

Jörg Ewertowski

Die Gottesentwicklung

Von der Beziehung zwischen dem Entwicklungs- und dem Gottesgedanken in Theologie, Philosophie und Anthroposophie

Der Streit zwischen Evolutionisten und Kreationisten stand im Hintergrund eines Stuttgarter Evolutionssymposiums im September (siehe Bericht in Heft 1/2008). Der vorliegende Essay ist eine überarbeitete Fassung eines Vortrages, der in den philosophisch-theologischen Hintergrund des Streites zwischen Schöpfungs- und Entwicklungsgedanken hineinleuchtet und zugleich die Entwicklungsidee Rudolf Steiners als einen noch wenig erkannten Paradigmenwechsel im Verständnis der Weltentwicklung herauszuarbeiten sucht.

Der Gottesname, den Moses am Dornbusch vernimmt, lautet: »Ich bin der Ich bin«. Man hat aus diesem Wort herausgehört, dass Gott unveränderlich ist, erhaben über die Vergänglichkeit der Welt, dass Gott das Sein selbst ist, im Unterschied zum Seienden. Die Theologie distanziert sich schon seit längerem von dem damit verbundenen statischen Gottesbild. Sie versucht die Überformung des biblischen Gottes durch das Seinsdenken der griechischen Philosophie rückgängig zu machen. So findet man nun auf der theologischen Seite umgekehrt das Bild eines geschichtlich handelnden personhaften Gottes, eines Gottes, der zornig werden kann, der seine eigene Schöpfung sogar zeitweise bereut, der sich in seinem Zorn aber auch umstimmen lässt. Und Hans Jonas zeichnet das Bild eines Gottes, der schon in der Schöpfung und nicht erst im Kreuzestod auf Golgatha, seine Allmacht preisgibt. Der Karfreitag wird auf die Weltgeschichte ausgedehnt, das Mysterium von Golgatha löst sich dadurch als ein einzelnes geschichtliches Ereignis auf. Dem mehr am Judentum und an der spätantiken Gnosis orientierten Philosophen Jonas wie auch vielen christlichen Theologen, geht es um die Überwindung des antiken »Apathie-Axioms«, das ein Mitleiden Gottes mit der Welt für unmöglich erklärt.¹ Mehr oder weniger ausgeleuchtet steht hierbei die Theodizeeproblematik und die Idee von der Schöpfung, die ein Opfer ist (»Zimzum«) im Hintergrund.²

1 So schreibt Hans Jonas: »... , soviel an ›Werden‹ wenigstens müssen wir Gott zugestehen, wie in der bloßen Tatsache liegt, dass er von dem, was in der Welt geschieht, affiziert wird, und ›affiziert‹ heißt alteriert, im Zustand verändert. Auch wenn wir davon absehen, dass schon die Schöpfung als solche ... ja schließlich eine entscheidende Änderung im Zustand Gottes darstellt, insofern er nun nicht mehr allein ist, so bedeutet sein fortlaufendes Verhältnis zum Geschaffenen, ... dass er etwas mit der Welt erfährt, dass also sein eigenes Sein von dem, was in ihr vorgeht, beeinflusst wird. ... Also, wenn Gott in irgendeiner Beziehung zur Welt steht ... dann hat hierdurch allein der Ewige sich ›verzeitlicht‹ und wird fortschreitend anders durch die Verwirklichung des Weltprozesses» Hans Jonas: *Gedanken über Gott. Drei Versuche*, Frankfurt/M. 1994,

Eine deutliche Grenze ziehen alle Theologen bis heute aber dort, wo die Ablösung des Gottesbildes vom statischen Sein der griechischen Philosophie in die Idee eines sich *entwickelnden* Gottes umschlagen könnte. Geschichtlichkeit wird bejaht, Evolution aber und menschliche Entwicklungsgeschichte im Sinne einer Vervollkommnungs-Bewegung wird heute grundsätzlich skeptisch angesehen und auch im Hinblick auf Gott wie selbstverständlich abgelehnt.³ Kommt dabei nicht doch wieder ungewollt ein metaphysisches Gottesbild ins Spiel? Wenn wir »Gott« *denken*, dann denken wir wie Anselm von Canterbury »das, über dem nichts Größeres gedacht werden kann.«⁴ Wohin sollte sich ein Wesen entwickeln können, das bereits vollkommen ist? Können wir noch »Gott« denken, wenn dieser sich erst zum Gott entwickeln muss?

Wer die Frage, ob Gott sich entwickeln kann, daraufhin entschieden verneint, der muss aber, wenn er nur ein klein wenig weiter denkt, eine unerwartete Erfahrung machen: Den Gott, der sich nicht entwickeln kann, können wir ebenfalls nicht als vollkommenes Wesen denken. Wenn er sich nicht entwickeln *kann*, dann *fehlt* ihm etwas, nämlich die Entwicklungsfähigkeit. – Jetzt ist etwas geschehen, was wir nicht mehr rückgängig machen können. Allein dadurch, dass wir *gefragt* haben, ob Gott sich entwickeln kann, ist unser bisheriges Gottesbild ins Wanken geraten. Wir haben Gott als vollkommenes Wesen verloren, gleich ob wir ihm Entwicklung zu- oder absprechen. Damit können wir jetzt weder vor noch zurück. Auch der erste Einwand gegen die Gottesentwicklung ist keineswegs überwunden: Wenn die Gottesentwicklung einen Mangel überwinden, wenn Gott sich erst zur Vollkommenheit entwickeln muss, dann ist er nicht »Gott«, sondern bestenfalls »ein Gott«. An dieser Stelle wird zugleich deutlich, warum sich der Gedanke von der Vollkommenheit Gottes nicht einfach aufgeben lässt. Mit seiner Hilfe unterscheiden wir nämlich Gott von den Göttern. Ihn als den höchsten der uns derzeit bekannten Götter anzusetzen, reicht nicht aus, denn wir würden uns dann im Grenzenlosen verlieren.

Im Raum des Polytheismus, im Raum der Hierarchienwelt, fällt es leicht, von einer Entwicklung der hierarchischen Wesenheiten, eben der »Götter«, zu sprechen. Anders aber dort, wo es um den einzigen Gott im monotheistischen Sinn geht, der sich von allen anderen Wesen so radikal unterscheidet, dass es keinen anderen (gleichartigen) Gott neben ihm geben kann. Es ist

S. 39. Vgl. auch Jürgen Moltmann: *Der gekreuzigte Gott*, Gütersloh 2002 und Ders.: *Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Gütersloh 2002.

2 Vgl. hierzu Günter Röscher: *Gott und die Übel in der Welt*, in: *Anthroposophie*, Nr. 241, Michaeli 2007 und *Sophia und die Kabbala Isaak Lurias*, in: *Anthroposophie* Nr. 225, Michaeli 2003.

3 Vgl. Wolfhard Pannenberg: *Systematische Theologie*, Göttingen 1988, S. 359.

4 »Also, Herr, der Du die Glaubenseinsicht gibst, verleihe mir, dass ich, soweit Du es nützlich weißt, einsehe, dass Du bist, wie wir glauben, und das bist, was wir glauben. Und zwar glauben wir, dass Du etwas bist, über dem nichts Größeres gedacht werden kann.« Anselm von Canterbury: *Proslogion*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1964, S. 85.

dieser einzige Gott, von dem wir auch jenes wichtige »Ich-bin-Wort« im Ohr haben, das die Thematik auf den Punkt bringt: »Ich bin der Anfang und das Ende«. Was ihn betrifft, befinden wir uns jetzt in der beschriebenen Ausweglosigkeit: Wir können ihn nicht als sich entwickelnd denken, ihm aber auch nicht die Entwicklungsfähigkeit absprechen. In beiden Fällen würden wir ihm das rauben, was wir jetzt »Vollkommenheit« genannt haben, und damit das, was ihn zu dem *einzig*en Gott macht. Was aber ist das genau? Was meinen wir eigentlich mit Begriffen wie Vollkommenheit, Absolutheit, Unendlichkeit, mit Wendungen wie: »Das, über das hinaus nichts Größeres denkbar ist«?

Mit dem Anselmschen Gottesgedanken bahnt sich die Neuzeit bereits aus der Ferne an, und spätestens bei Cusanus kommt deutlich heraus, dass sich jetzt mit dem Gottesgedanken eine grundlegend neue Idee der Unendlichkeit verbindet. Weil die Unendlichkeit die Gegensätze in sich vereint, weil sie in sich zurückläuft, deshalb unterscheidet sie sich von der ungöttlichen Grenzenlosigkeit, vor der die antiken Denker zurückgeschreckt sind.⁵ Und so wie die wahre Unendlichkeit das Endliche nicht von sich ausschließt, weil sie sich dadurch verendlichen würde, so schließt sie auch die Leidensfähigkeit nicht aus. Das antike Apathie-Axiom ist, so scheint mir, mit dem neuzeitlich-philosophischen Gottesbegriff wenigstens unausdrücklich schon überwunden. Gilt das auch für den Entwicklungsgedanken?

Wenn wir uns ernsthaft der Frage nach der Gottesentwicklung stellen wollen, dann müssen wir auch den Entwicklungsbegriff neu überdenken. Wir müssen uns von der Selbstverständlichkeit frei machen, mit der wir Entwicklung grundsätzlich als eine Bewegung vom Niederen zum Höheren, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen denken: Kann »Entwicklung« nicht auch noch etwas anderes besagen als Vervollkommnung? Und dann müssen wir uns von der Selbstverständlichkeit frei machen, mit der wir die Einzigkeit Gottes als Vollkommenheit im Sinne der Vollendung denken. Wir werden nämlich auf den tiefen Schlag Schatten der Vollendung aufmerksam, nämlich auf das damit verbundene »An-sein-Ende-gekommen-Sein«. Unter diesen neuen Bedingungen dürfen wir dann aber auch die Entwicklung nicht länger als ein Streben nach dem Ende, als Zweckverwirklichung oder Teleologie denken. Gelingt uns das? Können wir dann noch Entwicklung vom bloßen Formenwandel unterscheiden? Stehen wir damit nicht vor dem ziel- und sinnlosen Fort-

Gottesidee und Entwicklungsgedanke

⁵ Zu diesem Themenkomplex vgl. auch den immer noch aufschlussreichen »Klassiker« von Heinz Heimsoeth: *Die sechs großen Themen der Abendländischen Metaphysik* und darin besonders die Kapitel *Gott und Welt*; *Die Einheit der Gegensätze und Unendlichkeit im Endlichen*. Stuttgart 1965.

schritt der Moderne, dessen verborgenes Wesen vielleicht ein Weg-Schritt, eine Flucht vor dem Ursprung und ein Weg in eine neue Grenzenlosigkeit ist? Relativiert sich dann nicht alles? Aber genau das ist ja schon alles eingetreten, freilich nicht deshalb, weil man versucht hätte, den Entwicklungsgedanken von einem erneuerten Gottesgedanken her zu denken, sondern umgekehrt, weil der teleologisch gefasste Entwicklungsgedanke die schattenhafte Kehrseite des philosophischen Gottesgedankens offenbar gemacht hat: Der Weltgeist, der die Einzelnen als Mittel zu seinem Zweck gebraucht, verwirklicht sich in seiner Zerrform in den Totalitarismen der Moderne. Als Reaktion darauf wird jegliche Geschichtsphilosophie, jegliches Denken, das auf Ganzheitlichkeit und Sinnhaftigkeit, ja allein auf verbindliche Wahrheit Anspruch macht, obsolet. Aber das Absolute kehrt wieder, nämlich in der sich selbst verbergenden Verabsolutierung des Relativen, die vom radikalen Historismus ausgeht, jener Auffassung, dass die Geschichtlichkeit, die mit allem Erkennen verbunden ist, die jeweils gewonnene Erkenntnis jeder Verbindlichkeit berauben muss. Auf diese Weise interpretiert beispielsweise der Historiker Helmut Zander die Anthroposophie als Anti-Historismus, als den vergeblichen Versuch, der definitiven Relativierung aller Werte und Wahrheiten doch noch einmal restaurativ etwas Bleibendes entgegenzusetzen.⁶ Wer, nachdem der Historismus einmal alles relativiert hat, erneut wieder Ganzheitlichkeit und Sinnhaftigkeit der Welt vertritt, der kann – so setzt Zander voraus – nur durch eine reaktionäre Anti-Haltung bestimmt sein. Wiederholt Rudolf Steiner also nur den Deutschen Idealismus unter anderen, jetzt eigentlich schon überholten geschichtlichen Bedingungen?

Mir scheint, dass die seit dem Ende des 19. Jahrhunderts offenbare Krise des Entwicklungsgedankens und die Krise des Gottesbegriffs, die sich in Nietzsches diagnostisch gemeintem Wort vom Tod Gottes exemplarisch manifestiert, eine gemeinsame Ursache haben. Deshalb muss es uns nun darum gehen, Tod und Auferstehung Gottes in eins mit einem neuen Entwicklungsgedanken denken zu lernen. Der Entwicklungsgedanke, der zunächst in die Unabhängigkeit von einem jeden Gottesbegriff zu führen scheint, weil die Evolution sich als Alternative zur Schöpfung darstellt, hat sich geschichtlich gesehen fast selbst wieder aufgehoben – Sollte ohne eine Gottesidee mit der Entwicklung kein Sinn mehr zu verbinden sein? Aber deshalb darf die Wissenschaft keinen religiösen Gottesbegriff dort als

6 Helmut Zander, *Anthroposophie in Deutschland*, Göttingen 2007. Vgl. hierzu auch Jörg Ewertowski: *Der bestrittene geschichtliche Sinn. Helmut Zanders Studie »Anthroposophie in Deutschland« in ihrem historischen Kontext*, in: *Anthroposophie*, 2007/4.

Krücke einsetzen, wo sie mit ihren eigenen Mitteln nicht mehr weiter kommt, sondern es geht im Gegenteil darum, dass die Tragkraft des Entwicklungsgedankens ohne einen erneuerten Gottesgedanken unzureichend bleibt. Unser Entwicklungsgedanke muss sich mit unserem Gottesgedanken vereinbaren lassen, aber nicht so, dass sich unser Gottesgedanke an unseren Entwicklungsgedanken anpasst oder umgekehrt. Beide Gedanken müssen vielmehr in gegenseitigem Bezug gemeinsam neu gewonnen werden.

Bei Rudolf Steiner tritt uns Gott zunächst in der Rede vom »Weltengrund« entgegen, der sich vollständig in die sich entwickelnde Welt ausgegossen hat, der sie daraufhin von innen treibt, und der so im menschlichen Denken und der menschlichen Persönlichkeit schließlich in seiner höchsten uns unmittelbar bekannten Form erscheint. Wenn der Weltengrund Ziele habe, so der junge Rudolf Steiner 1886 in den *Grundlinien*, dann seien diese Ziele identisch mit den Zielen, die sich der Mensch setzt. Das Thema ist hier freilich nicht Gott, sondern die Freiheit. Der Mensch handelt nicht aus Pflichtgefühl, sondern aus seinen Idealen heraus. Er lässt sich nicht von einer äußeren Macht Gesetze geben, sondern ist souverän.⁷ Was für Hans Jonas mit Blick auf die göttliche Leidensfähigkeit gesagt wird, das finden wir beim jungen Steiner als Hintergrund der menschlichen Freiheit: die vorbehaltlose Selbstentäußerung Gottes.

Er wiederholt hier zugleich auch einen Grundgedanken des Deutschen Idealismus, freilich entschieden herausgelöst aus dem Prokrustesbett der Entwicklungsnotwendigkeit, die durch dessen spekulative Methode bedingt war. Ganz im Sinne eines echt geschichtlichen Denkens (und somit alles andere als »anti-historistisch«) wendet Steiner sich gegen eine teleologische Geschichtsphilosophie: »Alles apriorische Konstruieren von Plänen, die der Geschichte zugrundeliegen sollen, ist gegen die *historische Methode*, wie sie sich aus dem Wesen der Geschichte ergibt.«⁸ Gott ist einer Welt immanent, deren geschichtlicher Sinn von der Freiheit des Menschen abhängt und zukunfts offen ist.

In den Vorträgen über die biblische Schöpfungsgeschichte, spricht Steiner dann 24 Jahre später (1910) von einem Schöpfergott, der »von außen« den Menschen schafft. Im Unterschied zur gewohnten theologischen Darstellung entwickelt sich dieser Schöpfergott aber gerade im Schaffen: Nach dem fünften Schöp-

Rudolf Steiners Gottesgedanke

7 Vgl. Rudolf Steiner: *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung*, GA 2, Dornach 1979, S.125.

8 Rudolf Steiner: *Grundlinien* a.a.O., S.127.