Neue Aktualität alter Streitigkeiten

Johanna Rahner

Angesichts eines ungewöhnlichen Doppeljubiläums – am 12. Februar jährte sich zum 200. Mal der Geburtstag Charles Darwins und im kommenden November sind 150 Jahre seit der Buchveröffentlichung von „The Origin of Species“ vergangen – brechen die lange Zeit schon totgeglaubten, klassischen Konflikte zwischen Naturwissenschaften und Glaube in ungeahnter Weise wieder auf. Konkret geht es dabei um die Vereinbarkeit von Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie, an der sich bis heute die Geister zu scheiden scheinen. Dabei konnte man die Anzeichen eines erneut heraufziehenden Gewitters ja schon seit geraumer Zeit am Horizont erkennen. Da war zum einen der Gastkommentar des Wiener Kardinals Schönborn in der New York Times vom Januar 2005 zum Thema Schöpfung und Evolution, der ihm Beifall von einer Seite einbrachte, die nicht nur ihn peinlich berührte: nämlich von den evangelikal-biblizistischen Kreationisten, die den katholischen Kardinal sofort als einen der ihren vereinnahmen wollten. Zum anderen weisen einschlägige publizistische Großkaliber wie Richard Dawkins „Gotteswahn“ oder Christopher Hitchens, „Der Herr ist kein Hirte“ auf einen neuen Umgangsstil bestimmter Naturwissenschaftler mit Religion und Glaube hin. War bisher zumeist eher gelangweiltes Desinteresse an der Tagesordnung, schreckt man nun auch vor pauschalen Denunziationen der Religion nicht zurück. Die Kenntnisse dieser atheistischen Kreuzritter in Sachen Theologie sind zwar zumeist gotteserbärmlich und der wissenschaftstheoretische wie philosophische Informationsstand der Bücher bleibt selbst hinter dem des 18. Jh. zurück – Klaus Müller, der Münsteraner Philosoph, spricht anschaulich von den „Uraltklischees einer Vulgäraufklärung“ –, das ändert aber nichts an ihrem Verkaufserfolg und ihrem Einfluss auf die öffentliche Meinung.

Ihr Renommee lässt sich in den USA aus ihrer Opposition zu einem hartgesottenen christlichen Fundamentalismus biblizistisch-evangelikaler Provenienz begründen. Der bringt nicht nur Kuriositäten wie ein Schöpfungsmuseum hervor, in dem dann Dinosaurier friedlich neben Adam und Eva im Paradiesesgarten grasen. Er lässt sich auch nahtlos mit jenen ganz anderen politischen Optionen der nun vergangenen Ära Bush verbinden, mit deren Folgen wir noch einige Jahre zu tun haben werden. Freilich in Deutschland kann der Erfolg dieser säkularen Fundamentalisten (so die FAZ) oder „biologistischen Hassprediger“ (so die SZ) sicher nicht in ähnlich gelagerten Strömungen der Kirchenlandschaft gesucht werden. Hierzulande genügt manchmal die Naivität bestimmter Leitmedien der deutschen Presselandschaft, die ihre ebenfalls eher klischeehaften Kenntnisse in Sachen Theologie durch umso reißerische Titel auszugleichen versuchen. So erwächst aus den aktuellen Kontroversen um die Vereinbarkeit von biblischem Schöpfungsglauben und darwinscher Evolutionstheorie ein eher medial inszeniertes Konfliktpotenzial. Freilich medial inszeniert und publizistisch forciert war dieser Konflikt von Anfang an.

Prof. Dr. Johanna Rahner, Professorin für Dogmatik an der Universität Bamberg

Als Charles Darwin 1859 sein Werk „On the Origin of Species by Means of Natural Selection“ (Über den Ursprung der Arten) veröffentlichte, hatte der studierte Theologe sicher alles andere im Sinn, als einen Keil zwischen Glaube und Wissenschaft zu treiben oder gar religiöse Gefühle zu verletzen. Dennoch ist die mit seinem Namen verbundene Theorie über die Entstehung der Arten von Anfang an ein hochexplosives Konglomerat naturphilosophischer und naturwissenschaftlicher Annahmen. Als Hinweis auf die Breitenwirkung mag hier das bekannte Bonmot der Frau des Bischofs von Worcester genügen: „Vom Affen abstammend! Lasst uns hoffen, dass es nicht wahr ist, aber falls doch, lasst uns beten, dass es nicht allgemein bekannt wird.“

Anlage und Argumentationsstruktur des Werks Darwins – also sein wissenschaftstheoretischer Standort – sind eigentlich nur im Rahmen der zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Auseinandersetzungen um Entstehung und Vielfalt der Arten angemessen zu verstehen. So kennzeichnet Darwin – in Abgrenzung z.B. zur Theorie Jean Baptist de Lamarcks – die auf Zufall beruhende natürliche Vielfalt (Variation) und eine natürliche Zuchtwahl (Selektion; „survival of the fittest“) als die entscheidenden Mechanismen der stammesgeschichtlichen Entwicklung, die zur Entstehung der heute vorfindlichen Artenvielfalt geführt habe. Arten verändern sich, wenn es die Notwendigkeit oder die Gelegenheit dazu gibt, und zwar in relativ kurzer Zeit. Darwin hatte lange gezögert diese systematischen Ergebnisse seiner Forschungsreisen einem breiteren Publikum vorzustellen; letztlich hat ihn fast 20 Jahre nach der Fahrt der Beagle das Manuskript eines 14 Jahre jüngeren Kollegen, Alfred Russel Wallace, dazu bewogen, auch seine Theorien in Buchform zu veröffentlichen. Wallace war zu ganz ähnlichen Schlussfolgerungen gekommen und Darwin wollte die Früchte seines Forscherlebens nicht einfach einem anderen überlassen.

Mit Darwins immanent naturwissenschaftlicher Erklärung der Evolution fällt aber nicht nur ein verändertes „Licht auf den Ursprung der Menschheit und ihre Geschichte“ – so Darwin selbst am Ende seines Buches – sondern es findet auch der explizite Abschied von einer Idee Gottes statt, die sich ihn als einen zielstrebig handelnden und permanent in seine Schöpfung eingreifenden Handwerker vorstellt. An die Stelle des „alles bestimmenden Geistes“ setzt Darwin materielle Faktoren (die 50 Jahre später Gregor Mendel mit seinen Pflanzenexperimenten nachweisen wird und nochmals 50 Jahre später Watson und Crick auf die molekulare Basis der DNA zurückführen werden). Zentral ist dabei der Gedanke, dass Darwin die bestimmenden Faktoren nach den Mustern von Zufall und Notwendigkeit ziellos ablaufen lässt (Hintergrund: englischer Deismus; der Uhrmacher-Gott). Selbst der Mensch ist kein Zeugnis des Fortschritts des Geistes in der Natur mehr, sondern nur ein Beispiel neben vielen anderen für die „ewig-gültigen Gesetze der Materie“. Die erbitterten Debatten mit einer Kirche, die zeitgleich zumindest in ihrem Katechismuswissen noch daran festhält, „dass Gott die Erde exakt am 23. Oktober 4004 vor Christus um neun Uhr vormittags erschaffen hat, dass alle Lebewesen in den nachfolgenden sechs Kalendertagen entstanden sind und […], dass die Arten, sofern nicht ausgestorben, seither unverändert weiterexistieren“, sind vorprogrammiert. An diesem Gegensatz bemerken Sie schon Grundlegendes: Wohl nicht der Gottes- oder Schöpfungsglaube als Ganzer gerät durch diese neue naturwissenschaftliche Theorie ins Wanken, aber wohl ein bestimmter Typos des Denkens und Argumentierens. Freilich wäre es naiv, die potentielle Konfliktmöglichkeit zwischen Evolutionslehre und Schöpfungsglaube nur auf die Problematik einer vormodernen Denkweise reduzieren zu wollen. Bis heute steht die Theologie vor der Herausforderung diese Kluft zwischen Gotteserkenntnis und Welterkenntnis zu überwinden, und zwar nicht gegen, sondern mit der modernen, d.h. naturwissenschaftlich imprägnierten Welterfahrung, die uns als Glaubende in gewisser Weise doch zu einer weltanschaulichen „Bewusstseinsspaltung“ treibt.

Doch zurück zu Darwin. In wenigen Jahren stilisiert sich die Auseinandersetzung um die Darwinschen Theorien im englischsprachigen Raum zu einem damals schon medienwirksam inszenierten Kulturkampf zwischen einer sich aufgeklärt wähnenden naturwissenschaftlich orientierten „Moderne“ und einem als finster und rückständig etikettierten, theologisch-fundamentalistischen „Mittelalter“ (man kann darin einen Reflex von Auguste Comtes Drei-Stadien-Theorie der Welterklärung – vom religiösen Mythos über die philosophische Metaphysik hin zu methodisch arbeitenden Naturwissenschaft – erkennen). Darwin selbst hat sich zeitlebens gegen jegliche antireligiöse oder antitheologische Konsequenzen seiner auf Naturbeobachtungen rekurrierenden Theorien verwehrt. Er ist – geprägt durch seinen persönlichen Lebensweg, aber auch durch existentielle Schicksalsschläge – zu einem melancholischen Agnostiker geworden, der weder eine Wette pro noch contra die Hypothese „Gott“ eingehen mochte, dem aber selbst die anglikanische Kirche des 19. Jh. am Ende nicht die ihm gebührende Ehre verwehrt hat und ihn in der Londoner Westminster Abbey neben Isaak Newton beisetzen ließ. Freilich seine Nachfolger und Theorie-Erben – und dazu zählen heute dann auch Richard Dawkins und Christopher Hitchens – machen sich recht schnell daran, aus seinen Theorien ein geschlossenes materialistisch-naturalistisches System zu entwickeln, das nur noch das naturwissenschaftlich Erklärbare als Wirklichkeit gelten lässt. Dieses System verweigert in mitunter aggressiver Abgrenzung jedem Gedanken an Gott und Schöpfung den Platz, indem es sie für entbehrlich, ja für gefährlich erklärt.

Grenzziehungen

Hermann Häring spricht angesichts solcher Entwicklungen zu Recht von einem „epochalen Erfolg“ der Evolutionstheorie als Welterklärungstheorie, weil sie längst damit begonnen hat, „Welt, Gesellschaft und Individuum neu zu interpretieren“. Das zeigt sich u. a. daran, „dass sie grundlegend anthropologische und deshalb höchst bedeutsame Fragen beantwortet oder zu beantworten scheint. […]. 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“. Eine sich so absolutistisch gebärdende naturwissenschaftliche Theorie macht sich übrigens der gleichen Grenzüberschreitung schuldig wie der pseudo-wissenschaftliche Fundamentalismus des Kreationismus oder des Intelligent Design, der meint aus der biblischen Schöpfungstheologie eine naturwissenschaftliche Theorie machen zu können. Paradoxer-, besser ironischerweise hinken beide zur gleichen Seite. Denn beide glauben nämlich im Prinzip daran, dass nur „die Naturwissenschaft für alles zuständig sei, was es auf der Welt gibt“. Als ob es nur eine Art von Wahrheit gäbe, die nur auf einer einzigen Ebene angesiedelt sei. „Diese einzige Wahrheit, die zählt, ist [die] 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 aber „die wissenschaftliche und die religiöse Wahrheit im Grunde dieselbe Art von Wahrheit sind,“ – so das implizite Fehlurteil, – „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“. Beide – der materialistische Naturwissenschaftler und der fundamentalistische Kreationist bzw. pseudowissenschaftliche Anhänger des Intelligent Design – erweisen sich wissenschaftstheoretisch letztlich als ungleiches Zwillingspaar.

An dieser Stelle ist eine Grenzziehung überfällig, freilich keine theologische, wie man vielleicht auf den ersten Blick annehmen könnte, sondern zunächst eine philosophische. Denn dort, wo die Naturwissenschaft glaubt, alle Menschheitsfragen allein beantworten zu können und ihre eingeschränkte Perspektive als das Ganze nimmt, ist zunächst gar nicht die Theologie, sondern die Philosophie herausgefordert. Denn es handelt sich dabei nämlich um unzulässige Grenzüberschreitungen in Sachen Erkenntnistheorie.

So muss die Philosophie epistemologisch den Naturwissenschaften gegenüber darauf bestehen, dass die naturwissenschaftliche Art von Naturbetrachtung eine einseitige ist und so das naturwissenschaftlich Erkenn- und Messbare nicht mit der Wirklichkeit als Ganzer verwechselt werden darf. „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.“ 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 Reduktionismus, und aus dem methodischen Atheismus wird ein metaphysischer. So ist die Evolutionstheorie immer dort, wo sie sich selbst zur allgemeinen und ausschließlichen Welterklärungstheorie stilisiert und so ihre streng begrenzte naturwissenschaftliche Verortung hinter sich lassen will, kritisch zu beurteilen.

Hier ist auch der Ort, an dem dann auch die Theologie zu Recht Einspruch erheben kann und darf. Dabei war es immer eine der zentralen Aufgabenstellungen von Theologie, 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. es ist eigentlich ihre genuine Aufgabe auch 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. Das sind jene „Pathologien“ einer rein verzweckten und verzweckenden menschlichen Vernunft, die Josef Ratzinger in seinem Disput mit Jürgen Habermas gerade hier an diesem Ort sehr deutlich kritisiert hat. Wo Wissen auf das Messbare reduziert wird, das Messbare aber auch und gerade das Manipulierbare ist, das selbst keine Grenzen mehr kennt und anerkennt, können und müssen die Naturwissenschaften aus ethischen Gründen theologisch in die ihnen eigenen Schranken zurückgewiesen werden.

Und das ist ein Defekt, den menschliche Vernunft nicht aufdecken kann. Hier hat dann die Theologie alles Recht, Einspruch zu erheben und ihre Position im Diskurs der Wissenschaften zur Geltung zu bringen.

Dazu sind freilich ein Umdenken und eine neue Konzentration der Theologie selbst notwendig. Denn hier ist eine Theologie gefragt, die mit offenem Visier sich den Fragen der Zeit stellt, ihre eigene Überzeugung begründet zur Sprache bringt. Eine Theologie, die Rede und Antwort für ihren Glauben steht und gemeinsam mit den anderen um die rechte Antwort ringt. Es ist 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 bringt. Dazu wäre eine mit-, voraus- und nachdenkende Theologie auf der „Höhe der Zeit“ notwendig, die das menschliche Denken und Forschen zur Selbstkritik aufruft. 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. 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. In diesem Sinne ist Christentum Aufklärung.

Wie sähe diese Art von aufgeklärter und aufklärender Theologie nun in Sachen Schöpfungstheologie aus?

Die erste Feststellung ist ebenso schlicht wie notwendig: Ein unvoreingenommener und angemessener Umgang mit der biblischen Überlieferung, der den wissenschaftlichen Standards biblischer Theologie gerecht wird, kann Grundlegendes zur Grenzbegradigung zwischen Naturwissenschaften und Theologie in Sachen Evolutionstheorie und Schöpfungstheologie beitragen. Ein solcher Umgang wird ermöglicht durch eine historisch-kritische Exegese der biblischen Texte wie den Rekurs auf die theologische Deutung und Bedeutung der biblischen Schöpfungserzählungen in der ganzen Vielfalt der zeitgenössischen Erzählformen und des mythisch-mythologischen Erzählrepertoires. So erinnert Papst Johannes Paul II. bereits 1992 bei einer Ansprache vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften „an das berühmte Wort […], das dem Baronius zugeschrieben wird: „Der Heilige Geist wollte uns zeigen, wie wir in den Himmel kommen, nicht wie der Himmel im Einzelnen aussieht.“ Tatsächlich beschäftigt sich die Bibel nicht mit den Einzelheiten der physischen Welt, deren Kenntnis der Erfahrung und dem Nachdenken des Menschen anvertraut wird. “

Neben dieser Besinnung auf die angemessene theologische 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, die Gott nur als den Macher des Anfangs bekennt. Ebenso plausibel und biblisch fundiert sind Schöpfungstheologien, die Gott als den tragenden Urgrund von allem, als den dauernd bewegenden Grund alles Seienden etc. bekennen. Nicht ohne Grund spricht die Theologie, wenn sie von Schöpfung spricht, auch vom Gedanken einer creatio continua. Der Glaube an Gott, den Schöpfer und Erhalter der Welt, ist „eine Quelle des Lebens und des Gebets –; er ist nicht zum Einfrieren in die Formulierungen eines Dogmas gedacht“ – und gerade auch nicht als pseudowissenschaftliche Regieanweisung eines „Intelligent Designer“. Die spirituelle Vielfalt des biblischen Zeugnisses auf einen „deistischen Uhrmacher“ einzudampfen hieße, den theologischen Reichtum der Bibel in die „geistlose Botschaft einer Pseudowissenschaft“ zu verwandeln.

Wie steht es aber nun mit der systematisch-theologischen Vereinbarkeit von Schöpfungstheologie und Evolutionstheorie? Das bringt mich zu meiner zweiten Feststellung:

Bereits Pius XII. hat 1950 die Evolutionstheorie als eine zwar (zu seiner Zeit) noch nicht völlig gesicherte, aber dennoch für die katholischen Gläubigen der Diskussion wie der wissenschaftlichen Auseinandersetzung werte Theorie anerkannt. So überlässt er es der naturwissenschaftlichen Forschung, über

die Entstehung der einzelnen Arten des Lebendigen nachzudenken. Dabei zieht er aber an einem Punkt eine innere Grenze, nämlich an jenem „anthropologischen Vorbehalt“, „dass der Mensch nicht allein aus biologischen Zusammenhängen erklärt werden könne“. Fast 50 Jahre später erkennt 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 mehr. In Ergänzung zu Pius' noch vorsichtiger Anerkennung akzeptiert er die Evolutionstheorie nicht nur als eine „Hypothese“, sondern als „wohlbegründete Theorie“. 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“. Dieser päpstlich abgesegnete Burgfriede hält indes nur so lange, wie sich beide Seiten an die so gezogene Grenze zu halten gedenken. Freilich hatte Johannes Paul II. auch der Theologie ins Stammbuch geschrieben „Wenn eine neue Form des Studiums der Naturerscheinungen auftaucht, wird eine Klärung des Ganzen der Disziplinen des Wissens nötig. Sie nötigt sie zur besseren Abgrenzung ihres eigenen Bereiches, ihrer Zugangsweise und ihrer Methoden, wie auch der genauen Tragweite ihrer Schlussfolgerungen. Mit anderen Worten, dieses Neue verpflichtet jede Disziplin, sich genauer ihrer eigenen Natur bewusst zu werden.“ Und leitet daraus die Pflicht der Theologen ab, „sich regelmäßig über die wissenschaftlichen Ergebnisse zu informieren, um eventuell zu prüfen, ob sie diese in ihrer Reflexion berücksichtigen oder ihre Lehre anders formulieren müssen.“

Sind nun neben diesen notwendigen theologischen Grenzbegradigungen neue Impulse für eine zeitgemäße Schöpfungstheologie möglich? Neue Impulse, die gerade auch jene uns heute alle prägende wissenschaftliche Welterfahrung fruchtbar macht und sich nicht gegen sie abschottet? Dazu eine dritte Feststellung:

Eine angemessene theologische Deutung des Schöpfungsgedankens hat heute ein doppeltes Aufgabenfeld. Zum einen muss sie in einen offenen Dialog eintreten, der 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 naturwissenschaftlichen Modelle und Theorien zu theologisch Neuem herausgefordert sehen.

Wie jeder andere theologische Ansatz bleibt auch eine zeitgemäße Schöpfungstheologie ohne den Blick auf die Bedeutung für den Menschen ohne Resonanz. Worin besteht nun dieser Resonanzboden? Es ist klar, dass die theologische Rede von der Schöpfung der Welt nicht einfach Bestimmungen hinzufügt, die neben ihre wissenschaftlich, philosophisch oder lebensweltlich zugänglichen Aspekte zu platzieren wären. Dagegen nimmt sie „die Schöpfung […] als Gottes gute Gabe wahr und [verortet] 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.“ In diesem Sinne ist Schöpfungstheologie keine Antwort auf die Frage der Entstehung, sondern auf die Frage der Beziehung. So kann man sagen: Schöpfungsglaube „behauptet vom ersten Menschen nicht mehr als von jedem von uns und umgekehrt von uns nicht weniger als vom ersten Menschen. […] Die Behauptung, der Mensch sei in einer spezifischeren, direkteren Weise von Gott geschaffen als die Naturdinge, bedeutet, etwas weniger bildhaft ausgedrückt, einfach dies, dass der Mensch in einer spezifischen Weise von Gott gewollt ist: nicht bloß als ein Wesen, dass „da ist“, sondern als ein Wesen, das ihn kennt; nicht nur als Gebilde […] sondern als Existenz, die ihn wieder denken kann.“ (Benedikt XVI.)

Das Eigentliche dieser Schöpfungsbeziehung ist aber nun weder die Idee des deistischen Uhrmachergottes, der am Anfang alle natürlichen Dinge wohlgeordnet und zu einem höheren Zweck dienend in Gang setzt, noch die irgendwelcher Designpläne eines allmächtigen Strippenziehers. Diese schönen Ideen eines hinter allem stehenden großen Plans des Schöpfers oder dem bewegenden Geist eines universalen Designers scheitern spätestens seit Immanuel Kant an der Theodizeefrage. Angesichts der Schönheit der Welt auf einen göttlichen Designer zu schließen fällt leicht, „aber was fangen wir dann mit den Katastrophen der Natur an?“ Die Design-Signale der Natur sind zweideutig; das Bild eines darin bzw. dadurch tätigen Schöpfers wird ambivalent und damit theologisch höchst fragwürdig.

Wenn nun aber der Grundgedanke von Schöpfung der einer Beziehung ist, drängen sich zwei Fragen in den Vordergrund. Zum einen die Frage nach der Bejahung der Schöpfung und des Menschen als Geschöpf. Denn erst der Schöpfungsgedanke schafft Freiheit und daraus ge-borene Identität. Das freilich öffnet gerade in der Schöpfungstheologie ein weites Feld der Integration einer evolutiven Deutung des göttlichen Schaffens und des göttlichen Seins, wie sie z.B. Teilhard de Chardin vorgedacht und auch die Prozesstheologie als Grundüberzeugung aufgenommen hat. Zum anderen stellt sich aber angesichts der heutigen Welterfahrung sofort ein „Folgeproblem“ ein: An welchen Gott glauben wir eigentlich, wenn wir ihn als Schöpfer und Erhalter der Welt bekennen?

Dazu eine abschließende Bemerkung: An Teilhard de Chardins Deutung des evolutionären Weltbildes mag in manchen Punkten die Zeit vorüber gegangen sein, sicher nicht an seiner Idee, dass Gottes schöpferisches Handeln mit jener der Schöpfung selbst eigenen Kreativität zu identifizieren ist: „Gott macht, dass die Dinge sich machen“. Das bedeutet aber, Gottes Handeln nicht in den Lücken der Welt zu suchen, sondern in deren bleibend wirksamen eigenen Ressourcen. Gott schafft, indem er freisetzt, befreit. Wenn aber – so hat das Benedikt der XVI. einmal formuliert – „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“. Der Zufall – also das was immer soviel Unbehagen an der Darwinschen Theorie erweckt; dass nämlich alles ‚nur Zufall' sei – dieser Zufall ist nicht der Gegenspieler Gottes, sondern er ist auch ein Zeichen der gottgewollten Freiheit der Schöpfung. Diese Befreiung der Schöpfung als die Gabe Gottes zu akzeptieren, bedeutet daher, der Materie selbst im letzten zuzutrauen, dass sie dazu fähig ist, sich selbst zu überschreiten und damit „Geist“ hervorzubringen. Das hebt nicht nur einen exklusiven Dualismus von Geist und Materie auf. Ein solcher Ansatz lässt auch Gott als denjenigen denkbar werden, von dem alles her kommt und der das Ziel aller Schöpfung ist, ohne dass im Netz der Kausalität dadurch die Schöpfung zu seiner Marionette und damit Freiheit zu einer Illusion wird.

Dem entspricht dann ein Grundverständnis von Schöpfung, das Schöpfung eben nicht als durchgeplantes „Design-Spiel“ Gottes, sondern als äußerstes „Wagnis Gottes“ zu verstehen versucht. Gott geht mit der Schöpfung das Wagnis ein, „ein Universum mit Evolutionspotential zu schaffen [und] in seiner Entwicklung (mit Freude und Trauer, Glück und Schmerz) gegenwärtig“ zu sein, ohne es aber zu beherrschen. Dabei geraten nun aber nicht nur allzu eingefahrene Gottesbilder ins Wanken, die Allmacht und Vorsehung samt einem undifferenzierten Allwirksamkeitsglauben in den Mittelpunkt stellen. Sondern die latente Herausforderung einer monistisch-pantheistischen Tiefenströmung des biblisch-christlichen Schöpfungsglaubens selbst tritt offen zutage. Es ist eine Strömung, die sowohl einen personalen wie einen a-personalen Gott als Gegenüber benennt und eine Idee von Schöpfung, die sowohl personale wie a-personale Züge trägt. Von dieser Tiefenströmung her Schöpfung zu denken bedeutet, Gott in allen Dingen wahrzunehmen; sich ihn als den sich selbst und ganz Verschenkenden vorzustellen: „Dieser Gott ist verschenkt. Seine Selbstmitteilung ist ein Geschenk an mich. Gott erdrückt mich nicht mit seiner ständigen Präsenz. […] Wenn dieser Gott ständig ganz verschenkt ist, dann ist er auch nicht irgendwo fern im Himmel zu suchen, sondern dort, wo er sein will: in den Geschöpfen.“ In ähnlicher Weise gilt dies für das Nachdenken über die bleibende Anwesenheit und Wirksamkeit Gottes in jedem seiner Geschöpfe und damit auch in jedem Menschen, der sich durch Gottes Leidenschaft für die Welt hat „begeistern“ lassen. Gottes Geist ist nicht einfach das bleibend Andere Gottes, sondern sein Dasein in uns und für uns. Sein Geist wirkt aber nicht über unsere Freiheit hinweg, sondern nur zusammen mit ihr und durch sie. Das notwendige Festhalten an der Göttlichkeit dieser Erfahrung, d.h. als Erfahrung Gottes, hält die Überzeugung aufrecht: Die Welt und alle Menschen sind der potentielle Ort der Anwesenheit und des Wirkens Gottes. Insofern hatte und hat die christlich-trinitarische Gottesvorstellung nicht nur eine theistische, sondern auch eine pantheistisch-monistische Grundströmung, die in einem notwendig bleibend dialektischen Verhältnis zueinander stehen. Von hier her eröffnet sich die Idee von Schöpfung als eine „der Evolution unterworfene Welt“, die „Risiken in sich“ birgt – und das nicht nur für die Welt als Schöpfung. Aber wer „möchte sich schon vorstellen, dass Gott vor diesen Risiken zurückgeschreckt wäre?“ Oder wie Christian Kummer jüngst prägnant formulierte: „Evolution ist also beileibe nicht nur etwas für Atheisten.“ □

Nach den Vorträgen setzten sich die beiden Referenten unter der Diskussionsleitung von Dr. Rupert Scheule noch zusammen und tauschten, angeregt durch dessen Fragen, ihre Ansichten aus. Wir geben hier die interessantesten Passagen der Diskussion, leicht bearbeitet, wieder.

Dr. Rupert Scheule:

Mir ist in Ihren beiden Beiträgen aufgefallen, dass Sie, obwohl vom Schöpfer die Rede sein sollte, doch nicht ganz ohne den moralisch erhobenen Zeigefinger auskamen. Herr Rauchenberger, Sie zeigten schrecklich anmutende Bilder von der Biennale, Riesen und Zwerge, die Sie als launigen Kommentar auf die Demiurgen-Ambitionen der modernen Gentechnik lasen. Man könnte sie, in Klammern gesagt, vielleicht auch noch ein bisschen anders lesen, diese Skulpturen.

Frau Rahner, Sie wandten sich zwischendurch einmal gegen einen „vermachteten“ Zugriff auf die Natur und sahen genau da den Platz der Theologie, nämlich sich dagegen zu verwahren. Deswegen meine Frage an Sie beide, wie Sie denn das Verhältnis von Kultur und Natur sehen. Könnte es denn nicht sein, dass der Kulturbegriff unter Einschluss der Gentechnik, dass das Kulturschaffen unter Einschluss der Gentechnik, Teil der gottgewollten menschlichen Natur ist?

Prof. Johanna Rahner:

Schöpfungstheologie heißt ja auch immer: „Er sah, dass es gut war.“ Das heißt, der Schöpfungsgedanke hat automatisch eine ethische Größe. Und ich muss diese ethische Größe auch übernehmen, selbst wenn ich davon überzeugt bin, Evolution, auch kulturelle Evolution, gehört zum Schöpfungsgedanken, zum Schöpfer, so wie er heute wirkt in seinen Geschöpfen. Dazu kommt die ethische Komponente, nämlich die Güte der Schöpfung. Und darin besteht die Herausforderung, die die Theologie mahnend einbringen kann. Die Güte der Schöpfung gilt auch als Maßstab für das, was der Mensch tun kann und damit auch tun soll oder nicht tun soll.

Rupert Scheule:

Und was genau ist Güte der Schöpfung?

Johanna Rahner:

Dieser Wille zur Macht, der Dinge unterwirft und dann selber Opfer der Schöpfung produziert. Die Theodizee-Frage hat als Rückseite nicht nur die Anklage Gottes, sondern auch eine Anthropodizee, also eine Frage an den Menschen nach dem, was er kann und welchen Maßstäben er sich unterwirft, weil das Böse in der Welt nicht nur ein naturales Böses, sondern eben auch ein „malum morale“ sein kann. Ich denke, aus dieser ethischen Zwickmühle kommen wir auch mit dem Kulturbegriff nicht heraus. Theologie muss hier mahnend ein Ausrufezeichen setzen.

Rupert Scheule:

Also, Sie würden sagen: Gerade weil Kulturschaffen Teil der naturalen Ausstattung des Menschen ist, bedarf es einer ethischen Wertung.

Prof. Johanna Rahner und Dr. Johannes Rauchenberger im Gespräch mit Dr. Rupert Scheule

Dr. Rupert Scheule (li.) befragt Dr. Johannes Rauchenberger, „den Theologen und Kunstkenner", zu prägnanten Passagen von dessen Referat.

Auch mit Dogmatikprofessorin Johanna Rahner kommt es zu einem intensiven Gedankenaustausch.

Johanna Rahner:
Ja.

Rupert Scheule:
Die Frage an Sie, Herr Rauchenberger: Warum soviel Pessimismus in der Interpretation von Riesen und Zwergen auf der Biennale?

Dr. Johannes Rauchenberger:
Da muss ich Ihnen widersprechen. Ich glaube, dass dieser Abschnitt ein sehr schmaler in der Gesamtarchitektur meiner Bilder war. Und ich glaube, dass der Vorrang auf Ekstase lag, um mit Inger Christensen zu sprechen, auf Liebe, auf den Fliederbüschen, auf den Kindern, auf der Frau, auf dem Mann, auf der Schönheit, auf dem Alter.

Rupert Scheule:
… und jetzt bitte zu den Riesen!

Johannes Rauchenberger:
Das war der Schwerpunkt. Ich glaube, dass auch die Bilder, die ich gezeigt habe, eines gezeigt haben: Dass wir unser Denken über Gott natürlich nur über Bilder formulieren können. Diese vielen Bilder, die wir aus der Kulturgeschichte kennen – einige von ihnen habe ich eben hier dargestellt – haben zum einen die positiven Aspekte, aber auch die Abgründe dessen, was Menschen in der Lage sind zu tun. Wenn man sich einen Gott entwirft, gibt es auch Möglichkeiten, dass etwas danebengehen kann.

Es kommt einmal ein Satz vor: Demiurg oder Schöpfer ist letztlich eine Frage auch der moralischen – nicht: Mahnung – sondern der moralischen Qualifikation. Sich zu qualifizieren in punkto Ethik, in punkto dessen, dass wir etwas zum Guten hin entwickeln, ist natürlich auch eine Frage, die die Gentechnik betreffen wird. Dass die Gentechnik ein Teil des Schöpfungsplanes ist, das glaube ich.

Aber ich habe geendet mit dem Satz: Wie wir unsere Reproduktion gestalten werden, hängt auch davon ab, wie wir uns den Gott entwerfen, wie wir die Genmanipulation Gottes in Gottes Bild zulassen. Das war natürlich bewusst überdreht und auch in sich ein Zirkelschluss. Aber die Frage, wie wir überhaupt weiterleben wollen mit dem, was wir als Menschen sind, hat nicht nur etwas mit Gentechnik zu tun, sondern mit Liebe, Sexualität, Erotik. All das, über was diese alte Frau, die nicht mehr lebt, vor 40 Jahren in ihren Gedichten geschrieben hat. Und diese Sprachebenen miteinander zu vermischen und in den Diskurs zu bringen, ist natürlich der große Vorteil der Kunst. Und das ist auch der große Vorteil der Bilder. Insofern können diese Bilder natürlich auch den Diskurs der Dogmatik, den Diskurs auch mit den Naturwissenschaften bereichern.

Rupert Scheule:
Frau Rahner: Ist denn dieser Schöpfergott, der Freiheit gewährt, einer, der Gentechnik zulässt, der Gentechnik wohlwollend sieht? Ist das unser Schöpfergott?

Johanna Rahner:
Das ist natürlich eine sehr spezielle Frage. Aber wenn wir tatsächlich davon ausgehen, dass Gottes Wirken als Fortwirken auch in und durch seine Geschöpfe verstanden werden muss, dann gehört das auch dazu. Aber ich möchte noch einmal die moralische Selbstbindung des Menschen am Freiheitsbegriff festmachen, den ich gern auch mit dem Begriff Liebe umschreiben kann. Das heißt, ich habe eine Qualität in der Freiheit, die nicht eine absolute Freiheit ist, die nicht erlaubt, dass ich alles machen kann. Sondern es handelt sich um eine kommuniale Freiheit, die sich auch zwischen Mensch und Mitmensch abspielt und von dorther automatisch einen ethischen Impuls erhält. Das scheint mir auch wichtig: Dass das, was der Mensch kann, noch einmal an eine Grenze führt: Was darf er innerhalb dessen, was er kann?

Johannes Rauchenberger:
Ich glaube, zum Freiheitsbegriff gehört etwas, was ich vielleicht mit diesen Bildern verdeutlichen wollte: dieses Störrische Gottes. Gott kam, nachdem man ihn nicht mehr wollte, zu Recht nicht mehr wollte, weil man diese Bilder einfach nicht mehr ausgehalten hat, in ein bestimmtes Eck. Und das hat er schlicht und einfach nicht verdient. Er ist doch kein lächerlicher Großvater, sondern mit den Darstellungen war ganz etwas anderes gemeint. Michelangelo hat, natürlich jenseits von Schriften, aber unglaublich produzierend im Sinne einer „creatio continua", ein neues Gottesbild an die Sixtina gemalt, das nichts oder fast nichts mit den Schriften zu tun hat. Aber er tat dies mit seiner Genialität, mit einem unglaublichen Wurf.

Und so gelingt es in einzelnen Etappen der Menschheitsgeschichte, positiv wie auch negativ: Diesen alten Opa hat man eben weggewischt. Es ist Sache der Kunst, zum Beispiel in den Bildern von Siegfried Anzinger, diesen alten Großvater zu retten, indem er die Menschen nicht mehr will. Er nennt das pure Malerei, aber er schafft den Löwen, er schafft den Hasen, fliegt durch die Gegend, wie eben auch ältere Menschen manchmal störrisch sind, weil sie das einfach blöd finden, was die Kinder oder die Enkelkinder machen.

Das auf Gott hin zu denken, ist vom Aspekt der Freiheit her ein besonders kreatives Moment.

Rupert Scheule:
Herr Rauchenberger, ich hänge ein bisschen an diesem Michelangelo-Schöpfergott. Machen Sie doch noch bitte deutlich, was der Mehrwert ist, sich Gott als einen in einer Kloake versinkenden alten Mann am Kreuz vorzustellen, vor dem eine fette Ente schwimmt. Was ist aus Ihrer Sicht der theologische Mehrwert dieses Bildes gegenüber dem von Michelangelo, der dynamisch den Menschen mit Leben erfüllt?

Johannes Rauchenberger:
„Mehrwert" ist ein Begriff der Ökonomie. Auch diese unterschiedlichen Sprachspiele zu artikulieren ist unsere Aufgabe: es ist auch die Aufgabe der Theologie, der Kunstgeschichte und allgemein von öffentlich arbeitenden oder öffentlich agierenden Menschen. Deshalb habe ich in dieser Hinsicht ein bisschen Scheu, den Begriff Mehrwert anzuführen. Siegfried Anzinger hat das Bild des Kreuzes und das Bild der Taufe mit dem Bild der Sintflut und mit dem alten, etwas störrischen, trinkenden Großvater vermengt. Mehrwert kann man da schwer sagen, aber es ist die Geschichte, die auch diese Abgründe in Gott mit dem Medium der Malerei formulieren kann. Das einfach zu benennen ist ein Wagnis.

Johanna Rahner:
Zum einen dekonstruiert diese Kunst natürlich gefällige Gottesbilder. Weil wir Michelangelo so schön finden, nehmen wir vielleicht Anstoß an dem, was Sie zum Schluss gezeigt haben. Aber es ist auch wichtig, sich davon herausfordern zu lassen und zu sagen: Okay, vielleicht ist gerade dieses Bild, das wir mit Michelangelo immer positiv nachvollziehen können, etwas, was auch von innen her aufgebrochen werden muss. Einen Aspekt habe ich mitgenommen von dieser Dekonstruktion; diese Idee, die ich zum Schluss zu entwickeln versucht habe, nämlich dass die Welt als evolutive Schöpfung ein Risiko für Gott ist, dass er einmal sozusagen abgesoffen ist und dann in der – Entschuldigung – Scheiße sitzt. Dass also nicht nur wir einer bestimmten, ja, negativen Entwicklung unterworfen sein können, sondern auch Gott mit der Schöpfung ein Risiko eingegangen ist. Dass er nicht mehr der Souveräne ist, der nur die Hand auszustrecken braucht, damit Dinge werden, sondern dass er selbst abhängig von der Entwicklung ist.

Das ist ein Gedanke der heutigen Theologie: Was heißt Freiheit? Wenn er sozusagen Menschen freisetzt, heißt es aber auch, Menschen nicht mehr in

Abhängigkeit zu halten, sondern sich abhängig zu machen von dem, was Menschen dann machen. Das ist natürlich ein herausfordernder, ein provozierender Gedanke. Dieser apathische, von unserem Schicksal nicht betroffene Gott, das ist der der griechischen Philosophie. Aber ich glaube nicht, dass es der biblische Gott ist; er nimmt uns mit hinein und wir haben damit einen Gott, der sich abhängig macht von uns.

Rupert Scheule:
Das wäre meine Frage gewesen, Frau Rahner: Wird da nicht sozusagen die Schöpfungslehre christologisch heruntergezogen? Herunter in die Kloake, wie wir das in dem Bild gesehen haben. Was Sie sagen, ist ja alles richtig. Wir lernen etwas aus der Inkarnations-Theologie über Gott und vor allen Dingen über unser Gottesbild. Aber sollten wir aus der Schöpfungslehre nicht etwas anderes lernen als aus der Inkarnations-Theologie?

Johanna Rahner:
Sie meinen insbesondere die Erhabenheit?

Rupert Scheule:
Ja, zum Beispiel; nennen wir es einmal Erhabenheit. Welchen Ort hat die Erhabenheit in einem Gottesbild, das heute theologisch verantwortet ist, wenn nicht im Bild eines Schöpfers?

Johanna Rahner:
Es ist die Frage, wie Sie Erhabenheit definieren. Wenn Sie Erhabenheit als Souveränität, die sich von nichts betreffen lässt, definieren, dann sind Sie, glaube ich, auf einem Holzweg. Wenn Sie aber Erhabenheit als die Souveränität der Hingabe, des Sich-verschenken-könnens und des Risiken-Eingehens definieren, dann scheinen Sie auf dem richtigen Weg zu sein. Und das ist wirklich etwas, wo wir selber einmal an unseren eingeschliffenen Gottesbildern arbeiten sollten. Es stellt sich nämlich die Frage, ob wir nicht tatsächlich die Erhabenheit Gottes als Projektion brauchen, um uns selber zu retten.

Rupert Scheule:
Mit anderen Worten: Kein Platz für den Allmächtigen, sondern für den, der Wagnisse eingeht und sich preisgibt.

Johanna Rahner:
Ich habe einmal von meinen theologischen Lehrern gelernt: Die Allmacht Gottes ist die Allmacht der Liebe. Wenn ich diesen Satz ernst nehme, dann geht Liebe auch in Abgründe, und das wäre dann wieder die christologische Pointe jeder Schöpfungstheologie. □