

„Götterdämmerung oder Schulterchluss?“
Können (und sollen) Kosmologen und Theologen zusammenfinden
Franz Gruber

Sehr geehrte Damen und Herren!

1. Zum Verhältnis von Glauben und Wissen

Das Verhältnis von religiösem Glauben und empirischem Wissen hat mit der Etablierung der Naturwissenschaften vor 400 Jahren eine massive Erschütterung und Neuorientierung erfahren. Denn bis zu Galileo Galilei (1564-1642) gab es keine klare methodologische Trennung von empirischer und religiöser Erkenntnisgewinnung bzw. ein Verständnis der grundlegenden Differenz von Wissen und Glauben. Im Gegenteil: Naturwissen und so genanntes Offenbarungswissen gingen ineinander über und bildeten eine lebensweltlich als selbstverständlich empfundene Einheit. Das ist auch der Grund, warum Astronomie und Theologie seit dem Altertum ein kooperatives Verhältnis zueinander hatten. Das Weltbild war geprägt von einem Mit- und Ineinander von Immanenz und Transzendenz, und im Rahmen des christlichen Abendlandes wurde Gott als Schöpfer von Himmel und Erde, der sichtbaren und unsichtbaren Dinge betrachtet, der sich sowohl im „Buch der Natur“ als auch im „Buch der Offenbarung“ zu erkennen gibt. Die Naturforschung im Mittelalter wurde darum auch ganz selbstverständlich von Theologen und Philosophen durchgeführt, die versuchten, eine Synthese von Glauben und Wissen herzustellen, mit durchaus rationalem Anspruch. So ist vom großen Naturforscher und Theologen Albert dem Großen (1200-1280) der schöne Satz überliefert, der die wissenschaftliche Mentalität jener Zeit sehr gut auf den Punkt bringt: „Wenn ich Naturforschung treibe, interessieren mich keine Wunder“ (De gen I.1.22). Und sein Schüler Thomas von Aquin (1224-1274) hat den Zusammenhang der Relevanz der empirischen Erkenntnis für die Gotteserkenntnis auf einen in der Theologie nur selten beherzigten Grundsatz gebracht: „... der Irrtum über die Geschöpfe geht über in eine falsche Meinung von Gott und führt den Geist der Menschen von Gott weg...“ (ScG II 3).

Den neuzeitlichen Bruch zwischen Naturforschung und Theologie markiert der Konflikt der römisch-katholischen Kirche mit Galilei. Im 17. Jh. stellten sich die Theologie und auch Philosophie (!) gegen Astronomie bzw. Physik, irregeleitet durch die Auffassungen, einerseits dass die Bibel buchstäblich wahres Wort Gottes sei und darum nicht irren könne, andererseits dass alles Schwere nach unten sinke und darum die Erde den Mittelpunkt des Kosmos darstellen müsse. Wahrscheinlich spielten aber vielmehr Machtfragen eine Rolle, denn die geistesgeschichtliche Landschaft Europas war im massiven Umbruch (Renaissance; Reformation; Gegenreformation; Religionskriege etc.). Aber schon Galilei hätte einen Ausweg aus dieser verengten theologischen Sicht gewiesen, wenn er in frommer Sprache meinte, dass uns die Bibel lehre, wie wir in den Himmel kommen, nicht aber wie die Himmelskörper sich bewegen.

Galilei markiert den unvermeidlichen Konflikt zwischen empirischem Wissen und Glauben. Ja er machte erstmals diesen Unterschied überhaupt sichtbar. Ich glaube, dass der Pyrrhussieg des Lehramts (der rein wissenschaftstheoretisch sogar berechtigt war, weil Galilei tatsächlich keinen empirischen Beweis für das kopernikanische System vorgelegt hatte) in the long run nicht nur zum Schaden der Theologie, sondern auch der Naturwissenschaften geriet. Denn auch diese haben sich spätestens im 19. Jh. vor den Karren von Weltanschauungen spannen lassen, wie den Atheismus, Materialismus oder Darwinismus, die aber rein wissenschaftlich nicht begründbar sind. Solche Weltanschauungen können nämlich die Wissenschaften weder

verifizieren noch falsifizieren, die Gottesfrage z.B. entzieht sich der Möglichkeit eines empirischen Beweisverfahrens. Insofern sind der Atheismus und der Theismus „Kinder eines Glaubens“, im einen Fall des Glaubens, dass Gott nicht existiert, im andern Fall des Glaubens, dass Gott existiert. Streng naturwissenschaftliche Erkenntnisse verhalten sich jedoch neutral gegenüber metaphysischen oder religiösen Weltdeutungen. Wird der „methodische Atheismus“, den die Theologie in der empirischen Forschung selbstverständlich anerkennt jedoch zu einem weltanschaulichen bzw. ontologischen erweitert, wird die Theologie ihren Einspruch erheben, weil hier im Namen der Wissenschaft die Empirie in Richtung subjektiver Weltanschauung überschritten wird. Darum finden wir in der Astronomie und Physik sowohl ungläubige als auch gläubige Wissenschaftler. Für die eine, größere Gruppe, steht mein Kollege Weinberger, für die andere Gruppe könnte ich etwa den österreichischen Physiker und Einstein-Schüler Walter Thirring (vgl. sein Buch: Kosmische Impressionen. Gottes Spuren in den Naturgesetzen, Wien 2004), oder Max Plank, Carl Friedrich von Weizsäcker u.a. nennen.

Welche Lehren wurden aus dem Konflikt von Theologie und Astronomie bzw. Naturwissenschaft gezogen? Einmal: Die Theologie beansprucht heute keine Kompetenz mehr, ein besonderes empirisches Wissen aus den Texten der Hl. Schrift oder der Vernunft beziehen zu können, selbst wenn Kirchenmänner wie Kardinal Schönborn in dieser Frage Verwirrung stiften. Die Theologie hat die Krise des Wahrheitsanspruchs so gelöst, dass sie die Wahrheit der Offenbarung nicht mehr auf den empirischen Bereich fixiert, sondern als eine existentielle Wahrheit auffasst, die ohne glaubendes Engagement des Menschen nicht möglich ist, auffasst. Und die Naturwissenschaften verhalten sich gegenüber Interpretationen des Sinns der Evolution, des Lebens und des Menschseins zumindest im streng wissenschaftlichen Forschungsprozess zurückhaltend. In populärwissenschaftlichen Gesamtdarstellungen allerdings finden sich viele naturalistische und agnostizistische Positionen.

Wissenschaftstheoretisch üblich und hilfreich ist heute die Unterscheidung von Dritter-Person- und Erster-Person-Perspektive. Naturwissenschaftliches Wissen ist ein auf Empirie verpflichtetes Beobachterwissen, und darum kann die empirische Perspektive keinerlei Aussagen über transempirische Wirklichkeiten oder Ursachen machen. Theologisches Wissen dagegen ist teilnehmendes, orientierendes Wissen, das aus der subjektiven und kulturellen Perspektive nach dem Sinn und Grund des Ganzen fragt. Der Gegenstandsbereich der Ersten-Person-Perspektive erschließt sich nicht ohne Engagement des Subjekts. Was im Beobachterwissen die Zerstörung von Objektivität ist, ist im Teilnehmerwissen die Konstitution von Objektivität. Religiöses Wissen ist darum keine Information, sondern eine Performance. Mit ihm erfahren wir nicht, was der Fall ist, sondern wie wir uns auf die Wirklichkeit einstellen können (und aus dem Glauben normativ gesprochen einstellen sollen).

Aus diesem Grund verortet die Theologie auch Gott den Schöpfer nicht mehr in den Lücken oder an den raumzeitlichen Rändern des empirischen Wissens (weil dann „Gott“ notwendigerweise wieder zu einer empirischen Ursache würde und sein „Gottsein“ verlieren würde), sondern sie betrachtet ihn als transzendenten Grund von allem. Wenn Sie so wollen, kann man sagen: Gott der Schöpfer kann nur als Abwesender in seiner Schöpfung anwesend sein, er ist „mitten im Diesseits“ (D. Bonhoeffer) jenseitig. Die Theologie trifft somit keine Aussagen über das *Wie* der Wirklichkeit, sondern über das *Warum* und *Wozu*. Und sie antwortet darauf – selbstverständlich mehr oder weniger umstritten – mit dem Terminus „Gott“, der besagt: *Betrachte alle Wirklichkeit im Lichte des Glaubens, dass ein Gott existiert und er der Schöpfer von allem ist.* Dieser Satz ist keine Information, sondern ein performativer Sprechakt. Er konstituiert erst die Wirklichkeit in einem bestimmten Sinn, so wie es Sprechhandlungen gibt, wie das Taufen oder Versprechen, die erst dadurch „wirklich“, d.h. wirksam werden, indem dieser Sprechakt durchgeführt wird.

Leider ist dieses neue theologische Verständnis einer Rede von Schöpfung noch kaum bei der Bevölkerung, bei den kirchlichen Amtsträgern, aber auch nicht bei den Naturwissenschaftlern rezipiert worden. Aber innerhalb der gegenwärtigen Theologie ist sie längst Standard.

Die Wirklichkeit Gottes und auch sein Wirken kann darum grundsätzlich nicht auf empirischem Weg erkannt werden, sie kann nur in einem Glaubensakt des Menschen anerkannt werden. Diese Anerkennung ist ein freier Akt des Menschen. Aber die Natur, der Kosmos, die Materie können als Hinweise für einen Schöpfergott gedeutet werden. Denn der Glaubende ist der Überzeugung, dass Gott in der Schöpfung wirkt, allerdings indirekt. Die mittelalterliche Philosophie sprach von Gott als Primärursache, der in den Sekundärursachen (dem Ursache-Wirkungs-Zusammenhang der Natur wirkt). Der Paläoanthropologe und Jesuit Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) hat es so gesagt: „Gott macht, dass die Dinge sich machen.“ Ob es möglich ist, Gottes Wirken in der Welt als Informationstransfer ohne Energieübertragung bzw. –verlust physikalisch zu denken, kann ich als Theologe nicht beurteilen. Es gibt Versuche, die Theorie des Quantenpotenzials des Physiker David Bohm (1917-1992) dahingehend zu interpretieren (vgl. Patrick Becker, Kein Platz für Gott? Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften, Regensburg 2009, 76-82). Oder der englische Biochemiker und Theologe Arthur Peacocke (1924-2006) wendet die Theorie der „von-oben-nach-unten-Kausalität“, die nicht nur im Verhältnis von menschlichem Geist und Gehirn wirksam ist (ein mentaler Vorgang kann eine empirische Veränderung herbeiführen), sondern in vielen anderen Naturphänomenen feststellbar ist, auf das Verhältnis von Gott und Kosmos an (vgl. sein Buch: Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften, Mainz 1998). Hier bedarf es also sicher noch eingehender Diskussionen.

Jedenfalls kann und darf die Dritte-Person-Perspektive nicht völlig von der Ersten-Person-Perspektive getrennt werden. Auch der Naturwissenschaftler kann keine absolute Beobachterperspektive einnehmen. Auch er macht sich ein „Bild“ von der Welt, wenngleich die Mathematik sich als eine Sprache herausstellte, die bislang unübertroffen eine universale Sprache zu sein scheint. Das wissenschaftstheoretische Problem von Theologie und Naturwissenschaft aber besteht vielmehr darin, wie diese beiden Perspektiven aufeinander bezogen sind. Die *naturalistische Lösung* bedeutet, dass die objektivierende Beobachterperspektive so weit geht, auch jede Subjektivität und Geistigkeit, den freien Willen usw. als deterministische Phänomene der Natur zu deuten. Die Hirnforschung versucht derzeit vehement zu zeigen, dass auch mentale Phänomene nichts als naturgesetzlich erklärbare Phänomene sind. Die *idealistische Lösung* dagegen wird das Phänomen einer abstrakten und symbolisch erkennenden Geistigkeit des Menschen unter anderem auch als Hinweis für die Offenheit des Menschen auf Transzendenz deuten. Die Philosophie hat diesen Weg seit Immanuel Kant (1724-1804) beschritten. Auf diesen neben dem Naturwissenschaftler Galilei für mich wichtigsten Philosophen der Neuzeit möchte ich in einem zweiten Punkt kurz eingehen.

2. Gott als Postulat der Vernunft

Für die Götterdämmerung in der neuzeitlichen Kulturgeschichte hat nicht nur Galileo Galilei gesorgt (allerdings als Naturwissenschaftler, denn Galilei, auch Newton und viele andere Wissenschaftler und Astronomen im 17. und 18. Jh. waren und blieben ihrem christlichen Glauben treu, erst Laplace verzichtete einerseits zu Recht auf die „Hypothese Gott“, andererseits postuliert er zu Unrecht ein völlig deterministisches Naturkonzept, das längst überholt ist), sondern auch der deutsche Philosoph Immanuel Kant. Denn Kant hat nicht nur die traditionellen Gottesbeweise für rational unhaltbar aufgewiesen, sondern auch den Begriff „Gott“ aus der Welt des objektiven Wissens verbannt. Nach Kant können wir von Gott kein

objektives, sondern nur regulatives (performatives) Wissen erlangen, weil er den Begriff „Erkenntnis“ nur mehr für den empirischen Bereich gelten ließ.

Dennoch hält er das Wort Gott nicht für überflüssig oder philosophisch gar vermeidbar. Gott ist für Kant ein notwendiger Gedanke der Vernunft, nämlich als die letzte Ursache von allem, als die Idee des absolut Guten usw. Aber: nicht im Modus des empirischen, sondern des regulativen Erkennens stoßen wir auf den Gottesgedanken. Denn die Vernunft kann gar nicht verhindern, dass sie eine letzte Einheit des Wissens und der Phänomene sucht, die der Verstand kategorial durchleuchtet. Darum ist für Kant Gott als Postulat rational denkbar und begründbar. Vor allem im Bereich der praktischen Vernunft, im Bereich des moralischen Handelns, ist der Gottesbegriff relevant. Denn Moral zielt nach Kant nicht nur darauf, sich allein von unbedingter Sittlichkeit leiten zu lassen, d.h. den Menschen als Selbstzweck anzuerkennen, nicht als Mittel zum Zweck, sondern Moral zielt – erst recht unter einem solchen Anspruch – auf Glückseligkeit. Aber gerade diese kann weder der Naturlauf noch das menschliche Leben garantieren. Damit wäre der Sinn von Moral überhaupt in Frage gestellt. Für Kant ist eine utilitaristische Lösung unbefriedigend, weil sie die Sittlichkeit auf Zweckmäßigkeit reduziert, auf diesem Weg werden wir aber dem menschlichen Wesen und der menschlichen Freiheit nicht gerecht. Denn: wer möchte schon als Mittel zum Zweck missbraucht werden! Das kleine irdisch erreichbare Glück ist für Kant darum kein Ausgleich für die unbedingte Geltung der Würde des Anderen, vor allem aber wird der nach dem Kategorischen Imperativ Handelnde meistens nicht glücklich, sondern läuft Gefahr, im Leben den Kürzeren zu ziehen oder ein Opfer zu werden. Menschen, die sich radikal für Humanität einsetzen, haben alles andere als ein glückliches Leben. Das aber heißt für Kant: Allein eine absolut gute Wirklichkeit, die dem Menschen jene Glückseligkeit in einem unbegrenzt andauernden Existenzzustand gibt, könnte die Autonomie des Menschen zur Erfüllung bringen. Und eben das erfüllt der Terminus Gott als apriorisches Postulat der praktischen Vernunft. Gott ist ein regulatives, d.h. unser Handeln leitendes Prinzip.

Kant hat einmal die Grundfragen der Philosophie auf folgende vier zugespitzt: 1. *Was können wir wissen?* (Diese Frage ist der Erkenntnishorizont der Wissenschaften); 2. *Was sollen wir tun?* (Diese Frage ist die Aufgabe der Ethik); 3. *Was dürfen wir hoffen?* (Diese Frage ist Thema der Religionsphilosophie); 4. *Was ist der Mensch?* (In dieser Frage kommen alle Fragen von 1-3 zusammen). Für unsere Fragestellung heute Abend möchte ich darum festhalten, dass wir die Gottesfrage nach Kant nicht mehr im Bereich der empirischen Forschung ansetzen können, sondern im Bereich des menschlichen Handelns und Hoffens. (Hier verlassen wir allerdings den Gesprächsrahmen von Astronomie und Theologie!) Aber es ist möglich – und theologisch sinnvoll – Gott als transzendente Ursache von „allem“ zu denken, denn einzig die Idee Gottes kann die Frage nach dem letzten Grund von allem als Antwort leisten. Damit allerdings haben wir keine „Erklärung für alles“ gefunden, ja eine solche Option gerät sogar unvermeidbar z.B. in die unlösbare Frage nach dem Warum des Leidens, nach dem Warum so vieler sinnloser Opfer der Natur und der Geschichte. Aber das ist nicht Thema des heutigen Abends, und die so genannte Theodizeefrage, die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Leid, ist nicht nur eine rational unbeantwortbare, sondern die theologisch und existenziell überhaupt schwierigste Frage.

Nochmals gesagt: Die Gottesfrage tritt nicht mehr auf der unmittelbaren Ebene der empirischen Erklärung auf, sondern auf der Ebene des Sinns von allem. Darum sagt der meines Wissens sich als Agnostiker verstehende Steven Hawking (geb. 1942) ganz recht (und vielleicht ein wenig ironisch): „Unter Umständen gibt es nur einige wenige Gesetze, die in sich schlüssig sind und zu so komplizierten Wesen wie uns führen, die nach dem Wesen Gottes fragen können. Und selbst wenn es nur einen einzigen Kodex möglicher Gesetze gibt,

so ist es doch nur ein Kodex von Gleichungen. Was haucht ihnen Leben ein und liefert ihnen ein Universum, dessen Abläufe sie bestimmen können? (...) Auch wenn die Wissenschaft möglicherweise das Problem zu lösen vermag, wie das Universum begonnen hat, nicht beantworten kann sie die Frage: Warum macht sich das Universum die Mühe zu existieren? Ich kenne die Antwort nicht." (St. Hawking, Einsteins Traum. Expeditionen an die Grenzen der Raumzeit, Reinbek bei Hamburg 1994, 96.) An anderer Stelle aber antwortet der Kosmologe dann doch überraschend: „Wenn Sie wollen, können Sie Gott als die Antwort auf diese Frage definieren.“ (ebd. 177)

Eine ähnliche Spur, wenngleich philosophisch hat auch Ludwig Wittgenstein (1889-1951) in seinem epochalen Buch „Tractatus logico-philosophicus“ (1918) entdeckt: „*Wie* die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht *in* der Welt. (Satz 6.432) Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *dass* sie ist.“ (Satz 6.44)

3. Koexistenz von Wissenschaft und Glaube, von Astronomie und Theologie?

Können also Kosmologen und Theologen zueinander finden? Sollen sie es sogar? Meine Antwort auf diese Frage ist abschließend folgende: Ja, sie können zueinander finden, wenn sie die Grenzen naturwissenschaftlichen und theologischen Erkennens und Wissens anerkennen, diese Grenzen aber nicht verwischen (vorausgesetzt ein Kosmologe hält die Theologie nicht für Unsinn und gesteht ihr reflexive und rationale Kompetenz zu, und umgekehrt die Theologie hält die Physik für kompetent in Sachen Welterklärung, was weithin der Fall ist). Dann wird die Theologie nicht mehr Gott als eine Art Lückenbüßer in der Kette der Kausalerklärungen einfügen, sondern fordern, diese Leerstellen offen zu halten. Und die Naturwissenschaft wird sich hüten, auf letzte Fragen mit schlechter Metaphysik Antworten zu versuchen. Sie wird sich der Mühe unterziehen, den Wechsel von empirischer zu philosophischer Deutung zu kennzeichnen, und sich in philosophisch diszipliniertem Denken einüben. Denn eine atheistische oder naturalistische Weltanschauung ist keine naturwissenschaftliche Wahrheit, sondern eine philosophische, ja metaphysische Position. Sie unterliegt der rationalen Begründbarkeit wie der Theismus. Dann aber ist die empirische Unwahrscheinlichkeit Gottes, die mein Kollege Weinberger ins Feld führte, kein überzeugendes Argument gegen die Existenz Gottes. Denn niemand anderer als die Physik selbst führt uns heute vor, wie ungeheuer unwahrscheinlich die Naturkonstanten sind, ja der ganze Kosmos. D.h. aber: Die Unwahrscheinlichkeit als solche ist dann auch kein Argument gegen Gott. Denn nichts Geringeres als der Kosmos, der real ist, ist selbst das unwahrscheinlichste. Das heißt aber nicht: Weil der Kosmos (bzw. der Mensch) existiert, darum existiert auch Gott. Diesen starken anthropischen Schluss ziehe ich nicht.

Und ja: Kosmologie und Theologie sollen zueinander finden, weil auch der Naturwissenschaftler als menschliches Subjekt vor letzten Fragen nach dem Ganzen der Wirklichkeit, dem Sinn des Lebens, der Frage nach dem Leiden und den Gründen der Hoffnung steht. Sie sollen darum Wissen und Glauben nicht dualistisch, sondern nur methodologisch voneinander trennen. Auch der Theologe steht vor dem Phänomen der Natur und ist herausgefordert, sie zu verstehen. Für ihr jeweiliges unmittelbares Arbeiten freilich bedürfen sie einander nicht. Hier gilt die Autonomie der Wissenschaften. Für die Frage aber, was es heißt, dass wir als Menschen in einem Kosmos existieren, und was das zu bedeuten hat, sind beide Wege, der empirische und der philosophisch-theologische Weg hilfreich. Und ich glaube, angesichts der praktischen Herausforderungen unserer Zivilisation, auch der Folgen einer wissenschaftlich-technologischen Zivilisation, die den Planeten Erde massiv zu bedrohen beginnt, bedürfen wir aller Kräfte des Wissens und der Orientierung, wie wir leben sollen. Zu meinen, dass die Wissenschaft allein den Weg in die Zukunft weisen kann, das ist

eine Ideologie des 19. Jahrhunderts, die im 21. nicht mehr greift. Meiner Meinung nach beginnen die Menschen mehr denn früher wieder nach Gott zu fragen und seine Spuren im Kosmos zu suchen. Die Theologie wird darum die Anregung geben, die Phänomene der Natur und des Kosmos auch im Licht einer Transzendenz zu deuten, sie wieder als Spuren Gottes in der Schöpfung zu lesen. Sie wird ihr Veto einlegen, wenn sich die Naturwissenschaft an die Stelle der Transzendenz als (meines Erachtens schlechter Religionsersatz) anbietet und die Natur als solche zum letzten Horizont aller Wirklichkeit macht. Denn was ist *die* Natur? Nach Kant genauso ein regulativer Begriff wie *Gott* oder das *Ich*! Die Naturwissenschaft aber wird und muss gegen jede Verzauberung des Kosmos immer darauf drängen, in die Lücken der Immanenz keine kausale Transzendenz einzuführen. Denn so würde das empirische Wissen unter der Hand getrübt. Unser aktuelles Wissen über Kosmos und Materie löst bis auf weiteres (und meiner Meinung grundsätzlich) gegensätzliche Deutungen aus: eine atheistische, die die Existenz eines absoluten Sinns negiert (z.B. B. Kanitscheider), und eine theistische, die die Gesetzmäßigkeiten der Natur und die unvorstellbaren Unwahrscheinlichkeiten, dass es das Weltall und höhere Lebensformen überhaupt gibt, auf einen Schöpfer schließen lassen. Im Letzten wird es nie einen zwingenden Schluss für die eine oder andere Auffassung geben. Sie ist ein freier Vernunftakt des Menschen.

Wer von meinen Ausführungen nun enttäuscht ist, weil er oder sie nichts gehört hat über Gott den Schöpfer in den Werken seiner Schöpfung wie es die Bibel oder die christliche Glaubenstradition tut, dem und der möchte ich nur sagen: Ich wollte mit Ihnen nicht dogmatische Theologie treiben, sondern die Grundfrage klären, ob Theologie als „Philosophie des Glaubens“ und Astronomie als Wissenschaft miteinander in ein Gespräch kommen können oder nicht. Im Übrigen möge Ihnen vielleicht ein weises Wort der Dichterin Christine Busta als Gedankenankunft noch mitgegeben sein: „Ist die Aussaat des Lichts, der Gestirne, nicht Theologie genug?“ (Der Atem des Wortes. Gedichte. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Anton Gruber, Salzburg ²1995, 80).

Literaturtip:

Hans Küng: Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion, München 2005 (Verlag Piper)

Hans Kessler: Evolution und Schöpfung in neuer Sicht, Kevelaer 2009 (Verlag Buzton & Berker)

Meine Emailadresse und website: f.gruber@ktu-linz.ac.at; www.ktu-linz.ac.at