-

41. Vgl. Lucas, Wilberforce and Huxley (wie Anm. 39), 320-321.

42. Vgl. z. B. Ziegler, Die geistigen und socialen Strömungen des Neunzehnten Jahrhunderts (wie Anm. 7), 322.

43. Arthur Schopenhauer, Vorwort zur zweiten Auflage der Schrift »Über die vierfache Wurzel Satzes vom zureichenden Grunde«, 1847. Zitiert nach: Sämtliche Werke, Bd. 1: Schriften zur Erkenntnistheorie, Wiesbaden 1948, VII.

44. Vgl. Ziegler, Die geistigen und socialen Strömungen des Neunzehnten Jahrhunderts (wie Anm. 7), 338; Klaus Christian Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, Frankfurt am Main 1986, 415. Zu du Bois-Reymond vgl. auch Ferdinando Vidoni, Ignorabimus! Emil

ge von du Bois-Reymond. Auf der 45. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte 1872 in Leipzig hielt er einen Vortrag über die »Grenzen des Naturerkennens«, in dem er einem unbeschränkten naturwissenschaftlichen Erkenntnisoptimismus dort eine klare Absage erteilte, wo es um die Frage nach der Beziehung von Kraft und Stoff und von Geist und Materie gehe. Einige Jahre später, im Jahre 1880 bei einer Rede vor der Preußischen Akademie der Wissenschaften, sprach er nun von »sieben Welträtseln« und argumentierte mit klarer Frontstellung gegen Haeckel, daß das »Wesen von Materie und Kraft«, der »Ursprung der Bewegung« und das »Entstehen der einfachen Sinnesempfindung«, als auch wahrscheinlich die Frage der »Willensfreiheit« grundsätzlich »transzendente«, d. h. nicht lösbare Probleme darstellten (ignorabimus). In anderen grundlegenden Fragen vertritt du Bois-Reymond hingegen materialistische Positionen. So betrachtet er die »Entstehung des Lebens« als kein unlösbares Mysterium, da Leben für ihn einen Zustand der bewegten Materie darstellt. Weiterhin sieht er vor dem Hintergrund der darwinistischen Lehre von der natürlichen Auslese keine Notwendigkeit, eine »anscheinend absichtsvoll zweckmäßige Einrichtung der Natur«, die mit kausaler Naturgesetzlichkeit nicht erklärt werden kann, anzunehmen. Auch hält er es für nicht unmöglich, das »vernünftige Denken« und den »Ursprung der damit eng verbundenen Sprache« aus Sinnesempfindung abzuleiten.<sup>45</sup> Du Bois-Reymond vertritt damit einen materialistisch informierten, »vorsichtigen Agnostizismus«<sup>46</sup>, der keine explizit anti-christlichen Züge enthält. Nach Nipperdey charakterisiert das den damaligen Zeitgeist innerhalb der etablierten deutschen Naturwissenschaft:

»Für die Mehrheit der Wissenschaftler hat die neue Wissenschaftstheorie des Neukantianismus das Recht der Naturwissenschaften und ihre Grenzen gegenüber der Ethik (und der Religion) scharf eingepreßt und damit praktisch den Agnostizismus.«<sup>47</sup>

Dies trifft auch auf den angelsächsischen Raum zu, ja letztlich findet sich diese Tendenz selbst bei dem radikalen Huxley. Er war es ja, der den Begriff Agnostiker prägte, um von sich, durch Hume und Kant beeinflusst, zu sagen, daß für ihn Religion und Metaphysik unlösbare Fragen darstellten, die ihn aber auch nicht weiter interessierten.<sup>48</sup>

Diese Haltung der etablierten Naturwissenschaft korrespondiert mit derjenigen in liberalen protestantischen Kreisen, die schnell ihren Frieden mit dem Darwinismus schlossen. Bald finden sich meist neukantianisch inspirierte Versuche,

du Bois-Reymond und die Debatte über die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis im 19. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1991.

45. Vgl. Emil du Bois-Reymond, Die sieben Welträtsel (1880), in: Siegfried Wollgast (Hg.), Emil du Bois-Reymond. Vorträge über Philosophie und Gesellschaft, Hamburg 1974, 159-187.

46. Thomas Nipperdey, Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918, München 1988, 129.

47. Nipperdey, Religion im Umbruch (wie Anm. 46), 129.

48. Vgl. Bernard Lightman, The Origins of Agnosticism. Victorian Unbelief and the Limits of Knowledge, Baltimore 1987.

die theologischen Herausforderungen durch naturwissenschaftliche Methode und Evolutionstheorie zu neutralisieren. Beredtes äußeres Zeichen dieser Entwicklung ist die Beerdigung Darwins in Westminster Abbey, wo überdies der Sarg von führenden Naturwissenschaftlern (u. a. Thomas Henry Huxley, Joseph Dalton Hooker, Alfred Russel Wallace) getragen wurde.<sup>49</sup> Die führende liberale akademische Theologie versuchte eine klare Gebietsaufteilung zwischen Naturwissenschaft und Theologie zu erreichen. Ein typisches Beispiel ist dafür Martin Rade mit seiner Schrift »Die Religion im modernen Geistesleben« (Tübingen 1898), wo er schreibt: »Denn Religion und Naturwissenschaft können, genau zugehört, gar nicht in Konflikt kommen.«<sup>50</sup> Beide hätten unterschiedliche Gegenstände, die Naturwissenschaft die Erscheinungswelt und die Religion die Geisteswelt. Religiöse Ausdrücke und Bilder bezögen sich eben nicht auf die anschaulichen Gegenstände der Erscheinungswelt. Naturwissenschaft arbeite mit dem Kausalitätsbegriff (Warum?), Religion ruhe im Zweckbegriff (Wozu?). Daraus folgerte Rade, daß beide für »friedliches Nebeneinander, zu gegenseitiger Ergänzung prädestiniert« seien. Konflikte entstünden nur dann, wenn es eine »Grenzüberschreitung« gäbe.

Diese Grenzziehungsstrategie hatte sich bis zum Ende des 19. Jahrhunderts durchgesetzt, wenn auch die genaue Bestimmung des Verhältnisses von Naturwissenschaft zu Theologie und Religion oft sehr unterschiedlich erfolgte.<sup>51</sup> Chadwick spricht davon, daß »um 1900 die Menschen so taten, als wenn der Konflikt vorüber wäre.«<sup>52</sup>

### »Grenzüberschreitungen«

Die bisher skizzierte Situation in der Auseinandersetzung um das Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts also in gewisser Hinsicht eine paradoxe. Während akademische Theologie und Naturwissenschaft ihren Frieden miteinander schlossen, indem sie voneinander getrennte Claims abzustecken versuchten, war auf populärwissenschaftlicher Ebene eine starke Polarisierung festzustellen. Letzteres weist darauf hin, daß die Behauptung eines »friedlichen Nebeneinanders« und damit auch einer prin-

49. Vgl. Chadwick, The Victorian Church (wie Anm. 30), 28.

50. Martin Rade, Die Religion im modernen Geistesleben, Tübingen 1898, 21. Zu Martin Rade vgl. auch Christoph Schwöbel, Martin Rade, Gütersloh 1980.

51. Vgl. als gute ÜbersichtsDarstellungen z. B. Jürgen Hübner, Theologie und biologische Entwicklungslehre. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft, München 1966, 69-108; Frederick Gregory, The Impact of Darwinian Evolution on Protestant Theology in the Late Nineteenth Century, in: David C. Lindberg/Ronald L. Numbers (Hg.), God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science, Berkeley 1986, 369-390.

52. Chadwick, The Victorian Church (wie Anm. 30), 35.

zipiellen Unterscheidung zwischen einem naturwissenschaftlich-materialistischen Lebensverständnis und einem theologischen in manchen Kreisen nicht befriedigte. Das Unbehagen mit der liberal-protestantischen Lösung machte sich auf verschiedene Weise bemerkbar. Zunächst gab es Naturwissenschaftler, die versuchten, diese Grenzziehung zu überwinden. Hier handelte es sich zahlenmäßig sicher um eine Minderheit, aber durchaus nicht um bloße Randerscheinungen. Prominentestes Beispiel ist sicher Alfred Russel Wallace (1823-1913). Er war neben Darwin der Mitbegründer der biologischen Evolutionslehre und galt in England in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zugleich als einer ihrer vehementesten öffentlichen Verteidiger, wobei er nach eigener Aussage oft sogar »darwinistischer als Darwin«<sup>53</sup> agierte. Wallace vertrat anfangs eine entschieden materialistische Position, wandte sich aber nach 1865 dem Spiritismus zu und hielt zahlreiche Sitzungen mit Medien seiner Zeit ab.<sup>54</sup> Dies brachte ihn dazu, Ende der 1860er Jahre für eine Modifizierung der Anthropologie des Darwinismus einzutreten, da die natürliche Auslese weder die geistige noch die moralische Natur des Menschen befriedigend erklären könne. Stattdessen müsse angenommen werden, »daß eine Übermächtige Intelligenz (Overruling Intelligence) die Funktion dieser Gesetze überwacht hat, indem sie Variationen lenkt und die Akkumulation bestimmt, um schließlich einen Organismus herzustellen, der perfekt genug ist, um den unbegrenzten Fortschritt unserer geistigen und moralischen Natur zuzulassen und sogar zu befördern.«<sup>55</sup> Zugleich sah Wallace im Spiritismus sowohl eine »Wissenschaft der menschlichen Natur« als auch eine »reine Religion«, die an »Evidenz anstatt von Glauben« und an »Fakten anstatt von Meinungen« appelliert.<sup>56</sup> Obwohl derartige Thesen bei vielen seiner naturwissenschaftlichen Fachkollegen auf Kritik stießen, wurde Wallace, der allerdings in seinen naturwissenschaftlichen Schriften nur selten direkt auf den Spiritismus Bezug nahm, auch nach Bekanntwerden seiner spiritistischen Neigungen weiterhin mit wissenschaftlichen Ehrungen und Mitgliedschaften überhäuft. Dies hängt damit zusammen, daß in England der Spiritismus – in seinem Versuch, materialistische Totalitätsansprüche auf Welterklärung experimentell zu widerlegen – allgemein große Beachtung unter Naturwissenschaftlern fand. Dies zeigt allein schon ein kurzer Blick auf die Mitgliederliste der 1882 gegründeten Society

53. Alfred Russel Wallace, *My Life. A Record of Events and Opinions*, 2 Bde., New York 1905, II. 22. Zitiert nach: Turner, *Between Science and Religion* (wie Anm. 36), 94.  
 54. Vgl. zu Wallace Turner, *Between Science and Religion* (wie Anm. 36), 68-103; Malcolm Jay Kottler, Alfred Russel Wallace, the Origin of Man, and Spiritualism, in: *Isis* 65 (1974), 145-192; Janet Oppenheim, *The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England 1850-1914*, Cambridge, 1985, 296-325.  
 55. Alfred Russel Wallace: Sir Lyell on Geological Climates and the Origin of Species, in: *Quarterly Review* (American ed.) 126 (1869), 205. Zitiert nach: Turner, *Between Science and Religion* (wie Anm. 36), 94.  
 56. Alfred Russel Wallace, *Miracles and Modern Spiritualism*, 1896 (reprint ed. New York 1975), 228-229. Zitiert nach Oppenheim, *The Other World* (wie Anm. 54), 321.

for Psychical Research, die sich wie ein Who is Who der führenden angelsächsischen Naturwissenschaftlerszene in der Zeit bis zum ersten Weltkrieg liest.<sup>57</sup> Lediglich in Deutschland waren die Grenzen enger gezogen und Anhänger des Spiritismus wie der Leipziger Astrophysik-Professor Friedrich Zöllner (1834-1882) standen weitgehend isoliert da.<sup>58</sup>

Daß die Grenze zwischen Naturwissenschaft und Religion im 19. Jahrhundert an vielen Stellen nicht klar gezogen wurde, zeigt auch das Beispiel des bereits erwähnten Philosophen und Historikers John Fiske (1842-1901). Was sein Freund Huxley für England war, das stellte John Fiske für die Vereinigten Staaten dar;<sup>59</sup> er galt allgemein als einer der erfolgreichsten Popularisierer des Darwinismus in den USA, und in dieser Funktion kam er zu der zweifelhaften Ehre, seinen Namen für Blavatskys Pavian hergeben zu müssen. Die Ironie bei Blavatskys Affen ist allerdings, daß sich Fiske eigentlich denkbar schlecht als Symbolträger eines evolutionistischen antireligiösen Materialismus eignete. Fiske, entscheidend beeinflusst vom Transzendentalismus und zugleich Schüler Herbert Spencers, war nämlich davon überzeugt, daß naturwissenschaftliche Erkenntnisse mit religiösen Glaubensvorstellungen vereinbar sein müßten, da sie auf ein und dieselbe Wahrheit verwiesen und deshalb Naturwissenschaft eher als Verbündeter denn als Gegner der Religion anzusehen sei, da beide auf einen »kosmischen Theismus« verwiesen.<sup>60</sup>

Auch auf theologischer Seite gab es zahlreiche Versuche, die Evolutionslehre christlich zu deuten, in einer Art Neuauflage der natürlichen Theologie, wobei die traditionellen christlichen Glaubensinhalte unterschiedlich starke Neuinterpretationen erfuhren. So kann nach dem amerikanischen unitarischen Theologen Judson Minot Savage (1841-1918) die christliche Schöpfungslehre erst durch die Evolutionslehre richtig verstanden werden: »Ich kann meine Finger in seine eigenen Fingerabdrücke legen und kann Gottes Leben im Wachstum und Fortschritt der Natur um mich erblicken.«<sup>61</sup> Die Materie ist nicht tot, sondern eine Vorform des Lebens, das eine kontinuierliche Kette bildet mit dem Menschen als Kulminationspunkt: »Der Gott der Evolution, der Gott, dessen verborgenes Leben und geheime Kraft sich in diesem Universum entfaltet, der treibt auch die Entwicklung der Menschheit weiter zu höheren Stufen des Menschseins.«<sup>62</sup>

57. Vgl. Oppenheim, *The Other World* (wie Anm. 54), 135-136, 330.  
 58. Vgl. Christoph Meinel, Karl Friedrich Zöllner und die Wissenschaftskultur der Gründerzeit. Eine Fallstudie zur Genese konservativer Zivilisationskritik (Berliner Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften und Technik; 13), Berlin 1991.  
 59. Zu Fiske vgl. Burnell H. Pannill, *The Religious Faith of John Fiske*, Durham, N.C. 1957; Milton Berman, John Fiske. *The Evolution of a Popularizer*, Cambridge 1961.  
 60. Vgl. bes. Pannill, *The Religious Faith of John Fiske* (wie Anm. 59), 147-176.  
 61. Judson Minot Savage, *The Religion of Evolution*, Boston 1876, 26. Zitiert nach Ernst Benz, *Theologie der Evolution im 19. Jahrhundert*, in: Gunter Mann (Hg.), *Biologismus im 19. Jahrhundert* (Studien zur Medizingeschichte des neunzehnten Jahrhunderts; 5) Stuttgart 1973, 58.  
 62. Savage, *The Religion of Evolution*, 63. Zitiert nach Benz, *Theologie der Evolution im 19. Jahr-*



Stärker christologisch orientiert interpretiert der schottische presbyterianische Theologe und langjährige Präsident des Princeton College James McCosh (1811-1894) die Evolution als einen »Drang nach Verbesserung, nach Vervollkommnung«<sup>63</sup>, als deren letzte Etappe die christliche Heilsgeschichte steht. Der schottische Presbyterianer und Erweckungsprediger Henry Drummond (1851-1897), der sowohl Biologie als auch Theologie studiert hatte, begrüßte die Evolutionstheorie als einen »wirklichen und wunderschönen Gewinn für die natürliche Theologie«<sup>64</sup>, ohne einen Widerspruch zur traditionellen christlichen Lehre zu sehen. Denn er verlangte, daß in letzter Instanz die Evolution aus christlich-anthropologischen und heilsgeschichtlichen Prämissen heraus interpretiert werden müsse.

Auch die offizielle katholische Lehre lehnte übrigens eine nach ihrer Ansicht unangemessene Teilung unterschiedlicher Wissenschaftssphären ab. Zwar heißt es im Rundschreiben von Papst Leo XIII. »Providentissimus Deus« (1893) zunächst: »Zwischen dem Theologen und dem Physiker kann es keinen wahren Gegensatz geben, wenn sich nur beide in ihren Grenzen halten.« An anderer Stelle wird aber dann gesagt, daß von dem, »was die Physiker von der Natur der Dinge an Wahrem aufzuweisen vermögen« gezeigt werden soll, daß es den »Schriften nicht widerstreitet«, aber, wenn dies nicht möglich ist, dann ist zu zeigen bzw. zu glauben, »daß es falsch ist«.<sup>65</sup> Innerhalb der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts wurde also ebenfalls eine Spannung zwischen Naturwissenschaft und Theologie aufrecht erhalten, was neben völliger Ablehnung der Evolutionslehre immer wieder zu Versuchen geführt hat, naturwissenschaftliche Erkenntnisse und christliche Weltanschauung direkt zu kombinieren.<sup>66</sup>

### Esoterisches Streben nach Einheit von Wissenschaft und Religion

Der Diskurs um das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion war im ausgehenden 19. Jahrhundert also vielschichtig. Die akademische Naturwissenschaft und liberale Theologie hatten rasch weitgehend Frieden miteinander geschlossen. Dennoch wurde aber die öffentliche Diskussion stark von einer populärwissenschaftlichen, materialistischen Polemik gegen Religion und Christentum geprägt, deren Lehren und Ziele für unvereinbar mit den neuen natur-

hundert (wie Anm. 61), 59. In diesem Fortschrittsoptimismus der menschlichen Entwicklung wird dann allerdings zwischen höheren und niederen Menschenrassen unterschieden, wonach niederste Menschenrassen dem Tier näher sind als höheren Menschenrassen.

63. James McCosh, *The Religious Aspect of Evolution*, New York 1890, 101. Zitiert nach Benz, *Theologie der Evolution* (wie Anm. 61), 63.

64. Zitiert nach Chadwick, *The Victorian Church* (wie Anm. 30), 29.

65. Neuner-Roos, 103.

66. Vgl. Hübner, *Theologie und biologische Entwicklungslehre* (wie Anm. 51), 43-56, 114-143.

wissenschaftlichen Erkenntnissen zur Entstehung und Entwicklung des Lebens erklärt wurden. Nicht zuletzt deshalb gab es unter zahlreichen Naturwissenschaftlern, Theologen und Philosophen ein Unbehagen, wissenschaftliche und theologische Erkenntnis letztlich unverbunden nebeneinanderzustellen, mit Berührungspunkten höchstens noch bei letzten Begründungsfragen.

In diesem Diskurs meldeten sich nun auch Vertreter esoterischer Strömungen zu Wort, die sich dezidiert gegen den populären antireligiösen Materialismus wandten und behaupteten, daß es möglich sei, Religion wissenschaftlich zu begründen, d. h. übersinnliche Phänomene und Existenzformen empirisch und wissenschaftlich zu beschreiben.<sup>67</sup> Obwohl der Wissenschaftsbegriff dabei meist in einer Weise gefüllt wurde, der de facto in völligem Widerspruch zur zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Forschung stand, fand dieses Programm nicht wenige Anhänger. Erstmals finden wir diese Konstellation beim Spiritismus, eine Bewegung, die von einem möglichen und empirisch nachweisbaren Kontakt mit den Toten in der Geisterwelt ausging. Der durch Medien herstellbare Kontakt mit Verstorbenen wurde als unumstößlicher Beleg dafür angesehen, daß die Seele unabhängig von der Materie existiere und damit als direkte Widerlegung des Materialismus. Neben dem Spiritismus als populäre Massenbewegung gab es Ende des 19. Jahrhunderts eine Vielzahl von Spielarten, die versuchten, eine empirische Widerlegung des Materialismus zu unternehmen. Vertreter dieser Richtung bezeichneten sich meist selbst als Okkultisten, wie z. B. Carl Freiherr du Prel (1839-1899), der nach seinem Ausscheiden als Hauptmann der bayrischen Armee als Privatgelehrter tätig war. Nach du Prel macht sich der Okkultismus »der Naturwissenschaft acceptabel«, denn er »wiederholt beständig, daß er nur unbekannte Naturwissenschaft sein will«. In ihm lassen sich »bereits die Grundlinien des Systems der unbekannteren Naturwissenschaft erkennen, welches das kommende Jahrhundert errichten wird«.<sup>68</sup> Noch weiter ging Frederic W. H. Myers (1843-1901), einer der einflußreichsten englischen Okkultisten des 19. Jahrhunderts, dem es ebenfalls »um die Entdeckung der geistigen Welt mit naturwissenschaftlichen Methoden« ging. Dies würde dann in eine Religion münden, die »genauso allgemein ist, wie die Naturwissenschaft es ist, genauso evolutionär ist, wie die Naturwissenschaft es ist, und auf einer dauerhaften und beweisbaren Beziehung der gesamten geistigen Welt mit der materiellen Welt beruht«.<sup>69</sup> Ein anderes wichtiges Beispiel für die Neubestimmung von Religion im Horizont der Naturwissenschaft ist der deutsch-amerikanische Philosoph Paul Carus

67. Vgl. auch allgemein zu dieser Problematik Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (Studies in the History of Religions; 72), Leiden 1996, 421-442; Olav Hammer, *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age* (Studies in the History of Religions; 90), Leiden 2001, 201-330.

68. Carl du Prel, *Die Magie als Naturwissenschaft*, 2 Bde., Jena 1899, II, 25, 93.

69. Frederic W. H. Myers, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*, 2 Bde., New York 1903, II, 284. Zitiert nach Turner, *Between Science and Religion* (wie Anm. 36), 117.



(1852-1919).<sup>70</sup> Carus wurde 1880 nach eigenen Angaben Buddhist und siedelte 1883 von Deutschland in die USA über. Er spielte eine wichtige Rolle beim Parlament der Weltreligionen 1893 in Chicago, wirkte über D. T. Suzuki, der bei ihm elf Jahre lebte, auf den Zen-Buddhismus in Japan ein und stand über Dharmapala in Kontakt zur Theosophischen Gesellschaft, obwohl er ihre Ansichten nicht vollständig teilte. Carus kann als Begründer des Buddhismus in den USA gelten. Sein Hauptanliegen war aber ein philosophisch-weltanschauliches, dem er mit der Herausgabe seiner beiden populären Zeitschriften »The Open Court« und »The Monist« nachkam. »The Monist« war eine Plattform, die von vielen namhaften Gelehrten unterschiedlichster Richtungen genutzt wurde (z. B. von dem Parapsychologen Max Dessoir, dem Physiker und Philosophen Ernst Mach, dem Religionspsychologen William James oder dem Pragmatisten Charles Sanders Peirce). Auch Carus vertrat die Idee einer neuen wissenschaftlichen Religion: »Ich weiß, daß die neue Religion, die aus der Wissenschaft hervorgeht ... nicht kommt, um zu zerstören. Diese neue Religion wird kommen, um den alten Glauben zu erfüllen.«<sup>71</sup> Gott definiert Carus als »das universale System von notwendigen Gesetzen, die von der Wissenschaft entdeckt werden«<sup>72</sup>. Aber Gott bezeichnet er dann zugleich auch als »das Leben« für seine Geschöpfe, »ihre Heimat, woher sie kamen, und das Ziel, wohin sie zurückkehren«<sup>73</sup>, und stellt ihn in einen emanationistischen Kontext.

In gewisser Parallele zur »Verweltanschaulichung« des Materialismus kam es im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts auch innerhalb spiritistisch-okkultistischer Kreise zur Entwicklung umfassender theoretischer Konzepte, als deren Ergebnis anti-materialistische Weltanschauungen entstanden. Bestes Beispiel ist dabei die eingangs erwähnte Theosophische Gesellschaft. Im Grundsatzprogramm wird als Ziel der Gesellschaft genannt, die noch »unerklärten Naturgesetze« und die »im Menschen schlummernden Kräfte« zu erforschen, und in der Programmschrift »Schlüssel zur Theosophie« findet sich demgemäß die folgende Aufforderung:

»Wir müssen zum Studium jener Gesetze ermutigen, die vom modernen Menschen am wenigsten verstanden werden, zum Studium der sogenannten okkulten Wissenschaften, die sich auf die wahre Kenntnis der Natur gründen, anstatt, wie es gegenwärtig der Fall ist, auf abergläubische Anschauungen, die nur auf blindem Glauben und Autorität beruhen.«<sup>74</sup>

70. Zu Paul Carus vgl. Harold Henderson, Catalyst for Controversy. Paul Carus and the Open Court, Carbondale 1993.

71. Paul Carus, The Vocation, in: Open Court 3 [46] (1890), 2027-2028. Zitiert nach Henderson, Catalyst for Controversy (wie Anm. 70), 46.

72. Vgl. Henderson, Catalyst for Controversy (wie Anm. 70), 47.

73. Paul Carus, God. An Inquiry and a Solution, Chicago 1908, 36. Zitiert nach Henderson, Catalyst for Controversy (wie Anm. 70), 47.

74. H. P. Blavatsky, Der Schlüssel zur Theosophie. Adyar Studienausgabe HPB Werke, Bd. 5.,<sup>3</sup> 1995, 76 (Kapitel: »Die anderen Ziele der Gesellschaft).

Die Theosophie beansprucht also eine wissenschaftliche Fundierung ihrer komplexen Weltanschauung. Dabei geht sie vom absoluten Primat des Geistigen aus und ordnet die geistige Sphäre der materiellen vor, so daß alles Leben dieses Planeten als Produkt dieser geistigen Sphäre begriffen wird und nicht als Entwicklungsprodukt der Materie. Der Materialismus wird hart angegriffen und zugleich sein Wissenschaftsanspruch übernommen. Der kosmische und anthropologische Entwicklungsplan, den die Theosophie innerhalb einer Emanationstheorie darstellt, wird dabei ebenfalls als Evolution verstanden und ausdrücklich als die wahrhaft wissenschaftliche Deutung der Evolutionstheorie verkündet und zugleich mit beißender Kirchenkritik verbunden:

»... Theosophie tut nicht mehr als herauszustreichen und die Aufmerksamkeit der Welt ernsthaft auf die Tatsache zu lenken, daß der vermutete Widerspruch zwischen Religion und Wissenschaft dadurch bedingt ist, daß auf der einen Seite intelligente Materialisten völlig berechtigt gegen absurde menschliche Dogmen wettern und auf der anderen Seite blinde Fanatiker und voreingenommene Kirchenleute, anstatt für die Verteidigung der Seelen der Menschheit, einfach erbittert für ihr eigenes Brot und Butter und Autorität kämpfen ...«<sup>75</sup>

In Deutschland ging aus der Theosophie die von Rudolf Steiner begründete Anthroposophie hervor, die ebenfalls einen wissenschaftlichen Anspruch erhebt. Auch Steiner vertritt die Ansicht, daß es eine sichtbare und eine unsichtbare (geistige) Welt gebe, die unsichtbare jedoch erkennbar, und mehr noch, prinzipiell genauso der wissenschaftlichen Erforschung offenstehend sei wie die sichtbare Welt. Er gibt folgendes Programm vor:

»Unter Anthroposophie verstehe ich eine wissenschaftliche Erforschung der geistigen Welt, welche die Einseitigkeiten einer bloßen Natur-Erkenntnis ebenso wie diejenigen der gewöhnlichen Mystik durchschaut, und die, bevor sie den Versuch macht, in die übersinnliche Welt einzudringen, in der erkennenden Seele erst die im gewöhnlichen Bewußtsein und in der gewöhnlichen Wissenschaft noch nicht tätigen Kräfte entwickelt, welche ein solches Eindringen ermöglichen.«<sup>76</sup>

In diesem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit liegt das Selbstverständnis der »Geisteswissenschaft«, wie sich die Anthroposophie auch nennt, begründet: »Sie will über Nichtsinnliches in derselben Art sprechen, wie die Naturwissenschaft über Sinnliches spricht.«<sup>77</sup> Steiner kritisiert den Einbruch des Materialismus in Wissenschaft und Religion:

»Der Materialismus ist zuerst eingedrungen in das religiöse Leben. Viel, viel weniger gefährlich für die geistige Entwicklung der Menschheit ist der Materialismus in bezug auf die äußeren naturwissenschaftlichen Tatsachen als in bezug auf die Auffassung der religiösen Geheimnisse.«<sup>78</sup>

75. H. P. Blavatsky, Is Theosophy a Religion? (1888), in: Boris de Zirkoff (Hg.), H. P. Blavatsky, Collected Writings Volume X. Wheaton<sup>2</sup> 1974, 172-173.

76. Rudolf Steiner, Philosophie und Anthroposophie. Gesammelte Aufsätze 1904-1923 (GA 35), Dornach 1965, 66.

77. Rudolf Steiner, Die Geheimwissenschaft im Umriß (GA 13), Dornach 1989, 36.

78. Rudolf Steiner, Das Johannes Evangelium (GA 103), Dornach 1981, 16.

Steiner betont, daß Fragen nach Sinn und Bedeutung des Lebens unbeantwortet blieben, »wenn es einen Zugang zu übersinnlichen Welten nicht gäbe«<sup>79</sup>. Diese nach Steiner für den Menschen unserer Zeit lebensnotwendige Beziehung des Menschen zum Geist will Geisteswissenschaft hier und heute herstellen. Das zeitgenössische Christentum hat nach Steiner keine Fähigkeit mehr zu einem wissenschaftlichen Verständnis seiner selbst:

»So nimmt sich die anthroposophische Weltanschauung aus wie eine Testamentsvollstreckung des Christentums. Um zum wahren Christentum geführt zu werden, wird der Mensch in Zukunft jene spirituellen Lehren aufnehmen müssen, welche die anthroposophische Weltanschauung zu geben vermag.«<sup>80</sup>

Steiner kann übrigens die anthroposophische Lehre auch in Anspielung an Haeckel als »Monismus« bezeichnen. Der anthroposophische Monismus invertiert jedoch denjenigen Haeckels und geht vom Primat des Geistigen aus: »Es entwickelt sich dieses Stoffliche aus dem Geistigen heraus. Vorher ist nur Geistiges vorhanden.«<sup>81</sup> Natur ist Geist, und das Geistige bleibt »während der stofflichen Entwicklungsperiode das eigentlich leitende und führende Prinzip«<sup>82</sup>. Insofern Natur Geist ist, ist sie auch bewußt. Man kann also nicht von fehlender Bewußtheit der Natur in diesem Zusammenhang reden, dafür aber von verschiedenen Graden der Bewußtheit. Materie ist demnach eine Art Entwicklungsprodukt des Geistes, jedoch bedeutet dies nicht, daß jemals alles Geistige in Stoffliches verwandelt ist.

Die hier angedeuteten esoterischen Versuche, eine wissenschaftliche Religion zu konzipieren, fanden anscheinend durchaus Gehör, was sich mit ihrer engen Bezogenheit zum herrschenden Diskurs der damaligen Zeit gut erklären läßt. So klagt z. B. Georg Sulzer in seiner christlichen Kritik an der Theosophie aus dem Jahre 1909:

»Es ist ihr auch gelungen, in so hohem Maße den Anschein der Wissenschaftlichkeit zu erwecken, daß viele moderne Menschen, die in den anderen historischen Religionen kaum noch die höchsten Glaubenswahrheiten als Wahrheiten anerkennen, in der modernen indischen Theosophie sogar denjenigen Teil, der wie in jeder anderen Religion so auch bei ihr am anfechtbarsten ist, die Weltanschauung, für wissenschaftliche Wahrheit halten.«<sup>83</sup>

## Ausblick

In diesen Ausführungen wurde versucht, einen bestimmten Diskurs aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und dem Beginn des 20. Jahrhunderts zu

79. Steiner, Die Geheimwissenschaft im Umriß (wie Anm. 77), 16.

80. Steiner, Das Johannes Evangelium (wie Anm. 78), 213.

81. Steiner, Die Geheimwissenschaft im Umriß (wie Anm. 77), 140.

82. Steiner, a. a. O. (wie Anm. 77), 140.

83. Georg Sulzer, Moderne indische Theosophie und Christentum, Leipzig 1909, 55.

analysieren, um so den Anspruch moderner esoterischer Strömungen genauer zu verorten, ein wissenschaftliches Verständnis von Leben zu vertreten, das die Frontstellung zwischen Naturwissenschaft und Religion überwindet. Spätestens seit Ende des ersten Weltkriegs existiert der Diskurs in der beschriebenen Form nicht mehr. Obwohl in den sozialistischen und kommunistischen Ländern des Ostblocks der historische und dialektische Marxismus zur Herrschaftsideologie wurde, ließen die dortigen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen keinen öffentlichen kritischen Diskurs über Religion zu. Andererseits ist die naturwissenschaftliche Theoriebildung im Laufe der Zeit weitaus komplexer geworden und weniger einladend für umfassende ganzheitliche Weltdeutungen in Konkurrenz zur Religion.

Dennoch finden sich in nicht geringem Maße Nachwirkungen dieses Diskurses auch in der zeitgenössischen Esoterik, vor allem in der sogenannten New Age Bewegung. So steht z. B. für Fritjof Capra eine spirituelle Deutung der modernen Wissenschaft, insbesondere der Physik, im Vordergrund, mit dem Ziel, eine wissenschaftlich fundierte Religion zu begründen.<sup>84</sup> Selbst sein spektakulärer Versuch, einen vermeintlichen Paradigmenwechsel in der Physik (von der Mechanik zur Quantenmechanik) als Beleg für die Entwicklung weg vom mechanistischen Weltbild hin zu neuer spiritueller Ganzheit zu sehen, ist nicht ohne Parallele im 19. Jahrhundert. So hat z. B. die Theosophie in der Entdeckung der Röntgenstrahlen und der Radioaktivität eine ähnlich revolutionäre Veränderung gesehen, die den Äther-Gedanken und das Vorhandensein der Astralwelt wieder wissenschaftlich faßbar mache.<sup>85</sup>

Die anscheinend nach wie vor vorhandene Attraktivität esoterischer Richtungen, die eine Vermittlung zwischen Wissenschaft und Religion suchen, gehen mit einem gewissen Desinteresse der Theologie an einer detaillierten theologischen Interpretation naturwissenschaftlicher Erkenntnisse einher. Der Friedensschluß des 19. Jahrhunderts wird hier fortgeführt, so wie Karl Barth einmal formuliert hat, daß es im Hinblick darauf, »was die heilige Schrift und die christliche Kirche unter Gottes Schöpfungswerk versteht, schlechterdings keine naturwissenschaftlichen Fragen, Einwände oder auch Hilfestellungen geben kann.«<sup>86</sup> Es ist dazu bisher keine Alternative in Sicht und es scheint mir auch nicht sicher, ob es eine solche wirklich geben kann. Dennoch wird in der Diskussion um Naturwis-

84. Zu Capra vgl. Christoph Boehinger, »New Age« und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen, Gütersloh 21995, 421-511.

85. »In dem Maße, wie die Erkenntnis fortschreitet, wechselt die Stellung der Wissenschaft gegenüber den Dingen der unsichtbaren Welt beständig. ... Der Äther beginnt jetzt, im Reiche der Wissenschaft festen Fuß zu fassen und wird allmählich mehr als nur Hypothese sein. ... Die Röntgenstrahlen haben einige der älteren Ideen über den Stoff wieder zu Ehren gebracht, während das Radium sie über den Haufen geworfen hat und jetzt die Wissenschaft über das Grenzland des Äthers hinaus in die Astralwelt hineinführt.« (Annie Besant/Charles Leadbeater, Gedankenformen [Thought-forms (dt.)], [1908], Freiburg im Breisgau 61994, 1.)

86. KD III/1: Vorwort.

senschaft und Theologie oft bemängelt, daß eine genaue inhaltliche Verhältnisbestimmung beider Pole in der Theologie bisher nur unbefriedigend gelungen ist. Johannes Fischer spricht in dieser Hinsicht von einer »gewissen Verlegenheit«. <sup>87</sup>

Andererseits gibt es bedeutende christliche Naturwissenschaftler, die versucht haben, naturwissenschaftliches Weltbild und Christentum ins Verhältnis zu setzen, und die damit eine ausgesprochen breite Öffentlichkeit erreicht haben. An erster Stelle wäre natürlich der Jesuit und Paläontologe Teilhard de Chardin (1881-1955) zu nennen. <sup>88</sup> Von protestantischer Seite wären z. B. die Schriften Carl Friedrich von Weizsäckers anzuführen und in jüngster Zeit die zahlreichen Arbeiten von John Polkinghorne. <sup>89</sup> Weiterhin gibt es sogar christliche Versuche, die Wissenschaftsdiskussion der New Age Bewegung zurück in die christliche Theologie zu integrieren, wie es der Benediktiner B. D. Griffiths versucht. <sup>90</sup> Derartige Entwürfe zeichnen sich dadurch aus, daß sie sehr populär sind, aber von der etablierten Theologie meist wenig rezipiert werden. Aber diese Entwicklung und auch die Rolle der Esoterik darin bedürften einer gesonderten Untersuchung. Hier sollte es vor allem um die historischen und diskursiven Wurzeln dieser Konstellation gehen.

87. Johannes Fischer, Ungeklärte Fragen im Dialog zwischen Glaube und Naturwissenschaft, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 37 (1990), 441-464, hier 441.

88. In Teilhards Entwurf wirkt sicher noch das bereits angedeutete spannungsgeladene Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Theologie nach, das noch weit bis ins 20. Jahrhundert andauerte. Erst durch die Enzyklika Humani Generis (1950) und durch das 2. Vatikanische Konzil, mit dem ja auch eine faktische Absage an den Neu-Thomismus verbunden war, gelangte auch die katholische Kirche mit der Naturwissenschaft zu einem de facto »Friedensschluß« (Joseph Ratzinger im Vorwort zu: Robert Spaemann/Reinhard Löw/Peter Koslowski (Hg.), Evolutionismus und Christentum, Weinheim 1986, VII; vgl. auch den Katechismus der katholischen Kirche [1993] Nr. 283-285).

89. Zu Polkinghorne vgl. z. B. Astrid Dinter, Vom Glauben eines Physikers. John Polkinghorne's Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften, Mainz 1999.

90. Vgl. Bede Griffiths, A New Vision of Reality. Western Science, Eastern Mysticism and Christian Faith, London 1989.