

Kirche und Gesellschaft

Herausgegeben von der
Katholischen Sozialwissenschaftlichen
Zentralstelle Mönchengladbach

Nr. 336

Eberhard Schockenhoff

Schöpfung und Evolution

Ist das biblische Weltbild in Gefahr?

J.P. BACHEM VERLAG

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ will der Information und Orientierung dienen. Sie behandelt aktuelle Fragen u. a. aus folgenden Bereichen:

Kirche, Gesellschaft und Politik

Staat, Recht und Demokratie

Wirtschaft und soziale Ordnung

Ehe und Familie

Bioethik, Gentechnik und Ökologie

Europa, Entwicklung und Frieden

Die Hefte eignen sich als Material für Schule und Bildungszwecke.

Bestellungen

sind zu richten an:

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Brandenberger Straße 33

41065 Mönchengladbach

Tel. 0 21 61 / 8 15 96 - 0 · Fax 0 21 61 / 8 15 96 - 21

Internet: <http://www.ksz.de>

E-mail: kige@ksz.de

Ein Prospekt der lieferbaren Titel sowie ein Registerheft (Hefte Nr. 1–250) können angefordert werden.

Redaktion:

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Mönchengladbach

Erscheinungsweise: Jährlich 10 Hefte, 160 Seiten

2007

© J. P. Bachem Verlag GmbH, Köln

ISBN 3-7616-1908-1

Phasen einer Konfliktgeschichte

Die konfliktträchtige Frage nach dem Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Theologie gehört zu den klassischen Problemfeldern im Verhältnis zwischen Christentum und moderner Kultur. Die Verwissenschaftlichung unseres Weltbildes, der Plausibilitätsverlust eines religiös-metaphysischen Bezugsrahmens und die Säkularisierung des Lebens stellen verschiedene Aspekte ein und desselben Vorgangs dar, der sich in kulturgeschichtlicher Hinsicht als ein epochaler Modernisierungsprozess beschreiben lässt, aus dem die moderne Welt hervorging. Die Naturwissenschaften, allem voran, die Biologie, die längst die Physik als ihre methodische Leitwissenschaft abgelöst hat, benennen nicht nur einen peripheren Bereich der Moderne; nach einem Diktum des Physikers und Philosophen Carl Friedrich von Weizsäcker sind sie vielmehr als der harte Kern der Neuzeit anzusehen. Die kosmologischen Entwicklungen seit der frühen Neuzeit markieren freilich nur den Anfang der Entzweiung zwischen Christentum und Wissenschaft. Im weiteren Verlauf konzentriert sich die Radikalisierung dieser Konfliktgeschichte auf drei Namen, die in der modernen Wissenschaftsgeschichte Symbolwert für das Selbstverständnis des Menschen gewonnen haben und einen grundlegenden Paradigmenwechsel im Welt- und Menschenbild der jeweiligen Epoche auslösten:

– Galileo Galilei (1564-1642), der eine Revolution des kosmologischen Denkens zusammenfasste, die sich seit Kepler und Kopernikus andeutete. Die Erkenntnis, dass sich in unserem Planetensystem nicht die Sonne um die Erde, sondern umgekehrt die Erde um die Sonne dreht, verdrängte die Erde und mit ihr den Menschen aus der Zentralstellung im Kosmos. Damit verändert sich mehr als nur eine kosmologische Spekulation oder eine astrophysische Theorie. Fortan wird der Mensch vom Gefühl einer metaphysischen Heimatlosigkeit gepackt, die mit dem Ende der antik-mittelalterlichen Teleologie eine anthropologische Leere hervorruft. Der Mensch erlebt sich nicht mehr als Teil, Mitte und Herr der Natur, wie es der stoischen Kosmologie und dem christlichen Ordo-Denken des mittelalterlichen Weltbildes entsprach. Vielmehr geht die Auflösung des teleologischen Naturverständnisses mit der Aufkündigung der Naturverwandtschaft des Menschen einher.

– Charles Darwin (1809-1882), der die stammesgeschichtliche Entwicklung des Menschen in die Einheit der Naturgeschichte zurückverlagerte und mit der Evolution der Arten die Abstammung des Menschen aus

vormenschlichen Lebensstufen annahm. Am Leitfaden der biologischen Entwicklungsgeschichte zielte dieses Paradigma auf dieselbe Erschütterung der anthropologischen Zentralstellung des Menschen, da es die Unableitbarkeit der spezifischen Phänomene von Geist und Bewusstsein, aber auch des menschlichen Seelenlebens leugnet. Aufgrund dieser anthropologischen Konsequenz konnte die darwinistische Evolutionslehre vielen als eine wissenschaftliche Bestätigung des zeitgenössischen philosophischen Monismus erscheinen, der die eigenständige Wirklichkeit des Geistes bestritt und dessen Auftreten als Epiphänomen der Materie deutete.

– Sigmund Freud (1856-1939), der nach eigener Selbsteinschätzung den vorangegangenen Demütigungen des Menschen durch die kosmologische und evolutionsbiologische Revolution eine dritte hinzufügte und damit die Neuzeit vollendete. Diese letzte Demütigung des Menschen bestand Freud zufolge darin, dass dieser nicht nur im kosmologischen und paläontologischen Horizont von Raum und Zeit, sondern auch in den Wänden seines eigenen Hauses entthront wurde: Der Mensch ist nicht mehr Herr im eigenen Haus, sondern durch die Mächte des Unbewussten und die Triebwelt des Es bestimmt. Mit dieser tiefenpsychologischen Triebtheorie hält das mechanistische Denken der Physik im innersten Bezirk des menschlichen Selbstverständnisses Einzug. Wo früher Geist und Seele, Freiheit und Verantwortung regierten, wird der Mensch nunmehr von den Tribschicksalen einer unpersönlichen Libido beherrscht.

Die drei genannten Positionen verstanden sich als revolutionäre Neuaufbrüche auf dem Gebiet einer Einzelwissenschaft, deren Wirkungsgeschichte darüber hinaus eine Revision des biblischen Welt- und Menschenbildes erzwingen sollte. Die physikalische Kosmologie und die evolutionäre Entwicklungsbiologie bedrohten nicht nur die religiöse Spitzenaussage des Schöpfungsglaubens, nämlich die Vorstellung der *creatio ex nihilo*, der freien Hervorbringung des endlichen Seins durch das schöpferische Wort Gottes, sondern auch die besondere Entstehungsgeschichte des Menschen innerhalb des kosmisch-evolutionären Werdeprozesses. Damit standen die Vorrangstellung des Menschen in der Welt und seine besondere Auszeichnung unter allen Geschöpfen auf dem Spiel. Wenn der Mensch lückenlos als Ergebnis mechanisch wirkender Ursachen oder naturgeschichtlicher Selektionsmechanismen erklärbar ist, dann ist es nicht nur um seine kosmologische Sonderstellung, sondern auch um seine Freiheit und Würde, um sein sittliches Subjektsein und seine Moralfähigkeit geschehen. Was ihn in philosophischer

und ethischer Hinsicht eigentlich zum Menschen macht, soll dann als Illusion durchschaut werden können. Der Siegeszug der modernen Naturwissenschaft droht über die drei epochalen Demütigungen der Neuzeit den Menschen selbst unter der Vorherrschaft eines naturalistischen Monismus zum Verschwinden zu bringen. Angesichts dieser radikalen Konsequenz ist es nicht übertrieben, von einem großen Schisma zwischen Christentum und Wissenschaft, zwischen Kirche und moderner Welt zu sprechen, einem Schisma, das in seinen Folgen für das Selbstverständnis des Menschen weitaus gravierender ist als die Religionsspaltung, die zu Beginn der Neuzeit zwischen den christlichen Konfessionen entstand.

Die Bibel als Urkunde des Heils

Seit der Mitte des 20. Jahrhundert ist in der Beziehung zwischen Naturwissenschaft und Theologie eine merkliche Entspannung wahrnehmbar. An die Stelle der konfrontativen Zuspitzung trat die Suche nach einem gedanklichen Ausgleich zwischen Schöpfungsglauben und Evolutionslehre. Die Theologie begann, die historisch-kritischen Methoden der Textinterpretation auf die biblischen Urkunden des Schöpfungsglaubens anzuwenden. Dadurch konnte sich nach harten Kämpfen die Einsicht in die Geschichtlichkeit zentraler Aussagen zur Erschaffung der Welt und des Menschen auch in der Kirche durchsetzen. In die gleiche Richtung wirkte die Neubesinnung auf den eigenständigen Forschungsansatz der Geisteswissenschaften und ihrer Aufgabe des geschichtlichen Verstehens im Unterschied zum naturwissenschaftlichen Erklären.¹ Mit dem Auseinanderhalten der spezifischen Frageebenen, auf denen naturwissenschaftliche und theologische Aussagen ihre Antworten finden, hatte man zugleich gelernt, deutlicher zwischen der biblischen Glaubensbotschaft und den zeitbedingten Aussageformen zu differenzieren, die keine bleibende Geltung beanspruchen können.

Sofern Gottes Wort immer Wort an den konkreten Menschen in seinem jeweiligen Zeithorizont ist, bedient es sich der Sprach- und Vorstellungswelt einer bestimmten Zeit. Da dieses Wort Gottes aber nicht nur an die Menschen der damaligen Zeit, sondern darüber hinaus an alle späteren Generationen gerichtet ist, wird die hermeneutische Unterscheidung von bleibendem Glaubensinhalt und kontingenter Darstellungsform vom biblischen Schöpfungsglauben selbst gefordert. Die Anwendung hermeneutischer Interpretationsregeln auf die biblischen Texte verfolgt daher nicht das Ziel einer Relativierung oder historisierenden

Vergleichgültigung ihrer Glaubensbotschaft. Die historisch-kritische Auslegung der Bibel will diese vielmehr im jeweiligen Zeithorizont, der das Verstehenkönnen ihrer Adressaten bestimmt, so zur Sprache bringen, dass sie diese auch erreichen kann.

Der Streit, der diesseits und jenseits des Atlantiks um die neodarwinistische Evolutionslehre und die Intelligent-Design-Theory mit geradezu kulturkämpferischem Elan geführt wird, mutet angesichts dieser erreichten Klärungen fast gespenstisch an. Die weltanschaulichen Grabenkämpfe von gestern scheinen plötzlich wieder aktuell; längst überwunden geglaubte Missverständnisse halten sich hartnäckig und erweisen sich als aufklärungsresistent gegenüber der gelehrten Theologie und feierlichen Erklärungen des kirchlichen Lehramtes. Die Vorkämpfer des Kreationismus fallen hinter Grundeinsichten der modernen Bibelwissenschaften zurück, die zwischen dem bleibenden Glaubensinhalt der biblischen Botschaft und den kontingenten Darstellungsformen zu unterscheiden gelernt hat, derer sich die biblischen Schriftsteller in ihrem damaligen Zeithorizont bedienten. Die hermeneutische Differenz zwischen bleibendem Aussageinhalt und zeitbedingter Darstellungsform ist alles andere als eine unersprießliche Subtilität akademischer Theologie. Die Anwendung solcher Interpretationsregeln auf die biblischen Texte schafft überhaupt erst die Voraussetzung dafür, dass deren Botschaft vom heutigen Leser verstanden werden kann und nicht zwangsläufig mit einem vormodernen, durch die naturwissenschaftliche Erkenntnis überholten Weltbild verwechselt werden muss.

Was heißt Schöpfung?

Die biblischen Schöpfungsaussagen sind ihrer literarischen Form nach keine protokollartigen Berichte über den Entstehungsvorgang der Welt, sondern aitiologische Sinndeutungen, die etwas über die Tiefenstruktur der gegenwärtigen Wirklichkeit aussagen, indem sie diese auf ein urgeschichtliches Gründungsgeschehen zurückführen. Der Hinweis aus dem ersten Satz der Bibel „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ (Gen 1,1) meint daher kein singuläres Anfangsereignis im Sinne einer exakten zeitlichen Terminierung des Schöpfungsaktes, sondern ein schlechthin ursprungsetzendes Geschehen, zu dem es im Bereich des innerkosmischen Werdens keine Parallelen gibt. Diese sinnerschließende Funktion der biblischen Schöpfungsaussagen lässt sich an der Semantik des hebräischen Wortes *barah* ablesen: Dieser Begriff wird einerseits exklusiv auf Gottes Handeln bezogen, um sein analogieloses, ursprungsetzendes

Schaffen zu bezeichnen, andererseits aber innerhalb von Gottes Wirken nicht auf den anfänglichen Schöpfungsakt begrenzt. Er steht vielmehr auch für das schöpferische Wirken Gottes in der Heilsgeschichte und für sein endzeitliches Handeln zur eschatologischen Erneuerung der Welt. Der allein Gott vorbehaltene Begriff des Schaffens ist in Israel sogar zuerst auf Gottes heilsgeschichtliches Wirken und sein Erwählungshandeln am Volk Israel bezogen und erst sekundär auf das anfangsetzende Schöpfungsgeschehen zurückprojiziert. Der Bedeutungsumfang des zentralen Terminus *bara* verweist auf den prozesshaft-dynamischen Charakter des göttlichen Schöpfungshandelns, das auch sein Wirken in der Geschichte einschließt. Es geht in den Erzählungen von Gottes Schöpfungshandeln nicht um den zeitlichen Beginn der Welt, sondern um ihre Zurückführung auf ein einziges schöpferisches Prinzip, dessen transzendentes Wirken Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Kosmos umschließt.

Das Postulat der Sphärentrennung, nach dem die biblischen Heilsaussagen nicht mit den Weltbildannahmen der biblischen Schriftsteller verwechselt werden dürfen, ist innerhalb von Theologie und Kirche längst unangefochten. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil fand die Unterscheidung zwischen weltbildlichem Interpretament und theologischer Heilsaussage Eingang in ein Lehrdokument der katholischen Kirche: In der Offenbarungskonstitution *Dei verbum* heißt es, dass die Bücher der Schrift „sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in den Heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“ (Nr. 11). Die Formulierung „um unseres Heiles willen“ hebt hervor, unter welchem Gesichtspunkt die Schrift gelesen werden will und unter welcher Rücksicht ihr Wahrheitsanspruch zu sehen ist: unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Heilszusage und der zum Heil notwendigen Lebensführung des Menschen. Die Bibel ist kein primitives Buch der Naturkunde, sondern Urkunde des Heils, das Gott durch die Erschaffung der Welt und ihre Erlösung in Jesus Christus heraufführen möchte. Nichts hindert deshalb einen gläubigen Menschen des 21. Jahrhunderts, Gott als den Schöpfer der Welt zu bekennen und zugleich die wissenschaftlich gesicherten Erkenntnisse über die Abstammung des Menschen und den Verlauf der biologischen Evolution zu vertreten.

Gottes Schöpfungshandeln und das evolutive Weltbild

Zu der hermeneutischen Einsicht in den literarischen Charakter der biblischen Schöpfungsaussagen trat eine theologische Reflexion auf das

eigentliche Wesen der Schöpfung und des göttlichen Schöpfungshandelns hinzu. Die Erschaffung des endlichen Seins durch Gott besagt zunächst, dass Gott seinen Geschöpfen Anteil an seinem eigenen göttlichen Sein gibt.² Die prägnante Formel von der *creatio ex nihilo*, die seit dem 2. Jahrhundert in der patristischen Theologie gebräuchlich wird und auf biblische Texte wie 2 Makk 7,28f; Röm 4,17 und Hebr 11,13 zurückgeht, will verdeutlichen, dass dem Schöpfungsakt Gottes nichts Geschaffenes vorausliegt. Gottes Schöpfungshandeln benötigt kein materielles Substrat, keinen noch ungeformten Weltstoff, nicht einmal ein ewiges Chaos, auf das es sich beziehen könnte. Gottes Schöpfer-Sein meint daher etwas radikal anderes als die der griechischen Mythologie und Philosophie vertrauten Vorstellungen des Weltenbildners oder Demiurgen, die auch im Buch Genesis („Die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut“ – Gen 1,2) noch anklingen. Die entscheidende Aussage des theologischen Schöpfungsbegriffs zielt darauf ab, den Schöpfungsakt Gottes als ersten und absoluten Ursprung alles Seienden zu denken, der nichts voraussetzt außer Gottes schöpferischem Wesen und seinem freien Entschluss, das Nicht-Seiende ins Dasein zu rufen (vgl. Röm 4,17). Die Rede von der Schöpfung aus dem Nichts leugnet daher nicht die allgemeine Gültigkeit des metaphysischen Kausalitätsprinzips, wonach nichts ohne Ursache sein kann, sondern präzisiert dieses in dem Sinn, dass Gottes Schöpfungsmacht als selbstursprünglich und voraussetzungslos gedacht werden muss.

Die Welt ist auch nicht aus einem abgründigen Nichts entstanden, das mit Gottes ewigem Sein koextensiv wäre; sie ist vielmehr aus Gott selbst durch die Macht seines Willens hervorgegangen und hat – wenn man den Kausalitätsbegriff auf den Schöpfungsakt anwenden möchte – nichts außer Gottes eigenem Wesen zur Ursache. Die absolute Voraussetzungslosigkeit der Schöpfung schließt dabei nicht nur jedes stoffliche Substrat im Raum, sondern auch jeden Gedanken an ein zeitliches Prius aus, das als noch „leere“ Weltzeit zu denken wäre. Die ungeheure gedankliche Weite des Schöpfungsbegriffs umschließt vielmehr die Aussage, dass auch die Zeit von Gott geschaffen ist. Für diesen zeitkonstitutiven Charakter des göttlichen Schöpfungshandelns prägte Augustinus die einprägsame Formulierung: Gott erschuf die Welt nicht in der Zeit (*in tempore*), so dass es einen zeitlichen Anfangszustand vor der Schöpfung gegeben hätte, sondern mit der Zeit (*cum tempore*), was zur Folge hat, dass Zeit und Dauer ebenso wie alles Werden und Sich-Entwickeln nur als Folgebestimmungen des geschöpflichen Seins gedacht werden können, die den ursprünglichen Schöpfungsakt Gottes bereits voraussetzen.

Die theologische Schöpfungskategorie spricht überhaupt nicht von einem Geschehen in der Zeit noch leugnet sie ein solches, sondern sie behauptet eine transtemporale Beziehung alles Seienden zu seinem Ursprung in Gott. Sie beschreibt nicht eine Stufenfolge oder ein Auseinanderhervorgehen einzelner Seiender, sondern eine überzeitliche Gründungsrelation der gesamten Wirklichkeit, die diese auf ihren göttlichen Ursprung zurückführt. Mit Max Seckler lässt sich daher sagen: „Schöpfung ist eine permanente Dimension von Welt“.³

Überträgt man diese Grundaussage über das göttliche Schöpfungshandeln von einem statischen auf ein evolutionär-dynamisches Weltbild, so wird deutlich, dass Gott seine Geschöpfe, indem er ihnen Anteil an seiner Seinsmächtigkeit verleiht, zugleich an seiner schöpferischen Kraft und an seinem schöpferischen Wirken partizipieren lässt. Wenn die Schöpfung nach einem Wort des frühneuzeitlichen Universalgelehrten Nikolaus von Kues *explicatio Dei*, Selbstausdruck Gottes ist,⁴ dann steht die Annahme einer dynamischen Verwirklichung geschöpflicher Seinsmöglichkeiten der Einsicht in die akthafte Fülle des göttlichen Seinsbesitzes näher als eine deistische Konzeption, die das Schöpfungshandeln Gottes auf den einmaligen Akt der Welterschaffung beschränkt. Für die theologischen Deutungsmöglichkeiten der naturgeschichtlichen Evolution bedeutet dies: Die Geschöpfe können in der Kraft der in ihnen und durch sie wirkenden Ursächlichkeit Gottes selbst Ursache sein.

Um ein theologisches Verstehensmodell zu gewinnen, in dem das Zueinander von transzendentelem Schöpfungshandeln Gottes und kategori-alem Werden auf der geschöpflichen Ebene verstehbar wird, entwickelte Karl Rahner den Gedanken eines „sich selbst überbietenden Werdens“ oder einer „aktiven Selbsttranszendenz“ geschöpflicher Ursachen.⁵ Mit Hilfe dieser Vorstellung, mit der er die klassische Lehre von den Zweitursachen weiterdachte, konnte er die Höherentwicklung der Lebensformen und das Auftreten des Menschen erklären, ohne an den neuralgischen Schaltstellen der Evolution ein miraculöses Dazwischentreten Gottes postulieren zu müssen. Die in den Zweitursachen wirksame transzendente Erstursächlichkeit Gottes verleiht diesen demnach die Kraft zur aktiven Selbsttranszendenz, so dass die Annahme einer realen Hervorbringung des Höheren durch das Niedere mit den religiösen Einsichten und metaphysischen Implikationen des biblischen Schöpfungsglaubens vereinbar erscheint.

Unzureichende Vermittlungsversuche

Dies führte später zu gedanklichen Vermittlungsversuchen, die den Schöpfungsbegriff selbst mit dem Prozess der Evolution verbinden wollten, um dadurch eine zeitgemäßere Vorstellung der alten Glaubensaussage von der *creatio continua* (andauernden Erschaffung oder Erhaltung der Welt) zu gewinnen. Das theologische Konzept der Erhaltung des Geschaffenen (*conservatio*) sollte auf diese Weise aus einem statischen Weltbild in ein dynamisches überführt werden, womit sich die Hoffnung verband, dass die wenig anschauliche Schöpfungsaussage der Theologie durch den unmittelbaren Anschluss an die Weltbeschreibungen der Evolutionslehre eine größere, dem naturwissenschaftlichen Denken entlehene Wirklichkeitsnähe erhalten könnten. Derartige Versuche übersehen indessen, dass die Grundaussage des biblischen Schöpfungsglaubens keineswegs einen geringeren Realitätsgehalt beanspruchen, als dies im Empiriebegriff der modernen Naturwissenschaften der Fall ist. Sie beanspruchen Wahrheit und objektive Geltung nur in anderer Weise als dieser, eben in der Form des religiösen Bekenntnisses und der theologischen Reflexion, ohne dass damit eine Einbuße hinsichtlich des Wirklichkeitsgehaltes ihrer Aussagen verbunden wäre. Zudem übersehen derartige Konvergenzvorstellungen, das Gottes Schöpfungshandeln gerade nicht darin besteht, ein vorgegebenes Substrat durch einen stufenförmigen Werdeprozess in höhere Zustände zu überführen, um so am Ende eine im Auftreten des Menschen kulminierende Evolution des Lebendigen hervorzubringen. Wenn der Schöpfungsakt allen räumlichen und zeitlichen Bestimmungen vorausliegt, die ihrerseits nur auf das bereits geschaffene Sein sinnvoll anwendbar sind, dann lässt er sich nicht in ein Moment am evolutiven Gesamtprozess verwandeln, ohne dass der Radikalität der theologischen Aussage des Schöpfungsglaubens die Spitze abgebrochen wird. Auch die Rede von der aktiven Selbstüberschreitung der niederen Seinsformen kann sich allein auf die Entwicklung geschöpflicher Zweitursachen beziehen, die erst durch Gottes ursprünglichen Schöpfungsakt die Kraft zum innerweltlichen Ursache-Sein erhalten. Sie setzt daher die Unterscheidung zwischen Gottes analogielosem Schöpfungshandeln am Ursprung der Welt und allen denkbaren Entwicklungsprozessen in der bereits geschaffenen Welt voraus.

Die kategoriale Differenz zwischen dem ursachelosen Schöpfungsakt Gottes, aus dem die Welt als ganze hervorgeht und der innerweltlichen Ursachenkette, die im Durchlaufen der Evolution höhere Lebensformen hervorbringt, lässt sich auf die Formel bringen: Es fällt allein in die Kompetenz der Entwicklungsbiologie, zu erklären, *wie die Welt entstan-*

den ist; auf dieser Ebene lassen sich aus dem biblischen Schöpfungsglauben und dem theologischen Schöpfungsbegriff keine Aussagen ableiten, die in Konkurrenz zu ihr treten könnten. Jedoch setzen derartige Erklärung immer schon etwas voraus, das werden kann. Sie können die Grundfrage nach dem Ursprung endlichen Seins gerade nicht beantworten. Die theologische Schöpfungslehre fragt dagegen, *warum überhaupt etwas ist*; den Schöpfungsaussagen der Bibel geht es nicht um eine Beschreibung des Wie, sondern um ein grundlegendes Verständnis für das Dass des Seins. Die Leitfrage, auf die der biblische Schöpfungsglaube eine Antwort gibt, ist zugleich die Grundfrage aller philosophischen Welt- und Selbstausslegung des Menschen, sofern diese beim Staunen darüber ihren Anfang nimmt, dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts.⁶

Der Schöpfungsbegriff ist von der christlichen Theologie immer als eine Explikation ihres Gottesgedankens verstanden worden. Gott ist die alles umfassende und von nichts anderem umschlossene Wirklichkeit, der Grund allen Seins und das letzte Woraufhin der Welt. Dieser schöpferische Urgrund wird in der Bibel nicht als namenloses Prinzip oder chaotische Macht verstanden, sondern mit dem Gott gleichgesetzt, der in sich selber Liebe ist und vom Menschen als Vater angeredet werden kann. „Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde“ lautet der erste Satz des Credo, der die biblische Vater-Anrede und das Gottesprädikat des Schöpfer-Seins miteinander verknüpft. Daher eignet dem Schöpfungsglauben eine existenzzerhellende Kraft im Leben der Menschen, die über das metaphysische Staunen über die reine Faktizität des Seins hinausgeht und als seine eigentliche religiöse Stärke anzusehen ist. Während die Evolutionslehre den Untergang alter und das Entstehen neuer Formen des Lebendigen beschreibt, lautet die religiöse Grundbotschaft des Schöpfungsglaubens: Alles endliche Sein der Welt ist als geschöpfliches Sein auf seinen bleibenden Ursprung in Gott bezogen. Dies ist insofern eine tröstliche Botschaft, als sie eine tragische Weltauffassung überwindet, in der das Endliche nur als Vergebliches, dem Untergang Geweihtes erscheint. Nach dem Verständnis des biblischen Schöpfungsglaubens ist das endliche Dasein des sterblichen Menschen dagegen durch eine unzerstörbare Beziehung zu Gott als dem schöpferischen Ursprung allen Seins bestimmt, die auch den Tod überdauert.

Das Aufbrechen neuer Konflikte

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist die Debatte um die Evolutionslehre in eine neue Phase getreten, in der es nicht mehr nur um Einzelfragen der vormenschlichen Entwicklung geht. Die sogenannte evolutionäre Erkenntnistheorie, die später zu einer evolutionären Ethik erweitert wurde, will die Gesamtgeschichte der menschlichen Kultur einschließlich der Entwicklung des menschlichen Bewusstseins, der Moral und der Religion auf evolutionäre Weise erklären. In der Form der Soziobiologie erhebt das evolutionäre Paradigma den Anspruch, die Gesamtgeschichte von der Entwicklung lebendiger Organismen bis zum Auftreten des Menschen und den Erscheinungsformen des Geistes in Kultur, Wissenschaft und Religion durch die Überlebensmechanismen der Gene erklären zu können, die ihren Einfluss im Genpool zu maximieren trachten. Die Neurobiologie versucht in Zusammenarbeit mit der Gehirnforschung alle bewussten Akte des Geistes, also unser Denken, Handeln und Fühlen auf mentale Ereignisse und ihre neuronalen Korrelate zurückzuführen, durch die sie angeblich kausal determiniert werden.

Trotz ihres erheblichen Elaborierungsgrades geben solche Forschungsansätze durch den Anspruch, Phänomene des Geistigen kausal aus materiellen Basisvoraussetzungen ableiten zu können, ihre Zugehörigkeit zu dem weltanschaulichen Programm eines reduktiven Naturalismus deutlich zu erkennen. Im Grunde liegt hier die Spielart eines verfeinerten Materialismus vor, der sein früheres unmanierliches Verhalten abgelegt hat und nunmehr als elegante Erscheinung Einzug ins Haus der Wissenschaften hält. Dass die Evolutionslehre in der amerikanischen Öffentlichkeit gerade in den vergangenen Jahrzehnten wieder Gegenstand heftiger Kritik vonseiten religiöser Fundamentalisten und evangelikaler Bewegungen wurde, erklärt sich nicht allein durch die Ängste eines für fundamentalistische Versuchungen anfälligen Charaktertyps. Sie lässt sich auch als Reaktion auf die Wucherungen eines weltanschaulichen Evolutionismus verstehen, gegenüber denen man die klassische Evolutionslehre und ihre Weiterbildungen im engeren Sinn in Schutz nehmen muss.

Wenn die Theologie sich durch ein evolutionäres Paradigma zum Widerspruch aufgefordert sieht, nach dem alles Wirkliche und Vernünftige durch ein Zusammenspiel von Zufall und Notwendigkeit entstanden sein soll, dann formuliert sie diesen Widerspruch nicht nur im eigenen, sondern zugleich im Namen anderer Wissenschaften. Viele Naturwissenschaftler und Evolutionsforscher des 20. Jahrhunderts waren der Über-

zeugung, dass sie in den Gesetzmäßigkeiten und in den mathematisch beschreibbaren Ordnungen der Welt den Spuren einer ordnenden Vernunft begegnen. Eine solche Einstellung gegenüber der untersuchten Wirklichkeit, die auch die wissenschaftliche Erkenntnishaltung des einzelnen Forschers trägt, steht in der Tradition des biblischen Schöpfungsglaubens, der die Idee einer durchgängigen Rationalität der Wirklichkeit wachgerufen und wachgehalten hat. Die Grundüberzeugung des christlichen Glaubens kommt in den ersten Sätzen des Johannesevangeliums zum Ausdruck: *in principio erat verbum*, im Anfang war das Wort, der Logos, die schöpferische Vernunft. Diese Spitzenaussage des Schöpfungsglaubens enthält zugleich eine Antwort auf die Frage, warum eine wissenschaftliche Erkenntnisbemühung gegenüber der Wirklichkeit möglich und sinnvoll ist. Trüge die Wirklichkeit keine logoshaften Strukturen, sondern nur den Stempel des Chaotischen, Unvernünftigen und Zufälligen, so bliebe sie auch der wissenschaftlichen Erkenntnisbemühung des Menschen unzugänglich. Die Verstehbarkeit der Welt impliziert aber, dass der menschliche Geist dieser erkennend gegenüber treten kann und nicht als bloßes Epiphänomen der Materie oder als Produkt einer vormenschlichen Naturgeschichte gedacht wird. Eine wissenschaftliche Theorie, die mentale Phänomene wie Geist, Freiheit und Bewusstsein aus physiologischen Gegebenheiten (z.B. bestimmten evolutionär hervorgebrachten Strukturen des menschlichen Gehirns und seiner neuronalen Erregungszustände) erklären möchte, ist selbst ein mentales Phänomen, denn der Vorgang des wissenschaftlichen Erklärens spielt sich im menschlichen Bewusstsein ab. Insofern beruht eine reduktive Theorie des Geistes, die dessen Eigenständigkeit durch die Rückführung auf kausale Determinanten der materiellen Welt oder der Naturgeschichte auflösen möchte, auf einen Zirkelschluss, der das zu Erklärende (das menschliche Bewusstsein) als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt. Das Bewusstsein ist der Ausgangspunkt, nicht das Ergebnis des Erklärens; es kann daher auch nicht „wegekklärt“ oder als bloßes Derivat auf angeblich ursprünglichere Naturgegebenheiten zurückgeführt werden.

Die Welt als sprechendes Zeichen

Wie sind die Rationalität der Wirklichkeit und die in ihr gründenden Ordnungsstrukturen, die sowohl der biblische Schöpfungsglaube als auch die Erkenntnishaltung der Wissenschaft voraussetzen, konkret erkennbar? Wie verhält sich die naturwissenschaftliche Beschreibungssprache dabei zu den Denk- und Sprachformen der Theologie? Wenn

Gott die alles bestimmende Wirklichkeit ist, als die ihn der christliche Glaube bekennt, lässt er sich nicht in die Leerstellen einer wissenschaftlichen Weltbeschreibung verbannen. Wo lässt er sich dann finden? Die Bibel und die Tradition der natürlichen Theologie bieten dafür die Kategorie des „Zeichens“ an. Die These von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes aus den Werken der Schöpfung besagt demnach nicht, dass die Existenz Gottes und die logoshafte Struktur der Wirklichkeit auf der Ebene voraussetzungsloser wissenschaftlicher Erkenntnis bewiesen werden können. Doch stößt wissenschaftliche Erkenntnis selbst auf Spuren und Zeichen, die der Erklärung bedürfen und sich zu einer sinnvollen Figur zusammenfügen lassen, in der sie als Zeichen und Spuren Gottes zu entziffern sind.

Eine solche Vorgehensweise ist den Erkenntnisformen des menschlichen Geistes keineswegs fremd; ebenso wenig ist sie mit einer streng wissenschaftlichen Einstellung unvereinbar. Man stelle sich die Arbeit eines Archäologen vor. Dieser kann sich zumeist nur auf vereinzelte Funde aus Mauerresten, Münzen und Inschriften stützen. Unter günstigen Umständen kann er diese mit literarischen Zeugnissen derselben Epoche vergleichen. Aufgrund solcher oft sehr spärlichen Zeugnisse rekonstruiert er, nicht ohne einen Moment der Intuition und Imagination, ein ganzes Bauwerk, das Leben einer Stadt, das geistige Fluidum einer kulturellen Epoche. Eine solche Intuition, die anfangs nur den Status eines Vorurteils oder einer unbewiesenen Annahme hatte, verhilft dann dazu, die einzelnen Funde richtig einzuordnen und zu verstehen. Aus wenigen Hinweisen muss der archäologische Spürsinn ein vorläufiges Gesamtbild entwerfen, das er anschließend an den verfügbaren Fundstücken verifiziert und auch korrigiert. So stützen sich Beobachtung und Deutung, Fund und Einordnung gegenseitig.

Auch die Entwicklung der biologischen Naturgeschichte, die uns die Evolutionslehre vor Augen stellt, ist voller Zeichen, die verschiedener Deutung offen stehen. Mathematische Wahrscheinlichkeitsberechnungen vermitteln eine Vorstellung davon, wie unerwartbar und erklärungsbedürftig das Auftreten schon einfacher lebendiger Organismen ist. So weist die DNS-Struktur des Darmbakteriums *E. Coli*, dessen molekulare Struktur und genetische Informationsfolge weitgehend bekannt ist, einen Komplexitätsgrad auf, der aus Zufallsentstehung allein kaum erklärbar ist. Den Bauplan dieses einfachen Bakteriums durch lauter Zufallstreffer zu rekonstruieren, würde einen Zeitrahmen von unvorstellbarer Dauer erfordern, demgegenüber das faktische Alter unseres Universums verschwindend gering ist. Man müsste, wie eine hypothetische Berechnung

ergibt, 102 400 000 mal „würfeln“, um dieses Ergebnis zu errechnen (dies wäre eine 1 mit 2,4 Millionen Nullen). Vergleicht man den geringen Komplexitätsgrad dieses Bakteriums mit den höherstufigen Ordnungssystemen anderer lebendiger Organismen, so verdichten sich die Zeichen, die auf eine sich von unten aufbauende teleonome Struktur hinweisen. Nach den Rückschlüssen, die wir aus diesen Beobachtungen ziehen können, ist das Weltalter zu kurz, als dass das Leben durch eine ziellose Serie von Zufällen entstanden sein könnte.

Die Beziehung zwischen Beobachtung und Deutung, Faktum und Struktur erfordert es, jede wissenschaftliche Einzelerkenntnis im Licht umgreifender Theorieannahmen zu interpretieren. Das Licht, das die Welt mit den Augen des Glaubens sehen lässt, ist weder eine Abdunkelung noch ein Stoppschild für die Vernunft. Es ist vielmehr, wie Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Fides et ratio* ausführt, ein eigenes Sehvermögen, das der Vernunft weiterhilft und sie die Wirklichkeit in ihrer ganzen Höhe und Tiefe erkennen lässt. Auf diese Weise vermag der Schöpfungsglauben auch im Buch der Natur zu lesen und deren Zeichen als Hinweise auf die Wirklichkeit Gottes und seines schöpferischen Handelns in der Welt zu entziffern. Teilhard de Chardin gebrauchte für diese besondere Blickrichtung oder Sichtweise, aus der ein gläubiger Mensch die Welt betrachtet, einmal das Bild eines Fernglases. Wenn wir in verkehrter Richtung auf die sich uns darbietenden Phänomene schauen, verkleinert sich ihre Bedeutung; der Mensch entschwindet unserem Blick in die Ferne eines Universums, das sich der Entstehung von höherem Leben gegenüber gleichgültig, abweisend und feindselig verhält. Drehen wir die Blickrichtung durch den Wechsel des Fernglases um, vergrößert sich alles was wir sehen: Der Mensch erscheint in dieser Perspektive nicht mehr als ein winziges Staubkorn am Rande des Universums, sondern als Ziel der Schöpfung, als Gottes Ebenbild, als sein vernunftbegabtes, freies Geschöpf, das er sich als sein besonderes Gegenüber erwählt hat. Es sind dieselben Phänomene, die aus entgegengesetzter Perspektive gedeutet werden. Unter einer besonderen Beleuchtung, mit den Augen des Glaubens betrachtet, werden sie zu Zeichen der größeren Wirklichkeit Gottes, die dem distanzierten Hinblick auf dieselbe Sache verborgen bleibt.

Nicht nur ästhetische Erlebnisse, Kunstwerke oder literarische Zeugnisse, sondern auch die harten Fakten der exakten Naturwissenschaften können im Licht des Schöpfungsglaubens zu derartigen Zeichen werden. Sie geben sich nicht von sich aus als zwingend zu erkennen und bleiben daher dem neutralen Hinblick verschlossen. Für den Glaubenden werden

sie dagegen zu sprechenden Zeichen, da er das einzelne Faktum in einem größeren Bedeutungszusammenhang wahrnimmt. Nichts zwingt ihn dazu und nichts hält ihn davon ab, doch wird er, wenn er die Reihe seiner Einzelbeobachtung im Lichte ihres zunächst nur unterstellten Bedeutungszusammenhangs betrachtet, feststellen können, dass er in dieser Perspektive – wenn er nicht notorisch verkehrt durch das Fernglas blickt – nicht weniger, sondern mehr sieht. Wer glaubt, sieht nicht Unsicheres oder Phantastisches, sondern er sieht dieselben Erfahrungsgegenstände oder Einzelbeobachtungen in einem größeren Zusammenhang. Er sieht mehr, weil er an den Grenzen der Wissenschaften nicht Halt macht, sondern diese als offene Grenzen betrachtet, die ihn zum Weiterdenken einladen. Dieses Weiterdenken ist von der Überzeugung getragen, dass sich der biblische Schöpfungsglaube vor den Phänomenen der Wirklichkeiten, wie sie sich in der Weltbeschreibung gegenwärtiger Evolutionstheorien oder physikalischer Kosmologien darstellen, nicht nur nicht zu fürchten braucht, sondern dass er sich an diesen Phänomenen auch bewähren und bewahrheiten kann.

Anmerkungen

- 1 Vgl. W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte (= GS I. Band), Stuttgart 91990.
- 2 Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae, I 104,1.
- 3 M. Seckler, Was heißt eigentlich ‚Schöpfung‘? Zugleich ein Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft, in: J. Dorschner (Hg.), Der Kosmos als Schöpfung, Zum Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie, Regensburg 1998, 174-215, 201.
- 4 Vgl. Nikolaus von Kues, De docta ignorantia II, 3 (hg. von L. Gabriel), Bd. I, 331–335).
- 5 Vgl. P. Overhage/K. Rahner, Das Problem der Hominisation, Freiburg i.Br. 1961, 81ff.
- 6 Vgl. M. Heidegger, Was ist Metaphysik? Gesamtausgaben Bd. 9, in: ders., Wegmarken, Frankfurt am M. 1976, 121.

Zur Person des Verfassers

Dr. theol. Eberhard Schockenhoff, Professor für den Arbeitsbereich Moralthologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.