

2

Wissenschaft und Spiritualität – Von gemeinsamen Wurzeln und getrennten Sphären

Die berühmte „Gretchenfrage“¹ konfrontiert Goethes universalgelehrten Protagonisten Faust mit dessen Verhältnis zur Religion. Die junge Frau will konkret wissen, ob ihr Liebster an den allmächtigen christlichen Gott glaubt. Dass der Dichterstürm diese Frage in solcher Direktheit und Offenheit stellt bzw. stellen lässt (und Heinrich Faust in seiner Antwort die überlieferte Religion in Frage stellen und argumentieren lässt, er könne die gleichen Gefühle für das Gute, Schöne und Anständige haben wie die Gläubigen), war in seiner Zeit ein Novum. Denn bis dahin, bis in Goethes eigenes Zeitalter – welches auch als das der „Aufklärung“ gilt – war die Gretchenfrage gar keine Frage gewesen. Die Möglichkeit von Unglauben und Ablehnung eines transzendenten Schöpfers und Weltkontrolleurs hatte schlicht nicht bestanden.²

In einem verhältnismäßig kurzen Zeitraum von ca. 150 Jahren hatte sich der Bezugsrahmen bei der Frage nach Gott grundlegend verändert. Die Entwicklung, welche mit der wissenschaftlichen Revolution vor 400 Jahre

ihren Anfang nahm und in Goethes Zeitalter schließlich in das gesellschaftliche und spirituelle Denken und Leben der Menschen Eintritt zu finden begann, ist in ihren Auswirkungen mit keinem anderen Ereignis der aufgezeichneten Menschheitsgeschichte zu vergleichen.³ Im Gegensatz zu den Universalgelehrten des 16. Jahrhunderts weiß heute jedes Kind, dass einige der „ewigen Wahrheiten“ der organisierten Religionen schlicht und einfach falsch sind. Kein Mensch glaubt heute ernsthaft mehr daran, dass die Erde das Zentrum des Universums darstellt, und mit der Aussage, dass die Welt erst ca. 6000 Jahre alt ist, ernten ihre Vertreter unterdessen eher mitleidiges Gelächter als eine ernsthafte diskursive Reaktion. Seit ca. zwei Jahrhunderten finden sich die Vertreter religiöser Weltanschauungen in der intellektuellen Debatte um die Deutung und Gestaltung unserer Welt unzweifelhaft in der Defensive – und haben bisher noch bei jeder Auseinandersetzung mit der Wissenschaft bei Fragen, die Natur betreffend, den Kürzeren gezogen. Es sind die Naturwissenschaften, die heute die Debatte um unser Natur- und Weltverständnis prägen. Und sie tun dies ohne jeglichen Gottes- oder Transzendenzbezug.

Trotz der in vielen Bereichen beherrschenden Stellung der Naturwissenschaften schließen auch im frühen 21. Jahrhundert nur wenige Menschen, auch in Kreisen von Wissenschaftlern, außerwissenschaftliche und spirituelle Dimensionen aus ihrem Weltbild komplett aus. Ein wichtiger Grund für jegliche spirituelle Ausrichtung ist bis heute, dass der Mensch eine Antwort auf die Frage „Wer sind wir eigentlich?“ braucht. Der Kirchenvater Tertullian spricht zu Anfang des 3. Jahrhunderts von der „*anima naturaliter christiana*“ („die von Natur aus christliche Seele“ – verall-

gemeinert sollte man sagen: „*anima naturaliter religiosa*“, oder noch allgemeiner: „*anima naturaliter spiritualita*“), sein kirchenväterlicher Kollege Augustinus Jahrhunderte später von der „metaphysischen Unruhe“ des Menschen: Es ist ganz natürlich, nach dem „Warum“ und dem Sinn unseres Daseins zu fragen. Man könnte dies gar als einen Kern spirituellen Strebens ansehen. Meinte man vielleicht in der Aufbruchseuphorie der Aufklärung, die Naturwissenschaft könnte ein solches spirituelles „Urbedürfnis“ des Menschen befriedigen, so würden dies wohl die meisten Menschen heute verneinen.

Ganz im Gegenteil: Wir erleben immer wieder starke geistige Gegenbewegungen, die anstreben, sich von einer als rationalistisch, materialistisch und kalt empfundenen Weltanschauung der exakten Wissenschaften abzugrenzen. Es offenbart sich uns geradezu eine Kluft zwischen der weltlichen Deutungs- und technologischen Gestaltungskraft der Naturwissenschaften und einer damit oft als unvereinbar empfundenen Intuition in Fragen nach Existenzuellem. Dies führt in breiten Teilen unserer Gesellschaft zu einer den Wissenschaften gegenüber geradezu feindselig eingestellten Haltung. Der Vorwurf geht bis dahin, dass die naturwissenschaftliche Rationalität die Menschen den Zwängen der Technologie und Ökonomie unterwerfe und sie zu Objekten degradiere. Ihr wird dann eine als „spirituell“ bezeichnete Erfahrung- und Erkenntnisphäre entgegengehalten, leider nicht selten ohne klare begriffliche Kohärenz, die eine nur schwer direkt erfahrbare und mit Begriffen kaum erfassbare Realität beschreiben soll. Dieses geradezu antagonistische Verhältnis spirituellen und naturwissenschaftlichen Strebens nach Wissen ist, wie einleitend

erwähnt, eine Entwicklung der Moderne. So begeben wir uns mit der Frage nach den Unterschieden spiritueller und wissenschaftlicher Welt- und Naturbeschreibung zwangsläufig in die Dimension des Historischen. Und um die Anfangsgründe dieses historischen Tanzes zwischen spirituellen Bedürfnissen und Denktraditionen und naturwissenschaftlichem Erkenntnisstreben soll es im Folgenden gehen.

Die „Achsenzeit“ – Die Entdeckung der Transzendenz als Bedingung der Möglichkeit von Ordnung und empirischer Naturgesetzlichkeit

Menschliche Bestrebungen, Beobachtungen und Einzelerkenntnisse zu systematisieren und aufgrund einheitlicher Prinzipien und Wahrheitskriterien zusammenzufügen, lassen sich bis in prähistorische Zeiten zurückverfolgen. Doch bis weit in das erste vorchristliche Jahrtausend war das Denken der Menschen über die Natur weitestgehend von Mythen verschiedenster Art bestimmt gewesen, von „großen Erzählungen“, die Vorstellungen von Kosmogonie und Kosmologie mit der Frage nach Sinn und Zweck des Lebens zu kombinieren wussten. Dieses Denken war zumeist durch einen Glauben an direkte kausale Verbindungen zwischen weltlichen Geschehnissen und dem Wirken verschiedener, in der gleichen irdischen Sphäre angesiedelter („immanenter“) Entitäten von meistens göttlicher Natur charakterisiert. Am vertrautesten sind uns davon heute wohl die griechischen Göttersagen.⁴

Bemerkenswert und auf den ersten Blick gar sonderbar ist, dass die Ursprünge des rational-naturalistischen Denkens und der spirituell-geistlichen, transzendenzbezogenen Naturbeschreibung in die gleiche Zeit fallen. Es handelt

sich um die in der Einleitung bereits erwähnte Periode von ca. 800 bis 200 v. u. Z., welcher der Philosoph Karl Jaspers in seinem Werk *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* den Titel „Achsenzeit“ verlieh. Ob dieser Gleichzeitigkeit auch eine kausale Beziehung zugrunde liegt, bleibt Bestandteil der historischen Forschung.

Wie Jaspers es formuliert, entstanden in dieser Epoche „alle philosophischen Möglichkeiten bis zur Skepsis und bis zum Materialismus, bis zur Sophistik und zum Nihilismus“, darunter die naturalistisch geprägte vorsokratische Naturphilosophie, die dieser in mancher Hinsicht teils erstaunlich nahe stehende indische Philosophie in den *Veden* und *Upa-nishaden*, und schließlich die für die westliche Kultur so bedeutende hellenistische Mathematik und Physik. So erkennen wir in den materialistischen und skeptischen Anschauungen Demokrits und der ihm folgenden Denker wie Epikur, Lukrez, Pyrrhon, später Sextus Empiricus und anderen die Grundzüge des abendländischen naturwissenschaftlichen und skeptischen Denkens. Dass dabei sowohl Demokrit als auch (und insbesondere) Pyrrhon biographische Bezugspunkte zur indischen Kultur besaßen, ist wohl kein Zufall. Tatsächlich entstanden auf dem asiatischen Subkontinent während dieser Zeit Gedanken zur Natur, die denen im frühen Griechenland erstaunlich ähnlich waren (und diesen teils gar vorausgingen).⁵ Wir müssen davon ausgehen, dass sich das griechisch-römische und das indische Denkens bei Themen wie Einheit und Vielheit, naturalistischen Naturerklärungen, Atom- und Elementenlehre, Skeptizismus, idealistischem Monismus, Reinkarnation und dialektischem Denken gegenseitig bedeutend beeinflusst haben.⁶

Nahezu parallel zu den frühen Formen des naturalistisch-rationalen Denkens in Griechenland und Indien entstanden im Nahen Osten während der Achsenzeit auch die ersten bedeutenden transzendenzbezogenen Schöpfungs- und Erlösungsreligionen wie der Zoroastrismus des Zarathustra in Persien, die Geschichte der biblischen Propheten in Palästina und die bis heute wirkenden Elemente fernöstlicher spiritueller Denktraditionen, darunter die Vorstellung von einem Kreislauf der Wiedergeburt, die Idee eines ewigen, unvergänglichen, transzendenten Selbst (Brahman), der Glaube an eine ethisch verpflichtende, kosmologische Instanz und der Gedanke des Karma als ethisches Gesetz von Ursache und Wirkung. Sie alle (vom sich später formierenden Buddhismus einmal abgesehen) bezogen sich in letzter Hinsicht auf eine jenseits der Möglichkeit direkter Erfahrung liegende (transzendente) Entität, die als Begründungsinstanz von Weltphänomenen wichtige Erklärungsfunktionen erhielt.

Gleich in zweierlei Hinsicht entwickelte sich in der Achsenzeit also eine Abkehr vom Mythos: einerseits die bekanntere, griechische Wendung „zum Logos“ (die oft mit dem Attribut „ionisch“ versehen wird),⁷ andererseits die weniger bekannte „Entdeckung der Transzendenz“. Letztere schuf die Voraussetzung für die Vorstellung eines Jenseits, welches klar abgrenzt vom irdischen Diesseits sein sollte. In ihr erkennen wir zum ersten Mal eine Sphärentrennung zwischen einer immanenten und einer transzendenten Welt, zwei Hälften, die gänzlich verschiedenen Kausalitätsmechanismen unterliegen sollten.

Wir unterschätzen heute vielfach, welche Bedeutung die neuartige Transzendenz-Erschaffung (oder „-Entdeckung“)

für die erste der beiden Revolutionen hatte. Dabei wurde der Schritt vom „Mythos zum Logos“ überhaupt erst durch den gleichzeitig vollzogenen Bezug auf eine jenseitige Ursache möglich. Denn erst mit diesem Bezug waren die Bedingungen geschaffen, die ein rationales Naturdenken möglich machten. Und erst damit ließen sich die Gesetzmäßigkeiten der irdischen Sphäre ohne Weiteres empirisch untersuchen, man konnte rational darüber nachdenken und Philosophie betreiben, *und zugleich*, davon getrennt, eine größere Ordnung annehmen, die der transzendenten Sphäre entstammt und für welche die gefundenen Naturgesetze nicht zu gelten haben. Von nun an konnte man sich mit den irdischen Phänomenen beschäftigen, ohne dabei durch solche Fragen in allzu große Verwirrung zu geraten oder gar in lähmende Entmutigung zu verfallen, die dem jenseitigen Geltungsbereich gelten, und die nur allzu oft auf die hinter dem Irdischen liegenden „großen Fragen“ zurückgehen, wie beispielsweise denen nach dem Ursprung oder der Substanz aller Dinge. Es war diese Möglichkeit der Sphärentrennung mit Transzendenzbezug speziell für die anders gar nicht beantwortbaren „großen Fragen“, die fast 2000 Jahre später der bedeutende Faktor im Werdegang der modernen Wissenschaft sein sollte.

Mit der parallelen Entwicklung von rationaler Suche nach Gesetzmäßigkeit und religiösem Transzendenzbezug entstand aber noch etwas Weiteres, nämlich eine philosophische und wissenschaftliche Diskursbereitschaft. Die professionellen „Weltdeuter“ mussten sich von nun an erklären und sahen sich dazu gezwungen, auch auf Theorien und Erklärungsmodelle zu reagieren, die von anderen ihrer Zunft entwickelt worden waren. Bei den vormaligen

Mythen war dies noch nicht notwendig gewesen, denn bei ihnen hatte es sich noch um Erzählungen gehandelt, um literarisch und poetisch verpackte „Geschichten“, welche in ihrer Verschiedenheit keinen Bezug zueinander haben mussten. Mit anderen Worten: Jeder hatte mit seiner eigenen „Story“ auftreten können. War aber einmal ein rationaler Diskurs entstanden, in dem sich verschiedene Denktraditionen miteinander auseinandersetzen mussten, begannen sich die Theorien und Philosophien zu ergänzen, zu widersprechen oder aufeinander aufzubauen und sich so mit der Zeit zu „verbessern“. Es entstand so etwas wie ein intellektueller Fortschritt.

Die philosophische Ideengeschichte unterscheidet allgemein zwei epistemische Methoden. Die erste untersucht die Dinge von unten her, vom Konkreten, Speziellen, Untergeordneten und gelangt durch Verallgemeinerungen zum Allgemeinen, Abstrakten, Übergeordneten. Wissenschaftstheoretiker bezeichnen dieses Vorgehen als „Induktion“ (oder auch „*bottom-up*“-Methode). Die zweite Methode beschreibt den umgekehrten Weg: vom Abstrakten zum Konkreten. Sie wird als „Deduktion“ („*top-down*“-Methode) bezeichnet. Diese Begriffsunterscheidung lässt sich auch auf die Naturerfassung der Achsenzeit anwenden: Während die induktive Methode anstrebt, die Natur mittels direkter Beobachtung zu erfassen und daraus ihre Gesetzmäßigkeiten zu ermitteln, beschreibt die deduktive Methode den Versuch, die der Natur zugrunde liegenden Grundsätze aus übergeordneten Ordnungsprinzipien zu erfassen – wobei sie zwangsläufig über die Sphäre des Erfahrbaren hinausgehen („transzendieren“) muss. Diese „Arbeitsteilung“ aus rational-empirischer (induktiver)

Erfassung und transzendenzbezogener (deduktiver) Erklärung sollte noch die wissenschaftlichen Revolutionäre des 17. Jahrhundert leiten. Erst in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts geriet sie ins Wanken. Die Erschütterungen, die sich aus dem letztendlichen Verzicht des wissenschaftlichen Denkens auf eine transzendente Ordnung ergaben, spüren wir noch heute.

Wissenschaft und Christentum – Warum die wissenschaftliche Methode im Westen entstand

Überstrahlte im Mittelalter insbesondere die arabische Wissenschaftskultur über viele Jahrhunderte hinweg ihr westeuropäisches Gegenstück an Wissen, so vollzog sie selbst den Übergang zur Methodik der modernen Naturwissenschaft nicht. Als Europa ab dem Jahr 1600 mit Hilfe eines neuen methodischen Kanons den „Erkenntnis-Turbo“ zündete, fiel die arabische Kultur zuerst wissenschaftlich und schließlich auch gesellschaftlich dramatisch schnell hinter die westlichen Gesellschaften zurück. Warum aber ist die wissenschaftliche Revolution gerade in Europa entstanden, und nicht in den im Mittelalter teils vielfach höher entwickelten Zivilisationen im Nahen und Fernen Osten?

Ein bedeutender Grund dafür lässt sich darin ausmachen, dass im arabischen Kulturkreis – im Unterschied zum europäisch-christlichen Denken – ein ganzheitlich-naturphilosophischer Denkansatz nur vergleichsweise schwach ausgeprägt war. Das arabisch-islamische Denken hatte nie eine überzeugende Synthese aus (griechisch geprägter) philosophischer Rationalität und (christlich geprägter) religiöser Offenbarungsideologie vollzogen, wie dies im Abendland in der Spätantike und im frühen Mittelalter

geschehen war.⁸ Damit fehlte den nahöstlichen Naturforschern ein klar umrissenes Gesamtkonzept von der Natur, wie es das von der athenisch-platonischen Philosophie geprägte christliche Mittelalter besaß, wenn auch noch nicht in Form von Wissen, sondern von Glauben. In der spezifischen Ausprägung eines festen Glaubens an einen Schöpfergott sollte dieses Konzept im frühen 17. Jahrhundert eine wesentliche intellektuelle Kraft der wissenschaftlichen Revolution werden. Mit anderen Worten: Die große Idee des Abendlandes (welche das Morgenland in dieser Form nicht entwickelte) war der Gedanke einer immanenten Ordnung in der Natur, deren Struktur mit den uns zur Verfügung stehenden begrifflichen und rationalen Möglichkeiten erfasst werden kann – auch wenn ihr Begründungsprinzip ihr Fundament erst im Transzendenten fand. Ihre Grundlage war der Glaube, dass die Sphäre jenseits der erfahrbaren Welt von anderen Gesetzen bestimmt wird als die erfassbaren Naturgesetze. Wie wir sahen, war es eine solche transzendente Ordnung der letzten und höchsten Dinge, die die Vorstellung einer „Immanenz“ der Weltordnung erst möglich machte. Denn erst sie ließ eine effiziente gedankliche Arbeitsteilung bei der gesamtkosmologischen Erfassung zu.

Dies entbehrt nicht der Ironie: Die im Vergleich zur arabischen Philosophie weniger stark vollzogene Trennung von Denken und Religion und die geistige Nähe immanenter und transzendenter Weltbeschreibungen im westlichen Denken waren die entscheidende Triebkraft, welche der europäisch-christlich-jüdischen Denktradition zur Entwicklung der modernen wissenschaftlichen Methodik verhelfen sollten. Ein Teil dieser Ironie ist auch, dass während 1200 Jahren in genau diesem christlichen Europa

Wissenschaft und Spiritualität

Universum, Leben, Geist – Zwei Wege zu den großen
Geheimnissen

Jaeger, L.

2017, XII, 480 S., Softcover

ISBN: 978-3-662-50283-9