

„... ET FIAT ‚DESIGN‘“?

Schöpfungstheologie und der neue Streit um die Evolution

Von Johanna Rahner, Bamberg

Während die klassischen Konflikte zwischen Naturwissenschaften und Glaube zumeist in einem, die gegenseitigen Grenzen mehr oder minder respektierenden Burgfrieden beigelegt scheinen¹, erwächst aus den aktuellen Kontroversen um die Vereinbarkeit von biblischem Schöpfungsglauben und der darwinschen Evolutionstheorie erneut ein eruptives Konfliktpotenzial. Ihre neueste Herausforderung unter dem Schlagwort des „Intelligent Design“ (ID) versteht sich selbst als empirisch-wissenschaftliche Kritik und Infragestellung der darwinschen Evolutionstheorie.² Deren Mechanismen von Mutation und Selektion reichen, so die Vertreter des ID, nicht aus, um alle Gegebenheiten in der Entstehung der Artenvielfalt zu erklären. Daher setzen sie dieser Theorie die Idee einer Zielgerichtetheit der evolutionären Entwicklung durch eine ordnende Kraft entgegen, die – z.B. im Stile einer „theistic science“, wie sie vom US-amerikanischen Religionsphilosophen A. Plantinga³ vertreten wird – Gott als den intelligenten Konstrukteur hinter den Naturphänomenen zu entdecken versucht.

Selbst Vertreter der römisch-katholischen Kirche, wie der Wiener Kardinal und Erzbischof Christoph Schönborn, reagieren auf diese, sonst eher evangelikal-biblizistischen Gefilden zuzuordnenden

- 1 Zu den traditionellen Verhältnisbestimmungen vgl. u.a. *U. Lüke*, Unübersichtliche Grenzverläufe. Die Schöpfungstheorie angesichts der Evolutionsbiologie, in: *HerKorr* 53 (1999) 453-457; kritisch gegenüber diesem eher labilen Burgfrieden: *A. Walker*, Schöpfung und Evolution. Jenseits des Konkordismus, in: *IkaZ* 35 (2006) 55-70.
- 2 Einer der wichtigsten Protagonisten dieser Bewegung, die programmatisch auch unter dem Titel „The Wedge“ – der Keil – firmiert, ist wohl *P.E. Johnston* (vgl. z.B. ders., *Darwin on Trial*, Washington 1991; *Reason in the Balance: The Case against Naturalism in Science, Law, and Education*, Downers Grove 1995; *Evolution and Dogma. The Establishment of Naturalism*, jetzt in: *Intelligent Design, Creationism, and its Critics. Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, hrsg. v. R. T. Pennock, Cambridge 2001, 59-76; *Creator or Blind Watchmaker*, ebd. 435-449). Daneben sind besonders zu nennen: *J. P. Moreland*, *The Creation Hypothesis*, Downers Grove 1994; *M. J. Behe*, *Darwin's Black Box*, New York 1996. Zur Geschichte der Bewegung und ihrer institutionellen Verankerung vgl. *B. Forrest*, *The Wedge at Work: How Intelligent Design Creationism is Wedging its Way into the Cultural and Academic Mainstream*, in: *Intelligent Design, Creationism, and its Critics. Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, hrsg. v. R. T. Pennock, Cambridge 2001, 5-53.
- 3 Vgl. *A. Plantinga*, *When Faith and Reason Clash: Evolution and the Bible*, in: *Intelligent Design, Creationism, and its Critics. Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, hrsg. v. R. T. Pennock, Cambridge 2001, 113-145; ders., *Methodological Naturalism?* Ebd. 339-361; ders., *Warrant and Proper Function*, Oxford 1993, Chap. 12.

Thesen mit Wohlwollen⁴, ohne deren ursprüngliche Beweggründe und explizit antidarwinistisch-antievolutionären Zielsetzungen zu teilen. So stehen die These einer Geordnetheit und damit auch möglichen inneren Bestimmtheit der Schöpfung, sowie die Abwehr eines dogmatischen Naturalismus, auf die es Kardinal Schönborn im Besonderen ankam, bei der Theorie des ID weniger im Zentrum als andere, weit kritischer zu betrachtende Kollateralannahmen.⁵

Die in dieser erneuten Auseinandersetzung enthaltenen Konfliktfelder berühren Bereiche der Bibelhermeneutik ebenso, wie der Philosophie und der Wissenschaftstheorie. Gerade dieses Konglomerat verschiedenster Theorien und Strömungen erschwert eine Bewertung des aktuellen Streits. So sei hier der Weg gewählt über eine historische Aufklärung der Entstehung und Entwicklung der verschiedensten Themenfelder etwas Ordnung in die Auseinandersetzung und ihre verschiedensten Unterströmungen und Verflechtungen zu bringen. Danach soll eine kritische Bewertung versucht werden, um nach einem Rekurs auf die Neuorientierung des theologischen Umfelds abschließend zu einigen aktuellen Fixpunkten christlicher Schöpfungstheologie zu gelangen.

1. Vom biblizistisch-fundamentalistischen Anti-Darwinismus zum „Intelligent Design“

a) Darwin und die Folgen

Ogleich Charles Darwin mit seinem 1859 veröffentlichten Werk „On the Origin of Species by Means of Natural Selection“ alles andere als theologische Gefilde betreten oder gar religiöse Gefühle verletzen wollte, ist die mit seinem Namen verbundene Theorie über die Entstehung der Arten von Anfang an ein hochexplosives Konglomerat naturphilosophischer und naturwissenschaftlicher An-

4 Vgl. das Interview Kardinal Schönborns mit der New York Times am 7.7. 2005.

5 Nicht ohne Grund gilt die ID als ein Versuch US-amerikanischer Gegner der Evolutionstheorie, die Bestimmungen der Entscheidung des Supreme Court (z. B. aus dem Jahr 1987: Edwards vs Aguillard), die einen Unterricht des Kreationismus als Alternative zur Darwinschen Evolutionstheorie an amerikanischen Schulen verbietet, zu umgehen. Die Anhänger des ID versuchen dies, indem sie das ID als wissenschaftlich legitimierte Gegentheorie verstehen, die keine religiöse Einflussnahme darstelle, sondern als Alternativmodell zur Evolutionstheorie zu lehren sei. Vgl. demgegenüber die erste Stellungnahme Kardinal Schönborns zum Presseecho auf sein Interview, die auf das ursprüngliche Ziel der Äußerungen des Kardinals, nämlich die Zurückweisung einer ideologisch geschlossenen Evolutionstheorie verweist. Über den Umfang des Presseechos kann man – mit europäischen Augen betrachtet – durchaus erstaunt sein. Die medienwirksame Registrierung der Wortmeldung Schönborns ist freilich auf dem Hintergrund der ideologischen Tiefenströmungen dieses Themas in den USA und der damit verbundenen Befindlichkeiten nur zu gut erklärbar.

nahmen. Anlage und Argumentationsstruktur des Werks sind angemessen nur im Rahmen der zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Auseinandersetzungen um Entstehung und Vielfalt der Arten zu verstehen. So kennzeichnet Darwin – in Abgrenzung zur Theorie J. B. de Lamarcks⁶ – die auf Zufall beruhende natürliche Vielfalt (Variation) und die natürliche Zuchtwahl (Auslese; „survival of the fittest“) als die entscheidenden Mechanismen der stammesgeschichtlichen Entwicklung.⁷ Einzelfaktoren sind dabei: die erbliche Variabilität; die Bildung von Nachkommensüberschüssen; das Ringen um das Überleben; die bevorzugte Überlebensfähigkeit des Bestangepassten und den Wandel des Artenbildes hin zur besseren Anpassung.⁸ Die Stammesgeschichte des Lebens ist in Darwins Theorie also kausaler und nicht teleologischer Natur. Begründet in einer Vielfalt von Belegmaterial aus Feldforschung und Naturbeobachtung (z.B. seiner Forschungsreise mit der „Beagle“ auf die Galapagos-Inseln, die geradezu den Idealfall eines stammesgeschichtlichen Naturexperiments darstellen) entwickelt Darwin eine Theorie zur Entstehung der Arten, die angesichts der zeitgenössischen Theologie in ein Wespennest sticht. Gerade der antiteleologische Impuls erregt von Anfang an Widerspruch.⁹ Mit Darwins immanent naturwissenschaftlicher Erklärung der Evolution „fand die Entmythologisierung des zielstrebig handelnden Schöpfers und die biologische Überholung aller geistesphilosophischen Entwicklungskonzepte statt“; an die Stelle des „von den Philosophen und Naturphilosophen des 18. Jahrhundert beschworenen geheimnisvollen ‚Zeugungsferment des Geistes‘ (Joh. Müller) setzte Darwin materielle Faktoren, insbesondere Vererbung und Auslese, die er nach den Mustern von Zufall und Notwendigkeit ziellos ablaufen ließ“.¹⁰

So verurteilt z.B. bereits ein Jahr nach dem Erscheinen von „On the Origin“ das Kölner Provinzialkonzil die Evolutionslehre als unvereinbar mit dem christlichen Glauben; 1909 legt ein Dekret der

6 Die wissenschaftliche Gegenthese Lamarcks bestand in der Theorie, dass die langsame Veränderung, Entwicklung und Anpassung der Arten durch die Vererbbarkeit erworbener Eigenschaften, also durch Weitergabe eingeübter Körpermerkmale geschehen sein sollte.

7 Vor Darwin hatte z.B. schon der „Meister“ der biologischen Systematik C. v. Linné entsprechende Theorievorschläge gemacht, konnte aber – im Gegensatz zu Darwin – seine Thesen nicht durch Belegmaterial untermauern. Auch Darwins Großvater – Edward Darwin – kann zu den Vordenkern der Theorie seines Enkels gezählt werden. Eine Evolutionstheorie im Stile Darwins lag wissenschaftsgeschichtlich „in der Luft“; allein Darwin gelang es durch entsprechende Naturbeobachtung die geeigneten Rückschlüsse auf Methode und Mechanismen zu ziehen und angemessen zu beschreiben.

8 Vgl. auch G. Altner, Der Umbruch im evolutionären Denken des 18. und 19. Jahrhunderts, in: Concilium 19 (1983) 426-431, hier 430.

9 Vgl. z.B. R. Otto, Naturalistische und religiöse Weltansicht, Tübingen 1927, 107.

10 Vgl. Altner (s. Anm. 8) 430.

päpstlichen Bibelkommission den historischen Charakter der ersten Kapitel der Genesis fest und verwirft dadurch jegliche Möglichkeit einer evolutionistischen Deutung der Schöpfung (vgl. DH 3512). Diese Reaktionen des katholischen Lehramts erscheinen harmlos gegenüber den Anfeindungen, die Darwins Theorie aus evangelikal-fundamentalistischen Kreisen über sich ergehen lassen musste.

In wenigen Jahren stilisiert sich die Auseinandersetzung um die Darwinschen Theorien im englischsprachigen Raum zur Schibboleth eines damals schon medienwirksam inszenierten Kulturkampfes zwischen einer sich aufgeklärt wählenden naturwissenschaftlich orientierten „Moderne“ und einem als finster und rückständig etikettierten theologisch-fundamentalistischen „Mittelalter“. Während sich Darwin noch jeglicher antireligiöser oder antitheologischer Konsequenzen seiner Theorien enthält¹¹, machen sich seine Nachfolger und Theorie-Erben daran – zu nennen sind hier z.B. Th. H. Huxley und E. Haeckel, aber auch heutige Protagonisten wie R. Dawkins¹² und E. Wilson¹³ –, aus dessen Lehren ein geschlossenes materialistisch-naturalistisches System zu entwickeln, das explizit jedem Gedanken an Gott und Schöpfung den Platz verwehrt. So legen Darwins Schüler nicht ohne Grund besonderen Wert darauf, die Abstammung des Menschen als Produkt der Evolution aus dem niederen Tierreich zu beschreiben. Darwin selbst war hier äußerst zurückhaltend. So erschien „The Descent of Man“ erst im Jahre 1871 und war noch deutlich von seinen eher naturphilosophisch-spekulativ angehauchten Quellen geprägt.

Dagegen wurde bei seinen Theorie-Erben Darwins eher subtile „Interpretation des natürlichen Werdeprozesses als Fortschritt des Geistes in der Natur umgekehrt und gerade auch die Geistigkeit des Menschen vergleichend-biologisch und letztendlich materialistisch interpretiert und eingeebnet. Im rollenden Stein, in Pflanze und Tier und im Bewusstsein des Menschen sah man nichts anderes als immer wieder neue Inszenierungen des einen universalen Materieprozesses und seiner mechanischen Gesetze. [...] Die mechanische Theorie der

11 Vgl. dagegen das Schlusswort zur ersten Auflage von „On the Origin“: „Es ist wahrlich etwas Erhabenes um die Auffassung, dass der Schöpfer den Keim allen Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder gar nur einer einzigen Form eingehaucht hat und dass, während sich unsere Erde nach den Gesetzen der Schwerkraft im Kreise bewegt, aus einem so schlichten Anfang eine unendliche Zahl der schönsten und wunderbarsten Formen entstand und noch weiter entsteht“ (C. Darwin, *Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl*, übers. v. C. W. Neumann, Stuttgart 1963, 678). Zum theologiekritischen Potential vgl. G. Theißen, *Evolution*, in: *Am Anfang war (k)ein Gott. Naturwissenschaftliche und theologische Perspektiven*, hrsg. v. T. D. Wabbel, Düsseldorf 2004, 147-158; hier 148f.

12 Vgl. ders., *Der blinde Uhrmacher*, München 1987.

13 Vgl. ders., *Die Einheit des Wissens*, Berlin 1998.

Evolution war geboren!“¹⁴ Das stellt die Sonderstellung des Menschen endgültig infrage. Er ist kein Zeugnis des Fortschritts des Geistes in der Natur¹⁵, sondern nur ein Beispiel neben vielen anderen für die „ewig-gültigen Gesetze der Materie“. Damit ist nun aber ein Konfliktfeld abgesteckt, das eher zu den dunklen Kapiteln der Wissenschaftsgeschichte sowohl diesseits als auch jenseits des naturwissenschaftlichen Grabens zählt und dessen Grundprobleme bis heute nicht abschließend geklärt sind. Auf der einen Seite entledigt man sich anhand eines naturalistischen Reduktionismus der Wahrheitsfrage, indem man sie auf „das, was (messbar) ist“ reduziert, auf der anderen Seite blockiert sich die Theologie durch eine völlig inadäquate Reaktion auf die Anfragen der Evolutionstheorie, die sowohl in einer eher biblizistisch-fundamentalistischen Bibelhermeneutik als auch in einem mitunter allzu supranaturalistisch orientierten Stockwerk-Denken verbunden mit einem tiefreichenden Misstrauen gegen jede naturwissenschaftliche Erkenntnis begründet ist. Dies führt dazu, dass die Versuche seitens der Theologie, den zentralen Problembereich eines rigoristischen und reduktionistischen naturwissenschaftlichen Materialismus kritisch in den Blick zu nehmen und die damit verbundenen Konsequenzen zu bedenken, kaum mehr ernst genommen werden.

b) Anti-Darwinismus als gesellschaftliches Phänomen

Angesichts der theologisch-religiösen Gemengelage wie der mentalitäts-, theologie- und wissenschaftsgeschichtlichen Sonderstellung der USA ist es nicht erstaunlich¹⁶, dass der Konflikt zwischen Evolutionstheorie und Glaube sich dort zu einer gesellschaftlich polarisierenden Auseinandersetzung weitet.¹⁷ Formal an das Verfassungsgebot der Trennung von Staat und Religion gebunden, konzentriert sich die ideologische Auseinandersetzung in den USA auf die Frage, was an amerikanischen Schulen unterrichtet werden

14 *Altner* (s. Anm. 8) 429.

15 So noch die Grundüberzeugung aller naturphilosophischen Entwicklungskonzepte des 18. und 19. Jahrhunderts, denen auch Darwins Modell entstammt (vgl. ebd. bes. 426-28).

16 Zu den besonderen Milieuvoraussetzungen in den USA vgl. *L. Gilkey*, Die Debatte über die Schöpfung. Die Sicht eines Theologen, in: *Concilium* 19 (1983) 456-475, bes. 456f. Interessanterweise geht die aktuell zunehmende Einflußnahme der Evolutionskritiker in den USA Hand in Hand mit einem ungebremsen Erstarken neoliberaler Tendenzen in der Wirtschaft. Schon Adam Smith hatte bekanntlich wenig von Darwins Theorie gehalten. Sei es, weil sie die menschenverachtenden Mechanismen des Fressen und Gefressenwerdens im eigenen Systems allzu offensichtlich macht; sei es, weil sie den Verweis auf die geheimnisvollen übergeordneten Regulierungskräfte des Marktes angesichts der Brutalität eines frei flottierenden Wirtschaftssystems als billigen Trost schlechter metaphysischer Provenienz entlarvt.

17 Zur historischen Entwicklung vgl. *C. Kummer*, Evolution und Schöpfung, in: *SdZ* 224 (2006) 31-42, bes. 32ff.

darf und was nicht.¹⁸ Der von den religiös motivierten Gegnern der Darwinschen Evolutionstheorie beschrittene Weg, die Evolutionstheorie selbst als inkonsistent, fehlerhaft und damit nicht wirklich wissenschaftlich probable Theorie zu diskreditieren, lässt den Unterricht eines anderen, wissenschaftlich ebenso plausiblen Gegenmodells einfordern. Ein Versuch, der bis in die jüngsten Auseinandersetzungen um den Schulunterricht in Kansas (1999/2001) stets an der höchststrichterlichen Entscheidung des Supreme Court gescheitert ist, die jeglichen religiös motivierten Versuch einer Beeinflussung des Schulunterrichts und seiner Inhalte unterbindet.

Solchermaßen juristisch gebunden, versuchen die Gegner der Evolutionstheorie „wissenschaftliche“ Gegenmodelle zu etablieren. Ausgehend von der Auslegung der biblischen Schöpfungserzählungen macht sich z. B. der *Kreationismus* die Überzeugung zu eigen, „dass Materie und Leben in einem Augenblick von Gott aus dem Nichts erschaffen wurde, wobei die so entstandenen Arten von Dingen und Wesen durch alle Zeiten die gleichen geblieben sind. Dementsprechend können Menschen und Affen keine gemeinsamen Ahnen haben. Geologische Formbildungen und Veränderungen sind ausschließlich Folge von Katastrophen in geschichtlicher Zeit (z.B. der Sintflut) anzusehen, da der Schöpfungsakt selbst nicht viel mehr als zehntausend Jahre zurückliegt“.¹⁹ Demgegenüber führt die Evolutionstheorie „die Ursprünge des Universums, der Erde, des Lebens und des Menschen einzig und allein auf ‚natürliche Kräfte‘, auf eine blinde Materie, die unpersönlichen Gesetzen gehorche“ zurück. Die Ursprünge aber entziehen sich „der empirischen Beobachtung [...]. Deshalb kann auch diese [...] im Sinne des Wortes kaum wissenschaftlich genannt werden, und sie steht für eine atheistische und humanistische „Religion“, nämlich für den Glauben, dass „alles aus der toten Materie hervorgehe“.²⁰ D.h. der Kreationismus firmiert als wissenschaftliches Gegenmodell – „creation science“ – zu einer Evolutionstheorie, deren eigene religiöse Imprägnierung zwar nicht offensichtlich sein mag, aber dennoch vorhanden ist.

Kann man über den wissenschaftlichen Anspruch des Kreationismus ehrlicherweise nicht einmal mehr streiten, so setzen sich gegen seinen nur scheinbar auf den wörtlichen Gehalt der biblischen

18 Beginnend mit dem Verbot der Evolutionstheorie im Schulunterricht im Staat Kentucky (1921), über den berühmt gewordenen Prozess gegen den Biologielehrer J. T. Scopes in Dayton/Tennessee (1925) bis hin zu den aktuellen Entscheidungen des Supreme Court aus dem Jahr 2001 gegen ein im Staate Kansas 1999 ausgesprochenes Unterrichtsverbot gegen die Evolutionslehre.

19 S. N. Bosshard, Evolutionismus und Kreationismus. Anmerkungen zu einer aktuellen Kontroverse, in: SdZ 204 (1986) 232-240, hier 233.

20 Vgl. Gilkey (s. Anm. 16) 459.

Erzählungen rekurrierenden Biblizismus nicht nur Bibliker vom Fach zu Recht zur Wehr²¹. Die Hermeneutik eines geschichtslosen Wahrheitsanspruches der Bibel verbunden mit pseudo-naturwissenschaftlichen Folgerungen stellt weder theologisch betrachtet noch wissenschaftstheoretisch eine ernsthaft zu diskutierende Option dar. Wie aber steht es mit dem scheinbar „religiös“ motivierten Selbstanspruch der Evolutionstheorie, zumindest dort, wo sie mehr sein will, als eine auf das wissenschaftlich Beobacht- und Deduzierbare konzentrierte Beschreibung und Theorie über die Entstehung der Arten? Dazu gleich mehr.

Unter dem Schlagwort des „*Intelligent Design*“ wird nun seit einigen Jahren erneut der Versuch gestartet, die klassische Evolutionstheorie theologisch zu beerben.²² Die gängige Evolutionstheorie ist nur insofern falsch als sie sich der Idee eines „intelligent design“ verschließt. Der Idee nämlich, „dass den Lebensprozessen ein immanenter Sinn und Zweck zu Eigen ist, den man empirisch testen“ kann. Sinn und Zweck – und nicht der Zufall – sind „objektive Qualitäten der Natur und finale Erklärungen besser gegenüber kausalen“.²³ Dem Unbehagen gegenüber der Größe „Zufall“ wird durch den Rekurs auf Sinn und Zweck abgeholfen. „Where there is design, there must be a designer“ – so lautet der theistische (Kurz-) Schluss.²⁴ Sinn und Zweckmäßigkeit erscheinen den Anhängern des ID als objektive Qualitäten der Naturprozesse, die man auch empirisch nachweisen kann. Diese Qualitäten kommen freilich als solche in der gängigen naturwissenschaftlichen Betrachtung der Welt nicht vor. Aufgrund ihres am Kausalprinzip orientierten Methodenrepertoires – so der Vorwurf – verschlossen sich die Naturwissenschaften illegitimer Weise Fragestellungen, die Absicht, Zweck, Sinn etc. in den Mittelpunkt stellen, und unterlägen damit einem naturalistischen Reduktionismus.

21 Vgl. z. A. *Champell*: „Als Menschen, der mit der Bibel bestens vertraut ist, ärgert es mich maßlos, wenn ich die Behauptung lesen muss, der Kreatianismus verstehe die Bibel wörtlich. Das tut er nämlich nicht. In der Bibel gibt es unzählige Schöpfungsberichte, und zwischen ihnen große Unterschiede [...]. Sie zeichnen ein Bild der Schöpfung, das einem Anhänger des Kreatianismus eine Gänsehaut einjagen würde. Ich erhebe aufs schärfste Einspruch gegen jeden Anspruch von Kreatianisten oder zugunsten von Kreatianisten, dass ihre Ansichten sich aus einem wörtlichen Verständnis der Bibel herleiten. [...] Kreatianismus als wörtliche Interpretation der Bibel ist Blödsinn“ (ders., *Evolutionstheorie und biblische Schöpfungslehre*, in: *Concilium* 36 [2000], 80-91, hier 85).

22 Zum historischen Hintergrund vgl. *Kummer* (s. Anm. 17) 34ff; *B. Forrest* (s. Anm. 2).

23 *H.-D. Mutschler*, *Intelligent Design. Spricht die Evolution über Gott?* In: *HerKorr* 59 (2005) 497-500, hier 498.

24 Vgl. dazu und zum folgenden z.B. *H. J. van Till*, *The Creation. Intelligent Design or Optimally equipped?* In: *Intelligent Design, Creationism, and its Critics. Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, hrsg. v. R. T. Pennock, Cambridge 2001, 487-512, bes. 491ff.

Die Vertreter des ID instrumentalisieren hier zwei Befindlichkeiten, die die Evolutionstheorie selbst notwendig miterzeugt: Zum einen ist dies die Frage nach Zufall und Notwendigkeit als den regulativen Prinzipien des Evolutionsvorgangs und der Entstehung jeglicher Komplexität des Lebens aus je einfacher strukturierten Vorläufern. Damit verbindet nun die Theorie des ID die bis heute virulente Anfrage an die Evolutionstheorie nach der Stimmigkeit ihrer Mechanismen „Variabilität“ und „Auslese“ und der inneren Zielgerichtetheit, wie sie in den Schlagworten „Entwicklung“ oder gar „Höherentwicklung“ zutage zu treten scheint, die selbst keine probablen Kategorien innerhalb eines rein materiell-kausal gedachten Gefüges sein können.²⁵ Zum anderen – und das ist der erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch weit spannendere Bereich – stellt die Theorie des ID zumindest implizit die Frage nach den Folgen eines exklusivistischen naturalistischen Reduktionismus, der von nicht wenigen Vertretern der Zunft notwendig mit einem evolutiven Weltbild verbunden scheint.²⁶

c) Nur ein methodologischer Naturalismus?

Hier müsste nun die entscheidende Kritik der wissenschaftstheoretischen Grundlagen und Konsequenzen der Evolutionstheorie einsetzen, die die Vertreter des ID aber zumeist zugunsten einer kurzschlüssigen „theistischen Option“ aufgeben. So kritisieren A. Plantinga u.a. zu Recht die Gefahr einer notwendigen inneren Verbindung von methodischem und metaphysischem Materialismus innerhalb der Evolutionstheorie.²⁷ Dagegen überzeugt die von R. Pennock u.a.²⁸ in Anschlag gebrachte Differenzierung eines methodischen von einem metaphysischen Materialismus im Sinne eines naturalistischen Reduktionismus und damit die Zurückweisung des Vorwurfs, mit einem Naturalismus der Methode zugleich dessen ontologische Konsequenzen vorauszusetzen, nur dort, wo Anspruch und Selbstverständnis des mit dieser Methode Erfassten wirklich auf die

25 Vgl. *Kummer* (s. Anm. 17) 35; 40. Darüberhinaus wird versucht aus den vorhandenen Erklärungslücken und der Unmöglichkeit einer experimentellen Überprüfung der Theorie ihre Unwissenschaftlichkeit abzuleiten.

26 Zur philosophiegeschichtlichen Entwicklung vgl. *H. Küng*, *Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion*, München 2005, bes. 40ff; 112ff.

27 Vgl. *Plantinga*, *Methodological Naturalism?* (s. Anm. 3); *Johnston*, *Evolution as Dogma* (s. Anm. 2).

28 Vgl. *R. T. Pennock*, *Naturalism, Evidence, and Creationism. The Case of Philip Johnston*, in: *Intelligent Design, Creationism, and its Critics. Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, hrsg. v. R. T. Pennock, Cambridge 2001, 77-97, bes. 87ff; *E. Fales*, *Plantinga's Case against Naturalistic Epistemology*, ebd. 387-410; *M. Ruse*, *Methodological Naturalism under Attack*, ebd. 363-385.

methodische Ebene konzentriert bleiben.²⁹ Diese Annahme erscheint freilich angesichts mancher Entwicklungen, sei es in den Bereichen Neurophysiologie oder der angewandten Biotechniken, in den letzten Jahren reichlich optimistisch, um nicht zu sagen naiv.³⁰

Wissenschaftstheoretisch sollte man sich die einseitige Struktur dieser Art von Naturbetrachtung stets bewusst halten und so das naturwissenschaftlich Erkenn- und Messbare nicht mit der Wirklichkeit als Ganzer verwechseln. „Behandle ich Natur am Leitfaden der Kausalität, dann setze ich Zwangsbedingungen. Kant sprach von einem „Kreuzverhör“, in dem die Natur zur Antwort genötigt wird. Das Verhältnis des Naturwissenschaftlers zur Natur ist monologisch und nur unter diesen Bedingungen kann er objektives Wissen produzieren.“³¹ Demgegenüber erscheint die Frage nach Sinn, Zweck und Ziel tatsächlich als eine Frage ganz anderer Ordnung. „Sinn und Zweck erschließen sich nicht einem experimentellen, sondern nur einem dialogischen Verfahren. [...]. Wer [...] ein dialogisches Verhältnis zur Natur anstrebt, [...] der betrachtet Natur als eine Art Subjekt im weitesten Sinn, mit dem wir in einen Dialog eintreten können. Wir bewegen uns in dann im Rahmen einer Hermeneutik oder auch Metaphysik der Natur. Objektives Wissen gibt es auf diesem Niveau nicht.“³² Eine rein wissenschaftliche Betrachtung der Natur bleibt daher notwendig an die Kausalität ihrer Methoden gebunden. Beansprucht sie aber die Fähigkeit, für alles zuständig und dienlich zu sein, wird aus einer legitimen methodischen Reduktion ein illegitimer ontologischer Reduktionismus und aus dem methodischen Atheismus wird ein metaphysischer. An dieser Stelle ist philosophisch wie theologisch eine Grenzziehung fällig.

Denn kritisch zu betrachten ist die Evolutionstheorie immer dort, wo sie sich selbst zur Welterklärungstheorie stilisiert und so ihre streng begrenzte naturwissenschaftliche Orientierung transzendieren will. Dabei ist festzuhalten: Die Evolutionstheorie war und ist

29 Die Option „Gott“ kann qua wissenschaftlicher Kausalität nicht als Erklärungsmodell dienen. Die Position kann sich auf den Altvater der englischen Naturphilosophie, David Hume, berufen. Hume erklärt die methodische Legitimität dieser Art des Reduktionismus damit, dass supranaturale Phänomene außerhalb der Naturgesetze aufgrund ihrer Singularität methodisch nicht erfassbar sind, oder dort, wo sie wiederholbar sind, eben nicht den Rückschluss auf die Existenz einer übernatürlichen Ursache sondern eine notwendige Modifikation in der Beschreibung des Naturgesetzes zur Folge haben müssten (vgl. *D. Hume, An Inquiry Concerning Human Understanding* [1748]; dt.: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. [PhB 35], übers. v. J Kulenkampff, Berlin ¹³1997, bes. 134f.). Eine Reduktion auf das Messbare und experimentell Wiederholbare ist im Rahmen einer am Leitfaden der Kausalität orientierten Naturwissenschaft legitim, ja ist das Kennzeichen einer naturwissenschaftlichen Theorie als solcher (vgl. *Gilkey* [s. Anm. 15] 462f).

30 Vgl. unten das zu den aktuellen Entwicklungen in der Neurophysiologie Angemerkte.

31 *Mutschler* (s. Anm. 22) 498.

32 Ebd. 498.

keine philosophie- oder wissenschaftstheoriefreie und damit letztlich auch keine ideologiefreie Zone. Ihre epistemologischen Voraussetzungen und Konsequenzen sind stets kritisch zu beleuchten. Denn die Entwicklung der letzten Jahrzehnte zeigt, dass sie sich zur kulturellen Leitidee der Moderne entwickelt hat. Hermann Häring spricht hier zu Recht von einem „epochalen Erfolg“ dieser Theorie, die schon längst begonnen hat „Welt, Gesellschaft und Individuum neu zu interpretieren“. Damit hat sie aber „die Macht einer Weltanschauung und ist in Gefahr, als Ideologie missbraucht zu werden“. Das zeigt sich u. a. daran, „dass sie grundlegend anthropologische und deshalb höchst bedeutsame Fragen beantwortet oder zu beantworten scheint. [...] Reduktionistische Antworten werden gerne gegeben. Leben ist dann ‚nichts anderes als‘ höher organisierte Materie, Geist ‚nichts anderes als‘ zur Perfektion entwickelte Mechanismen der Selbststeuerung, der Mensch ‚nichts anderes als‘ ein hochgezüchtetes Tier“.³³

Eine derart hypertrophierte Naturwissenschaft macht sich der gleichen Grenzüberschreitung schuldig wie der pseudo-wissenschaftliche Fundamentalismus des Kreationismus oder des ID. Paradoxer-, besser ironischerweise hinken beide zur gleichen Seite. Denn beide glauben daran, „dass die Naturwissenschaft für alles zuständig sei, was es auf der Welt gibt“.³⁴ Das gründet in der Annahme, dass es nur eine Art von Wahrheit gibt, die auf einer einzigen Ebene angesiedelt ist. „Diese einzige Wahrheit, die zählt, ist auch materielle, physische und historische Wahrheit, die ‚Wahrheit der Fakten‘, die sogar eine quantitative Wahrheit ist [...]. Diese Wahrheit erzählt uns die Wissenschaft und diese Wahrheit erzählt uns auch Gott bzw. seine Offenbarung. [...] Da die wissenschaftliche und die religiöse Wahrheit im Grunde dieselbe Art von Wahrheit sind, gilt, dass, wenn die religiöse Wahrheit etwas anderes sagt als die wissenschaftliche, sie sich widersprechen müssen und nur eine von beiden wirklich wahr sein kann“.³⁵ Beide – der szientistische Naturwissenschaftler und der fundamentalistische Kreationist bzw. pseudowissenschaftliche Anhänger des ID – erweisen sich wissenschaftstheoretisch als ungleiche Brüder.³⁶

Gibt es eine Lösung aus diesem Dilemma der scheinbar widerspruchslosen Geltung und Inanspruchnahme der Evolutionstheorie

33 H. Häring, Evolutionstheorie als Megatheorie des westlichen Denkens, in: Concilium 59 (2000) 15-25, hier 21f.

34 Mutschler (s. Anm. 23) 497.

35 Gilkey (s. Anm. 16) 467.

36 Vgl. N. Lobkowicz, Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube. Was man von den Naturwissenschaften (nicht) erwarten kann, in: IkaZ 35 (2006) 46-54, hier 50f.

und einer fast aussichtslos erscheinenden Abwehr ihres offensichtlichen auch ideologisch begründeten Hangs zur Grenzüberschreitung? Hier hilft nichts anderes als ein Blick zurück in die eigene Wissenschaftsgeschichte der Theologie. Ein Weg, der, wie Häring betont, über die Selbstkritik zur Selbstbesinnung und zur Etablierung der eigenen Aufgabenstellung der Theologie führen muss.

2. Von der selbstverschuldeten Unmündigkeit zur unersetzbaren Aufgabe der Theologie

a) Ein Weg aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit

An den Beginn sei folgende These gestellt: Die Entstehung der Naturwissenschaften als Disziplin ist eine philosophie- wie mentalitätsgeschichtlich natürliche, ja im eigentlichen Sinn notwendige Entwicklung. Sie setzt historisch mit dem Ende des Mittelalters und dem Bruch des dieses Zeitalter strukturierenden Ordnungsgedankens ein. Für das Zerbrechen des mittelalterlichen Ordo gibt es vielfältige Gründe; die wichtigsten seien kurz genannt:

Destruktion des konsistenten und damit als „heil“ empfundenen Gottes- und Weltbildes durch als persönliches Schicksal interpretierte Naturkatastrophen (Stichwort: Pestepidemien) und eine auf diese Umwälzung der Gottesbeziehung völlig unangemessen reagierende Theologie (Stichwort: Nominalismus; Allmachtsgedanke; Willkür-Gott).

Zerbrechen der erfahrbaren Heilsgewissheit, insbesondere durch die Infragestellung der diesseitig-institutionellen Vermittlungsinstanz „Kirche“ und durch verschiedenste Fehlentwicklungen einsetzende Selbstdesavouierung der Kirche, die letztlich in das konfessionelle Zeitalter mündet.

Dekonstruktion des Wahrheitsbegriffs durch die angeblich um der Wahrheit willen ausgetragenen Konfessionskriege.

Die Gemengelage ist eindeutig: Der Mensch ist gezwungen, sich seinen eigenen Standort in der Welt selbst zu suchen und diesen selbst zu begründen. Der Gebrauch des menschlichen Denkens, der Vernunft und ihrer Methode gilt von nun an als einzig schlüssige Bewahrheitungsinstanz. Anstelle des ewigen Widerstreits der „Meinungen“ tritt die objektive Methode: Analyse und Synthese; Beobachtung und Systematisierung sind ihre Schritte. Das neue Bild der Welt ist ein selbst konstruiertes und verantwortetes; mit den drei Absoluta: Unendlichkeit des Raumes; Unendlichkeit der Zeit und lückenlose kausale Determination des Naturgeschehens. Das hat Auswirkungen in der Philosophie und in der Theologie und etabliert letztlich die Naturwissenschaften als eigenständige Disziplin.

Was zunächst als eine eher spannungsvolle Verhältnisbestimmung erscheint, kann aber theologisch als legitime Entwicklung anerkannt werden: Denn Aufklärung und ihr Grundsatz der Autonomie menschlicher Vernunft ist zugleich ein legitimes „Kind“ des jüdisch-christlichen Offenbarungsverständnisses. Damit sind „die Ausdifferenzierung von Glaube und Wissen und die Ausdifferenzierung verschiedener Rationalitätsformen [...] theologisch nicht nur ein Verhängnis, sondern mitbetrieben und mitgewollt vom christlichen Glauben“³⁷. Was bedeutet das?

Die Gründe für die Autonomie menschlichen Denkens sind vom christlichen Glauben durchaus positiv zu bewerten. So muss sich eine Religion, die bereits in ihrem ersten Blick auf das Verhältnis von Welt und Gott, die Welt als solche bewusst entzaubert, also Sonne, Mond und Gestirne, wie es die Schöpfungsgeschichte Gen 1 so anschaulich ausmalt, als „Leuchten“ am Himmel zu verstehen lehrt, nicht darüber wundern, dass diese Leuchten, sobald sich die denkerische und technische Möglichkeit bietet, einfach Objekte des natürlichen, besser natur-wissenschaftlichen Interesses des Menschen werden. Ein wirklich säkularer Blick auf die Welt scheint sogar erst innerhalb einer theologischen Weltsicht möglich zu sein, die eine zumindest relative Autonomie der Schöpfung aus inneren theologischen Gründen erforderlich macht und so wirklich zulässt.³⁸ Dass aber dieser Entzauberung der Welt für das christliche Europa ein grundlegender Transzendenzverlust, die Entzauberung Gottes, dennoch auf dem Fuß folgte, ist die Folge einer selbstverschuldeten Unmündigkeit einer sich und ihren Kompetenzbereich missverstehenden Theologie. Notwendig ist die Verbindung von Aufbruch der Naturwissenschaften und Niedergang der Theologie nicht. Denn der tragende Kernsatz des jüdisch-christlichen Glaubens- und Offenbarungsverständnisses ist eigentlich dieser: Gott ist und bleibt der Herr der Welt; dabei ist er ihr nicht fern, sondern kommt ihr unendlich nahe und setzt sie zugleich in diesem Nahe-Kommen frei. Gott ist derjenige, der die Welt und den Menschen von den „Mächten“ befreit; er ist es der die Welthaftigkeit der Welt und das Menschsein des Menschen gerade auch als freies, autonomes Menschsein Wirklichkeit werden lässt. Daher gibt es für die jüdisch-christliche Überlieferung eigentlich keinen Gegensatz von Theonomie und Autonomie, von Glaube und Denken und damit auch nicht zwischen Theologie und Naturwissenschaften.

37 S. *Wiedenhofer*, Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie. Unterscheidung und Schnittpunkt? In: *Zur Debatte* 8/2005 27f, hier 27.

38 Vgl. dazu auch *P. Neuner*, Welt, Universum, Gottes Schöpfung. Das Verhältnis von wissenschaftlichem Weltbild und Glauben, in: *Renovatio* 52 (1996) 29-41, hier 37.

Daher hätte das angemessene Verhältnis der sich neu entwickelnden Naturwissenschaften insbesondere zur katholischen Theologie weniger destruktiv verlaufen müssen, hätte zuvor innerhalb der Theologie nicht folgende Bewegung eingesetzt. Die Wiederentdeckung der Philosophie des Aristoteles im 12. Jhd., vermittelt durch islamische und jüdische Gelehrte wie Averroes (Ibn Rush) und Maimonides (Moses ben Maimon), führt in der Hochscholastik bekanntlich zur Etablierung der Disziplin der Naturphilosophie, die letztlich als „Mutter“ aller Naturwissenschaften gelten kann. Zugleich hat sie aber methodische wie erkenntnistheoretische Konsequenzen für das Selbstverständnis von Theologie, die dem Selbstanspruch der philosophischen Methode nur ungenügend gerecht wird. Das zeigt sich in der Verhältnisbestimmung von Glauben und Denken. Es entwickelt sich im religionsphilosophischen Diskurs der Vertreter der drei großen Weltreligionen so etwas wie die Idee eines Denkens und Glaubens auf zwei Stockwerken.³⁹ Eine erste (philosophische) Ebene, die allen vernunftbegabten Menschen jeglicher Glaubensrichtung zugänglich ist, und den offenen Diskurs um Gott und die Welt zwischen den Religionen pflegt, und einer zweiten, der ersten übergeordneten (theologischen) Ebene, die nur dem je eigenen Glaubenswissen und damit allein durch die geoffenbarte Wahrheit eröffnet wird! Der eigentliche Gegenstand des Glaubens, also sein wohl gehüteter und auch nicht mehr in Frage gestellter Kern, übersteigt in diesem Konzept die Fähigkeiten der menschlichen Vernunft. Er wird zu einem festgeschnürten, durch die Vernunft des Menschen grundsätzlich nicht einsehbaren „Paket“ göttlicher Wahrheiten.⁴⁰

In der Folge bietet dieses Stockwerk-Denken den entscheidenden Anlass für die bis heute spürbaren negativen Folgen einer scheinbar immanenten Gegnerschaft von Glauben und Denken und damit auch von Theologie und Naturwissenschaft. Denn einer der natürlichen Vernunft „übergeordneten“ Glaubensinstanz liegt immer das Streben inne, in den autonomen Bereich des Denkens mit hineinzuregieren. Das macht sich an dem Grundsatz fest, dass es keinen prinzipiellen Gegensatz zwischen Glauben und Denken geben kann, denn beide haben schließlich einen gemeinsamen Ursprung: Gott. So richtig diese Feststellung ist – sie bewahrt nämlich die Theologie vor

39 Vgl. zum Folgenden z. B. *M. Seckler*, *Dei verbum religiose audiens: Wandlungen im christlichen Offenbarungsverständnis*, in: *Offenbarung im jüdischen und christlichen Gottesverständnis*, hrsg v. *Petuchowski, J.* (u.a.), Freiburg 1981, 214-236, hier bes. 224ff; *H. Verweyen*, *Gottes letztes Wort – Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg ⁴2002, 218ff; *K. Müller*, *An den Grenzen des Wissens*, Regensburg 2004, 28f.

40 Vgl. *Seckler* (s. Anm. 39) 227.

einem falschen „doppelten“ Wahrheitsbegriff –, so fatal sind die Konsequenzen, die daraus gezogen werden: Das, was als übernatürliche Wahrheit der Theologie verstanden wird, wird zum Maßstab dessen, was in der natürlichen Erkenntnis wahr oder falsch sein kann. Alles, was dieser höheren Wahrheit zu widersprechen scheint, muss daher falsch sein. Und dort, wo die Richtigkeit des natürlich - naturwissenschaftlich Erkannten dennoch behauptet wird, ist diese Behauptung als Angriff auf die Theologie und ihre göttliche Wahrheit zu bewerten. Kirche und Theologie drücken den entstehenden Naturwissenschaften den Stempel der Häresie auf und anstelle des Dialogs tritt ein autoritäres Bild von Theologie und Kirche. Freilich hier kämpft die Theologie auf verlorenem Posten, denn der Gott einer solchen Theologie stirbt letztlich an Auszehrung infolge von Überfütterung.

b) „Ich brauche diese Hypothese nicht!“⁴¹

Die notwendige Reaktion der Naturwissenschaften auf eine solch hypertrophe Theologie ist eine strikte Trennung vom, bzw. eine aggressive Zurückweisung des Anspruchs der Theologie. Sie streift die zu Unrecht angelegten Fesseln ab. Der allmächtige Gott, der zuvor alles regierte, wird zum Lückenbüßer-Gott des Bisher-nicht-aber-bald-Erklärbaren; und diese Lücke wird immer kleiner. Das Ergebnis dieser Gegnerschaft ist letztlich ein grundlegender Relevanzverlust des Glaubens auf der einen Seite und eine nun einsetzende Hypertrophierung der Naturwissenschaften auf der anderen. In einer durch den Menschen erklärbaren Natur tritt der Mensch in jenen Mittelpunkt, der bisher der Ort Gottes war. An die Stelle des Schöpfer-Gottes tritt der Macher-Mensch. Und dort, wo Gott letztlich irrelevant, d.h. „tot“ ist, ist dem menschlichen Streben nach Wissen keine Grenze mehr gesetzt. Freilich „Wahrheit“ ist jetzt kein um seiner selbst willen anzustrebendes Gut, sondern das Streben nach Wahrheit und Erkenntnis hat nun vor allem das Ziel der Beherrschung des Erkannten. Die Welt reduziert sich auf das Mess- und damit (Nach-)machbare und Wahrheit ist das, was handhabbar, damit aber im wahrsten Sinn des Wortes manipulierbar ist.⁴²

Das naturwissenschaftliche Objektivitätsideal mag zwar als ein erkenntnistheoretisch neutrales erscheinen (ist es freilich bei nähe-

41 Dieses Bonmot ist die schlagfertige Antwort des französischen Astronomen Pierre Laplace auf die Frage Napoleons, warum in seinem Werk „L'Exposition du systeme du monde“ Gott keinerlei Erwähnung fände.

42 Vgl. J. Werbick, Europäische Wissenschaft und biblische Gotteswahrheit, in: ders., Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, Münster 2004, 31-48, bes. 33ff. Werbick benennt zu Recht Nietzsche als geistigen Vater dieses erkenntnistheoretischen Umbruchs.

rem Hinsehen nicht), aber es ist sicher nicht ideologisch neutral. Es blendet zwar bewusst die Idee einer subjektiv engagierten (damit aber auch herausgeforderten) Vernunft aus, um „objektiv“ erkennen zu können. Aber diese „Objektivität“ hat ihren Preis. Ein solches Erkennen respektiert das Erkannte nicht, sondern zielt darauf, über das zu Erkennende verfügen zu wollen. Hier inszenieren sich dann die Naturwissenschaften als allein zuständige und allein noch legitimierbare Welterklärungsinstanzen. Das stellt nun aber eine Grenzüberschreitung von der anderen Seite dar.⁴³

Offensichtlich wird dies in einem, Mensch und Welt auf die pure Materie und ihr physiologisches Funktionieren reduzierenden Naturalismus. Aktuelles Beispiel dafür ist die neurophysiologische mind-and-brain-Debatte, die letztlich in der Auseinandersetzung um den freien Willen ihren eigentlichen Streitpunkt formuliert.⁴⁴ Was wir unter „Geist“, „ich“, „Selbstbewußtsein“, „Subjekt“ verstehen, ist allein aus zu beobachtenden physiologischen Gehirnvorgängen ableit- und damit erklärbar. Nicht ein „ich“ erkennt; denkt, entscheidet; sondern der physiologische Apparat des Gehirns läuft auf evolutiv eingeschliffenen Bahnen und spielt sein Programm ab.⁴⁵ Person, Freiheit, Entscheidungsfähigkeit, Gewissen, Moral etc. ja, das ganze „bewusste Leben“ sind ein rein physiologisch erklärbares Epiphänomen unserer Gehirnfunktion. Das „Ich“ ist eine neurophysiologische Illusion. Der Dualismus von Geist und Materie – mit Kant: von Freiheit und Notwendigkeit – wird zugunsten der Naturkausalität aufgehoben. „Leben“ ist „nichts anderes“ als die wechselseitig kausale Einwirkung von Gehirn und Umwelt.

In dieser Ausschließlichkeit ist eine naturalistische Reduktion von Leben letztlich eine dogmatische Setzung. In der Analyse der selbstbezogenen Prozesse, also der Anwendung des Analyseapparats auf seinen eigenen Inhalt, kommt das Gehirn aus dem Paradox des Bewusstseins des Bewusstseins, also der Beobachtung des Beobachters nicht heraus und damit in einen unendlichen Regress, der bekanntlich letztlich nichts zu begründen vermag. Aus der Subjektivität

43 Vgl. ebd. 35-37.

44 Vgl. dazu besonders das Mitte 2004 veröffentlichte „Manifest elf führender Neurowissenschaftler“ (vgl. Gehirn und Geist 6 [2006] 30-37) und die dadurch ausgelöste Diskussion. Dazu u.a. F. Töpfer (u.a.), Ein neues Menschenbild? Bemerkungen zum „Manifest elf führender Neurowissenschaftler“, in: ZME 52 (2006) 71-79; T. Fuchs, Kosmos im Kopf? Neurowissenschaften und Menschenbild, in: ZME 52 (2006) 3-16; M. Symofzik/U. Wiesing, Eine Frage der Haltung. Die Geist-Gehirn-Frage und ihre Transformation, in: ZME 52 (2006) 27-44; Küng (s. Anm. 26) 193ff.

45 Zur aktuellen Diskussion vgl. Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-and-Brain-Debatte und das Christliche Menschenbild, hrsg. v. P. Neuner, Freiburg 2003 (darin besonders die Beiträge von U. Lücke und G. Essen).

des eigenen Erkennens kann auch ein dogmatischer Materialismus nicht heraustreten. Um die Materie als Ganze zu erkennen, bedarf es des Geistes. Dies abzustreiten leugnet die Begrenztheit des eigenen Erkennen-Könnens. Ein materialistischer Naturalismus springt methodisch und erkenntnistheoretisch zu kurz und verletzt seinerseits die Grenzen. Auf die Problematik der Willensfreiheit zugespitzt: Der Raum der Gründe gehört zu einer freiheitlichen Entscheidung ebenso wie der Austausch von Argumenten, das Abwägen, die Entscheidung, die Handlung. All das ist nicht der Art, dass es sich als ein beobachtbarer, allenfalls naturgesetzlich variierbarer Zustand identifizieren, festschreiben und damit rein kausal begreifen ließe.⁴⁶

c) Wer, wenn nicht Glaube und Theologie?

Eröffnet sich denn angesichts dieser Entwicklungen nicht ein zentrales, weil unaufgebbares Aufgabenfeld der Theologie? Nicht ohne Grund hat vor einigen Jahren eine Debatte bis hinein in die Feuilleton-Seiten der „Zeit“ den Ruf nach einer Rückbesinnung auf die unverzichtbaren Aufgaben der Theologie hervorgerufen: die Diskussion um Peter Sloterdijks „Regeln für den Menschenpark“.⁴⁷

„Was zähmt noch den Menschen“ – so lautete damals die Grundfrage Sloterdijks – „wenn der Humanismus als Schule der Menschenzähmung scheitert? [...] Was zähmt den Menschen, wenn nach allen bisherigen Experimenten mit der Erziehung des Menschengeschlechts unklar geblieben ist, wer oder was die Erzieher wozu erzieht?“ Nichts mehr! Denn „die Frage nach Hegung und Formung des Menschen [...] im Rahmen bloßer Zähmungs- und

46 Zur philosophischen Diskussion vgl. bes. *J. Habermas*, Freiheit und Determinismus, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 2005, 155-186. Habermas legt dabei nicht nur die Selbstwidersprüchlichkeit eines naturalistischen Reduktionismus offen – „Wenn Gründe und die logische Verarbeitung von Gründen aus neurobiologischer Sicht keine kausale Rolle spielen, bleibt aus evolutionstheoretischer Sicht rätselhaft, warum sich die Natur den Luxus eines ‚Raums von Gründen‘ (Wilfried Sellars) überhaupt leistet“ (ebd. 168) –, er kritisiert schonungslos die erkenntnistheoretischen Desiderata der naturalistischen Positionen („Begriff und Anschauung, Konstruktion und Entdeckung, Interpretation und Erfahrung sind Momente, die sich auch im Forschungsprozess nicht voneinander isolieren lassen. [...] Die Perspektive des Beobachters, der sich, indem er Erfahrungen macht, in objektivierender Einstellung auf etwas in der Welt bezieht, ist auf dieser Reflexionsstufe erst recht mit der Perspektive eines Teilnehmers am Diskurs verschränkt, der sich, indem er Argumente vorträgt, in performativer Einstellung auf seine Kritiker einlässt“ [ebd. 174f]) und plädiert selbst letztlich für einen „nicht-scientistischen oder ‚weichen‘ Naturalismus. Nach dieser Auffassung ist alles und nur das ‚real‘, was in wahren Aussagen dargestellt werden kann. Aber die Realität erschöpft sich nicht in der Gesamtheit der regional beschränkten Aussagen, die nach heutigen Standards als wahre erfahrungswissenschaftliche Aussagen zählen“ (ebd. 157).

47 Vgl. dazu und zum Folgenden auch *M. Striet*, *Der neue Mensch? Unzeitgemäße Betrachtungen zu Sloterdijk und Nietzsche*, Frankfurt 2000.

Erziehungstheorien“ sei schon falsch gestellt.⁴⁸ Weil „[d]ie Ära des neuzeitlichen Humanismus als Schul- und Bildungssystem [...] abgelaufen ist, weil die Illusion nicht länger sich halten läßt, politische und ökonomische Großstrukturen könnten nach dem [...] Modell der literarischen Gesellschaft organisiert werden“.⁴⁹ Kurz: Weil der Mensch von heute mehr auf die Mattscheibe als in Bücher glotzt, scheitert das Erziehungsmodell des Humanismus schon auf der Ebene der Auswahl des richtigen Mediums. „Das die ganze Menschheitsgeschichte prägende Ringen zwischen bestialisierenden und zähmenden Tendenzen ist“ – so Sloterdijk weiter – „heute verloren, weil der Mensch angesichts seiner durch die verschiedensten ‚Medien‘ noch verstärkten ‚Verwilderungstendenzen‘ nicht mehr erzogen werden kann, und alle erzieherisch-humanistischen Ideale durch ihre Ideologiefälligkeit versagt haben“.

Sloterdijk denkt daher ein zukünftiges Projekt der Menschenzähmung auf eine ganz andere Weise konsequent zu Ende: Dem zum Scheitern verurteilten Modell der Menschen-Zähmung durch das Ideal einer humanistischen Erziehung ist die Zähmung durch Züchtung, konkret durch genetische Auswahl und Manipulation vorzuziehen. Während nämlich der Humanist sich noch den Menschen vorgeben läßt, um an ihm seine „zähmenden, dressierenden und bildenden Mittel“ anzuwenden, gilt es heute an den „tausendjährigen Prozessen“ Maß zu nehmen, „in denen bisher dank intimer Verschränkung von Züchtung, Zähmung und Erziehung Menschenproduktion“ betrieben wurde. Nicht am Lesen gilt es nun nach Sloterdijk Maß zu nehmen, sondern am Auslesen; nicht die Lektionen sind das Vorbild zukünftiger Erziehungs- und Zähmungsversuche, sondern die Selektionen. Der Blick in die schöne neue Zukunftswelt fällt entsprechend eindeutig aus: „Ob aber die langfristige Entwicklung auch zu einer genetischen Reform der Gattungseigenschaften führen wird - ob eine künftige Anthropotechnologie bis zu einer expliziten Merkmalsplanung vordringt; ob die Menschheit gattungspolitisch eine Umstellung vom Geburtenfatalismus zur optionalen Geburt und zur pränatalen Selektion vollziehen können – dies sind Fragen, in denen sich [...] der evolutionäre Horizont vor uns zu lichten beginnt“.⁵⁰

Angesichts des bisher Gesagten verwundert es wohl kaum, dass Sloterdijk seine visionäre Zukunftstechnologie in die sprachlichen Stereotypen der klassischen Evolutionstheorie kleidet. Und nicht

48 P. Sloterdijk, Regeln für den Menschenpark, in: Die Zeit, Nr 38, 16. Sept. 1999; S. 20 Sp. 1 unten.

49 Ebd. 18, Sp. 3 Mitte.

50 Ebd.

ohne Grund ist Friedrich Nietzsche einer der entscheidenden Gewährsmänner für Sloterdijks schöne neue Zukunftswelt und deren Ordnungsprinzipien. Geschickt bedient sich Sloterdijk hier des immanenten Welterklärungsanspruchs der Evolutionstheorie samt ihres gesellschaftspolitischen Sendungsanspruchs. Was kann uns – so lautete damals die zentrale Frage in der „Zeit“ – vor dieser unheiligen elitären Allianz von „echten Philosophen und einschlägigen Gentechnikern [noch schützen], die nicht länger moralische Fragen erörtern, sondern praktische Maßnahmen ergreifen“? Was bewahrt vor jenem „Elitenverbund“, der sich anschickt, „mithilfe von Selektion und Züchtung die genetische Revision der Gattungsgeschichte einzuleiten“?⁵¹ Wie kann sich überhaupt noch ein Denken zur Wehr setzen gegen eine philosophische Option, die sich anschickt den die Moderne prägenden Graben von Wissen und Geist, Philosophie und Technik dadurch zuzuschütten, dass sie die genmanipulierende Anthropotechnik zum Wahrheitsgeschehen selbst stilisiert und sich so selbst zur Königswissenschaft aufzuschwingen versucht?⁵²

Spätestens hier müsste die Theologie hellhörig werden. Nicht nur weil sie selbst einen anderen Zugang zu und ein anderes Verständnis von Wahrheit und Wissen hat, was sich eben nicht am Drang zum Verfügen-Wollen und zur Manipulation orientiert, sondern Wahrheit als „das Wahr-nehmen und Würdigen dessen, was ist“, als „das um seiner selbst willen und nicht erst wegen eines anderen Zwecks zu Wollende“ versteht.⁵³ Sondern weil es immer eine der zentralen Aufgabenstellungen von Theologie gewesen ist, dem stets vorhandenen menschlichen „Trieb zur Wahrheit“ seinen eigenen ethischen Grundimpuls bewusst zu machen, dass nämlich jede Erkenntnis auch auf Anerkennung und damit Würdigung des Erkannten ausgelegt ist. Eine ebenso notwendige Aufgabe der Theologie ist es, gerade die innere „Dialektik der Aufklärung“ als ureigenstes jüdisch-christliches Erbe immer wieder zur Sprache zu bringen, d.h. jene Schattenseite des menschlichen Strebens nach Wissen aufzudecken, die darin liegt, dass im Autonomiestreben des Menschen stets ein destruktiver „Wille zur Macht“, zur Bemächtigung vorhanden ist. Es kann nur ein Denken sein, das seine Grenzen kennt und sie auch benennt. Auf diese Begrenzung hinzuweisen ist eine bleibende und unaufgebbare Aufgabe der Theologie.⁵⁴

Freilich sind dabei ein Umdenken und eine Konzentration der Theologie selbst notwendig. Es ist eine Theologie gefragt, die mit

51 Vgl. T. Assheuer, Das Zarathustra-Projekt, in: Die Zeit, 2.Sept. 1999, Nr. 36, S. 31.

52 Vgl. G. Meisel, Sloterdijks Welt, in: „Zeitung zum Sonntag“ vom 19. Sept. 1999, S. 4.

53 Vgl. Werbick (s. Anm. 42) 35.

54 Vgl. ebd. 46ff.

offenem Visier sich den Fragen der Zeit stellt, ihre eigene Überzeugung begründet zur Sprache bringt, Rede und Antwort dafür steht und gemeinsam mit den anderen um die rechte Antwort ringt. Eine Theologie, die das Potential des eigenen jüdisch-christlichen Erbes – sei es im Blick auf die Welt als anvertraute Schöpfung, d.h. als geschenkte Gabe, sei es im Blick auf den Menschen als gewolltes, freies, aber auch verantwortliches Geschöpf – kreativ und vor allem kritisch ins Spiel bringt⁵⁵.

Dazu wäre eine mit-, voraus- und nachdenkende Theologie auf der „Höhe der Zeit“ notwendig, die das menschliche Denken und Forschen zur Selbstkritik aufruft und ihr dabei jenen Stachel einimpft, den sie selbst als „Sünde“ oder „Hang zur Sünde“ bezeichnet. Das sollte nun aber keinen moralinsauren Beigeschmack haben, sondern ist der Hinweis auf die potentielle Angeschlagenheit der menschlichen Vernunft, jene sie stets begleitende Tendenz sich mit dem Vorläufigen, Partiellen zufrieden zu geben. Und das ist ein Defekt, den menschliche Vernunft sich selbst nicht aufdecken kann. Hier hat dann die Theologie alles Recht, Einspruch zu erheben und ihre Position im Diskurs der Wissenschaften zur Geltung zu bringen.⁵⁶ Sie verteidigt dabei die Würde all jener, die dort verloren zu gehen droht, wo sich das Streben nach Wissen als getarnter „Wille zur Macht“ und so als Recht des Stärkeren durchzusetzen droht. Und welche Konsequenzen sind nun daraus für die Debatte um Evolutionstheorie und Schöpfungslehre zu ziehen?

3. Theologische Grenzbegründungen

Die erste Feststellung klingt selbstverständlich: Erst eine unvoreingenommene und auch wirklich internalisierte Etablierung einer adäquateren biblischen Hermeneutik, die sowohl in der historisch-kritischen Exegese der Texte wie dem Rekurs auf die theologische Deutung und Bedeutung der biblischen Schöpfungserzählungen in der ganzen Vielfalt der zeitgenössischen Erzählformen und des mythisch-mythologischen Erzählrepertoires eine angemessene Form des Umgangs mit der biblischen Tradition ermöglicht, kann hier Grundlegendes zur Grenzbegründung zwischen Naturwissenschaften und Theologie in Sachen Evolutionstheorie und Schöpfungstheologie beigetragen. Das hat im römisch-katholischen Bereich beginnend mit

⁵⁵ Vgl. Müller (s. Anm. 39) 30ff.

⁵⁶ Vgl. ebd. 31f. Vgl. Benedikt XVI./J. Ratzinger, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: J. Habermas/J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg 2005, 39-60, bes. 56f.

der Bibelenzyklika Pius XII. „Divino afflante spiritu“, über die Thesen zur angemessenen Auslegung biblischer Texte in den Texten des II. Vatikanischen Konzils (vgl. besonders die Dogmatische Konstitution „Über die göttliche Offenbarung“, „Dei Verbum“, Art. 10-13) bis hin zu den neueren Veröffentlichungen der päpstlichen Bibelkommission (vgl. z.B. „Die Bibel in der Kirche“ von 1993) zwar der Überzeugungsarbeit langer Jahrzehnte bedurft, dennoch darf festgehalten werden: Die These von einer prinzipiellen Unvereinbarkeit von biblischen Schöpfungserzählungen und Evolutionstheorie kann heute auf die reliktiären Gefilde evangelikal-biblizistischer Kreise beschränkt werden, ist aber als solche keine theologisch wirklich ernst zu nehmende Position mehr. So machte Papst Johannes Paul II. bereits 1981 bei einer Ansprache vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften deutlich, „dass die Bibel von den Anfängen des Universums und seiner Entstehung erzähle, nicht um eine wissenschaftliche Abhandlung zu liefern, sondern um das richtige Verhältnis zwischen Gott und dem Universum zu begründen. Jede andere Aussage verfremde die Absicht der Bibel, die nicht unterrichten wolle, wie der Himmel geschaffen wurde, sondern wie man in den Himmel komme“.⁵⁷

Neben dieser theologischen Hermeneutik der biblischen Schöpfungserzählungen darf aber auch deren inhaltlicher Aspekt nicht vernachlässigt werden. Angesichts der vielfältigen Zugangsweisen zu den biblischen Texten verbietet es sich, von einer einheitlichen biblischen Schöpfungstheologie und damit nur einem biblischen Modell der Entstehung von Welt und Universum auszugehen, das dann dem naturwissenschaftlichen (ebenso monolithisch verstandenen) „Konkurrenzmodell“ entgegenzustellen wäre. Wer sich wirklich an der biblischen Überlieferung orientieren will, kennt nicht nur eine Weise, biblisch adäquat über Schöpfung und Schöpfer nachzudenken. Ein platter fundamentalistischer Biblizismus ignoriert die innere Vielfalt des biblischen Zeugnisses und der darin enthaltenen Schöpfungstheologien. „Israel glaubte an einen Schöpfergott; das sollte über jeglichen Zweifel erhaben sein. Israel nutzte seinen Glauben an die Erschaffung der Welt auf vielerlei Weise für maximale theologische Effekte. Der Glaube an Gott, den Schöpfer, war eine Quelle des Lebens und des Gebets – nicht zum Einfrieren in die Formulierungen eines Dogmas gedacht“⁵⁸; und wohl auch nicht als pseudowissen-

⁵⁷ Vgl. Bosshard (s. Anm. 19) 236.

⁵⁸ Champell (s. Anm. 21) 85. Champell nennt und analysiert in seinem kurzen Beitrag allein drei verschiedene Konzeptionen: *den kämpfenden Gott der prophetischen und der Weisheitsliteratur; den mitwirkenden Gott in der zweiten Schöpfungserzählung und den ansagenden Gott, der den Sabbat hält, in der ersten Schöpfungserzählung* (vgl. ebd. 88-91).

schaftliche Regieanweisung eines „Intelligent Designer“. Diese spirituelle Vielfalt des biblischen Zeugnisses einzuebnen, hieße den theologischen Reichtum der Bibel in die „geistlose Botschaft einer Pseudowissenschaft“ zu verwandeln.⁵⁹

Wie steht es nun aber mit der Einstellung des Lehramts zur Evolutionstheorie selbst?

Bereits die Enzyklika Pius“ XII. „*Humani generis*“ (1950) stellt hier ein erstes, aber deutliches Signal dar, indem sie die Idee eines gemäßigten Evolutionismus theologisch freigibt (vgl. DH 3896). Pius XII. anerkennt die Evolutionstheorie als eine, zwar noch nicht völlig gesicherte, aber dennoch für die katholischen Gläubigen probable Theorie. Damit überlässt er es der naturwissenschaftlichen Forschung, über die Entstehung der einzelnen Arten des Lebendigen nachzudenken; macht aber an einem Punkt die innere Grenze dieser Forschung deutlich, nämlich an jenem „anthropologischen Vorbehalt“, „dass der Mensch nicht allein aus biologischen Zusammenhängen erklärt werden könne“.⁶⁰ Wenngleich er für das weitere Vorgehen auch mahnende Worte findet, ist damit die entscheidende theologische Grenze gezogen und zugleich der Weg bereitet für eine Öffnung der katholischen Theologie, die einen nun verstärkt einsetzenden regen Austausch mit den Naturwissenschaften ebenso zur Folge hatte, wie eine schrittweise Rezeption der bereits in der Theologie geleisteten Vorarbeiten zum Dialog zwischen Naturwissenschaft und Glaube, wie sie sich u.a. mit dem Namen von Teilhard de Chardin verbinden. Die Arbeiten Teilhards waren unter großem Misstrauen und nicht ohne Konflikte mit dem katholischen Lehramt entstanden⁶¹, können aber im Nachhinein durchaus als für die Theologie epochemachend bezeichnet werden⁶², wenngleich sich die

59 Vgl. ebd. 91.

60 P. Degen, *Der Papst und die Evolution*, in: *MdKI* 48 (1997) 8f, hier 8.

61 Entscheidendes ist erst nach seinem Tod veröffentlicht, da die meisten seiner Bücher und Essays der Ordenszensur zum Opfer fielen. Vgl. M. Trennert-Helwig, *Vielfältige Wirkungen. 50 Jahre nach dem Tod Pierre Teilhard de Chardins*, in: *HerKorr* 59 (2005) 131-136, hier 132.

62 Manches an Teilhards Lösungsversuch ist zeitbedingt. Der gesellschaftliche und politische Optimismus, der in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts auch die Mauern der Kirche durchdringt (zuvor Teilhard aber den Vorwurf einbrachte, dass er das Phänomen der Sünde nicht ernst genug nähme), bedingt eine freudige und schnelle Rezeption seines integrativen Modells. Diese „Hochzeit“ ist aber vorbei, sobald der optimistische Grundton verklingt und die „politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Erfahrungen [...] die lichten Perspektiven Teilhards“ verdrängen (vgl. H. J. Türk, *Schöpfung als Entwicklung. Teilhard de Chardins Entwurf neu befragt*, in: *rhs* 29 (1986) 277-285, hier 280). Teilhards Modell scheidet letztlich an der Hybris, mit der sich die Evolutionstheorie anschiekt, sich zum Weltanschauungsmodell aufzuschwingen und andere integrative Erklärungsmodelle neben dem eigenen naturalistischen Totalitarismus rigoros ablehnt. Innerkirchlich sollte aber die Wirkungsgeschichte der Grundidee Teilhards nicht zu gering eingeschätzt werden, so z.B. die

bleibenden Anfragen an seinen Lösungsansatz genau an der Grenzlinie entzünden, die das Lehramt für verbindlich erklärte, um den Menschen vor jeder reduktionistischen Rückführung auf reine Materie zu schützen. Die Gefahr, dass aus der notwendigen Zweiheit ein rigoroser Dualismus von Geist und Materie wird, den Teilhard selbst ja zu überwinden suchte, ist damit nicht gebannt.

Dennoch erkennt fast 50 Jahre später Papst Johannes Paul II. in seiner am 22. Oktober 1996 unter dem programmatischen Titel „Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen“ gehaltenen Ansprache vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften keinen grundsätzlichen Gegensatz von Naturwissenschaften und Theologie, wie er selbst in Rekurs auf die Enzyklika Pius XII. betont. In Ergänzung zu Pius' noch vorsichtiger Anerkennung akzeptiert er die Evolutionstheorie nicht nur als eine „Hypothese“, sondern als „wohlbegründete Theorie“.⁶³ Johannes Paul II. zieht daraus den Schluss einer je unterschiedlichen Zuständigkeit von Naturwissenschaften und Theologie, indem er betont, dass die empirischen Wissenschaften zwar mit einer großen Genauigkeit „die vielfältigen Ausdruckformen des Lebens beschreiben und zeitlich einordnen können. Aber der „ontologische Sprung“, „der Moment des Übergangs ins Geistige“, sei nicht Gegenstand einer solchen Beobachtung, trotz vieler empirischer Hinweise auf die besondere Stellung des Menschen. Selbstbewusstsein, Gewissenserfahrung, ästhetische und religiöse Erfahrung gehörten in den Bereich der Philosophie, „während die Theologie deren letztendlichen Sinn nach dem Plan des Schöpfers herausstellt“.⁶⁴ Dieser päpstlich abgesegnete Burgfrieden hält indes nur so lange, wie sich beide Seiten an die so gezogene Grenze zu halten gedenken, darüber hinaus sind aber bei weitem noch nicht alle Problembereiche damit bereits zureichend geklärt. Das wird angesichts des Folgenden deutlich.

Ein weit komplexeres Kapitel als die formale Anerkennung der Autonomie der Naturwissenschaften und ihrer Methode stellt der angemessene Umgang mit einer schöpfungstheologischen Funktionalisierung des teleologischen Prinzips dar. Allzu vertraut scheinen hier die aristotelischen Denkwege eines Thomas von Aquin im Rahmen seiner „*quinque viae*“⁶⁵. Das teleologische oder – in der Diktion

Einflüsse seiner Theologie auf die Pastoralkonstitution ‚*Gaudium et spes*‘ (vgl. *Trennert-Helwig* [s. Anm. 61] 133).

63 Vgl. dazu *S. J. Gould*, *Nonoverlapping Magisteria*, in: *Intelligent Design, Creationism, and its Critics. Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, hrsg. v. R. T. Pennock, Cambridge 2001, 737-749, bes. 744ff.

64 Vgl. *Degen* (Anm. 60) 8f.

65 Dass sich Anhänger des ID gerade auf das teleologische Argument stürzen, hängt sicher mit der subtilen Wirkungsgeschichte dieses Arguments zusammen, wenngleich man bei Prota-

Kants – physikotheologische Argument ist wohl dasjenige, das eine gewisse Resistenz selbst gegenüber den kritischen Analysen eines Denkers wie Immanuel Kant aufweist. Denn auch Kant, der bekanntlich von einem teleologischen Argument für die Existenz Gottes nicht allzu viel hält⁶⁶, hat in allen Phasen seines Schaffens den Gedanken der Erhabenheit der Schöpfung in Ehren gehalten.⁶⁷ Freilich zeigt gerade der Denkweg Kants die entscheidende Grenze auch des teleologischen Arguments auf. Denn in der anthropologisch gewendeten Fassung seines der praktischen Vernunft entspringenden moralischen Gottespostulats vollzieht Kant bekanntlich jene Wende von der Beobachterperspektive der traditionellen Gottesbeweise zur personalen Ich-Perspektive, die letztlich alle anderen, rein spekulativen Wege ad absurdum führt⁶⁸ und fortan zum unaufgebbaren Fokus der Frage nach Gott werden wird. Eine der klassischen Grundfragen Kants – „Was ist der Mensch“? – wird fürderhin der Ansatzpunkt jeglicher schöpfungstheologischen Perspektive sein müssen.

gonisten wie A. Plantinga unmittelbar auch Bezüge zur eigenen religionsphilosophischen Positionierung innerhalb des Diskurses um die Stimmigkeit philosophischer Wahrheitstheorien erkennen kann, in der die Teleologie bzw. die Idee eines Design-Plans zum tragenden Pfeiler einer wahrheitstheoretischen Fundierung wird, was u.a. zu einer für mitteleuropäische Ohren befremdlichen positiven Rezeption des Gedankens an einen Lückenbüßergott (God-of-the-Gaps-Theology) führt (vgl. ders., *Methodological Naturalism* [s. Anm. 3] 348ff). Vgl. dazu auch T. Schärfl, *Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens*, Regensburg 2004, bes. 61 ff.

- 66 „Nachdem man bis zur Bewunderung der Größe der Weisheit, der Macht etc. des Welturhebers gelangt ist, und nicht weiter kommen kann, so verlässt man auf einmal dieses durch empirische Beweisgründe geführte Argument, und geht zu der gleich anfangs aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt geschlossenen Zufälligkeit derselben. Von dieser Zufälligkeit allein geht man nun, lediglich durch transzendente Begriffe, zum Dasein eines Schlechthinnotwendigen, und von dem Begriff der absoluten Notwendigkeit der ersten Ursache auf den durchgängig bestimmten oder bestimmenden Begriff desselben, nämlich eine allbefassende Realität. Also blieb der physikotheologische Beweis in seiner Unternehmung stecken, sprang in dieser Verlegenheit plötzlich zu dem kosmologischen Beweis über, und da dieser nur ein versteckter ontologischer Beweis ist, so vollführte er seine Absicht wirklich bloß durch reine Vernunft, ob er gleich anfänglich alle Verwandtschaft mit dieser ableugnet und alles auf einleuchtende Beweise aus Erfahrung ausgesetzt hatte“ (*I. Kant*, *Kritik der reinen Vernunft*. B 657, A 629, in: ders., *Werke in 12 Bänden*, Bd. VI, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt ¹³1995, 555).
- 67 Klassisch immer noch: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz“ (*I. Kant*, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 288-298, in: ders., *Werke in 12 Bänden*, Bd. VII, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt ¹³1996, 300).
- 68 Vgl. *I. Kant*, *Kritik der reinen Vernunft*, B 664, A636 (s. Anm. 66) 559: „Ich behaupte nun, daß alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind; dass aber die Prinzipien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen“.

Kants weitsichtige Analyse und kritische Fortführung der klassischen Argumente berühren das teleologische Argument als solches noch an einer weiteren, entscheidenden, weil immanent nicht mehr lösbaren Problematik: der Frage nach der Theodizee. Sie stellt die offene Flanke aller Versuche einer Revitalisierung dieses Arguments dar, sei es im Sinne eines zu postulierenden Sinns, eines verborgenen Plans der Schöpfung oder eines episodisch handelnden Designers: „Interpretieren wir die evolutiven Gegebenheiten metaphysisch, sind sie durch und durch ambivalent. Zwar können wir die Zunahme an Komplexität als ‚Fortschritt‘, als eine qualitative Steigerung von Inhaltlichkeit oder Werthaftigkeit deuten, aber was fangen wir dann mit den Katastrophen der Natur an?“⁶⁹ Die Design-Signale der Natur sind zweideutig; das Bild eines darin bzw. dadurch tätigen Schöpfers wird ambivalent⁷⁰ und damit theologisch höchst fragwürdig. Das ist, neben dem nach Kant philosophisch illegitimen Kategorienwechsel, die entscheidende theologische Gefahr des Versuchs, epistemologische Lücken durch ontologische Sprünge zu füllen. Ein prädestinatorisch angehauchter, evangelikaler Biblizismus mag vielleicht mit dem Übel in der Welt und dem Gedanken eines – nur episodischen – supranaturalen Eingreifens Gottes weniger Probleme haben, als es die katholische Theologie für gewöhnlich hat.⁷¹ Für diese ist es aber geradezu Signum wie innere Verpflichtung der Moderne, dass sie sich an der Theodizee als bleibendem Stachel aller Rede von Gott und seinem „Handeln“ in Welt und Geschichte abarbeitet, ohne letztlich eine andere „Lösung“ bieten zu können als die eschatologisch orientierte Hoffnungsperspektive.⁷²

Sind nun angesichts dieser geschehenen Grenzbegradigungen in der Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie über die erfahrenen Umbrüche hinaus überhaupt noch neue Impulse für eine zeitgemäße Schöpfungstheologie zu erwarten? Sie seien abschließend wenigstens kurz skizziert.

69 *Mutschler* (s. Anm. 23) 499. Die Darwinsche Theorie stellt ihrerseits die Frage naturalistisch still.

70 Vgl. dazu *Wiedenhofer* (s. Anm. 37) 28. Daneben sei auf die einschlägigen Veröffentlichungen unter den Stichworten Prozessphilosophie und Prozesstheologie verwiesen, sowie auf die Arbeiten von A. *Kreiner*.

71 Unter diesem Blickwinkel betrachtet, erstaunt es auch nicht weiter, dass für Plantinga gerade die strukturellen Vorgaben von Augustinus „Civitas Dei“ zum Paradigma für seine Beschreibung des Verhältnisses von Glaube/Theologie und Naturwissenschaften werden (vgl. ders., *When Faith and Reason Clash* [s. Anm. 3], 123; *Methodological Naturalism* [s. Anm. 3] 228; 358).

72 Vgl. dazu besonders die durch die Beiträge von J. B. Metz inspirierte theologische Diskussion.

4. Impulse für die christliche Schöpfungstheologie

Wie situiert sich also eine zeitgemäße Schöpfungstheologie angesichts einer Evolutionstheorie, die zum „Meta-Symbol“ schlechthin geworden ist?⁷³ Wie situiert sich also die Schöpfungstheologie, wenn die Evolutionstheorie selbst schon mythische, ja geradezu religiöse Züge erhält? Dass hier für die Theologie Entscheidendes auf dem Spiel steht, ist offensichtlich, denn die „Evolutionstheorie, Metatheorie der westlichen Kultur, bietet ja unaufhörlich Überschüsse von Erklärungs-, Deutungs- und Handlungsmodellen. Sie überrascht mit immer neueren Einsichten. Sie erweckt den Eindruck, als könne sie den Ursprung der Welt, also den ‚Sprung‘ vom Nichts ins Sein erklären, als ersetze sie das Erklärungsdefizit einer überholten und vorwissenschaftlichen Religion“.⁷⁴ Theologie kann hier – so Häring – auf eine doppelte Weise reagieren.

Zum einen kann sie sich dem offenen Diskurs mit dem Ziel einer strategischen Vermittlung stellen, die unnötige Streitfelder klärt, Stolpersteine beseitigt und nach dialogisch orientierten Gesprächsmodellen sucht. Neben diesem eher apologetisch ausgerichteten Arbeitsfeld muss sich die Schöpfungstheologie aber selbst durch die Modelle und Theorien zu Neuem herausgefordert sehen: „Wie gelingt es, neu, von untrüglichen Erfahrungen her und mit Hilfe eindeutiger Kategorien, diejenigen Grunderfahrungen zu benennen, die den Zeitgenossen als Fragen nach Mensch und Welt, nach der Wirklichkeit insgesamt, auf den Nägeln brennen? Wie können wir neu von Raum und Zeit, von Beginn und Ende, von Leben und Geist, vom Wunder des Menschseins reden, von Immanenz und Transzendenz reden, wenn dieses zugleich eingebettet ist in den großen Gang einer Entwicklung, in der der Geist nicht mehr ‚senkrecht von oben‘ wirkt?“⁷⁵

Eine zeitgemäße Schöpfungstheologie steht wie jeder theologische Inhalt erkenntnistheoretisch seit Kant unter dem Signum der anthropologischen Wende.⁷⁶ Darum ist z.B. Ingolf Dalferth zuzustimmen, wenn er Schöpfung als theologische Kategorie u.a. so umschreibt: Die Rede von der Schöpfung ist „universalisierte Heilserfahrung, nicht generalisierte Endlichkeitserfahrung“; daher sind Schöpfungsaussagen „Selbstaussagen“ die zugleich eine bestimmte „Einstellung zur Welt“ zum Ausdruck bringen und die eine „reflek-

73 Vgl. Häring (s. Anm. 33) 192.

74 Ebd. 195.

75 Ebd. 196.

76 Zur Begründung bis heute einschlägig: K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, in: ders. *Schriften zur Theologie* Bd. VIII, Einsiedeln 1967, 43-65.

tierte Selbsterkenntnis“ vermitteln, die sowohl die Verdanktheit des Dasein, die Erlösungsbedürftigkeit der Wirklichkeit und die Differenz von Gott und Welt als Differenz dessen, wie Welt ist und Welt sein soll, beinhaltet, und damit als „Hoffnungsaussagen mit lebenspraktischer Relevanz“ zu verstehen sind.⁷⁷ „Die theologische Rede von der Schöpfung fügt der Welt also keine Bestimmungen hinzu, die neben ihre wissenschaftlich, philosophisch oder lebensweltlich zugänglichen Aspekte träte, aus diesen gewonnen wäre oder sich in diesen unzweideutig aufweisen ließe. Sie nimmt die Schöpfung vielmehr als Gottes gute Gabe wahr und loziert sie so mit all ihren vielfältigen Aspekten und Bestimmungen im Bezug auf Gott, dem sie ihre Einheit verdankt, indem er sie im Stil der Schöpfung prägt und vollendet“⁷⁸.

Hier kehrt sich der innere Kern der Schöpfungstheologie von der Frage nach dem Sein zur Frage nach der Beziehung um. Die Konsequenzen aus dieser Umkehr sind bis heute allenfalls angedacht: „Die [...] Grunderfahrung besagt, dass ich vorgängig zu mir selbst geliebt und angenommen bin. Die Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch schränkt meine Identität also nicht ein und unterwirft sie keinen Bedingungen, sondern schafft sie und setzt sie voraus. Das Transzendente dieser Schöpfungsbeziehung sind gerade nicht rationale Transparenz, eine abstrakte Weltordnung und vielleicht ein eng umgrenztes Reservat für menschliche Selbstbestimmung. Die umfassende Beziehungskategorie lautet Bejahung und Selbststand; sie schafft Freiheit und daraus geborene Identität“.⁷⁹ Das öffnet freilich ein weites Feld einer evolutiven Deutung des göttlichen Schaffens.

An Teilhard de Chardins Deutung des evolutionären Weltbildes mag in manchen Punkten die Zeit vorüber gegangen sein⁸⁰, sicher nicht an seinem Bestreben einem allzu rigorosen Dualismus von Geist und Materie zu widersprechen und auch nicht an der Idee, Gottes schöpferisches Handeln mit jener der Schöpfung selbst eige-

77 Vgl. *I. U. Dalferth*, Schöpfung – Stil der Welt, in: *FTPTh* 46 (1999) 419-444, hier 433-436.

78 Ebd. 443.

79 *Häring* (s. Anm. 33) 185. Diese Impulse gelten letztlich für den Begriff der creatio selbst (vgl. dazu *M. Striet*, Den Anfang denken. Bemerkungen zur Hermeneutik des creatio ex nihilo-Gedankens, in: *Biblisches Forum* 2000; *P. Neuner*, Das theologische Schöpfungsmodell. Die Herausforderung durch das ‚anthropische Prinzip‘ und die kosmologische Zufallstheorie, in: *Gott und der Urknall. Physikalische Kosmologie und Schöpfungsglaube*, hrsg. v. E. Schockenhoff/M. G. Huber, Freiburg/München 2004, 161-192; *K. Kienzler*, Creatio ex nihilo. Zur Schöpfungstheologie des Augustinus, in: *Im Anfang war der Urknall!? Kosmologie und Weltentstehung. Naturwissenschaft und Theologie im Gespräch*, hrsg. v. H. Heinz (u.a.), Augsburg 2005, 104-126).

80 Vgl. *Türk* (s. Anm. 62) 280f.

nen Kreativität zu identifizieren: „Dieu faisant se faire les choses“ – „Gott macht, dass die Dinge sich machen“.⁸¹ Howard J. van Till spricht hier von der „optimally equipped/fully gifted creation“⁸², die Gottes Handeln nicht in den Lücken der Welt verortet, sondern in deren bleibend wirksamen eigenen Ressourcen⁸³. Das impliziert eine bleibende Beziehung zu ihr jenseits bloßer Kausalität, die die Schöpfung wirklich „frei“ gibt⁸⁴ und der Materie selbst jene Fähigkeit zur „Selbsttranszendenz“ als „Wessenselbsttranszendenz“ zutraut, die einen exklusiven Dualismus von Geist und Materie grundlegend in Frage stellt.⁸⁵

Das entspricht freilich einem Grundverständnis von Schöpfung, das Schöpfung zu Recht als äußerstes „Wagnis Gottes“ zu verstehen lehrt. Gott geht das Wagnis ein, „ein Universum mit Evolutionspotential zu schaffen, in seiner Entwicklung (mit Freude und Trauer, Glück und Schmerz) gegenwärtig“ zu sein, ohne es aber zu beherrschen.⁸⁶ „Eine der Evolution unterworfenen Welt birgt Risiken in sich.

81 *P. Teilhard de Chardin*, *Que faut-il penser du transformisme?* In: *Œuvres*, vol. III, Paris 1957, 217. Vgl. dazu auch Kummer (s. Anm. 17) 39ff.

82 Vgl. *van Till* (s. Anm. 24) bes. 507ff.

83 Zur Verortung dieser Option in der Theologiegeschichte vgl. *H.J. van Till*, *Basil, Augustine, and the Doctrine of Creation's Functional Integrity*, in: *Science and Christian Belief* 8 (1996) 21-38.

84 Zur Freiheit als Grundsignatur der biblisch-christlichen Schöpfungstheologie vgl. *Benedikt XVI./J. Ratzinger*, *Einführung in das Christentum, Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, 122: „Wenn aber so der Logos allen Seins, das Sein, das alles trägt und umschließt, Bewusstsein, Freiheit und Liebe ist, dann ergibt sich von selbst, dass das Oberste der Welt nicht die kosmische Notwendigkeit, sondern die Freiheit ist. [...] Denn wenn der oberste Konstruktionspunkt der Welt eine Freiheit ist, welche die ganze Welt als Freiheit trägt, will, kennt und liebt, dann bedeutet dies, dass mit der Freiheit die Unberechenbarkeit, die ihr innewohnt, wesentlich zur Welt gehört. Die Unberechenbarkeit ist ein Implikat der Freiheit“.

85 Vgl. dazu bereits *K. Rahner*, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 2004, 185ff. Zum inkarnatorisch orientierten Leitgedanken Rahners vgl. ebd. 197: Wir dürfen das, „was wir Schöpfung nennen, als ein Teilmoment an jener Weltwerdung Gottes auffassen, in der faktisch, wenn auch frei, Gott sich selbst aussagt in seinem welt- und materiegewordenen Logos. Wir haben durchaus das Recht, Schöpfung und Menschwerdung nicht als zwei disparat nebeneinander liegende Taten Gottes ‚nach außen‘ zu denken, die zwei getrennten Initiativen Gottes entspringen. Sondern wir dürfen uns Schöpfung und Menschwerdung in der wirklichen Welt als zwei Momente und zwei Phasen eines – wenn auch eines innerlich differenzierten – Vorgangs der Selbstentäußerung und Selbstäußerung Gottes denken. Eine solche Auffassung kann sich auf eine uralte Tradition der ‚Christozentrik‘ in der Geschichte der christlichen Theologie berufen, in der eben das schöpferische Wort Gottes, das die Welt setzt, von vornherein diese Welt setzt als eine Materialität, die seine eigene oder die Umwelt seiner eigenen Materialität werden soll“. Das inkarnatorische Moment unterläuft einen strikten Dualismus von Geist und Materie. Diese Perspektive kommt u.a. innerhalb des Lösungsvorschlags von *A. Walker* (s. Anm. 1) zu kurz. Zum Ansatz Teilhards vgl. *S. Daecke*, *Einführung*, in: *Kann man Gott aus der Natur erkennen?* Hrsg. v. *ders./C. Bresch/H. Riedlinger*, Freiburg 1990, 9-20, hier 18f.

86 Vgl. *Champell* (s. Anm. 16) 83.

Wer möchte sich schon vorstellen, dass Gott vor diesen Risiken zurückgeschreckt wäre?⁸⁷

Summary

Under the heading of „intelligent design“ a new wave of anti-Darwinism has recently hit the USA. Tellingly styling itself as „The Wedge“, the new movement aims at establishing a somewhat deistic model as a scientific counter model with respect to Darwin's theory of evolution. While it seems futile to continue arguing over the biblicist, fundamentalist and pseudo-scientific one-sidedness of this new wave of creationism, its critique of a restrictive naturalism and reductionism in science draws attention to a weak point in the current relationship between science and theology. Due to its epistemological consequences this fact presents a challenge to academic theology as well as to philosophy and theory of science.