

Michael Bongardt

Die Freiheit des Menschen als Frage nach Gott

Die Gottesfrage im Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft

Evolution oder Schöpfung? Die Zeiten, in denen diese Frage Gemüter und Geister erhitzte, sind vorbei. Seit sich die Einsicht durchgesetzt hat, daß die biblischen Schöpfungsberichte nicht als naturwissenschaftliches Protokoll der ersten Atemzüge der Welt gelesen werden wollen, zeigt sich die Diskussionslage stark gewandelt. Heute reden die meisten Theologen fraglos von der Evolution; und nicht wenige Naturwissenschaftler führen das Wort Gott mit einer Unbefangenheit im Mund, die unmöglich schien in Zeiten, als der methodische Atheismus der Naturwissenschaften die weltanschauliche Leugnung Gottes zu fordern schien.

Doch diese Einigung kommt keineswegs der Lösung aller Probleme gleich, die zwischen biblischem Glauben sowie der Theologie auf der einen und dem naturwissenschaftlich geprägten Weltbild der Neuzeit auf der anderen Seite aufbrechen. Vielmehr öffnet sich das Feld der eigentlichen Schwierigkeiten und Konflikte erst dem, der den Bezirk der falsch gestellten Fragen verlassen hat.

Es ist Ziel der folgenden Überlegungen, einige Parzellen dieses Konfliktfelds zu vermessen. Dabei soll es zunächst um eine Sichtung des Horizonts gehen, in den theologisches Denken sich gestellt weiß: um einen Blick auf die biblische Gottesrede. Dem schließt sich die Vorstellung einiger tragfähiger Brücken an, die das biblische mit dem heutigen Selbstverständnis des Menschen verbinden. Gerade von diesen Brücken aus werden dann tiefe Gräben sichtbar werden. Sie trennen das biblische Gottesbekenntnis von der Gottesrede vieler heutiger Naturwissenschaftler. Nach dieser Landschaftssichtung wird der vierte Teil Wege markieren, auf denen Naturwissenschaftler und Theologen gemeinsam zu gehen vermögen, aber auch die Gabelungen, an denen sie sich, in gegenseitiger Anerkennung und für begrenzte Zeit, zu trennen haben.

Der Horizont: Die biblische Gottesrede

An ihrem Anfang berichtet die Bibel gleich zweimal von der Schöpfung. Und trotzdem: Dies erste ist ihr nicht das Wichtigste¹. Vielmehr werden hier, bevor das spezifisch biblische Gottesverständnis zur Entfaltung kommt, Überzeugungen aufgegriffen, die auf breite Zustimmung hoffen konnten. Daß die Welt nicht

immer da war, daß sie einen von einem anderen, von göttlicher Kraft gesetzten Anfang hat, daß sie nur aufgrund bleibenden göttlichen Handelns Bestand hat, daß der Mensch nicht aus sich selbst entstand – all das war in der Umwelt Israels so selbstverständlich wie den Israeliten selbst. Kaum ein Motiv der Schöpfungsberichte ist genuin biblisch. Und doch ist jedes wesentlich geprägt von der eigen tümlichen Perspektive, aus der die Bibel erzählt. So lassen schon die Schöpfungsberichte, so wenig originell sie im ganzen auch sind, im Grundton ihres Erzählens ahnen, worauf es ankommen wird.

Der Bibel ist das Wichtigste der Bund. Die Grundüberzeugung Israels heißt: Wir sind das Volk, mit dem Gott einen Bund geschlossen hat. Das setzt viel voraus, vor allem Freiheit. Denn ein Bundesschluß ist nur zwischen freien Partnern möglich. Ein Gott, der sich zum Bundesgott bestimmt, setzt also in dieser Selbstbestimmung sein Gegenüber frei. Dieses kühne und keineswegs zum Common sense gehörende Gottesbild bewahrt Israel in zwei eng miteinander verknüpften Traditionen auf. Immer wieder erzählt es die Geschichte von der Befreiung aus Ägypten, vom Zug durch die Wüste. Alles, was menschliche Freiheit ausmacht und gefährdet, findet sich in dieser dramatischen Geschichte wieder: Ermutigung und Enttäuschung, Bewegung und Lähmung, Gewißheit und Zweifel. Und diese Geschichtserzählung ist Teil der umfassenderen Tradition, Teil der Thora. Die Thora: von Gott geschenkte Einweisung ins Leben, Weisung zur Freiheit. Die Thora macht den Menschen zum Bundespartner Gottes, ruft ihn in die Freiheit und gerade so in die Verbindlichkeit, bindet ihn ein in den Bund².

Zum Bund gehört die Verbindlichkeit beider Partner. So ist die Treue zur Thora stets begleitet von der Hoffnung auf die Treue dessen, der sie schenkte. Und diese Hoffnung ist die sehr konkrete Hoffnung auf Rettung. Es ist kein Zufall, daß gerade in der Zeit des Exils, einer Zeit bedrohter Hoffnung, die Schöpfungserzählungen entstehen. Sie illustrieren die Überzeugung, daß Gott die Macht hat, das von ihm Gewollte zu verwirklichen. Der Blick auf die Schöpfung, die selbst im Land der Verbannung staunen läßt, stärkt die Hoffnung, daß nichts Gott wird hindern können, die Rettung heraufzuführen, die er zugesagt hat (Ps 74, 12–23).

Die so entdeckte Verbindung zwischen dem Bundesgott und dem Schöpfer gehört fortan zum Bestand biblischer Überlieferung, führt zur Entfaltung einer Schöpfungstheologie und zur spezifischen Umformung vorgefundener Schöpfungsmythen. Vier Akzente treten dabei in den Vordergrund.

Der erste: Die Schöpfung hat von Anfang an ein Ziel: den Sabbat, den Tag der Ruhe, an dem Gott sich an seiner Schöpfung, die Schöpfung sich an ihrem Gott freut³. Gemeinschaft – oder besser, biblischer: Bund – soll gelingen. Gott schafft die Welt und in ihr den Menschen, weil er „Mitliebende haben will“⁴. Dieses Ziel ist nicht anders zu erreichen als durch die Freilassung des geschaffenen Gegenübers. Gott will die Freiheit des Menschen, damit seine Schöpfung in ihr Ziel finden kann.

Ein zweiter Aspekt: Gott schafft die Welt aus dem Nichts. Diese Überzeugung, grundgelegt im Alten Testament, entfaltet in den ersten Jahrhunderten des Christentums⁵, will vor allem eines sicherstellen: Gott ist in seinem Entwurf der Welt an nichts gebunden. Selbst die Materie setzt ihm keine Grenzen, denn er setzt allererst die Materie. Nichts hindert Gott, eine Welt zu schaffen, die seiner Güte entspricht, die gut ist, weil er sie für gut befindet.

Und doch – der dritte Aspekt – spricht in der von uns erfahrenen, viel zu oft erlittenen Welt allzu vieles gegen deren Güte – und damit gegen die Güte Gottes. Auf diese auch die Bibel zutiefst aufschreckende Erfahrung geben die Schöpfungsberichte ihre eigene Antwort. Indem sie eng verbunden sind mit der „Sündenfallerzählung“, bezeugen sie, daß das Böse in der Welt auf eine nicht durchschaubare Weise mit der Schuld des Menschen zusammenhängt. Eine zweifellos problematische Antwort, die ihren unverzichtbaren Wert aber darin hat, angesichts einer zutiefst zwiespältigen Welt das Bekenntnis durchzuhalten zu einem Gott, der eindeutig ein guter Gott ist. So wird die Furcht abgewendet, daß sich hinter dem Gesicht seiner alles vermögenden Güte die Fratze blinder Willkür oder die Schwäche eines von der Macht des Bösen überwältigten Weltherstellers verbergen könnte.

Der vierte Aspekt wird am häufigsten benannt: Die Welt mit allem, was zu ihr gehört, ist Schöpfung Gottes und deshalb nicht Gott. Diese Überzeugung erlaubt es dem Menschen, die Welt zu gestalten, Hand an sie zu legen, was einem Gott gegenüber unerhörtes Sakrileg wäre. Doch Entdivinisierung bedeutet nicht Neutralisierung. Die Welt, die Natur wird als entgöttlichte keineswegs belanglos für das Freiheitsverhältnis zwischen Gott und Mensch. Die Schöpfung mit ihrer erstaunenden Ordnung ist der Ort, an dem, und die Weise, in der Gott den Menschen freilassend und schützend begegnet. Die Natur, von der der Mensch in vielfältiger Form lebt, ist der greifbare, sichtbare, leibliche Ausdruck göttlicher Sorge um uns Menschen.

Diese Perspektive auf Grund, Gestalt und Ziel der von Gott freigesetzten Schöpfung bleibt auch im Neuen Testament richtungsweisend. Für dessen Autoren werden Leben und Geschick Jesu zum Grund und zur Besiegelung der Hoffnung: Gott wird das Ziel erreichen, das er sich mit seiner Schöpfung gesteckt hat. Unsere Freiheit wird mit ihm und durch ihn zu ihrer Erfüllung und Vollendung finden.

Brücken: Die Menschenbilder der Bibel und der neuzeitlichen Philosophie

So lohnend die Aufgabe wäre, die Entwicklung von der biblischen Anthropologie zum neuzeitlichen Autonomiebewußtsein zu verfolgen, sie braucht hier nicht übernommen zu werden. Statt dessen soll durch eine kritische, an der Transzen-

dentalphilosophie orientierte Rückbesinnung auf die Freiheit der Verdacht ausgeräumt werden, gerade im Namen dieser Freiheit sei es an der Zeit, das biblische Gottesbekenntnis zu verabschieden. Die Brücken, die vom biblischen zum neuzeitlichen Menschenbild führten, sind nicht abubrechen, nachdem sie überschritten wurden, sondern von bleibender Bedeutung⁶.

Am Anfang der Reflexion steht die Einsicht, daß die Entdeckung der Freiheit als des unbedingten Sich-verhalten-Könnens nicht mehr hintergebar ist, unbeschadet aller Aporien, in die die neuzeitliche Freiheitsgeschichte faktisch führte. „Zur Freiheit verdammt“ sah Sartre den Menschen und sah dabei Richtiges: Wissen wir erst einmal um unser Entscheidenkönnen, so läßt sich die Einsicht nicht vermeiden, daß wir uns nicht nicht entscheiden können. Selbst der Verzicht auf unsere Freiheit wäre Tat unserer Freiheit.

So stellt sich unerbittlich die Frage, die nicht erst Kant als eine unserer Grundfragen erkannte: „Was sollen wir tun?“ Woher das Maß nehmen? Sobald wir der Freiheit ansichtig wurden, ist evident, daß nur diese Freiheit selbst die Antwort auf die Frage nach dem ihr angemessenen Gehalt und Ziel geben, ja daß nur sie selbst die Antwort auf diese Frage sein kann. Stellt doch, was in den Möglichkeiten unserer Freiheit liegt, deren Maß und deren Verpflichtung dar. Die höchste Möglichkeit unserer Freiheit aber ist die Anerkennung fremder Freiheit, der Freiheit anderer. Jeder Mensch ist die Aufforderung an mich, ihn ernst zu nehmen, ihn anzuerkennen, für sein Leben einzutreten. Die anderen, die mir begegnen, rufen mich in die einzig angemessene Verwirklichung meiner Freiheit: in die Antwort. Die Freiheit der anderen ist deshalb weit mehr als die negative Grenze meiner Freiheit, sie ist der erfüllende Gehalt meiner Freiheit. Freiheit kommt zum Ziel, wo diese Anerkennung in Gegenseitigkeit gelingt; wo Menschen einander das Leben schenken.

Nun wird aber menschliche Freiheit gerade da, wo sie ihrer Möglichkeiten ansichtig wird, zugleich mit einer für sie unaufhebbaren Aporie konfrontiert. Freiheit zielt, weil sie selbst unbedingt ist, auf unbedingte Anerkennung. Und diese kann der Mensch nicht schenken. Denn er steht unter zahllosen Bedingungen. Er kann, das ist die massivste Grenze, den Tod des anderen nicht verhindern. Er kann auch seinen eigenen Tod nicht verhindern, also keine ewige Treue versprechen. Und wieviel früher sind oft bereits die Grenzen seiner Kraft, seiner Geduld, seiner Liebe erreicht. Das Ziel zu erreichen, das in der menschlichen Freiheit angelegt ist, steht nicht in ihrer Macht. Wir sind uns selbst eine Frage, die wir nicht beantworten können.

Hat also Sartre noch einmal recht, wenn er den Menschen als „nutzlose Leidenschaft“⁷ bezeichnet? Diese Schlußfolgerung ist zumindest nicht so zwingend wie die der „Verurteilung zur Freiheit“. Denn immerhin ist ja denkbar, daß es eine Freiheit gibt, die den Grenzen menschlicher Freiheit nicht unterworfen ist; eine Freiheit, die jene unbedingte, grenzenlose Anerkennung schenken kann, die zu ge-

ben Menschen nicht in der Lage sind. In der Anerkennung durch eine solche Freiheit würde menschliche Freiheit dann doch zu der Erfüllung finden können, auf die sie zielt. Eine solche Freiheit, die ob ihrer Unbedingtheit vollkommen genannt zu werden verdient, ließe sich mit Recht als göttliche Freiheit, als Gott bezeichnen. Wohlgemerkt: Denkbar ist eine solche Freiheit. Doch ihre Denkbarekeit erlaubt kein Urteil über die wirkliche Existenz Gottes. Die menschliche Freiheit in ihrer aporetischen Struktur kann nicht als Ausgangspunkt eines Gottesbeweises dienen.

Deshalb ist wiederum die Freiheit gefordert: In ihren Möglichkeiten liegt es, die Absurdität unserer Existenz zu behaupten – oder auf die Wirklichkeit Gottes und seines Freiheitswillens zu setzen. Die von der Bibel bezeugte Geschichte Gottes mit uns Menschen ist Freiheitsgeschichte und deshalb dramatisch.

Gräben: Gottesbilder in Bibel und moderner Naturwissenschaft

Zum Erbe der Neuzeit, mit dem wir leben, gehört nicht nur das Bewußtsein unserer Freiheit, sondern auch die selten hinterfragte Selbstverständlichkeit, mit der wir in naturwissenschaftlichen Kategorien denken und urteilen. Wo aber hat in einem solchen Denken die Rede von Gott und der Freiheit noch einen Platz? Mit dieser Frage ist endgültig das eingangs benannte Konfliktfeld betreten. Die Probleme, die sich hier zeigen, seien zunächst knapp skizziert.

„Ich glaube nur, was ich sehe.“ Auch wenn manches darauf hinweist, daß die Menschen, die mit dieser Grundeinsicht auf die Welt schauen, weniger werden, begegnen sie einem noch häufig. Ihnen gelten die Grenzen des naturwissenschaftlich Erkennbaren als Grenzen der Wirklichkeit. Von Gott zu reden, halten sie nicht nur für sinnlos, sondern auch für unseriös. Doch es gibt auch unter Naturwissenschaftlern andere Stimmen. Max Planck, Werner Heisenberg, Albert Einstein sind nur die bekanntesten unter denen, die als Naturwissenschaftler wieder von Gott redeten⁸. In aller Unterschiedlichkeit ihres Denkens scheint es doch eine Gemeinsamkeit zu geben: Sie alle sehen mit Staunen auf die ihnen begegnende Welt. Dieses Staunen wird um so größer, je komplexer die von ihnen in dieser Welt angetroffene Ordnung sich zeigt. Ob sie nun diese Ordnung selbst als göttliches Prinzip, als Gott erkennen (und damit pantheistischen Gottesbildern nahekommen), oder ob sie hinter dieser Ordnung einen ordnenden Gott vermuten (und so sich einem deistischen Verständnis Gottes nähern), ändert an der strukturellen Ähnlichkeit ihrer Argumentation nichts. Einig sind sich diese Wissenschaftler auch darin, daß der von ihnen zur Sprache gebrachte Gott nicht der personale Gott des biblischen Bekenntnisses ist. Am deutlichsten wird dies vielleicht bei Paul Davies, für den „die Naturwissenschaft ein sichererer Weg zu Gott als die Religion“ ist, der aber dem so erreichten Gott jegliche Überweltlichkeit, jegliche Transzendenz abspricht⁹.

Daß ein biblisch gegründetes Gottesverständnis dieser Distanzwahrnehmung nur zustimmen kann, daß es in solcher Gottesrede mehr Fremdheit als Übereinstimmung entdeckt, bedarf an dieser Stelle keiner erneuten Begründung. Doch was heißt das? Zu fragen ist ja angesichts dieser Differenzen, mit welchem Anspruch die Gottesrede der genannten Naturwissenschaftler auftritt. Will sie die Existenz Gottes mit naturwissenschaftlichen Mitteln sicherstellen und sich so in die Tradition der Gottesbeweise einreihen? Und wenn hier ein solcher Gottesbeweis vorliegen soll – lassen sich die biblischen Bestimmungen Gottes dem so erreichten Gottesbild dann noch anfügen? Oder soll dieser Gottesbeweis ausdrücklich gegen das jüdisch-christliche Gottesverständnis gerichtet sein? Andernfalls, wenn diese Gottesrede bescheidener auftritt, nur von der Möglichkeit Gottes spricht: Hält sie dann auch die Möglichkeit der Existenz des biblisch bezeugten Gottes offen – oder meint sie, wenigstens diese bestreiten zu können? Zu fragen ist aber auch von der anderen Seite her: Muß sich das biblische Gottesbekenntnis von der Naturwissenschaft seinen Ort und seine Grenzen zuweisen lassen? Darf es das überhaupt?

Ähnlich offen steht die Frage nach der Freiheit und ihrer Möglichkeit. In einem System, das streng kausal, als Kette von hinreichender Ursache und notwendiger Wirkung gedacht wird, hat Freiheit keinen Platz. Denn diese verbietet es, noch einmal nach ihrer Ursache gefragt zu werden, muß zumindest formal als unbedingte gefaßt werden. Solange die Naturwissenschaft sich der Aufstellung vollständiger Kausalketten verpflichtet weiß – und es wird sich als fraglich zeigen, ob sie anders verstanden werden kann –, bleibt ihr die Einsicht in eine aus sich wirkende Freiheit verschlossen. Doch was ist dann mit den in der Chaosforschung als so zentral erkannten labilen Gleichgewichtszuständen, deren Ausgang offenbar nicht von einer hinreichenden Ursache bewirkt wird? Noch drängender stellt sich die Frage im Blick auf die Evolution¹⁰. Immer wieder sind hier Entwicklungen zu beobachten, die wir nur als Sprung deuten können. Zwar müssen für solche Sprünge die Voraussetzungen gegeben sein, doch diese Voraussetzungen reichen nicht als Ursache für den Sprung. Die Entstehung des Lebens aus der unbelebten Materie ist ein Beispiel für solch einen Sprung, nicht weniger das offenbar plötzlich auftretende reflektierte Selbstbewußtsein. Ist es angemessen, hier Begriffe einzuführen wie „Überstieg“, „Transzendieren“, „Freiheit“, wie dies etwa Bela Weissmahr und Karl Rahner wagen?¹¹ Klar ist, daß hier nicht von Freiheit im oben gemeinten Sinn gesprochen werden kann: Die sogenannte „Entscheidung“, ob Leben entsteht oder nicht, kann nicht als ein Entschluß von Freiheit gedeutet werden. Oder wer wollte einem in der Ursuppe schwimmenden Eiweißmolekül ein sich seiner Freiheit gewisses Selbstbewußtsein zuschreiben?

Doch wie ist das Verhältnis zu bestimmen zwischen jenen unerklärlichen Sprüngen und unserer Freiheit? Stellen jene eine notwendige Voraussetzung der Freiheit dar? Sind sie als deren Anknüpfungspunkte unverzichtbar? Oder erwei-

sen sie sich als letztlich belanglos? Und was wäre, wenn – es gibt Wissenschaftler, die das für möglich halten – eines Tages nicht nur die Entstehung unseres Freiheitsbewußtseins, sondern auch jede unserer Handlungen, die wir in Freiheit zu vollziehen beanspruchen, nahtlos in einer notwendigen Kette von Ursache und Wirkung erklärt werden könnte? Wäre damit die Freiheit als Illusion entlarvt? Oder könnte sie sich selbst zu einer solchen Einsicht noch einmal „verhalten“? Aber wäre nicht auch dieses Verhalten dann wieder determiniert?

Nachdem schon in diesem zweiten Problemfeld, der Frage nach der Möglichkeit von Freiheit, die Evolution ins Blickfeld gelangte, ist der Schritt in einen dritten Bereich offener Fragen nicht mehr weit. Kann oder muß sogar, so lautet hier das zentrale Problem, die Evolution als eine zielgerichtete Bewegung verstanden werden? Ohne Zweifel denken wir, wenn wir über uns nachdenken, über das bisherige Ergebnis einer höchst unwahrscheinlichen Entwicklung nach. Unzählige Male mußte sich die Evolution so fortbewegen, wie es faktisch geschah, damit die Möglichkeitsbedingungen für den Sprung zum menschlichen Selbstbewußtsein entstanden. Evolutionstheoretiker sprechen hier vom „anthropischen Prinzip“¹². Aber was heißt das? Ist nicht schon die Rede von einem „Prinzip“, die ja die Zielgerichtetheit von Anfang und Bewegung vermuten läßt, zu hoch gegriffen? Hat wirklich schon im Urknall das Ziel gelegen, den Menschen hervorzubringen? Und falls ja: Wer hat es in diesen Anfang hineingelegt? Oder sind wir nur das faktische, gleichwohl höchst unwahrscheinliche Ergebnis einer zufälligen Entwicklung? Einer Entwicklung auch, die nach uns und über uns hinaus weitergehen kann und wird? Der Mensch: Zwischenprodukt des chaotischen Zufalls oder Ziel eines klug erdachten Plans?

Jeder Versuch, auf diese Fragen eine Antwort zu geben, ist zum Scheitern verurteilt, solange ihm nicht eine präzise Bestimmung des Verhältnisses zwischen Naturwissenschaften und Theologie vorausgeht. Im folgenden soll mit Hilfe der erkenntnistheoretischen Einsichten Kants eine solche Bestimmung eingeführt werden¹³. Die eingangs erwähnten Gräben zwischen den Disziplinen werden dadurch sichtbar, jedoch zugleich auch Richtungsweiser für mögliche gemeinsame Wege.

Kants Interesse richtet sich auf die Möglichkeiten, die Entstehung, die faktischen und die notwendigen Grenzen unseres Wissens (KrVA 57). Er erkennt, daß die Naturwissenschaft als die für ihn wesentliche Form unseres Wissens eine Frucht der Tätigkeit unseres Verstands ist. Der Verstand nämlich ist damit befaßt, die unstrukturierte Vielfalt unserer Sinneseindrücke in eine Ordnung zu bringen. Diese Ordnung aber, so Kant, liegt nicht in den unseren Sinnen faßbaren Gegenständen, sondern sie ist ein Produkt unseres Verstands (KrVA 19). Um sie herzustellen, bedient sich der Verstand einiger weniger Regeln, die von vornherein in ihm liegen, der sogenannten Kategorien. Die für unseren Zusammenhang wichtigste ist die Kategorie der Kausalität. Ihr folgend, ordnet der Verstand die Ge-

genstände unseres sinnhaften Erlebens so, daß er die einen als Ursache, die anderen als Wirkung dieser Ursache denkt. Ziel des Verstands ist es, die gesamte Fülle unserer Wahrnehmungen zu einem einheitlichen Ganzen, zu einer Welt zusammenzufügen. Denn die Geschlossenheit der gesamten Welt als durchgängig bestimmtes Gefüge von Ursachen und Wirkungen ist Bedingung der Möglichkeit, Welt zu bilden und zu verstehen, etwas von ihr zu wissen.

Diese umfassende Einheit der Welt werden wir allerdings im Ordnen unserer Beobachtungen faktisch nie erreichen, gleichwohl ist sie eine für unser naturwissenschaftliches Denken notwendige Zielvorstellung, eine, wie Kant es nennt, „regulative Idee“. Zwei weitere „regulative Ideen“ hält Kant außerdem für notwendig: Die Idee, daß ich, der ich die Welt als Einheit entwerfe und zu denken versuche, selber eine Einheit bin, und die Idee eines Gottes, der als Bedingung der Möglichkeit der Einheit des Denkens gedacht wird (KrV A 321–332). Diese Ideen, Produkte nicht unseres konkreten Verstands, sondern unserer auf die umfassende Einheit zielenden Vernunft, haben gegenüber den konkreten, naturwissenschaftlichen Urteilen unseres Verstands einen gravierenden Nachteil: Während wir jede naturwissenschaftliche These grundsätzlich an der Erfahrung überprüfen können, ist uns eine solche Bewährung im Reich der Ideen verwehrt. Denn als notwendig zu denkende Voraussetzungen unserer Erfahrung sind sie der Möglichkeit, erfahren zu werden, prinzipiell entzogen.

Zwei Ergebnisse dieser „Kritik der reinen Vernunft“ sind für uns wichtig: Die Idee Gottes bildet zwar – erstens – eine Bedingung der Möglichkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis, aber nirgendwo in der Welt unserer Erfahrung läßt sich Gott als Gegenstand antreffen. Wenn aber Gott kein Gegenstand naturwissenschaftlicher Erkenntnis sein kann, so läßt sich – zweitens – seine Existenz auf naturwissenschaftliche Weise nicht beweisen, jedoch auch nicht widerlegen (KrV A 631–642).

Und die Freiheit? Für Kant steht außer Frage, daß wir auch um unsere Freiheit wissen. Die Erfahrung des Sollens, die uns im Gewissen begegnet, ist ihm dafür Indiz (KprV 53). In der Welt der Naturwissenschaft aber ist alles Geschehende bestimmt von einer lückenlosen Kausalkette. Wo soll in diesem von Kant so genannten „Reich der Notwendigkeit“ der theoretischen Vernunft Platz sein für Freiheit? Die Antwort Kants auf diese Frage ist bis heute wegweisend: In jenem Reich ist in der Tat kein Platz für Freiheit (KrV A 444–452, 532–558). Und Kant versucht den Platz auch nicht dadurch zu schaffen, daß er eine unerklärliche Lücke im Zusammenhang von Wirkungen und ihren Ursachen sucht, sondern er schafft Platz, indem er die naturwissenschaftliche Erkenntnis insgesamt in ihre Grenzen verweist. Diese Erkenntnis sieht nämlich – wie übrigens jede andere auch – nur das, was sie sehen kann. Und sie kann eben nichts sehen, was nicht mit ihren Kategorien zu fassen ist. Sie kann Freiheit nicht sehen. Doch einmal aufgeklärt über die notwendige Begrenztheit ihres Wissens, kann sie auch nicht

mehr mit der Behauptung auftreten, die Grenzen ihrer Einsicht seien die Grenzen der Welt, die Freiheit somit eine Illusion.

Nachdem er so der Freiheit ihren Raum, das „Reich der Zwecke“ gesichert hat, kann Kant der Frage nach dem Ziel unseres Handelns und Verhaltens nachgehen. Die Freiheit hat dem moralischen Gesetz zu folgen, das Gute zu tun. Und sie macht gerade im Gehen dieses Weges eine in dieser Welt offenbar unvermeidliche Erfahrung: Mit dem Tun des Guten erreichen wir nicht automatisch unser Glück. Hier nun öffnet sich für Kant nochmals der Blick auf die Wirklichkeit Gottes: Die Reflexion auf unsere Freiheit führt ihn zu Gott als einem Postulat der praktischen Vernunft. Gott wird als der postuliert, der die vollendende Überstimmung von Pflichterfüllung und Glückseligkeit sichert (KprV 223–237). Die Welt der menschlichen Freiheit ist deshalb für Kant der angemessene Ort der Religion. Und auch wenn man seine Reflexionen über die „Vernunftreligion“ nicht unmittelbar auf die biblische Religion übertragen kann, ohne beiden Gewalt anzutun (Rel A 222–240), so ist doch unübersehbar, wieviel die Theologie von Kant lernen kann, wenn sie sich kritisch auf sich selbst zu besinnen versucht.

Die von Kant erreichten Grenzziehungen können zur Klärung der aktuellen Fragen im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog Wesentliches beitragen. Hinsichtlich der Versuche in den Naturwissenschaften, von Gott zu reden, gibt es, strukturell betrachtet, nur zwei Möglichkeiten: Entweder wird irgendein Teil der Welt oder ihre Gesamtheit, zum Beispiel die umfassende Ordnung, Gott genannt, oder es wird nach einem Sinngrund – nicht nach einer kausalen Wirkursache – bzw. nach einer Zielbestimmung der Welt gefragt. Im ersten Fall wird als Gott bezeichnet ein Gegenstand des ihn umfassenden und bestimmenden Denkens, also ein Gegenstand unter anderen. Doch ein solcher Gegenstand kann nicht legitim als Gott bezeichnet werden. Im zweiten Fall, in dem es um die Frage nach dem Sinn der Welt als ganzer geht, überschreitet die Frage das Feld der naturwissenschaftlich möglichen Antworten, überspringt den Graben zwischen dem Reich der Notwendigkeit und dem Reich der Zwecke. Selbstverständlich steht es jedem Naturwissenschaftler frei, diesen Sprung zu tun, ja er kann sogar durch das Ergebnis seines Forschens dazu gezwungen sein; aber er muß sich darüber klar sein, daß er sich damit der Möglichkeit naturwissenschaftlich gesicherter Erkenntnis begibt. Gleiches gilt für die Freiheit: In einem ungeahnten Ausmaß haben die Physik und die Evolutionstheorie in der Zeit nach Kant lernen müssen, den Zufall im Sinn des nicht determinierten Ausgangs labiler Zustände in ihr Denken einzubeziehen. Benennen sie bereits diese Nicht-Determiniertheit als Freiheit, bleiben sie hinter der Freiheitsgewißheit menschlichen Selbstbewußtseins weit zurück. Fragen sie dagegen nach der Freiheit in diesem Vollsinn des Wortes, haben sie erneut das Feld der ihnen naturwissenschaftlich zugänglichen Wirklichkeit verlassen.

Nicht weniger als die Naturwissenschaft ist die Theologie von den Grenzziehungen der Erkenntniskritik betroffen. Natürlich ist es den Theologietreibenden unbenommen, sich naturwissenschaftlich zu interessieren. Doch sie sollten sich hüten, ihre Glaubensüberzeugung wie ein Trojanisches Pferd in die noch bestehenden Lücken naturwissenschaftlicher Erkenntnis zu schmuggeln und zu hoffen, von dort aus die religiöse Sprachlosigkeit der modernen Physik überwinden und einen endgültigen Gottesbeweis als Sieg davontragen zu können. Nicht nur, daß jede neue wissenschaftliche Erkenntnis, die solche Lücken füllt, ihr Pferd schwer ramponieren würde. Sie erwiesen in jedem Fall dem Gott der Bibel, den zu bezeugen ihr Auftrag ist, einen schlechten Dienst. Denn das Verständnis eines Gottes, der sich in Freiheit mit den Menschen verbinden will, ist auf diesem Weg nicht zu gewinnen, sondern allenfalls zu verlieren. Kant ernst nehmend, darf und muß die Theologie das Bewußtsein der Freiheit nicht unter Preis verkaufen: Es kann ihr nicht darum gehen, der Freiheit in der Welt der Naturwissenschaften ein paar Nischen zu suchen. Ihr Ziel ist es, der Freiheit den Raum zu zeigen, der ihr als Freiheit gegenüber dieser Welt offensteht.

Selbst an der bedrängendsten Frage, die im Gespräch mit der Evolutionstheorie aufbrach, versagt Kants Verhältnisbestimmung nicht: Gesetzt den Fall, es gelänge der Evolutionsforschung im Verein mit der Neurophysiologie, das Entstehen und sogar den Inhalt unseres Freiheitsbewußtseins in einer zwingenden Kausalkette zu erklären, wäre selbst damit die Freiheit nicht als Illusion erwiesen. Denn auch diese Erkenntnis bewegte sich ja noch immer im Rahmen der Naturwissenschaft, den als begrenzt zu erkennen selbst dann noch Möglichkeit philosophischer Reflexion und damit der Freiheit bleibt.

So kann es also tatsächlich gelingen, mit Kant Ordnung in das Feld der Auseinandersetzung zwischen Naturwissenschaft und Theologie, zwischen Natur und Religion zu bringen. Doch ist diese Ordnung nicht mit einer umfassenden Immunisierung dieser beiden Wissensfelder erkaufte, die zum vollständigen Desinteresse aneinander führt? Soll dies nicht das letzte Wort bleiben, gilt es eine Zuordnung zwischen naturwissenschaftlicher und gläubiger Weltsicht zu finden, die Gräben überbrückt, ohne Grenzen zu verwischen.

Wege: Spurensuche auf einem schwierigen Feld

Die nun abschließend gesuchte Zuordnung von Naturwissenschaft und Theologie wird sich nur finden lassen, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind. Zum einen muß ein Einheitspunkt gefunden werden, von dem her eine Beziehung zwischen den verschiedenen Feldern menschlichen Denkens und Wissens überhaupt erst einsehbar ist. Und zum zweiten wird, soll der Wechsel ins jeweils andere Feld nicht beliebig bleiben, innerhalb der jeweiligen Felder nach den Punkten zu su-

chen sein, an denen ihre notwendige Verwiesenheit auf den je anderen Bereich sichtbar wird.

Fasziniert von der Vielfalt menschlicher Weltbilder fragte Ernst Cassirer nach dem einheitlichen Anfangspunkt ihrer Entstehung – und fand diesen in der formenden Kraft des menschlichen Geistes¹⁴. Unser Geist, so Cassirer, hat die Fähigkeit, sinnlichen Eindrücken Bedeutung, genauer: verschiedene Bedeutungen zu geben. Es ist uns zum Beispiel möglich, eine gekrümmte Linie als Sinuskurve, als Kunstwerk, als magische Vergegenwärtigung eines Schlangengottes oder als Notenzeichen einer modernen Partitur zu deuten¹⁵. Keine dieser Deutungen ist richtiger oder falscher als die anderen; sie alle gehören unterschiedlichen „symbolischen Formungen“ an. Nun gibt es nicht nur eine unendliche Fülle einzelner Formungsakte, sondern es lassen sich verschiedene Arten der Formung unterscheiden, die zu unterschiedlichen Deutungen der Welt als ganzer führen. Deutet man etwa alle Ereignisse als konkrete Fälle universal geltender, formal-funktionaler Kausalitätsgesetze, entsteht das naturwissenschaftliche Weltbild. Deutet man dagegen alles Begegnende als Ausdruck göttlicher Kräfte, bewegt man sich in der Form des Mythos. Religion und Naturwissenschaft sind nach Cassirer nicht die einzig möglichen symbolischen Formungen; auch die Kunst, das Recht, die Geschichte sind als solche zu erkennen. Für unseren Zusammenhang bleibt festzuhalten: Sind Naturwissenschaft und die theologisch reflektierte biblische Religion als Formungen des einen menschlichen Geistes erkannt, eröffnet sich die Möglichkeit, sie ungeachtet aller Trennungen zueinander in Beziehung zu setzen.

Diese gegenseitige Beziehung aber läßt sich als eine notwendige verstehen, wenn wir mit Richard Schaeffler zwischen der Autonomie und der Autarkie unserer verschiedenen symbolischen Formungen unterscheiden¹⁶. Autonom sind diese, insofern sie ihren eigenen Gesetzen folgen; sei es, in der Naturwissenschaft, dem Gesetz der Kausalität, sei es, in Ethik und Religion, dem moralischen Gesetz. Autark wären diese Weisen, die Welt zu deuten, aber erst dann, wenn sie je für sich in der Lage wären, alle der Vernunft sich stellenden Fragen innerhalb ihres Blicks auf die Welt zu beantworten. Genau diese Eigenschaft aber kommt den hier interessierenden Feldern nicht zu.

So können wir, und seien wir noch so stark durch naturwissenschaftliches Denken geprägt, offenbar auf Dauer dem Bedürfnis unserer Vernunft nicht entgehen, die Frage nach dem Sinn der Welt und des Lebens zu stellen. Bricht diese Frage erst einmal auf, können wir sie nicht mehr ohne Antwort lassen. Und ganz gleich, ob unsere Antwort atheistisch, agnostisch oder religiös ausfällt, ob wir die Welt für sinnvoll oder absurd, ob wir gar die Frage für unbeantwortbar halten: Jede dieser Antworten geben wir kraft unserer Freiheit, mit jeder haben wir das „Reich der Notwendigkeit“ bereits verlassen. Ja mehr noch: Unser naturwissenschaftliches Denken selbst wird an dieser Stelle als Folge eines Entschlusses sichtbar, die Welt auf diese Weise anzuschauen. Kommt also unserer Freiheit sogar

hinsichtlich der Naturwissenschaft eine Schlüsselstellung zu (schon Kant sprach vom Primat der praktischen Vernunft), so zeigt jedoch auch sie sich bei näherer Betrachtung nicht als autark. Denn unsere Freiheit ist darauf angewiesen, sich zu zeigen, sich zu vermitteln. Und darin bleibt sie auf das Feld verwiesen, das die Naturwissenschaft ihr eigen nennt.

Ein abschließendes Beispiel, das auf einen schon allzuoft traktierten Gegenstand zurückgreift, mag das erreichte Ergebnis verdeutlichen. Eine Rose ist Inhalt sinnlicher Wahrnehmung und damit Gegenstand von Deutung, symbolischer Formung. Als Naturwissenschaftler kann man ihr unzählige Fragen nach ihrer Herkunft, ihrer Form, ihren Lebensbedingungen stellen. Als freiheitsbegabter Liebender kann man sie zum Zeichen für Zuneigung bestimmen. Doch so klar diese Unterscheidung ist, sie läßt zugleich die notwendige Angewiesenheit beider Formungen aufeinander erkennen. Dem Naturwissenschaftler bleibt die Entscheidung nicht erspart, welchen Sinn er der Rose geben will, ob er sie einzig zum Objekt seines Forschens wählt, oder ob er sie nach aller Betrachtung noch verschenken wird. Im letzteren Fall bleibt zu hoffen, daß sein Forscherdrang sie nicht völlig zerrupft hat. Der Liebende aber muß wissen, wo Rosen zu finden sind und wie man sie pflückt. Sollte darüber hinaus die beschenkte Geliebte auch noch wissen, daß es einer Rose guttut, in Wasser gestellt zu werden, so ist dieses klassisch naturwissenschaftliche Wissen nicht bedeutungslos für das Symbol der Liebe.

Mit dieser Verhältnisbestimmung von Notwendigkeit und Freiheit, von Naturwissenschaft und Ethik ist der Raum geöffnet für die Religion. Die Einsicht in die Notwendigkeit, auf unserem Weg durch die Welt verschiedene Felder unserer Weltdeutung zu betreten, weitet den Blick auf den gemeinsamen Horizont all dieser Felder. Die biblische Gottesrede, das wurde eingangs deutlich, beschreibt diesen Horizont auf ganz eigene Weise. Sie sieht die Menschen von Gott freigelassen, hineingestellt in die Welt und ihre Notwendigkeiten, beauftragt, hier die Freiheit konkret werden zu lassen. Und sie verheißt eine unserer Freiheit angemessene Erfüllung, die die hier erlittenen Grenzen hinter sich läßt. Der Mensch, sich staunend seiner selbst und der Welt bewußt werdend, vermag die Möglichkeiten seiner Freiheit zu ergründen und der Welt eine Ordnung zu geben. Er kann dieser Welt in ihrem faszinierenden Zusammenspiel, die am jetzigen Punkt ihrer langen Evolution ihn selbst möglich machte, noch einmal einen Sinn zusprechen: sie deuten als die konkrete Form, die Gott seiner freilassenden Liebe gibt, und sich damit in die Tradition der biblischen Schöpfungspsalmen einreihen. Sie führen unser Staunen über die Welt in das Lob Gottes, von dem sie die Rettung der ganzen Schöpfung erhoffen¹⁷. Ob wir sie mitbeten wollen, ist noch einmal in unsere Freiheit gestellt – ganz gleich, ob wir Physiker oder Theologen sind.

ANMERKUNGEN

- ¹ J. Schreiner, Theol. d. AT (Würzburg 1995), bes. 132–163; D. Sattler, Th. Schneider, in: Hb. d. Dogmatik, hg. v. Th. Schneider, Bd. 1 (Düsseldorf 1992) 125–170.
- ² E. Zenger, Am Fuß d. Sinai. Gottesbilder d. Ersten Testaments (Düsseldorf 1993) 133–173; Schreiner (A. 1) 17–35, 127–132. Eine solche Bindung an die Thora prägt auch d. heutige lebendige Judentum: G. Grunden, Fremde Freiheit. Jüd. Stimmen als Herausforderung an d. Logos chr. Theol. (Münster 1996) 117–165, 188–199.
- ³ J. Moltmann, Gott in d. Schöpfung. Ökol. Gotteslehre (München 1985) 279–283.
- ⁴ Joh. Duns-Scotus, zit. n. Th. Pröpper, Erlösungsglaube u. Freiheitsgesch. Eine Skizze zur Soteriologie (München 1991) 97.
- ⁵ 2 Makk 7, 28; Sattler (Anm. 1) 172–175.
- ⁶ Pröpper (A. 4) 182–194; H. Krings, System u. Freiheit. (Freiburg 1980) 161–184; M. Bongardt, Der Widerstand d. Freiheit. Eine transzendentaldialog. Aneignung d. Angstanalysen Kierkegaards (Frankfurt 1995) 91–113.
- ⁷ J.-P. Sartre, Das Sein u. d. Nichts (Hamburg 1987) 770.
- ⁸ C. Liesenfeld, Philos. Weltbilder d. 20. Jh. Eine interdisziplinäre Studie über M. Planck u. W. Heisenberg (Würzburg 1992).
- ⁹ Zit. n. S. M. Daecke, Gott d. Vernunft, Gott d. Natur u. persönl. Gott, in: Kann man Gott aus d. Natur erkennen?, hg. v. C. Bresch (Freiburg 1990) 146.
- ¹⁰ Einsichten in die evolutionäre Erkenntnistheorie u. deren problematische Beziehung zur philos. u. theol. Freiheitsanalyse verdanke ich G. Poell.
- ¹¹ B. Weissmahr, Evolution als Offenbarung d. freiheitl. Dimension d. Wirklichkeit, in: Bresch (A. 9) 97–101; K. Rahner, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: Rahner S 5 (Einsiedeln 1962) 183–221.
- ¹² Sattler (A. 1) 220 f.
- ¹³ Auf die Werke Kants wird mit den übl. Kürzeln verwiesen.
- ¹⁴ E. Cassirer, Philos. d. symbol. Formen I (Darmstadt ¹⁰1994) 8.
- ¹⁵ Ders., Das Symbolproblem u. seine Stellung im System d. Philos., in: ders., Symbol, Technik, Sprache (Hamburg 1985) 5–7.
- ¹⁶ R. Schaeffler, Das Gebet u. d. Argument (Düsseldorf 1989) 92–96.
- ¹⁷ Ps 8, Ps 104.