

Genäherte Distanz

Das Verhältnis der Theologie zu den Naturwissenschaften nach katholischen Dogmatiken des 20. Jahrhunderts

von *Wolfgang Beinert*

Das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaften ist immer noch problematisch: Exemplarisch wird es erörtert mit Blick auf die neueren katholischen Schul-Dogmatiken und die Erwachsenenkatechismen. Sie kommen hauptsächlich darauf zu sprechen anlässlich der erkenntnistheoretischen Prolegomena und der Schöpfungstheologie (Kreatianismus – Evolutionstheorie). Letztlich handelt es sich beim Relationsproblem um einen konkreten Fall des Verhältnisses von Glaube und Vernunft. Das Ethos der Theologie und säkulare Rationalität müssen die Basis des unerlässlichen Dialogs bilden.

Die Hintergründe eines Streites

Die Relationen zwischen Glaubenswissenschaft und empirischen Wissenschaften sind a priori gegeben, sofern sie wie alle anderen Wissenschaften auf die eine und gleiche wahrgenommene Wirklichkeit ausgerichtet sind. Das Verhältnis zwischen der Theologie und den modernen Naturwissenschaften ist trotzdem seit den Anfängen der letzteren sprichwörtlich schlecht – denkt man an den vor noch nicht unvordenklicher Zeit gebräuchlichen Umgangston, drängt sich die Beschreibung *mies* auf die Lippen. Die Vertreter der Naturwissenschaften werfen denen der christlichen Kirchen Arroganz, Unverständnis, Hinterweltlichkeit und Lernunfähigkeit vor, die zur Verweigerung der Tatsachenanerkennung geführt hätten. Umgekehrt wurden die Naturwissenschaftler von ihren theologischen Kollegen lange als glaubenslos und kirchenfeindlich (dis)qualifiziert.

Lassen wir die Frage beiseite, ob ideologisches Denken wirklich das unpartizipierbare Monopol der Theologen ist. Jedenfalls entspräche es nicht den historischen Fakten, wenn es als einziger Grund gegen die Theologie angeführt würde. Für einen erheblichen Teil der römisch-katholischen Kirche wenigstens im Westen erscheint die Neuzeit als eine schreckliche Prüfung. Sie setzt ein mit der Reformation des 16. Jahrhunderts. Statt einer *einzig* Kirche als Ordnungsmacht gab es plötzlich *mehrere* Kirchen, was damaligem Denken widersprüchlich dünkte. Die ekklesiale Deutungshoheit der Wirklichkeit im Himmel wie auf Erden schwand endgültig mit den epochalen Einsichten, die die neuen empirischen Methoden erlaubten. Damit war nicht allein die Interpretationsmacht der Hierarchie erschüttert, sondern auch die biblische Grundlage des Christenglaubens labilisiert – und das traf auch dessen reformatorische Anhänger.

Die Macht der Kirche(n) hatte einen Schlag bekommen, der bis zur Stunde noch nicht aufgefangen ist, dessen Folgen bis heute schmerzen. Man würde aber zu kurz greifen, sähe man *nur* ein sublimes Machtspiel in den Geschehnissen. Für die Christen stand immer ungleich mehr auf dem Spiel: das Fundament ihres Glaubens. Johannes Paul II. hatte in

seiner berühmten Antrittsenzyklika *Redemptor hominis* (1979) den markanten Satz geschrieben: „Der erste Weg der Kirche ist der Mensch“ (Nr. 14). Das ist in der Tat eine Grundthese christlichen Denkens, deren letzte Wurzel der Glaube an die Menschwerdung Gottes ist. Beides aber, die Anthropologie und die Christologie, schienen durch die neuzeitlichen Umwälzungen akut bedroht. Die Beschreibung ist bekannt: Durch die kopernikanische Wende verlor der Mensch seine zentrale Stellung im Weltall, durch den Darwinismus seine Oberhoheit über die irdischen Verhältnisse, durch die Psychoanalyse Freuds schließlich die volle Verfügung über sein eigenes Ich. Noch einmal: Das hatte Folgen für die Inkarnationstheologie! Unter dieser Perspektive ist der Widerstand von Kirche und Theologie gegen den naturwissenschaftlich-technischen Wissenschaftsprimat psychologisch nur zu verständlich. In seinem Licht sind auch die gegenwärtig so ventilerten neurobiologischen Auseinandersetzungen zu sehen. Damit ist angedeutet: Das prekäre Verhältnis ist gewiss nicht mehr schlankweg feindlich, aber es ist nach wie vor nicht normalisiert. Man kann mit gebotener Nüchternheit allenfalls von einer *genäherten Distanz* sprechen.

Das ist einer intensiven beiderseitigen Arbeit zu verdanken. In dieser Studie richtet sich der Scheinwerfer allein auf die Glaubenswissenschaft. Da ist einiges zu melden. In einer 2005 von der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg angenommenen umfangreichen Dissertation von fast 500 Seiten hat *Fulvio Gamba* „*Die Rezeption naturwissenschaftlicher Aussagen, Modelle und Theorien in den schöpfungstheologischen Ansätzen der gegenwärtigen Katholischen Theologie*“ (so der Untertitel seiner Arbeit) nachgezeichnet¹. Er fokussiert seine Aufmerksamkeit auf fünf katholische schöpfungstheologische Ansätze, die sich mit den Namen *Pierre Teilhard de Chardin*, *Leo Scheffczyk*, *Alexandre Ganoczy*, *Karl Rahner* und *Eugen Drewermann* verbinden. Dazu kommt eine ganze Reihe von Monographien und Sammelwerken, die sich prinzipiell oder exemplarisch mit der Thematik auseinandersetzen, oft in Zusammenarbeit mit den Vertretern der verschiedenen Disziplinen. Es herrscht nicht nur Fülle an Gesprächsstoff, sondern auch an Unterlagen für den Dialog.

Schul-Theologie

An dieser Stelle sollen aber lediglich die Beschreibungen des theologisch-naturwissenschaftlichen Verhältnisses in den dogmatischen Lehrbüchern deutscher Sprache auf den Seziertisch kommen. Das hat einen ganz praktischen Sinn. Die Probleme, um die es geht, berühren wie wenig andere das alltägliche Glaubens-Leben wenigstens der Christinnen und Christen, die über den Tellerrand der Tagesinteressen hinausschauen. Man darf unterstellen, dass besonders junge Menschen davon berührt sind, welche den Ort der eigenen Existenz erkunden und sichern möchten. Wo sie ihn ausmachen, wird entscheidend für die Zukunft der Gesellschaft einschließlich der Kirche sein. Das gilt besonders für unseren Sprachraum.

¹ *Fulvio Gamba*, *Natur als Schöpfung?* Zugänglich im Internet unter ethesis.unifr.ch/theses.

Damit aber erhebt sich die Frage: Welche Sicht wird ihnen seitens dieser Kirche geboten? Sie realisiert sich in der weiteren Frage: Welches Verständnis haben die vermittelnden Instanzen, konkret die mit der Glaubensverkündigung beauftragten Männer und Frauen – die Priester, die Religionslehrer, die Pastoral-Mitarbeiter? Sie beziehen es ihrerseits vornehmlich im Studium. Was aber wird dort gelehrt? Weil es in allerletzter Instanz um das Mark des Christlichen, um die Stellung und Rolle Jesu von Nazaret als des Christus Gottes geht, müssen vor allem die Gesamtdarstellungen der Dogmatik analysiert werden, welche in der einen oder anderen Weise die Grundlage des Examens- und hoffentlich auch Lebenswissens der an der Basis wirkenden Glaubensverkünder sind.

An dieser Stelle ist anzumerken, dass aus dieser Perspektive nicht unbedingt die gesamte Materie erfasst wird, die ihnen vorgelegt wird. Oft kommen auch die Fundamentaltheologen auf die Probleme zu sprechen². Sie wollen die Rationalität des Glaubens erweisen³. Dabei sehen sie sich mit der Entfremdung zwischen ihm und dem Wissen in der Moderne konfrontiert. Wenn sie dem entgegenzuwirken suchen, geschieht es angesichts der historischen Entwicklung gern unter apologetischem und rein theoretischem Aspekt – eingestandener- oder uneingestandenermaßen. Auch die Moraltheologen sind angefragt. In vielen Fällen werfen in der jüngsten Vergangenheit naturwissenschaftliche Resultate die Frage nach der Erlaubtheit ihrer Anwendung auf; man denke an Themen wie Empfängnisregelung, künstliche Befruchtung, Lebensbeginn, Gentechnologien, AIDS, Organtransplantation⁴.

Unser Interesse beschränkt sich an dieser Stelle auf die Darlegung der Glaubensinhalte selber, wie sie generell Aufgabe der dogmatischen Disziplin innerhalb der katholischen Theologie ist.

Das Material

Der Analyse unterzogen werden, wie bereits angedeutet, die abgeschlossenen römisch-katholischen Gesamtdarstellungen der Dogmatik, die (unter dem Einfluss des Zweiten Vatikanischen Konzils) im deutschen Sprachraum in den letzten vier Jahrzehnten erschienen sind⁵. Gewissermaßen als Präludium kommt ein lange vorher publiziertes neuscholastisches Werk zur Untersuchung. Die Begleitmusik liefern zwei mehr oder weniger offiziöse Glaubensbücher, der von der Deutschen Bischofskonferenz verantwortete *Katholische ErwachsenenKatechismus* von 1985 und der im Auftrag von Papst Johannes Paul II. edierte *Katechismus der Katholischen Kirche* in der an der lateinischen Editio ty-

² So behandelt in *Mysterium Salutis* I, 159–238 H. Fries innerhalb der Abhandlung über die Offenbarung auch deren „natürlichen Teil“, d.h. die Schöpfung, deren Erkenntnis wesentlich auf die Naturforschung angewiesen ist.

³ Vgl. J. Werbeck, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*. Freiburg i.Br. – Basel – Wien ³2006, 187–226.

⁴ Vgl. z.B. J. Römelt, *Freiheit, die mehr ist als Willkür. Christliche Ethik in zwischenmenschlicher Beziehung, Lebensgestaltung, Krankheit und Tod*, Regensburg 1997 (*Handbuch der Moralthologie* 29).

⁵ Die Bibliographie im Anhang. Im Folgenden werden die dort aufgelisteten Titel in Kurzform zitiert.

pica orientierten deutschen Neuübersetzung von 2003⁶. Er ist die einzige ursprünglich nicht deutschsprachige Darstellung. Zwar handelt es sich bei diesen beiden Veröffentlichungen nicht im strengen Sinn um Schulbücher, doch können sie auf Grund ihres amtlichen Charakters als typische Bezeugungen der katholischen Auffassung vom Verhältnis Naturwissenschaften/Kirche bzw. Theologie herangezogen werden. In der Glaubensvermittlung nehmen sie nach der Intention ihrer Verfasser einen bedeutenden Platz ein⁷.

Ausgeschlossen von der Betrachtung sind im Erscheinen befindliche Darstellungen wie die *Grundrisse zur Dogmatik* von *Georg Kraus*⁸. Der Grund: Wie später noch zu zeigen ist, findet sich der zu erhebende Stoff oft an mehreren Stellen in der Systematik der Werke. Eine genaue Würdigung setzt also das Vorliegen der Gesamtarbeit voraus.

Nicht beachtet werden ferner Glaubensübersichten, die nicht primär für Theologie-Studierende gedacht sind, auch wenn dort unser Thema erörtert wird. Solches gilt z.B. für die „Laiendogmatik“ des Paderborner Theologen *Michael Kunzler*⁹. Unser Augenmerk will sich lediglich auf die Studienliteratur richten.

Unser Material weist unter verschiedenen Rücksichten eine große Bandbreite auf. Darunter befinden sich mit den Titeln von *Gerhard Ludwig Müller* und *Harald Wagner* zwei einbändige Darlegungen des Gesamtstoffes durch einen einzigen Autor. Gewöhnlich aber sind Dogmatiken vielbändige Unternehmungen mit tausenden von Seiten. Nur selten sind sie Produkte eines einzigen Autors; in der Regel stellen sie Gemeinschaftsunternehmungen eines Teams von Spezialisten für die einzelnen Traktate dar, das in der Regel freilich durch die gleiche theologische Interessenlage geeint ist. Die Bandbreite reicht von der achtbändigen *Katholischen Dogmatik*, die *Leo Scheffczyk* und *Anton Ziegenaus* geschrieben haben, bis zum autorenreichen *Mysterium Salutis*, an dem außer Dogmatikern auch mehrere Vertreter anderer Fächer mitgearbeitet haben.

Ein Sonderfall ist *Michael Schmaus*, der bedeutende Münchener Dogmatiker um die Jahrhundertmitte. Es ist der Traum vieler Fachkollegen, „allein oder mit anderen“ eine Gesamtdogmatik im Oeuvre nachweisen zu können. Schmaus dürfte der einzige sein, der das nicht nur einmal, sondern dreimal geschafft hat. Vor dem Konzil erschien in vielen Auflagen die sechsbändige, in neun Teilbände gegliederte *Katholische Dogmatik*. Sie erregte seinerzeit viel Aufsehen und manche Kritik, weil sie erstmals nicht mehr streng neuscholastisch ausgerichtet war, sondern die Reflexionen der gesamten Dogmengeschichte, nicht selten in langen Zitationen, zugänglich zu machen unternommen hatte. Unmittelbar nach Abschluss der Kirchenversammlung hielt Schmaus in den USA Gastvorlesungen, die auf Deutsch 1969 und 1970 im zweibändigen „Handbuch katholischer Dogmatik“ auf den Markt kamen. Der Haupttitel hieß: *Der Glaube der Kirche*. Ein Jahr-

⁶ Die deutsche Erstfassung wurde 1993 aus dem Französischen übersetzt; die als Originalfassung schon damals deklarierte lateinische Ausgabe wurde erst 1997 publiziert und 2003 ins Deutsche übertragen. Sie enthält zahlreiche, meist redaktionelle, ab und zu aber auch bedeutende sachliche Veränderungen gegenüber dem Ersttext.

⁷ Wie gewichtig er in der Praxis tatsächlich ist, mag dahingestellt bleiben. So weit zu sehen ist, haben diese Katechismen eine eher marginale Praxisrelevanz.

⁸ Für uns in Betracht käme nach dem gegenwärtigen Stand der Edition Band 2: Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre, Frankfurt a.M. 1997.

⁹ Amen, wir glauben. Eine Laiendogmatik nach dem Leitfaden des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Paderborn 1998.

zehnt danach, 1979, erschien unter gleichem Titel eine „zweite, wesentlich veränderte Auflage“ in ganz anderer Aufmachung und in taschenbuchähnlichen 12 Bändchen. De facto hatte Schmaus auch vom Inhalt her ein ganz neues Werk verfasst. Aus Vergleichsgründen macht diese Untersuchung eine Ausnahme und berücksichtigt das gesamte *opus tripartitum* von Schmaus, auch die erste, vor dem Konzil, unserem Orientierungsdatum, erschienene Dogmatik.

Unter den seitdem publizierten Dogmatiken gibt es nur eine einzige, welche die Theematik vollkommen ausblendet. Das ist die *Kleine Katholische Dogmatik*, für die zunächst die damaligen Regensburger Dogmatiker *Johann Baptist Auer* und *Joseph Ratzinger* verantwortlich zeichneten. Letzterer hat nur einen Band des auf zehn Bücher veranschlagten Lehrwerkes, die Eschatologie, verfasst. Alle anderen gehen auf Auers Konto. Nach einem Zerwürfnis legte Ratzinger seine Mitherausgeberschaft nieder. Der erste Band, die *Theologische Prinzipienlehre*, ist nie erschienen. Das könnte der Grund sein, weshalb unser Thema nicht traktiert wird: Auer mag es dem einleitenden Teil zudedacht haben. Abgesehen also von dieser Ausnahme¹⁰ beschäftigen sich alle anderen Lehrbücher mehr oder weniger ausführlich mit der Relationen-Frage.

Eine wichtige Bemerkung darf nicht fehlen: Nahezu alle vorgestellten Handbücher sind in andere europäische Sprachen übersetzt worden, die *Glaubenszugänge* auch ins Polnische als erste Gesamtdarstellung der Dogmatik in dieser Sprache seit den dreißiger Jahren. Das bedeutet: Die von uns rezensierten Bücher hatten bzw. haben einen gesamteuropäischen Einfluss: Sie dienten und dienen auf dem ganzen Kontinent als Lehrmaterial¹¹.

Die „loci“ des Problems

Das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften ist ein historisch und auch sachlich relevantes, aber verständlicherweise kein Haupt-Thema von Werken, die die innere Systematik des christlichen Offenbarungsglaubens erheben möchten. Wir dürfen kaum längere Ausführungen und eine umfassende Thematisierung erwarten. Andererseits schwebt die Dogmatik nicht in einem überirdischen Raum, sondern wird nicht nur faktisch von den Problemen dieser Welt tangiert, vielmehr fühlt sie sich ihnen, wie angedeutet, von den eigenen Rahmenbedingungen her verpflichtet.

Dem Kern nach ist unsere Frage ein Teil der wissenschaftstheoretischen Abklärung: Was sind Proprium, Formalobjekt und Methode der Theologie und was der Naturwissenschaften? Lassen sich überhaupt beide als Wissenschaften deklarieren – und wenn ja, warum? Stehen sie dann auf gleicher Augenhöhe oder in hierarchischer Relation zueinander? Für die Theologen befindet sich dabei die Verlässlichkeit der Glaubensbezeugungsinstanzen (Schrift, Tradition, Lehramt, wissenschaftliche Theologie und Glaubenssinn

¹⁰ Sie bezieht sich auch darauf, dass, genau genommen, das Werk unabgeschlossen ist.

¹¹ Umgekehrtes kann kaum berichtet werden: Die einzige dem Verfasser bekannte Ausnahme ist die fünfbandige „Initiation à la pratique de la théologie“ hg. v. B. Lauret und F. Refoulé, Paris 1982. Sie erschien auf Deutsch in 3 Bänden unter dem Titel: P. Eicher (Hg.), *Neue Summe Theologie*, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 1988. Sie bietet nicht nur den dogmatischen, sondern auch den ethischen Lehrstoff. Die Relationenfrage wird ausdrücklich nicht angesprochen.

der Gläubigen) auf dem Prüfstand. Vor allem gilt das für die Heilige Schrift. Sie ist der vornehmste der *loci theologici*, die letztinstanzliche Autorität (*norma normans non normata*) des Glaubens. Gegen ihren Wortlaut aber verstießen wenigstens dem Augenschein nach die neuen Erkenntnisse: Biblische Topoi wie das dreistöckige Weltbild, das Hexaëmeron, ihre Geozentrik konnten vor dem Gericht der Naturkenntnis nicht bestehen. Wenn aber die Bibel irrt, ist sie nicht vom Gottesgeist inspiriert; wenn sie nicht inspiriert ist, dann ist sie auch ohne wirkliche Autorität für den christlichen Glauben. Aus kirchlicher Sicht war das eine vitale Bedrohung.

Dieser Ausgangslage entsprechend können wir in manchen Einleitungen zu den Dogmatiken bzw. in der Theologischen Erkenntnislehre einschlägige Überlegungen lesen. Dass sie auch fehlen können, hat seinen Grund in der Wissenschaftssystematik. Die seit *Melchior Canos* Zeiten gern als „Loci-Lehre“ bezeichnete Erörterung finden wir entweder als letzten Traktat der Fundamentaltheologie – so gern in älteren Lehrbüchern – oder als ersten Traktat der Dogmatik – so meist in den jüngeren Publikationen, die eine *Theologische Erkenntnis- oder Prinzipienlehre* der materialen Dogmatik vorschalten¹². Aber auch wenn das nicht so ist, wird die Erörterung der Grundlagen angelegentlich der Detailfragen nachgeholt. Diese Einzelfragen tauchen in verschiedenen Kontexten auf. Solche Stellen sind z.B. jene Punkte, an denen die systematische Theologie *sub specie Dei* die irdischen Wirklichkeiten ins Visier nehmen muss. Das ist in jedem Fall das Schöpfungsdogma. Die Weltwirklichkeit, vor allem deren empirisch zu erkundender Teil, ist das primäre Objekt der Naturwissenschaften, aber sie ist als Gottes Kreatur gleichfalls wesentlicher Betrachtungsgegenstand der Theologie, die seit dem Vaticanum I von „natürlicher Offenbarung“ spricht.

Seit Darwin konzentriert sich die Aufmerksamkeit auf die Frage nach Möglichkeit, Tatsachengedecktheit, Extension und theologischer Legitimität der Evolutionstheorie, vor allem, wenn sie als Universaltheorie erscheint, die auch den Menschen einbezieht. Angelegentlich der Besprechung der Hominisation verschärft sich für viele Theologen die prekäre Situation noch. Im Jahr 1957 gaben Churer Professoren den Sammelband *Fragen der Theologie heute*¹³ heraus. Er gewann Bedeutung bei den Vorbereitungen auf das ein gutes Jahr später angekündigte Konzil. Die Beiträger skizzierten die brennendsten Probleme der zeitgenössischen Kirche. Das Buch enthält keinen expliziten Aufsatz zu unserer Fragestellung. Diese wird aber mitnichten übergangen. Sie wird bezeichnenderweise unter dem Titel *Ursprung, Urstand und Urgeschichte des Menschen*¹⁴ verhandelt. Das Weltbild der Naturwissenschaften und besonders die Evolutionstheorie schienen, angewendet auf den Menschen, die Geschichtlichkeit Adams und darin zugleich seine Sonderrolle in der Schöpfung anzugreifen, wovon wiederum die Lehren von dessen unmittelbarer Erschaffung, seiner Stammvaterschaft zu allen Menschen und von seinem Sündenfall samt Paradiesesverlust abhingen. Es kommt zu einem Dilemma, welches der evangelische Theologe *Emil Brunner* 1950 folgendermaßen beschrieben hatte: Wer an der traditionellen Adamsgeschichte festhalte, versuche „in sein neues Raumzeitbild einen Vor-

¹² So die „Glaubenszugänge“ besonders ausführlich.

¹³ *J. Feiner; J. Trütsch; F. Böckle* (Hg.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln – Zürich – Köln 1957.

¹⁴ *J. Feiner*, *Ursprung, Urstand und Urgeschichte des Menschen*, a.a.O., 231–263.

gang einzuzeichnen, der zu einem ganz anderen Raumzeitbild gehört, das zu reproduzieren er gar nicht mehr in der Lage ist. Er ist also nicht etwa ‚konservativ‘, sondern Don-Quichotisch reaktionär. Er versucht das Unmögliche, zwei unvereinbare Raumzeitbilder ineinanderzuschieben“¹⁵.

Man versteht Johannes Feiner, einen der Herausgeber, wenn er Anlass sieht, die prinzipiellen Probleme anzugehen. Man dürfe, schreibt er, die traditionelle theologische Position nicht als „ultrakonservative Rückzugsgefechte“ verbuchen, solle sich aber auch bewusst machen, dass „Lehramt und Theologie wie je so auch heute nur in langsamem, beharrlichem Bemühen zu einer präziseren und reflexeren Erfassung des Offenbarungsinhaltes gelangen“¹⁶. Das war damals ein ziemlich mutiges Eingeständnis. Fast zur gleichen Zeit konnten die Leser der ersten Schmaus-Dogmatik erfahren, die Kirchengeschichte zeige, dass die Kirche „immer wieder die Lebenskraft besitzt, um die ihr sich aus dem Wandel der geschichtlichen Situationen zuwachsenden Aufgaben zu lösen. Sie findet z.B. aus ihrer gläubigen Bindung an Christus das rechte Wort zur modernen Kultur und Wissenschaft, insbesondere zur Naturwissenschaft“¹⁷. Angesichts der Tatsachen ist das eine fast atemberaubende These!

Die anthropologische Verflechtung hat Reperkussionen auch auf die Christologie, welche das wahre und volle Menschsein des Gottessohnes vertritt. Aber auch die Detailfrage der Wunder Jesu ruft das naturwissenschaftliche Interesse auf den Plan. In der klassischen Apologetik war das Wunder als Durchbrechung der Naturgesetze verstanden worden. Diese These wurde aber bald nicht nur seitens der Naturwissenschaften, sondern auch seitens der Theologie angegriffen. Was aber ist es dann, wenn nicht mehr kosmologisches Ereignis?

Neben *Prinzipienlehre*, *Schöpfungslehre*, *Theologischer Anthropologie* und *Christologie* bietet, allerdings nur selten, noch ein weiterer Traktat Gelegenheit für die Auseinandersetzung. Das ist die *Eschatologie*. Herkömmlicherweise ist sie u.a. der Ort, wo angelegentlich des Phänomens *Tod* auf die Konstitution des Menschen eingegangen wird. Die Leib-Seele-Problematik wird akut, die in der modernen theologischen wie naturwissenschaftlichen Diskussion heftig erörtert wird. Eher am Rande steht die einst lebhaft debattierte Natur des höllischen Feuers. Wie kann ein amtskirchlicherseits als real eingestuftes Feuer eine leibfreie Seele malträtiert? Der frühe Schmaus bemüht die umlaufenden naturwissenschaftlichen Theorien und stellt fest, dass sie zwar nicht unmittelbar hilfreich seien, aber auch nicht in Widerspruch zur theologischen Erklärung stünden. „Die Theologen verstehen ja unter dem Feuer der Hölle ein von jedem in der Erfahrung bekannten völlig verschiedenes Feuer besonderer Art, ein von Gott geschaffenes stoffliches Ding, welches ihm als Werkzeug der Gerechtigkeit dient“¹⁸. Der schwammige Satz ist ein treffliches Beispiel für die tiefe Verständnis- und Sprachlosigkeit, die zwischen den Disziplinen Platz gegriffen hatte. Schmaus zum Letzten (1982) zeigt zugleich, wie rasch dann doch bessere Einsicht Platz gegriffen hatte. In der Eschatologie der dritten Dogmatik

¹⁵ E. Brunner, Dogmatik II, Zürich 1950, 56.

¹⁶ Feiner, Ursprung (Anm. 14), 231.

¹⁷ Schmaus A, III/1 (1958), 443.

¹⁸ Ebd., IV/2 (1959), 494.

wird das „Höllengeheiß“ erst einmal in Anführungszeichen gesetzt, dann rein metaphorisch gedeutet als Symbol dafür, dass das Gericht Gottes den Verdammten beständig durchdringt *wie* Feuer¹⁹.

Wir stehen bereits mitten in der Darlegung der materialen Aussagen. Ihnen wollen wir uns jetzt ausdrücklich zuwenden. Dabei betrachten wir aus der bereits angedeuteten Perspektive heraus gesondert die beiden Katechismen.

Das Relationsproblem im „Erwachsenen Katechismus“ und im „KKK“

Der unter der Verantwortung der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene *Erwachsenen Katechismus* macht im ersten seiner beiden Bände anhand des Apostolischen Glaubensbekenntnisses den Versuch, seine Leserinnen und Leser aus ihrer heutigen Situation „abzuholen“ zu den Inhalten des Christentums. Ausgang ist das anthropologische Geheimnis. Unter den Antworten darauf ist auch die der Naturwissenschaft. Sie besitzt ein ambivalentes Aussehen. So unbestreitbar die Fortschritte, so verderblich sind die Negativa: Umweltzerstörung, Entpersönlichung der zwischenmenschlichen Beziehungen, Überforderung des Individuums. Sie haben ein religionskritisches Potential. Gott wird in den naturwissenschaftlichen Theorien entbehrlich. Es gibt gleichwohl Wirklichkeitsbereiche, die lebenswichtige Bedeutung haben, sich jedoch den profanwissenschaftlichen Bemühungen entziehen, z.B. Sinn und Grund der Wirklichkeit (15f.21f.). Die hier vorgenommene, in der Theologie gängige Unterscheidung der unterschiedlichen Formalobjekte will jede echte Konkurrenz zwischen den Disquisitionsbemühungen von vornherein ausschalten. So stellen sich beide der gleichen einen Wirklichkeit, die lediglich unter verschiedenen Aspekten betrachtet wird. Beide sind also „auf wechselseitiges Gespräch angewiesen“ (94).

Naturwissenschaft und Theologie im Gespräch ist darum der Abschnitt in der Schöpfungslehre des Katechismus betitelt, in dem die konkreten Relationsfragen behandelt werden (92–94). Sie dient als Beispiel dafür, dass durch den Rückbezug der Wissenschaften auf ihren eigentlichen Gegenstand die Konflikte „entschärft“ worden sind: Die Perspektivität der Wahrheit – das Wort steht freilich nicht da – wird anerkannt. Hinsichtlich der Theologie artikuliert sie sich in der Beachtung der Weltbildlichkeit biblischer Aussagen und ihrer direkten Intention. Bezüglich der Naturwissenschaften anerkennt der Katechismus deren Selbstbescheidung²⁰.

Der entscheidende Sachdifferenzpunkt wird in der Spannung von Schöpfungsglaube und universalisierter Evolutionstheorie erblickt. Aber auch hier tendiert das Buch zu schieflich-friedlicher Separierung: „Evolution ist ein empirischer Begriff, der auf die Frage nach dem ‚horizontalen‘ Woher und dem raumzeitlichen Nacheinander der Ge-

¹⁹ Schmaus C 6 (21982), 312f.312: „Das ‚Feuer‘ in der Hölle“.

²⁰ Ebd., 93: „Sie wissen, daß sie die Wirklichkeit immer nur unter einem Gesichtspunkt erkennen und so grundlegende Phänomene wie Raum und Zeit nur relativ zum Standpunkt des Beobachters bestimmen können.“

schöpfe eingeht. Schöpfung dagegen ist ein theologischer Begriff und fragt nach dem ‚vertikalen‘ Warum und Wozu der Wirklichkeit²¹.

Die Grenzsituation wird ein weiteres Mal thematisiert in der Christologie, also im ‚Zweiten Artikel‘ des Symbolum. In der Abhandlung über den ‚irdischen Jesus‘ kommt das Glaubensbuch auf die Wunder zu sprechen, die zweifelsohne eine naturwissenschaftliche Seite haben. Es lehnt die apologetische Theorie vom Wunder als Durchbrechung der Naturgesetze ab. Ihre Absicht ist die Weckung des Glaubens an den in sich wunderbaren Gott. Das ist ein Sektor, in dem die Naturwissenschaften nicht kompetent sind; sie müssen sich auf die wiederum für die Theologie per se unerheblichen innerweltlichen Faktoren beschränken (153–155).

So weit der deutsche Katechismus. Im Gegensatz zu ihm ist der sogenannte *Weltkatechismus* ein eher doktrinäres, stark abstrakt-akademisches Werk. Das mag daran liegen, dass er eigentlich nicht unmittelbar an die ‚einfachen Leute‘ gerichtet ist, sondern ein Musterbuch für künftig zu erstellende Katechismen sein will²². Seine Theologie ist sehr konservativ; viele gemeintheologische Konsense der Moderne hat er schlicht ignoriert. Das gilt auch für die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse. Nur ein Beispiel: Das für das deutsche Glaubensbuch wichtige Stichwort ‚Evolution‘ ist für das römische ein absolutes Fremdwort: Es kommt nirgendwo vor.

Ganz kann sich auch der Katechismus der Katholischen Kirche nicht vor der Problemlage drücken. Spätestens bei der Schöpfungslehre muss er Farbe bekennen. Er verwendet dabei die schönste, die er finden kann. Wie auch bei seinem Gegenstück dient das Apostolische Glaubensbekenntnis als Gliederungsprinzip des dogmatischen Teils. Dort ist die Rede von der sichtbaren Welt. Sie ist, betont unser Werk, schön. ‚Nach und nach‘ hat der Mensch die Pracht des Universums ‚als Naturgesetze‘ entdeckt. ‚Sie rufen die Bewunderung der Wissenschaftler hervor. Die Schönheit der Schöpfung widerspiegelt die unendliche Schönheit des Schöpfers. Sie soll Ehrfurcht wecken und den Menschen dazu anregen, seinen Verstand und seinen Willen dem Schöpfer unterzuordnen‘²³. Kaum merklich wird die religiöse Betrachtungsweise als die ursprüngliche und stets gegebene unterstellt. Naturwissenschaft mutiert unter der Hand zu einem spirituellen Unternehmen. Es versteht sich, dass ihre Forschungen uns ‚unerhört bereichert‘ haben. In ihnen erscheint immer die Größe des Urhebers, dem zu danken ist ‚für die Einsicht und Weisheit ..., die er den Gelehrten und Forschern gibt‘ (283/105). Daneben existiert, offenbar ohne irgendeine Spannung zu den Naturwissenschaften, auch noch der Glaube, der sich mit dem von jenen nicht erfassbaren Sinn des Werdens abgibt (284/105; 286/106). Ein Problembewusstsein entdecken wir nirgendwo in der dogmatischen Sektion.

²¹ Ebd., 93f. Die Hervorhebungen im Original.

²² Apostolische Konstitution ‚Fidei depositum‘ Johannes Paul II. vom 11.10.1992, KKK S. 34: ‚Dieser Katechismus ist nicht dazu bestimmt, die von den kirchlichen Autoritäten ... vorschriftsgemäß approbierten örtlichen Katechismen zu ersetzen ... Er ist dazu bestimmt, zur Abfassung neuer örtlicher Katechismen zu ermuntern und die zu unterstützen, die den verschiedenen Situationen und Kulturen Rechnung tragen, aber zugleich sorgfältig die Einheit des Glaubens und die Treue zur katholischen Lehre zu wahren‘. In der Rezeption wurde er aber meist zum päpstlichen Letztwort stilisiert.

²³ KKK 341/119. – Die Zahlen beziehen sich erst auf die Marginalnummern des Buches, dann nach dem / auf die Seitenzahl der verwendeten Ausgabe (vgl. Bibliographie).

Rudimentär taucht es an einer ganz anderen Stelle auf, in der Ethik anlässlich der Besprechung des Tötungsverbotes. *Achtung des Menschen und wissenschaftliche Forschung* ist ein kurzer Abschnitt überschrieben (2292–2301/582f.). Der Wert von Wissenschaft und Technik für die „Herrschaft des Menschen über die Schöpfung“ erfährt Anerkennung (2293/582), doch wird sofort wieder auf den Vorrang der Glaubenssicht verwiesen, die für die sittlichen Grundwerte verantwortlich ist, die Wissenschaft und Technik „ihrem inneren Sinn gemäß“ bedingungslos zu achten haben (2294/583).

Eine solche Ausbügung der Konflikte, die auf jeden Fall für die Glaubensgemeinschaft schon aus historischen Gründen immer noch aktuell sind, ist singulär. Kein sonstiges Glaubensbuch mit Ausnahme der Auer-Ratzinger-Dogmatik, die davon komplett schweigt, hat die Probleme so nonchalant überspielt. Genauer sollte man aber eher sagen: Keines hat so unverhüllt den Vorrang und die wissenschaftstheoretische Leitfunktion der Theologie behauptet.

Wir stehen bei den Dogmatiken. Der Kürze halber besprechen wir sie nicht einzeln, sondern gliedern den Stoff, den sie bieten, nach Sachfragen.

Die erkenntnistheoretischen Spannungen

In den meisten Lehrbüchern wird der Konflikt zwischen Glaube und Naturwissenschaft als bekannt vorausgesetzt. Damit laufen die Autoren Gefahr, die tatsächliche Bedeutung der beiderseitigen Polemik zu verschleiern. Eine Ausnahme bildet der Schöpfungstraktat im *Handbuch* von *Theodor Schneider*, den er mit *Dorothea Sattler* gemeinsam verfasst hat²⁴. Die Autoren bringen in Erinnerung, dass der Streit auf dem hermeneutischen Schlachtfeld ausgetragen worden ist. Den Kontroverspunkt bildete die Bibelauslegung. Galilei war ein hervorragender Exeget, nicht nur ein epochemachender Astronom. Seine Behauptung, das kopernikanische System sei konkordant mit der Bibel, war der eigentliche Angriffspunkt. Der beste Indikator ist der Umstand, dass der bedeutendste Denunziant der Protestant Melancthon gewesen ist. Für ihn stand die Geltung der Heiligen Schrift auf dem Spiel – mit den befürchteten Folgen für das Christentum. Die römische Inquisition wollte sich aus der Affäre ziehen, indem sie behauptete, der souveräne Gott sei an keinerlei Gesetzmäßigkeit gebunden. Empirische Beobachtungen könnten also keine Instanz gegen theologische Aussagen bilden: Was die Bibel sagt, ist wahr, auch hinsichtlich naturbezogener Thesen – die Empirie führt hingegen auf eine falsche, irrige Fährte. Das ist die Haltung eines theologischen Absolutismus²⁵. Galilei war ohne Zweifel der bessere Exeget, wenn er, ganz im Denken des Römerbriefes (Röm 1,19f.), darauf bestand, dass naturwissenschaftliche Einsichten Rückschlüsse auf den Gott vermitteln, der als der Schöpfer und Ordner der Welt geglaubt wird.

Galileis Argument stach auf die Dauer. Schon dem tapferen Glaubensverteidiger Kardinal Bellarmin drängte sich der Gedanke auf, dass nicht die Bibel, sondern möglicherweise deren traditionelle Interpretation irrig sei. Spätestens im 20. Jahrhundert war auch

²⁴ *Schneider*, *Handbuch* I, 120–236. Die nachstehenden Ausführungen 192–195.

²⁵ Glaubenszugänge I, 63 (*Beinert*).

den Neuscholastikern klar, dass die herkömmlichen Gefechte in falschen Grundannahmen wurzeln. Anlässlich der Besprechung der mosaïschen Darstellung des Schöpfungswerkes (Hexaëmeron) versprechen *Pohle/Gierens* 1931 den Frieden durch die Annahme von fünf „Sätzen“²⁶. Der erste erklärt kategorisch: „Auch das Buch der Natur enthält eine Geschichte der Schöpfung: folglich können die gesicherten Ergebnisse der Naturforschung mit der Bibel niemals in Widerspruch stehen“ (395). Wo es doch so aussieht, beachten die Bibelwissenschaftler nicht den eigentlichen „Lehrzweck“ der mosaïschen Darstellung. Dieser ist exklusiv religiös. „Folglich soll man im Hexaëmeron keine Astronomie, Physik, Geologie usw. suchen, sondern vor allem religiöse Belehrung“ (ebd.). Die Schrift ist ein „religiöses Volksbuch“, das gar keine andere als die volkstümliche Diktion gebrauchen darf und kann²⁷. Das Lehrwerk beruft sich dafür auf Thomas von Aquin (STh I 68,3) und eine Entscheidung der Päpstlichen Bibelkommission von 1909 (Denzinger 2127 = DH 3516). Man müsse *revelata per se* und *revelata per accidens* unterscheiden. Erstere bestehen aus den heilswichtigen Wahrheiten, letztere sind Wahrheiten, die aus zufälligen historischen oder logischen Zusammenhängen in den Texten stehen, für den Glauben aber keine wirkliche Bedeutung besitzen. Man braucht sie also auch nicht gegen Naturerkenntnisse auszuspielen.

Damit ist die Linie gekennzeichnet, der sämtliche Handbücher folgen. Seit dem Zweiten Vatikanum ist sie solide gedeckt durch die Erklärung der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*, die Bücher der Schrift würden irrtumlos „die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“²⁸. Es gibt zwar nur eine einzige Wirklichkeit, diese besteht jedoch aus unterschiedlichen Bereichen, dem transzendenten des Gottesbezuges der Geschöpfe und dem immanent-empirischen der Naturwelt²⁹. Der erste ist grundlegend personal, der andere (überwiegend³⁰) sachhaft. Daraus ergeben sich zwei differierende Methoden und folglich auch zwei Wissenschaftsgebiete als methodisch-systematische Erfassungsmöglichkeiten der Realität. Das hat die Theologie lange übersehen, weil ihr Offenbarungsmodell instruktionstheoretisch, also sachhaft, konzipiert war: Gott teilt in der Offenbarung *etwas* mit; dieses *Etwas* steht dann, so macht *G.L. Müller* aufmerksam³¹, erkenntnistheoretisch auf der gleichen Ebene wie die kategorial erfassbaren Wahrheiten der Beobachtungswissenschaften. Das seit dem letzten Konzil herrschende kommunikationstheoretische Modell wird der Unterscheidung der Wirklichkeitsebenen dadurch besser gerecht, dass es die transzendente transzendental-personal versteht, sich aber sofort bewusst ist, dass sie ausschließlich durch Muster versprachlicht werden kann, die aus der empirischen Wirklichkeitsebene stammen. Die Bibel verdeutlicht mithin „mit Hilfe einer bestimmten literarischen Gattung die Schöpfung als eine transzendente Relation der Welt zu Gott ..., während die Kosmologie die Beziehung der Welt zu ihrem kategorial greifbaren Strukturprinzipien

²⁶ *Pohle/Gierens*, Lehrbuch I, 394–401.

²⁷ Ähnlich auch *Schmaus* A I, 130; II/1, 28.

²⁸ DV 11. Bemerkenswert ist die starke Absicherung des Satzes quer durch die ganze Dogmengeschichte in Anm. 5.

²⁹ Glaubenszugänge I,85 (*Beinert*).

³⁰ Der Naturbeobachtung sind auch Personen gegenwärtig und zugänglich.

³¹ *Katholische Dogmatik*, 54–56.

hinsichtlich der Anfangsbedingungen des Kosmos beschreiben will³². *Harald Wagner* spricht der Naturwissenschaft daher nur „Wahrheit auf Zeit“ zu, während die Theologie transzendente Erhebungen anstelle: „Sie richtet sich auf das Ganze als Bedingung der Möglichkeit, als begründender Grund des vielen einzelnen, eine Bedingung und ein Grund, die prinzipiell anderer Natur sind als die je einzelnen, sonst könnten sie diese nicht bedingen und ermöglichen“³³. Man kann auch sagen: Der Theologie geht es um den umfassenden Sinn, der Naturwissenschaft um die Erhebung der empirischen Fakten³⁴.

Die Theologen vergessen bei derlei Scheidungen und Unterscheidungen nicht den Hinweis, dass diese und darin die Möglichkeitsbedingungen einer Korrelation der beiden Erkenntnisbereiche aus dem Proprium des Christlichen, der christlichen Theologie selbst stammen. Sie wollen dabei dem Vorwurf Paroli bieten, die neuzeitliche Selbstbescheidung der Theologie sei ein nicht allzu glorreiches Rückzugsgefecht. 1967 reklamiert Walter Kern das theologische Stammvaterrecht: „Die neuzeitliche Naturwissenschaft und Technik und das moderne säkularisierte Bewußtsein überhaupt sind de facto und de iure eine Konsequenz der jüdisch-christlichen Schöpfungsoffenbarung“. Die antike göttergefüllte Welt hat sie in einem gewaltigen Entdivinisierungsvorgang „dem einen und einzigen Gott, der sie aus nichts geschaffen hat, gegenübergestellt“. Die numinose Welt wurde dadurch objektiviert. „Der Schöpfungsglaube hat die Welt als profane, weltliche Welt, dem forschenden Wissen und dem Gestaltungswillen des Menschen überantwortet“³⁵.

Friede brach trotzdem nicht aus. Bereits im Jahr 1969 konstatierte *Michael Schmaus* nüchtern: Die These von der Widerspruchslosigkeit theologischer und empirischer Sätze „bekam keine konkrete, lebendige Wirksamkeit, weil sie sich nur im Himmel der formalen Behauptung bewegte“³⁶. Ein Problem bildet bereits das ständig lauernde Gespenst der ideologischen Unterfütterung jeglicher wissenschaftlicher Arbeit. Dass es die Naturwissenschaftler gern für die Theologen sind, ist nicht aufsehenerregend. Doch die Stoßrichtung wird auch umgekehrt. Nach *Leo Scheffczyk* haben die Naturwissenschaften das „Ziel evidenter Erkenntnis, die der Macht zugeordnet ist“³⁷. Demgegenüber geht es der Theologie um die Erkenntnis des Glaubens aus der Offenbarung, die sie „in die Kategorien seinshafter, qualitativ-werthafter Wahrheit“ fasst, „die dem personalen Heil des Menschen dient“³⁸. Sie darf sich dann uneigennützig auch dem Kosmos als einer Offenbarungsquelle im Sinn der natürlichen Theologie zuwenden. Wenigstens aus dogmenhistorischer Sicht darf man dieses helle Gemälde mit Skepsis anschauen. Es ging der Kirche und es musste ihr in gewisser Weise auch gehen um die Sicherung ihrer Interpretationshoheit, die selbstverständlich auch etwas mit der Macht zu schaffen hat. Nicht von unge-

³² Ebd., 56. Ähnlich auch *Scheffczyk/Ziegenaus*, Dogmatik I, 234–236.

³³ Dogmatik, 434.

³⁴ Vgl. *Scheffczyk/Ziegenaus*, Dogmatik I, 1, 90.230 (*L. Scheffczyk*). Bei *Schneider*, Handbuch I, 151 steht die Formulierung: „Die biblischen Schöpfungsaussagen sind ein authentisches Zeugnis für gläubige Weltbetrachtung und Weltdeutung. Sie helfen, das Dasein zu bestehen, sie wollen trösten, ermutigen und einladen zum gemeinschaftlichen Lob des Schöpfers“.

³⁵ MySal I, 517 (*W. Kern*).

³⁶ *Schmaus* B I, 155.

³⁷ *Scheffczyk/Ziegenaus*; Dogmatik, I, 234.

³⁸ Ebd., 234f.

fähr wird der Verfall der kirchlichen Autorität seit der Vorherrschaft der Naturwissenschaften und der Technik bis zur Stunde rasant beschleunigt. Umgekehrt darf der Theologe einbringen, dass wir seit Popper auch wissen: In den Resultaten der Naturwissenschaftler spiegelt sich deren persönliches Profil und Interesse wider. Freilich lassen sich die Experimente, die sie zur Grundlage haben, wiederholen und verifizieren bzw. falsifizieren. Das geht bei der Theologie nicht gleichermaßen³⁹.

Eine andere Frage ist, ob die vielbesprochene Re-Evangelisierung nicht effizient würde, setzte man die These von der Heilzugewandtheit der Glaubenswissenschaft wirklich in die Tat um. Dazu gehörte das unbefangene Eingeständnis der (sicher nicht immer erbetenen) Hilfestellung, die die Kirche und ihre Wissenschaft von den empirischen und den Humanwissenschaften erfahren hat⁴⁰. Tatsächlich aber, so muss wiederholt werden, ist in manchen Dogmatiken ein latentes Verteidigungsinteresse an der Eigenständigkeit der Theologie zu eruieren. Die Theologen machen Anspruch auf eigene Methoden geltend. Die Naturforscher haben kein Recht, „eine bestimmte exegetische Auslegung des Hexaëmerons nach ihren eigenen Rezepten zu diktieren“⁴¹. Wenn die Exegese beispielsweise, so sekundiert Schmaus 1960, die Verbaldeutung verlassen hat, „so folgte sie ihrem eigenen klar erkannten Grundsatz, dass die Bibel nicht den Profanwissen, sondern dem Heile dient.“ Und er dreht den Spieß um: „Die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse der Neuzeit waren bedeutsam in dem Ausmaß, in dem dieser Grundsatz angewendet wurde“⁴².

Schmaus merkt aber sofort: Damit tut sich eine neue Schwierigkeit auf. Das Ideal des friedvollen Methodenpluralismus setzt voraus, dass genau feststeht, welche Materie welchem Forschungsansatz zuzuordnen ist. Wer jedoch sagt, auf welcher Ebene sich eine bestimmte These zu verifizieren habe – auf der theologischen oder auf der empirischen? Die Dogmatiken beantworten diese Frage. Nur tun sie es auf wechselnde und sich wandelnde Weise. *Pohle/Gierens* ordnet den der Theologie reservierten *revelata per se* fünf Aussagen der Schöpfungsberichte zu⁴³: die *creatio ex nihilo* – Gott ist nicht Urheber des Bösen in der Schöpfung – der Mensch ist aus Geist und Leib bestehendes Ebenbild Gottes und als solches Herr der sichtbaren Schöpfung – Gott schuf Geschlechterdifferenz und Ehe und gab den Fortpflanzungsbefehl – er setzt die Sabbatfeier ein.

Für Schmaus gehört zu den *Indispensabilia* die unmittelbare Erschaffung der Seele von Gott und der Monogenismus. Die universal geöffnete Evolutionstheorie hingegen ordnet er den Thesen zu, die der Theologe radikal ablehnen muss⁴⁴. Nahezu alle solche Essentials sind mit der Zeit in der theologischen Versenkung verschwunden. Bereits 1954 resigniert Schmaus, es sei nicht leicht „zu sagen, wo die Grenze zwischen Darstellungsform

³⁹ Glaubenszugänge I, 86 (*Beinert*).

⁴⁰ Vgl. *F. Wulf*, Theologische Phänomenologie des Ordenslebens: *MySal* IV/2, 483. Eingehender *P. Fransen*, ebd., 921–925 („Das neue Sein des Menschen in Christus“).

⁴¹ *Pohle/Gierens*, Lehrbuch I, 397.

⁴² *Schmaus* A II/1, 30. *Scheffczyk/Ziegenaus*, Dogmatik III, 44 sehen die Naturwissenschaft einem „Trivialisierungsprozess“ ausgeliefert, wenn sie sich der Theologie verschließt. Überdies vermag sich die Naturwissenschaft nicht für die „unsichtbare Welt“, also die Engelwelt, zu öffnen. Hier muss man allerdings fragen, wie sie das sollte, da die Engel sicher keine empirisch erfassbaren Wesen sind. Und kann die Theologie das auffüllen?!

⁴³ I, 396.

⁴⁴ *Schmaus* A II/1, 267f.

und Aussageinhalt verläuft. Das letzte Urteil hierüber steht dem kirchlichen Lehramt zu⁴⁵. Diesen Lehramtspositivismus dürfte heute kaum noch jemand teilen – aus historischen Gründen nicht (Galileis Thesen wurden gerade vom Lehramt zensuriert) und aus sachlichen auch nicht (woher hat das Lehramt diese Letztkompetenz in naturwissenschaftlichen Fragen?⁴⁶).

Die jüngeren Lehrbücher hüten sich daher vor Konkretisierungen und retirieren lieber auf eine Art biblischen Symbolismus. „Die biblischen Schöpfungsaussagen sind ein authentisches Zeugnis für gläubige Weltbetrachtung und Weltdeutung. ... Sie helfen das Dasein zu bestehen, sie wollen trösten, ermutigen und einladen zum gemeinschaftlichen Lob des Schöpfers“⁴⁷. Für die Realia halten sich die Dogmatikwerke an einen unpräzisen Dialog, der bedacht ist, sich vor Grenzüberschreitungen zu hüten, ein zu schnelles Urteil zu fällen und die Resultate der jeweils eigenen Forschung hastig zu verabsolutieren⁴⁸.

Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube

Hinter solch milder Weisheit verbirgt sich die resignierte Einsicht in die Fruchtlosigkeit der langen Kämpfe, die die Beziehungen zwischen Naturwissenschaften und Glaube bzw. Kirche über Jahrhunderte, letztmals in den durch Charles Darwin heraufbeschworenen Verunsicherungen belastet haben. Doch seien wir behutsam: Sie waren vergebens im Sinn einer Alternativentscheidung zugunsten eines „Sieges“ der einen oder anderen Seite; sehr wohl aber zeitigten sie das wichtige Ergebnis, dass die säkulare und die theologische Vernunft zwar unterschiedliche Perspektiven besitzen, aber aus ihnen heraus sachrelevante, d.h. die Wahrheit der Wirklichkeit eröffnende Einsichten freisetzen.

Das zeigt sich in den heutigen Lehrbüchern der dogmatischen Systematik mit nachdrücklicher Deutlichkeit an der Behandlung der Evolutionstheorie innerhalb der Abhandlungen über die Theologie der Schöpfung. Bereits lange vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das in *Gaudium et spes* der evolutiven Weltsicht generell und grundlegend Raum gab⁴⁹, tasten sich die Dogmatiken vorsichtig an eine wenigstens partielle und bedingte Akzeptanz heran. In der in der Zwischenkriegszeit weit verbreiteten lateinischen *Brevior Synopsis Theologiae Dogmaticae* von Ad. Tanquerey beispielsweise wird zwar der „transformismus absolutus“ als unvereinbar mit dem Glauben erklärt, sofern er jede Intervention Gottes bestreitet – was offen dem Glauben wie der Vernunft ins Gesicht schlaue (Nr. 608–610 = S. 328f.). In der Tat: damit überschreitet die Theorie ihre Grenzen. Aber wir runzeln die Stirn, wenn wir weiter erfahren, dass zu den Widersinnigkeiten die

⁴⁵ Ebd., 30.

⁴⁶ Die kirchlichen Dokumente nennen als Materie stets nur die *res fidei et morum*. Letztere sind auch umstritten.

⁴⁷ Schneider, Handbuch I, 151.

⁴⁸ Wagner, Dogmatik, 434.

⁴⁹ GS 5 wird der tiefgreifende Wandel der gegenwärtigen Situation u.a. so beschrieben: „So vollzieht die Menschheit einen Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis“. Die Kirche sieht sich daher aufgerufen, sich zu neuen Analysen und Synthesen aufzumachen.

spontanea generatio und die *fortuita specierum evolutio* gerechnet werden (Nr. 610 = S. 329). Aber dazu gehören nicht die Elemente einer gemäßigten Evolutionstheorie (*trans-formismus mitigatus*), welche Gott prinzipiell Raum lässt (Nr. 612 = S. 330f.).

In den letzten fünfzig Jahren gibt es in den Dogmatiken keinen nachhaltigen Einspruch wider den Evolutionsgedanken. Sie stellen ihn mehr oder weniger ausführlich vor, manche gehen auch auf seine Geschichte ein. Vom Prinzip des unterschiedlichen Formalobjektes her schließen sie prinzipielle Konflikte aus, solange nicht die dogmatischen Interessen berührt sind – wie gezeigt worden ist. Heute muss man zugeben, dass dies in den meisten Fällen gar nicht passiert ist. Es bleibt freilich auch so noch bei einem ziemlich prekären, von Unbefangenheit beträchtlich entfernten Verhältnis.

Im einzelnen: Bereits *Pohle/Gierens* polemisieren gegen billige Tricks, mit denen einige Gläubige die Ergebnisse der Wissenschaften auszuhebeln versuchten⁵⁰. Positiv halten sie fest: „Die Ungewissheit des wahren Auslegungssinnes bezüglich der Entstehungsweise der Welt gibt Theologen wie Naturforschern das Recht, durch vernünftige und maßvolle Schöpfungstheorien sich mit der Bibel zurechtzufinden“ (398: Satz 5). Den genauen Grund nennt *G.L. Müller*: „Denn für das Gott-Mensch-Verhältnis ist die Frage eines heliozentrischen oder geozentrischen Weltbildes ohne Belang (Galileistreit), ebenso wenig auch die nach materieller Kontinuität des Menschen mit der Evolution des Lebendigen (Deszendenztheorie Darwins, vgl. GS 36)“⁵¹. Präziser umschreibt das Handbuch von *Theodor Schneider* aus naturwissenschaftlicher Kenntnis den Sachverhalt. Die Kosmologie kann erst bei der „kosmischen Singularität“ des Big Bang ansetzen, der aber immer schon *etwas* voraussetzt. Warum aber gibt es dieses *etwas* und woher stammt es? Das ist keine naturwissenschaftliche, das ist die theologische Fragestellung, die mit dem Gedanken der *creatio ex nihilo sui et subiecti* durch Gott beantwortet wird. „Der Versuch, diese Botschaft denkerisch einzuholen, bleibt gefangen in den Fesseln des menschlichen Vorstellungsvermögens, für das Werden nicht anders denn als Wandlung verstehbar ist, während die Rede von der *Creatio ex nihilo* das Werden als ein in Gott zeitlos-ewiges Zugleich begreift“⁵².

Die theologische Möglichkeit solcher Erklärungen hatte der große französische Paläontologe und Theologe *Pierre Teilhard de Chardin SJ* bereits vor der Mitte des 20. Jahrhunderts eröffnet. Bis dahin neigte die Glaubenswissenschaft zu einem totalitaristischen Monismus, was die Relationen Gott – Mensch betrifft. Weil beide Größen absolut konträr erschienen, sah es so aus, als ob alles, was Gott zugeschrieben werden musste, dem Menschen vom Konto abzubuchen sei und vice versa. Welche Folgen das für Kirche und Theologie hatte, wissen die Dogmengeschichtler aus dem unseligen Gnadenstreit, der die westliche Christenheit von Augustinus über Luther zu den dominikanisch-jesuitischen Grabenkämpfen des 17. Jahrhunderts immer wieder erschütterte. Mit dem vergangenen

⁵⁰ I, 397: Der vierte der fünf „Sätze“ lautet: „Jene Theologen oder Naturforscher, welche Fossilien oder Petrefakte nicht für Überreste wirklicher Pflanzen- und Tierschöpfungen, sondern für bloße ‚Naturspiele‘ halten, geben das Wort Gottes grundlos der Verachtung und Lächerlichkeit preis“. Er richtet sich gegen Versuche, die Fossilien, deren Alter beispielsweise nicht mit den biblischen Chronologien konkordieren, als Wunderprodukte Gottes auszugeben.

⁵¹ Dogmatik, 170.

⁵² Handbuch I, 213.

Jahrhundert setzte sich die Einsicht durch, dass Gott und Mensch nicht Konkurrenten sind, sondern zwar ungleiche, aber doch echte Partner, wobei Gottes Gnade genau darin besteht, dass er die Menschen zu einer gewissen Autonomie ermächtigt. Das betrifft nicht nur die Gnaden-, sondern auch die Schöpfungsordnung. „Darin besteht die Göttlichkeit Gottes: daß er so wirkt, daß Welt und Mensch selbstständiges Sein und selbstgetätigtes Wirken haben“, erklärt der Innsbrucker Jesuit Walter Kern in *Mysterium Salutis* und entfaltet den Satz: „Das geschöpfliche Wirken schränkt das Schöpferwirken nicht ein, das Schöpferwirken schränkt das geschöpfliche Wirken nicht ein; dieses entspringt jenem, jenes lässt dieses entspringen“ (II, 537). Daraus ergibt sich Eigengesetzlichkeit und relative Autonomie der Kreaturen. Für die Evolutionsfrage bleibt der Schluss: Die Theologie gibt „mit Entschiedenheit zumindest den Spielraum für einheitliche evolutive Weltbildentwürfe ... frei“ (540).

Leo Scheffczyk vertritt hingegen eine bleibende Oberhoheit der Theologie über die Deutungen der Naturwissenschaft in der Evolutionsproblematik. Beide sind zwar einander zugeordnet, diese Zuordnung ist aber eine, „die aus der Einsicht des Glaubens heraus dem Naturvorgang eine überempirische Erklärung zuteil werden lässt, für welche er bei Anerkennung seiner empirischen Begrenztheit und seine Eingeschränktheit auf einen rein physikalisch-biologischen Erfahrungsbereich offen ist (oder offen sein müsste)⁵³. Zu dieser Aufgabe gehört auch die Freilegung der (manchmal etwas übertrieben gezeichneten) Probleme der Evolutionstheorie. Das bedeutet den Primat der Theologie: „Das Urteil über die Evolution kann ... nicht aus ihr selbst abgeleitet werden, sondern muß von einer Instanz her kommen, die über ihr steht und vor ihr ist. Darum setzt Evolution die Vernunft, ihre Prinzipien wie auch die Subjektivität des Menschen voraus“ (205f.).

Diese aber sagen laut Scheffczyk klar und deutlich, dass Evolution ein schöpferisches Eingreifen Gottes verlangt. Die Theologie hat das schon immer gesehen, es aber unter den theologischen Begriff der *creatio continua*, des perpetuierlichen Wirkens des Schöpfers verbalisiert. Bei Evolution, so folgt für ihn logisch, handelt es sich seitens der Kreaturen nur um ein „okkasionales und konditionales Dabeisein des Geschöpfes, entsprechend dem von der Evolutionslehre zu erklärenden Konditionalzusammenhang zwischen Altem und Neuem“ (209). Das gilt auch für die Hominisation, die wiederum – wegen der Personalität des Menschen – einen eigenen Schöpfungsakt verlangt. Der Autor weiß sehr wohl, dass die Naturwissenschaftler protestieren. Doch ficht ihn das wenig an: „Die Naturwissenschaft kann diesen Erklärungsschritt nicht mitgehen, sie kann ihn aber auch nicht verbieten; sie wird Offenheit dafür bezeugen, daß die Theologie diesen Schritt tut“⁵⁴.

Den späteren Kardinal treibt die Furcht vor einem „Konkordismus“ zwischen den Disziplinen. Doch tritt an seine Stelle de facto keine echte positive Relation, sondern das hierarchische Postulat der Theologie als *prima scientia* – ganz wie im Mittelalter.

⁵³ Dogmatik III, 201.

⁵⁴ Ebd., 264. Das gilt auch für die Engellehre: Die Naturwissenschaften vermögen zwingende Gegenargumente gegen die Existenz unsichtbarer Kreaturen nicht erheben (49). Als diese Lehre dann behandelt wird (286–371), werden solche auch gar nicht erst erwähnt.

Dialog

Die bisher vorgestellten Lehrbücher haben sich, die Ausnahme haben wir gerade erwähnt, mehr oder weniger mit der Feststellung einer halbwegs freundlichen Juxtaposition von Theologie und Naturwissenschaft begnügt: Die Formalobjekte seien unterschiedlich, weshalb es eigentlich Probleme nicht geben könne. Es hat sie nur immer gegeben; und mit bloßen unbedachten Grenzüberschreitungen eines oder beider Partner scheinen sie nicht aufzuarbeiten sein. Gehören sie nicht doch vielleicht unlösbar zusammen?

Der einzige Autor, den diese Frage umzutreiben scheint, ist der ehemalige Würzburger Systematiker *Alexandre Ganoczy* in den „Glaubenszugängen“⁵⁵. Er bejaht sie, sofern es mindestens in der Gegenwart von den Wissenschaften einen deontologischen Konvergenzpunkt auszumachen gilt. Die Umweltzerstörung mit ihren katastrophalen Folgen muss sie auf den Plan rufen – und tut es auch. Der Theologie hat immer schon eine soteriologische Dimension inhäriert. Aber auch Vertreter der Evolutionstheorie wie Lorenz, Monod und Eigen sorgen sich um die Weiterentwicklung von Menschheit und Artengemeinschaft. Sie benutzen Begriffe wie Heilung und Rettung und appellieren wie die Theologen an die Verantwortlichkeit von Technik und Naturwissenschaft (368).

Ein offener und unbefangener Dialog ist aber nicht allein wegen der Verpflichtungen gegenüber der heutigen Menschheit nötig, sondern für die Theologen, an die sich seine Abhandlung richtet, auch erfordert aufgrund ihrer ureigenen Aufgabe: „Denn jener Teil empirischer Natur, der durch die nur für den Glauben erfahrbaren Ereignisse der Inkarnation und der leiblichen Auferstehung in die ewige Gottheit Gottes hereingenommen wurde, bildet den Ansatz schlechthin für eine Theologie der Natur“ (431).

Ganoczy nimmt das Dialogprinzip ernst, wenn er zu Behuf dessen eine Schöpfungslehre „von unten“ erstellt. Er will ansetzen bei den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen (vor allem jenen der Physik, die die fundamentalste Naturwissenschaft für ihn ist), um „gemeinsame Plattformen“ zu konstruieren, auf denen eine positive Auseinandersetzung geführt zu werden vermag. Sie erfolgt auf der Basis einer statuierten „Komplementarität“: Die Werdewelt besitzt eine Natur- und eine Schöpfungsseite. Sie sind weder aufeinander reduzierbar noch symmetrisch. Denn sie basieren auf differenten Erfahrungsweisen. Die sinnlich-äußeren führen zu den Naturgesetzen, die inneren zu Glaubenserfahrungen. Gleichwohl gibt es eine innere Bezogenheit, die für die letzteren so beschrieben wird: „Bei diesen gibt die Wahrnehmung einer Selbstoffenbarung Gottes den Ausschlag. Was sich als göttlich erweist, sei es auch mitten in der Naturwelt (vgl. Röm 1,20), ruft das Vertrauen des Empfängers hervor, dieser setzt sein Lebensprojekt ganz auf den als glaubwürdig Erfahrenen, sucht dessen Willen zu erfüllen und somit den Sinn seines Lebens zu finden. Die Tragweite der so verstandenen religiösen Erfahrung geht über das empirisch Fassbare hinaus und verweist auf die Möglichkeit eines Lebens über den Tod hinaus“ (432).

Allerdings sieht der Autor eine Schwierigkeit für beide Wissenschaften, weil sie beide Unanschauliches zur Sprache bringen und darin plausibilisieren müssen. Dazu sind Modelle (in der Naturwissenschaft) und Symbole (in der Glaubenswissenschaft) erfordert,

⁵⁵ Schöpfungslehre: I, 363–490; die angesprochene Fragestellung 429–488.

welche nicht eins zu eins dem Beschriebenen adäquat sind. Ganoczy geht darauf nicht weiter ein; doch wäre wohl gerade hier weiterzudenken.

Die Methode der Komplementarität wird auf vier Phänomene angewendet, die theologisch wie technisch-naturwissenschaftlich relevant sind. Sie können an dieser Stelle nicht weiter erörtert werden. Zu nennen sind sie gleichwohl⁵⁶. Die erste „Plattform“ bildet die von der allgemeinen und der speziellen Relativitätstheorie aufgeworfene Thematik des endlichen und relativen Zeitkontinuums. Aus ihr schließt Ganoczy auf die Denkbarekeit einer radikalen Überraumzeitlichkeit Gottes einerseits, der menschlichen Raumrelativierung andererseits (mit Folgen für den Glaubensakt oder die sakramentale Feier). Dann nimmt er die „Offenheit der Materie auf den Geist hin“ in den Blick, bespricht an dritter Stelle die Polarität von Notwendigkeit und Kontingenz und schließt mit einigen Überlegungen zum Thema „Objektivität und Subjektivität“. Hier macht Ganoczy darauf aufmerksam, dass seit Rezeption der Quantentheorie der Glaube an eine absolute Objektivität als „Postulat mit mythischen Zügen“ entlarvt worden sei (454).

Das Denkmodell hat seine konkreten Auswirkungen. Das zeigt sich beispielsweise bei der Evolutionsproblematik. Im Komplementaritätsdenken können, wie bei Scheffczyk, *creatio continua* und Evolution *zusammengedacht* werden – aber jetzt darüber hinaus wirklich *zusammen gesehen* werden. „Das Werden des Kosmos wird vom Werdenlassen Gottes so getragen, dass dabei die Eigengesetzlichkeit der WerdeWelt zu sich selbst kommen“ kann (462). Auf dieser Schiene vermag der Dogmatiker noch eine Menge weiterer analoger Aspekte in der naturwissenschaftlichen und der theologischen Rede aufzufinden – zwischen Selbstorganisation der Materie und *creatio continua*, zwischen dem Raumzeitkontinuum und der Ewigkeit, zwischen Gehirn/Geist einerseits, dem Gottesgeist andererseits (462–487).

Hinter solchen Versuchen steht das Streben nach Ganzheit und Sinn, das die Menschen leitet, welcher Disziplin sie auch zuzurechnen sein mögen. Nochmals: Es kann jetzt nicht darum gehen, die einzelnen Vorstellungen Ganoczys zu untersuchen. Jedenfalls ist sein Ansatz wohl derjenige, der die aufs Ganze immer noch unbefriedigenden Positionsbestimmungen der gegenwärtigen Dogmatik besseren Lösungen zuführen kann.

Fazit

Theologie ist vernünftige Rede über die Wirklichkeit *sub ratione Dei*. Tauchen Unverträglichkeiten, Widersinnigkeiten oder gar Widersprüche in dieser Rede auf, kann es am Verständnis der Wirklichkeit, am Verständnis Gottes oder an der Verständigkeit der konkreten Vernunft liegen. An sonst nichts. Lässt man das theologische Proprium *sub ratione Dei* weg, trifft unsere Bestimmung für alle anderen Wissenschaften, auch die Natur- und Humanwissenschaften zu. Das ist und klingt sehr selbstverständlich und ist kein neues Erkenntnisfundlein. Aber haben wir die Konsequenzen daraus gezogen?

Unser Überblick ergibt: Nicht immer und nicht immer heute. Am einfachsten war es noch, wenn Vernunftfehler gemacht worden sind. Sie ließen sich beheben. Ungleich

⁵⁶ „Moderne Physik und Schöpfungsglaube“: 442–454.

schwieriger verhält es sich mit den beiden anderen Termini. Was das Verständnis der Wirklichkeit anlangt, so sind beide Wissenschaftszweige auf der Anklagebank. Dass das vor allem von der Naturwissenschaft hoch gehaltene Banner der Voraussetzungslosigkeit des Forschens einen wackeligen Befestigungspunkt besitzt, ist inzwischen eine allgemeine Einsicht. Die Natur gibt (bestenfalls) Antwort auf die Fragen, die man ihr stellt; diese Fragen aber sind nicht selten interessengeleitet oder ideologisch. Das galt nicht nur ehemals; es scheint auch jetzt zu gelten. Man muss wieder an die neurobiologischen Debatten denken. Die im Rahmen der Evolutionsdiskussion lange als dogmatisch unaufgebbar festgehaltene Theorie des Monogenismus beispielsweise oder exegetische Vorentscheidungen auf diesem Sektor haben sich als gegenstandslos erwiesen.

Wir berühren damit ein Gebiet, das viel größere Aufmerksamkeit verlangte. Wer heute bemüht ist, den Glauben theologisch unterfüttert zu verkünden, begegnet großen und vielfältigen Schwierigkeiten. Ein Teil rührt daraus, dass bedeutende Lehrstücke weder glaubenseinsichtig noch glaubensvermittelbar sind. Die Lehre der Christen ist kompliziert, sprachlich widerständig, lebensfern in vielen Punkten. Muss das so sein? Gerade die Diskussion mit den Naturwissenschaften hat gezeigt: Nein, das muss nicht unbedingt so sein. Man erinnere sich an die Klärung der Kausalverhältnisse im Gnadenstreit mit seinen Reperkussionen auf die Naturanschauung. So wäre zu fordern, das Lehrgebäude darauf zu untersuchen, welche Säulen wirklich statisch tragen und welche bloß akzidentelle, einer Zeit, einer Denkform, einer „Schule“ verdankte Funktionen haben, also auch einer Konzentration der *fides quae* standhalten können. Diese freilich scheint unumgänglich.

Bleibt das Gottesverständnis. Man kann nicht behaupten, die neuere Theologie habe sich unter Aufbietung aller Kräfte um seine Vertiefung heldenhaft bemüht. In jüngerer Zeit spielte die ekklesiologische Thematik eine größere Rolle. Neben vielen anderen Consideraten scheint besonders dringlich die Besinnung auf die Sprachproblematik. Gottesrede ist immer analog, immer mangelhaft, immer nur approximativ. Sie vollzieht sich in symbolisch-metaphorischer Diktion. Die herkömmlichen Postulate der Gottesrede bedürfen darum der Überprüfung⁵⁷. Wie weit lässt sich etwa Kausalität überhaupt von Gott und den Geschöpfen aussagen und was hat die Anwendung der Analogizität für Folgen? Manche Nuss im interdisziplinären wie im innertheologischen Gespräch könnte unter diesem Aspekt geknackt werden.

Im Gespräch stehen wir in gewisser Weise, so lässt sich das Resultat dieses Referates vielleicht am kürzesten zusammenfassen, noch sehr am Anfang einer nachdrücklich-nachhaltigen Konvergenzdebatte. Die Distanz ist geringer geworden als noch vor einem halben Jahrhundert. Doch sie ist beträchtlich, nach wie vor. In welche Richtung das Gespräch laufen könnte, scheint mir in einigen Sätzen des von *Benedikt XVI.* selbst verfassten Kommunikés angedeutet, das die denkwürdige Unterredung des Papstes mit Hans Küng im September 2005 resümiert. Was da von den Religionen insgesamt gesagt wird, kann auch der christlichen Theologie Anlass zum Handeln sein: „Es werden (vom Projekt „Weltethos“ Küngs – W.B.) die moralischen Werte ins Licht gesetzt, in denen die großen

⁵⁷ Vgl. H.-J. Sander, Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2006, I. Kap.: Die Rede von Gott – ein abduktiver Prozess aus machtvollen Differenzen, 17–40.

Religionen der Welt bei allen Unterschieden konvergieren und die sich von ihrer über-
zeugenden Sinnhaftigkeit her auch der säkularen Vernunft als gültige Maßstäbe zeigen
können“. Ausdrücklich begrüßt der Papst das Anliegen, „den Dialog zwischen Glaube
und Naturwissenschaft neu zu beleben und die Gottesfrage dem naturwissenschaftlichen
Denken gegenüber in ihrer Vernünftigkeit und Notwendigkeit zur Geltung zu bringen“⁵⁸.

Die Frage lautet, wie die Kirche wirklich umgehen kann mit den Einsichten „dieser
Welt“⁵⁹. Ihre eigene Wahrheit, der Glaube, muss verantwortet werden vor dem konkreten
heutigen Denken und Erkennen. Dieses aber ist nachdrücklich naturwissenschaftlich-
technisch geprägt. So bleibt: Das Ethos religiösen Denkens und die säkulare Vernünftigkeit
sind in der Tat die tragfähige Basis einer erfolgsträchtigen Neubelebung des Dialogs,
eines wahrhaften und objektiven Gespräches zwischen Naturwissenschaft und Theologie.
Könnten sich nicht beide Seiten darauf stellen?⁶⁰

Verwendete Lehrbücher der Dogmatik

- Auer, J.*: *J. Ratzinger* (bis 1983, dann: *J. Auer*), Kleine katholische Dogmatik, 9 Bde. in 10 Teilbd.,
Regensburg 1970–1983 (teilweise mehrere Auflagen). Bd. I „Einführung in die dogmati-
sche Theologie“ nie erschienen.
- Beinert, W.* (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik. 3 Bde., Paderborn u.a.
1995.
- Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Katholischer Erwachsenenkatechismus, Kevelaer u.a. 1985.
- Feiner, J.*: *M. Löhrer* (Hg.), *Mysterium Salutis*. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, 5 Bde. in
7 Teilbd., Einsiedeln – Zürich – Köln 1965–1976; *M. Löhrer*; *Ch. Schütz*; *D. Wiederkehr*
(Hg.), Ergänzungsband: Arbeitshilfen und Weiterführungen, Einsiedeln – Zürich – Köln
1981.
- Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, Città del
Vaticano – München 2003. Zit. KKK.
- Müller, G.L.*, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg i.Br. – Basel
– Wien 1995 (Neuausgabe 2005).
- Pohle, J.*: *M. Gierens*, Lehrbuch der Dogmatik, 3 Bde., Paderborn 1931.
- Scheffczyk, A.* *Ziegenaus*, Katholische Dogmatik, 8 Bde., Aachen 1997.
- Schmaus, M.*, Katholische Dogmatik, 5 Bde. in 8 Teilbd., München 1938–1955 (mehrere Aufl.).
Hier verwendet Bd. I⁶1960; II/1⁵1954; III/1³ 51958 und IV/2⁵1959. Zit. Schmaus A.
- Schmaus, M.*, Der Glaube der Kirche. Handbuch der katholischen Dogmatik, 2 Bde., München
1969/1970. Zit. Schmaus B.
- Schmaus, M.*, Der Glaube der Kirche. Zweite, wesentlich veränderte Auflage, 6 Bde. in 13 Teilbd.
und 1 Registerbd., St. Ottilien 1979–1982. Zit. Schmaus C.
- Schneider, Th.* (Hg.), Handbuch der Dogmatik, 2 Bde., Düsseldorf 1992 (mehrere Auflagen).
- Tanqueray, Ad.*, Brevior Synopsis Theologiae Dogmaticae, cooperante J.B. Bord, Paris – Tournai –
Rom⁷1931.
- Wagner, H.*, Dogmatik, Stuttgart 2003 (Studienbücher Theologie 13).

⁵⁸ Zitiert nach *K.-J. Kuschel*, Wohin steuert Benedikt XVI.?, in: *StdZ* 131 (2006), 293.

⁵⁹ *E. Borgman*, Wahrheit als religiöses Konzept, in: *Conc* 42 (2006) 67–76.

⁶⁰ Die Abfassung dieser Ausführungen lag vor der Rede Benedikt XVI. am 12. September 2006 in der Universi-
tät Regensburg. Ein Hauptthema bildete das Verhältnis Glaube – Vernunft generell. Daraus lassen sich Ablei-
tungen für die Relation Theologie – Naturwissenschaften fruchtbar machen.

The relationship between theology and science is still problematic. It is discussed exemplarily with regard to the recent Roman Catholic dogmatic handbooks and the catechisms for adult Christians. They deal with this relationship primarily in connection with the prolegomena of cognitive theory and the theology of creation (creationism – theory of evolution). The problem of this relationship turns out to be a concrete case of the interrelation between faith and reason. It is the ethos of theology as well as secular rationality which should form the base of this imperative dialogue.