

Evolution und Schöpfung

Eine Konferenz über Naturwissenschaft und Religion

Das Gespräch zwischen Naturwissenschaften und Theologie ist seit einiger Zeit wieder stärker in Gang gekommen. Vor allem von seiten der Naturwissenschaftler – seien sie nun Vulgarisatoren wie *Hoimar von Ditfurth* oder sich der Philosophie und Theologie nähernde Naturwissenschaftler wie *Carl Friedrich von Weizsäcker* – äußern sich immer mehr Stimmen zu Fragen, die an den religiösen Kern des Menschseins rühren. Die Zuwendung zu den orientalischen Religionen ist in amerikanischen Wissenschaftskreisen besonders häufig deutlich ausgeprägt, wie auch die Hinwendung zu parapsychologischen Dimensionen sich hier häufig findet. The Aquarian Age oder *F. Capras Physics of Tao* könnten als Beispiele dieser Entwicklung genannt werden.

Neben diesen eher als exotisch zu kennzeichnenden Entwicklungen in den USA hat sich dort in den letzten dreißig Jahren eine stetige Entwicklung der Auseinandersetzung zwischen Naturwissenschaft und Theologie vollzogen, die immer deutlicher zu einem Dialog hinführte. Einer dieser Wege wurde speziell durch die Entwicklung der Prozeßphilosophie und -theologie beschritten, die sich an das Werk *A. N. Whiteheads* anschloß und für die Namen wie *Hartsborne*, *Griffin*, *Cobb Jr.*, *I. Barbour* etc. stehen. Parallel zur Prozeßtheologie und teilweise sich mit ihr überschneidend entstand um den Templeton-Preisträger *R. W. Burhoe* das *Institut on Religion in an Age of Science (IRAS)*. Seit 1954 finden unter seinem Namen jährliche Konferenzen statt, die seit über zwanzig Jahren ihren Niederschlag in der Zeitschrift *Zygon, Journal of Religion and Science*, finden. Zum Herausgebergremium gehören bekannte, wenn auch nicht unumstrittene Namen wie *John C. Eccles*, *R. W. Sperry*, *E. O. Wilson* (Soziobiologie), *Ch. Birch*, um nur einige Naturwissenschaftler zu nennen.

Seit einigen Jahren hat IRAS seinen festen Platz im Programm der Jahrestagung der „American Association for the Advancement of Science (AAAS)“ – sie gibt die Zeitschrift „Science“, eine der drei bedeutendsten naturwissenschaftlichen Zeitschriften, heraus – wie auch der American Academy of Religion. IRAS hat so eine nicht unbedeutende *Brückenfunktion*: Das Institut hat ein Forum des offenen Dialogs zwischen Theologen und Naturwissenschaftlern geschaffen, der sich den immer neuen Problemen stellt, wie sie insbesondere aus den wissenschaftlichen Entwicklungen und dem sich ändernden Weltbild erwachsen. IRAS wurde auch zu einem Anziehungspunkt für europäische Theologen und Naturwissenschaftler, insbesondere aus dem angelsächsischen Raum, wo *Th. F. Torrance* entscheidende Anstöße für die theologische Auseinandersetzung bzw. Begegnung mit den Naturwissenschaften gab und wo 1979 ein Symposium in Oxford die Naturwissenschaften und die Theologie im zwanzigsten Jahrhundert behandelten. *A. R. Peacocke*, heute Direktor des Ian Ramsey Center für

Theologie und Naturwissenschaften am St. Cross College in Oxford, der als Herausgeber für das eben genannte Symposium fungierte, ist seit längerem Mitherausgeber der Zeitschrift *Zygon* und Mitglied des Vorstandes von IRAS.

Auf einer IRAS-Konferenz wurde so auch die Idee geboren, in Europa einen Versuch zu machen, die verschiedenen Arbeitsgruppen und Einzelpersonen, die auf Grenzgebieten von Naturwissenschaften und Theologie arbeiten oder zumindest deutlich interessiert sind, in einer ersten Konferenz zusammenzubringen – soweit das in einem ersten Versuch möglich sein sollte. *Peacocke* und *Schmitz-Moormann* nahmen die Idee auf und brachten sie auf den Weg, der rasch zu einer Zusammenarbeit mit Theologen und Naturwissenschaftlern aus ganz Europa führte.

Ein erster europäischer Versuch

Die erste europäische Konferenz über Naturwissenschaft und Religion, die vom 13. bis 16. März in Loccum stattfand, war von daher gesehen also nicht der Versuch eines Neuanfangs, sondern viel eher das Aufgreifen einer bereits bestehenden, in vieler Hinsicht vorbildhaften Tradition. Dabei sollte von Anfang an möglichst eine Beschränkung auf europäische Teilnehmer gelten, was dann auch bis auf zwei Ausnahmen geschah. Wenn man so will, ein eigenständiger europäischer Anfang. Zusagen zur Teilnahme kamen von der naturwissenschaftlichen Seite in größerer Zahl als von der theologischen, letztendlich stellte sich ein einigermaßen ausgeglichenes Verhältnis ein.

Bei der Wahl des Themas stand das Bedürfnis im Vordergrund, das Interesse möglichst aller Naturwissenschaftler von den Astrophysikern bis hin zu den Medizinern und Humanwissenschaftlern anzusprechen. Die Evolution als das ganze prozeßhafte Geschehen des Universums erfassende Kategorie erschien geeignet als Zentralbegriff, um den sich das Gespräch von Theologen und Naturwissenschaftlern entwickeln kann.

Es bedarf wohl keiner besonderen Erwähnung, daß der vor allem im angelsächsischen Raum, insbesondere im fundamentalistischen Bible-Belt der USA und im australischen Queensland auftretende *Kreationismus* keine thematische Rolle spielte. Es ging zu keinem Zeitpunkt um die Frage, ob die Genesis der Naturwissenschaft gegenüber recht habe. Vielmehr wurde die *Evolution* als derzeit gültiges Verstehensmodell des Universums akzeptiert und über die Konsequenzen für ein theologisches Verstehen der Welt als evolutiver Struktur diskutiert. Bewußt wurde von der Planung her darauf verzichtet, am Ende ein abgeschlossenes Ergebnis der Konferenz vorlegen zu wollen. Vielmehr ging es in erster Linie um das

Abtasten der Möglichkeiten eines intensiven und offenen beiderseitigen Gesprächs. So stand am Anfang die skizzierte Aufarbeitung der wechselseitigen Vergangenheit aus der Sicht der Naturwissenschaftler, die *J. R. Durant* (Oxford) darlegte, und der Sicht des Theologen, deren Darstellung für den erkrankten *M. Wildiers* (Antwerpen und Löwen) *Karl Schmitz-Moormann* übernahm. Die biologische Diskussion, die zunächst an den Vorstellungen von umfassender Ordnung ansetzte, wie sie am besten in der Klassifikation von *Carl von Linné* zum Ausdruck gebracht wurde, brauchte bekanntlich verhältnismäßig lange, bevor sie den etwa von Cuvier beschriebenen Boden des Kreationismus, der sich zumindest auf die Arten bezog, verließ. Aus der Erfahrung der von theologischen Einflüssen – die sich durchaus auch im Bereich wissenschaftlichen Arbeitens bemerkbar machen können – ausgehenden Hemmungen wissenschaftlichen Erkennens und in der Reflexion auf die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen der Naturwissenschaften wird die Forderung verständlich, daß es Theologie nicht mit der konkreten Evolution zu tun habe. Die Vorstellung, daß es ein legitimes theologisches Interesse an der Evolution gebe, weckt, um es vorsichtig zu sagen, nicht gerade Begeisterung beim Naturwissenschaftler.

Er ist gewohnt, in seinem Fach zu denken, und ist eher bereit, einen Theologen zu akzeptieren, der sich fachlich durch seinen besonderen Gegenstand und seine besondere Methode ausweist. Demgegenüber läßt sich eine theologische Tradition aufzeigen, die das Wissen um die Naturdinge, um die Geschöpfe zur Vorbedingung jeglicher Theologie macht, wie es die Studienordnungen der Scholastik verlangten. Denn „*Error circa creaturas redundat in falsam de Deo scientiam*“ (Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* 2, 3). Der Theologe ist nicht frei in der Entscheidung, ob er sich der erkannten Wirklichkeit der Welt, das heißt der konkreten Schöpfung, soweit und wie sie von uns heute erkannt ist, zuwendet oder nicht: Diese konkrete Welt wird als Schöpfung geglaubt und deshalb ist die evolutive Struktur des Universums für den Theologen von hoher Relevanz. Während der Naturwissenschaftler sich der Welt zuwendet als einer zu erforschenden, tritt sie in den Blick des Theologen als Schöpfung, die in ihrer Relation zum Schöpfer als diese teilweise erforschte begriffen werden muß. Mit der Universalität der evolutiven Prozeßstruktur gewinnt auch alles menschliche Wissen evolutiven Charakter, einschließlich des theologischen Denkens. Eine Theologie, die sich an den Rat von an den Naturwissenschaften orientierter Wissenschaftstheorie hielte und Distanz zur evolutiven Wirklichkeit wahren wollte, würde sich von dem ersten Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses und damit von einer der beiden Hauptaussagen des christlichen Glaubens distanzieren müssen, wie sie vom Aquinaten umrissen wurden. In welcher Weise es gelingen kann, die Evolution als die Weise, wie wir die konkrete Schöpfung wissen, in die theologische Aussage von der Schöpfung Gottes zu integrieren, bleibt eine offene Frage.

Die naturwissenschaftliche Beschreibung der Evolution

vom „Big Bang“ bis zum Menschen ist zwar kohärent, *entbehrt jedoch einer zureichenden Erklärung*. Mit anderen Worten, das Faktum der Evolution ist keinem ernsthaften Zweifel mehr ausgesetzt, das machte Carsten *Bresch* (Freiburg) deutlich. Allerdings wurden gegenüber dem Erklärungswert der Darstellung berechnete Zweifel angemeldet: Die naturwissenschaftlichen Erklärungsmodelle setzen offenbar gerade das, was sie erklären wollen, nämlich das Weshalb und Wieso einer Evolution, als Erklärungsgrund voraus, etwa in Gestalt von Spielregeln oder Bedeutungen. Das Bild des Schimpansen, der auf der Schreibmaschine schreibt, fällt einem ein: Wenn es einen Mechanismus gibt, der bedeutungsvolle Worte aussortiert und in einen wiederverwendbaren Thesaurus einbringt, könnten sinnvolle Sätze entstehen. Doch genau dieser Mechanismus müßte in seiner Existenz und Wirksamkeit erklärt und nicht vorausgesetzt werden. Die Naturwissenschaft sagt uns bisher nichts darüber, wie diese Grammatik der Evolution geschrieben worden ist.

Keine vorherbestimmende Struktur des Universums

Es wäre selbstverständlich übereilt, aus unserer Unwissenheit einen Gottesbeweis machen zu wollen. Die Theologie ist nicht dazu da, die offenen Fragen der Naturwissenschaft – vorübergehend oder auch auf Dauer – zu füllen. Wie *Dobzhansky* schon feststellte, der Lückenbüßergott – the God of the gaps – ist tot. Theologisch stellt sich nicht die Aufgabe, das Wissen um die Welt zu ergänzen, sondern das Wissen um die Welt theologisch zu reflektieren. Dies gilt nicht nur für die Evolution, wie sie sich im Modus der biologischen Evolution oder atomaren oder molekularen Evolution darstellt, sondern auch für die kulturelle Evolution, deren Spezifität in ihrer Besonderheit und ihrer Kontinuität zur allgemeinen Evolution herausgestellt werden muß. Der Evolutions-Begriff erweist sich so als nicht univok, er bedarf als allgemeine Beschreibung des Werdeprozesses des Universums eines der jeweiligen erreichten Entwicklungs- oder Seinsstufen entsprechenden analogen Verständnisses.

Allgemeine Gesetze zukünftiger Entwicklung sind angesichts eines solchen Befundes kaum anzugeben: der analog aufgefaßte Evolutionsbegriff eröffnet zwar grundsätzlich Zukunftsdimensionen, legt sie aber nicht in vorhersagbarer Weise fest. Die *Selektion* als ein Moment des evolutiven Prozesses sagt nichts darüber voraus, welches Element, welches Lebewesen, welche Idee überleben wird. Zukunft werden auch Gedanken nur haben, wenn sie weitergedacht werden, als gleiche oder veränderte. Was sich bewährt, bleibt, zumindest für eine gewisse Zeit; was vergessen wird, kann später wieder entdeckt werden, oder auch nicht. Die Evolution ist keine Vorhersagen ermöglichende, präterminierende Struktur des Universums.

Es wäre deshalb verfehlt, wollte man im Stil eines Konkordismus in der Evolution des Universums die teleolo-

gische Entfaltung eines göttlichen Schöpfungsplanes sehen. Die Versuche, den biblischen Schöpfungsbericht als Beschreibung einer Evolution zu verstehen, müssen als gescheitert angesehen werden. Historisch haben diese Versuche im katholischen und protestantischen Raum eine gewisse Rolle gespielt; wichtiger und zukunftsweisender waren aber wohl die frühzeitig vor allem im anglikanischen Bereich einsetzenden Versuche, die Schöpfung als Evolution zu verstehen, wie *H. Drummond* formulierte, für den bereits das Ziel der Evolution Jesus Christus ist.

Die *sakramentale Dimension* der ganzen evolutiven Schöpfung wurde schon 1893 von dem anglikanischen Theologen *F. J. A. Hort* deutlich ausformuliert. Dieser Gedanke wurde in unserem Jahrhundert von *W. Temple* und *O. C. Quick*, die in sinnvoller Weise von der geschaffenen Welt als einem Sakrament oder Sakramental zu sprechen vermochten. Aber auch in der katholischen Tradition beginnt die Bewältigung der Integration des evolutiven Gedankens nicht erst mit Teilhard de Chardin; vielmehr ist bei *Henry Newman* anzuknüpfen, der sich einer Negation der Evolution verweigerte, oder bei *G. J. Mivart*, *M. D. Leroy* oder *P. Zahm*, die um die Jahrhundertwende ihre Versuche zu einer Integration der evolutiven Schöpfung in die Theologie vorlegten. Einen Übergang zu den teilhardschen Versuchen bildeten die Veröffentlichungen von *H. Dorlodot*.

Wie immer man aber auch die Entwicklung im protestantischen oder katholischen Raum aufzeigen möchte mit

Hilfe von Beispielen positiver Integration der Evolutionsidee, man wird nicht leugnen können, daß vielleicht abgesehen mit einer gewissen Einschränkung vom anglikanischen Raum, die Theologie die Schöpfungswirklichkeit, wie sie in der evolutiven Sicht aufscheint, bisher nur ansatzweise und unzulänglich zu integrieren vermocht hat. Zwar sind erste entscheidende Schritte durch die Prozeß-Theologie, das sakramentale Verständnis von Schöpfung im anglikanischen Raum sowie durch die Einführung des Rahnerschen Begriffs der *Selbsttranszendenz der Kreatur* als eine Beschreibung evolutiven Werdens getan, doch von einer Bewältigung der sich nach wie vor stellenden Aufgabe der Integration des Weltwissens in den Schöpfungsglauben und den diese Welt betreffenden christlichen Erlösungsglauben sind wir noch weit entfernt, auch wenn einzelne Versuche dazu wie die von *A. R. Peacocke*, *Teilhard de Chardin*, *G. Theissen*, *Hartshorne* und anderen vorgelegt wurden. Die Selektion dessen, was in die Zukunft der Theologie wirkt, ist noch durchaus im Gange, und es wird noch vieler Anstrengungen bedürfen, um größere Klarheit zu gewinnen. Dessen wurde man sich auf der Konferenz durchaus bewußt, und man entschied sich sehr spontan, die begonnenen Gespräche fortzusetzen. Man will sich in absehbarer Zeit, dann voraussichtlich in den Niederlanden, wieder zusammenfinden.

(Die Akten der Konferenz werden im Verlag der Universität Aarhus veröffentlicht. Die Konferenz wurde aus Mitteln der DFG gefördert.) *Karl Schmitz-Moormann*

Kurzinformationen

Mit einer Tagung der neuen gemeinsamen Kommission in Bossey begann die dritte Phase des internationalen katholisch-lutherischen Dialogs.

Die zweite Dialogphase des 1967 begonnenen katholisch-lutherischen Dialogs auf Weltebene war 1984 mit der Verabschiedung des Dokuments „Einheit vor uns“ (vgl. HK, Juni 1985, 259–260) zu Ende gegangen. In den Jahren davor hatte die Kommission u. a. die wichtigen Dokumente „Das Herrenmahl“ (vgl. HK, Dezember 1978, 592–594) und „Das geistliche Amt in der Kirche“ (vgl. HK, November 1981, 554–556) erarbeitet. Die jetzt mit der ersten Tagung der neuen Kommission vom 10. bis 14. März eingeleitete dritte Dialogphase soll sechs Jahre dauern. Auf der Tagesordnung werden dabei vor allem die Frage der Rechtfertigung sowie das Problem der Kirche und ihrer Sakramentalität stehen. Zur Einführung in die Thematik referierten in Bossey Bischof *Karl Lehmann* (Mainz) zum Thema „Die Kirche als Sakrament und Rechtfertigung“, der amerikanische lutherische Theologe *Robert Jenson* über „Rechtfertigung und die Lehre von der Kirche“ sowie Prof. *Harding Meyer* vom Straßburger Forschungsinstitut des Lutherischen Weltbundes über besonders wichtige ekklesiologische

Stellungnahmen in den Dokumenten des internationalen katholisch-lutherischen Dialogs. Bischof Lehmann ist katholischer Vorsitzender der neuen Kommission; lutherischer Kovorsitzender ist *James Crumley*, leitender Bischof der Lutherischen Kirche in Amerika. Auf katholischer Seite gehören der Kommission außerdem an: Bischof *Hans-Ludwig Martensen* von Kopenhagen (er war Vorsitzender der alten Kommission), Bischof *Alfons Nossol* (Lublin), Pfarrer *Christian Mbagama* (Tansania), Prof. *Vinzenz Pfnür* (Münster), Prof. *Lothar Ullrich* (Erfurt) und Prof. *Jared Wicks* (USA). Die lutherischen Kommissionsmitglieder: Prof. *Johannes Boendermaker* (Niederlande), Kirchenpräsident *Gottfried Brakemeier* (Brasilien), Bischof *Manas Buthelezi* (Südafrika), Prof. *Inge Lønning* (Norwegen), Prof. *Dorothea Wendebourg* (München) und Bischof *Ulrich Wilckens* (Lübeck). Die nächste Sitzung der Kommission wird im Februar 1987 stattfinden.

Die Themen Sonntag und Familie standen im Mittelpunkt der Frühjahrsvollversammlung der Österreichischen Bischofskonferenz vom 17. bis 20. März.

In einem Appell an die Entscheidungsträger in Politik,