

Das christliche Schöpfungsverständnis Hans KESSLERS und der Amtskirchen

Eine Kritik aus naturalistisch-wissenschaftlicher Sicht

MARTIN NEUKAMM



Hans KESSLER vertritt in seinem Buch "Evolution und Schöpfung in neuer Sicht" die Auffassung, Evolution und christlicher Schöpfungsglaube seien gut miteinander vereinbar. Kreationistische Positionen, die eine artübergreifende Evolution leugnen und an deren Stelle Schöpfungsakte setzen, lehnt er als Pseudowissenschaft, als "Missdeutung des Schöpfungsgedankens" (p. 17) ab. Weder habe Gott die Welt und das Leben in sechs Kalendertagen erschaffen, wie der Kreationismus (*sensu stricto*) behauptet, noch beeinflusse er die Evolution durch direktes Eingreifen, wie die Vertreter des *intelligenten Designs* annehmen. Wer so denke, mache Gott klein – schlimmstenfalls zu einem Handwerker, der die Strukturen seiner unvollkommenen Geschöpfe immer wieder "nachjustieren" muss. Solche

Auffassungen gehen auf Konfrontation mit den Naturwissenschaften und setzen dadurch die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens aufs Spiel. Aus KESSLERS Sicht wirke Gott vielmehr *durch* Evolution. Gott sei ständig in der Schöpfung präsent, ohne mit evolutionsbiologischen Mechanismen zu konkurrieren.

KESSLERS Sicht repräsentiert mehrheitlich das Schöpfungsverständnis der christlichen Amtskirchen. Der auf Teilhard de CHARDIN zurückgehende Leitsatz: "Gott macht nicht die Dinge, sondern er macht, dass die Dinge sich selber machen" wird als tragfähige Brücke zwischen der naturalistischen Evolutionstheorie und dem christlichen Schöpfungsglauben gesehen (p. 153). Eine andere Lesart dieses Schöpfungsverständnisses ist, dass Gott nicht selbst kreativ werde, sondern der Materie Kreativität *verleihe*: "Gott zwingt die Dinge nicht in eine bestimmte Richtung, sondern lädt ein, wirbt, lockt" (p. 134). Es sei somit verständlich, dass die Evolution keinen direkten Wege, sondern vielfältige "Umwege und Abwege" einschlage.

Aus KESSLERS Sicht ist ein konsequent naturalistisches Wirklichkeitsverständnis eine dogmatische Position wie der Kreationismus, weil es die Evolution (genauer, die Methode der Wissenschaft) weltanschaulich überhöhe. Betrüblerweise spricht er gar

von "szientistisch-naturalistischem Fundamentalismus" (p. 27). Was ist dazu aus naturalistisch-wissenschaftlicher Sicht zu sagen? Sind christliche Religion und Wissenschaft tatsächlich zwei kompatible Unternehmen, die jeweils ein komplementäres Fragment ein und desselben Wirklichkeitsverständnisses liefern? Ist KESSLERS Schöpfungsverständnis – seine Vorstellung vom Wirken Gottes in der Welt – mit Wissenschaft im Allgemeinen und der Evolutionstheorie im Besonderen kompatibel?

1. Inkompatibilitäten auf der faktischen Ebene

Zunächst einmal hat KESSLER mit seiner Analyse, den Kreationismus betreffend, recht: Derartige Schöpfungsvorstellungen verändern die wissenschaftliche "Methode" in ganz wesentlichen Punkten und führen sie *ad absurdum* (vgl. NEUKAMM 2009, 43ff). Deshalb ist der Kreationismus ein Stolper- und kein Meilenstein auf dem Weg zu mehr gesellschaftlicher Anerkennung des christlichen Schöpfungsglaubens. KESSLER hat auch teilweise recht, wenn er sagt, dass der von ihm vertretene Schöpfungsglaube und die Evolutionswissenschaften sich auf der *Faktenebene* nicht behindern. In der Tat: Man kann ein hervorragender Evolutionswissenschaftler sein, Modellbildung im Sinne der (naturalistischen) Evolutionstheorie betreiben und *trotzdem* an eine übergeordnete "Schöpfung durch Evolution" glauben – solange man diesen Glauben aus der Wissenschaft heraus hält. Auf dieser Ebene scheint die Komplementarität zwischen Wissenschaft und Religion gewahrt. Oder doch nicht?

Es ist das Geschäft der Naturwissenschaften, faktische Aussagen (Tatsachenaussagen) *über die Welt* aufzustellen. Die Naturwissenschaften liefern Antworten auf Fragen nach der Interaktion, dem Werden und Vergehen materieller Dinge und Systeme wie etwa der Herkunft von Elementarteilchen, Atomen, chemischen Verbindungen, Planetensystemen, Lebewesen, Ökosystemen, Gehirnen usw. Auch die Frage, wie das Universum als Ganzes entstanden ist und sich entwickelt (hat), fällt in den Zuständigkeitsbereich der Naturwissenschaften. Ihre Beschreibungen und Erklärungen kommen gänzlich ohne "Wunder" aus, denn nur Theorien, die auf der Grundlage *gut begründeter Mechanismen* genau das erklären, was sie erklären sollen und dabei eine Menge logisch möglicher Beobachtungen ausschließen, sind überprüfbar und haben Erklärungskraft (MAHNER 2003). Göttliche Einflüsse sind dagegen unbekannt und unerforschlich und auch nicht notwendigerweise an (weltimmanente) Gesetzmäßigkeiten gebunden. Sie lassen sich nicht kausal beschreiben, so dass Aussagen, die auf solche wundersamen Ereignisse Bezug nehmen, unprüfbar und beliebig sind.

Konflikte zwischen Religion und Wissenschaft treten also immer dort auf, wo die Religion ebenfalls Tatsachenaussagen über die Welt erhebt. So kollidiert der Kreationismus auf der faktischen Ebene massiv mit den Naturwissenschaften, da er das Erdalter von 4,48 Mrd. Jahren leugnet, wichtige Zusammenhänge der Kernphysik ignoriert, auf die sich die Altersbestimmungen stützen, die Erdgeschichte und die

Evolutionstheorie leugnet, die Theorien der Planetenentstehung leugnet usw. Da der Kreationismus zudem auf Gott (und somit auf nicht intersubjektiv nachvollziehbare "Kräfte") zur Beschreibung oder Erklärung weltimmanenter Tatsachen verweist, etwa wo es um Wissenslücken in der Evolutionstheorie geht, begeht er zudem die wissenschaftliche Todsünde des *ignotum per ignotius*: Das Unbekannte wird durch das noch Unbekanntere ersetzt bzw. "erklärt". Laut VOLLMER (1995, 38) kommt dies einer *intellektuellen Bankrotterklärung* gleich:

Sicher können und müssen wir nicht alles erklären; aber *wenn* wir erklären wollen, *dann* fordert der Naturalist nachdrücklich die Beschränkung auf natürliche, reale, materiell-energetische Strukturen.

1.1 Die Entstehung des Kosmos: Warum existiert etwas und nicht nichts?

In KESSLERS liberalisiertem Schöpfungsverständnis sind die Faktenaussagen dünn gesät und weniger offensichtlich als im Kreationismus oder bei Intelligent Design, aber auch sie gibt es. Beispielsweise werden die Existenz des Kosmos und die vermeintliche "Feinabstimmung" der Naturgesetze als eines göttlichen Anstoßes bedürftig interpretiert, womit alle kosmologischen Theorien obsolet wären, die versuchen, den Urknall und dessen Eigenschaften *physikalisch* (etwa aufgrund von Quantenfluktuationen im Vakuum) zu begründen. Gerade an der Schnittstelle zwischen Relativitätstheorie und Teilchenphysik sind viele Fragen noch ungeklärt – aber deswegen ist hier täglich mit Überraschungen und spektakulären neuen Erkenntnissen zu rechnen. Wer hier Gott bemüht, um einer bislang ausstehenden Erklärung vorzugreifen, verfährt ebenfalls nach dem fruchtlosen Prinzip des *ignotum per ignotius* und bemüht genau jenen "Lückenbüßergott", auf den die Kreationisten so gerne zurückgreifen.

Es ist offensichtlich, dass KESSLER die Existenzannahme Gottes zumindest teilweise durch seine (scheinbare) Erklärungsfunktion begründet, denn er glaubt, er liefere eine Antwort auf die Frage, warum überhaupt etwas existiere. Dieser Lückenbüßergott unterscheidet sich von dem der Kreationisten nur darin, dass er buchstäblich *an den Rand* des Universums zurück gedrängt wird – an den Anfang von Raum und Zeit. Die Frage, warum *etwas* ist und nicht vielmehr *nichts*, verkörpert aus naturalistischer Sicht jedoch eine Pseudofrage, weil sie nirgendwohin führt (KANITSCHIEDER 2007, 121). Denn abgesehen von der christlichen Denks Tradition, wonach die Existenz und Beschaffenheit aller Dinge von Gott abhängt, spricht kein vernünftiger Grund dafür, dass das *Nichts* eine ontologische Vorrangstellung gegenüber einem wie auch immer gearteten *Etwas* genießt. *Kann* das *Nichts* überhaupt sein? Augenscheinlich kann es nicht sinnvoll gedacht werden, denn das *Nichts* lässt sich mit nichts identifizieren. Selbst so zarte Entitäten wie der leere Raum oder das Quantenvakuum sind *nicht* Nichts, sondern "inhaltlich strukturierte Gebilde..., die noch wesentliche Züge des Seienden tragen" (KANITSCHIEDER 2007, 120). Wer Gott als "ersten Beweger" be-

müht, bietet zudem keine Erklärung an, weil auch dieser Gott nicht "Nichts" ist, so dass sich wiederum seine Herkunft als einer Erklärung bedürftig erweisen würde.

Interessanterweise geht die Kosmologie heute davon aus, dass die Gesamtenergie des Universums *Null* ist, dass sich der positive Energieanteil der Materie und deren Bewegungsenergie sowie die negative gravitative Energie gegenseitig aufheben.¹ Wäre Gott der externe Urheber des Universums, wäre dies zumindest eine sehr ungewöhnliche Anomalie, da Verursachung (Kausalität) durch Energieübertrag gekennzeichnet ist (VOLLMER 1985, 104), die Gesamtenergie im verursachten System also *größer* Null wäre. Geht man jedoch davon aus, dass das Universum *aus sich selbst heraus* entstand, etwa durch Quantenfluktuation im Vakuum (also ohne externe Ursache), ist dieser Befund plausibel zu erklären. So wie ein radioaktiver Atomkern spontan (ohne Ursache) zerfällt, sodass die Energiebilanz von radioaktiver Strahlung und atomaren Spaltprodukten Null ist, so ist auch ein Energieinhalt von Null die einzige Voraussetzung für eine Spontanentstehung des Universums.²

1.2 Neurobiologie und Thermodynamik: Leben nach dem Tod

Es gibt zwei weitere wissenschaftlichen Disziplinen, nämlich die *Neurobiologie und Thermodynamik*, wo sich faktische Konflikte mit dem Schöpfungsverständnis KESSLERS anbahnen – etwa dort, wo es um die Erklärung der Entstehung und der Aufrechterhaltung von Bewusstsein über den Tod hinausgeht. Aus wissenschaftlicher Sicht ist Bewusstsein ein Produkt neuronaler Prozesse und endet spätestens mit dem Zusammenbruch des Systems "Gehirn". Aus Sicht des ontologischen Idealismus, der auch Bestandteil der KESSLERSchen Religion sein dürfte, wird Bewusstsein ("Geist") dagegen eine autonome Existenz zugebilligt. Ein "Leben nach dem Tod" ist – wie ein "ewiges Leben" und die "Auferstehung nach dem Tod" – aus neurobiologischer wie thermodynamischer Sicht ein Widerspruch in sich, aus christlicher Sicht dagegen Teil des traditionellen Glaubensbekenntnisses. Dieser Konflikt kann hier nicht näher bewertet werden; wer sich für die vielfältigen Probleme interessiert, sei auf BUNGE/MAHNER (2004) verwiesen.

¹ Zur Erläuterung dieser nur schwer verständlichen Tatsache siehe etwa MEIER (2011): Die Urknallmaschine, <http://www.final-frontier.ch/urknallmaschine>.

² Die Einsicht, dass alles Materielle durch Schwankungen des Vakuums entstanden sein kann, ist nicht neu (vgl. VAAS 2009). Verantwortlich dafür ist die Energiedichte des Vakuums in Form der so genannten *positiven kosmologischen Konstanten*. Die dem Vakuum „entlehene“ (= negative) Energie wird in Form von Teilchen und Strahlung materialisiert. Normalerweise „vernichten“ sich die so entstandenen Teilchenpaare (Teilchen und Antiteilchen) nach sehr kurzer Zeit wieder, die Energie wird sozusagen dem Vakuum „zurückbezahlt“. Wird jedoch eine bestimmte Energiedichte überschritten, entstehen mehr Teilchen als Antiteilchen; es verbleibt ein „Rest“ an Materie und Strahlung, der in einem Urknall rasch expandiert.

1.3 Probleme mit der "creatio continua"

Eine weitere Inkompatibilität zwischen KESSLERS Schöpfungsverständnis und den modernen Naturwissenschaften tritt zutage, wenn man genauer aufschlüsselt, was die recht vage gehaltene Formulierung "Gott macht, dass die Dinge sich selber machen", bedeuten könnte: Dürfen wir davon ausgehen, dass sich KESSLER mit einem LEIBNIZschen Gott begnügt, der zwar das Universum erschuf, sich aber anschließend aus der weiteren Entwicklung der Welt heraushielt? Sicher nicht! Ein solches Schöpfungsverständnis wäre völlig ungeeignet, religiöse Bedürfnisse zu befriedigen.

Weshalb? Das Ziel der Religionen besteht darin, den Glauben an die Obhut Gottes zu vermitteln und ihren Anhängern (etwa im Gebet) das Zustandekommen zumindest zeitweiliger Kontakte zwischen der Welt und jener Übernatur zu versprechen, an die sie glauben. Gott soll in unserer Welt Wunder tun, Gebete erhören usw. In diesem Sinn sollen die Welt und ihre Geschöpfe in ihren Gesetzen ständig auf das Eingreifen Gottes hin offen sein. KESSLER: "Alles in der Welt vom Urknall an geschieht in einer ständigen Interaktion zwischen Gott (als ermöglichendem Grund) und den (freigegebenen) Geschöpfen" (p. 134). Gott bestimmt also die Geschehnisse im Kosmos und in unserer Welt aktiv mit, indem er der Materie einen geistigen Impetus verleiht – einen Anstoß, ohne den die Dinge selbst nichts zustande brächten. Das gilt, wie MAHNER (2005) betont, in besonderem Maß für die menschliche Evolution:

Da wohl kein Christ wirklich glauben kann, der ganze Aufwand von vier Milliarden Jahren Evolution hätte allein bei Würmern, Insekten und vielleicht noch Dinosauriern enden können, ohne dass je ein Primat geschweige denn ein Vertreter von Homo sapiens aufgetreten wäre, kommt er, wenn er ehrlich ist, nicht ohne die Annahme aus, dass doch eine winzige Kleinigkeit mehr hinter der Evolution steckt als ein rein natürlicher Prozess. Ohne ein kleines bisschen göttliche Absicht macht das alles doch wenig Sinn. Kann man als Christ denn wirklich glauben, ein allmächtiger und allgütiger Schöpfer lässt einen grausamen und blinden Evolutionsprozess ablaufen, um einmal zu schauen, ob dabei etwas herauskommt, das er dann endlich durch Entsendung seines Sohnes erlösen kann? Und ... erlösen wovon, wenn es in einer natürlichen Welt keine Erbsünde gibt?

Die Zeilen lassen erahnen, dass sich KESSLERS Schöpfungsverständnis nur schwer mit christlichen Kernbotschaften, etwa mit der Erlösungstheorie, harmonisieren lässt (ein Problem, das allerdings mehr die Kreationisten als die Naturalisten umtreibt). Und es ist offensichtlich, dass der Evolutionsbiologie nicht zugetraut wird, die Prinzipien der Evolution vollständig zu ergründen. Über die natürlichen Mechanismen der (zufälligen) Variation und Selektion hinaus muss der Materie noch ein "Beleber", ein "évoluteur", ein "Lenker", eine "ontologische Drift", ein "mentaler Pol" oder wie immer man den teleologischen Wirkfaktor nennen mag, zur Seite gestellt werden, um die spirituell schwer verkräftbare Vorstellung abzuwenden, die Evolution

treibe "...wie ein steuerloses Schiff unter wechselndem Wind immer weiter zu irgend einem Irgendwo", wie es Carsten BRESCH so plastisch umschrieb (BRESCH 1977, 293ff). Gott soll die Schöpfung erhalten und ständig in ihr wirken (*creatio continua*).

Worin unterscheidet sich eine solche Interaktion zwischen Gott und der Welt noch nennenswert von einem *intelligenten Design*? Einerseits wird (erfreulicherweise!) eine durchweg natürliche Evolution zugestanden, andererseits soll sich darin aber auch Gottes Handeln zeigen. Dieser Spagat, und damit bin ich mit den Kreationisten ausnahmsweise einer Meinung, kann nicht gelingen, weil eine Evolution entweder durch rein natürliche Mechanismen zustande kommt (dann kann es keine transzendenten Wirkfaktoren geben), oder es gibt eine göttliche Einflussnahme – dann kann von einer rein natürlichen Evolution keine Rede mehr sein, und die Evolutionstheorie wäre unvollständig, wenn nicht sogar falsch. Dass man beides augenscheinlich nicht zugleich denken kann, wird in KESSLERS Buch (p. 162) auch zugestanden: "Wie das Zusammenspiel zwischen dem transzendent-immanenten Gott und den Geschöpfen ... zu denken sein könnte, weiß ich auch nicht".

Es gibt eine Reihe moderner, prozesstheologischer Ansätze, die versuchen, diesen Spagat zu bewältigen, ohne mit der Struktur wissenschaftlicher Erklärungen in Konflikt zu geraten. Sie stehen in enger Beziehung zur Ontologie des britischen Prozessphilosophen A. WHITEHEAD, die auf einer abstrakten metaphysischen Interpretation, einem dualen Materie-Verständnis, beruht (PEITZ 2010). Vereinfacht gesagt wird Gottes Geist in der Fähigkeit der Materie zur Selbstorganisation entdeckt. Es geht um materielle Verwirklichungstendenzen, die in der metaphysischen *Innenansicht* mit einem "mentalen Pol" der Materie (in Gestalt des *Geistes Gottes*) gleichgesetzt werden (PEITZ 2010, 38). Gottes Geist stellt sozusagen Entwicklungsmöglichkeiten "zur Auswahl" und richtet die Materie daraufhin aus, ohne dabei konkrete Ereignisse zu *erzwingen*. In der uns vertrauten, kosmischen *Außenansicht* ("physischer Pol") stellt sich dieser Vorgang im gewohnten Wechselspiel aus Zufall und Notwendigkeit dar. Man kann solche Weltdeutungen vielleicht mit der dualen Natur eines "Schwarzen Lochs" vergleichen: In *unserem* Universum lässt sich die Entstehung und Wirkung Schwarzer Löcher mit der üblichen Physik beschreiben. Durchquert man aber den Ereignishorizont, hört die Physik, die wir kennen, auf zu existieren – an deren Stelle tritt dann eine uns gänzlich unbekanntes Physik. Dies wäre sozusagen die uns verborgene *Innenansicht*, die nicht mehr zu unserem Universum gehört, der Physik, mit der wir Schwarze Löcher beschreiben, allerdings auch nicht widerspricht.

Die dualistische Materie-Interpretation der Prozesstheologie (an die sich auch KESSLER anlehnt) klingt recht interessant, ist aber unverständlich, ja sogar widersprüchlich. Denn wie soll man sich dieses Wechselspiel zwischen dem Geist Gottes und der Materie vorstellen, ohne Gott als *Wirkfaktor* im Weltgeschehen zu begreifen? Es

bleibt völlig unklar, wie der Geist Gottes bestimmte Richtungen der materiellen Selbstorganisation vorgeben, "ermöglichen", für sie "werben" und sie hervor "locken" soll (PEITZ 2010, 38), ohne kausal wirksam zu werden, ohne also die Entwicklungen (*additiv* zu den Naturgesetzen) zu *verursachen* oder selektiv zu beeinflussen. Das Dilemma, auf welches KANG (2003, 63) in seiner Dissertation über MOLTMANN'S "pneumatologische Schöpfungslehre" hinweist, bleibt bestehen:

Ignoriert das Wirken des Geistes Gottes das Naturgesetz oder stoppt es den Prozess des Naturgesetzes während seiner Wirkung? Wie verhält sich die Gesetzmäßigkeit der Naturprozesse zu dem Wirken des Geistes? Die heutigen Naturwissenschaftler behaupten im Naturgeschehen eine so genannte 'schwache Kausalität', im Vergleich zu der 'starken Kausalität' in der klassischen Physik ... Damit wird aber wiederum die Unmittelbarkeit des Wirkens des Geistes Gottes in der Schöpfung problematisiert. Wenn dieses Wirken so direkt wie die Wahrscheinlichkeit der Gesetze wäre und in ihnen stattfinden würde, dann müsste jedes Naturgeschehen aus dem Handeln des Geistes Gottes resultieren.

In diesem Fall gäbe es im Kosmos keine genuin *materiellen* Ursachen mehr, sondern nur noch direkt von Gott verursachte Ereignisse.

1.4 Quantenmechanik

Ein Gott, dessen Wirken sich im Zufall versteckt, träte auch mit der Quantenmechanik in Konflikt, weil ihre aktuelle Formulierung mit "versteckten Parametern" nicht kompatibel ist: Die unbestimmten Eigenschaften eines Quantensystems sind der Quantenphysik zufolge *objektiv* unbestimmt und können daher auch von einem allwissenden Wesen nicht gewusst und von einem allmächtigen Wesen nicht beeinflusst werden, ohne zu Widersprüchen mit der Quantenmechanik zu führen (MITTELSTAEDT 2001). Mir ist nicht bekannt, inwieweit Hans KESSLER Gottes Wirken explizit im Zufall verortet. Es kann jedoch kein Zweifel daran bestehen, dass sich ein wie oben beschriebenes Schöpfungshandeln Gottes auch in atomaren, stochastischen Prozessen bemerkbar machen würde, was PEITZ (2010, a.a.O.), in Anlehnung an WHITEHEADS Prozessontologie, auch explizit bejaht:

Indem sich eine solche prozesshafte Entität auf unrealisierte Möglichkeiten ausrichtet, schafft sie sich jeden Moment selbst neu. Diese Ausrichtung gilt für alle Entitäten, vom kleinsten Baustein der Materie bis hin zur Person...

2. Wissenschaftsphilosophische Inkompatibilität

Wie wir gesehen haben, sind Religion und Wissenschaft auf der Tatsachenebene streng genommen nicht kompatibel. Selbst das liberalisierte Schöpfungsverständnis Hans KESSLER'S, das für fundamentalistische Christen eine Zumutung sein dürf-

te, impliziert Aussagen, die zu den modernen Theorien der Naturwissenschaften im Widerspruch stehen. Selbst wenn sich diese Widersprüche ausräumen ließen, "gäbe es Konflikte auf einer tieferen Ebene, nämlich im Hinblick auf die philosophischen Voraussetzungen von Religion und Wissenschaft" (MAHNER 2005).

Es gibt zwar viele Wissenschaftler und Wissenschaftstheoretiker, die meinen, Wissenschaft lasse sich *philosophisch voraussetzungsfrei* betreiben, verhalte sich etwa gegenüber supranaturalistischen Existenzbehauptungen (übernatürliche Wesenheiten und Wirkfaktoren wie Götter und Geister betreffend) neutral. Diese These ist augenscheinlich falsch, denn was die Existenz von Feen, Kobolden und der Aztekischen Gottheit Quetzalcoatl anbelangt, werden selbst kreationistische Wissenschaftler nicht zögern, deren Existenz zu verneinen. Niemand sagt, die Annahme, dass Feen und Kobolde existieren, sei genauso plausibel wie die Hypothese, dass sie nicht existieren. Warum? Weil selbst die Kreationisten offenbar intuitiv wissen, dass es der üblichen wissenschaftlichen Methodologie entspricht, zu sagen: *Solange weder ein empirischer Befund noch ein Theorem für die Existenz eines postulierten Gegenstandes X spricht, existiert X in den Augen der Wissenschaften nicht!*

Mit anderen Worten: Naturwissenschaftliches Arbeiten setzt einen *konsequenten* ontologischen Naturalismus voraus. Wissenschaftler müssen immer ontologische Grundannahmen treffen, die nicht Gegenstand der Erfahrung oder der Einzelwissenschaften selbst sind, sondern *wissenschaftsübergreifend* gelten. Eines dieser Prinzipien lautet, dass es überall in dieser Welt "mit rechten Dingen" zugeht. Wie oben erwähnt hängt dies unter anderem damit zusammen, dass übernatürliche Wesenheiten nichts erklären und auch nicht überprüfbar sind. Würden wir eine Intervention solcher Wesen annehmen, verlören empirische Daten ihren Status als Belege. Niemand, der ein Experiment durchführt, geht beispielsweise davon aus, dass sich die Versuchsgegenstände plötzlich in Nichts auflösen könnten oder dass die Messergebnisse in unberechenbarer Weise durch Geister oder Kobolde beeinflussbar seien. Selbst wenn ein Experiment einmal scheitern sollte und eine Erklärung augenscheinlich noch nicht zur Hand ist, würde kein Wissenschaftler davon ausgehen, das Phänomen sei übernatürlicher Einflussnahme geschuldet.

Wer also wie KESSLER die Auffassung vertritt, er könne beim Christengott eine Ausnahme machen und eine *creatio continua* annehmen, müsste semantisch präzise die Bedeutung der Schlüsselbegriffe "Schöpfung", "Dreifaltigkeit" etc. darlegen. Er müsste erläutern, wie die Interaktion zwischen Gott und der Welt aussehen soll, wie sich ein solcher Schöpfungsmodus überprüfen lässt und warum man beim gegenwärtigen Stand der Dinge überhaupt von so etwas ausgehen sollte! Da Wissenschaft *unbeeinflusst von Dogmen und Autoritäten* nach Erklärungen sucht, kann sie sich auf solche Spekulationen nicht einlassen, sondern muss versuchen, "... den ontologischen Naturalismus so lange durchzuhalten, wie es geht. In der Tat zeigt

auch die Wissenschaftsgeschichte, dass die Wissenschaften immer erfolgreicher wurden, je konsequenter sie die geistesgeschichtlich bedingten supranaturalistischen Überreste aus ihrem Weltbild entfernt haben" (MAHNER 2005).

Gerne wird von liberalen Christen behauptet, der ontologische Naturalismus, der das Transnaturale ausklammere bzw. verneine, sei methodologisch nicht gerechtfertigt; er sei eine unbewiesene, "szientistisch-naturalistische" Vorentscheidung. So spricht KESSLER von einer "neo-mythischen Überhöhung der Evolution zur Totaldeutung der Wirklichkeit" (p. 45). Gegen solche Einwände greift das *Argument der Begründungslast*. So betont KANITSCHIEDER (2003): "Derjenige, der für die Existenz eines Seins-Bereiches plädiert, trägt die argumentative Stützungslast". Wer z. B. behauptet, dass auf Neutronensternen Kobolde wohnen, muss dies zeigen. Nicht der methodische Skeptizist muss belegen, dass Kobolde dort nicht existieren. Da KESSLERS Weltsicht metaphysisch weniger sparsam ist als die Annahme einer natürlichen Evolution, gilt für ihn das Analoge: *Er trägt die Begründungslast für seine Schöpfungsvorstellungen*. Er müsste sie mit einem Minimum an stabiler Semantik ausstatten, anstatt blumige aber im Grunde nichtssagende Metaphern über das "transzendente Gründungsgeschehen" (p. 147) und das "fortwährend relative Schöpferwirken in tastender Interaktion" (p. 149) aneinander zu reihen.

Gerade der hohe Bedeutungsspielraum, welcher der Verwendung des Ausdrucks *Evolution als Schöpferwirken* beigemessen wird, macht eine kritische Auseinandersetzung fast unmöglich. Die Schwammigkeit in der Bedeutung solcher Begriffe nährt die skeptische Haltung von Wissenschaftlern. Wichtig ist die methodische Skepsis nicht zuletzt deshalb, um sich das so genannte *Proliferationsproblem* vom Hals zu halten: Fängt man einmal damit an, bestimmte übernatürliche Wesenheiten und ihre Wirkungen zuzulassen, kann kein vernünftiges Argument diesen Prozess stoppen. Wer Gott und den Teufel zulässt, muss, wie KANITSCHIEDER es treffend formuliert hat, auch des Teufels Großmutter zulassen. Er kann zwar *in seinem Paradigma* die Anzahl übernatürlicher Entitäten und deren Wirkungen begrenzen, dem Wissenschaftler aber nicht begründen, weshalb dieser ausgerechnet *seinem* Dogma (und nicht einem von vielen alternativen Dogmen) den Vorzug geben sollte.

Alles in allem lässt sich also sagen, dass die Forderung nach Überprüfbarkeit aller Hypothesen, Theorien und Setzungen zu den zentralen philosophischen Leitsätzen der Wissenschaft gehört. Religiöse Werte wie Intuition, Offenbarung und subjektive Bewertung der Fakten (die teilweise sogar gegen innere Widersprüche und erdrückende Evidenzen vertreten werden), haben in der Wissenschaft keinen Platz.

Zusammenfassung

Wie in dieser Abhandlung gezeigt, bleiben nicht nur zwischen dem Kreationismus

und den Naturwissenschaften, sondern auch zwischen liberaleren Theologien wie derjenigen Hans KESSLERS und den Wissenschaften auf faktischer und wissenschaftsphilosophischer Ebene Inkompatibilitäten bestehen. Freilich sind sie im letztgenannten Fall wesentlich harmloser als im Fall des Kreationismus. Mit liberalen Christen wie Hans KESSLER ist ein sinnvoller Dialog und eine fruchtbare Zusammenarbeit in naturwissenschaftlichen Fragen möglich – auf Kreationisten trifft dies (von Ausnahmen abgesehen) nicht zu.

Bei allem Unverständnis gegenüber ihrem pseudowissenschaftlichen Habitus und den damit einhergehenden intellektuellen und gesellschaftlichen Problemen muss man den Kreationisten zugestehen, dass ihr kindlich-heimeliger Wunderglaube mit den christlichen Kernbotschaften eher korrespondiert als das liberalisierte Schöpfungsverständnis KESSLERS und der Amtskirchen. Zumindest kann es religiöse Bedürfnisse besser befriedigen, auch wenn ich nicht verhehlen möchte, dass ich gegenüber christlich-liberalen Schöpfungsvorstellungen mehr Sympathien hege.

Literatur

- BRESCH, C. (1977) Zwischenstufe Leben. Evolution ohne Ziel? München.
- BUNGE, M./MAHNER, M. (2004) Über die Natur der Dinge. Materialismus und Wissenschaft. Stuttgart.
- KANG, T.-Y. (2003) Geist und Schöpfung. Eine Untersuchung zu Jürgen MOLTMANNs pneumatologischer Schöpfungslehre. Inauguraldissertation. Heidelberg.
<http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/4095/1/dissertationvonkang.pdf>
- KANITSCHIEDER, B. (2003) Naturalismus, metaphysische Illusionen und der Ort der Seele. Grundzüge einer naturalistischen Philosophie und Ethik. In: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 1, 33–34.
- KANITSCHIEDER, B. (2007) Die Materie und ihre Schatten. Naturalistische Wissenschaftsphilosophie. Aschaffenburg.
- MAHNER, M. (2003) Naturalismus und Wissenschaft. Skeptiker 16, 137–139.
- MAHNER, M. (2005) Religion und Wissenschaft: Konflikt oder Komplementarität? MIZ 34(3), 16–20.
- NEUKAMM, M. (Hg., 2009) Evolution im Fadenkreuz des Kreationismus. DARWINS religiöse Gegner und ihre Argumentation. Göttingen.
- MITTELSTAEDT, P. (2001) Über die Bedeutung physikalischer Erkenntnisse für die Theologie. In: Weingartner, P. (Hg.) Evolution als Schöpfung? Stuttgart, 135–148.
- PEITZ, H.-H. (2010) Von Gott als Schöpfer reden. Herder Korrespondenz 64, 34–38.
- VAAS, R. (2009) Das wahnsinnige Universum. Erde und Weltall 3, 59.
- VOLLMER, G. (1985) Was können wir wissen? Bd. 1: Die Natur der Erkenntnis. Stuttgart.
- VOLLMER, G. (1995) Was ist Naturalismus? Eine Begriffsverschärfung in zwölf Thesen. In: ders. Auf der Suche nach der Ordnung. Beiträge zu einem naturalistischen Welt- und Menschenbild. Stuttgart, 21–42.