

REIHE: EDITION EUROPA 2100



Dieter Hattrup

Schöpfungslehre

Frühjahrssemesters 2018
Universität Fribourg Schweiz

© 2016 Dieter Hattrup, Paderborn
Vervielfältigung für private Zwecke erlaubt!

INHALT (Seitenzahlen nicht aktualisiert!)

Vorwort	7
§ 1 Einleitung	<u>9</u>
1. 1 Die Stellung der Schöpfungslehre	<u>12</u>
1. 2 Blick in die Literatur	<u>21</u>
1. 3 Verfall und Neuentdeckung	<u>29</u>
<i>a) Verfall der Schöpfungsglaubens</i>	<u>30</u>
<i>b) Das Problem der Schöpfungslehre</i>	<u>38</u>
Aufgaben	<u>54</u>
 Teil I: ANACHRONIE. SCHÖPFUNG ALS NATUR	<u>55</u>
 § 2 Schöpfung und Evolution	<u>55</u>
2. 1 Evolutionismus und Evolutionslehre	<u>58</u>
2. 2 Die Endlichkeit der Evolution	<u>67</u>
Exkurs: Evolutionismus und Kreationismus	<u>82</u>
Aufgaben	<u>83</u>
 § 3 Schöpfung wird Natur	<u>85</u>
3. 1 Die cartesische Reduktion	<u>88</u>
3. 2 Der Fall Galilei	<u>98</u>
3. 3 Einstein und der würfelnde Gott	<u>109</u>
<i>Tragik in der Physik</i>	<u>112</u>
<i>Der Doppelspaltversuch</i>	<u>118</u>
<i>Das deterministische Chaos</i>	<u>125</u>
<i>Die schwere Trauerarbeit</i>	<u>128</u>
Aufgaben	<u>135</u>
 § 4 Aristoteles und die Schöpfung	<u>137</u>
4. 1 Die Ewigkeit der Welt (Aristoteles)	<u>140</u>
4. 2 Die Geschöpflichkeit der Welt (Thomas)	<u>148</u>
4. 3 Die endliche Zeit der Welt (Bonaventura)	<u>156</u>
4. 4 Die Unendlichkeit der Mathematik (Cantor)	<u>157</u>
Cantors Entdeckung	<u>159</u>
Antinomien des Unendlichen	<u>165</u>
Platonismus und Formalismus	<u>168</u>
Aufgaben	<u>180</u>
 § 5 Schöpfung und Gnosis	<u>182</u>
5. 1 Das Problem der Gnosis	<u>184</u>
<i>a) Die historische Erscheinung.</i>	<u>184</u>
<i>b) Die Gestalt der Gnosis.</i>	<u>196</u>
5. 2 Die Rekapitulation in Christus	<u>203</u>
<i>a) Die Prinzipien der Theologie.</i>	<u>203</u>
<i>b) Die Theologie des hl. Irenäus.</i>	<u>208</u>
<i>c) Erlösung statt Flucht.</i>	<u>212</u>
Aufgaben	<u>215</u>

Teil II: DIACHRONIE. DIE TRADITION DER SCHÖPFUNG [217](#)

§ 6 Die alte Schöpfung	218
6. 1 Die Vielfalt der Schöpfungsaussagen	220
6. 2 Schöpfung und Bund	228
6. 3 Schöpfung aus dem Nichts	234
Aufgaben	245
§ 7 Die neue Schöpfung	246
7. 1 Erlösung und neue Schöpfung (Kol)	248
7. 2 Anthropologie und Kosmologie (Joh)	255
Aufgaben	266
§ 8 Kleine Geschichte der Schöpfungslehre	267
8. 1 Bilder des einen und dreieinigen Gottes	270
8. 2 Vom Lateranense IV bis zum Vaticanum II	283
<i>Das 4. Laterankonzil (1215)</i>	286
<i>Luther und die Antwort von Trient</i>	294
<i>Das Vaticanum I und II</i>	294
Aufgaben	299

Teil III: SYNCHRONIE. DIE FREIHEIT IN DER NATUR – DER MENSCH [300](#)

Einleitung	300
§ 9 Die Herkunft des Menschen	322
9. 1 Die Natur – unbelebt und belebt	322
9. 2 Die Geburt des Menschen – biologisch	334
9. 3 Die Krone der Schöpfung – psychologisch	342
Aufgaben	347
§ 10 Die Gegenwart des Menschen	349
10. 1 Geworfene Freiheit	349
10. 2 Von der Natur- zur Kulturgeschichte	356
Aufgaben	368
§ 11 Die Zukunft des Menschen	369
11. 1 Die Krone der Schöpfung	369
11. 2 Leid und Sünde	379
11. 3 Die Vollendung im Heiligen	382
Aufgaben	386
Abkürzungen	387
Hauptnummern des Denzinger	389
Personen	390

VORWORT

Diese Vorlesungen sind aus einem 2-stündigen Semesterkursus in den Sommersemestern 1991 und 1994 hervor gegangen und einem erweiterten 3-stündigen Kursus im Sommer 1997, nochmals 4-stündig erweitert in den Sommern 2000, 2003, 2006, 2009. Wie jeder dogmatische Traktat in der Reihe: *Theologie Europa 2000* besteht dieser aus drei Teilen: Anachronie, Diachronie, Synchronie. Das bedeutet: Dogmengeschichte, Lehramt, Dogmatik. Neu hinzu gekommen ist im Jahr 2010 im synchronischen Teil III die Anthropologie.

Das Leitwort der Schöpfungslehre lautet: *Am Anfang der Neuzeit wurde die Schöpfung auf Natur reduziert, am Ende läßt sich Natur auf neue Weise wieder als Schöpfung erkennen.* Das Wissen von der Natur hat in den letzten 500 Jahren auf fast grenzenlose Weise zugenommen. Aber die schließlich wieder in Sicht gekommenen Grenzen der Endlichkeit heben den Menschen und Gott, die sich gegenseitig Stellvertreter sind, wieder aus der Natur empor, in die sie während der Neuzeit versinken waren.

Paderborn, 15. Juni 2010

Dieter Hattrup

§ 1 Einleitung

*Die Schöpfung wurde Natur,
damit die Natur Schöpfung werden kann.*

Natur als Schöpfung! Dies sehen zu lassen, ist die allgemeine Aufgabe der Schöpfungslehre und unsere besondere Aufgabe in der Schöpfungslehre. Leitmotiv in der Auswahl der Themen, in der Anordnung, in der Methode ist und bleibt dabei einzig dieser Satz: Natur als Schöpfung! An dem, was gewöhnlich Natur genannt wird, läßt sich ein Verweis erkennen auf das, was mehr oder anders ist als bloße Natur.

Anfang und Ende. Die Schöpfungslehre wird hier als Teilgebiet der dogmatischen Theologie behandelt. In klassischer Aufteilung wird sie als zweites Thema nach der Gotteslehre behandelt. Das ist auf den ersten Blick auch angemessen. Zunächst muß eine erste Ursache vorhanden sein, so lehrt die Vorstellung lehrt, die etwas zu bewirken vermag, Schöpfergott genannt, dann erst kann eine Schöpfung als Wirkung ins Werk gesetzt werden. Doch so korrekt sich dieser Schluß in der Logik ausnimmt, so anders sieht die angemessene theologische Reihenfolge aus und so anders verlief auch die Geschichte der Schöpfungslehre. Die gehörige Reihenfolge von Schöpfer und Geschöpf zu bestimmen ist schwierig, wenn das Verhältnis wirklich verstanden, das heißt gedacht werden soll. Der eingeschränkte Blickwinkel des Geschöpfes erlaubt kein Gesamturteil über das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf. In der Entwicklung des Alten Testaments scheint die Schöpfung als eines der letzten Themen entdeckt worden zu sein. Dann allerdings wurde sie mit gewaltigen Worten vor alles andere Tun Gottes gerückt: *Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde*. Es gilt auch für die hl. Schrift das Gesetz, nach dem die frühesten Ursprünge erst zuletzt entdeckt werden. Wer zum Kern der Dinge kommen will, muß sich durch viele Schalen gearbeitet haben. So sagt es der natürliche Verstand, so bestätigt es ein altes Axiom der Erkenntnislehre: Der Ursprung des Seins tritt als letzte Erkenntnis hervor. Oder: *Primum in ordine essendi ultimum est in ordine cognoscendi*. Das erste im Sein ist das letzte in der Erkenntnis. So die Logik der natürlichen Vernunft.

Theologie und Nihilismus. Diese Vernunft wird aber von der Theologie noch einmal umgekehrt, denn sie sagt, im Kern aller Dinge sei das ... *Nichts*, aus dem Gott, aber nicht der Mensch eine Welt erschafft. Deshalb wohl kann die Welt nicht in wissenschaftlichen Systemen rekonstruiert werden. Nun scheint aber der harte Kern der Neuzeit die Naturwissenschaft gewesen zu sein:

„Demgegenüber, möchte ich behaupten, hat sich die mathematische Naturwissenschaft von Jahrhundert zu Jahrhundert immer mehr als der harte Kern der Kultur des neuzeitlichen Europa erwiesen. Der harte Kern – das heißt nicht das bewusst gepflegte höchste Ideal...“¹

Dann war die letzte Erkenntnis, die aus der Natur der Neuzeit zu gewinnen ist, der Nihilismus. Es ist nicht überraschend, wenn alle ehrliche und produktive Philosophie der Neuzeit, mit Ausnahme des Deutschen Idealismus, der die Leere zu überwinden hoffte, nihilistisch wurde. Seit Nietzsche und Heidegger liegt das offen zutage. Eine von der Theologie emanzipierte Philosophie endet im Nichts. Die Theologie ist auch ein Nihilismus, allerdings die selige, nicht die verzweifelte Negation einer autonomen Welt. Die Hauptformel des theologischen Nihilismus ist *Schöpfung aus dem Nichts*, die *Creatio ex nihilo*, eine ganz spät im Alten Testament erscheinende Formel (2 Makk 7, 28), die aber schon der Apostel Paulus aufnimmt. (Röm 4, 17) Aphoristisch ließe sich sagen: In der Schöpfungslehre geht es um die Geschichte und das Verstehen dieser Aussage.

Doxologie und Dogma. Der Traktat oder die Abhandlung über die Schöpfung ist vom Theologen gefordert, wenn er sein will, was der Name sagt, Kündler der Kunde von Gott. In dieser Form

¹ Carl Friedrich von WEIZSÄCKER: *Der Garten des Menschlichen*. München: Hanser, 1977.– 612 S.; 93; auch 22; 460 u.ö.

ist Theologie allein möglich, als Wissenschaft und als Bekenntnis, als Doxologie und Dogma. Nur im Bekenntnis kann der Gegenstand der Theologie gegeben sein, da das bloße Reden über Gott seinem Ziel nicht angemessen ist. Wenn man als Gegenstand der Theologie etwa den Bewußtseinszustand von der Existenz Gottes bestimmt, dann kann von Gott philosophisch oder religionswissenschaftlich die Rede sein, und die Wissenschaft kann ihrem Gegenstand näher kommen und insofern adäquat sein. Tatsächlich ist Wissenschaftlichkeit vom Theologen gefordert, als zusätzliche Qualifikation, da er objektiv sollte vortragen können, was andere über die Kunde Gottes bekannt haben, und was er selbst, ausgehend vom Bekenntnis der Kirche, begründet zu sagen gedenkt über diese Kunde. Der Theologe ist also zugleich ein mit seinem Bekenntnis identifizierter Verkünder und ein distanzierter Künder dessen, was andere verkündet haben und was er schließlich in eine organische und systematische Form zu bringen sucht. Man könnte sagen, er ist in einer Person zugleich Prediger und Religionswissenschaftler, das eine nicht ohne das andere. Beide Tätigkeiten sind auch für sich allein möglich, die eine als Berufung, die andere als Beruf. Aber der Theologe vereint Berufung und Beruf in seiner Person. Zur Haltung des Predigers muß er den Schmerz der Distanz und zur Haltung des Wissenschaftlers den Schmerz der Nähe hinzufügen. Wie sich Bekenntnis und Wissenschaftlichkeit zueinander verhalten, sollte im *Theologischen Grundkurs* oder in der *Methodenlehre* behandelt und im Grundsatz geklärt sein. Hier wird einfach die Voraussetzung gemacht, nach der Bekenntnis und Wissenschaft zusammen gehen können.

1. 1 Die Stellung der Schöpfungslehre

Satz 1.1: Die klassische Formel der Schöpfungslehre ist die *Creatio ex nihilo*. Sie erklärt die Natur zur Schöpfung. Die Stellung der Schöpfungslehre im Entwurf einer Theologie zeigt ihre Fähigkeit an, die Natur bis zur Geschöpflichkeit zu durchleuchten.

Nicht immer also hat das Thema der Schöpfung in der Entwicklung des Glaubensbewußtseins die gleiche Stellung eingenommen. In diesem Abschnitt soll von der Reihenfolge des Schöpfungsgedankens im Lauf der Theologiegeschichte die Rede sein, weil seine Anordnung ein Indikator für das Bewußtsein des Glaubens ist, also für die Selbstwahrnehmung des Glaubens im Horizont des Weltbildes. Die Anordnung der theologischen Themen in der Dogmatik gibt auch Aufschluss über den von ihr gemeinten Gegenstand, das Schaffen und die Schöpfung Gottes. Die Aussagekraft der Anordnung kann hier in der Einleitung nur an wenigen Beispielen, beschränkt auf die beiden letzten Jahrhunderte, deutlich gemacht werden. An den Beispielen soll erkennbar werden, wie sich in der Schöpfungslehre das Selbstbewußtsein der Theologie im Feld ihrer geistigen Umwelt spiegelt. Eine mehr systematische, aber immer noch kleine und auf wenige Themen beschränkte Geschichte der Schöpfungslehre bringt der Teil II der Paragraph § 8.

Aufgabe der Schöpfungslehre. Aus dem Blick auf ihre Geschichte geht die heutige Gestalt der Schöpfungslehre hervor, deren Aufgabe es ist, die vielfältig angewachsenen Naturerkenntnisse mit dem zentralen Gedanken der Schöpfung aus dem Nichts zu durchdringen, um die träge Natur, die sich dagegen wehrt, als Schöpfung zu erkennen. Meiner Ansicht nach läßt sich dieser Satz selbst mit den Mitteln der exakten Wissenschaften bestätigen, wenn auch nur von seiner negativen Seite: In der Natur sind nur zeitlich beschränkte, aber keine zeitenthobenen Substanzen zu finden. Die Natur hat keine Identität, weil in ihr Ereignisse geschehen, die nicht voraussagbar sind. Wenn allerdings die Natur jene Wirklichkeit ist, die sich ergreifen läßt, müßte sich diese Begreifbarkeit der Zukunft zeigen. Das große Ergebnis der Naturforschung des 20. Jahrhunderts lautet: Das ist nicht möglich. Diese negative Seite ist die Quintessenz der Naturwissenschaften. Die Wissenschaften entfalten die Neigung, die Schöpfung auf Natur zu reduzieren und Zeit als Ewigkeit zu nehmen, die unaufhörlich in Vergangenheit und Zukunft ihr Wesen treibt. Die Theologie hat die Aufgabe, den Horizont des Wissens auf den Schöpfer hin zu erweitern. Schwach wäre eine Theologie, die der Neigung zur

Reduktion nachgäbe, die sich den Maßstab ihres Denkens und Redens vom Paradigma der jeweiligen Zeit geben ließe, oder noch schlimmer, die sich beeilte, jeden Paradigmenwechsel der Wissenschaften selbst nachzumachen. Der Maßstab einer Theologie, die weiß was sie tut, kommt aus dem Glauben selbst, aus einem Glauben, der die Erde liebt, ihr aber nicht schmeichelt. Im anachronen Gang durch die Theologiegeschichte suchen wir diesen Maßstab zu finden, mit dem sich heute Natur als Schöpfung erkennen läßt.

Welche Stellung nimmt die Schöpfungslehre in den markanten theologische Entwürfen der letzten 180 Jahre ein?

Anton Günther. Als der Systemgedanke Hegels schon in voller Auflösung begriffen war, versuchte auf eigenständige oder auch eigenwillige Weise *Anton Günther* (1783 – 1863) den panphilosophischen Entwurf der Vernunft theologisch zu beleben.² Günther war ein geistvoller Theologe mit sprudelndem Witz und rastloser Produktion, dabei witzig und spöttisch, mit einer spitzen Feder begabt, im Grunde loyal und mit Liebe zum Glauben und zur Kirche ausgestattet.³ Er geriet mit dem Lehramt in Konflikt und fand dabei Gelegenheit, seine geistliche Tiefe zu zeigen, die seine theologische Kraft und Einsicht noch bei weitem übertraf. Er unterwarf sich dem Urteil, mit großen Schmerzen zwar, dann aber edelmütig, ergeben und ehrenvoll, *ingenue, religiose ac laudabiliter*, wie die dabei gebrauchte Formel lautet. (DH 2828 — 2831) Seine Loyalität mußte er sich allerdings hart erkämpfen, weil sein Sendungsbewußtsein gewaltig war. Er war nahe daran, seine Schöpfungslehre, die Kurationslehre, wie er sie nannte, als einziges Heilmittel gegen alle Zeitkrankheiten zu empfehlen. Mit dieser Lehre meint er über alle idealistischen Identitätssysteme von Fichte, Hegel und Schelling, an die er anknüpfte, hinaus schreiten zu können, in denen Gott, weil dort zu sehr dem Begriff unterworfen, zu einem notwendigen Moment der Geschichte degradiert wird. Günther wollte mit seinem Theismus ein doppeltes Ziel erreichen: Er wollte den Pantheismus Hegels überwinden und zugleich den berechtigten Forderungen der Vernunft Genüge tun. Aber das Überwundene war stärker als er und überwand ihn schließlich selbst; der Idealismus ließ sich im Güntherschen System nicht zähmen. So jedenfalls nach dem Urteil des Lehramtes und so auch aus heutiger theologischer Sicht, da bei Günther für die Erfahrung des Glaubens, das vom unableitbar freien Handeln Gottes geprägt ist, zu wenig Raum bleibt.⁴

Lehre als Schlüssel. Günthers Hauptstück ist die Kurationslehre, deren Stellung im System der Schlüssel zu seiner Theologie ist. Sie beginnt bei ihm nicht mit der Schöpfung Gottes, sondern mit der geistigen Selbsterfahrung des Menschen. Theologie soll zunächst Anthropologie sein; sie erweist somit der Neuzeit mit ihrer kopernikanischen Wende zum Subjekt ihre Reverenz. Die Reihenfolge soll jetzt sein: Subjekt, Trinität, Schöpfung. Aus dem Selbstbewußtsein des Menschen soll die Trinität verständlich werden, aus dieser dann die Schöpfung. Das Streben nach Verständlichkeit und Rationalität der theologischen Dogmen zeichnet überhaupt den Güntherianismus aus, womit er sich uneingeschränkt zur idealistischen Tradition, insbesondere zu Hegel bekennt, für den schlechthin alles verständlich war, jeder Widerspruch, jedes Leid und jeder Tod in der Geschichte. Das Verständigungsstreben, alles und jedes einsichtig zu machen, ist dieser Theologie schließlich zum Verhängnis geworden. Einem anthropologisch gewendeten Denken mußte der Ansatz Günthers gefallen, da dem Menschen die scheinbar willkürliche Freiheit Gottes nicht mehr zugemutet wird. Was der Glaube als ewiges Wunder staunend anschaut, die Schöpfung aus dem Nichts, wird bei Günther von einem Willkürakt befreit, nach dem Gott, der Ewigkeiten mit sich alleine ausgekommen ist, plötzlich nun eine Welt ins Werk setzt. Wenn der Entschluß ewig ist — und das muß er sein —, warum nicht

² Für eine erste Information vgl. die Artikel *Günther* und *Güntherianismus* von Herman H. SCHWEDT. In: ³LThK 4, Freiburg u.a.: Herder, 1995; 1105f; auch Leo SCHEFFCZYK: *Schöpfung und Vorsehung*. Freiburg u.a.: Herder, 1963 (HDG II/2a). — 152 S.; 140 — 143.

³ Vgl. Christoph KRONABEL: *Die Aufhebung der Begriffsphilosophie. Anton Günther und der Atheismus*. Freiburg: Alber, 1989 (Symposion 90) — 470 S.

⁴ Bernhard OBWALD: *Anton Günther. Theologisches Denken im Kontext einer Philosophie der Subjektivität*. Paderborn: Schöningh, 1990. — 288 S.

auch die Ausführung? Wenn aber Gott auch ohne Welt auskommt, warum macht er sich dann die Mühe, überhaupt eine Welt zu erschaffen?

Schöpfung an 3. Stelle. Das will Anton Günther aus der Trinität einsichtig machen, die mit einer gewissen Notwendigkeit, die zugleich Freiheit ist, in die Schöpfung überläuft. Was Trinität ist, soll aus dem Selbstbewußtsein des Menschen verständlich gemacht werden, weshalb hier die Anthropologie formal an die erste Stelle vor die Theologie gerückt ist. Erst werden die Bedingungen des Menschen studiert, unter denen Gott gedacht werden kann, dann erst kann von der Offenbarung gehandelt werden. Notwendig, wenn auch schwer verständlich zu machen, ist dabei die Voraussetzung: Das menschliche Selbstbewußtsein soll auf ähnliche Weise operieren wie das göttliche. Der Mensch kann sich im Denken gegen übertreten, dennoch verbleibt dieser Akt der Distanzierung zu sich selbst noch einmal in der Einheit des menschlichen Bewußtseins. Aus einem Überfluß des göttlichen Bewußtseins von sich selbst kann dann das Kurationsdogma, die Hauptlehre Günthers also, verständlich gemacht oder *verständigt* werden, wie er gerne sagt. Die Schöpfungslehre rückt hier an die dritte Stelle, da sie und die Trinitätslehre, die an zweiter Stelle steht, aus dem anthropologischen Prinzip stammen.

Das Nichtich als Nichts. Günther deutet das Geheimnis der Trinität als absoluten Prozeß des Selbstbewußtseins. Gott setzt sich total sich selbst entgegen, indem er sich selbst denkt; so wird er zum Sohn; und wegen der Gleichheit ihres Gegensatzes sind sie eins im Heiligen Geist. Als Schatten und negatives Beiwerk führt das Selbstdenken Gottes noch den Gedanken des *Nichtich* bei sich, indem er nicht sich selbst denkt, sondern ein Nichtselbst; dieser Gedanke ist gleichbedeutend mit dem absoluten Nichts. Weil er aber ein Gedanke Gottes ist, ist er auch etwas Positives, er ist die Möglichkeit der Schöpfung. Also ist die *creatio ex nihilo* gleichsam ein mögliches Nebenprodukt, das dem Prozeß des göttlichen Selbstbewußtseins zum Sohn hin entspringt.

Um Günther kein Unrecht zu tun, ist darauf zu achten, das Nichtich nicht etwa die Schöpfung zu nennen. Dann wäre er gewiß dem Pantheismus erlegen. Aber bei all seiner Vorsicht läßt sich eines nicht übersehen: Mit dem Nichtich lag die Schöpfung für Gott äußerst nahe. Aber Günther kann zurück fragen: War Gott seinen Gedanken gegenüber nicht frei? Was ein ordentlicher Mensch ist, der kann sich einen Gedanken aus dem Kopf schlagen. Sollte Gott so viel unvermögender und seinem Denken gegenüber nicht frei sein? Das *Nichtich* ist notwendig, aber es ist nur mögliche Schöpfung, noch nicht die wirkliche. Dennoch bleibt das Bedenken bestehen, daß die pantheistische Notwendigkeit überall hervor lugt, auch wenn Günther persönlich überzeugt war, gerade dieser Hydra den Kopf abgeschlagen zu haben. Aber es ist nun einmal das Schicksal dieses Fabelwesens, daß ihm für einen abgeschlagenen Kopf wenigstens zwei andere nachwachsen.

Der Güntherianismus hat heute nur noch theologiegeschichtliches Interesse, zeigt aber als Beispiel, daß die Stellung der Schöpfungslehre stark vom Inhalt der vorgetragenen Theologie abhängig ist. An der Form erkennt man den Inhalt. Günther war persönlich nicht vor die Wahl gestellt, entweder verständlich zu sein oder den Glauben unverfälscht weiter zu geben, wohl aber ist das die beständige Aufgabe des Lehramtes. Die Theologie hat in der Freiheit ihre Forschens ein gewisses Recht auf Irrtum, da sie nicht unfehlbar sein muß. Es kann durchaus einen echten Konflikt zwischen Zeitgeist und Offenbarung geben, er ist nicht von vornherein nur ein Schein, den man durch guten Willen beseitigen kann, so als ob Gott, wenn er sich überhaupt offenbart hat, dann von jedermann und zu jeder Zeit verständlich sein muß. Erfolg ist keiner der Namen Gottes, sagt Martin Buber. Also ist die Theologie wesentlich konservativ und zugleich revolutionär. Sie bewahrt eine Offenbarung, die ihre Erfüllung in einer absoluten Zukunft Gottes erwartet, geht also über jede Zeit hinaus.

Scholastik - Neuscholastik. Als Reaktion gegen die nicht recht geglückten Verständigungs- und Assimilationsversuche zur modernen Zeit kam die Neuscholastik auf, die sich wieder ganz auf die *Theologie der Vorzeit* - so ein Titel ihres Vorkämpfers *Josef Kleutgen* - stützen wollte.⁵ Alle Vertreter der

⁵ Joseph KLEUTGEN: *Die Theologie der Vorzeit*. 3 Bde. München, 1853 — 1860.

Neuscholastik haben ihren theologischen Kurses formal etwa auf gleiche Weise eingeteilt. In ihren Dogmatiken findet man die Schöpfungslehre im zweiten Band, nach dem ersten Band, der die Gotteslehre und ein ganz wenig Methodenlehre enthält.

Schöpfung an 2. Stelle. Damit wird die Einteilung der scholastischen Sentenzenkommentare wiederholt, die wiederum die Ordnung des *Petrus Lombardus*, des Sentenzenmeisters aus dem 12. Jahrhundert spiegeln. Seine Systematik ist die erfolgreichste in der Theologiegeschichte. Bei ihm hat das Wort Systematik den ursprünglichen Sinn des geordneten Zusammenstellens (*sun1sthmi*). Er stellt die Zitate aus der Vätertradition zusammen und ordnet sie nach vier Hauptthemen in vier Büchern. Zuerst der eine und dreifaltige Gott, dann Schöpfung und Sünde, im dritten Buch die Christologie und viertens schließlich die Sakramente des christlichen Lebens, deren Blick auf die Völlendung von Mensch und Geschichte gerichtet ist, weshalb zur Sakramentenlehre auch die Eschatologie gezählt wird. Der theologischen Sache ist die Anordnung des Lombarden völlig angemessen, es handelt sich bei ihm um Theologie aus dem Blickwinkel Gottes. Aber gerade deshalb ist sie der wahren Theologie nicht angemessen, denn diese hat Gott wohl zum Gegenstand, aber sie hat nicht seinen weiten Blick, sondern nur die endliche Sicht des Menschen. Es erheben sich also Bedenken, ob der Mensch sich auf einen gleichsam neutralen dritten Ort jenseits von Gott und Welt zurückziehen und von dort aus zuschauen kann, wie sich die vier Themen der Lombardischen Dogmatik ereignen, wie also Gott in sich selbst ist, wie er die Welt schafft, sie aber in Sünde fällt, wie sie dann durch Schuld, Leid und vor allem durch die zusätzliche Hilfe Christi neues Geleit erhält, das durch die Sakramente vermittelt wird und wiederum zu Gott führt.

Anthropozentrische Wende. Die neuere Theologie betont zu Recht, daß philosophisch eine solche Zuschauerposition gar nicht eingenommen werden kann. Alle Glaubenssätze *über* Gott sind deshalb nicht nachprüfbar. Da ansonsten der moderne Mensch gewöhnt ist, sich rational oder empirisch Rechenschaft von seinen Meinungen zu geben, ist ihm der geforderte irrationale Sprung in Gott hinein schwer zuzumuten und nicht verständlich zu machen. Gott erscheine wie eine von außen befohlene Meinung und der Glaube werde eine Verfremdung, ein Extrinsezismus, der den Menschen in seiner intellektuellen und existentiellen Situation vernachlässigt. Als nochmalige Gegenreaktion gegen die Gegenreaktion der Neuscholastik empfiehlt sich deshalb die anthropologisch gewendete Theologie, etwa die transzendente Theologie *Karl Rahners*. Sie macht den Menschen zu ihrem Ausgangspunkt, auf etwas geschicktere Weise allerdings als Anton Günther. Gott gehört nach Rahner zu den Bedingungen der Möglichkeit der gelingenden und sich selbst verstehenden Existenz des Menschen. Wie hätte Gott sprechen können, sagt er, wenn der Mensch nicht so geschaffen wäre, daß er ihn hören könnte, wenn das Vernehmen der Offenbarung nicht in der Möglichkeit des Menschseins schon verborgen läge? Es ist der Grundgedanke Rahners, Gottes Möglichkeit in der Wirklichkeit des Menschen aufzusuchen. Dadurch werde der Glaube verantwortbar. Der methodische Entscheid, den *Hörer des Wortes*⁶ zum Ausgangspunkt zu machen und erst eine umfangreiche Anthropologie auszubilden, bevor von Gott und der Schöpfung die Rede ist, hat weitgehende Spuren in der Theologie bis ins kirchliche Leben hinterlassen. Rahner nimmt nicht nur den Ausgang vom Menschen, er verbleibt auch - anders als Günther - in diesem Blickwinkel der dauernden Verwiesenheit auf den letzten umgreifenden Horizont menschlichen Lebens, Gott genannt. Er verläßt also die anthropologische Perspektive nicht, um wie Günther von dort in die Trinität zu springen und dann mit Ewigkeitsblick auf die Welt zu schauen. Wußte Günther zu viel von Gott, so weiß Rahner sehr viel weniger von ihm, was seine Theologie lehramtlich erträglicher macht, obwohl die Schwächen der Rahnerschen Theologie wegen des anthropologischen Rationalismus zunehmend sichtbarer geworden sind. Am Ende wird man wohl gegen Rahner sagen müssen, daß Gott in den entscheidenden Punkten seines Handelns nicht aus den Möglichkeiten des Menschen erschlossen werden kann, sondern diese Möglichkeiten selbst noch einmal mitbringt und schafft. Es reicht auch

⁶ Karl RAHNER: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. Bearb. von Joh. Bapt. Metz. Freiburg u.a.: Herder, (1941) 1971.- (herderb. 403) 192 S.

nicht zu sagen, daß diese Möglichkeiten in der Vergangenheit erschienen sind, sondern sie müssen als gegenwärtiges und zukünftiges Handeln Gottes beschrieben werden.

Die Form des Gedachten zeigt auch hier den Inhalt des Denkens. Im *Grundkurs des Glaubens* bringt Rahner die Gotteslehre erst im vierten der insgesamt neun Kapitel oder Gänge, während die ersten drei Kapitel ausschließlich Anthropologie unter verschiedenen Gesichtspunkten betreiben.⁷ Eine Schöpfungslehre fehlt ganz, scheint also für eine solche Theologie nicht zu den Grundbegriffen des Christentums zu gehören. Das läßt sich aus dem Geist der Zeit vor 40 Jahren gut verstehen. Die Vorstellung der Natur hatte sich damals aus der Theologie verflüchtigt, weil entweder nur die Naturwissenschaft für solches Wissen zuständig sein sollte, in deren Geschäft die Theologie nicht hinein reden wollte, oder sie hatte sich so sehr in Geschichte aufgelöst, daß von einer beständigen und vorgegebenen Natur des Menschen mit einem zugehörigen Naturrecht niemand zu reden wagte. Im ersten Schweigen wirkten die traumatischen Erfahrungen aus den Kämpfen mit der neuzeitlichen Naturwissenschaft nach, im zweiten Schweigen konnte sich die Theologie ein fortschrittliches Gewand geben, da der wahre Mensch nach einigen damals umlaufenden Utopien noch erst geschaffen werden sollte. Zwei Schwächezustände der Theologie also, die ihr den Mund beim Thema Schöpfung und Natur verschlossen.

Eine kleine und beschränkte Kirchenamtlichkeit hat die anthropozentrische Sichtweise, die den Menschen methodisch zum Mittelpunkt von Gott und Welt macht, in dem Synodenbeschluss *Unsere Hoffnung* vom Jahr 1975 gefunden.⁸ Der Ausgangspunkt damals war allerdings nicht schlechthin der individuelle und personale, sondern der gesellschaftliche Mensch. Deshalb spricht der Abschnitt über die Schöpfung nicht von der kosmologischen, sondern nur von der sozialen Seite des Schöpfungsglaubens, was zweifellos möglich ist, aber den Blick doch so verengt, daß die ökologische Krise damals überhaupt nicht in den Blick kam, deshalb aber zur schnellen und bitteren Folge der damaligen Fortschritts- und Veränderungshoffnung wurde.

Der Teil I des Synodenbeschlusses stellt den knappen Grundriss einer Dogmatik dar, in dem die Schöpfung an die siebte von acht Stellen gerückt wird. Ausgangspunkt ist wieder der Mensch, aber nicht das abstrakte Subjekt Rahners mit der transzendental erforschbaren Erkenntnisfähigkeit, sondern der geschichtliche Mensch mit seiner hinfalligen Existenz. Er richtet sich deshalb auf den *Gott unserer Hoffnung* (1). Dann kommen christologische (2 - 3) und eschatologische Themen (4 - 5), dann das utopisch geprägte Thema vom *Reich Gottes* (6), dann schließlich die *Schöpfung* (7) und zum Abschluss die *Gemeinschaft der Kirche* (8). Es ist nicht schwer, das erkenntnisleitende Interesse in dieser Form der Darstellung aufzuspüren. In jeder Anordnung steckt der Geist der Führung oder Verführung. Das Schöpfungsthema ist nach hinten gerückt worden, um nicht durch die Vorgaben der Schöpfung im Bild des Menschen vorgeprägt zu sein. Der Mensch sollte weniger geschaffen sein als geschaffen werden. Das auch in der Theologie damals als moderne geltende utopische Denken - vor allem von *Ernst Bloch* geprägt - ließ sich nicht gern auf natürliche Vorgaben festlegen. Der erste Satz in der Einleitung des Hoffnungspapiers drückt diesen Willen zur Veränderung aus.

„Eine Kirche, die sich erneuern will, muß wissen, wer sie ist und wohin sie zielt.“

Der Wille zur Veränderung der Kirche beherrschte damals, anfangs der 70er Jahre, weitgehend die Gemüter. Er führte dazu, die Schöpfungslehre möglichst wenig zu betonen, was sich heute, im Rückblick von einigen Jahrzehnten, als Einseitigkeit, wenn nicht als Schlimmeres zeigt. Es fällt im Zitat auf, daß die Kirche hier als kollektive Ansammlung von menschlichem Wissen und Handeln beschrieben wird, so daß das Subjekt der Kirche nicht Christus ist, sondern die versammelte Gemeinde. Passt das damit zusammen, daß Christus der Herr und das Haupt der Kirche ist?

Diese drei Beispiele der beiden zurück liegenden Jahrhunderte waren als Initialzündung gedacht, um das Interesse an der Schöpfungslehre zu wecken. Es sollte erkennbar geworden sein, daß die

⁷ Karl RAHNER: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg u.a.: Herder, 1976.- 448 S.

⁸ *Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit*. In: *Offizielle Gesamtausgabe I*. Freiburg u.a.: Herder, (1976) 41978, 84 — 111.

formale Stellung der Schöpfungslehre und der theologischen Traktate schon viel über den Inhalt einer Theologie aussagt.

1. 2 Blick in die Literatur

Satz 1.2: Die theologische Literatur zur Schöpfungslehre läßt sich (a) in Lehrbücher und Monographien, (b) innovativen Neuansätzen und (c) Nachschlagewerken rein geschichtlichen Inhalts einteilen.

Welche theologische Literatur ist für unser Thema zu beachten? Es lassen sich drei Gattungen unterscheiden. Als erstes gibt es die Kurzdarstellungen (a), die zum Lernen und Repetieren gedacht sind, oft aus Vorlesungen zum Kurs der Dogmatik entstanden. Dann gibt es die großen Gesamtdarstellungen oder produktiven Entwürfe (b), dem Willen entsprungen, ein Gebiet der Theologie neu zu prägen. Und drittens die treuen und ehrlichen Diener, die Dogmengeschichten und Lexikon-Artikel (c). Sie müssen nicht notwendig blass sein, wie berühmte Beispiele zeigen, sind es aber zumeist.

a) An Darstellungen zur Schöpfungslehre sind in den letzten Jahren eine Reihe von Einführungen erschienen. Typisch ist der Leitfaden zur Schöpfungslehre von *Alexandre Ganoczy*.⁹ Als preiswertes Bändchen mit vielen Literaturhinweisen ist es nützlich. Der Aufbau ist heilsgeschichtlich, was bei Ganoczy heißt, daß er chronologisch vorgeht. Zu Anfang kommt das Zeugnis des AT und NT, dann theologische und amtliche Äußerungen zur Schöpfungslehre bis zum Vaticanum II, schließlich ein langes Kapitel über den Schöpfungsglauben und das evolutive Weltverständnis. Dennoch kann man kein eigentliches Konzept bei ihm entdecken, es sei denn die Chronologie und die Vermutung, daß die biologische Evolutionslehre ihren Schrecken für die Theologie verloren hat und zu einer Gabe und Aufgabe für die Schöpfungslehre geworden sei.

„Damit ist die Erkenntnis eines weitgehend indeterministisch evolvierenden Universums ein vorzüglicher Ort schöpfungstheologischen Analogiedenkens.“ (184)

Ganoczy versucht, den aktuellen Stand der Wissenschaften einzubeziehen. Allerdings fasst er die Beschränkung des begreifenden Fortschritts in Physik und Biologie noch selbst als Fortschritt auf, nicht als Selbstwiderspruch der endlichen Vernunft. Trotz gelegentlicher Rede vom Rückschritt in der kulturellen Entwicklung ist der Autor von langer Hand her durch den Gedanken von Entwicklung und Fortschritt geprägt, der nach ihm alle geschichtlichen Lebensbereiche durchzieht. Das Büchlein wirkt mit seinen vielen „vielleicht“ und „müßte man“ wie im Umbruch, ohne daß es die Tragweite des Indeterminismus für das popularisierte szientistische Weltbild schon ermißt. Es ist noch stark an die Mutmaßung über das grenzenlos wachsende Begreifen des Kosmos gebunden. Ein Vergleich mit einer älteren Darstellung des Autors, in dem er die idealistische und existentielle Selbsterfahrung zum Vorbild der Schöpfungslehre genommen hatte, ohne daß die Theologie sie zu kritisieren vermöchte, macht das deutlich.¹⁰ Das ist kennzeichnend für die frühere Diskussionslage im Verhältnis von Schöpfung und Evolution, in der die Theologie nur defensiv zu handeln vermochte, ein Zustand, der sich heute gewandelt hat, weil die Ziel- und Weltbildaussagen wegen der Unbestimmtheit der Natur keinen ernsthaften Anspruch auf Wissenschaftlichkeit mehr machen können. Ganoczy merkt zwar, wie sich ein Riß in der Einheit von Wissenschaft und Weltbild aufgetan hat, aber er kann noch keinen Keil ansetzen, um sie wirklich zu trennen.

Eine ähnliche Unsicherheit, aber aus entgegengesetzten Gründen, legt die Schöpfungslehre von *Johann Auer* an den Tag.¹¹ Ihr Aufbau ist scholastisch geprägt. Erst kommt die Allgemeine Schöpfungslehre, dann in einem zweiten Teil die Spezielle Schöpfungslehre, die eine ideale Anthropologie und Angelologie im Zustand vor dem Sündenfall (supralapsarisch) entwerfen. Ein dritter und vierter

⁹ Alexandre GANOCZY: *Schöpfungslehre*. Düsseldorf: Patmos, (1983) ²1987 (Leitfaden Theologie 10).- 267 S.

¹⁰ Alexandre GANOCZY: *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes*. Mainz: Grünewald, 1976.- 200 S.

¹¹ Johann AUER: *Die Welt - Gottes Schöpfung*. KKD III. Regensburg: Pustet, 1975.- 576 S.

Teil bringen die Themen Gnade und Sünde, also Charitologie und Hamartologie. Trotz des scholastischen Aufbaus will diese Dogmatik im philosophischen Horizont unserer Zeit stehen.

„Wie ist das statische Weltbild der Antike und des Mittelalters mit dem dynamischen Weltbild, das die moderne Naturwissenschaft entwickelt hat, vereinbar?“ (16)

Statt nun aber die Differenz auf den Begriff und zur Sprache zu bringen, bedenkt Auer jedes Thema mit einer ausführlichen geschichtlichen Entwicklung, so daß der historische Stoff weit umfangreicher als bei Ganoczy dargestellt wird, so ausladend, daß die Sache selbst schon wieder verdeckt wird. Statt den Inhalt zu bedenken wird immer noch eine weitere Meinung aus Tradition oder Gegenwart angefügt. Deshalb kann man das Buch eher als kleine Dogmengeschichte denn als Kleine Dogmatik der Schöpfungslehre bezeichnen.

Das Anliegen Auers ist allerdings ehrenwert, da er die vernachlässigte Schöpfungslehre aus der christologischen und transzendental-anthropozentrischen Umklammerung befreien will. Als große Namen für diese ignorante Tradition werden Karl Barth und Karl Rahner angeführt (24), da beide mit einer Mischung, die zwischen Zorn und Gleichgültigkeit angesiedelt ist, die Natur nicht für theologiefähig hielten. Wenn den Theologen nur der Menschen bleibt, wollen sie die Natur der Wissenschaft schon zum Fraße hinwerfen. Die alten Traumata des Streites um das Weltbild machen die Distanz verständlich. Tatsächlich kam im Gefolge Rahners die Schöpfungslehre auch in der katholischen Theologie kaum mehr vor, bis sich das vernachlässigte Thema nicht mehr vernachlässigen ließ und die Natur von selbst, dann allerdings schmerzhaft auf ihren Schöpfungscharakter aufmerksam machte. Weil die ökologische Krise aber bei Auer noch nicht in den Blick getreten ist, verfolgt er sein Programm in defensivem Ton. Eine vergessene Wahrheit erscheint so lange im konservativen Gewand, bis sie wieder als Heilmittel erfahren wird. Bei ihm trägt sie noch das Gewand einer vergangenen Erfahrung. Auer insistiert auf dem Vorrang der Gottesfrage vor der Menschenfrage, ohne daß sich der Vorrang aus der patristischen oder scholastischen Gestalt lösen und als gegenwärtige Wahrheit zeigen könnte. Das ist das Wesen der Konservierung, eine Wahrheit für Zwecke zu erhalten, die ins Verborgene abgesunken sind. Diese Schöpfungslehre gab Anfang der siebziger Jahren Antworten auf Fragen, die damals nicht gestellt wurden, als vom ökologischen Bewußtsein fast noch nichts zu spüren. Das hat sich inzwischen geändert und so ist nach dem Rausch des unbedingten Fortschritts durch die Naturwissenschaften wieder die Grenze der Schöpfung in den Blick getreten. Von all dem konnte der inzwischen verstorbene Regensburger Dogmatiker nichts ahnen.

Von ähnlicher Art ist die Einführung in die Schöpfungslehre von *Leo Scheffczyk*.¹² Etwas selbständiger zwar als Auer, ist sie dennoch nicht eigentlich schöpferisch zu nennen, sondern eher apologetisch-bewahrend angelegt. Als Einführung in das Thema eignet sich das schmale Bändchen aber ohne Zweifel.

Mehr wegen des Lokalkolorits als im theologiegeschichtlichen Sinn möchte ich auf die Schöpfungslehre des früheren Paderborner Dogmatikers *Johannes Brinktrine* hinweisen.¹³ Hier haben Sie ein Musterbeispiel der Neuscholastik reinsten Wassers, wie sei bis in die 60er Jahre an dieser Stelle gelehrt wurde. Der Gegenstand der Theologie und des Glaubens sind Sätze, die für wahr zu halten sind. Weiter kann diese Theologie nicht gelangen, was ihr denn auch oft den Vorwurf des Extrinsezismus eingetragen hat. Das ist ein von weit her kommender Reflex der thomanischen Entscheidung, Gott nicht direkt zum Gegenstand der Theologie zu erheben, sondern nur vermittelt der Artikel des Glaubensbekenntnisses. Deshalb sagt Thomas von Aquin in seiner berühmten ersten Quästion über den Wissenschaftscharakter der Theologie, daß die Prinzipien der Theologie die Artikel des Glaubens sind, die *articuli fidei*.¹⁴ Das ist eine Ehrfurcht heischende Lösung. Die Theologie kann Wissenschaft sein, obwohl ihr Gegenstand größer ist jeder Begriff der Wissenschaft. Gott ist zu groß, als daß er direkt begriffen werden kann, deshalb ist erst seine Spiegelung in den Sätzen des Credo dem Begreifen des Menschen zugänglich. In klassischer Sprache: Gott ist Formalobjekt,

¹² Leo SCHEFFCZYK: *Einführung in die Schöpfungslehre*. Darmstadt: Wiss. Buchges., (1975) ³1987.- 131 S.

¹³ Johannes BRINKTRINE: *Die Lehre von der Schöpfung*. Paderborn: Schöningh, 1956.- 365 S.

¹⁴ STh q1 a8.

aber nicht Materialobjekt der Theologie. Eigentlich geht es um Gott, der das formgebende Objekt ist, aber unmittelbar und materiell geht es in der Theologie um Schrift und Tradition.

Von der Höhe des thomanischen Denkens ist allerdings bei Brinktrine nicht mehr viel übrig geblieben. Allzu viel wird durch die Brille der Defensive bestimmt. Wir sind heute allerdings schon wieder so weit von der Neuscholastik entfernt, daß wir ihr etwas Lob spenden können. Ihr manifestester Nachteil ist ihr Formalismus, der bewirkt, daß sie nicht eigentlich denkt, was sie sagt. Eine solche Theologie kann zwar formal aus Schrift und Tradition beweisen, daß die zentrale Aussage der Schöpfungstheologie ist, daß Gott aus freien Willen und zu seinem eigenen Lob die Welt aus Nichts geschaffen hat. Aber was heißt das? Im Nachweis und in der Verteidigung dieses Satzes verzehrt sich das Buch, so daß für das Verstehen des Inhalts kein Platz mehr ist. Auch diesen Formalismus kann man in gewisser Hinsicht loben. Das Lob gilt der Scheu, ja Skrupulösität vor der Tradition, und es gilt dem Mut, unmodern sein zu können. In unserem Kreativitäts- und Neuigkeitswahn sollte das Beharren auf dem schon Gesagten nachdenklich machen. Das wahrhaft Neue ist das neu bedachte Alte. Der Wunsch nach immer Neuen ist in sich widersprüchlich.

b) In einem eingeschränkten Sinn kann hier als Beispiel für eine produktive Schöpfungslehre die Darstellung von *Walter Kern* in der heilsgeschichtlichen Dogmatik *Mysterium Salutis*¹⁵ genommen werden, der seinen Teil zur Gesamtdarstellung dieser Dogmatik beiträgt. Das Werk insgesamt hatte eine Signalfunktion, weil damit nach dem letzten Konzil auf breiter Linie die 100 Jahre lang dominierende neuscholastische Dogmatik-Darstellung, die bewußt ungeschichtlich sein wollte und auf der Grundlage einer immerwährenden Philosophie, einer *philosophia perennis*, eine zeitenthobene Theologie gründen wollte, durchbrochen werden sollte. In diesem allgemeinen Sinne ist die Arbeit von Kern produktiv.

Um mit einem kurzen Wort den Unterschied der scholastischen und neuscholastischen Theologie zur heilsgeschichtlichen zu benennen, so meine ich, sollte man ihn *nicht* darin sehen, der Scholastik jeden Entwicklungsgedanken abzusprechen und die heilsgeschichtliche Theologie einfachhin geschichtlich zu nennen. Die Neuscholastik kennt ebenfalls eine zeitliche Entwicklung der Dogmen, allerdings entwickeln sich diese nach ihrer Vorstellung nur insofern, als der Glaubende die ewige Wahrheit immer besser erkennt und ihr dabei näher kommt, obwohl der Schatz dieses Glaubens an sich unveränderlich ist und für alle Zeit und Ewigkeit bei Gott feststeht. Aus eigenen Kräften kann der Mensch nur sehr unsicher und mit Fehlern behaftet etwas von dieser Wahrheit erkennen, aber Gott hat sich entschlossen, in Christus alle Wahrheit zu offenbaren. In diesen natürlich unerschöpflichen Schatz, der von dem göttlichen Boten Jesus Christus ein für allemal gebracht worden ist, kann der menschliche Intellekt immer tiefer eindringen, was auch die Theologen durch die Jahrhunderte versucht und getan haben. Am Ende ist soweit alles geklärt, daß einige neuscholastisch orientierte Theologen vom Vaticanum II nur die letztgültige Klärung der Frage erwartet haben über das Schicksal der ungetauft sterbenden Kinder. Mit diesem Verständnis von Geschichtlichkeit konnten auch neuscholastische Theologen neue Forschungsergebnisse vorlegen, unbeschadet diese Wahrheit durch Christus in Gott unveränderlich festliegt. Allerdings erleidet sie dabei das Schicksal einer alt gewordenen Wissenschaft und wird wegen übermäßiger Spezialisierung langweilig. Der ernste Nachteil dieser Art von Theologie ist ihre Unbeweglichkeit gegenüber den stürmischen Veränderungen des ruhelos suchenden Lebens; aber der Vorteil ist ihre Beständigkeit, weil sie schon durch ihre Form auf die Ewigkeit weist, durch die der Mensch einzig Frieden gewinnen kann.

Die heilsgeschichtliche Sicht der Theologie, für die *Mysterium Salutis* das Signal gesetzt hat, nimmt einen ganz anderen Ausgang, da sie nicht im Verkünden satzhafter Wahrheiten die Heilsbedeutung Christi sieht, sondern alle Lehre für sie nur Funktion eines umfangreicheren Heilsangebotes Gottes ist, das in Christus erschienen ist und in der Kirche sakramental weiterlebt. Das Vaticanum I bestimmt die Kirche vor allem als Hüterin der wahren Lehre, das Vaticanum II als Ursakrament in

¹⁵ Walter KERN: *Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens*. In: *Mysterium Salutis*. Freiburg u.a.: Herder, 1967, 464 - 544.

Christus. In der Einleitung (Prooemium) zur dogmatischen Konstitution „Dei Filius“ des Vaticanum I stellen sich die versammelten Bischöfe vor und sagen, daß sie gestützt auf Schrift und Tradition des Wortes Gottes, wie es von der katholischen Kirche heiligmäßig bewahrt und ursprünglich ausgelegt wird, reden wollen. (DH 3000) Die Offenbarung wird hier vor allem lehrhaft verstanden und die Kirche sieht sich als Werkzeug zur Verkündigung dieser Lehre an. Dieser Akzent wird ergänzt im Vaticanum II, in dem sich die Kirche darüber hinaus als geschichtliches Werkzeug Gottes, als Sakrament, bestimmt.

„Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit. „Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum deo unionis totiusque generis humani unitatis...“ (LG 1)“

Hier ist die Kirche nicht nur der Ort lehrmäßiger Wahrheit, sondern der Ort des Heiles, das sich in einer heilbedürftigen Welt geschichtlich ausbreitet. Wer auf die eine oder andere Weise der Kirche nicht wohlwollend gesonnen ist, spricht hier von Veränderungen, Anpassungen oder gar Widersprüchen. Tatsächlich läßt sich die Vielfalt des Lebens und der Kirche nicht mit historischem Blick zur Einheit bringen, wohl aber in der Sicht des Glaubens, der die Einheit im Begriff durch die Einheit in Gott sucht. Der Vorteil der heilsgeschichtlichen Sicht ist die Erkenntnis eines organischen Mitwachsens der lehrmäßigen Entwicklung mit dem Leben der Kirche in der jeweiligen Zeit, der Nachteil ein möglicher Relativismus, der die Wahrheiten des Glaubens nach Meinung und Mehrheit für veränderbar hält, jeweils abhängig vom Geist der Zeit.

Als Beispiel für die neu erwachte Schöpfungslehre nenne ich die *Ökologische Schöpfungslehre* von Jürgen Moltmann.¹⁶ Sie ist gewiß originell, da sie die Natur von ihrem Materialcharakter befreien und in der Schöpfung das Haus Gottes erkennen will, in dem der Heilige Geist wohnt, der Liebhaber allen Lebens. Allerdings muß sie schon auf den ersten Blick erhebliche Bedenken erregen, einfach weil sie im Trend liegt und dem Geist der Zeit huldigt, mal so, mal so. Moltmann ist immer im Trend und deshalb besteht die Gefahr der Funktionalisierung der Schöpfungslehre zur Rettung der bedrohten Umwelt. Vor fast fünfzig Jahren hat er mit seiner *Theologie der Hoffnung* die Eschatologie, den letzten Traktat, zum Zugpferd des damaligen Geistes machen wollen und mit der Philosophie Blochs die Umkrepelung der Erde auch in technischem Sinn empfohlen. Nun ist sie voller Krepel technischen Abfalls, und der Blick auf den ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses, also auf die Schöpfungslehre, soll sie wieder reinigen. Aber in der Theologie scheitert alles Absichtsvolle, wenn die letzte Absicht nicht Gott ist. Ist aber das letzte Ziel und der zuerst Handelnde hier wirklich Gott, der in keinem Ziel für die Erde aufgeht, weder in einer Hoffnung der Utopie, noch in der Bewahrung der Schöpfung?

Instruktiv ist hier die Kritik von Christian Link an der pneumatologischen Schöpfungslehre, weil Moltmann ganz unvermittelt und naturhaft den Heiligen Geist als Schöpfungsgeist in der Natur einwohnen läßt. Sünde als menschlicher Verstoß gegen den Geist kommt deshalb kaum vor.

„Zwei für eine Schöpfungslehre eigentlich unverzichtbare Themenkreise kommen daher in ihrer Schlüsselfunktion so gut wie gar nicht zur Sprache: *Sünde* und *Rechtfertigung*.“¹⁷

Aber soviel ist an dem neuerwachten Blick auf die Schöpfungslehre in der ökologischen Krise auch theologisch begrüßenswert, daß der Mensch Gelegenheit findet, seine Endlichkeit anzuerkennen. Aber von der Erkenntnis der Krise zur Anerkennung der Tragik allen endlichen Strebens ist ein schmerzvoller Weg zu beschreiten. Der Anlass der Krise kann eine Besinnung darauf auslösen, daß der Mensch als Einzelner und als Gattung auf der Erde keinen Bestand hat. Ohne diese sehr schmerzliche letzte Wahrheit gibt es keinen vernünftigen Umgang mit den vorletzten Wahrheiten des Glückes auf Erden.

¹⁶ Jürgen MOLTSMANN: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre* (1985). München: Kaiser, ³1987.– 330 S.

¹⁷ Christian LINK: *Schöpfung im messianischen Licht. Rezension Moltmann: Gott in der Schöpfung*. In: *Evang. Theol.* 47 (1987) 83 - 92; 91.

c) Als Beispiel für die dritte Kategorie nenne ich lediglich das Handbuch der Dogmengeschichte mit der Darstellung der Schöpfungslehre durch *Leo Scheffczyk*, eine sehr nützliche Sammlung aller wichtigen Schöpfungslehren der Theologiegeschichte seit 2000 Jahren mit jeweils knapper Darstellung.

1. 3 *Verfall und Neuentdeckung*

Wer sich einem Kursus der Schöpfungslehre unterzieht, der möchte wissen, was eigentlich behandelt und wie es verhandelt wird. Es lassen sich alle theologischen Fragen auch unter schöpfungstheologischem Aspekt anschauen. Denn alles, was es gibt, trägt seine Herkunft entweder in sich selbst, dann ist es Gott, oder es hat seinen Grund in etwas anderem, dann ist es geschaffen. In jedem Fall also ist theologisch gesehen *alles*, was es gibt, vom Gedanken der Schöpfung durchdrungen, denn entweder ist es der Schöpfer selbst oder es ist von ihm geschaffen. Hierin folgt die Theologie der scharfen jüdischen Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf, die keine Vermischung beider in einer mittleren Sphäre kennt. Diese soll zugleich auch rückgängig gemacht werden, denn Geschöpf zu sein heißt leiden. Die Religion sucht einen Ausweg: Religion ist das Verlangen nach einer Beständigkeit, die der Mensch sich selbst nicht geben kann.

Es gibt keine Gottessöhne, die sich mit Menschentöchtern einlassen, und wo diese dennoch vorkommen, wie in der Geschichte Noachs, nimmt das Übel seinen Anfang (Gen 6, 1 - 4). Gott ist einer, und dieser Eine schafft am Anfang Himmel und Erde (Gen 1, 1), also alles, was nicht von göttlicher Natur ist. Selbst am Ende der Zeiten, wenn Gott durch Christus alles in allem sein wird (1 Kor 15, 28), ist die klare Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf bestehen geblieben. Denn ohne Unterscheidung kann sich nichts vereinigen, da nichts Verschiedenes da wäre, von dem die eine Einheit ausgesagt werden könnte. Aber die Einheit von Gott und Mensch geschieht nicht im Begriff und im Allgemeinen, womit der Unterschied wieder aufgehoben wäre, sondern im Geheimnis und in der Person, ja im entzogenen Geheimnis der Einzigkeit und Einmaligkeit der Person. Durch eigene Klugheit und Macht vermag der Mensch den Graben zu Gott nicht zu überwinden, er kann immer nur beim Endlichen landen.

Die Neuzeit aber wollte sich von der Vorstellung der Schöpfung losmachen. Sie sah ihre Freiheit gefährdet, wenn Welt und Mensch ihren Ursprung nicht in sich selbst haben. Bevor deshalb das theologische *Problem der Schöpfungslehre* (b) entfaltet wird, sollen die Gründe für den *Verfall des Schöpfungsglaubens* in der Neuzeit (a) dargelegt werden.

a) *Verfall der Schöpfungsglaubens*. Der Verfall des Schöpfungsglaubens in der Neuzeit, der schließlich zu seinem fast völligen Ausfall in der Theologie führte, hängt tief mit dem Geist der Epoche - zusammen. Die Abwendung von Schöpfung ist eine Folge der geistigen Grundlagen, auf denen die Neuzeit zu stehen versucht hat. Ja, es kommt hier bis zu einer Deckung: Die Gründe der Neuzeit sind zugleich die Gründe für das Verschwinden der Schöpfung. Deshalb führt uns das Thema der Schöpfung mitten in das Drama der Neuzeit hinein und in den Kern ihrer heutigen Krise, die eben Krise des neuzeitlichen Bewußtseins ist.

1. Giordano Bruno. Der Umschwung vom Mittelalter in die geistige Verfassung der Renaissance im 15. und 16. Jahrhundert läßt sich gut in drei Punkten darstellen, wobei jeder Punkt eine Art Abwendung vom Schöpfungsglauben darstellt. Als Symptom und Vorbild für die Epoche tritt Giordano Bruno († 1600) mit seiner Panphilosophie auf. Zwar hat er mit der neuen kopernikanischen Planetenlehre emphatisch die Göttlichkeit des Kosmos wiederentdeckt, aber es waren natürliche, immanente, griechische Gottheiten, die er im unendlichen All verehren wollte. In dieser Zuwendung zum Kosmos geht der Schöpfungsglaube verloren, weil die entscheidende Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung, zwischen Gott und der Welt, weil die Gottesdifferenz verloren geht. Die Wiedergeburt der Renaissance vollzieht sich hier als Rückfall hinter das Christentum, um das Griechentum wieder herzustellen. Die Welt soll selbst als eine in sich ruhende Fülle erscheinen,

die keiner Außenbeziehung mehr bedürftig ist. Die Schöpfung denkt sich Bruno als Abhängigkeit der Welt von einem Sein außerhalb ihrer selbst. Was christlich die Befreiung von den versklavenden Weltmächten durch den nicht in die Widersprüche der Welt verstrickten Gott meint, wird hier umgekehrt. Nun soll die Welt wieder ermächtigt werden, alles Sein in sich zu haben und selbst göttlich zu sein. Die Vergänglichkeit der Einzeldinge wird nicht bestritten, wohl aber die Vergänglichkeit der Welt insgesamt.¹⁸ Giordano Bruno bietet das Vorspiel einer im neuzeitlichen Bewußtsein immer deutlicher werdenden neu-alten Wahl: Die Bindung an den Schöpfergott, die einst frei gemacht hatte, soll jetzt unfrei machen, deshalb ist sie nicht annehmbar. Dieser Glaube erscheint sogar als die eigentliche Schranke der menschlichen Freiheit, die alle weiteren Beschränkungen hervor bringt. Daher muß sie zuerst beseitigt werden, bevor zur neuen Befreiung des Menschen geschritten werden kann. Wir sehen, wie aus einer veränderten Wahrnehmung ein anderes Handeln folgt. Denn was einst frei gemacht hatte, scheint jetzt unfrei zu machen, also muß man sich von der alten Freiheit zu einer neuen Freiheit emanzipieren.

2. Galileo Galilei. Bei Galilei, der für den zweiten Punkt steht, zeigt sich die Rückwendung zum Griechentum in der Mathematik der platonischen Philosophie. Deshalb sein Grundsatz: *Gott treibt Geometrie*. Für ihn sind die hl. Schrift und die Natur in gleicher Weise aus dem göttlichen Wort hervor gegangen, einmal als Ausgießung des Heiligen Geistes und einmal als Vollstreckerin der göttlichen Befehle. Das ist sein Gottesbegriff und sein Naturbegriff. Das war wohl auch ehrlich gemeint und nicht nur eine Konzession an die öffentliche Religion. Aber Galileis Nachfolger konnten ohne Mühe die hl. Schrift weglassen und wollten nur noch in der Natur die Wege Gottes finden, was folgerichtig dazu führte, Gott und Natur gleich zu setzen. Galilei dachte: Gott hat das Buch der Natur mit mathematischen Buchstaben geschrieben, die viel sicherer verstanden werden können als die ewig umstrittene Auslegung der hl. Schrift, also bedeutet Geometrie treiben, auf sichere Weise die Spuren Gottes zu berühren. Die Erkenntnis Gottes wird in Erkenntnis der mathematischen Strukturen der Natur umgewandelt und der Begriff der Natur im Sinn des Objekts der Naturwissenschaft löst den Schöpfungsbegriff ab. Alles Erkennen tritt unter das Schema von Subjekt und Objekt. Was nicht objektiv ist, ist nur subjektiv. Objektiv ist nur, was Objekt der Naturwissenschaft vorgeführt und berechnet werden kann. Das Subjektive ist das Beliebige, das Private, das außerhalb der Wissenschaft steht und ohne Erkenntniswert ist. Ist Gott ein Mathematiker? Für Galilei jedenfalls, und unter der Herrschaft eines so vorgestellten Gottes, schrumpft alle Wirklichkeit auf die formalen mathematischen Strukturen zusammen, welche die Naturwissenschaft in der Natur erkennt.

Solange die Methode nicht vollkommen und der Umfang der Erkenntnisse begrenzt ist, kann der Schöpfungsgedanke in der Form des Postulats einer ersten Ursache bestehen bleiben. Man konnte den Schöpfungsbegriff geradezu für die stabilste Position des Glaubens halten, weil das Postulat der Verursachung, der in der Wissenschaft herrschend wurde, zugleich die Form darstellte, wie der Gottesbegriff vernünftig wurde, eine Scheinvernünftigkeit annahm, wie wir heute sagen müssen. Die Unterscheidung zwischen der Erst- und Zweitursache, die in der aristotelisch geprägten Scholastik lange Zeit üblich war, ist nicht ungefährlich. Eine bloße *erste Ursache* wird schnell wie die *zweiten Ursachen* aufgefaßt, also natural. Eine solche Erstursache zeigt sich dem Menschen nicht, offenbart sich nicht, sondern überläßt den Menschen gänzlich sich selbst. Eine solche Ursache ist kein personaler Gott, sondern eine naturwissenschaftliche Hypothese.

Umgekehrt aber wird ein Gott, der mit der Rationalität der Schöpfung nichts zu tun hat, der nur im Innenraum der Frömmigkeit wirkt, auch wirklichkeits- und schließlich bedeutungslos. Nur wo Schöpfung und Bund, Kosmos und Geschichte zusammen treten, ist in Wahrheit von Schöpfung und Bund die Rede, denn sie bedingen einander, weil sie auf gleiche Weise die Differenz und Einheit zwischen Gott und Natur denken. Eine bloße erste Ursache drückt nicht den Schöpfungsgedanken

¹⁸ R. BUTTIGLIONE; A. SCOLA: *Von Abraham zu Prometheus. Zur Problematik der Schöpfung innerhalb des modernen Denkens*. In: IKaZ 5 (1976) 30 - 41.

aus, der eine personale Kategorie ist, sie denkt die Ursache auf der Ebene des naturwissenschaftlichen Kausalitätsdenkens.

Der Schöpfungsgedanke liegt auf einer anderen Ebene, die hier vorläufig die personale Ebene genannt werden soll. Die Wirklichkeit, die Endlichkeit und Unendlichkeit umfasst, die also Unendlichkeit ist, kann nicht mehr nur aus dem Gegensatz heraus verstanden werden, also auch nicht mehr aus dem Schema von Subjekt und Objekt. Damit hat die Schöpfungslehre die Aufgabe, die mit Galilei beginnende Reduktion der Wirklichkeit auf das, was den sogenannten exakten Wissenschaft zugänglich ist, als einen Irrtum aufzudecken, nicht mit den Postulaten der Schöpfungslehre, das wäre eine schwächliche externe Kritik, sondern aus dem Gang dieser Wissenschaften selbst, die zwar viel Wirklichkeit aufdecken, die es aber nicht mehr erlauben zu sagen, alle Wirklichkeit sei Natur. Durch solche Selbstbeschränkung der objektivierenden Wissenschaften kommt erst das Eigentliche des Menschen und der Wirklichkeit vor den Blick. Das bedeutet, wer diese Grenze nicht zu überschreiten vermag, der muß mit der Leugnung Gottes zugleich auch den Menschen verleugnen mit allen Konsequenzen. Er muß den Menschen auf Natur reduzieren, obwohl in ihm eine andere Wirklichkeit gegenwärtig ist. Kann das gut gehen? Tatsächlich ist dies die konkrete Frage, die hier auf dem Spiel steht: Gibt es den Menschen eigentlich? Darf es ihn geben? Faktisch steht er den *Sciences*, den exakten Wissenschaften im Weg, denn er ist nicht objektivierbar und insofern ein Ärgernis. Um den Menschen geht es letztlich in der Schöpfungslehre und damit, damit es um ihn gehen kann, geht es um Gott.

3. Martin Luther. Die dritte Station der Abwendung vom Schöpfungsgedanken finden wir bei Martin Luther. Sie ist von umgekehrter Art als bei Bruno und Galilei. Diese suchten in leidenschaftlicher Rückwendung die Synthese von Christentum und Griechentum aufzulösen und die vorchristliche Welt wieder herzustellen, während Luther gerade das Griechische beseitigen will, um das rein Christliche zu erhalten. Wenn das Abendland die Synthese von Christentum und Griechentum war, dann war die Neuzeit die Auflösung dieser Synthese und die Opposition ihrer beiden Elemente, ein Wechselbad von Re- und Enthellenisierung, aber auch von Re- und Entchristianisierung. Das griechische Element sieht Luther vor allem im Kosmosgedanken und in der Seinsfrage beheimatet, also im Bereich der Schöpfungslehre. Das außermenschlich kosmische Sein ist für ihn der Ausdruck des Eigenwillens und des alten gesetzlichen Menschen. Das Sein und die Gesetzlichkeit bedeutet deshalb eine Fessel, die zugleich seine Verdammnis ist. Erlösung kann nicht die Erfüllung des Gesetzes bringen, sondern nur die Befreiung davon. Die Erlösung soll vom Fluch der bestehenden Schöpfung befreien, die als Last für das eigene Leben empfunden wird.

Der Gegensatz von Gott und Mensch, von Gnade und Natur läßt sich an vielen Texten belegen:

„Der Mensch ist nämlich Mensch, bis er Gott wird, der allein wahrhaftig ist. Durch die Teilhabe an ihm wird auch er selbst wahrhaftig. Diese Teilhabe geschieht, indem er ihm (Gott) in wirklichem Glauben und in der Hoffnung anhängt; durch dieses Heraustreten aus sich kehrt er als Mensch ins Nichts zurück. Denn wo sollte der hinkommen, der auf Gott setzt, wenn nicht ins Nichts seiner selbst? Wo aber geht der hin, der ins Nichts geht, wenn nicht dorthin, von wo er kommt? Der Mensch aber kommt aus Gott und aus dem Nichts seiner selbst; daher geht zu Gott, wer ins Nichts zurückgeht. = Homo enim homo est, donec fiat deus, qui solus est verax, cuius participatione et ipse verax efficitur, dum illi vera fide et spe adhaeret, redactus hoc excessu in nihilum. Quo enim perveniat, qui sperat in deum, nisi in sui nihilum? Quo autem abeat, qui abit in nihilum, nisi eo, unde venit? Venit autem ex deo et suo nihilo, quare in deum redit, qui redit in nihilum.“¹⁹

Gnade wird hier in radikalem Gegensatz zu der durch die Sünde verdorbenen Schöpfung gesehen, die sündig ist nicht durch eine Tat der Freiheit, sondern schon durch ihr Sein. Wer diese Sünde aufheben will, aus der alles Übel kommt, muß die Schöpfung selbst aufheben. Diese Existenzangst steht im Gegensatz zur optimistischen Renaissance-Erfahrung des Kosmos. Für die Neuzeit wird mit der verblässenden Schöpfungslehre der Dualismus charakteristisch: Auf der einen Seite die Geometrie einer göttlichen Natur, auf anderen Seite ein Seinsekel, der das Nichts dem Leben

¹⁹ WA 5, 167,40ff.

vorziehen möchte. Ohne schöpferische Liebe gibt es keine erlösende Liebe, ohne den Vater des Alls keinen Menschensohn der Erde. Ohne dieses personale Mysterium wird die Welt dualistisch, als Natur ist sie reine Geometrie als Geschichte ein Drama des Bösen. In bizarrer Weise kann es dann sogar Buchtitel geben wie *Angeklagt: Gott*, was in klaren Worten heißt, angeklagt das Leben, das Sein oder die Schöpfung.²⁰

Das Denken der Neuzeit steht also wieder vor dem gleichen Dilemma wie die klassische Philosophie der Antike: Entweder ist Gott böse oder man kann ihm nicht die Schöpfung der Welt anlasten. Das ist die Position der Gnosis. Deshalb war die Theodizeefrage auch das Krebsgeschwür des religiösen Bewußtseins in der Neuzeit: Nicht wie werde ich gerecht vor Gott, sondern wie rechtfertigt sich Gott vor mir? Das ist die Frage aus dem Geist der Neuzeit. Wie kann er es begründen, daß er die Welt geschaffen hat, ja daß er selbst da ist oder daß überhaupt Sein ist. Und in schwindelnder Erregung ruft dieser Geist: Besser wäre, es wäre nichts!

Den umfassendsten Versuch, diese Antinomie zu versöhnen und damit die endgültige Philosophie zu gewinnen, hat Hegel unternommen. Sie ist eine gigantische Theodizee zur Rettung des Gottesgedankens, ja es scheint, auch zur Rettung des Schöpfungsgedankens, allerdings aus dem Geist der Neuzeit und des Gegensatzes heraus, den er zur Identität des versöhnten Seins weiter führen will, was ihm unter katastrophalen Kosten mißlingt. Er will Gott als Schöpfer erfassen, aber er kann den Geist der Schöpfungslehre nicht erfassen.

Gott darf nach Hegel nicht als die ewig in sich selbst ruhende Allmacht verstanden werden, der dann eine ihm zur Last gelegte böse Welt gegenüber tritt, sondern Gott befindet sich selbst im Prozeß der Vernunft und er ist dieser Prozeß der Vernunft. So sind das Universum und die Geschichte dieser Prozeß der Vernunft, in dem die einzelnen in sich sinnlosen oder *bösen* Momente als Teil des Ganzen ihren Sinn haben. Der historische Karfreitag wird zum spekulativen Karfreitag, der in eingesehener Notwendigkeit durch das Scheitern zur Auferstehung führt, nicht gerade des einzelnen Menschen, aber aller wichtigen Momente der Geschichte. Es ist einsichtig, daß durch solch eine Welterschaffungslehre das Problem der Theodizee gelöst wird: Das Leiden ist der Schmerz über die Begrenztheit des Endlichen, und seine Versöhnung erfolgt durch die Aufrechnung des Ganzen. Also tritt an die Stelle des Begriffs der *Sünde* die *Einsicht*, daß das Böse notwendigerweise mit der Endlichkeit verbunden ist und vom Standpunkt des Unendlichen aus auch keine Wirklichkeit mehr hat. Da das Böse schließlich verschwindet, das heißt da jede Vereinzelung sich aufhebt ins Ganze, ist die Welt erlöst.

Diese Position bleibt bei Hegel weitgehend theoretisch, *idealistisch*, denn das Übel ist eigentlich nur im Kopf behoben. Faktisch erfährt sich der Mensch doch an jedem Tag ausgeliefert an Fürsten und Gewalten, Mächte und Herrschaften. Zur allseitigen Tat wird diese Lehre erst bei Marx, wo nun Erlösung als Praxis des Menschen und als strenge Absage an Schöpfung konstruiert wird.

Zwei Gesichtspunkte sind charakteristisch: *i) Die einzelne Person verschwindet, ii) jeder Ursprung im anderen wird zur Entfremdung erklärt.*

i) Die Aufhebung ins Ganze des Systems heißt konkret: Nicht der einzelne Mensch zählt, sondern die Gattung. Das Instrument der Geschichte ist dabei die Partei als organisierte Form der Klasse. Kennzeichnend dafür ist ein Satz von Ernst Bloch:

Der Materialist stirbt, „als wäre die ganze Ewigkeit sein. Das macht: er hatte schon vorher aufgehört, sein Ich so wichtig zu nehmen, er hatte Klassenbewußtsein. So sehr ist das Personenbewußtsein in Klassenbewußtsein aufgenommen, daß es der Person nicht einmal entscheidend bleibt, ob sie auf dem Weg zum Sieg, am Tag des Siegs erinnert ist oder nicht.“²¹

Das eigene Bewußtsein wird ins Klassenbewußtsein aufgehoben, in dem das individuelle Leiden nicht mehr zählt, sondern nur die Logik des Systems, die Zukunft, in welcher der Mensch von der Schöpfung erlöst wird durch seine eigene Schöpfung in die Arbeit.

²⁰ Bernward GESANG: *Angeklagt: Gott. Über den Versuch vom Leiden in der Welt auf die Wahrheit des Atheismus zu schließen*. Tübingen: Attempto, 1973. – 183 S.

²¹ Ernst BLOCH: *Das Prinzip Hoffnung*, 3. Bde. Frankfurt: Suhrkamp, 1959; 1379f.

Eigenartig aber ist, wie gegen dieses Tages- und Verstandesbewußtsein das Abendbewußtsein aufsteht und das Gegenteil sagt. Mein geistlicher Lehrer Johannes Bours, über Jahrzehnte hin als Spiritual am Priesterseminar in Münster tätig, erzählte mit Verwunderung nicht selten die Geschichte von einem Vortrag mit Ernst Bloch, an dem er teilgenommen hatte. Das Ereignis muß um das Jahr 1967 oder 1968 liegen.

Der Gelehrte, wie Bours ihn nannte, war schon hochbetagt. Der Hörsaal war überfüllt von Zuhörern, die diesen Gelehrten hören wollten. Man wußte, daß er sich als Atheist bekannte, und dieses Bekenntnis kam auch an einer entscheidenden Stelle seines Vortrags durch. Nun aber geschah folgendes: Nach dem Vortrag saß man noch in einem kleinen Kreis mit dem Gelehrten zusammen. Auch einige Studenten waren dabei. Da fragte im Laufe des Gesprächs einer der Studenten den Gelehrten: Herr Professor, was denken Sie, wie es nach dem Tode ist? Darauf gab dieser mit leiser Stimme zur Antwort: Ich hoffe, meine Frau wiederzusehen.

Welch seltsame Inkonsequenz! In seiner Wissenschaft bekannte er sich zum Atheismus, aber, auf das eigene persönliche Sterben hin befragt, brach spontan die Ursehnsucht durch, daß der Abschied vom geliebten Menschen nicht ohne Wiedersehen bleibe.

Der zweite Gesichtspunkt im Gegensatz des Marxismus zum Schöpfungsgedanken ist der Verdacht, daß jeder Ursprung im anderen eine Entfremdung ist. Das *Esse ab alio* soll das Böse schlechthin sein für einen emanzipierten Menschen. Das *Esse ab alio* war der Fremdkörper der Neuzeit. An seine Stelle sollte die Selbsterschaffung treten, die in der Arbeit geschieht. Weil Schöpfung eine Abhängigkeit bedeutet, Abhängigkeit aber Widerspruch zur Freiheit ist, darum steht sie im Widerspruch zum Denken von Karl Marx, ist ihm vom Ansatz her entgegengesetzt. Daß Freiheit den anderen ausschließt, ist Hegelsches Erbe. Marx bestreitet nicht, daß es sehr schwer ist, den Gedanken des Ursprungs ab alio zu beseitigen. Er kann gar nicht direkt, sondern nur im Zusammenhang des Systems aufgehoben werden. Daß der Mensch so frage, sei eben schon Ausdruck seiner verquerten Situation: *Gib deine Abstraktion auf, so gibst du auch deine Frage auf. Denke nicht, frage mich nicht.*²² An dieser Stelle bricht aber die Logik des Marxschen Systems zusammen:

„Schöpfung ist ihr eigentlicher Widerspruch und zugleich der Punkt, von dem aus sich diese Erlösung als Verdammnis, als Stehen gegen die Wahrheit erweist. Die entscheidende Option, die dem Ganzen des Denkens von Karl Marx zugrunde liegt, ist letzten Endes der Protest gegen die Abhängigkeit, die Schöpfung bedeutet: der Haß auf das Leben, so wie es uns begegnet und diese Grundeinstellung ist auch jederzeit die stärkste Nahrung marxistischen Denkens und marxistischer Praxis.“²³

Damit werden zwei Grundhaltungen als Alternativen des Lebens sichtbar: Die christliche Grundhaltung ist eine seinshafte Demut, die das Sein als Geschenk und sich selbst als Geschöpf annimmt. Diese Demut nimmt die Abhängigkeit vom Sein in Liebe an und ist deshalb frei, so daß das Sein des Anderen keine Behinderung für mich ist, sondern eine Bereicherung. Der christlichen Demut steht die säkulare Demut der Seinsverachtung gegenüber. Sie sagt: An sich ist der Mensch nichts, nur ein nackter Affe, eine besonders aggressive Ratte, aber wir können vielleicht noch etwas aus ihm machen.

In christlicher Erlösungslehre ist demgemäß die Schöpfungslehre unverzichtbar mit enthalten, sie beruht auf der Schöpfungslehre, auf dem nicht zurückgenommenen Ja zur Schöpfung. Die von der Neuzeit aufgerichtete grundlegende Alternative zwischen Liebe und Machen erweist sich als identisch mit der Alternative zwischen Seinsvertrauen und Seins skepsis, Seinsvergessenheit, Seinsabsage, die sich als Fortschrittsglaube, als Prinzip Hoffnung, als Prinzip Klassenkampf, kurz: als Kreativität gegen Creatio, als Welthervorbringung gegen das Sein der Schöpfung darstellt.

In dem Augenblick, in dem der Gehalt dieser Alternative klar wird, wird zugleich das Ausweglose eines Denkens sichtbar, das sich gegen die Schöpfung stellt: Auch die *Kreativität* kann immer nur mit dem Creatum der gegebenen Schöpfung arbeiten. Nur wenn das Sein der Schöpfung gut ist und

²² Karl MARX: *Nationalökonomie und Philosophie*. Frühschriften, ed. Landshut u. Mayer. Leipzig, 1932; 307;

²³ Joseph RATZINGER: *Im Anfang schuf Gott. Vier Predigten über Schöpfung und Fall. Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*. Einsiedeln: Johannes, 1996.- 94 S.; 87f.

folglich das Seinsvertrauen zu Recht besteht, ist der Mensch erlösbar. Deshalb ist die weit verbreitete Gnosis so unwahr und gefährlich: Nur wenn der Erlöser auch der Schöpfer ist, kann er überhaupt Erlöser sein. Und selbst für die Geschichte gilt: Die Zukunft kann nur gewonnen werden, wenn wir die Schöpfung nicht verlieren.

b) Das Problem der Schöpfungslehre. Die universale Scheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf ist allerdings solange nicht besonders erhellend, wie sie sich nicht in einer Vielzahl von Erfahrungen bewährt. Sonst bleibt die Aussage über die Schöpfung ein abstrakter Satz der Tradition, der sich von seinen früheren Erfahrungen losgelöst hat, wenn er überhaupt auf einem solchen fusst und nicht einem systemimmanenten Problem entspringt. Mit der Unterscheidung von Schöpfer und Schöpfung ist die Frage noch nicht beantwortet, worum es in der Schöpfungslehre geht. Denn genau so gut könnten wir *alles* auch unter dem eschatologischen Gesichtspunkt betrachten, nach dem Gott das Ziel aller Dinge ist. Jedes Astloch ist geeignet, daß wir dadurch die ganz Welt anschauen, denn durch jeden Aspekt läßt sich *alles* betrachten. Aber wir wissen dann noch nicht, warum wir gerade diese Perspektive gewählt haben und ob sie geeignet ist, uns den gewünschten Gegenstand sichtbar zu machen.

Mathematik - Biologie. Nehmen wir ein Beispiel aus einem anderen Gebiet! In der Mathematik geht es um die Lösung von Gleichungen, zunächst in der Algebra, dann auch in der Geometrie, da der in diesem Punkt bewundernswerte René Descartes die Algebra für die Geometrie zugänglich gemacht hat. Es geht da um sehr verschiedene Gleichungen, aber trotz aller wachsenden Komplexität ist das Grundproblem noch immer das gleiche: Es sind Zahlen oder Systeme von Zahlen zu finden, die eine gegebene Gleichung erfüllen. Alle Funktionen, Vektorräume und neu erfundenen Zahlen dienen nur diesem einen Ziel der Lösung von Gleichungen. Oder in der Biologie! Es geht in ihr um das Verständnis des Lebens von Pflanzen und Tieren, auch dies in wachsender Komplexität, was nicht zu verwechseln ist mit Kompliziertheit. Das Grunderlebnis des Biologen ist die Fülle der Arten und der Wunsch nach Kenntnis und tieferem Verstehen. Dafür sind die Evolutionstheorie und die Doppelhelix der Genetik dann Hilfsmittel des Verstehens.

Und um was geht es in der Schöpfungslehre? Was ist ihr Gegenstand, was ist ihre Schlüsselerfahrung oder ihr Grunderlebnis, das sie dann zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Sprachen neu buchstabieren muß? Welches Problem will sie lösen oder hat sie früher einmal gelöst? Wenn man sich den Streit um den Schöpfungsglauben in der Theologiegeschichte anschaut, so könnte man drei Grundprobleme oder Grundfragen nennen.

Dualismus der Gnosis. Die erste Frage lautet: Ist der Schöpfer wirklich gut, ist die Schöpfung, trotz des bösen, blutigen Kampfes in ihr, wirklich bejahenswert? Oder gibt es zwei in etwa gleichwertige Erbauer der Welt, von denen der eine ein gutes, der andere ein böses Prinzip verkörpert, wenn man nicht überhaupt schon die Existenz zweier Prinzipien böse nennen will? Diese Frage begegnet der Theologie in den mancherlei Spielarten der Gnosis im Altertum, im Mittelalter, ja bis in die heutige Zeit hinein. Die Gnosis mag tausendmal theologisch überholt sein, sie tritt in jedem Jahrhundert neu auf, da jedes Zeitalter nur nachträglich von einem anderen etwas lernt. Eine der letzten Weltanschauungen mit stark gnostischem Einschlag war der Marxismus, der den Gegensatz der Klassen zu einem Prinzip der geschichtlichen Bewegung erhoben hatte. Im Begriff des dialektischen Materialismus zeigte sich der Grundsatz des Kampfes zweier Prinzipien an, der unbedingten Rang haben und dem alle Erkenntnis untergeordnet sein sollte. Das wurde Wissenschaft genannt, sollte also ein ähnliches Erlösungswissen liefern wie die Gnosis, die den Heilscharakter des Wissens schon im ihrem Namen anzeigt ($\gamma\nu\omega\sigma\iota = \text{Erkenntnis}$).

Ewigkeit der Welt. Eine andere immer wieder umstrittene Frage in der Schöpfungstheologie scheint die nach der Ewigkeit oder dem Anfang der Welt zu sein. Gewisse Formen des Aristotelismus legen die Ewigkeit der Welt nahe, z. B. der mittelalterliche Averroismus. Auch die heutige Form der Naturgesetze legt eine immer bestehende Welt nahe, weil das mathematische Gesetz ein zeitloses Aussehen hat. Daraus könnte man vermutungsweise den Einfall haben, auch der Gegenstand der

Wissenschaft sei zeitlos und unbegrenzt existent, es sei ein unteilbares Atom, das dem Zahn der Zeit trotzt und mit sich identisch bleibt. Diese Apotheose hat in der Neuzeit die Natur erfahren, als ihr eine immanente, begreifbare, zeitlose Beständigkeit zugesprochen wurde, von Spinoza, Goethe, Einstein bis zu den namenlosen Grünen unserer Tage. Der Einzug des Aristotelismus in das philosophische Denken des 13. Jahrhunderts erzeugte als Hauptstreitpunkt die Frage nach der Ewigkeit der Welt. Den Schöpfungsgedanken mit dem Aristotelismus wenigstens einigermaßen zu verbinden, war die große Leistung des Thomas von Aquin, der deshalb neben seinem Namen als engelhafter Lehrer (*doctor angelicus*) auch den Beinamen eines Thomas vom Schöpfer (*Thomas a creatore*) erhielt. Dennoch scheint mir auch mit der Frage nach der Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Welt nur erst ein Nebenaspekt der Schöpfungslehre getroffen zu sein.

Galilei - Darwin. Manchmal führt man noch als dritten für den Schöpfungsglauben wichtigen Punkt den Streit um Galilei oder um den Darwinschen Evolutionismus an, weil im ersten Fall der Mensch aus dem Mittelpunkt der Welt, also aus der fürsorglichen Vorsehung Gottes gefallen sei, oder weil er durch die Abstammungslehre Darwins zu einem Verwandten der Tiere erklärt worden sei. Wir werden weiter unten sehen, daß dies naturwissenschaftliche Spezialprobleme sind, die ihre Kraft nicht aus der Tiefe des Gedankens, sondern aus der Plausibilität ihrer Anschauung gewonnen haben. (§ 2 § 3). An sich erzeugen die modernen Naturwissenschaften keine größeren Probleme als die Gnosis oder der Aristotelismus in früheren Epochen. Im Gegenteil scheinen die Grundlagen der Naturwissenschaft immer stärker zu einer geistlichen Öffnung hin zu tendieren, weil das spaltende mechanische und objektivierende Denken, das zugleich den Subjektivismus erzeugt hat, sich von einer größeren Wirklichkeit umfasst zeigt, die begrifflich nicht einzuholen ist, ja die sich im Begreifenwollen immer weiter entzieht. **Natur** ist diejenige Wirklichkeit, die in meine Identität fällt – **Gott** ist diejenige Wirklichkeit, die nicht in meine Identität fällt.

Ich meine, in all diesen Streiten geht es mehr um nachträgliche begriffliche Fragen, die den Kern des Glaubens an die Schöpfung, also an das Verhältnis der Geschichte zu ihrem Ursprung noch nicht betreffen. Es sind formale Fragen, nicht der Blick auf die Sache selbst. Die Gnosis, der averroistische Aristotelismus und die Naturwissenschaft sind zu rationalistisch, als daß sie zu sehen vermöchten, was sich in der religiösen und mystischen Erfahrung von der Schöpfung kundtut, eine Erfahrung, die dennoch keinen Grund hat, sich vor klaren Begriffen oder wissenschaftlichen Erfahrungen zu fürchten. Die Kosmologie ist zwar nicht das Hauptaussagefeld der Schöpfungslehre, aber die Theologie verstummt auch nicht vor rein kosmologischen Fragen, da es eine rein objektive Kosmologie nie gegeben hat und nicht geben kann. Warum nicht? Der Kosmos ist ein einmaliger Fall, Wissenschaft gibt es aber nur von wiederholbaren Fällen. Also kommt die Gesetzesförmigkeit der Wissenschaften hier an eine Grenze.

So zeigt es ein Blick in die Geschichte der naturwissenschaftlichen Kosmologie: Die Einzelaussagen der Kosmologie sind präzise und beständig, die Gesamtaussagen schwanken. Es können dort immer neue Revolutionen angekündigt werden, in denen die Grundlagen revidiert werden. Das zeigt das weltbildhafte Interesse an der sog. Wissenschaftlichkeit der Kosmologie. Zu jeder Zeit schleicht sich ein erkennbarer existentieller und anthropologischer Vorgriff, um nicht zu sagen ein Vorurteil, in die objektivierende Wissenschaft ein, wenn sie von ihren endlichen Erfahrungen auf alle möglichen, also unendlich vielen Erfahrungen zu schließen versucht. Aber — um ein Bild zu gebrauchen — der Unendlichkeit ist man auch nach einem Weg von einer Million oder einer Billion Kilometern nicht näher gekommen. Zur Mythenrichtigkeit der Kosmologie führe ich abkürzend ein Wort von *Carl Friedrich von Weizsäcker* über die zur Zeit wichtigste Hypothese der Kosmologie, über den Urknall, an:

„Mir kommt der Urknall immer so vor wie der Weltentstehungsmythos desjenigen Jahrhunderts, in dem die Atombombe explodiert ist.“²⁴

Weil die Glaubenserfahrung nicht objektivierend wie die Wissenschaft ist, streitet sie mit ihr nicht über kosmologische Fragen, obwohl es ihr nicht gleichgültig sein, was in der Kosmologie *scheinbar*

²⁴ Carl Friedrich von WEIZSÄCKER: *Bewußtseinswandel*. München u.a.: Hanser, 1988,- 476 S.; 201.

objektiv über die letzten Gründe der Geschichte gefunden sein soll, denn letzte Gründe kann es für die analysierende und objektivierende Wissenschaft nicht geben. Die ursprüngliche Quelle der Schöpfungsaussage ist nicht das Fernrohr oder das Mikroskop, sondern das offenbarende Wort Gottes.

In drei Schritten will ich versuchen, dieser Quelle näher zu kommen suchen.

1. Schritt: *Einheit vor der Vielheit*. (Flucht)
2. Schritt: *Einheit nach der Vielheit*. (Leiden)
3. Schritt: *Einheit in der Vielheit*. (Anerkennung)

Erst der dritte Schritt erreicht die Stufe, auf der die Schöpfungsaussagen der Theologie stehen, obwohl die vorhergehenden Stufen sowohl in der Bibel wie auch in der theologischen und mystischen Tradition durchschritten werden.

1. Einheit vor Vielheit. Zunächst die Einheit *vor* Vielheit. So preist Immanuel Kant († 1804) den bestirnten Himmel über sich und das moralische Gesetz in sich als Quelle immer neuer Erhebung. „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.*“²⁵

Kosmologie und Ethik, Sein und Sollen sind Erscheinungsweisen des Göttlichen, also Schnittstellen von Zeit und Ewigkeit. Deshalb erfüllen sie das Gemüt mit Ehrfurcht. Und Johannes Kepler († 1630) suchte Ruhe und Frieden vor den Sorgen bei seinen Berechnungen der elliptischen Planetenbahnen.

„Wenn er dann nirgends, da alles Menschenwerk ist, etwas findet, das ihn beseligen könnte, das dauernden Bestand hätte, etwas, was seinen Hunger zu stillen und ihn zu sättigen vermöchte, dann wird er sich aufmachen, um Besseres zu suchen, dann wird er von dieser Erde aufsteigen zum Himmel, dann wird er den von leeren Sorgen erschöpften Geist in jene große Ruhe hineintauchen, dann wird er sagen:

Glücklich der Geist, dessen Sorge es war, all das zu erforschen,
Der zuerst sich erhob, auf zu den himmlischen Höh'n. (*Lucr.*)“²⁶

Hier wird eine Einheit ohne Vielheit angesprochen oder eine Einheit unter Absehen von der Vielheit. Die Einheit wird durch Flucht vor der verwirrenden Vielheit in den Sternenhimmel gewonnen. Vielheit ist immer bedrängend und bedrückend, es ist die ungeordnete Anhäufung und für den, der im Chaos verwickelt ist, eine tödliche Bedrohung. Die verwirrende Konfusion kann mental oder empirisch erlebt werden, wobei das eine auch als Abbild des anderen auftreten kann. Das strenge Gesetz, das dem Chaos wehrt, das in den planetarischen Gesetzen so schön sichtbar wird und auf der Erde scheinbar nicht zu finden ist, wird auf dieser Stufe als das ersehnte Glück empfunden. Tatsächlich ist hier mehr das Gefühl als der Verstand angesprochen, weil dieser immer nur sondern und unterscheiden kann, aber die Einheit nicht zu ergreifen vermag.

Dennoch ist das Gefühl kosmischer Harmonie nicht schlechthin lügnerisch, es trägt nur leicht; es legt eine Gesamtwahrnehmung nahe, die im Neuplatonismus, bei Spinoza und anderen zu einem pantheistischen System geführt hat, die aber nicht schlechthin wahr und umfassend ist. *Pantheismus* kann man den Versuch zur Ordnung der chaotischen Vielheit der Welt durch den Aufblick zu einer höchsten Einheit bezeichnen, allerdings *vor* der Bewältigung der Vielheit, die nach dem Aufschwung nur noch als winziges Staubkörnchen am riesigen Weltganzen erscheint. Der Pantheismus hat eine gewisse Wahrheit für sich und kann auch für einen Moment universal erlebt werden, aber er ist auf Ganze gesehen nicht wahr. Er kann sein Gegenmoment, — das ist der Widerspruch, das Dunkle, der Tod —, nicht einbergen, sondern muß es ausklammern und aus dem Blick nehmen, was nicht heißt, daß es unbedingt geleugnet wird, aber doch nicht eigentlich für existent gehalten und dem Schein

²⁵ Immanuel KANT: *Kritik der praktischen Vernunft*. In: AA, V, 161.

²⁶ Aus: Das Weltgeheimnis, übersetzt und eingeleitet von Max Caspar, Augsburg 1923; der Lat. Text:

„Felices animas, quibus haec cognoscere primùm

Inque domos superas scandere cura fuit.“

(Joh. KEPLER: *Gesammelte Werke*. Bd. I. *Mysterium Cosmographicum*. Hrsg. von Max Caspar, München 1938, 7).

zugewiesen wird. Und da das Dunkle hier ontologisch verwischt ist, wird es auch ethisch und existentiell nicht ausgehalten. Die Schöpfungserfahrung der Einheit *vor* der Vielheit ist der schöne Schein in der Natur, ist der Pantheismus.

2. Einheit nach Vielheit. Die zweite Weise der Schöpfungserfahrung ist Einheit *nach* Vielheit oder durch die Vielheit hindurch. Sie kann in zwei Formen auftreten, einmal ethisch, einmal ästhetisch. Ethisch verwirklicht sie sich im sorgsamem Umgang mit der Natur, biblisch also etwa in den vielfachen Sabbat- und Fastengebieten und heute in der ökologischen Bewegung, der aber, um wahr zu sein, die religiöse Dimension fehlt, da ein endlicher Zweck wie die Bewahrung der Schöpfung keinen Frieden mit der Schöpfung bringt. Nur wenn man nach Frieden mit dem Schöpfer strebt, kann man Frieden mit der Schöpfung haben. Die Vielheit ist bedrängend, und sie bleibt es auch auf dieser Stufe, selbst wenn man ihr standhält und nicht entflieht. Es gibt ein Aushalten in der Bedrängnis, einen Durchgang durch die Dunkelheit, der sich dann in einer hymnischen Schöpfungserfahrung entlädt. Ein Beispiel dafür findet sich in Psalm 23:

„Der Herr ist mein Hirte,
nichts wird mir fehlen.
Er läßt mich lagern auf grünen Auen
und führt mich zum Ruheplatz am Wasser. ...
Muß ich auch wandern in finsterner Schlucht,
ich fürchte kein Unheil;
denn du bist bei mir
dein Stock und dein Stab geben mir Zuversicht.
Du deckst mir den Tisch
vor den Augen meiner Feinde.
Du salbst mir mein Haupt mit Öl,
du füllst mir reichlich den Becher. ...“ (Ps 23, 1.2.4.5)

Das Dunkle kommt deutlich in den Blick, es bleibt sogar bestehen, ihm wird aber standgehalten. Ein leicht dualistischer Zug taucht hier auf, weil der Feind sich nicht wirklich zum Freund wandelt, das Böse also nicht seinen Ursprung im Guten anerkennt, sondern ihm seine Kraftlosigkeit gezeigt und es dafür verspottet wird. Jenseits des Durchgangs ist der Friede des mit seiner Natur und mit seinem Gott versöhnten Menschen. Auf dieser Stufe kann durchaus schon Leid ertragen und verstanden werden, aber die Loslösung oder Erlösung trägt noch den Schimmer der Flucht an sich. Diese Stufe ist der Vorhof, durch den hindurch der Weg des Friedens zur Einheit geht. Das Ertragen des Dunklen, das Entkommen aus der Not wird als Geschenk, als nicht unbedingt natürlich und erwartbar empfunden, und das unerwartete Geschenk, das den abschüssigen Weg durch die Gefahr schließlich noch zum Leben umwendet, also das getröstete Leid ist eine reich sprudelnde Quellen des Glaubens.

Die Schöpfungserfahrung durch die Vielheit hindurch gibt es auch in der ästhetischen Form. Während die ethische auf die Nützlichkeit zielt, also die äußere Selbsterhaltung des Menschen oder seines Gemeinwesens in den Blick nimmt, schaut die ästhetische auf die innere Erfahrung, von der aus ebenfalls ein Blick auf Gott möglich wird. Von Goethe, der zwar auch Neuplatoniker und Spinozist war, aber noch vieles mehr, stammt das folgende Gedicht.

WIEDERFINDEN

Ist es möglich, Stern der Sterne,
Drück ich wieder dich ans Herz!
Ach, was ist die Nacht der Ferne
Für ein Abgrund, für ein Schmerz!
Ja, du bist es! meiner Freuden
Süßer, lieber Widerpart;
Eingedenk vergangner Leiden
Schaudr 'ich vor der Gegenwart.

Als die Welt im tiefsten Grunde
 Lag an Gottes ew'ger Brust,
 Ordnet' er die erste Stunde
 Mit erhabner Schöpfungslust,
 Und er sprach das Wort: „Es werde!“
 Da erklang ein schmerzlich Ach!
 Als das All mit Machtgebärde
 In die Wirklichkeiten brach.

Auf tat sich das Licht! so trennte
 Scheu sich Finsternis von ihm,
 Und sogleich die Elemente
 Scheidend auseinander fliehn.
 Rasch in wilden, wüsten Träumen
 Jedes nach der Weite rang,
 Starr, in ungemessnen Räumen,
 Ohne Sehnsucht, ohne Klang.

Stumm war alles, still und öde,
 Einsam Gott zum erstenmal!
 Da erschuf er Morgenröte,
 Die erbarmte sich der Qual;
 Sie entwickelte dem Trüben
 Ein erklingend Farbenspiel,
 Und nun konnte wieder lieben,
 Was erst auseinanderfiel.

Und mit eiligem Bestreben
 Sucht sich, was sich angehört,
 Und zu ungemessnem Leben
 Ist Gefühl und Blick gekehrt:
 Sei's Ergreifen, sei es Raffen,
 Wenn es nur sich fasst und hält!
 Allah braucht nicht mehr zu schaffen,
 Wir erschaffen seine Welt.

So mit morgenroten Flügeln
 Riß es mich an Deinen Mund,
 Und die Nacht mit tausend Siegeln
 Kräftigt sternenhell den Bund.
 Beide sind wir auf der Erde
 Musterhaft in Freud und Qual,
 Und ein zweites Wort: es werde!
 Trennt uns nicht zum zweitenmal.

Zu den äußeren Bedingungen sage ich nur dies, daß ein kleiner Anlass unverhofften Wiedersehens mit einer sehr geschätzten Frau genügt hat, dieses Gedicht beim 65-jährigen Goethe auszulösen. Das Verhältnis von Mann und Frau gehört zu den Themen der Schöpfungslehre. Hier wird es auch formal in diesen Rahmen gestellt. Nicht ohne Grund wird die Polarität der Geschlechter in vielen Schöpfungserzählungen als Ursprung des Kosmos genommen. Hier wird es reduziert auf den

Charakter als Abbild, wie es auch einige biblische Darstellungen nahelegen. Am Anfang der Schöpfung wurden sie als Mann und Frau geschaffen, um ein Fleisch zu sein, heißt es in den Worten Jesu (Mk 10, 6 - 8). Denn die Vielheit der Welt, hier symbolisiert in der Zweiheit von Frau und Mann, wird als beängstigend empfunden, als ein schmerzlich Ach. Die Einheit in der ehelichen Verbindung ist ein Abbild der Einheit, die in Gott ist, *bevor* er die Welt erschuf. Denn Schaffen ist erhabene Lust nur für den, der schafft. Für die anderen, die Gegenstand oder Zuschauer des Schaffens sind, ist es ein Leiden oder ein qualvoller Sturz in die Einsamkeit. Stumm wird alles, still und öde. Das ist die andere Seite des Schaffens, eine panische, nämlich alles durchdringende Angst. Daß Gott einsam sei, ist ein tiefsinniger Wink Goethes, daß auch der menschliche Schöpfer, der Künstler, der Wissenschaftler, der Religiöse, nicht eigentlich der Schöpfer ist, sondern selbst ein von fremdem Schaffen Getriebener. Der kleine Gott des Schaffens dünkt sich ein Schöpfer und stellt seinen schrecklichen Irrtum fest.

Der Widerspruch von Vielheit und Einheit wird hier sehnsüchtig überwunden, im Erleben des Schönen. Aber das Erlebnis ist ein treuloser Geselle: Es stellt sich gerade dann nicht ein, wenn ich seiner am dringendsten bedarf, um meiner Einsamkeit abzuweichen. Die Unwahrheit dieser Stufe der Schöpfungserfahrung läßt sich auch deutlich erkennen. Schöpfung soll zurückgenommen werden, Schöpfung soll eigentlich nicht sein. Sie kann in die Vergangenheit zurückgenommen werden oder in die Zukunft, etwa in irgendeine Form des Konservativen oder des Fortschritts. Einheit soll also durch die Vielheit hindurch erreicht werden, wobei die Welt- und Naturgeschichte, also auch das Verhältnis von Mann und Frau das Mittel ist, um dieses zu erreichen. Der Kampf rund um das Geschlechtliche ist ein Grundzug dualistischer Weltbilder, wie auch die Sehnsucht der Aufhebung in eine Einheit hinein. Dualismus und Monismus gehen unbewußt und spielerisch leicht in einander über, aus dem Pantheismus wird unbemerkt Gnosis und diese schlägt zurück in Pantheismus.

3. Einheit in Vielheit. Vollständig vermag erst die dritte Stufe die Schöpfung zu erkennen, in der die Vielheit als bewegte Einheit erscheint und die Einheit als ruhende Vielheit. Diese kann oder will Goethe nicht mehr adäquat darstellen. Das kann auch niemand von sich aus tun. Diese Einheit in der Vielheit kann nur gegeben sein, also sich im Öffnen geben, also geoffenbart sein. Die Gestalt dieser Einheit in Fülle, in der sich das Viele nicht aufspaltet und gegeneinander streitet, heißt Trinität. Hier im ersten Paragraphen kann über eine schöpfungsmäßige Trinitätslehre noch nicht viel gesagt werden, nur etwas zu dem Motiv, das uns leitet. Wenn Einheit ohne Vielheit die öde Leere ist, die Gleichgültigkeit gegen alles, sogar noch gegen sich selbst, so daß wir eine Aufhebung der Vielheit nicht wünschen dürfen, ohne zugleich die Vielfalt aufzuheben; wenn aber die Vielheit der Stoff zum Streit und zum Bösen ist, aus der man oft zu fliehen geneigt sein kann, wie Kepler und Kant, wenn aber ethische und ästhetische Lösungen nicht ausreichen können, so wäre Einheit in Vielheit, welche die Vielfalt ist, die Lösung. Einheit müßte Vielheit sein, und Vielheit wieder Einheit. Aber wie wird dies denkbar, also Wirklichkeit? Der erhabene Wunsch oder das Postulat zu würdigen Zwecken, das wir an die Schöpfung und ihr Verständnis heran tragen, muß deshalb noch die Verwirklichung bieten. Der Durst zeigt zwar die prinzipielle Möglichkeit von Brunnen an, dennoch sind schon viele in der Wüste verdurstet. Wie können wir uns also dem Quell des Lebens nähern, in dem Vielheit und Einheit sich durchdringen?

Trinitarische Bewegung. Es gibt die Vielheit theologisch in zwei Formen, innertrinitarisch in der Dreiheit der Personen und schöpfungstheologisch in der Vielheit der Geschöpfe. Auch gibt es eine Vielzahl von Bewegungen, in Gott und in der Schöpfung und auch zwischen dem unendlichen Gott und der endlichen Schöpfung. Denn auch in Gott bewegt sich der Vater immer zum Sohn hin, indem er ihn erzeugt, wie sich der Sohn immer zurück zum Vater wendet, und noch andere Bewegungen. Nur sind das Bewegungen, die nicht auf einem Mangel beruhen, da Gott nach nichts strebt, was er nicht schon hat. Also gibt es Bewegungen, die nicht zu einem Ziel hinwollen, sondern im Ziel sind. Das Gutsein Gottes ist weder vermehrbar noch verminderbar.

Bewegung im Ziel. Dieses Gutsein ist das Hauptproblem der Schöpfungslehre, wie es die priesterschriftliche Genesis an den Anfang gestellt hat (Gen 1). Die Bewegung der Welt hat erst

dann einen Sinn, also ein Ziel, wenn alles von Anfang an gut und sehr gut ist, denn sonst hat keine einzelne Bewegung in ihr Sinn und Ziel. Zeigt nicht jede einen Mangel an? Will nicht jede etwas ausgleichen und zu einem Zustand führen, der irgendwie dem Leben gemäßer ist? Wenn alles gut ist, ist das Ziel des Begehrens erreicht, und daß alles gut sei, ist eben das Ziel des Begehrens. Deshalb muß die Gutheit in dem bestimmten Sinne anwesend sein, damit sie Ziel sein kann. Sonst wäre jede Bewegung sinnlos, da ohne Ziel. Nicht die Rückführung vor jede Bewegung, auch der schließliche Stillstand ist das Ziel und der tiefe Blick der Schöpfungslehre, sondern die Verähnlichung und Angleichung der geschichtlichen Bewegungen der Konkurrenz und des Lebenskampfes an die göttlichen Bewegungen der Trinität, die strömen und ruhen und so zugleich ihr Leben haben.

An dieser Stelle erhebt sich die Frage: Woher dann das Böse? Die Theodizeefrage ist erst auf einer sehr späten Stufe der religiösen Erkenntnis möglich geworden, sie ist eine Frucht der Reife und Überreife. Sie wird erst möglich, wenn im ursprunghaften Prinzip der Erschaffung kein Partikel des Dunklen, Bösen oder Schattens anzutreffen ist, wenn also Gott schlichtweg alles sehr gut gemacht hat, eine Anerkennung der Endlichkeit des Menschen, die in der Religionsgeschichte erst sehr spät aufgetreten ist. Die Psychologen und einige psychologisierende Theologen wollen dagegen, anders als das Buch Genesis, den Schatten in Gott selbst einschließen, (C. G. Jung), weil das für die menschliche Seele entspannender sei. Denn wenn Gott wirklich nur gut ist, also nur Licht, Geist und Leben ist, wie es die johanneischen Schriften sagen, und wenn auch seine Schöpfung gut, sogar sehr gut ist, dann liegt eine ungeheure Last auf der Schöpfung, auf dem Menschen, zum einen, weil er neidvoll auf diese reine Gutheit blickt, zum anderen, und noch viel schlimmer, weil er das einzige unter den Geschöpfen ist, der mit einem freien Willen begabt ist, also er als einziger für das Übel in der Welt, für alles und jedes verantwortlich ist. Wer möchte eine solche Schuld auf sich nehmen? Wer *kann* sie auf sich nehmen? Und doch ist diese Schuld der hehrste Glanz, den der Glaube annehmen und die Theologie übernehmen kann. Die Psychologisierung der Theologie ist wohl nur ein kleiner Rückfall in der Glaubensgeschichte, ein retardierendes Moment in einem Augenblick der Geschichte, wo nicht nur auf Autorität, sondern immer mehr auch auf eigene Erfahrung hin geglaubt wird, bis man zu der Stelle kommt, an der — frei erschauend dann — die wahre Autorität als Quelle der Erlösung erkannt wird. Die Stufen der Religionsgeschichte werden immer noch einmal durchlaufen. Aus der Geschichte, wie gesagt, kann man nur nachträglich lernen.

Das Maß der Reife und Weisheit eines Menschen läßt sich daran abmessen, daß er niemanden schuldig zu sprechen braucht. Wer das Wort des Apostels Paulus nicht als Forderung, sondern als Erfahrung nachsprechen kann, weiß etwas von der Kraft der freimachenden Anerkennung eigener Schuld:

„Denn worin du den anderen richtest, darin verurteilst du dich selber, da du, der Richtende, dasselbe tust.“ (Röm 2, 1)

Methoden der Anachronie. Jede Anklage, die ich gegen mich selbst vorbringe, befreit mich, weil sie mir die Initiative wieder zurück erstattet; jede, die von außen gebracht wird, versklavt mich mehr, denn sie liegt außerhalb meiner Reichweite und wird nur dann fruchtbar, wenn ich sie annehmen kann, weil sie dann den Charakter des fremden und entfremdenden Gesetzes verliert. In der Lehre von der Sünde oder Erbschuld wird dieser Weg zur Befreiung durch die Selbstanklage des Menschen gegangen, der zwar äußerst prekär ist, weil hier die Selbstanklage leicht zur Fremdanklage wird, ja hier mit äußersten Verschiebungen der Identitäten zu rechnen ist, in denen ein Unbewußtes die Klagen und Anklagen verschiedenen Subjekten des Über- oder Unter-Ich anlastet, weil hier die Identität, wie man in neuzeitlicher Sprache das Heil nennen kann, auf dem Spiel steht, nur dieser schmerzliche Weg aber führt zur Erlösung vom Bösen, zur Anerkennung des Guten, der die Welt erschaffen hat.

Aus dem Hauptproblem der Schöpfungslehre ergibt sich die Methode der Vorlesung. Der Gang der Geschichte verdeckt unbewußt oder bewußt die Güte der Schöpfung. Wir durchlaufen die Theologiegeschichte *anachron*, um die gleichartigen und doch immer neuen Verbergungen aufzudecken. Wir durchlaufen dabei die chronologische Zeit rückwärts, um uns dem Ereignis der Neu-

schöpfung in Christus zu nähern. Theologisch ist das plausibel, denn in Christus ist die Fülle der Zeiten erschienen (Eph 1,10; Kol 1,19). Auch didaktisch ist eine solche Darstellung empfehlenswert, denn alte Probleme, wie etwa der Aristotelismus im Mittelalter oder die Gnosis in der Antike zeigen die Gegenwart ihrer Wirkung an, wenn wir in Ihnen unsere heutigen Fragen und Fraglosigkeiten wiedererkennen. Die Schöpfungslehre hat zu allen Zeiten mit dem Geist der Zeit in Konflikt gelegen und ihm in seiner Sprache widersprochen. Am meisten wehrt sich der wissenschaftliche Instinkt gegen eine anachrone Darstellung, und polemisch könnte man sie denn auch anachronistisch nennen. Denn der wissenschaftliche Sinn besteht auf Fortschritt und Entwicklung. Aber auch wissenschaftlich oder besser, philosophisch läßt sich der anachrone Gang rechtfertigen. Die Zwiebel mit ihren Schalen legt zwar die Vermutung nahe, wir könnten bis zu einem Kern vordringen und von ihm aus das Wachsen der Schalen rekonstruieren. Aber es ist fraglich, ja eine Illusion zu meinen, wir könnten den Kern der Welt in der Hand und uns evolutionistisch die stufenweise Entstehung der Schalen vor Augen führen. Es gibt keinen Standpunkt außerhalb der Geschichte und der Zeit, von dem aus wir als Zuschauer die Welt in ihrer Entwicklung überblicken könnten. Deshalb heißt der Teil I: Anachronie. Die Schöpfung als Natur.

Wir suchen in Teil II diese Differenz zwischen der Güte der Schöpfung und der willentlichen oder unwillentlichen Verwirrung ihres geschichtlichen Ganges nicht bis zu einem chronologischen Anfang auf. Die biblische Schöpfungslehre kennt zwar entschiedene Aussagen über den Anfang, aber sowohl alt- wie neutestamentlich beleuchtet das Licht aus dem Anfang die gegenwärtige geschichtliche Erfahrung. Es wäre ein unbedachter Physikalismus, die Prinzipien des Ursprungs irgendwo an einen chronologischen Anfang zu setzten. Wenn auch die Physik mehr oder weniger erfolgreich nach einem zeitlich Anfang oder Urknall²⁷ sucht, so ist die philosophische Aussage ungleich tiefer und umfassender, daß es die Zeit nur zusammen mit der Geschichte gibt und nicht vor ihr oder ohne sie. Die Quelle dieser Aussage aber ist theologisch: die Anerkennung der Grenze, die sich uns auf der Suche nach dem universalen Wissen im ersten Teil gezeigt hat. Der Teil II heißt: Synchronie. Die Schöpfungstradition. Nicht aus der Natur selber, sondern ohne sie durch, gegen sie oder über sie hinaus zeigt sich in der Offenbarung das erleuchtende Wort. Die Natur ist nicht nur Natur, sondern Schöpfung, die ihr endliches Sein in und durch ein unendliches Sein hat, den Schöpfer. Daher steht die Offenbarung und die Tradition des Lehramtes immer in einem Gegensatz zu den Versuchen, Schöpfung auf Natur oder Gesellschaft zu reduzieren.

Nicht die chronologische Zeit ist der eigentliche Ort der Schöpfungsaussagen, sondern die personale Relation des Schöpfers zu seiner Schöpfung und zu seinen Geschöpfen. Gott schafft durch sein Wort, aber damit ist keine Abnabelung im Sinne der Trennung gemeint, sondern eine Freisetzung zum Austausch des Lebens. Gott hält seine Schöpfung nicht fest, sondern im Sein. Ja, er ist ihr überall in Spuren, beim Menschen im Bild und in Christus gegenwärtig. Aber Nähe fordert auch Unterscheidung, um nicht einfach nur sich selbst in unterschiedsloser Identität gleich zu sein. Diese Voraussetzung der Nähe Gottes zu seiner Schöpfung ist theologisch die wahre, die personale Schöpfungszeit. Aus ihr kann als Schatten die Natur- oder auch die Sündenzeit herausfallen. Die Schöpfung ist die Vermittlung zur Unmittelbarkeit von Schöpfer und Geschöpf. Die Aufgabe von Teil III ist es heute und mit dem gegenwärtigen Naturwissen zu zeigen, daß Natur Schöpfung ist.²⁸ Er heißt deshalb: Diachronie. Die Natur als Schöpfung. Das unbelebte, das belebte und das beseelte Sein sucht die Theologie als Schöpfung zu erweisen, denn die Physik, die Biologie und die Psychologie weisen wegen ihrer Endlichkeit über sich hinaus auf einen unvordenklichen Ursprung in einem Schöpfer.

²⁷ Vgl. Udo KÖHLER: *Sündenfall und Urknall. Biblischer Schöpfungsbericht und moderne Kosmologie*. 1983.

²⁸ HERMANN DIETZFELBINGER u.a. (Hrsg.): *Gott, Geist, Materie. Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch*. Hamburg: Luth. Verlagsh., 1980.- 156 S.

Aufgaben:

1.1

- Wie verbindet Anton Günther in seiner Kurationslehre Trinitätslehre und Schöpfungslehre?
- Was heißt Extrinsezismus? Erläutern Sie den Versuch zu seiner Überwindung am Beispiel Günthers!
- Wie versucht er mit dem Nichtich den Hegelschen Pantheismus zu vermeiden?
- Welcher theologisch gerechtfertigte und welcher nicht gerechtfertigte Grund spielen bei der Wendung von der Schöpfungslehre zur Anthropologie eine Rolle?
- Warum besitzt die zur Anthropologie gewendete Theologie Rahners keine eigentliche Schöpfungslehre?

1.2

- Im Zuge der ökologischen Krise hat die Schöpfungslehre neues Interesse gewonnen. Welche Gefahr entsteht durch solche Aktualität?

1.3

- Wie vollzieht sich bei Giordano Bruno und Galilei die Abwendung von der Schöpfungslehre?
- Wie vollzieht sie sich die Abwendung bei Luther?
- Was meinen *esse a se* und *esse ab alio*, wie ist ihr Gegensatz in der Neuzeit entstanden?
- Wie entsteht aus der Abwendung von der Schöpfungslehre die Theodizee-Frage der Neuzeit?

Ende § 1

Teil I: ANACHRONIE. SCHÖPFUNG ALS NATUR

§ 2 Schöpfung und Evolution

Darwins Evolutionslehre und die heutige Molekulargenetik schienen längere Zeit in bedenklichem Widerspruch zum Schöpfungsbericht der Bibel zu stehen. Nach dem 1. Buch Mose hat Gott am Anfang den Himmel und die Erde geschaffen und bald darauf alles Leben souverän durch seinen Willen *aus dem Nichts* hervor gebracht. Je nach Standpunkt wurde der Widerspruch gewollt oder bedauert, begrüßt oder zu mindern gesucht. Kaum jemanden gab es, der die Entdeckung der Evolution von Pflanzen- und Tierarten für belanglos hielt. Das religiöse Weltbild schien hier auf dem Spiel zu stehen.¹ Auch der Glaube an die *Vorsehung*, nach dem der Schöpfer seine Geschöpfe aus Liebe und Wohlwollen zu seinem eigenen Lob hervorgebracht hat, steht kraß der Vorstellung der universalen Konkurrenz gegenüber, die nach der Evolutionslehre die biologische Entwicklung bestimmen soll. Kein Gott deckte den Tisch mit Brot und Wein, sondern die blinden Naturgesetze und der Kampf ums Dasein sollen die maßgebenden Kräfte sein, die Weizen und Trauben in natürlicher Zuchtwahl hervor gebracht haben. Wo einmal kein Egoismus, sondern Liebe waltet, so soll auch das nur Schein sein, denn hinter dem gefühlvollen Schleier soll sich eine gesteigerte Form des Willens zur Selbsterhaltung verbergen, sagt die Soziobiologie.² Und schließlich kann der Mensch nicht nach dem *Bilde Gottes* geschaffen sein, da die Evolutionstheorie seine leiblichen und geistigen Anlagen aus der Tiergeschichte erklärt. Oder soll man sich Gott als neidisch und konkurrenzsüchtig vorstellen, der um seine Macht besorgt ist, sich in Liebeshändel verstrickt und opulente Feste feiert, und nach diesem Bild wären die Menschen geschaffen?

Die Theologie erkennt: So haben sich die Griechen ihren Jupiter vorgestellt, das heißt, sie haben die Götter nach ihrem Bild geschaffen. Nach solchem Muster sind auch die Götter des Evolutionismus gebildet worden, nämlich nach dem Maß, das wir begreifen können. Dem Gott des Schöpfungsberichtes und dem Gott Jesu Christi steht diese Vorstellung strikt entgegen. Danach verhalten sich Bild und Urbild umgekehrt: Nicht Gott ist Bild des Menschen, sondern der Mensch ist Bild Gottes.

Die Frage, die wir jetzt stellen, lautet: Lassen sich die Schöpfung aus dem Nichts, die *Creatio ex nihilo*, die Unmittelbarkeit des göttlichen Schaffens, das *immediate creare*, und die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die *imago Dei*, mit der Lehre von der Evolution verbinden? Wer kann hier wen kritisieren? Ist eine Anknüpfung, womöglich im Widerspruch, möglich? Der Widerspruch, damit er fruchtbar sein soll, dürfte dann aber nicht nur ein Widerspruch gegen das theologische System sein, sondern müßte sich in der Biologie selbst finden. Und zwar ist er zu erwarten, wenn sie mehr als eine Wissenschaft sein will, wenn sie als Evolutionismus Anspruch auf ein Weltbild zu machen versucht. Von den notwendigen Begriffen haben wir nur erst eine vorläufige Vorstellung gewonnen, da wir die Offenbarung noch nicht im Zusammenhang mit der Biologie und diese noch nicht mit

¹ Vgl. Stefan Niklaus BOSSHARD: *Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch*. Freiburg u.a.: Herder, 1985 (QD 103).– 263 S. Ulrich LÜKE: *Evolutionäre Erkenntnistheorie. Eine kritische Auseinandersetzung aus fundamentaltheologischer Perspektive*. Stuttgart: Hirzel, 1990.- 223 S.

² Robert SPAEMANN; Reinhard LÖW; Peter KOSLOWSKI: *Evolutionismus und Christentum*. Weinheim 1986 (Civitas Resultate 9).- 152 S.; Andreas Knapp. *Soziobiologie und christliche Moral*. In: IKathZ 17 (1988) 227 - 241.

der Schöpfungslehre befragt haben. Dazu ist ein doppelter Halbkreis zu durchlaufen, was erst in Teil III geschehen sein wird. Aber Begriffe werden dadurch deutlich, daß man sie gebraucht. Wir beginnen mit der Plausibilität des Endlichen. Die Biologie scheint zunächst plausibel vom Leben zu reden, indem sie von Individuen und Arten, von Zuchtwahl durch Mutation und Selektion, von genetischer Information spricht. Aber auch die Theologie kann ihre Begriffe hier an Inhalt gewinnen lassen, wenn sie kritische Fragen an das biologische Begriffsinstrumentarium stellt, an die Reichweite und die Bedingungen, unter denen sie gelten, da allen Wissenschaften eine Neigung zum Szientismus innewohnt, in dem die endlichen Erkenntnisse zu einem Weltbild ausgebaut werden. Die theologische Erfahrung weiß zwar, daß alles Endliche keinen dauernden Bestand hat, es kann nicht aus sich selbst bestehen, aber im Falle einer solch verwegenen Behauptung muß sie, wenn ihre Warnung nützlich sein soll, den Widerspruch in der Sache selbst aufsuchen.

Inhalt von § 2. Der Abschnitt (2. 1) stellt die *Grundlagen der Evolutionslehre* vor und benennt die Brüche, die es verwehren, die Biologie zur Grundlage einer Weltanschauung zu machen. Woran die Evolution als Weltbild scheitert, ist der mangelnde Begriff, die fehlende Identität ihres Fundamentes, wie es sich in den gespaltenen Grundbegriffen von Zufall und Notwendigkeit zeigt. *Die entzogene Identität der Evolution* (2. 2) beläßt der Darwinischen Lehre ihre wissenschaftlichen Erkenntnisse, verwehrt es aber, aus der Biologie eine Ontologie und Ethik zu gewinnen. Identität zeigt sich für den Menschen nur im Endlichen, in der doppelten Grenze von Raum und Zeit. Die noch ausstehenden Möglichkeiten sind aber keine endlichen Größen, deshalb kann es kein Weltbild in der Form des rationalistischen und empirischen Begreifens geben. Wenn die Biologie über Pflanzen und Tiere als Gattungswesen spricht, dann spricht sie über einen ihr angemessenen Gegenstand. Aber weder ist ihr die Welt als Ganze noch sind ihr die Individuen als Einzelne gegeben. Weder das Ganze noch das Einzelne kann Gegenstand der Wissenschaft sein, *totum et individuum ineffabile*.³

Der Evolutionismus als Weltanschauung ist so dürftig wie jeder andere Fundamentalismus oder -ismus. Er steht auf dem Niveau eines mechanischen Weltbildes, das er mit dem Postulat der Objektivität als nicht hintergebar behauptet. Doch die Objektivität steht auf wackligen Beinen, wenn man Mutation und Selektion als Grundlage der Evolutionslehre ansieht. Neben dem objektiven Prinzip der Notwendigkeit tritt das Prinzip des Zufalls, und das raubt der Evolutionslehre die volle Objektivität.

Sieht man von der Weltanschauung ab und nimmt nur auf die Biologie als reiner Wissenschaft Bezug, so passt die Vorstellung der Evolution gut zur biblischen Aussage vom stufenweisen Hervortreten der Geschöpfe an sechs Tagen, von der wechselweisen Abhängigkeit und von der Sterblichkeit allen Lebens. Dabei löst sich das Bündnis der Schöpfungslehre mit der Lehre des Aristoteles von der natürlichen Teleologie wie von selbst auf. Der Mensch kann sein Endziel nicht aus sich selbst erreichen. Von Natur aus ist der Mensch zum Scheitern bestimmt, und seine Hoffnung auf Liebe und Verständnis sind in der Natur ein bloßer Schein. Das Leben insgesamt ist nur eine Episode auf Erden, eine Episode im Sein, wie auch das Sein selbst nur Episode ist, ein kurzer Moment zwischen dem Ausgang aus Gott und der Heimkehr dorthin. Wir sind nur Gast auf Erden, singt das Lied zu Recht, nur Gast als Individuum wie als Gattung. Der Blick auf die Natur zeigt drei Urschöpfungen: das Entspringen des Seins aus dem Nichts, die Erweckung des Lebens aus dem Sein und dem Nichts und die Geburt des Menschen aus dem Leben und dem Nichts. Alles spricht dafür, daß dies in natürlicher Hinsicht Episoden sind, die vergehen. Diesem episodenhaften Auftreten von Sein, Leben und Mensch entspricht theologisch die Unmittelbarkeit der Schöpfung aus dem Nichts, was so viel heißt, daß jeder Mensch zugleich aus den Möglichkeiten eines schon vorhandenen Stoffes und aus der Unableitbarkeit geboren ist. Sein, Leben und Mensch sind erst möglich, wenn sie verwirklicht sind.

³ Über die merkwürdige Herkunft der Formel *Individuum est ineffabile* vgl. Ludger OEING-HANHOFF: Art. *Individuum*. In: HWP 4 (1976) 309.

2. 1 Evolutionismus und Evolutionslehre

Satz 2.1: Die Entwicklung der Arten ist eine Tatsache. Die *Evolutionslehre* versucht diese zu erklären. Der *Evolutionismus* ist dagegen der Versuch, kein anderes Prinzip für das Leben zuzulassen und Individualität, Freiheit und persönliche Verantwortung für nicht-existent zu erklären.

Zuerst sei eine Verabredung in den Begriffen getroffen, die mit Blick auf die Klärung des Verhältnisses von Evolutionslehre und Theologie sinnvoll ist.

Evolutionslehre meint die nüchterne biologische Theorie vom allgemeinen Zusammenhang alles Lebendigen, nach der alle Pflanzen und Tiere bis hin zum Menschen durch einen langwierigen Prozeß, der sich seit Millionen von Jahren entfaltet, verbunden sind. Jedes Lebewesen trägt *auch* die Geschichte seiner Gattung und einiger früherer Gattungen in sich. *Evolutionismus* wäre dagegen die daraus abgeleitete Weltanschauung, nach der das menschliche Leben *nur* aus seiner Geschichte und der Evolutionsgeschichte besteht, also alle Erscheinungen des Lebens entweder auf die Mechanismen der Evolution zurückzuführen oder aber bloßer und falscher Anschein sind.⁴ Ob es tatsächlich solche Evolutionisten gibt, kann jetzt auf sich beruhen bleiben, denn formal wird sich jeder Evolutionist salvieren und aus der Affäre zu ziehen suchen. Er wird seine Thesen nicht als Weltbild, sondern als Hypothesen bezeichnen, die sich eben dadurch als wissenschaftsfähig erweisen, daß sie offen für weitere Erfahrung seien. Aber auch Hypothesen können totalitär sein, etwa in der durchaus totalitären Behauptung, daß alles hypothetisch sei, woraus - im Fall der Geltung - folgen würde, daß mir letzte Verpflichtungen erspart werden und ich meine Gründe nach Zeit und Geschmack selbst einrichten kann. Der hedonistische Relativismus ist allezeit totalitär und gibt sich liberal. Zumindest bei einer ganzen Reihe von Vertretern der Biologie ist die Grenze zum -Ismus überschritten; aus der Wissenschaft ist eine sich selbst genügende Weltanschauung geworden.⁵ Als Weltanschauung ist der Evolutionismus ein ernstes geistiges Problem, da er am Vorentscheid festhält, daß alle Ereignisse und Erfahrungen in der Weise des Begreifens auftreten. Die Biologie selbst widerspricht diesem Begriffsuniversalismus, da sie den Zufall als Maß des nicht und niemals Begreiflichen in ihre Grundlagen mit aufgenommen hat.

Charles Darwin. Das heutige Bild der Evolutionslehre, soweit es das allgemeine Bewußtsein bestimmt, läßt sich mit folgenden Grundlinien zeichnen. Bei wenigen Zeitgenossen wird es in reflektierter Form vorliegen, aber auch das unreflektierte Bewußtsein entfaltet seine Wirkung, wirkungsvoller oft als das reflektierte, bis es dann an seine Grenze stößt. Danach hat *Charles Darwin* (1809 - 1882) als erster erkannt, daß die Erscheinungsweise und die Vielfalt der Tierarten, ja aller Lebewesen, seien es nun Pflanzen, Tiere oder Menschen, nicht durch den Willensakt eines transzendenten Schöpfers geschaffen worden seien, sondern durch einen immanenten Naturvorgang. Allmählich hätten sich aus der Konkurrenz der Arten und auch innerhalb einer einzigen Art erst niedere, dann höhere Lebewesen, schließlich Primaten entwickelt, aus denen der Mensch, aber auch seine nächsten Verwandten, die Affen hervor gegangen seien.⁶

So haben beispielsweise Menschen nicht etwa deshalb ein Auge, weil Gott sie ihnen geschaffen hätte, um seine Schöpfung zu bewundern und darüber den Schöpfer loben, — womit der theologi-

⁴ Nüchterne Evolutionslehre: Manfred EIGEN: *Stufen zum Leben. Die frühe Evolution im Visier der Molekularbiologie.* München: u.a. Piper, 1987.- 311 S. Auch: Bernd-Olaf KÜPPERS: *Der Ursprung biologischer Informationen. Zur Naturphilosophie der Lebensentstehung.* Vorwort von C. F. von Weizsäcker. München u.a.: Piper, 1986.- 319 S.

⁵ Ein Beispiel für diesen Biologismus bietet Gerhard Vollmer. „Erfahrungstranszendent wären die Existenz, die Eigenschaften und das Wirken Gottes... Erfahrungswissenschaft kann Thesen und Hypothesen über solche Bereiche ... als *entbehrlich* ansehen, und der Naturalist tut eben dies.“ (Vollmer in: Lüke 7)

⁶ Charles DARWIN: *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl.* Hrsg. von C. W. Neumann, Stuttgart: Reclam, 1963 (reclam 3071).- 693 S. (engl.: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle of Life.* London 1859)

schen Aussage über den Zweck der Schöpfung Genüge getan wäre —, sondern weil Tiere, die blind sind, im Kampf um Futter und Nachkommenschaft entschieden benachteiligt sind, weshalb sie denn auch schon lange ausgestorben sind. Später blind geborene Tiere haben kaum Chancen, sich fortzupflanzen. Die sehenden Tiere überleben mit weit größerer Wahrscheinlichkeit und vererben ihre Fähigkeit des Sehens, die uns so köstlich und wertvoll erscheint, ohne daß dabei ein Wille beteiligt ist, auf ihre Nachkommen. Ja, schon schlecht sehende Tiere haben schlechtere Überlebens- und Brutchancen. Also gibt es einen gewaltigen Druck in der Naturgeschichte, ständig bessere Augen zu entwickeln. Und also gibt es Blindheit nur bei Tieren, die sowieso im Dunkeln leben und denen das Sehen nichts nützen würde.

Die neuere Soziobiologie meint sogar erklären zu können, warum wir dem Licht, das als erstes in der Genesis geschaffen wird, und dem zugehörigen Organ, dem Auge, ein solche Aufmerksamkeit widmen. Wie wichtig Auge und Licht sind, zeigen noch die Blindenheilungen Jesu, der sich dadurch einen Anspruch auf Gehör und Gefolgschaft erwirbt. Das Sehen, meint die biologische Erklärung, dünkt uns im Vergleich mit der Blindheit deshalb so wertvoll, weil sich darin das unbewußte Wissen um den Selektionsvorteil des besseren Sehens ausdrücke. Jedes knappe und kostbare Gut umgeben wir mit einer Aura der Verehrung und schreiben es der direkten Fürsorge Gottes zu, aus Unkenntnis der biologischen Vorgänge, aber auch aus Ahnung der Wichtigkeit des Organs. Das alles zeigt nach dem Evolutionismus wohl die hohe Bedeutung des Sehens für das Leben, aber es zeigt durchaus nicht, daß Gott es besonders gut mit den Menschen meine, denn alle Ursachen seien natürlich und keineswegs transzendent.

Welchen Schrecken die darwinische Theorie verbreiten konnte, läßt sich an der Anekdote ablesen, die von der Frau des anglikanischen Bischofs von Worcester bis heute berichtet wird. Diese soll, nachdem sie von Darwin gehört hatte, in einem Stoßgebet ausgerufen haben: *Mein Gott, gib daß es nicht wahr ist, und, wenn es wahr ist, daß es nicht weiter bekannt wird.* Die Frau wollte eine Identität haben, die von der Erde bis in den Himmel reicht. Sie hatte nicht realisiert, wie die meisten Menschen auch heute noch nicht, daß die Realität der irdischen Zeit eine andere ist als die der Ewigkeit. Wer das annehmen kann, ist erfreut über die Evolutionslehre. Denn es bestätigt den Glauben, daß der Mensch vergänglich ist auf der Erde und eine Heimat nur im Himmel haben kann.

Kampf ums Dasein. Der Gedanke der Entwicklung der Arten mag dem einen oder anderen Biologen schon vor Darwin gekommen sein, aber erst dieser hat ihn systematisch in die Mitte der Biologie gestellt und durch zahlreiche empirische Funde belegt. Lamarck hatte vor Darwin das Prinzip der Weitergabe individuell erworbener Eigenschaften aufgestellt, das aber nur für die Kultur-, nicht aber für die Naturgeschichte gilt. Das leitende Prinzip der Entwicklungslehre Darwins ist das Überleben der bestangepaßten Art (survival of the fittest), im deutschen Volksmund oft ungenau als Kampf ums Dasein bezeichnet. Ein Kampf setzt Interesse und Zielstrebigkeit voraus und wird von Individuen geführt, die Mittel und Ziel unterscheiden können, um mit dem ersten das zweite zu erreichen. Aber im Überleben der bestangepaßten Art will niemand überleben. Darwin wußte noch nichts von Molekulargenetik, aber heute müßte man sagen, alle evolutiven Lebensvorgänge vollziehen sich teilnahmslos in willenslosen Gen-Mutationen, deren Beweglichkeit allein aus dem Zufall und in keiner Weise aus dem steuernden Willen einer Vorsehung kommen. Heutzutage wird zwar unter dem Epigenetik dem Lamarck etwas spätere Rechtfertigung zuteil, aber die Kraft dieser gelernten Erbänderung ist doch verschwindend gering. Was sich in den Individuen sekundär als Wille zur Selbsterhaltung darstellt, ist nach evolutionistischer Auffassung in Wirklichkeit nichts als der Ausdruck des willenslosen mechanischen Gesetzes, nach dem nur Tiere mit Freß- und Brutgewohnheiten auch wirklich überleben. Wer nicht leben will, lebt schon lange nicht mehr. Hinter jedem organischen Willen stehe ursprünglich das Mechanische und Willenlose. Ein solches Auswahlprinzip wirke gänzlich ziellos (a-teleologisch), und was dem einzelnen Tier oder dem Menschen als sinnvolles Projekt erscheine, das er selbst wolle oder auch nicht wolle, wie die Sammlung eines Nahrungsvorrates für den Winter oder die Fürsorge für den Nachwuchs, sei ein bloßer Schein und könne kausal erklärt werden. Sowohl der fürsorgliche Wille des Menschen wie auch die liebevolle

Vorsehung des Schöpfers, der seine Geschöpfe in einen blühenden Garten Eden gesetzt habe, ist reduzierbar auf die Wirkung von Notwendigkeit und Zufall, die sich im Wechselspiel der Gene seit Jahrmillionen ereignen und speichern.

Teleologie - Kausalität. Wegen der exemplarischen Bedeutung für die Theologie will ich den Gedanken der Reduktion von Teleologie auf Kausalität am Beispiel der Sorge für die Nahrung einmal bis in Einzelheiten durchführen. Ohne Zweifel ist der christliche Glaube vom Vertrauen auf die fürsorgende Hand Gottes tief geprägt.

„*Werft alle eure Sorge auf ihn*, denn er sorgt sich um euch.“ (1 Petr 5, 7)

Oder in den Psalmen heißt es:

„*Aller Augen warten auf dich,*
und du gibst ihnen Speise zur rechten Zeit.

Du öffnest deine Hand
und sättigst alles, was lebt, nach deinem Gefallen.“ (Ps 145, 15f)

Wer hätte das Gebet nicht schon oft vor Tisch gesprochen! Was in diesem Vertrauenspsalm wie eine natürliche Neigung zu einem mächtig-gütigen Wohltäter aussieht, wird im Vertrauen Jesu aufs äußerste gespannt und über alle natürlichen Grenzen hinaus verlagert, wenn er die engherzige Fürsorge des Menschen von der glänzenden Fürsorge Gottes überstrahlt sieht.

„*Wenn nun schon ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gebt, was gut ist, wieviel mehr wird euer Vater im Himmel denen Gutes geben, die ihn bitten.*“ (Mt 7, 11)

Ein kausal operierender Evolutionismus würde das Vertrauen auf die Fürsorge Gottes etwa so erklären. Im ersten klassisch darwinistischen Schritt würde er von einer falschen Theorie sprechen, die im Psalmengebete vorliegt. Denn zum einen müßten sich Tiere und Menschen sehr wohl dafür anstrengen, das tägliche Brot zu erhalten. Oder hat es unter den Christen nie Bauern gegeben? Bloßes Bitten reicht doch wohl nicht, und ob Bitten je etwas erreicht hat, läßt sich nicht messen. Ganz im Gegensatz zum seligen Vertrauen der Bibel müsse der Mensch im Schweiß seines Angesichts sein Brot essen. Soll man das einen Geber guter Gaben nennen, der zwar grundsätzlich gibt, aber dafür härteste Arbeit beim Jagen oder beim Ackern verlangt? Dann hätte Gott eine sehr komplizierte Art des Gebens. Wenn er aber tatsächlich gibt – und manchmal findet man wilde Beeren und Honig auch ohne vorherige Anstrengung –, warum gibt er nicht immer auf diese Weise, sondern nur nach Laune und Gefallen? Zum anderen: Ist Gott gut, auch wenn er oft nichts zu essen gibt und in Hungersnöten scharenweise Mensch und Tier zugrunde gehen? Und schließlich: Warum wählt er eine so seltsame Quelle der Mahlzeit aus, daß sich alle Lebewesen selbst zur Speise dienen müssen. Warum lebt der eine vom anderen? Hätte Gott mit etwas mehr Umsicht nicht eine friedlichere Welt einrichten können? Wenn die Nahrungsquellen anorganisch wären, dann hätte es kaum viele Kriege geben können. Die biologische Theorie ist also viel ehrlicher als die theologische: Überhaupt niemand gibt eine Speise, sondern dort, wo Nahrung vorhanden ist, finden sich Kostgänger ein, wobei sie aber niemand einlädt und beköstigt. Sie müssen sich mühsam selbst ihren Tisch gedeckt halten. Von Gabe könne schlichtweg keine Rede sein, sondern präzise nur vom Gegenteil, vom Nehmen und Raffens dessen, was niemand freiwillig geben und jeder selbst haben will. Die Güter der Erde sind knapp und jeder Einzelne weigert sich entschieden zu geben, nämlich sein Leben als Nahrung für den Freßfeind. Die theologische ist der biologischen Erklärung gerade entgegen gesetzt.

Die neuere Evolutionstheorie, die durch die Verhaltensforschung gegangen ist, erklärt jetzt auch noch das Vorhandensein des religiösen Bewußtseins, des Gefühls, daß es einen Gott gebe, der fürsorglich die Welt lenke. Ja, die Soziobiologie kann Gott sogar eine positive Seite abgewinnen, da die Religion das Vertrauen stärke und auf diese Weise Selektionsvorteile bringe. Ein hart gesottener Evolutionist würde das Wort Jesu aus der Bergpredigt vom grenzenlosen Vertrauen (Mt 7, 11) folgendermaßen verstehen: Zwar sei es normalerweise besser, mißtrauisch zu sein, nicht mit den guten Absichten der anderen zu rechnen und immer den Eigennutz an die erste Stelle zu setzen. Als Grundhaltung ist aber das Vertrauen, das Urvertrauen nützlicher, denn es entlastet von übertrieben großer Sorge. Das sorgenvolle Mißtrauen kann nämlich auch überhandnehmen und den Menschen

nervlich zerrütten. Da sei es aufs Ganze gesehen besser, sich ab und zu enttäuschen zu lassen und den Nachteil einzustecken, was zwar bei größerem Mißtrauen nicht passiert wäre, insgesamt aber entspannend sei und gesund erhalte. Die Funktion des Unbewußten ist eben dies, aktuell überflüssige Informationen vom Bewußtsein fern zu halten. Das Wort Jesu ist im Sinne des Evolutionismus präzise: Im Einzelfall sind die Menschen böse, das heißt sie sind eigennützig und man muß von ihrer Bosheit wissen. Insgesamt aber ist es gut, dem Vater im Himmel, das heißt der Gesamtheit der Erfahrungen zu vertrauen, da eine vollständige Kontrolle jegliche Kraft übersteigen würde. Das Urvertrauen wäre evolutionistisch eine Erfahrungsschleuse für den Umgang mit der Außenwelt und Gott wäre in gewisser Weise real, nämlich die Gesamtheit aller möglichen Erfahrungen. Bei solch durchschlagendem Erfolg beeilt sich jeder Evolutionist, auch an Gott zu glauben, um die Überlebenschance seiner Gene zu erhöhen.

Molekularbiologie. Durch die molekulargenetische Erweiterung hat die Evolutionslehre im 20. Jahrhundert an Plausibilität gewonnen. Darwin war zu seinem Selektionsprinzip rein empirisch und durch genaue Beobachtungen gelangt, die damals noch ziemlich lückenhaft waren und auch heute noch Lücken haben. Immer wieder fehlten die Verbindungsstücke, die Missing links, zwischen den Tiergattungen und dem Menschen. Aber in den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts konnte die Biologie zeigen, wie die Eigenschaften von Tieren im genetischen Code grundgelegt sind und wie dieser sich nach dem Prinzip des Zufalls ändert. *Mutation* und *Selektion* sind nun die beiden Füße, auf denen die Evolutionslehre steht. Alles scheint aus der biologischen Entwicklung der Arten erklärbar zu sein: das individuelle Verhalten von Tieren und Menschen, wie es von *Konrad Lorenz* und seiner Schule untersucht wird, aber auch das soziale Verhalten, die Soziologie, und schließlich scheint das Denken und die Erkenntnisfähigkeit des Menschen eine Funktion der Biologie zu werden, wie es die Evolutionäre Erkenntnistheorie meint.⁷ Der Kanon der Fächer, von der Theologie angefangen über Philosophie, Psychologie bis zur Soziologie und Politologie, alles ist nur angewandte Biologie, sagt dieser biologische Naturalismus.⁸

Eine Stütze für seine Plausibilität fand der Entwicklungsgedanke lange Zeit auch außerhalb der Biologie, so daß sich die Vorstellung der Evolution immer mehr zum umfassenden Paradigma des Gegenwartsbewußtseins herausgebildet hat. Durch den von der Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert geforderten Fortschritt der Menschheit zu einem glücklicheren Leben hin, scheint sich der menschliche, innergeschichtliche Fortschritt organisch an das natürliche Fortschreiten anschließen zu können. In diesem Sinne sagen auch Evolutionisten vom Menschen: *Wir sind nicht nur von dieser Welt.*⁹ Sie reden vom Jenseits, das jetzt noch aussteht, aber zukünftig einmal real sein wird, und meinen es im Sinne eines wachsenden Begreifens.

„Das Konzept der Evolution aktualisiert, so gesehen, also das Geheimnis. Es holt die Beziehung zwischen unserer Welt und der zu ihrer Erklärung unerläßlichen jenseitigen Wirklichkeit aus dem Abgrund einer unvorstellbar fernen Vergangenheit zurück in unsere Gegenwart. Aus evolutionärer Perspektive hat es die Beziehung zwischen beiden Realitätsebenen nicht nur ein einziges Mal, ein für alle Male, im Augenblick der Weltentstehung, gegeben. Eine sich seit ihrer Entstehung fortentwickelnde Welt ist vielmehr nur denkbar als Folge einer seit diesem Augenblick lebendig gebliebenen Beziehung zwischen Welt und Transzendenz.“¹⁰

Vom Einzeller bis zum Dinosaurier und dann zum Affen ist es ein weiter Weg, ebenso von dort noch einmal zum Menschen. Immer ist die Naturgeschichte fortgeschritten. Die im Deismus

⁷ Konrad LORENZ: *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der menschlichen Aggression*. München: dtv, (1963) 1983.- (dtv 1000).- 262 S.

⁸ Vgl. etwa: Konrad LORENZ: *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*. München: Piper, 1973.- 338 S.; Wie man biologische Tatsachen anerkennt, aber am Biologismus Kritik üben kann, vgl.: C. F. von WEIZSÄCKER: *Die Rückseite des Spiegels, gespiegelt*. In: DERS., *Der Garten des Menschlichen*, München: Hanser, 1977, S. 187 - 205.

⁹ Hoimar von DITFURTH: *Wir sind nicht nur von dieser Welt. Naturwissenschaft, Religion und die Zukunft des Menschen*. München: dtv, (1981) 1984 (dtv 10290).- 340 S.

¹⁰ Vgl. Ditfurth (s. Anm. 9), 230.

verloren gegangene fortgesetzte Schöpfung (*creatio continua*) ist plötzlich wieder da, jetzt evolutiv gesehen. Sollte der Weg nicht über den Menschen hinaus- und weiterführen, von einem *Homo neandertalensis* zu einem *Homo sapiens*, dann zum *Homo sapiens sapiens*, dem gegenwärtigen Hauptbewohner der Erde, und später vielleicht zu einem *Homo sapientissimus*? Und da wir den Mechanismus in den Genen immer genauer kennen, warum sollte der Mensch seine eigene Entwicklung nicht bewußt planend in die Hand nehmen? Soll der Mensch seine eigene Züchtung betreiben wie bei Rindern und Schweinen? Möglich ist es. Der überwältigenden Plausibilität konnte sich bisher kaum ein Zeitgenosse entziehen, wenn nicht die Entwicklung des Menschen dem Prinzip Hoffnung auf der Erde immer auffälliger die Grenzen dieses Planeten entgegen stellen würde. So mag es langsam Zeit sein sich zu erinnern, daß der Fortschritt in der Naturgeschichte nicht angenehme Karriere ist, sondern eine Bewegung durch Tod und Untergang hindurch. Dessen Imitation in der Menschengeschichte hat bisher ebenfalls Katastrophen nicht vermeiden können, ja sogar durch den Fortschritt immer neue Arten von Unglücken erzeugt. Wenn aber die ethischen Folgen des Evolutionismus und Fortschrittsdenkens so bedenklich sind, könnte auch ihre Ontologie, ihre Weltanschauung, auf bedenklichem Fundament stehen.¹¹ Die Evolution ist nicht das, was einige Evolutionisten gern in ihr sehen möchten, ein sich selbst tragendes Fundament universaler Erklärung durch Selbstorganisation. Die Identität eines Selbst ist nicht in ihr anwesend.

2. 2 Die Endlichkeit der Evolution

Satz2.2: Die Evolutionslehre bietet Einsicht in die historischen Stufen des Lebens. Der Evolutionismus dagegen ist eine gefährliche Weltanschauung, da er die Erscheinungen des Lebens auf vorpersönliches Leben und dieses auf mechanische Prinzipien wie Notwendigkeit und Zufall reduzieren will. Der totalitäre Anspruch läßt sich durch die Analyse der Grundbegriffe auflösen.

Wie soll die Evolutionslehre und der Evolutionismus theologisch beurteilt werden? Ohne sonderliche Mühe können wir die beiden Begriffe auseinander halten. Dagegen erfordert es Kenntnisse in den Grundbegriffen der Evolutionslehre und noch mehr die Anstrengung des Denkens, um sie auch ontologisch, also von der Sache her zu trennen.

Wissenschaftstheoretisch kann die Evolutionslehre den Status einer regionalen Wissenschaft beanspruchen, die bestimmte Phänomene mit geeigneten methodischen Grundsätzen untersucht. Bei manchen Autoren aber nimmt der Evolutionismus den Rang einer Universalwissenschaft ein, mit dem Anspruch, alle relevanten humanen Phänomene *biologisch* deuten zu können.¹² Was der Mensch ist, sage die Biologie. Wir tun dem an sich nicht unbedeutenden Konrad Lorenz kein Unrecht, wenn wir ihn als Evolutionisten - auch im ideologischen Sinne - bezeichnen. Er hat die Verhaltensforschung begründet. Aber nicht nur das Handeln, auch das menschliche Erkennen erscheint bei ihm als Produkt und *nur* als Produkt der biologischen Evolution.

„Wie andere im Lauf der Stammesgeschichte entstandene und der Arterhaltung dienende Leistungen soll auch die des menschlichen Erkennens untersucht werden: als Funktion eines realen und auf natürlichem Weg entstandenen Systems, das mit einer ebenso realen Außenwelt in Wechselwirkung steht.“¹³

¹¹ Hans JONAS: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technische Zivilisation*. Frankfurt: Insel, (1979) 1980.- 426 S.

¹² Es gibt aber auch andere Biologen, etwa: Adolf PORTMANN: *An den Grenzen des Wissens. Vom Beitrag der Biologie zu einem neuen Weltbild*. Düsseldorf u.a.: Econ, 1974.- 263 S.

¹³ Vgl. Lorenz (s. Anm. 8), 12.

Fortgeführt wurde sein Programm durch die sogenannten Soziobiologen, die alle sozialen Phänomene auf das mechanische Spiel egoistischer Gene zurückführen wollten.¹⁴ Die Ausschließlichkeit des *nichts als* ist dabei ideologieanfällig.

"Die Soziobiologie kann jedoch diesen Frieden nicht einhalten, weil sie das expansionistische Programm der modernen Naturwissenschaft in sich birgt, das sie ständig dazu treibt, Grenzen zu überschreiten. ... Die alte Religion soll durch einen neuen wissenschaftlichen und humanistischen Materialismus und Naturalismus abgelöst werden."¹⁵

Zwar erheben Theologie und Glaube auch allumfassende Erklärungsansprüche, aber das tun sie nicht mit einem endlichen Prinzip, das dem Menschen in die Hand gegeben wäre, sondern mit einem Verzicht auf das Begreifen und damit auf das Machen. Zur theologischen und weisheitlichen Erkenntnis gehört stets auch die Anerkennung der Grenze.

Fehleranfälligkeit. Wie kann man die biologischen Ergebnisse als Tatsachen anerkennen, ohne dem Evolutionismus als Ideologie und als Allerklärung nach dem Muster von Lorenz zu verfallen? Ich gehe so vor, daß ich die Konstruktionen der Evolutionslehre analysiere. Die Methode von -Ismen ist die Reduktion von Phänomenen auf ein scheinbares oder wirkliches Grundprinzip, das man verstanden zu haben meint. Dabei können drei Fehler auftreten: (a) Zum einen kann das Phänomen nicht oder nur unvollständig wahrgenommen sein. (b) Dann kann der Vorgang des Reduzierens selbst fehlerhaft sein, wenn das Prinzip das Phänomen nicht erklärt, das es erklären soll. (c) Und schließlich kann das Grundprinzip selbst unverstanden sein, obwohl es sich den Anschein gibt, vollständig begriffen, also konsistent und identisch zu sein. Lorenz meint eben zu wissen, was Realität oder Natur ist, deshalb dienen sie ihm als Erklärungsprinzip. Jedes Verstehen ist eine Art von Reduktion, ein Überführen von einem zum anderen Punkt. An den beiden Punkten wie auch im Zwischenraum können die drei benannten Fehler bei der Reduktion auftreten.

Damit kommen wir in die Lage, die Evolution als Wissenschaft anzuerkennen, indem wir ihre Begriffe anerkennen, *insofern* sie von der Erfahrung bestätigt werden. Daß sie aber schlechthin alle Wahrheit über den Menschen und die Naturgeschichte aussagen, so daß jede andere darin aufgehoben wird, bei Lorenz bis hin zur Erkenntnistheorie und Philosophie, ist schlechte Wissenschaft, ist sogar eine gefährliche Ideologie, weil sie nicht sehen kann, was sie nicht sehen will. Die Evolutionslehre hat es mit endlichen Tatsachen zu tun. Doch wenn diese als Basis genommen und zur Konstruktion eines totalen Erklärungsmodells zusammen gefügt werden, kommt eine schlechte Unendlichkeit heraus, die nur quantitativ das Endliche unbegrenzt vermehrt.

Auflösung des Evolutionismus. Wir bewegen uns jetzt in umgekehrter Richtung als im vorigen Abschnitt. Zuerst zum Grundprinzip (c): Es scheint, daß sich die Bewegung der Evolution nicht einfach in der Geschichte als Fortschrittsgeschichte fortsetzen läßt, denn zwischen Natur und Geschichte liegen die ambivalenten Freiheitsentscheidungen des Menschen, die nicht noch einmal wieder naturhaft, also begrifflich fassbar sind. Das löst die *ethischen* Konstruktionen des Evolutionismus auf. Dann die Verbindung (b): Die Verknüpfung von Genetik und Evolutionslehre stützt diese nicht mit der Notwendigkeit einer naturgesetzlich begrifflichen Theorie aus, sondern sie übernimmt damit die Unbestimmtheiten des Mikroskopischen. Ihre Exaktheit besteht darin, genau sagen zu können, was sie nicht weiß und prinzipiell nicht wissen kann. Mit der molekularen Genetik ist die Unbestimmtheit in die Evolutionslehre eingezogen, die darin Gestalt gewinnt, daß die Person des Menschen nicht im Kollektiv der Gattung aufgeht. Entscheidend ist, daß diese Unmöglichkeit für alle Zeiten gilt, so daß der Verweis auf den wissenschaftlichen Fortschritt, der in der Zukunft stattfindet, nicht standhält. Das löst die *physikalischen* Konstruktionen des Evolutionismus auf. Zum Phänomen (a): Schließlich kann auch die phänomenale Entwicklungstheorie keinen Universalanspruch erheben, da sie ihre Universalität durch eine beschränkte Sicht der Phänomene erreicht. Das Indivi-

¹⁴ Vgl. etwa: Richard DAWKINS: *Das egoistische Gen*. Berlin u.a.: Springer, 1978; (engl. *The selfish Gene* 1976); E. O. WILSON: *Biologie als Schicksal*. Frankfurt, 1980.

¹⁵ Viggo MORTENSEN: *Theologie und Naturwissenschaft*. Gütersloh, 1995, 111

duum ist dem gattungsmäßigen Denken unerreichbar. Individuum est ineffabile. Das löst die *philosophischen* Konstruktionen des Evolutionismus auf.

Körper und Seele. Es ist zu erwarten, daß die naturalistische Kosmologie ihre stärkste Grenze an der Person des Menschen findet, weil die Person sich dem objektivierenden Zugriff entzieht, auch wenn der Mensch in jeder begrifflichen Hinsicht ein Teil des Bios und des Kosmos ist. Aber das Leben selbst entzieht sich dem Begriff und ist nur begreifbar, insofern es Teil des unbelebten Kosmos ist, und dann ist es kein Leben. Um den Menschen wissenschaftlich zu begreifen, muß man ihn in seine Einzelstücke zerlegen. Aber dann ist er tot. Der Kosmos wiederum ist als Ganzer unbegreifbar, da sein Erscheinen in keinen möglichen Begriff passt. Kein Naturgesetz kann sein eigenes Erscheinen aussagen. Nur immer in der Differenz, insofern also die kosmologische Natur schon gegeben ist und auf dem Hintergrund des Nichts, insofern das Leben gegeben ist auf dem Hintergrund des Kosmos und insofern der Mensch gegeben ist auf dem Hintergrund des Bios, gibt es sogenannte wissenschaftliche Begriffe. In diesem Sinne ist der Mensch ganz und gar Teil der Natur, Teil des Bios und Teil des Kosmos. Zugleich ist er aber auch ganz und gar alles andere als Natur, weil er auf sie nicht gesetzmäßig und notwendig zurück geführt werden kann. In Beziehung zur Natur ist er Körper, denn *Körper* ist eine alte Bezeichnung für die Beziehung zum endlichen Anderen in der Natur, sei es nun belebt oder unbelebt; in Beziehung aber zum Unendlichen, aus dem auch die Natur stammt und die sich in natürlichen Begriffen als Nichts zeigt, ist der Mensch Seele, wie man diese Beziehung gewöhnlich und schon seit längerem nennt.

Epoche der Evolution. Man darf die Situation nicht zu einfach sehen, als sei mit der Evolutionslehre einfach nur eine neue Theorie mit vielen schön bestätigten Tatsachen gefunden worden. Zur selben Zeit wie Darwin lehrte Karl Marx in der Soziologie den Kampf der Klassen als das allumfassende Prinzip des Seins, worin er wiederum von Hegel und Rousseau beeinflusst war. Weder Hegel noch Darwin haben das Prinzip des Kampfes erfunden, Thomas Hobbes hatte vom Krieg aller gegen alle gesprochen: *Bellum omnium contra omnes*. Aber dieses Prinzip wurde zur leitenden Perspektive einer Epoche, die sich zum partikulären Imperialismus aufgemacht hatte, Technik, Ökonomie, Nation und die in unaufhörlicher Konkurrenz stand. Also wandelte sich das Bild des Lebens, auch des biologischen Lebens, der Kampf wurde plausibel. Damit meine ich nicht, daß der Darwinismus nur eine subjektive Meinung ist, aber er ist so objektiv, wie seine neu entdeckten Mittel reichen. Der Gedanke der Entwicklung ist ein mächtiges neues Organ der Wahrnehmung, aber er nimmt nicht alle Wirklichkeit wahr.

c) Zunächst also die Auflösung der ethischen Konstruktionen des Evolutionismus! Verlängert sich die Evolution der Naturgeschichte in einen Fortschritt der Menschengeschichte hinein? Kann es einen ethischen Imperativ aus der Evolution mit normativer Wirkung geben? Nun ist bekannt, daß bloße Tatsachen niemals normativ sein können. Aus dem Sein folgt kein Sollen, außer im Rahmen einer absoluten Philosophie, in der die Zukunft vorweggenommen ist, etwa im Hegelianismus oder im Marxismus. Wie es ist, so soll es sein, und in diese Richtung soll es noch mehr gehen. Das aber steht zur Diskussion, ob der Gedanke der Evolution die Totalität der Zukunft und ihrer Ereignisse beanspruchen kann. Hier gerät jeder -ismus in einen logischen Zirkel. Er muß eine Moral empfehlen, mit der er diejenigen Tatsachen erzeugt, die seine Ontologie bestätigen.

Die Entdeckung der Geschichtlichkeit im 19. Jahrhundert läßt die suggestive und normative Wirkung neu entdeckter Tatsachen deutlich fühlbar werden. Denn die gesellschaftlichen Stände wurden zugunsten von Liberalismus, Sozialismus und Kapitalismus abgelöst, in denen das Grundprinzip die bejahte Konkurrenz ist und die selbst untereinander konkurrieren. Die Entdeckung der Geschichtlichkeit in Flora und Fauna machte die Faszination der Evolutionslehre aus. Denn nur, was sich bewegt, läßt sich begreifen, und so weitete sie das Feld des Begreifbaren aus. Aber nicht allein die Biologie, sondern allen voran die Philosophie und die Theologie entdeckten im vorvorigen Jahrhun-

dert die *Geschichtlichkeit*.¹⁶ Nur ist dieser Prozeß der Entwicklung faktisch, denn die Geschichte verbindet Tatsachen der Vergangenheit nur wieder mit Tatsachen der Vergangenheit, nicht mit der Zukunft. Soll man aus der Universalität der Konkurrenz schließen: Weil es so war, muß es immer so sein? Reicht der allgemeine Vorgang von Geburt und Tod, Krieg und Frieden zum normativen Anspruch: So soll es weiter sein? Freie Bahn dem Tüchtigen! Das Bessere ist ein Feind des Guten! Wehe den Besiegten!

Der logische Einwand, daß aus dem Sein nicht das Sollen folgt, beruht auf einem ontologischen: Jedes endliche Sein ist zu klein gewählt, als daß es alles vergangene, gegenwärtige und zukünftige Sein umschließen könnte. Wäre das Sein absolut, dann folgt nach Aristoteles aus dem Sein das Handeln: *Agere sequitur esse*. Aber das gilt, wie gesagt, nur in Systemen wie bei Aristoteles, Marx oder Hegel, in denen ein letztes Sein in Begriffe umgesetzt wird oder, besser gesagt, in denen vermutet wird, daß das möglich sei.

Nietzsches Züchtung. Der Evolutionismus beansprucht eine ähnliche Absolutheit, wenn er aus dem biologischen Sein Handlungsnormen ableiten will. Allerdings scheitert er an der Beschränktheit der Biologie. Das Sein der Biologie ist zu klein gewählt, als daß es auf das Sein des Menschen schlechthin Anspruch machen könnte. Es kann sich selbst deshalb auch nicht vor evolutionärer Reduktion bewahren. Denn vor allen Lebewesen gab es Steine und Sand auf dem Planeten Erde. Warum sind sie nicht die wahre Allgemeinheit, die Norm, nach der das Leben sich richten soll? Steine wissen nichts von Geburt und Tod. Die steinerne Ethik müßte den Tod allen Lebens fordern, denn er allein kann ihre absolute Wahrheit sein. Das gleiche ließe sich mit dem bloß Organischen durchführen. Wenn der Mensch bloß Bios ist, dann hätte er seine Bestimmung auf den Bäumen zu suchen. Er müßte dort wieder hinauf, wo einstmals vor langer Zeit seine Vorfahren im Bios abgestiegen sind. Konsequenterweise darf man abtreiben und Euthanasie betreiben, denn das schwache und lebensunwerte Leben wird ja von der Natur selbst ausgeschieden. Die Natur tötet alles Leben, warum nicht auch der in die Natur eingebettete Mensch. Seit der Gedanke einer Evolution der Natur aufgekommen ist, gibt es den Versuch, aus dieser Erkenntnis, Nutzen zu schlagen. Der berühmteste Züchter einer neuen Menschenrasse ist Nietzsche.

„Die Behauptungen Darwin's sind zu prüfen - durch Versuche! Ebenso die Entstehung höherer Organismen aus den niedersten. Es müssen Versuche auf 1000de von Jahren hin geleitet werden! Affen zu Menschen erziehen!“¹⁷

Die evolutionistische Ethik von ihren Ergebnissen her zu kritisieren, ist die schwächere Form der Kritik, weil sie die Ergebnisse von außen anschaut und diese dann ablehnt. Praktisch ist solche Kritik für die Mehrzahl der Leute am plausibelsten. An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen, empfiehlt Jesus selbst in der Bergpredigt (Mt 7, 16). Tatsächlich sind die modernen Gesellschaften trotz kodifizierter Menschenrechte und des rechtlich gesicherten Anspruchs auf Sozialhilfe strukturell mehr vom Bazillus der Gewalt gegen die Schwachen bedroht als christliche zu anderen Zeiten. Die modernen Gesellschaften haben ethisch die Tendenz, in den Naturalismus der Antike zurückzufallen, in denen die Götter miteinander kämpften und nur die Starken, Schönen oder Listigen übrigblieben. Nur ein Gott der Liebe, der nicht um seine Existenz kämpfen muß, schützt Alte, Ungeborene, Behinderte, Erfolglose und Sterbende. Ja, nur ein Gott unbedingter Liebe kann ihnen Selbstachtung geben, dagegen scheidet ein launenhafter Jupiter oder das Prinzip der Konkurrenz guten Gewissens alle Verlierer aus.

Die Gewalt war in der Welt immer in Gebrauch, aber nur wenn die letzte Wahrheit der anerkannten Lebensgestalt nicht Gewalt, sondern Liebe ist, wird auch die Gewalt nicht das Letzte sein. Im andern Fall wird sie wachsen, wie der Blick auf alte und neue heidnische Ideologien zeigt, in denen der Lebenskampf die letzte Wahrheit sein soll. Die Biologie, die Wissenschaft vom Leben, kann durchaus in einen Krieg gegen das Leben einmünden, wenn sie als Biologismus und Evolutionismus

¹⁶ Vgl. Peter HÜNERMANN: *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*. Freiburg u.a.: Herder, 1967.- 440

S.

¹⁷ Friedrich NIETZSCHE: *Fragmente* V 2, 11 [177].

genommen wird. Nicht umsonst war Konrad Lorenz dem Nationalsozialismus und seinen naturalistischen Theorien zugeneigt. Dennoch bleibt die Kritik an den Früchten die schwache Form der Kritik, weil sie von außen kommt. Denn wer garantiert uns schließlich, daß der Mensch nicht vielleicht das Unvermeidliche akzeptieren und in den Abgrund blicken muß, wo alle Harmonie verschwindet, wo er erkennen muß, wie erbarmungslos das Leben ist, weil einer des anderen Wolf ist. Dann ist der brutale Kampf des Lebens um sein Überleben eben die letzte, die absolute Wahrheit, die mich einige Zeit am Leben hält und dann umbringt.¹⁸

b) Besser und stärker, allerdings auch mühsamer, ist die zweite Art von Kritik. Sie ist eine innere Kritik, die nicht die Ergebnisse, sondern schon die Art des Denkens untersucht. Kann die Evolution ein universelles und zugleich begreifbares Prinzip sein? Der Evolutionismus bezieht seine Absolutheit, die Allgemeinheit und die Vorwegnahme der Zeit, aus der Physik. Deren physikalische Konstruktionen haben wir uns anzuschauen. Wenn die Evolution als Letztprinzip nicht bestehen kann, dann fallen auch die ethischen Konsequenzen fort, daß nur die Sieger, die Starken und die Schönen, also die Lebenstüchtigen überleben dürfen.

Quanten und Biologie. Zunächst sei der Physikalismus in der Biologie erklärt. Durch die Entdeckung von *Francis Crick* und *James Watson* im Jahre 1953 hat sich gezeigt, daß die Konstanz und die Entwicklung der Arten durch einen molekularen Mechanismus erklärbar ist. Kennzeichnend für jede Art von Lebewesen wie auch für jedes Individuum sind die informationstragenden Genmoleküle. Zumeist werden sie konstant von Generation zu Generation weitergegeben, von den Eltern an die Kinder und weiter an deren Kinder, aber von Zeit zu Zeit passiert ein Lesefehler, nicht geplant und ohne Absicht, durch den bloßen Zufall, dessen Wirkung deshalb nicht vorausgesagt werden kann. Die Unbestimmtheit der Quantenphysik zeigt hier ihre Wirkung. Nach einer Mutation besitzt das Kind zumindest eine, bei seinen Eltern nicht anzutreffende Eigenschaft. Es hat diese Eigenschaft weder vom Vater noch von der Mutter. Meistens ist die Änderung nachteilig und nur selten, sehr selten vorteilhaft, so daß im Kampf um das Überleben diese Tier- oder Pflanzenart in Ausnahmefällen besser bestehen kann als die Generation der Eltern mit ihren unveränderten Nachkommen. Die Lebensumstände selektieren die zufällig angeborene Eigenschaft heraus. Wer im Nachteil ist, unterliegt in der Konkurrenz und stirbt aus. Ein berühmtes Beispiel für den Vorteil durch Zufall bildet das Aussterben der Dinosaurier. Diese vormaligen Beherrscher der Tierwelt sind Wechselblüter und können in der Konkurrenz mit den Warmblütern, welche die Erfindung der konstanten Körperwärme gemacht haben, nicht bestehen. Wenn noch eine große Klimaänderung hinzu tritt, woher auch immer, dann wird die ehemals vorteilhafte Massigkeit zum Haupthindernis des Überlebens. Das Bessere ist der Tod des Guten, lautet die Moral der Natur, und so gibt es keine Dinosaurier mehr. Nur die kleineren wechselwarmen Tiere, wie die Krokodile, fanden noch eine Lebensnische. Dagegen war für den ungeheuren Appetit der Dinosaurier der Vorrat bald aufgezehrt und fiel an die immer tätigen Aufsteiger mit dem gleichmäßig warmen Blut.

Trojanisches Pferd. Mit der Molekulargenetik wird der Zufall in die Naturgeschichte eingeführt. Diese Einführung ist aber alles andere als ein Sieg für das naturalistische Programm. Man könnte plakativ sagen: Der Zufall ist das trojanische Pferd in der Stadt des totalitären Evolutionismus. Zunächst, bei weniger gründlichem Nachdenken, scheint der Zufall der göttlichen Vorsehung zu widersprechen und wiederum der Theologie Schwierigkeiten zu machen, wie ja auch der Gegenbegriff des Zufalls, die Notwendigkeit, Gott aller Freiheit in der Natur zu berauben scheint. Und anti-theologisch, worunter er anti-teleologisch verstand, hatte Monod das Wort Zufall zunächst gebraucht.¹⁹ Denn nach dem Neodarwinismus ist allein der Zufall schöpferisch tätig gewesen und nicht etwa ein

¹⁸ „Homo homini lupus.“ Das Wort wird *Thomas Hobbes* zugeschrieben: „Hieraus ergibt sich, daß ohne eine einschränkende Macht der Zustand der Menschen ein solcher sei, wie er zuvor beschrieben wurde, nämlich ein Krieg aller gegen alle.“ *Thomas HOBBS: Leviathan*. Erster und zweiter Teil. Stuttgart: Reclam, 1987 (reclam 8348).- 327 S.; I/13.

¹⁹ Vgl. Jacques MONOD: *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*. München: Piper, (frz. 1970) 1971.- 238 S.

fürsorgender Gott. Danach hätte der Zufall den ganzen Garten Eden bis hin zum Menschen hervorgebracht, durch immer neue Anwendung des einen Doppelprinzips von Mutation und Selektion.

Doch hier gilt es, genauer hinzuschauen. Zufall ist ein naturwissenschaftlicher Begriff, kein theologischer. Er wird verständlich auf dem Hintergrund einer begrifflich erfassbaren Notwendigkeit. Der Zufall ist kein Unwissen in Bezug auf das Ganze der Welt oder auf Gott, sondern in Bezug auf die Zukunft. Welche Arten von Tieren und Pflanzen in der Natur entstehen, ist nicht voraussagbar, der Gang der Evolution insgesamt ist nicht voraussagbar, ja nicht einmal, daß es eine Evolution geben muß. Ebenso unbestimmt ist das Individuum, das als solches nicht geteilt werden kann, wie der Name anzeigt (*in-divido*) und das deshalb nicht mit Notwendigkeit aus einem anderen Sein abgeleitet werden kann. Wenn es geteilt wird, dann ist es nicht mehr daßelbe wie vor der Teilung. Dann kann es zwar auf seine Materialien aus dem Tierreich oder auf sonstige Möglichkeiten reduziert werden, aber das Individuum ist verschwunden. Es bringt seine eigene Möglichkeit erst durch seine Existenz mit. Vorher war es unmöglich, wenn der Begriff Zufall irgend einen wissenschaftlichen und nicht nur geträumten Sinn haben soll. Streng wissenschaftlich kann man aus dem Möglichen, wenn man es wirklich kennt, das Ereignis in Strenge ableiten. Das Mögliche ist immer auch das Wirkliche oder man hat die Möglichkeit, unter denen die Möglichkeit wirklich wird, noch nicht voll benannt. Dann aber spielt der Zufall eine Rolle. Wenn man von einer vagen Möglichkeit spricht, ist man sich über den Status des möglichen Wissens nicht im Klaren, nämlich, ob man es prinzipiell für wißbar hält, nur im Moment noch nicht verfügbar (*Novität*), oder aber für grundsätzlich nicht wißbar (*Novum*). Nur dieser zweite Fall kann wirklich ein Zufall genannt werden. Wenn dieser strenge Zufall gemeint ist, verliert die Biologie ihren Status als Grundlage für ein Weltbild, weil sie über die Zukunft keine sicheren Aussagen machen kann.

Philosophische Kritik. a) Die letzte, die philosophische Kritik des Evolutionismus untersucht den begrifflichen Ansatz überhaupt, stellt also nicht nur die Inkonsistenz der besonderen Begriffe Zufall und Notwendigkeit fest, sondern prüft jede mögliche Wahl von Begriffen. Zweifellos ist Reduktion als Denkmethode möglich, denn der Mensch ist in einer gewissen Hinsicht nichts anderes als ein Körper mit einem bestimmten Körpergewicht. Darin ist er identisch mit einem Stein vom selben Gewicht. Ebenso ist er in anderer Hinsicht nichts als ein Zellengewebe, eine Ansammlung von Milliarden und Billionen organischer Zellen. In Hinsicht auf die Seifenherstellung bringt er € 2,- als Erlös ein. Wieder in anderer Hinsicht ist er nichts als ein Exemplar seiner Menschengattung und deshalb als Arbeitssklave für den Bau von Pyramiden geeignet.

Zirkel der Erkenntnis. Alle diese Reduktionen lehren aber nicht die Phänomene sehen, sondern lassen einige nachdrücklich verschwinden. Das unaussprechliche Individuum, das Individuum ineffabile, wird durch das Doppelprinzip Zufall und Notwendigkeit verstanden und nicht verstanden. Da das eine ein Wissens-, das andere ein Nichtwissensprinzip ist, versteht man genau, warum der Mensch als Individuum unaussprechlich ist: Er ist die Sammlung der unvorhersehbaren Geschichte, und er weiß darum.

Die Grundlage, von der aus erklärt werden soll, ist immer nur gerade das vom Ich einsehbare Prinzip, ja es ist schließlich das vom Ich und seinem Selbsterhaltungswillen gelenkte Interesse. Denn das Begreifen ist selbst eine Form der Selbsterhaltung, da es die Voraussage und die Vorsorge für sich selbst ermöglicht. Es ist deshalb nicht überraschend, wenn der Evolutionismus und die Soziobiologie als Ergebnis genau das heraus bekommen, *was sie als Prinzip hineingesteckt haben*, mit größerem Inhalt zwar und durch viele Tatsachen belegt, aber verstehbar nach dem einen Prinzip: daß es jedem Lebewesen um seine eigene Erhaltung geht. Damit ist der Zirkel geschlossen und diese Wahrheit interessant und bereichernd, aber auch beschränkt und endlich.

Die Voraussicht, die der Mensch leisten müßte, ist aber unendlich, um auf die unbeschränkt vielen Ereignisse reagieren zu können, die auf ihn im Leben warten. Dem Mißverhältnis zwischen der beschränkten Erkenntnisgrundlage und den tatsächlichen Ereignissen der Geschichte entspringt der schließliche Fatalismus der meisten Naturalisten. Sie glauben sich selber nicht! Die Wahrheit ihrer Endlichkeit, die an der Unendlichkeit scheitert, zeigt sich in ihrer Lebensgeschichte. Sie sterben

unversöhnt, mit grimmigem Moralisieren oder mit resignierendem Verzicht. Mit Blick auf die ökologische Krise wußte *Hoimar von Ditfurth* seine populärwissenschaftliche Produktion nur noch mit einem Buch unter dem Titel zu beenden: *So lasst uns denn ein Apfelbäumchen pflanzen*,²⁰ wo die ganze Trostlosigkeit des wissenschaftlichen Fortschrittsglaubens gesammelt erscheint, da das evolutive Fortschreiten im Menschen die Evolution selbst zum Scheitern zu bringen droht. Wenn aber das Leben auf der Erde erlischt, dann war alles sinnlos und vergeblich. Ähnlich dunkel, weil bedroht in seinem Lebensinn, blickt Konrad Lorenz zuletzt auf den Lauf der Welt:

„Niemand weiß, ob die weitere stammesgeschichtliche Entwicklung des Menschen überhaupt noch weiter aufwärts führen wird; ich glaube jedoch fest an diese Möglichkeit. ... Diese Richtung scheint bei unserer gegenwärtigen technokratischen Weltordnung unzweifelhaft abwärts zu führen. Wenn dem so ist, ist unser Menschsein in großer Gefahr.“²¹

Alle Naturalisten unter den Naturforschern können nur mit schwerer Verdüsterung ihres Gemütes in die Zukunft schauen. Jacques Monod, der den Menschen als Zigeuner am Rande eines unbeteiligten Universums deklariert hat, ruft mit prophetischer Geste zur Umkehr auf, zur Wahl von Gut und Böse.

„Der Alte Bund ist zerbrochen; der Mensch weiß endlich, daß er in der teilnahmslosen Unermeßlichkeit des Universums allein ist, aus dem er zufällig hervortrat. Nicht nur sein Los, auch seine Pflicht steht nirgendwo geschrieben. Es ist an ihm, zwischen dem Reich und der Finsternis zu wählen.“²²

Auch bei einem Physiker kann das Sinnlosigkeitssyndrom auftreten, wenn die Wissenschaft zur Weltanschauung erhoben worden ist, z. B. bei dem Astrophysiker Weinberg.

„Noch weniger begreift man, daß dieses gegenwärtige Universum sich aus einem Anfangszustand entwickelt hat, der sich jeder Beschreibung entzieht und seiner Auslöschung durch unendliche Kälte oder unerträgliche Hitze entgegenght. Je begreiflicher uns das Universum wird, um so sinnloser erscheint es auch.“²³

Je begreiflicher die Welt wird, um so sinnloser scheint das Leben. Die Botschaft ist eindeutig: Wer den Sinn nicht in der Sinnlosigkeit sucht, der ist verloren, der hat den Sinn verfehlt, der eben darin besteht zu erkennen, daß alles sinnlos ist.

Warum sind die Evolutionisten und Naturalisten von der Sinnlosigkeit, also von der Ziellosigkeit des Lebens so bedroht? Warum sind andererseits die evolutionistischen Werke so sehr mit moralischen Appellen versehen, obwohl sie sich doch selbst, wegen der Naturhaftigkeit aller moralischen Entscheidungen, den Boden entzogen haben? Sinnlosigkeit und Moralismus sind die beiden Seiten der gleichen Münze. Diese heißt Identität der Natur. Von dieser Natur bekommt der Forscher selbst seine Identität, aber diese ist von der Art, daß sie alle endliche Identität wieder verschlingt. Die Natur zu bejahen heißt also, auch die Kultur und ihre naturzerstörenden Wirkungen zu bejahen, die aber eben zerstörerisch sind. Das Phänomen der Welt ist einfach nicht richtig wahrgenommen von biologischen Evolutionisten. Das, wovon sie ausgehen, hat nicht die Identität, die man von einem Gegenstand der Wissenschaft verlangen kann. Tiefer gesehen ist die Erschöpfung menschlichen Sinns, also der Fall in die Sinnlosigkeit, die Differenz zwischen der aufrecht erhaltenen Forderung nach absolutem Begreifen und der Erkenntnis, daß es unmöglich ist, das Unendliche aus dem Endlichen zu erreichen. Es ist unmöglich, den Sinn, also das Ziel des Absoluten aus sich zu erfüllen, nämlich sich in ihm zu erhalten, aber ebenso unmöglich ist es, sein Ich als Selbst anzusprechen, wenn es nicht an das Absolute reicht. Also ist der schließliche Fatalismus der Evolutionisten die Erstarrung der endlichen Maus vor dem aufgesperrten Rachen der unendlichen Katze, in die hinein das winzige Leben spurlos verschwindet.

²⁰ Hoimar von DITFURTH: *So lasst uns denn ein Apfelbäumchen pflanzen*. Hamburg, 1985.- 432 S.

²¹ Konrad LORENZ: *Der Abbau des Menschlichen*. München u.a.: Piper, 1983.- 294 S.; 19.

²² Vgl. Monod (s. Anm. 19), 219.

²³ Steven WEINBERG: *Die ersten drei Minuten. Der Ursprung des Universums*. München u.a.: Piper, (engl. ¹1977) 1983.- 269 S.; 212.

Vom Glauben her gesehen stellt sich die Situation genau umgekehrt da. Alles Moralisieren nützt nichts, und obwohl die Welt in Schutt und Asche enden wird, ist das nicht der Erweis der Sinnlosigkeit, sondern die Voraussetzung für den Sinn. Die kleinen und großen Apokalypsen des Neuen Testaments sind zwar voll von Ankündigungen über den Untergang des Tempels in Jerusalem und die Verfinsterung von Sonne, Mond und Sternen, dennoch führt das nicht zur Verzweiflung, sondern zur Freude, daß die Endzeit da ist.

„Lernt etwas aus dem Vergleich mit dem Feigenbaum! Sobald seine Zweige saftig werden und Blätter treiben, wisst ihr, daß der Sommer nahe ist. Genauso sollt ihr erkennen, wenn ihr (all) das geschehen seht, daß das Ende vor der Tür steht.“ (Mk 13, 28f)

Jesus leugnet nicht das apokalyptische Unheil, aber er bezieht seine Identität nicht aus der Welt, was eben, wegen ihrer Endlichkeit, nur in einer Ausweglosigkeit enden kann.

Als Fazit bleibt: Das Leben steht in Übereinstimmung mit der Physik von heute, welche die Grenzen der Naturerkenntnis anerkennt. Mit der mechanischen Physik des 17., 18. und 19. Jahrhunderts, die zur Erklärung der Sternbahnen geschaffen wurde, ist das Leben nicht zu verstehen. Es mag sein, daß die neuere Quantentheorie dazu besser geeignet ist, aber die kennt eben gerade den Zufall, die Lücke, die es verwehrt, Gott zu ersetzen und den Menschen zum Meister über das Leben zu machen. Er hat dazu einfach nicht die Fäden in der Hand. Es ist beeindruckend zu lesen, wie sich der Bultmann-Schüler Hans Jonas nur mit Mühe von der mechanischen Physik losgelöst hat, unter deren Druck sein Lehrer die Bibel und den Glauben entmythologisieren wollte.²⁴ Die Vorstellungen vieler Biologen bewegen sich noch immer in den mechanischen, vorstellungshaften Bahnen der Subjekt-Objekt-Trennung. Das Ergebnis ist ein kurzgeschlossener und gefährlicher Naturalismus, weil die Mechanik selber ein gefährlicher Naturalismus ist, der für Ideologisierung anfällig ist. Kein endliches Prinzip kann alles erklären. Der Teil III wird zu zeigen suchen, daß sich die biologischen Begriffe gut mit den theologischen vermitteln lassen, nicht durch Parallelität und Kompatibilität, sondern durch die Erkenntnis und Anerkenntnis ihrer Grenze. (vgl. § 10) Es kam etwas hinzu, als der Mensch entstand, ein Etwas, das auf der Ebene der Evolution wie Zufall aussieht, wie das Nichts. Eben daraus ist jeder Mensch in seiner Individualität entstanden, sagt der Glaube, und zugleich aus dem organischen Leben. Der Mensch ist Leib und Seele. Wie sich das Nichts des Zufalls in die Schöpfung aus dem Nichts verwandelt, davon mehr im § 10.

Lösung für Psalm 145. Wir können jetzt eine Antwort auf die oben gestellte Frage versuchen, ob wir angesichts der Evolutionslehre am Mittagstisch weiterhin den Psalm 145 beten können: *Aller Augen warten auf dich, du gibst ihnen Speise zur rechten Zeit. Du öffnest deine Hand und sättigst alles, was lebt, nach deinem Gefallen.* Wir haben gefragt: Hat Gott wirklich gegeben? Darauf ist zu antworten: Ja, er hat gegeben und er wird geben, er hat aber auch genommen und er wird nehmen. Die Gaben der Natur stammen aus einem Ursprung, der jenseits einer einfach vorgestellten objektiven Natur liegt. Die vom Evolutionismus gereinigte Evolutionslehre bestreitet nicht die Schöpfungslehre, sondern bestätigt sie. Die Evolution ist ein geschichtlicher Vorgang, der seine Elemente aus einer endlichen Zeit und einer unvordenklichen Unendlichkeit sammelt. Die Reduktionen auf ein einziges wissenschaftliches Prinzip sind nicht haltbar. Damit kann die Theologie zugleich erklären, daß wir auch Opfer, das heißt selbst Speise sind für andere. Denn Gott selbst, der zeitlose, gibt und nimmt in der Zeit, auf daß wir erkennen, daß wir unser Leben nicht in der Zeit haben. Die Konkurrenz der Welt entsteht aus dem Selbstbehauptungswillen des endlichen Lebens. Dies ist aber ein unvollständig gewähltes Prinzip. Daß man damit in der Sinnlosigkeit endet, sollte weiter nicht überraschen. Tiefer als die Selbstheit des Endlichen ist die Selbstheit des Ganzen, das heißt nicht der immanenten Welt, sondern des transzendenten Gottes. Dessen Selbstheit schließt aber nicht die Andersheit aus, sondern bringt sie hervor. *Gott ist die Liebe*, sagt der 1. Johannesbrief. Wer es nicht glaubt, wird es unter Schmerzen lernen, wer es glaubt, hat den Frieden unter allen Umständen der Welt.

²⁴ Hans JONAS: *Macht und Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt: Suhrkamp, (1981) 1987 (st 1513).- 144 S.; 133 – 139.

Auf diese Weise kommen Evolutions- und Schöpfungslehre auf den Punkt zusammen: Was in der einen Konkurrenz ist, ist in der anderen Liebe. Konkurrenz ist gefürchtete Andersheit, Liebe bejahte Andersheit. Darin hat man die Wahl. Also läßt sich Psalm 145 beten, wenn man selbst bereit ist, zur rechten Zeit für andere zur Speise zu werden. Zu solcher Speise werde ich auf jeden Fall, fragt sich nur ob, mit meiner Zustimmung oder ohne.

Exkurs: Evolutionismus und Kreationismus

Nicht erwähnt wurde bisher eine theologische Richtung, die besonders in Amerika verbreitet ist, die, statt die Bibel ernst zu nehmen, sie wörtlich nimmt. Insbesondere in der Schöpfungslehre blüht diese Art von Verweigerung der Modernität. Wegen der Unbefragbarkeit des einmal angenommenen Fundamentes der Wörtlichkeit nennt man diese Richtung auch Fundamentalismus. Das Alter der Welt wäre dann etwa 6000 Jahre, für die Schöpfung hätte Gott 6 mal 24 Stunden gebraucht, bis er die Welt geschaffen hätte und tatsächlich verlängerte sich der Tag einmal auf Bitten Josuas um exakt messbare 24 Stunden (Jos 10), indem die Sonne stehen blieb, bis er seine Feinde besiegt hatte.

Vertreter brauchen keine benannt zu werden, denn eine eigentliche Diskussion ist mit ihnen aus logischen Gründen nicht möglich. Es gibt keinen logisch zwingenden Schluß, der behaupten könnte, die Welt müsse unbedingt älter als 6000 Jahre sein. Zwar sieht es so aus, als ob der Neandertaler vor 50.000 Jahren gelebt hat, ... das Aussterben der Dinosaurier vor ..., oder das Anwachsen der Kohlewälder vor. Aber wenn man einmal Gott als physische Ursache eingeführt, kann er als Allmächtiger natürlich eine Welt vor 6000 Jahren geschaffen haben, die so aussieht, als sei sie noch wesentlich älter. Vielleicht die einzige logische Schwierigkeit ist die, daß man neben den natürlichen Prinzipien noch ein weiteres einführt. Dieses erklärt aber gerade nichts, was sich als natürliches Phänomen anbietet, sondern dient einzig dem Zweck, die Aussagen eines alten Buches mit der Wissenschaft in Übereinstimmung zu halten. Dafür aber ist Ockhams Rasiermesser gut, das überflüssige Annahmen für entbehrlich erklärt.²⁵

Auf diese Weise nimmt man die Bibel gerade nicht ernst. Denn inhaltlich sagt eine solche Position nichts zu den Grenzen der Wissenschaften aus. Während die Schöpfungsberichte die babylonischen Götter kritisieren und auch die Machtpolitik der ersten Großreiche, kann der Fundamentalismus keine Frage nach der Reichweite der Wissenschaft stellen, wie wir es mit dem Zufall, diesem trojanischen Pferd in der Stadt des evolutionistischen Totalitarismus, getan haben.

Evolutionismus und Kreationismus sind feindliche Brüder, weil sie in der Form ihrer Argumentation übereinstimmen. Es gibt bei beiden eine für den Menschen *begreifbare* erste Ursache. Nur die Art der Ursache ist verschieden. Einmal ist es die Natur, einmal Gott, aber methodisch nehmen sie den Rang von Letzterklärungen an. Es macht am Ende keinen so großen Unterschied, ob man die Natur vergöttlicht oder Gott naturalisiert. Dem Begreifen wird dabei die letzte Ehre angetan, also weder der Natur noch Gott, sondern in geheimer Sorge hat sich der Mensch in beiden Formen als Maß aller Dinge eingerichtet, der endet beide Male in der Sackgasse, was ihm nicht passieren dürfte.

Aufgaben:

2.1

- Was unterscheidet die Evolutionslehre von Lamarck und Darwin?
- Wie ist die geistige Signatur des 19. Jahrhunderts und der Neuzeit selbst in die Evolutionslehre eingegangen? (Geschichtlichkeit; Konkurrenz)
- Wie wird durch die Evolutionslehre das Bündnis von Aristoteles und Offenbarung aufgelöst? (Unmöglichkeit einer natürlichen Teleologie!)

²⁵ H. J. CLOEREN: Art. *Ockham's razor*. In: HWP 6 (1984) 1094-1096.

2. 2

- Wie kann man die *ethischen* Konstruktionen des Evolutionismus auflösen? (Aus Faktum folgt keine Norm.)
- Wie kann man die *physikalischen* Konstruktionen des Evolutionismus auflösen? (Quantentheorie)
- Wie kann man die *philosophischen* Konstruktionen des Evolutionismus auflösen? (Alle Begriffe sind bedingt)
- Warum kann man weiterhin den Psalm 145 beten: *Aller Augen warten auf dich, du gibst ihnen Speise zur rechten Zeit.*

Ende § 2

§ 3 Schöpfung wird Natur

Natürlich war die Neuzeit vor allem das Zeitalter der Entdeckungen. Es begann mit der unerwarteten Auffindung Amerikas durch Kolumbus. Es wurde damit nicht nur eine Entdeckung gemacht, sondern es wurde entdeckt, daß man immer neue Entdeckungen machen kann. Die Entdeckung des Entdeckens macht die Dynamik der Neuzeit aus. Aber in gleichem Maß war die Neuzeit auch das Zeitalter der Spaltungen, die Vermehrung der Vielfalt, der Kämpfe und der Kriege. Denn beides, Entdeckung und Spaltung, vermehren die Vielfalt, sind mehr Leben und zugleich auch mehr Tod. Am Beginn der Neuzeit steht auch die konfessionelle Spaltung, in der die religiöse Einheit Westeuropas zerbricht; sie setzt sich fort im politischen Zerfall der Einheit bis zur Katastrophe des dreißigjährigen Krieges; sie endet schließlich in den Nationalismen, die bis in unser 21. Jahrhundert hinein ihre tödlichen Kämpfe austragen.

Vielheit und Zerfall. Vor allem aber erzeugte die Neuzeit einen brückenlosen geistigen Graben zwischen der Weisheit und der Wissenschaft, zwischen dem Glauben und der Vernunft, zwischen der Welt als Schöpfung und der Welt als Natur. Gleich zu Beginn fand dieser Graben im Streit um das kopernikanische Weltbild eine anschauliche Gestalt: Die Erde wird aus ihrer ordnenden Mitte gerückt und zu einem Planeten herab gestuft, der um die Sonne läuft, zum Bruchstück einer fern gerückten Einheit.¹ Und immer weiter wurde in der Neuzeit die Erde aus der Mitte geworfen, da keine Sonne und kein Milchstraßensystem sein Zentrum halten konnte. Das Bild der Welt zerfällt in lauter Einzelstücke ohne Mitte für die Vielheit, ohne ein verbindendes Band, womit zwar eine neue Fülle, vor allem aber scharf konkurrierende Gegensätze erzeugt werden. Jede Wissenschaft führt auf natürliche Weise zum Kern aller Dinge; auch die Kosmologie führte dort hin, zum Nichts, aus dem sie zur Zeit den Urknall entstehen sieht. Die Auflösung einer Einheit fördert unmittelbar einen Mangel an Plausibilität zutage, durch den die Meinungen pluralisiert werden. Was kann noch wahr sein, wenn so viele Meinungen mit Anspruch auf Geltung aufeinander prallen? Was war noch sicher, wenn sich die wissenschaftlichen, politischen, religiösen Parteien bedrohen, und zwar nicht nur im alltäglichen Streit, sondern aufgrund höherer Prinzipien? Die Frage nach der Sicherheit bekam eine neue Dringlichkeit. Nicht zufällig ist der paradigmatische Philosoph zu Anfang der Neuzeit, *Descartes* (1596 — 1650), ein Denker der Gewissheit und der neuen Gründlichkeit in der Methode. Er sucht den verlorenen Grund wiederzufinden, das unerschütterliche Fundament, das seine Anerkennung durch Letztbegründung erzwingen kann, in einem Zeitalter, das gerade dabei ist, sich selbst zu zerfleischen. *Descartes'* Lebens- und Schaffenszeit überdeckt genau die Zeit des dreißigjährigen Krieges (1618 - 1648).

Inhalt von § 3. Im folgenden soll die Wirkung des Verlangens nach Sicherheit auf den Schöpfungsglauben dargestellt werden. An die Stelle der Schöpfung aus dem Nichts trat bei *Descartes* das unerschütterliche Fundament der Natur. Das Vertrauen auf die Vorsehung Gottes verwandelte sich in die Erforschung der Naturgesetze. Auch die Anthropologie wandelte sich: Der Mensch sollte weniger das Bild Gottes sein, sondern Selbstbewußtsein auf der einen und mechanisches Uhrwerk auf der anderen Seite. Bei *Descartes* läßt sich der Umschlag von Schöpfung in Natur durch das Verlangen nach Gewissheit auf wunderbar klare Weise studieren. Sein leitendes Motiv ist die objektiv unfehlbare Erkenntnis, aber tiefer verborgen läßt sich darin ein deutliches Verlangen nach Selbsterhaltung erkennen. Die Selbstvergewisserung ist bei *Descartes* ein zwar zunächst methodisches, dann

¹ Vgl. dazu die Novelle von Gertrud von LEFORT: *Am Tor des Himmels*. Wiesbaden, 1954. Sie wirft die Frage auf, wo im kopernikanischen Weltbild Gott ist. Welchen Ort nimmt der Glaube dort ein?

aber auch ein existentielles Motiv in der Grundlegung einer neuen Methode. Diese Methode endet in praktischen Hoffnungen für die Beilegung von Krankheiten, ja von Altersschwäche und Tod. Das theoretische Mittel für sein praktisches Programm findet Descartes in der Umkehrung der Plausibilitäten: nicht Gott ist der Anfang aller Gewissheit, sondern das bewußte Ich, dem Gott zum Garanten wird. Gott wird reduziert zur Funktion der subjektiven Selbstgewissheit. Persönlich wollte Descartes ein gläubiger Christ und Katholik sein, aber strukturell angelegt in seinem Denken ist *die Reduktion der Schöpfung auf die Mechanik* (3. 1), wodurch er zum Ahnherrn des neuzeitlichen Naturalismus wurde, zum Vater von Deismus und Atheismus.

Anschaulicher und für ein breites Publikum begreiflicher ist die Umwandlung von Schöpfung in Natur im galileischen Streit vor sich gegangen. Kirche und Bibel haben Unrecht mit ihren Berichten von der Entstehung der Welt und des Menschen. Wie es sich in der Natur verhält, zeigt das Fernrohr, die Berechnung, das Experiment und der Wissenschaftler. *Der Streit um das Zentrum der Welt* (3. 2) ist äußerlich der Streit um das kopernikanische Weltbild. In einer tieferen Dimension ist er identisch mit dem Widerspruch des cartesischen Denkens gegen den Glauben an die Schöpfung. Galilei (1564 – 1642) sprach zwar gern von den zwei Büchern, in denen Gott sich zeige, vom Buch der Natur und vom Buch der Bibel, aber diese Art der doppelten Wahrheit diente ihm eher zum Schutz seiner persönlichen Frömmigkeit, an der es, wie bei Descartes, nichts zu zweifeln gibt. Strukturell ist seine empirisch-mathematische Methode allerdings monolithisch und totalitär. Denn was sich nicht seiner Art von Naturgesetz fügt, ist unbegreifbar, damit aber beliebig und wird zur Privatsache herabgestuft. Galileis physisches Zentrum der Welt ist der Sonnenball, aber zugleich ist die Sonne als Mitte der Planetenfamilie das Symbol für die absolut gewisse Begreifbarkeit der Bewegungen der Natur, so daß Gott selbst sie nicht besser begreifen kann.

Aber die cartesische Reduktion der Schöpfung auf Natur erleidet im 20. Jahrhundert eine Umkehrung. Die Naturwissenschaft entdeckt die Differenz zwischen der Wirklichkeit, die sie Natur nennt und die der Vernunft und dem Experiment zugänglich ist, so wie dem, was wirklich ist, aber nicht Natur. Ich stelle diese Erkenntnis hier unter das Thema *Albert Einstein und der würfelnde Gott* (3. 3), weil Einstein die tragische Figur in diesem Versuch ist, alle Wirklichkeit als Natur zu verstehen. Er erkannte die fatale Entwicklung, fatal für ihn, und seine Größe liegt darin, daß er anerkannte, daß sie ihm nicht Recht gab. Gott würfelt eben doch wohl. Das war die größte anzunehmende Unfall, der in den Augen Einsteins passieren konnte.

3. 1 *Die cartesische Reduktion*

Satz 3.1: Descartes macht die Gewissheit zum Ausgang seiner Philosophie. Daraus folgt der Umschlag des Schöpfungsglaubens in die mechanische Naturwissenschaft. Das nicht nur in der Physik vorkommende mechanische Denken ist der Versuch, die Dinge auf ihre objektive Begreifbarkeit zu reduzieren und ihren Schöpfungscharakter abzustreifen.

Ich lege die These zugrunde, daß das Hauptziel von Descartes eine neue Sicherheit war, die er mit dem Mittel einer neu zu begründenden unbedingten Wissenschaft erreichen wollte, eine Sicherheit, die der Unsicherheit des historischen Augenblicks steuern sollte, aber die Gelegenheit wahrnahm, der latenten Neigung des Menschen zur Selbstvergewisserung in erweitertem Maßstab nachzugehen.²

Nach dem großen Zerfall des Geistes in Philosophien, Konfessionen und nationale Staaten schien die neue Wissenschaft, die auf Selbstdenken und nicht auf Autorität beruhte, das einzige Modell einer universal anerkannten Lebensgestalt bieten zu können. Er wollte die Wahrheit durch das natürliche Licht der Vernunft gewinnen, ohne sich der Hilfsmittel der Religion oder der Schulphiloso-

² Vgl. allgemein: Wolfgang HÜBENER: *Descartes, René*. (1596 - 1650). In: TRE 8, 499 - 510. Rainer SPECHT: *Descartes. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt*. Hamburg: Rowohlt, (1966) ²1980 (rm 117).- 184 S. Christian LINK: *Subjekt und Wahrheit. Die Grundlegung der neuzeitlichen Metaphysik durch Descartes*. Stuttgart 1978.- 338 S.

phie zu bedienen. Dazu mußte sie auf eine unbedingte, durch sich selbst gewisse Grundlage gestellt werden, aus der sich dann gleichzeitig eine neue Philosophie ergab.

„Ich möchte mich der These anschließen, das eigentliche Ziel seiner Philosophie sei es gewesen, ein festes Fundament für die Naturwissenschaft zu legen.“³

Das ist für sich genommen gewiss richtig beobachtet. Nur kann es sein, daß das Ziel, das feste Fundament, auch zu einem ganz anderen Zweck verwendet werden kann, zu einer universalen Gewissheit im Endlichen, die sich zur Besitznahme des Unendlichen aufschwingt. Schon frühe hielt Descartes alles bloß Wahrscheinliche für nahezu falsch (I, 12). Die beiden möglichen Auswege sind Bescheidenheit oder Titanismus. Sicherheit im Endlichen und Gewissheit über das Unendliche treten im Denken von Descartes als die zwei Seiten der gleichen Medaille hervor. Descartes fragt, wie das Endliche gewiss sein kann in der Vielheit der Erscheinungen. Wenn mechanisches Denken das Denken in objektiven Sicherheiten meint, vollzieht Descartes damit den Übergang zum mechanischen Denken.

Den Übergang beschreibt Descartes mit diplomatischer Meisterschaft in seiner Schrift *Discours de la Méthode*, die er 1637 als erste Schrift veröffentlicht hat.⁴ In geschickter Diplomatie wollte er das Schicksal Galileis vermeiden, denn Kopernikaner waren sie beide, und beide meinten sich weit vom Schulphilosophen Aristoteles entfernt zu haben, auf dessen Begriffe sich die Theologie seit dem 13. Jahrhundert im wesentlichen stützte. Die viel tiefere Entfernung vom Glauben, die Änderung im Gottesbild, die Umdeutung der Schöpfungslehre in die mechanische Naturwissenschaft, vermochte damals fast niemand bei Descartes zu erkennen und zu beurteilen. Als Descartes' Lehren dreizehn Jahre nach seinem Tode abgelehnt wurden, am 20. November 1663, dann nicht wegen der Gottes- oder Schöpfungslehre, sondern wegen der nach seinen Prinzipien umgestalteten Eucharistielehre.

Durch die Frage nach der Gewissheit war Descartes nach eigenem Bekunden von Jugend auf bedrängt.

„Und ich hatte immer großes Verlangen (un extrême désir), Wahres von Falschem unterscheiden zu lernen, um in meinen Handlungen klar zu sehen und in diesem Leben sicher zu gehen.“ (I, 14)

In seinem persönlichen Lebensproblem konnte sich eine orientierungslos gewordene Zeit exemplarisch wiedererkennen. Charakteristisch für seine Gewissheitsproblematik ist, daß er die Frage nach Gott auf geometrische Art (*more geometrico*) angeht, so daß sich die Methode der mathematischen Erkenntnis auf die Gewissheit der Existenz Gottes überträgt.

„Statt dessen fand ich, wenn ich wiederum meine Vorstellung von einem vollkommenen Wesen prüfte, die Existenz darin mitbegriffen, ganz ebenso oder sogar noch offenkundiger, als es in der Vorstellung eines Dreiecks mitbegriffen ist, daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten sind, oder in der einer Kugelfläche, daß alle ihre Teile gleichen Abstand von ihrem Mittelpunkt haben, so daß es folglich mindestens ebenso gewiss ist, daß Gott, das heißt das vollkommenste Wesen, ist oder existiert, wie irgendein geometrischer Beweis es sein kann.“ (IV, 5)

Was vor den Augen des kritischen, also des nach selbstgewählten Maßstäben urteilenden Menschen Bestand hat, muß sich als mathematisierbar ausweisen. Bei Descartes ist Gott zwar gewisser existent als die Geometrie, aber seine Nachfolger empfanden keinen Verlust, als sie dieses Wort wegfallen ließen, was darauf verweist, daß es bei Descartes schon weitgehend ausgehöhlt und auf das Begreifbare reduziert war. Ein begreifbarer Gott kann wohl aristotelischer, aber nicht christlicher Natur sein. An Offenbarung, an Jesus Christus, an der Kirche, konnte Descartes nicht wirklich interessiert sein. Deshalb ist es genauer und redlicher, diesen Gott als Weltformel, Weltall oder Natur zu bezeichnen, wie es später geschehen ist. Kein materialistischer oder idealistischer Philosoph und kein mechanischer Naturwissenschaftler hatte später Mühe, Gott folgenlos aus dem Programm des Descartes zu streichen oder besser, ihm den richtigen Namen zu geben.

³ Carl Friedrich von WEIZSÄCKER: *Descartes und die neuzeitliche Naturwissenschaft*. In: DERS.: *Die Tragweite der Wissenschaft*. Bd 1. u. 2. Stuttgart: Hirzel, (1964) 1990.- 481 S.; 435 - 455; 436.

⁴ René DESCARTES: *Discours de la Méthode*. Hamburg: Meiner, 1969 (Phil. Bibl. Bd. 261).- 127 S. DERS.: *Discours de la Méthode*. Texte et commentaire par Étienne GILSON. Paris: Vrin, (1925) 1987.- 499 S.

Cogitans sum. Es ist hier nicht nötig, die Prinzipien der cartesischen Philosophie im ganzen Umfang darzulegen, da es uns um seine Reduktion der Schöpfungstheologie in die mechanische Naturwissenschaft geht. In Kürze gesagt geht er so vor. Er fragt: Was kann ich als wirklich sicher ansehen? Keine Erkenntnis, die über die Sinne in den Menschen hinein kommt, ist sicher. Man denke an Halluzinationen, Träume oder optische Täuschungen! Aber auch kein Gedanke, den ich in mir bewege, kein Vernunftschluß kann als solcher und aus sich heraus sicher sein. Denn wie oft habe ich mich nicht schon geirrt! Zudem könnte die Welt ja von einem Zauberer, einem böswilligen Dämon (*genius malignus*) oder verschlagenen Betrüger (*deceptor callidus*)⁵ durchwaltet sein, der zugleich alle sinnliche Wahrnehmungen und meine Vernunft verwirren wollte. Nur eines kann nicht zweifelhaft sein, wenn auch alles andere in mir und außer mir in den Strudel der Täuschung gerät. Die Existenz, daß ich es nun bin, der getäuscht wird, das reine Dasein ohne jede Eigenschaft, das kann nicht zweifelhaft sein. Das Dasein muß da sein, um eventuell getäuscht werden zu können, auch wenn alles sonst Lug und Trug ist. Um mich betrügen lassen zu können oder um mich selbst zu betrügen, muß wenigstens *Ich* existieren. Das ist der sichere archimedische Standpunkt, auf dem ich ohne jedes Schwanken stehen kann. Darin, sagt Descartes, im Gedanken an alle möglichen Zweifel, die mir kommen können, kommen sie doch eben mir und darum bin ich mir selbst gewiss und stehe fest. Das Ich ist die ontologische Letztbegründung, denn wenn ich zweifle, dann bin ich, eben weil ich zweifle: Ich denke, also bin ich.

„*Je pense, donc je suis.*“ (IV, 1)

Eine Kritik an Descartes, die leicht mit ihm fertig sein will, wirft ihm an dieser Stelle vor, daß er die Logik ja von seinem Zweifel unberührt lasse, der Dämon aber in seinem absoluten Zweifel auch den logischen Schluß des *Also* hätte verwirren können. Das ist eine zu schwache Kritik, die sich an Formalitäten aufhält, und leicht kann Descartes seinen Gedanken auch in verbesserten Formeln ausdrücken, wie: denkend bin ich (*sum cogitans*).

„*Sum igitur praecise tantum res cogitans, id est mens...*“⁶

Vom gesicherten Ich her die Notwendigkeit eines Gottesbeweises einzusehen, ist nicht schwer. Eine Sandbank, wie Karl Jaspers sagt, ist zwar erobert, aber keine Insel, auf der es sich zu leben lohnt, geschweige denn das große Land aller vordem vertrauten Wirklichkeit. Wie komme ich dort hin?

Naturnotwendigkeit Gottes. Der Gottesbeweis des Descartes ist kompliziert, aber daß er in seinem metaphysischen System erforderlich ist, läßt sich leicht einsehen. Denn um die Welt zurück zu gewinnen und ihrer sicher sein zu können, muß ein Garant bemüht werden, der die grundsätzliche Möglichkeit der Gewissheit garantiert, wenn auch praktisch immer noch Fehler möglich sind. Diese treten dann auf, wenn die Einzelerkenntnis nicht mit der nötigen methodischen Klarheit klar und distinkt gewonnen wird. Dieser Garant der Erkenntnis soll Gott sein. In mir, sagt Descartes, der ich völlig gewiss existiere, finde ich die Idee eines vollkommenen Gottes vor, allerdings zunächst nur die Idee Gottes. Ich sage damit nicht, daß Gott existiert, aber ich habe von ihm die Idee eines vollkommenen Wesens, das unter anderen vielen idealen Eigenschaften auch diese eine hat, nicht täuschen und getäuscht werden zu können, der vielmehr alles klar und deutlich erkennen kann. Aber kann ich als schwacher Mensch diese Idee aus mir selbst haben, eine unendliche Idee von solcher Vollkommenheit, der ich doch nur endlich und fehlbar bin und nur in einem einzigen Punkte wirkliche Gewißheit habe? Kann ich eine solche Idee aus meiner Endlichkeit haben? Nein, sagt Descartes, das geht nicht. Die Idee Gottes kann sich mir nur von sich aus, also von Gott her nahe gebracht haben. Sie kann weder aus dem Nichts, noch aus mir selbst stammen, sondern nur von dem vollkommenen Wesen ins Denken gebracht worden sein (IV, 4).

Man kann hier wieder einwenden, Descartes schließe von dem einzig gesicherten Ich auf die Existenz Gottes, er gebrauche also doch die Logik, bevor er sie eben durch die Vollkommenheit gesi-

⁵ René DESCARTES: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Erweiterungen und Erwidernungen*. Hamburg: Meiner, 1977. - 166 S. (Phil. Bibl. Bd. 250a); I,12 u. II,3.

⁶ Vgl. Descartes (s. Anm. 5): II, 6.

chert habe. Hier hat der logische Einwand mehr recht als oben, er kann von Descartes auch nicht mehr konsistent gelöst werden. Später hat er die Idee Gottes als eines vollkommenen Wesens unter die Eigenschaften gerechnet, die sich in allem Zweifel erhalten. Er hat sich diesem Einwand aber gestellt und nimmt bei der Lösung paradoxerweise ein Aristotelisches Prinzip zu Hilfe. Aristoteles meint, Anaxagoras sei ... zu seiner Unendlichkeitsvermutung auf dem Wege gekommen zu sein, daß er die gemeinsame Annahme der Naturdenker für zutreffend hielt, wonach aus Nichtseiendem nichts entstehen kann.⁶⁷

„Daß nämlich nichts in der Wirkung ist, was nicht entweder in ähnlicher oder in eminenterer Weise irgendwie zuvor in der Ursache gewesen ist, das ist ein Grundbegriff (prima notio), wie wir keinen klareren haben können, und der gemeine Satz: 'Aus nichts wird nichts' (a nihilo nihil fit) ist von ihm nicht verschieden; gäbe man zu, daß etwas in der Wirkung sei, was nicht in ihrer Ursache gewesen wäre, so müßte man auch zugeben, daß eben dies aus nichts entstanden sei; auch erhellt, warum das Nichts nicht die Ursache von etwas sein kann, nur daraus, daß in einer solchen Ursache nicht dasselbe wäre wie in der Wirkung.“⁶⁸

Aber das sind Einzelüberlegungen seines Systems, die schon anzeigen, daß die von ihm erstrebte radikale Einfachheit ein Programm war, das er selbst nur als Postulat, nicht aber in der Durchführung aufrecht halten konnte.

Rekonstruktion der Natur. Nachdem Descartes sich von der Existenz dieses Gottes, seines Gottes, überzeugt hat, kann er auf die Suche nach unbeschränkt vielen sicheren Erkenntnissen gehen. Er beginnt mit der Rekonstruktion aller Bewegungen der Natur. Die Sicherheit einer Erkenntnis erweist sich dadurch, daß sie rekonstruierbar ist. Die Zufälligkeit in den Ereignissen, wie die Dinge begegnen, braucht Descartes nicht mehr zu fürchten, obwohl er ihre Gefahr kannte. Er kann meinen, alle wesentlichen Erkenntnisse auf den festen Boden der Notwendigkeit gestellt zu haben.

„Nichtsdestoweniger wage ich zu behaupten, daß ich nicht nur ein Mittel gefunden habe, mir in kurzer Zeit bezüglich aller Hauptprobleme, die man für gewöhnlich in der Philosophie behandelt, Genüge zu tun, sondern daß ich auch auf gewisse Gesetze aufmerksam wurde, die Gott der Natur gegeben und von denen er unserer Seele Begriffe eingedrückt hat, die uns, haben wir einmal genug darüber nachgedacht, keinen Zweifel lassen, daß diese Gesetze bei allem, was auf der Welt ist oder geschieht, genau befolgt werden.“ (V, 1)

Die Notwendigkeit, durch die mit dem Begriff die Existenz gesetzt wird, läßt Descartes überfließen in die Natur, so daß die Naturwissenschaft jetzt begonnen werden kann als Rekonstruktion der Natur in Begriffen. Nur aus zeitgeschichtlichen Gründen, mit Blick auf den Galileischen Prozeß, verschleierte er das, obwohl ihm die Natur Trägerin aller Notwendigkeit ist. Die Hypothesenbildung war von den Barockscholastikern und vom kirchlichen Lehramt ausdrücklich zugelassen worden, wenn nur nicht die Forschung und Wissenschaft sich als letzte und höchste Form des Wissens präsentierte.

„... entschloß ich mich sogar, diese Welt hier ganz ihren Streitigkeiten zu überlassen und nur von dem zu reden, was in einer neuen Welt geschehen würde, wenn Gott jetzt etwa irgendwo im leeren Raum, den man sich jenseits dieser Welt vorstellen mag, genug Materie zu ihrer Bildung schüfe, ihre einzelnen Teile verschiedenartig und ohne Ordnung bewegte, so daß daraus ein Chaos entstände, so verworren, wie es sich die Dichter nur ausmalen mögen, und wenn er danach sich damit begnüge, der Natur seinen gewöhnlichen Beistand zu leihen und sie nach den Gesetzen wirken zu lassen, die er ihr gegeben hat.“ (V, 2)

„Weiter legte ich dar, welches die Naturgesetze sind, und versuchte, gestützt auf kein anderes Prinzip als die unendliche Vollkommenheit Gottes, alle die zu beweisen, die man etwa hätte bezweifeln können, und deutlich zu machen, daß sie so umfassend sind, daß es selbst wenn Gott mehrere Welten geschaffen hätte, keine einzige geben könnte, in der sie nicht beobachtet würden.“ (V, 2)

⁷ ARISTOTELES: *I Phys* c. 4.

⁸ Vgl. Descartes (s. Anm. 5), 122f.

Die Rekonstruktion braucht den Gedanken der Notwendigkeit, hier die Notwendigkeit in der Natur, weil ihre Begriffe nicht geschichtlich sein dürfen und die Zufälligkeit nicht vertragen. Gott wird damit begnügt, dem selbstgenügsamen Prozeß Beistand zu leisten, aber er ist nicht mehr frei, weil die Natur sich nach einmal gegebenen Gesetzen immer gleich entwickelt. Die Sicherheit der Erkenntnis wird garantiert durch den Willen Gottes, der nicht einmal so und dann anders will, sondern der sie in seinem Beistand durch die immer gleichen Gesetze lenkt, die sogar aus dem Chaos heraus die gleiche Welt wieder entstehen lassen würden.

Beginn des Deismus. Bekannt geworden ist diese Weltanschauung unter dem Namen Deismus. Darin wird gesagt, daß Gott zwar die Anfangsbedingungen des Weltlaufs gesetzt habe, dann aber die Welt und ihre Natur sich selbst, d.h. ihrem Lauf nach einmal bestimmten Gesetzen überlassen habe. Im Deismus, wie überhaupt in der Aufklärung und in der bloßen Naturwissenschaft kann der theologische Gedanke der *Schöpfung aus dem Nichts* nicht gedacht werden. Denn die Naturdenker, sagt Aristoteles, und mit ihnen Descartes, sind alle der Ansicht, daß aus Nichts auch nichts werden kann.⁹ Denn die Rekonstruktion der Wirklichkeit leiten sie aus der Möglichkeit her, was soviel heißt, wie aus der Materie. Wo rekonstruiert wird, kann es keine Schöpfung geben, und bei Descartes wird zum erstenmal paradigmatisch für die Neuzeit rekonstruiert. Das ist das Fazit im Gottesbild des Descartes: Gott ist nicht mehr frei, in der Schöpfung etwas Neues zu schaffen. Und er ist selbst nach dem Kausalitätsprinzip, daß aus Nichts nichts wird, mit der Welt verbunden. Die Schöpfung ist zur Natur geworden, die sich selbst als Einheit trägt. Da sie in sich beständig ist, kann der Mensch sie als Material benutzen. Der Rückzug des Schöpfers macht die Welt zum Steinbruch. Die Vorstellung vom Tod des Erblässers ermuntert die Erben, sich in der Natur zu bedienen.

b) Zum zweiten wird jetzt der Gedanke der *Vorsehung* durch das Programm der Forschung ersetzt. Die Vorsehung ist Hinführung zu einem Ziel bei veränderlichen, Determinismus ist Bestimmung des Ziels aus den gegebenen Mitteln. Im Deismus liegt notwendig die Forderung, die Gesetze zu erforschen, denn in ihnen ist der Weltlauf enthalten. Und Descartes zögert nicht, diese Forderung nach Forschung sogleich vorzubringen. Er gibt der Neuzeit grünes Licht zur grenzenlosen Forschung. Zwar hatte auch schon Kepler seine Astronomie als Lob für Gott und geistlichen Trost für sich selbst empfunden,¹⁰ aber durch die Methodenlehre Descartes' bleibt die Forschung nicht nur privates Gotteslob, sondern sie wird zum öffentlichen Gottesdienst, der mit staatlichem Mitteln gefördert wird, weil sie ja den Willen Gottes in der Lenkung der Welt aufweist, was das gleiche ist wie die Naturgesetze. Was sich auf sie gründet, sollte doch das öffentliche Wohl (*bonum commune*) fördern? Was aber kann ein liturgischer oder säkularer Gottesdienst anderes tun, als den Menschen dem Wesen und dem Willen der Weltlenkung nahe zu bringen? Dieser besteht nach Descartes darin, den Zeitgenossen und noch mehr den Enkeln Nutzen zu bringen. (VI, 4) Zu diesem Zweck soll der Mensch zum Meister und Herrn über die Natur aufsteigen (*comme maîtres et possesseurs de la nature*; VI, 2), denn aus der jetzt möglich gewordenen Wissenschaft ergeben sich viele nützliche Anwendungen. Es kann der Medizin gelingen,

„... daß man sich vor einer unendlichen Zahl von Krankheiten sowohl des Körpers wie des Geistes, ja vielleicht sogar auch vor Altersschwäche bewahren könnte, wenn man eine hinreichende Erkenntnis ihrer Ursachen und aller Heilmittel besäße, mit denen uns die Natur versorgt hat.“ (VI, 2)

Nur leicht als Befreiung von der Altersschwäche angedeutet und mit einem „vielleicht“ auch wieder halb zurückgenommen wird hier das letzte Ziel allen Begreifens, aller Gewissheit und aller Selbsterhaltung angedeutet: die Befreiung vom Tod. Die nüchterne und mathematische cartesische Philosophie, die nicht Weisheit, sondern Wissenschaft sein will, offenbart den verborgenen Antrieb der scheinbar interesselosen Objektivität: sie will langes, will ewiges Leben, und im Anschauen des ewig Objektiven meint sie Anteil an dieser Ewigkeit gewinnen zu können. Von der selig machenden Schau des Glaubens (*visio beatifica*) unterscheidet sie sich nur in einem: *die theologische Schau Gottes ist Gabe und Gnade, die wissenschaftliche ist Begriff*. Der Zugriff auf die Gnade ist aber immer zugleich die

⁹ Vgl. Anm. 6.

¹⁰ Vgl. oben § 1, S. 43.

Verweigerung ihrer Annahme, also der Ausschluß von ihr. Der cartesische Gang der Neuzeit ist gnadenlos begreifend.

c) Die Gnadenlosigkeit wird sichtbar im Bild vom Menschen, der nicht als Bild Gottes, sondern als Bild eines Automaten vorgestellt wird.

„Anschließend hatte ich dort gezeigt, ... was man im Gehirn als Gemeinsinn ansehen muß, der diese Vorstellungen aufnimmt, was als Gedächtnis, das sie bewahrt, und was als Phantasie, die sie mannigfaltig verändern und neue daraus bilden kann... Dies wird dem keineswegs sonderbar vorkommen, der weiß, wie viele verschiedene *Automaten* oder bewegungsfähige Maschinen menschliche Geschicklichkeit zustande bringen...“ (V, 9)

Ich selbst bin mit meinem Bewußtsein zwar mehr als ein Automat, jeder Mensch ist denkende Substanz, aber jeder andere tritt mir nicht anders denn als komplizierte Maschine entgegen. Die völlige Erklärungsfähigkeit aller Humaniora, mit denen der Mensch sich in der Welt bewegt, wie Erkenntnisfähigkeit und Moral ist schon *gan̄z* wie im Evolutionismus auf Mechanik reduziert.

Ich fasse die 3 Hauptschritte Descartes' aus dem Discours, die er zur Sicherung der Forschung braucht, zusammen: Das Ich ist nach größtmöglichem Zweifel vollständig als Existenz gesichert. 2. Um zu einem Inhalt und Wesen der Ich-Existenz zu gelangen, wird Gott erst als unendliche Idee eingeführt, dann als unendliche Realität erwiesen. Gott kann mich nicht täuschen wollen, also ist jede Täuschung nur eine unklare und verschwommene Fehlhaltung in mir. 3. Dieser Gott schafft die Welt mit einem unveränderlichen Willen und lenkt sie durch diesen Willen mit Hilfe der in der Natur eingepprägten, unveränderlichen Gesetze. Die Forschung bringt zunehmende Erkenntnis des Natur- und Weltverlaufes, und zwar als völlig sichere Erkenntnis. Fortschritt ist möglich, wenn der Weg sicher ist. Dann ist niemals mehr eine Umkehr nötig.

Dadurch werden die drei Grundaussagen der Schöpfungstheologie in ihr Gegenteil verkehrt:

- a) Aus der Schöpfung aus nichts wird die Rekonstruktion aus dem Möglichen.
- b) Aus der Vorsehung wird die Forschung.
- c) Aus der Gottebenbildlichkeit wird die Maschinenebenbildlichkeit.

Vielleicht der erste, der die Tragweite der cartesischen Revolution erkannt hat, war Pascal.

(Br. 77) „Das kann ich Descartes nicht verzeihen. Er hätte am liebsten in seiner ganzen Philosophie Gott nicht bemüht; er kam aber doch nicht umhin, ihn der Welt, um sie in Bewegung zu setzen, einen Nasenstüber geben zu lassen; danach hat er nichts mehr mit Gott zu tun.“¹¹

Pascal hat den Deismus sofort in voller Klarheit gesehen. Gott ist zu einem Sachprinzip geworden, für den als Person kein Platz mehr sein darf. Das war die Ausgangslage der Neuzeit.

3. 2 Der Fall Galilei

3.2: Im Fall Galilei geht es vordergründig um die Bewegung der Erde. Der Mythos hat daraus den Kampf Galileis um die Autonomie der Wissenschaft gegen die Kirche gemacht. Tiefer geht es um die Reichweite des wissenschaftlichen Begreifens. Von Galilei zur Atombombe führt ein gerader Weg, den durch Verbote aufzuhalten unmöglich war.

Worum geht es im Streit der Theologie mit *Galileo Galilei*?¹² Warum hat die Ermahnung Bellarmins von 1616 und der vergleichsweise moderate Prozeß des Galilei vor der Inquisition 1633 die Gemüter so erregt, vielmehr als es der stille Philosoph Descartes vermocht hatte? Warum konnte Galilei zum Mythos der Neuzeit aufsteigen? Warum ist der Fall Galilei für die Neuzeit zum Symbol des Widerspruchs von Glaube und Wissen geworden? Mehr als in der Form muß die Bedeutung im Inhalt dessen liegen, was zur Verhandlung anstand.

¹¹ Blaise PASCAL: *Pensées. Über die Religion und andere Gegenstände*. Hrsg. von E. Wasmuth, Heidelberg: Schneider, (1954) ⁸1978.- 588 S.; Fr. 77.

¹² Vgl. zur ersten Information: Hans-Werner SCHÜTT: *Galilei*. In: TRE 12, 14-17. Heimo DOLCH: ²LThK 4, 494f.

Die anschaulichen Beweise lagen eher bei seinen Gegnern, aber die größere Plausibilität des Begreifens lag bei Galilei, was wiederum nicht hindert, daß die Anklage der Inquisition nicht schlechthin Unrecht zu bekommen hat, wenn auch Anklagen und Beschränken der Forschung selbst schon wieder Formen der Unwahrheit sind. Gegenüber der taktischen Raffinesse Galileis wirken seine Ankläger naiv und geradlinig, die wiederum an der Sache Galileis kein großes Interesse genommen haben, sondern einfach Gehorsam in Fragen des Weltbildes verlangen, für das sie sich zuständig fühlen. Durch die menschlichen und institutionellen Unzulänglichkeiten gilt es für uns zum Kern der in Streit liegenden Sache zu dringen.¹³

Galileis überragende Leistung war die Erprobung der Hypothese, daß es in der Natur mathematisch streng zugehe, wenn man ihre komplexe Erscheinung durch Experimente in Einzelercheinungen zerlegt. Mehr noch als Kepler, dem der Sinn für das Experiment fehlt und der sich lieber an die nicht-manipulierende Beobachtung hält, könnte man Galilei hundert Jahre vor Newton als den Erfinder des Naturgesetzes bezeichnen. Er zwingt die Natur in Gesetzesform zu reden, in dem er sie zerschneidet.

„Später lehrte uns die experimentelle mathematische Physik - um Galileis Worte zu gebrauchen - 'die Natur zu zerschneiden'.“¹⁴

Galilei war kein Philosoph wie Descartes, deshalb kann das bei ihm zugrunde liegende Weltbild kaum seinen Reflexionen entnommen werden, sondern liegt in der gesamten Art seines Forschens und zumal er, um seine Haut zu retten, im Umgang mit seinen Anklägern gewöhnlich taktisch verfuhr. Aber es gibt eine Logik des Denkens bei ihm, die mit der von Descartes übereinstimmt und ein totales Begreifen der Natur in Aussicht stellt. Voraussetzung dazu ist ein vollständiges mechanisches Bild der Natur.¹⁵

Das neue Fallgesetz. Am Beispiel eines fallenden Körpers läßt sich die gedankliche Kraft Galileis, auch seine Kühnheit in der Methode gut erkennen. Aristoteles und die Aristoteliker seiner Zeit lehrten, daß schwere Körper schnell fallen, leichte Körper langsam und ganz leichte sogar in die Höhe streben. Ein schwerer Stein fällt schnell zu Boden, ein leichtes Blatt Papier flattert erst einige Zeit hin und her, bevor es sinkt, und der Qualm eines Feuers steigt sogar in die Höhe.¹⁶ Wer hat das das nicht oft gesehen? Galilei sagt nun, daß alle Körper gleich schnell fallen, alle ohne Ausnahme, wenn man sie im Vakuum fallen läßt. Aber ein Vakuum gab es zur Zeit Galileis nicht, und er konnte auch keines herstellen. Die Existenz eines Vakuums steht ebenfalls im Widerspruch zum alltäglichen Augenschein, denn wer kennt ein natürliches Vakuum? Wo eine Flüssigkeit oder ein Gas wegströmt, strömt ein anderes nach. Aristoteles lehrt ausdrücklich die Flucht der Natur vor der Leere, den Horror vacui.¹⁷ Erst Torricelli, ein Schüler Galileis, konnte nach dessen Tod einen hinreichend leeren Raum herstellen, in dem dann Stein, Papier, Flaumfeder und alle anderen Dinge gleich schnell zu Boden fallen. Wie konnte Galilei wissen, daß auf alle Körper eine Gravitationskraft wirkt, die genau proportional dem trägen Widerstand ist, den der Körper seiner Veränderung entgegen setzt? Das ist das berühmte Fallgesetz, das er zuerst in einer unzureichenden Form ausgesprochen, in den späten *Discorsi* von 1638 aber richtig dargestellt hat mit der Proportionalität von Weg und dem Quadrat der Zeit ($s = g/2 \cdot t^2$).¹⁸

¹³ Johannes Paul II. in Köln 1980: „Die Kirche erinnert sich daran mit Bedauern, ... überwunden sind.“ (Verlautbarungen 25, 28) Vgl. auch: *Pietro Redondi, Galilei - der Ketzler. Der Kriminalfall G. - das entscheidende Dokument erst jetzt gefunden*, München, 1989.

¹⁴ Carl Friedrich von WEIZSÄCKER: *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*. München: Hanser, 1977.- 612 S.; 169.

¹⁵ Friedrich DESSAUER: *Der Fall Galilei und wir*. Frankfurt: Knecht, (1942) 31951.- 136 S.

¹⁶ Mit Stein, Blatt und Feuer vorführen! (= Experimente der Dogmatik)

¹⁷ "Und es ist auch widersinnig, einen Raum für das Leere anzunehmen, als ob nicht das Leere selbst eine Art von Raum wäre." ARISTOTELES: *De Caelo* 309b. Vgl. auch den Artikel „Horror vacui“ von F. KRAFFT. In: HWP 3 (1974) 1206-1212.

¹⁸ Galileo GALILEI: *Discorsi oder Unterredungen und mathematische Demonstrationen über zwei neue Wissenszweige*. Übers. v. Arthur von Oettingen. Leipzig, 1890 - 1904 (Nachdruck: Darmstadt, 1964).

Für eine tiefere Analyse des Galilei-Streites bedeutet der Prozeß von 1633 nur ein tragisches Nachspiel. Inhaltsreicher ist der erste Streit von 1616, in dem Galilei (1564 - 1642) von Kardinal Bellarmin (1542 - 1621) aufgefordert wurde, das heliozentrische Planetensystem nur hypothetisch, nicht aber realistisch zu lehren. Vielleicht besaß der Kardinal als einer von wenigen Zeitgenossen eine Ahnung von der Tragweite der Wissenschaft, die Galilei auf die Bahn bringen wollte.

„Wenn ich dem Kardinal Bellarmin etwas mehr Hellsicht zutraue als er vermutlich hatte - muß ihn nicht geschauert haben beim Gedanken an die Folgen des herannahenden Zeitalters ungezügelter Forschung? Ein gerader Weg von dreihundert Jahren führt von der klassischen Mechanik zur Mechanik der Atome. Ein gerader Weg von zwanzig Jahren führt von der Atommechanik zur Atombombe.“¹⁹

Ich will versuchen, diese kompakte These über Galilei und Bellarmin, die von Weizsäcker oftmals und an vielen Stellen geäußert hat, in sieben Einzelthesen zu entwickeln, um so Einblick in die verwickelte Lage von Recht und Unrecht in diesem Fall zu bekommen. Daß der Fall nach Recht und Unrecht jemals angeschlossen werden kann, ist nicht zu erwarten, weil Wahrheit und Entscheidung hier in einer tiefen Verwicklung stehen. Wie ich entscheide, so sehe ich Wahrheit, wie ich Wahrheit sehe, so entscheide ich mich. Über diesen Zirkel führt die Alltagswahrheit nicht hinaus.

1. Galilei hatte im Endlichen Recht.

Endlich ist das, was sich auf Distanz bringen läßt. Dadurch wird ein Objekt konstituiert, dessen Bewegungen in Raum und Zeit gemessen werden. Weder Gott noch die Welt sind in diesem Sinne ein Gegenstand. Vom Ganzen gibt es keine Distanz, deshalb auch keine Begriffe und keine Wissenschaft. Galilei ist der Erfinder des mathematischen Naturgesetzes, das den Versuch macht, die Welt zu verobjektivieren. Durch die Vorhersage wird das Naturgesetz machtförmig. Anders als Galilei ging sein Zeitgenosse Kepler (1571 - 1630) vor, der auch Kopernikaner war, der aber seine astronomischen Ergebnisse in den großen Zusammenhang einbetten wollte. Kepler nimmt die Machtförmigkeit seiner Gesetze gleichsam wieder zurück. Angesichts der drei von ihm gefundenen Planetengesetze bricht er in ein Lob des Schöpfers aus. Auch die Keplerschen Gesetze sind machtförmig, denn sie ermöglichen die Voraussage künftiger Sternpositionen. Nachdem er 1619 in wunderbarer Schau, wie er schreibt, sein drittes und schönstes Planetengesetz entdeckt hatte, die Tatsache, daß die Quadrate der Umlaufzeiten T aller Planeten sich wie die Kuben ihrer (mittleren) Abstände A von der Sonne verhalten ($T^2/A^3 = \text{const.}$), gerät er in heilige Raserei und endet mit einem Hymnus auf den Schöpfer:

„Ich breche absichtlich den Schlaf und die uferlose Betrachtung ab, indem ich nur mit dem königlichen Psalmisten ausrufe: Groß ist unser Herr und groß seine Kraft und seiner Weisheit ist keine Zahl. Lobpreist ihn, ihr Himmel, lobpreist ihn, Sonne, Mond und Planeten, welchen Sinn ihr auch habt zu erkennen, welche Zunge zu rühmen euren Schöpfer.“²⁰

Zum Hymnengesang war Galilei nicht aufgelegt. Seine Kunst bestand in der Zerlegung der Natur, deren Parzellierung die technische Anwendung der Naturgesetze erst möglich macht. Daß dadurch eine Unwahrheit entstehen könnte, hat er nicht vermutet. Kepler meinte die Schöpfungsgedanken Gottes nachzudenken, die sich in der Welt zeigen. Galilei glaubte an ihre exakte Geltung in der Welt. Der menschliche Geist kann seiner Meinung nach an absoluter Gewissheit der göttlichen Erkenntnis gleichkommen. So wird es möglich, sich auf das Endliche zu beschränken, ohne um den Zusammenhang besorgt zu sein. Im Sinne der endlichen Macht hat Galilei recht, sogar methodisch recht. Denn die mathematische Naturwissenschaft ist so eingerichtet, daß sie ihre

¹⁹ Carl Friedrich von WEIZSÄCKER: *Die Tragweite der Wissenschaft. 1. Bd. Schöpfung und Weltentstehung - Die Geschichte zweier Begriffe*. Stuttgart: Hirzel, (1964) 21966.- 243 S.; 116.

²⁰ Johannes KEPLER: *Weltharmonik (Harmonice Mundi)*. / Übers. und eingeleitet von Max Caspar. 3. Auflage, unveränd. Nachdruck von 1939. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1967.- 403 S.; 356.

Objektivität selbst erzeugt. Im Einzelfall hatte Galilei manchmal sogar unrecht, so mit seiner falschen Theorie über die Gezeiten, welche die Realität der Erdbewegung beweisen sollte.

2. *Die Frage der bloßen Erdbewegung ist nur oberflächlich.*

Jeder Streit braucht, um populär zu sein, ein Symbol der Anschauung. Das Symbol war die Erdbewegung. Bewegt sie sich oder nicht? Das kann jeder verstehen. Aber kaum einer erkennt darin das Problem der präparierten Endlichkeit. Die Erdbewegung bringt ein paar psychologische Schwierigkeiten für die Theologie, die sich jedoch beheben lassen.

„Ich halte dafür: wenn es wahrhaft bewiesen würde, daß die Sonne im Mittelpunkt der Welt und die Erde im dritten Himmel steht und daß nicht die Sonne die Erde umkreist, sondern die Erde die Sonne, dann müßte man sich mit großem Bedacht um die Auslegung der Schriften bemühen, die dem zu widersprechen scheinen, und eher sagen, daß wir es nicht verstehen als zu sagen, das Bewiesene sei falsch.“²¹

So sah es Bellarmin. Galilei wollte mehr, er bestand auf der Autonomie des Endlichen in Konkurrenz zum Unendlichen. Er wollte einen theologiefreien Raum.

„Wenn nun die Theologie, sich nur mit den höchsten göttlichen Problemen beschäftigend, aus Würde auf ihrem königlichen Throne verbleibt, der ihr vermöge ihrer hohen Autorität zukommt, und nicht zu den niederen Wissenschaften herabsteigt, vielmehr dieselben, als die Seligkeit nicht betreffend, unbeachtet läßt, so sollten auch nicht die Professoren der Theologie sich die Autorität anmaßen, Dekrete und Verordnungen in Fächern zu erlassen, die sie nicht betrieben und studiert haben.“²²

Arthur Koestler nennt diesen Brief mustergültig in seiner Didaktik, prachtvoll in seinen Formulierungen, doch gespickt mit Ausflüchten, Spitzfindigkeiten und simpler Unredlichkeit.²³ Der Brief bewirkte schließlich die Verwarnung durch Bellarmin 1616. Soll sich die Theologie vor den niederen Wissenschaften zurückhalten? Soll sie sich auf die ewige Seligkeit beschränken? Oder darf sie auch um die zeitliche Seligkeit bekümmert sein? Darf die Kirche also die Wissenschaft fragen, wohin die Anhäufung des endlichen Wissens führt? Galilei meinte nein, Bellarmin ja.

3. *Der Gegenstand des Streites ist die objektivierende Methode der Naturwissenschaft.*

An der Methodenfrage, ob das Endliche autonom oder auch Gegenstand der Theologie sei, entzündet sich der Streit. Nicht bei der Frage der Erdbewegung will Galilei recht behalten, das ist eine Nebensache. Den totalitären Zug in der objektiven Methode hat Bellarmin dunkel geahnt. Er konnte aber nicht bemerken, daß diese Methode sich selbst erst die Objekte und damit das Recht verschafft, nach ihrer Weise zu verfahren. Fernrohr und Experiment sind die Symbole der Gewalt, mit der die Natur überlistet und präpariert werden soll. Kant hat das Wesen dieser Methode gut erkannt.

„Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen ... ließ ...; so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten...“²⁴

Die Nötigung der Natur empfindet Kant als den Fortschritt, den Galilei gebracht hat. Die beiden Heroen der Neuzeit vertrauen auf die objektive Gewissheit der Gesetze in der Natur. Ja, Kant be-

²¹ Brief Bellarmins vom 12. April 1615 an Foscarini. In: Galileo GALILEI: *Schriften - Briefe - Dokumente*, Bd. 2. Hrsg. von Anna Mudry, München: Beck, 1987.- 333 S.; 47.

²² Brief an die Großherzogin Christina von Lorena 1615. In: «Edizione nazionale delle Opere di Galileo Galilei», hrsg. von A. Favaro, Neuausgabe 1968, Band V, S. 307-348; hier 330. Übers. nach: Albrecht FÖLSING: *Galileo Galilei - Prozeß ohne Ende. Eine Biographie*. München: Piper, 1989.- 500 S.; 320; ¹1983.

²³ Arthur KOESTLER: *Die Nachtwandler. Das Bild des Universums im Wandel der Zeit*. Bern u.a.: Scherz: 1959. - 560 S.; 446.

²⁴ Vorrede zur 2. Aufl. der *Kritik der reinen Vernunft* von 1787 (B XIIIf).

müht sich, die Gewißheit mit einer apriorischen Philosophie zu erklären. Der Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor. Die Geistesverwandtschaft wird begründet durch die Gleichheit in der Methode. Deshalb will Kant jede künftige Metaphysik den so unaufhörlich fortrückenden Naturwissenschaften nachbilden. Später hat er allerdings gesehen, daß die bloße Wissenschaft zum Leben nicht ausreicht. Die Frage bleibt, ob es den Raum beständiger Gesetze in der Natur gibt. Die Galileische Nötigung kann als erschreckende Totalität empfunden werden. Können wir Bellarmin nach Ablauf der Epoche Gerechtigkeit widerfahren lassen, selbst wenn der Galileiprozeß ein strategischer Fehler der Kirche war?

*4. Die objektivierende Methode
ist machtförmig und katastrophentrüchtig.*

Wissenschaftliche Erkenntnis ist Stilllegung der Zeit. Im Begriff wird sie getilgt. Das geschieht durch das Naturgesetz. Durch den Begriff kann es Voraussagen und Technik geben. Technik ist die methodisch manipulierte Erwartung der Zukunft. Das Problem der Technik ist ihre bloß partielle, endliche Erkenntnis. Sie kann sich als Tragik zeigen. Die Erkenntnisse der Thermodynamik haben zuerst mit der Dampfmaschine die Schwerindustrie, dann mit dem Auto den Massenverkehr hervorgebracht. Medizin, Hygiene und Bakteriologie haben viele Krankheiten besiegt und zugleich das unlösbare Problem der Überbevölkerung erzeugt. Die Massenmedien mit ihrer Nachrichtenflut machen mit der Not der Welt bekannt und erzeugen die Ängste, von deren Not sie gleich selbst wieder berichten. Ähnliches gilt für alle Erfindungen und technischen Neuerungen. Es gibt keinen Vorteil ohne Nachteil, keinen Fortschritt ohne Rückschritt. Es gibt wohl Bewegung, aber selten zum gewünschten Ziel. Selbst Hegels Einbau des Widerspruchs in den Prozeß in der Geschichte spiegelt nur seine Verlegenheit angesichts ihres realen Verlaufes wider.

Der Fortschritt ist die Bewegung zu einem gewollten, die Katastrophe zu einem ungewollten Ziel. Warum lassen sich die ungewollten Ziele nicht abschaffen? Galilei, Descartes, Hegel, Comte, Marx und andere sind Symbolgestalten der Neuzeit mit dem Versprechen, nur noch gewollte Ziele zu erreichen. Das Mittel dazu sollte die Einsicht in die Notwendigkeit des Geschichtsprozesses sein, symbolisiert durch das mathematische Naturgesetz. Deshalb waren Galilei und Descartes so begeisterte Mathematiker und Physiker, deshalb wird von Hegel, Marx und anderen der Fortschritt wissenschaftlich geplant. Wenn es aber keine objektive, sondern nur eine präparierte Gewißheit gibt, dann gerät das technische Handeln, das sich auf endliche Ziele richtet, periodisch in eine Katastrophe. Diese ist um so größer, je gewisser sich das Handeln dünkt. Die Katastrophe ist das nicht anerkannte, die Theologie das anerkannte Symbol der Gegenwart des Ganzen, Gottes. Aber den Theologen wollte Galilei keine Autorität in den Fächern zubilligen, die sie nicht betrieben hatten. Bellarmin wird geschaudert haben vor dem Ansinnen Galileis, die Natur wegen der „größten Annehmlichkeit, welche uns die mechanischen Instrumente bringen“²⁵ mit Schrauben und Zwingen zu traktieren. In diesem Notfall, zwischen halber Hellsicht und dunkler Ahnung, stellte er das Programm der Physiko-Theologie auf.

5. Die Physiko-Theologie Bellarmins ist der Ausdruck einer Not.

Wahrscheinlich kannte Bellarmin den Mathematiker Galilei schon seit 1598. Um 1610, als das Kopernikanische Planetensystem durch die Entdeckung der Jupitermonde, der Venusphasen und der Sonnenflecken an Boden gewonnen hatte, schrieb Bellarmin nach dem Vorbild Bonaventuras

²⁵ Vgl. Einführung zu der Schrift *Die Mechanik* (Le Mecanique 1593).

ein Itinerarium, einen Wegführer durch die Natur zu Gott. Der Streit um das Weltbild spiegelt sich in seinen Worten.²⁶

„Trügt nämlich der Augenschein nicht, so durchläuft die Sonne den ganzen Umkreis ihrer Bahn in vierundzwanzig Stunden. Dieser Umkreis ist aber unendlich größer als jener der Erde, welcher ungefähr zwanzigtausend Meilen beträgt. Es muß also die Sonne in einer Stunde mehrere tausend Meilen durchlaufen... Mich selbst kam einmal die Neugier an zu erfahren, wieviel Zeit die Sonne brauche, um ins Meer unterzusinken. Beim Beginn ihres Unterganges fing ich an den Psalm *Miserere* zu beten, und ich war noch kaum zwei Mal damit fertig geworden, so war die Sonne auch schon ganz untergegangen. Sie hatte also in der kurzen Zeit, da ich zwei Mal den Psalm *Miserere* betete, einen Raum von weit mehr als siebentausend Meilen durchlaufen. So etwas würde niemand glauben, wenn es nicht der Augenschein bestätigte. Bringt man nun noch weiterhin in Anschlag, daß dieser so rasch sich bewegende Körper viel größer ist als unsere Erde, daß diese rasche Bewegung ohne Unterbrechung und Ermüdung immerfort dauert und, wenn Gott wollte, ewig dauern könnte, so müßte man ein Strunk oder Klotz sein, würde man hieran nicht die unendliche Macht des Schöpfers bewundern.“²⁷

Bellarmin beginnt mit einer salvatorischen Klausel über den Augenschein. Darin drückt sich die Unruhe angesichts der damaligen astronomischen Diskussion aus. Allerdings denkt Bellarmin völlig neuzeitlich, denn kein früherer Astronom hätte sich Gedanken über die Geschwindigkeit der Sonne gemacht. Der Himmel bestand für die Antike aus einem besonderen Himmelsstoff, aus der *Quinta essentia*, für die keine irdischen Gesetze galten. In dem einen Punkt sind Galilei und Bellarmin Zeitgenossen, daß sie den Himmel mit irdischen Geschwindigkeiten vermessen. Wenn Galilei mit Gewalt die Schöpfung auf Natur reduzieren will, so sucht umgekehrt Bellarmin die Natur als Schöpfung zu zeigen. Das ist die Geburtstunde der Physiko-Theologie, die von der Zweckmäßigkeit in der Natur auf Gott und als Schöpfer schließt.²⁸ Nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges tritt sie ihren Siegeszug an, ohne allerdings der Flut der Mechanik Einhalt gebieten zu können. Folgerichtig schaffte Kant seinem Florentiner Geistesfreund den Gegner vom Halse, indem er die Physiko-Theologie erst stark einschränkte²⁹ und ihr dann in der *Kritik der reinen Vernunft* den Garaus machte. Er gebrauchte dabei das an sich sehr richtige Argument, daß Gott nicht Gegenstand unserer Naturbetrachtung sein könne. Jedenfalls ist Gott nicht in der Weise die Ursache von endlichen Wirkungen, wie die Physik die Ursachen mit den Wirkungen verknüpft. Die aristotelisch-scholastische Rede von den Erst- und Zweitursachen hatte die Theologen unbekümmert gemacht über die Brücke, die vom Endlichen zum Unendlichen führt. Wenn aber keine physikalische Brücke zum Ursprung der Welt führt, dann ist die Physiko-Theologie unmöglich. Es scheint, daß die Physiko-Theologie mit der *Causa prima* wie mit einer besonderen *Causa secunda* umgeht.

In seiner Not hatte Bellarmin etwas übersehen. Bonaventura steht mit seinem Itinerarium in der Tradition Augustins und Platons. Beide kennen keine Identität des Endlichen. Erst eine Anknüpfung im Widerspruch führt zur Erkenntnis Gottes. Daraus wird bei Bellarmin eine Anknüpfung in Parallele. Das konnte auf Dauer nicht gut gehen. Allerdings hatte Bellarmin keine andere Wahl. Er war zu neuzeitlich, um dem Endlichen die Identität absprechen oder sie wenigstens einschränken zu können. Er nahm die neu entdeckten Kräfte des Himmels ernst, war aber so erschreckt darüber, daß er sie unmittelbar in der Identität des Ganzen, in Gott beheimaten wollte. Das war es, was ihm Kant später verwehrt hat. Ohne Untergang des Endlichen gibt es keinen Aufgang im Unendlichen. Den Untergang konnten Augustinus und Bonaventura denken, nicht aber Bellarmin und die Neuzeit.

²⁶ Das Itinerarium schrieb Bellarmin wahrscheinlich im September 1614; vgl. Robert BELLARMIN: *La montée de l'âme vers Dieu ...* Hrsg. von J.-B. Herman. Paris: A. Giraudon ..., 1924.- 424 S.; 18. Galilei hatte seine astronomischen Entdeckungen 1610 veröffentlicht.

²⁷ Robert BELLARMIN: *De Ascensione mentis in Deum per scalas rerum creaturarum*. Hrsg. von F. X. Dieringer, Köln: Heberle, 1850.- 389 S.; DERS.: *Himmelsstiege oder Erhebung der Seele zu Gott durch die Betrachtung der erschaffenen Dinge*. Übertr. und mit Anmerkungen versehen von F.X. Dieringer. Köln: Heberle, 1850.- 444 S.; 180f; lat. 161-163.

²⁸ Vgl. S. LORENZ: Art. *Physikotheologie*. In: H W P 7 (1989) 948 - 955.

²⁹ Vgl. Immanuel KANT: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, 1762.

6. Die Ermahnung von 1616 ist
der administrative Ausdruck einer Verlegenheit.

Galilei hatte viele Freunde und viele Gegner. Letztere, vor allem die peripatetischen Philosophen, erwirkten in den Jahren 1616 einen Verweis durch Bellarmin und das Heilige Offizium. Die theologische Welt war eher gespalten. Auf einigen Kanzeln wurde gegen Galilei gepredigt, doch hatte er auch Freunde unter Kardinälen und Mönchen. Der Karmelit Foscarini aus Neapel machte sich 1615 zum Bundesgenossen und erklärte in einer Schrift das heliozentrische System für theologisch unbedenklich. Dem Kardinal Bellarmin ließ er ein Exemplar zukommen. Dieser reagierte höflich, gab aber in seinem Antwortschreiben den bekannten Rat, der von ihm später zur Pflicht gemacht wurde, das Kopernikanische System nur hypothetisch, nicht real zu behandeln.

„Ich halte dafür, daß Euer Hochwürden und Herr Galilei klug daran täten, sich darauf zu beschränken, *ex suppositione* zu sprechen, wie ich immer glaubte, daß Kopernikus gesprochen habe. Indem man von der Annahme spricht, daß die Erde sich bewege und die Sonne still stehe, wird der Schein besser gewahrt, als wenn man die Exzentrizitäten und Epizykeln darlegt; es ist bestens gesagt und entbehrt jeglicher Gefahr; und dieses genügt dem Mathematiker.“³⁰

Der Heißsporn und Fanatiker in diesem Streit war Galilei, wie Koestler und von Weizsäcker richtig sehen. Er hatte das Recht zum Fanatismus, dann nämlich, wenn es eine absolute und objektive Gewißheit im Endlichen gibt. In diesem Fall mußte ihm die im Februar 1616 ausgesprochene Ermahnung, in Zukunft die Bewegung der Erde weder zu verteidigen noch zu behaupten, als Niederlage und Schmach erscheinen.

7. Bellarmin hatte im Unendlichen Recht.

Die Anfälligkeit für Katastrophen entsteht durch die Wissenschaft, weil sie mehr Bewegung in der Natur erzeugt, als durch Erkenntnis still gelegt wird. Der Begriff tilgt zwar die Zeit, aber er erzeugt noch mehr die Zeit. Die Menge der Möglichkeiten nimmt durch die Verwirklichung nicht ab, sondern steigt. Die Erkenntnis der Welt macht ihre Bewegung nicht kontrollierbarer, sondern läßt sie ins Endlose geraten. Es bewegen sich nicht nur die Gegenstände in der Zeit, sondern es gibt eine Bewegung der Zeit selbst.

„Eppur si muove“, dies legendäre Wort, das Galilei 1633 nach innen gewiß und nach außen gewiß nicht gesprochen hat, kann man heute frei nachsprechen, aber in einem neuen Sinn. Nicht nur die Erde bewegt sich, sondern auch das Naturgesetz, das die Bewegung der Erde lenkt. Bellarmin wollte die Erde festhalten, als Symbol dafür, daß nur in Gott Abschluß und Aufhebung der Zeit ist. Er skizzierte eine Physiko-Theologie um zu zeigen, daß die Bewegung der Zeit erst in Gott ihr Ziel findet. Aber er gestand Galilei und allen Mechanisten eine endliche Identität im Naturgesetz zu. Wie wir heute wissen, hat sich das Streben nach objektiver Gewißheit im Naturgesetz, das wegen seiner Notwendigkeit der göttlichen Erkenntnis gleich kommen sollte, als unmöglich erwiesen. Das Streben nach dieser Gewißheit war der Versuch, den Glauben überflüssig zu machen. Aber eine von der religiösen Entscheidung unabhängige objektive Wissenschaft ist unmöglich. Die Wissenschaft ist selbst eine Religion. In welchem Verhältnis steht sie zur Offenbarung?³¹

3. 3 Einstein und der würfelnde Gott

Wir haben oben gesehen, wie durch Descartes Gott zum Uhrmacher einer Uhrenwelt geworden ist. Diese Denkhaltung heißt heute üblicherweise Deismus. Gott wird also zu Anfang der Neuzeit nicht geleugnet, das war vielleicht gesellschaftlich nicht möglich, aber er rückt auf die zweite Stelle,

³⁰ Vgl. oben Bellarmin (s. Anm. 21), 46.

³¹ Carsten BRESCH; Sigurd DAECKE; Helmut RIEDLINGER (Hrsg.): *Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung*. Freiburg u.a.: Herder, 1990 (QD 125).- 175 S.

er kommt *nach* der Natur und wird allmählich zu einer Funktion *in* ihr. Descartes war ein begeisterter Mathematiker und Physiker. Aber kann Gott, wenn schon abgezählt wird, an der zweiten Stelle stehen?

„Denn das stärkste begriffliche Hilfsmittel der naturwissenschaftlichen Theorie ist die Mathematik. Insofern ist die Mathematik der Kern der Naturwissenschaft und, so vermittelt, der westlichen Zivilisation.“³²

Ist vielleicht Gott selbst ein Physiker? Als Uhrmacher muß auch er die mathematischen Naturgesetze beachten. Sie drücken zwar seinen Willen für die Welt und die Natur aus, aber den Willen in der Zukunft zu ändern, dazu ist er keinesfalls in der Lage. Ist es dann noch sein Wille? Er muß selbst auf die Naturgesetze achten, er betreibt bei Descartes das Geschäft des Physikers.

Pierre Laplace († 1827) Etwa anderthalb Jahrhunderte später ist die Vererbung schon weit - fortgeschritten. Die Natur sollte nunmehr alles sein und Gott nur noch ein bloßer und blasser Name in ihr. Der Physiker und Astronom Pierre Laplace († 1827) präsentierte 1805 dem Kaiser Napoleon sein mechanisches Himmelssystem. Napoleon ist beeindruckt, möchte aber wissen, wo denn in dem System Platz für Gott sei. *Sire*, lautet die berühmte Antwort von Laplace, *je n'avais pas besoin de cette hypothèse là*, ich habe diese Hypothese nicht nötig. In der Tat ist Gott überflüssig, wenn Laplace Recht hat; genau genommen ist er schon bei Descartes überflüssig. Um Gott abzuschaffen, braucht man ihn nicht zu leugnen, es genügt, ihn anders zu definieren. Das macht die Position des Deismus so verführerisch: Es ist weiter von Gott die Rede, ohne daß man von seiner Freiheit und seiner Person bedrängt, ohne daß er meine Kreise stören würde. Ist Gott nicht schon bei Descartes eine Verdoppelung der Natur? *Deus sive Natura*, ruft Spinoza († 1677) aus, auch er ein Anhänger der neuen Lehre des Descartes, womit er die Verdoppelung beiseite legt. Gott ist die Natur, beide sind gleich, sie sind ein und daßelbe! Sie weiß alles, sie schafft alles, sie löst die Gestalten wieder auf, sie ist der Inbegriff aller Bewegungen. Damit ist das Lösungswort der Neuzeit gefunden: Aufhebung des Unterschiedes zwischen Gott und Natur! Alle Wirklichkeit soll Natur sein!

Messung der Gleichheit? Wann ist Gott der Natur gleich? Ja, wann? Kann man die Gleichheit messen? Viele Leute meinen ja, und ich gehöre auch zu diesen Leuten: Wenn man alle Bewegungen der Zukunft voraussagen kann, dann ist Gott gleich der Natur. In diesem Punkt stimme ich mit Laplace völlig überein. Er stellte sich die Welt als eine riesige Maschine vor und beschrieb sie 1814 folgendermaßen:

„Eine Intelligenz, welche für einen gegebenen Augenblick alle in der Natur wirkenden Kräfte sowie die gegenseitige Lage der sie zusammensetzenden Elemente kannte und überdies umfassend genug wäre, um diese gegebenen Größen der Analysis zu unterwerfen, würde in derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper wie des leichtesten Atoms umschließen; nichts würde ihr ungewiß sein, und Zukunft wie Vergangenheit würden ihr offen vor Augen liegen.“³³

Das ist der berühmte Dämon von Laplace. Um zu verstehen, warum er sich einen solchen Golem ausdenken konnte, braucht man sich lediglich an das Fallgesetz von Galilei zu erinnern, das für die naturwissenschaftliche Forschung der Neuzeit das Muster abgegeben hat. Es lautet

$$s = g/2 \cdot t^2.$$

Dabei meint *s* die Strecke, *t* die Zeit und *g* die Gravitationskonstante der Erde, die im Meter-Sekunde-System etwa den Wert 10 hat, genauer $g = 9,81 \text{ m/sec}^2$. Dann gilt: Nach einer Dauer von $t = 1$ Sekunde ist ein Stein im freien Fall eine Strecke von etwa $s = 5$ Metern gefallen, nach $t = 2$ Sekunden etwa 20 Meter, nach $t = 3$ Sekunden etwa 45 Meter. Ich kann also schon jetzt wissen, an welcher Stelle sich der Stein in der Zukunft befinden wird. Die Naturgesetze sind so eingerichtet, daß sie es erlauben, die Zukunft vorher zu sagen. Das gilt auch für die Chemie und die Biologie. Wenn die Sache zu kompliziert wird, behilft man sich mit Wahrscheinlichkeitsaussagen, wobei aber die Überzeugung bestehen bleibt, eigentlich gehe alles natürlich zu, alles sei an sich durch Ursache und Wirkung bestimmt, nur für uns sei es zu kompliziert, alle Ursachen zu wissen und zu be-

³² Carl Friedrich von WEIZSÄCKER: *Zeit und Wissen*. München: Hanser, 1992.- geb., 1184 S.; 96.

³³ Pierre Simon de LAPLACE: *Essai philosophique sur les probabilités*. 1814.

rücksichtigen. Ein ordentlicher Wissenschaftler ist vom Kausalgesetz überzeugt und das große Publikum mit ihm.

Vorhersage des Wetters. Beim Wetter wird das deutlich. Auch die Meteorologie will eine Wissenschaft sein und glaubt an keinen Wettergott. Eigentlich, meinen wir, liegt sogar das Wetter, das in vier Wochen herrschen wird, schon jetzt fest, nur sind es der Einflüsse zu viele, als daß wir sie heute überblicken könnten. Wir bekommen nur die Vorhersage zustande, daß aller Wahrscheinlichkeit nach am 1. Januar die Temperatur in Paderborn nicht über 20 ° C liegen wird, mehr nicht.

Bertolt Brecht († 1956). Zu den Propagandisten für diesen wissenschaftlichen Glauben zählen auch Journalisten und Stückeschreiber, denn sie sind das Sprachrohr dessen, was man gerne hört. Darin drückt sich der Charakter der Wissenschaft als Religion, ihre Unwidersprechlichkeit aus. So verfasste Brecht († 1956) 1938 sein Stück *Leben des Galilei*, worin er ihn im 3. Aufzug sagen läßt:

„Was du siehst, ist, daß es keinen Unterschied zwischen Himmel und Erde gibt. Heute ist der 10. Januar 1610. Die Menschheit trägt in ihr Datum ein: Himmel abgeschafft.“

Das ist präzise gesagt. Alle Bewegung unterliegt der allgemeinen Naturgesetzlichkeit, die vom Wissenschaftler erforscht und festgestellt werden kann. Einen Sonderbereich, hier als Himmel ausgedrückt, der nicht von den Naturgesetzen gelenkt würde und der nicht erforschbar wäre, soll es nicht geben. Natürlich war den klügeren Leuten auch 1610 klar, daß nicht Sonne, Mond und Sterne der Himmel ist, von dem die Theologie redet. Natürlich wußten diese Leute, und dazu gehörte Kardinal Robert Bellarmine, der Gegenspieler Galileis, daß Gott nicht an einem physikalischen Ort zu Hause ist. Aber Sonne, Mond und Sterne symbolisieren sinnfällig, daß es etwas gibt, das von jenseits der Natur in unsere Welt hinein ragt, und das ist der Ausdruck des Schöpfungsglaubens, der Gottesunterschied: Natur trägt sich nicht selber. Ebenso hat auch Brecht von der Doppelbedeutung des Himmels gewußt und geschickt auf der Klaviatur der Bedeutungen gespielt, zum Nutzen der Propaganda für das wissenschaftliche Weltbild.

Tragik in der Physik

Beginn der Tragik. Ja, und jetzt kommt die Überraschung, jetzt kommt Einstein und der Triumph der neuzeitlichen Wissenschaft in der Relativitätstheorie, aber zugleich auch der abgrundtiefe Einbruch in der Quantentheorie. Vielleicht mit einer zu großen Geste stelle ich Einstein gern als den letzten Menschen der Neuzeit dar. Doch eine tragische Gestalt wird man ihn nennen dürfen, der die höchsten Triumphe der Erkenntnis gefeiert hat, aber mit seinen Erfolgen gerade das gefördert hat, was er keinesfalls wünschen konnte, eine nicht-kausale Quantentheorie mit letztlich nicht-objektivierbarer Wirklichkeit. Ohne Einsteins Arbeiten wäre die Auflösung der Einssetzung von Gott und Natur, *Deus sive Natura*, noch lange nicht möglich gewesen. Ähnlich tragisch wie seine Erkenntnis war auch sein Handeln. Die Atombombe von Hiroshima wurde durch seine Physik gefördert, ja durch seine Empfehlung des Manhattan-Projektes erst in die Wege geleitet, was ebenfalls zu verwünschen er den Rest seines Lebens nicht aufgehört hat. Er, der sich zeitlebens kompromißlos zum Pazifismus bekannt hat, bewirkt den Bau der größten bisher gekannten Waffe!

Das Wort Tragik ist das auch erste, was ihm zur Quantentheorie einfällt, an deren Gestaltung er zu Anfang tatkräftig mitgewirkt hat. In einem Brief vom 15. Januar 1927 schreibt er an Hedwig Born:

„Lebendiger Inhalt und Klarheit sind Antipoden, einer räumt das Feld vor dem andern. Das erleben wir gerade jetzt tragisch in der Physik.“

Aber kann es eigentlich in der Physik so etwas wie Tragik geben? Wie kommt die Tragik in die Physik, wenn Tragik die Verhinderung des Zieles ist, gerade deshalb, weil ich es erreichen will? Was haben Sonne und Mond, was hat das elektrische Licht, was hat das Wasserstoffatom mit Tragik zu tun? Mit Klarheit meint Einstein die volle Gesetzlichkeit in einer Welt von etwas objektiv Seiendem, die von der Kausalität bestimmt wird und die man in Formeln abbilden kann, mit lebendigem Inhalt

das, was wirklich in der Natur vorgeht. Kann es tragisch sein, wenn der lebendige Inhalt der Welt nicht in der Klarheit von Formeln aufgeht? Ja, das ist möglich, wenn man vorher die Forderung aufgestellt hat, daß Gott und Natur eins sein sollen.

Grenze der Kausalität. Denn da hatte sich in den Jahren um 1925 eine stille, aber durchgreifende Revolution ereignet. Die Quantentheorie ist eine seltsame wissenschaftliche Lehre, vielleicht die seltsamste, die es gibt, nämlich eine Theorie, die angibt, was man wissen kann, zugleich aber auch, was man nicht wissen kann und nie wissen wird. Die Physiker Bohr und Heisenberg gaben den physikalischen Phänomenen eine Deutung, die bis heute, 75 Jahre später, nicht nur nichts von ihrer Brillanz eingebüßt hat, sondern immer neue Erfolge erzielt. In fast schon unzulässigem Selbstbewußtsein formuliert der 25-jährige Heisenberg im Jahr 1926:

„So scheint durch die neuere Entwicklung der Atomphysik die Ungültigkeit oder jedenfalls die Gegenstandslosigkeit des Kausalgesetzes definitiv festgestellt.“³⁴

Er spricht zwar nicht von sich, dennoch ist er es selbst und die Kopenhagener Schule seines Lehrers Bohr, die er mit der neueren Entwicklung der Atomphysik meint. Was wir uns so naiv vorstellen: Es gibt Gegenstände in der Welt, die sind klein oder groß; es gibt Kräfte, Druck und Stoß, und immer, wenn sich etwas bewegt, dann kann ich sagen: Dort war die Ursache, hier ist die Wirkung; jetzt lasse ich die Kugel auf der schiefen Bahn losrollen, und in 5 Sekunden wird sie 10 m entfernt sein; solche Vorstellung ist im Alltag meist richtig, aber nicht ganz und nicht in der Tiefe der Wirklichkeit. Und auf das *nicht ganz* und auf die *Tiefe* kommt es an. Siebzig Jahre später kann der englische Physiker Davies in einem Buch zum Lobe Einsteins sagen:

„Aus Einsteins Gedankenexperiment sind jedenfalls inzwischen eine Reihe wirklicher Experimente geworden, deren Ergebnisse bestätigt haben, daß Bohr eindeutig recht hatte und Einstein bedauerlicherweise unrecht.“³⁵

In diesem Wort *bedauerlich* ist das Drama Einsteins enthalten. Wer es zu deuten weiß, versteht die Widersprüche der Neuzeit.

Aufgang der Sonne. Es stimmt zweifellos, daß viel Naturgesetzlichkeit in der Welt vorhanden ist. Wann morgen früh die Sonne über Kassel aufgehen wird, kann man jetzt schon auf die Sekunde genau sagen, weil es in den Taschenkalendern steht. Auch den Sonnenaufgang in tausend Jahren weiß man schon jetzt mit der gleichen Präzision vorher zu bestimmen. Ob es allerdings zu Weihnachten in Ostwestfalen Schnee gibt, das kann zu Anfang Dezember kein Mensch mit Gewißheit prognostizieren. Einstein hat nun geglaubt, daß man das unbedingt können müßte, er hat es geglaubt, wie man an einen Gott glaubt, auf den man seine ganze Sache, das heißt sein Leben gesetzt hat. Denn wenn Gott gleich der Natur ist, dann muß das Wetter zu Weihnachten im Prinzip feststehen, auch wenn wir heute über Wahrscheinlichkeitsaussagen nicht hinaus kommen. Einstein denkt hier wie Laplace: Die Zukunft soll in der Gegenwart enthalten sein.

Worte aus drei Jahrzehnten. Daß sie das nicht ist, macht die Quintessenz der Theorie aus. Einstein hat gewußt, daß ihm das Ende der vollen Kausalität den Glauben an die spinozistische Gottnatur rauben mußte. Entsprechend hat er reagiert. Wer die Äußerungen von ihm zu diesem Thema aus den letzten dreißig Lebensjahren sammelt, aus den Jahren 1926 bis 1955, vernimmt in ihnen einen ganz eigenen Ton, wobei Resignation mit Ergebung abwechseln. Einstein hat sich in diesen drei Jahrzehnten mit nichts anderem beschäftigt als mit der Widerlegung der Quantentheorie. Vergebens!

Am 4. Dezember 1926, zu der Zeit, als Bohr und Heisenberg gerade die atomaren Spektren erfolgreich mit der neuen Quantentheorie gedeutet hatten, schrieb er:

³⁴ Werner HEISENBERG: *Gesammelte Werke. Abtlg. C. Allgemeinverständliche Schriften*. 5 Bde. München: Piper, 1984 - 1989; I, 21.

³⁵ Paul DAVIES: *Die Unsterblichkeit der Zeit. Die moderne Physik zwischen Rationalität und Gott*. Bern u.a.: Scherz, 1995.- 349 S. (engl. 1995 *About Time. Einstein's Unfinished Revolution*); 208.

„Aber eine innere Stimme sagt mir, daß das noch nicht der wahre Jakob ist. Die Theorie liefert viel, aber dem Geheimnis des Alten bringt sie uns kaum näher. Jedenfalls bin ich überzeugt, daß der nicht würfelt.“

Oder im August 1927:

„Ich kann mir keinen persönlichen Gott denken, der die Handlungen der einzelnen Geschöpfe direkt beeinflusste oder über seine Kreaturen direkt zu Gericht säße. Ich kann es nicht, trotzdem die mechanistische Kausalität von der modernen Wissenschaft bis zu einem gewissen Grade in Zweifel gestellt wird.“

Das ist eine interessante Äußerung, welche die Tragweite der Wissenschaft beleuchtet und den Punkt der Anknüpfung bezeichnet. Wenn es einen durchgängigen Kausalmechanismus gibt, dann kann es keinen persönlichen Gott geben. Im Falle einer mechanischen Kausalität kann man zwar die Natur einfachhin Gott nennen, ob man dann aber mit dieser Gottnatur sprechen kann wie mit einer Person, ist eine andere Frage, eine Frage, die man wohl verneinen muß. Das drückt Einstein mit aller wünschenswerten Deutlichkeit aus. Nur wenn es einen Unterschied von Natur und Gott gibt, dann kann es Schöpfung, Sünde, Liebe, Freiheit, Erlösung, Gericht und ewige, persönliche Seligkeit geben, was alles Einstein unbedingt nicht wollte. Die Präzision, mit der er die richtigen Fragen zu stellen weiß, ist verblüffend. Ich kann ihm die Achtung vor seiner bekümmerten Ehrlichkeit nicht versagen, vor dem heroischen Mut, mit dem er sieht, daß die Zeugin Natur, die er zum Urteil angerufen hat, ihn ins Unrecht setzt.

Bekennnis zu Spinoza. Immer wieder bekennt er sich zu Spinoza, so 1934:

„Jene mit tiefem Gefühl verbundene Überzeugung von einer überlegenen Vernunft, die sich in der erfahrbaren Welt offenbart, bildet meinen Gottesbegriff; man kann ihn also in der üblichen Ausdrucksweise als 'pantheistisch' (Spinoza) bezeichnen.“

Das ist oft so verstanden worden, als sei Einstein im Grunde religiös, weil er das Wort Gott so häufig in den Mund nimmt. Denn wer von Gott redet, meint der nicht auch Gott? Ja, aber der Gott Spinozas und Einsteins ist nicht der Gott der jüdisch-christlichen Tradition; es ist nicht der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, sondern der Gott der griechischen Metaphysik, der Gott der Philosophen, der unbewegte Bewegter des Aristoteles oder das schlechthin Eine des Plotin. Der nicht-würfelnde Gott ist ein philosophischer Abschlußgedanke, der die Rationalität der Natur garantieren soll. Das beachten diejenigen zu wenig, die sein leichtes Reden über den Alten und sein Geheimnis oder eben über den nicht-würfelnden Gott als bare Münze nehmen. Gott ist nicht gleich Gott, sondern bei Einstein meint Gott eine Weltformel oder die deterministische Welt. Eine solche Weltsicht bietet einen bedeutenden Vorteil: In einer deterministischen Welt ist letztlich nicht alles so ganz ernst zu nehmen, weil es weder einen freien Gott noch einen freien Menschen gibt. Die letzte Wirklichkeit ist nur das ewige *Nunc stans*, der Ablauf, der ewig feststeht, der keine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kennt. Da niemand verantwortlich ist, kann auch niemand schuldig sein; letztlich brauche ich niemandem böse zu sein, auch brauche ich nicht zu verzeihen oder um Verzeihung zu bitten, denn jeder handelt nach seinem Kismet: Ich bin also vollkommen einverstanden mit dem Lauf der Dinge, dem Gut und Böse, dem Yin und Yang. Das ist die Erlösung in Pantheismus und Determinismus.

Gottesreden mißverstanden. Daß er mit seinen Gottesreden falsch verstanden wurde, hat Einstein selbst ärgerlich gestimmt. In einem Brief vom 24. März 1954 weist er das falsche Ansinnen der vielen, die ihm einen religiösen Glauben unterstellen wollen, entschieden zurück:

„Was Sie über meine religiösen Überzeugungen gelesen haben, war natürlich eine Lüge; eine Lüge, die systematisch wiederholt wird. Ich glaube nicht an einen persönlichen Gott, und ich habe das nie geleugnet, sondern klar zum Ausdruck gebracht.“

Mit dem Wort Gott verbinden wir in unserem Kulturkreis ohne weiteres den Inhalt von Schöpfer- und Erlösergott, der Freiheit, Erkenntnis und Willen hat, der deshalb eine Person ist, zu dem man sprechen kann und der persönlich spricht, wie ein Mensch zum Menschen spricht. Das aber will Einstein keinesfalls, denn das passt zu seinem physikalischen oder, besser gesagt, zu seinem metaphysischen Glauben an die determinierte Natur nicht.

Illusion der Zeit. Häufig wird aus dem Kondolenzbrief zitiert, den er am 21. März 1955, drei Wochen vor dem eigenen Tod, an die Hinterbliebenen seines Jugendfreundes Michele Besso geschickt hat. Dort heißt es:

„Nun ist er mir auch mit dem Abschied von dieser sonderbaren Welt ein wenig vorausgegangen. Dies bedeutet nichts. Für uns gläubige Physiker hat die Scheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur die Bedeutung einer wenn auch hartnäckigen Illusion.“

Das ist die Proklamation des Glaubens an das ewige *Nunc stans*. Wenn tatsächlich Gott und die Natur eins sind, kann man die Zeit leugnen, dann gibt es kein Gestern, Heute und Morgen, dann ist die Zeit der hartnäckige Oberflächenschein in einer sonderbaren Welt. Real existiert nur die ewige Weltmaschine, die uns den Schein der Zeit erzeugt, wie bei Laplace. Das religiöse Bedürfnis, das durch diese Sicht befriedigt wird, besteht darin, daß man die Welt nicht gar so ernst nehmen und deshalb auch nicht gar so sehr unter ihrem Gange leiden muß. Wie konnte Gott nur eine solche Welt schaffen, so voller Dunkelheit, Unglück und Leid? Die Theodizeefrage wird vom Determinismus auf elegante Weise gelöst: Es gibt kein Leiden, wie es auch kein Glück gibt. Das alles ist nur Schein, Anschein und Widerschein eines gesichtslosen Spiels. Solcherart ist die Erlösung, die der pantheistische Gott Spinozas und Einsteins oder auch die Weltmaschine von Laplace verheißen.

Der Doppelspaltversuch

Determinismus falsch. Es scheint nun aber, daß der Determinismus nicht nur eine ehrenwerte, wenn auch etwas kalte Weltsicht ist, die Ruhigstellung der persönlichen Leidenschaften, sondern daß er falsch ist, nachweislich falsch. Solche glatten Ergebnisse sind in den Geisteswissenschaften eigentlich unbekannt, da man mit der hermeneutischen Kunst jeder Meinung ein wenig Recht zuteil werden lassen kann. Wie soll man auch ein philosophisches Weltbild widerlegen? Denn die Theorie oder das Paradigma, das ich im Kopf habe, bestimmt immer die Erfahrungen mit, die ich mache. Allerdings scheinen auch die Paradigmen durch Messungen verändert zu werden, denn das kopernikanische Weltbild von der bewegten Erde hat schließlich durch immer genauere Messungen über das ptolemäische gesiegt. Ähnliches ist 20. Jahrhundert mit der objektiven und deterministischen Natur geschehen. Eine reale physikalische Objektivität kann es nicht geben, das ist die Quintessenz der Quantentheorie. Daher fällt wohl auch der Glaube an den philosophischen Determinismus, der sich in dem Satz ausdrückt, daß Gott nicht würfelt, wenn man ihn auf die Physik gründen will, hinweg. Ohne physikalisches Kausalitätsgesetz kann auch das metaphysische Kausalitätsprinzip nicht bleiben.

Doppelspaltversuch. Es lohnt sich, ein Experiment als Beispiel genauer anzuschauen, mit dem erkennbar wird, wie der objektive kausalgesetzliche Mechanismus in der Quantentheorie zu seinem Ende gekommen ist. Ich meine den Doppelspaltversuch, der die schwankende und nicht-deterministische Art der Natur im atomaren Bereich deutlich vor Augen führt.

Wir kennen aus der Erfahrung des Alltags Teilchen, wir kennen auch Wellen; Eisenkugeln und Erbsen verhalten sich wie Teilchen, musikalische Töne und gekräuselt Wasser wie Wellen: Entweder das eine oder das andere. Es gibt aber physikalische Gegenstände wie Elektronen oder Photonen, die beides zugleich oder beides zugleich auch nicht sind, die sich manchmal wie Teilchen und manchmal wie Wellen verhalten oder, besser gesagt, in mancher Hinsicht wie Teilchen und in mancher Hinsicht wie Wellen, die man deshalb auch nicht gut Gegenstände nennen kann. Insbesondere heißt das, daß sich Elektronen auf keiner genauen Bahn bewegen, obwohl, wenn man sie mißt, sie nicht ausgebreitet wie Wellen über einen breiten Bereich sind, sondern an einem ganz bestimmten Punkt angetroffen werden. Wie das zugehen kann und wie verwunderlich das ist, das zu sehen hilft das Experiment mit dem Doppelspalt.

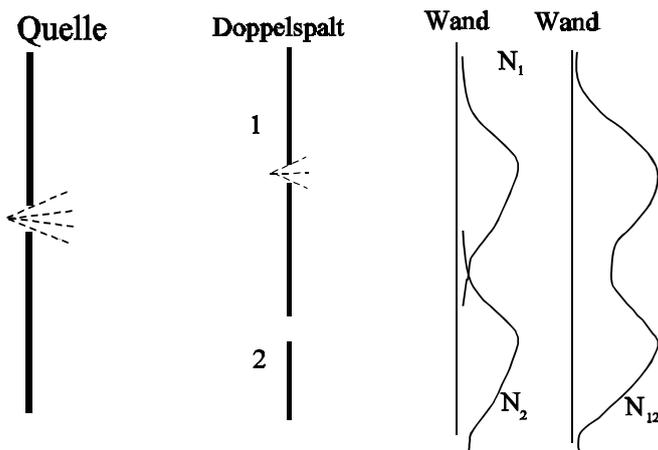


Abbildung 1: Streuung von Teilchen

Die Abbildung 1 zeigt das Verhalten von beliebig gewählten Teilchen. Wir können Schrotkugeln nehmen oder auch Erbsen, die allerdings fest sein müssen und beim Aufprall nicht zerplatzen dürfen. Alle Teilchen kommen in beliebiger und zufälliger Streuung aus einem Loch, das hier die Quelle genannt wird. Sie fliegen auf eine Platte zu, die zwei Löcher hat; diese können mit einem Schieber geschlossen und geöffnet werden. Zuerst sei das Loch 2 geschlossen, das Loch 1 offen, so daß alle Teilchen, die überhaupt die Platte passieren, durch das Loch 1 gekommen sein müssen. Da sie nun auch am Rand des Loches abprallen können, ergibt sich die Kurve N_1 für die Häufigkeit, mit der sie auf einem Wandschirm, der hinter der Platte aufgestellt ist, einschlagen. Natürlich muß man sehr viele Erbsen oder Kugeln verschießen, und zwar einzeln, bis man die Verteilungskurve N_1 zu sehen bekommt. Auch sollte die Quelle einigermaßen weit vom Doppelspalt entfernt sein, damit die hügelige Kurve in der gezeichneten Form entsteht. Aber dann entsteht sie als Gaußsche Verteilungskurve, genau so wie im umgekehrten Fall, wenn das Loch 1 geschlossen und das Loch 2 offen ist. Nun öffnen wir für eine dritte Serie beide Löcher zugleich; dann bekommen wir, was zu erwarten war, nämlich auf dem Wandschirm die Verteilungskurve N_{12} , die einfach die Summe der beiden ersten Kurven N_1 und N_2 ist. Man nennt das eine Häufungsverteilung ohne Interferenz. Denn wenn die Teilchen einzeln abgefeuert werden, stören sich gegenseitig nicht, das heißt ihre Wahrscheinlichkeiten, durch das eine oder andere Loch zu gehen, stehen in keiner Wechselwirkung miteinander.

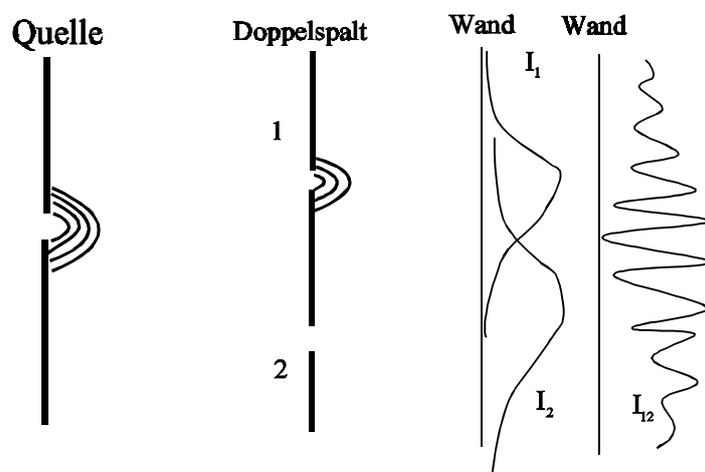


Abbildung 2: Streuung von Wellen

Nun gehen wir zu den Wellen in Abbildung 2 über, wobei wir uns etwa Wasserwellen vorstellen können. Die Quelle kann eine Hafenmauer sein, in die ein kleines Loch geschlagen wurde und hinter der ein Schiff einen regelmäßigen Wellenschlag erzeugt. Durch das kleine Loch in der Mauer tritt eine Welle in Kugelform heraus, die mit der Zeit auf einen Schirm trifft, den wir uns am besten als eine zweite Hafenmauer vorstellen, diesmal mit zwei Öffnungen, die auf und zu gemacht werden können. Hinter dieser Mauer entstehen wieder Kugelwellen, deren Intensität I wir messen, nämlich die Höhe des Wellenberges. Sie hat zwar nach der Brechung an zwei Mauern schon entschieden nachgelassen, aber wenn sie zu Anfang groß genug war, ist sie noch meßbar. Wir halten wieder zunächst das Loch 2 zu. Dann ergibt sich die Intensitätskurve 1, umgekehrt die Kurve 2. Sind nun beide Löcher geöffnet, entsteht nicht etwa die Summe von I_1 und I_2 wie im Falle der Teilchen, sondern eine Kurve I_{12} mit einer komplizierten Form. Diese kommt durch Interferenz zustande, das heißt durch die Überlagerung von Wellen. Trifft ein hoher Wellenberg auf einen hohen Wellenberg, dann verstärken sich beide, ebenso wie bei zwei tiefen Wellenbergen. Trifft aber ein hoher auf einen tiefen Wellenberg, dann löschen sie sich gegenseitig aus. Für diese Interferenz gibt es bei den Teilchen keinen entsprechenden Vorgang.

Welle oder Teilchen? Das alles war bisher klassische Physik. Wenn wir aber jetzt Elektronen als Teilchen nehmen, ändert sich die Lage. Es ist möglich, Elektronen einzeln zu erzeugen und in einem Detektor hinter dem Schirm mit dem Doppelspalt zu registrieren, jedes Elektron für sich. Das heißt, die Elektronen treffen stückweise ein, so daß wir wie bei den Teilchen die Wahrscheinlichkeit für ihr Eintreffen messen können. Machen wir den Schieber 2 zu, kommt die Kurve N_1 heraus, machen wir den Schieber an Loch 1 zu und Loch 2 auf, so kommt N_2 heraus. Also erwarten wir, wenn beide Löcher geöffnet sind, das Ergebnis N_{12} , die Summe von N_1 und N_2 . Aber weit gefehlt! Jetzt tritt das Erstaunliche ein: Die Kurve hat eine Form wie bei den Wellen. Sind beide Spalte offen, dann verhalten sich die Elektronen, als ob sie Wellen wären, obwohl sie einzeln durch die Löcher gehen. Was ist nun ein Elektron? Ein Welle oder ein Teilchen? Weder noch oder beides zugleich, muß die Antwort sein. Offensichtlich weiß das Elektron in mehreren Metern oder auch vielen hundert Kilometern Entfernung, ob der winzige andere Spalt offen ist oder nicht. Bei einer Schrotkugel oder einer Erbse haben wir im Alltag nicht den Eindruck, daß sie eine Information darüber besitzen, ob ein paar Kilometer weiter ein Tor offen steht oder nicht. Niemandem ist es bisher gelungen, dieses Paradox aufzuhellen; es kann wohl auch niemandem gelingen, denn das Phänomen zeigt die Grenze des Begriffs, also die Grenze unseres Vermögens, Fragen zu stellen, die mit Ja oder Nein beantwortet werden können.

Die Sphinx lächelt. Als Heisenberg zusammen mit Bohr und einigen anderen die Quantentheorie begründete, begriffen sie bald, daß dadurch unserer Fähigkeit, der Natur mit Experimenten beizukommen, Grenzen gesetzt sind, die sie nicht übersteigen kann. Galilei hatte zu Anfang der Neuzeit das Programm aufgestellt, die Natur zu zerschneiden, Descartes dachte in der gleichen Richtung, und Kant hat das Verfahren Galileis ausdrücklich gelobt, denn der Forscher, sagt er, muß die Natur nötigen, auf seine Fragen zu antworten. Wir sehen mit dem Doppelspaltversuch, daß sie nicht antwortet oder, besser gesagt, daß sie antwortet wie eine Sphinx. Sie lächelt und macht meine Frage lächerlich. Es kann das Elektron nur durch das eine oder das andere Loch gegangen sein, denn wenn wir messen, ist die ganze Energie immer auf einem Punkt versammelt. Aber wo war das Elektron zwischendurch? Keine Antwort! Das Elektron weiß zugleich, wenn es durch das Loch 1 geht, ob das Loch 2 geöffnet ist oder nicht, obwohl der Abstand mehrere Meter oder mehrere Lichtjahre betragen kann. Denn es verhält sich anders, ob das andere Loch offen ist oder nicht. Wie ist das möglich? Hat das Elektron keine einfache objektive, gegenständliche Existenz? Andererseits ist es unmöglich, mit Sicherheit vorherzusagen, durch welches Loch es geht, wenn beide Schlitze offen sind. Damit gilt aber das Kausalgesetz nicht mehr vollständig, wie der junge Heisenberg 1926 sofort richtig gesehen hat. Mit anderen Worten, nicht alle Bewegungen in der Natur sind durch Ursachen bestimmt oder noch anders gesagt: Die Zukunft ist nicht vollständig in der Gegenwart enthalten,

wenn auch viele Ereignisse der Zukunft von Ereignissen der Gegenwart oder der Vergangenheit abhängen.

Verborgene Parameter. Längere Zeit hatte man gemeint, und Einstein insbesondere gab die Meinung bis zum Lebensende nicht auf, die Theorie der Elektronen sei noch nicht vollständig, es gäbe noch *verborgene Parameter*, die bisher unbekannt sind und die es erlauben werden, doch mit Sicherheit das Loch im Voraus zu benennen, durch welches das abgeschossene Elektron fliegt. Aber diese Möglichkeit scheidet nach vielen Versuchen, solche Parameter zu finden, wohl endgültig aus, denn die Unmöglichkeit der Vorhersage beruht nicht auf einem Mangel an genauem Wissen, sondern an der Situation des experimentierenden Fragens überhaupt.

EPR-Paradoxon. Einen erstaunlichen und bis heute immer aufs neue wiederholten Versuch, am objektiven Bild der Natur festzuhalten, hat Einstein 1935 mit seinen beiden Mitarbeitern Podolsky und Rosen unternommen, weshalb ihr Gedankenexperiment auch EPR-Paradoxon genannt wird. Einstein hat damit nicht die Quantentheorie selbst widerlegen, sondern nur sich selbst und aller Welt die absurden Konsequenzen der Theorie vor Augen führen wollen. Sie hebt den alltäglichen und wissenschaftlich üblichen Begriff der Realität auf, wie wir ihn brauchen, um vernünftig über die Welt sprechen und sinnvoll in ihr handeln zu können. Genau besehen, so die notwendige Folge der Quantentheorie, kann kein Ereignis und kein Gegenstand allein für sich behandelt werden, sondern jedes Ereignis steht mit allen anderen Ereignissen im Universum in einem nicht aufhebbaren Zusammenhang. Das aber heißt, daß Ereignisse sich letztlich nicht auf einen Ort lokalisieren lassen, sondern zugleich mit allen anderen Orten verbunden sind.

Neue Experimente. Es werden bis heute immer neue und verfeinerte EPR-Experimente zur Nichtlokalität in der Quantenphysik unternommen. Die Nichtlokalität, sagte Einstein, spricht allem überliefertem Wirklichkeitsverständnis Hohn: Es soll nicht wahr sein, daß sich ein Teilchen an einem bestimmten Ort befindet, sondern daß sich zwei Teilchen über *beliebig* große Entfernungen hinweg augenblicklich beeinflussen können. Sind also die beiden Teilchen in Wahrheit nur ein Teilchen, auch wenn sie Millionen von Kilometern auseinander liegen? Mit dem EPR-Gedankenexperiment wollte Einstein zeigen, daß die Welt verrückt ist, wenn die Quantentheorie tatsächlich Recht hat. Nun hat es schon viele Bestätigungen dieser verrückten Welt gegeben, etwa durch J.S. Bell im Jahre 1964. Aber die Reihe bricht nicht ab. Vor kurzem ist an der Universität Rochester wieder ein neues Experiment zum EPR-Argument durchgeführt worden, wieder mit dem gleichen Ergebnis, das der Intention Einsteins und der EPR-Argumentation widerspricht. Dieses Ergebnis einer ohne zeitliche Verzögerung miteinander verbundenen Welt steht nicht im Gegensatz zur Relativitätstheorie, nach der sich Licht nicht schneller als mit Lichtgeschwindigkeit ausbreiten kann. Diese Theorie bleibt gültig. Denn wenn sich auch hier augenblicklich eine Wirkung über Millionen von Kilometern ereignet, so ist das doch keine Bewegung im physikalischen Sinne, sondern sie ist a-kausal, ohne Grund gegeben. Entsprechend kann man diesen Ganzheitseffekt der Physik auch nicht zu einer Datenübertragung benutzen, die schneller wäre als das Licht. Also muß man mit Niels Bohr wiederholt sagen: *Wen die Quantenphysik nicht verwirrt, der hat sie nicht wirklich verstanden.* Einstein war außerordentlich verwirrt durch die Quantentheorie, hat sie also nach dem Worte Bohrs wirklich verstanden. Aber als Frucht seines Verstehens hat er immer neue Experimente erdacht, um sie zu widerlegen. *Die Tragik dabei war, daß alle diese Versuche nur zu einem immer besseren Verständnis der Interpretation der Quantenmechanik und damit zu ihrer Stützung beitrugen.*³⁶

Einstein ist cuckoo. Es macht die Größe Einsteins aus, daß er wirklich verwirrt war und seine Lebensorientierung durch die Quantentheorie in Gefahr geraten sah. J. Robert Oppenheimer hielt sich 1934 einige Zeit in Princeton auf, wo Einstein am Institut for Advanced Study arbeitete. Ziemlich spöttisch, aber doch auch in Anerkennung der großen Leistungen Einsteins, schreibt er am 11. Januar 1935 an seinen Bruder Frank: *Einstein is completely cuckoo*, also völlig verrückt. Etwas später urteilt er genauer über diese Versuche nachzuweisen, daß die Quantentheorie wegen innerer Widersprüchlichkeit wertlos sei: *Niemand hätte dabei genialer vorgehen und sich verblüffendere Beispiele*

³⁶ Jürgen AUDRETSCH in: Max JAMMER: *Einstein und die Religion*. Konstanz: Universitätsverlag, 1995.- 125 S.; 9f.

ausdenken können. Es stellte sich aber heraus, daß es solche Widersprüche nicht gab, und oftmals konnte deren Auflösung sogar in Einsteins früheren Werken entdeckt werden. Als dies nach wiederholten Bemühungen nichts fruchtete, konnte Einstein nichts mehr sagen, als daß er die Theorie trotzdem ablehne.³⁷

Das deterministische Chaos

In der Physik und in vielen verwandten Gebieten hat eine Vorstellung große Beliebtheit gewonnen, mit der die Verwirrung vermieden werden soll, die von der Quantenphysik und ihrer Auflösung der Kausalität ausgeht. Das ist die Vorstellung des deterministischen Chaos. Mit Chaos ist ein Komplex von natürlichen Vorgängen gemeint, die sich zwar oftmals unübersichtlich verhalten, die aber gleichwohl deterministisch sein sollen, so daß nur unser Wissen das Gewirre nicht zu durchdringen vermag, eigentlich aber alles nach festen Regeln abläuft. Die Betonung des Determinismus soll vor allem übernatürliche Eingriffe, also Eingriffe von jenseits der Natur abwehren, die durch Voraussagen nicht mehr in die Natur gezogen werden können, wie man lange Zeit in der Physik gemeint hatte. Die Natur ist zwar im klassischen Sprachgebrauch der Naturwissenschaft das, was begriffen werden kann, im Gegensatz zur Transzendenz Gottes, die sich nur offenbaren kann, aber mit dem Chaos wird der Begriff der Natur jetzt gerade in umgekehrter Weise gebraucht: Auch das, was nicht erklärt und nicht in ein Naturgesetz gebracht werden kann, soll noch einmal zur Natur gehören, so daß das Prinzip gewahrt ist: Alle Wirklichkeit ist Natur.

Henri Poincaré († 1912). Am Anfang dieses Konzeptes steht eine Entdeckung Henri Poincarés. Dieser große französischen Mathematiker und Physiker erkannte die Grenzen der Berechenbarkeit in der von Laplace entwickelten Himmelsmechanik: Wenigstens praktisch ist der ungehinderte Blick in die Zukunft nicht zu realisieren. Die in den Weltsystemen von Newton, Laplace erträumte Errechnung der Zukunft, die in den Planetenbestimmungen große Triumphe gefeiert hatte, ist mathematisch prinzipiell nicht möglich. Ob die zukünftigen Planetenpositionen auch physikalisch unbestimmt sind, blieb bei Poincaré noch offen, da er von der Quantentheorie noch nichts wußte. Der titanische Traum der Laplaceschen Superintelligenz (vgl. oben S. 94) scheitert aber schon an den praktischen Problemen des sog. Dreikörperproblems. Das ist die Entdeckung Poincarés. Laplace hat bekanntlich an den Determinismus geglaubt und daraus folgend an die vollkommene Prognose aller Ereignisse, nach vorn in die Zukunft, zugleich auch, was weniger wichtig ist, nach hinten in die Vergangenheit, für alle Zeit. Als Modell diente ihm der Umlauf der Planeten um ein Zentralgestirn. Er meinte, wenn schon alle Planeten nach den übersichtlichen Gesetzen der Himmelsmechanik umlaufen, dann sollen auch alle Atome und alle anderen Teilchen, also alles was es gibt, sich ebenso übersichtlich bewegen.

Abhandlung von 1889. Das Fatale für ihn war, daß es schon bei Planeten nicht stimmt. Es ist nur gültig für ein sehr vereinfachtes Modell von zwei Körpern, also etwa bei *einem* Zentralgestirn und *einem* Planeten. Poincaré schrieb 1889 die Abhandlung *Sur le problème des trois corps et les équations de la dynamique*, worin er zeigte, daß das Dreikörperproblem unlösbar ist. Das heißt, für zwei Körper im Schwerfeld eines dritten ist die zukünftige Bewegung nicht im voraus genau zu bestimmen. Durch eine beliebig geringe Abweichung zu Anfang können beliebig große Abweichungen am Ende erzielt werden. Beim Zweikörperproblem ist das anders; nur gibt es realerweise keine zwei Körper im Universum, sondern nur immer sehr viel mehr, und ein vereinfachtes Modell ist für die genaue Berechnung der Zukunft nicht ausreichend.

Psychische Blockade. Mir scheint, daß viele Leute, die in dieser Situation einen Ausweg suchen und von der Chaostheorie begeistert sind, *physisch* und *psychisch* unter einer Blockade stehen. Denn mit Poincaré könnte man noch an den Determinismus glauben, ohne daß dieser Glaube irgendwelche Folgen für die Phänomene hat. Der Determinismus ist auf der Ebene der mechanischen Physik nicht nachprüfbar, aber auf der Ebene der Quantenphysik wird er falsch. Gründe gibt es auch auf der mechanischen Stufe schon keine mehr für den Determinismus, außer eben den Wunsch, daß es

³⁷ Klaus HOFFMANN: *J. Robert Oppenheimer. Schöpfer der ersten Atombombe*. Berlin u.a.: Springer, 1995.- 307 S.; 197.

so sei, wie man es haben möchte, ein Wunsch, der nicht naturwissenschaftlichen, sondern metaphysischen Wünschen entspringt. Der Determinismus ohne Prognose wäre damit die schlimme Metaphysik in Reinkultur, die den Philosophen gern unterstellt wird, ein Wunschdenken, das nicht ein Phänomen der Natur erklärt, sondern ein Phänomen der Theorie rechtfertigen soll. Präzise zusammen gefasst kann man sagen:

„Insgesamt liegt der Grund für das Entstehen der Chaostheorien in einem Mangel an philosophischer Reflexion.“³⁸

Natur soll das sein, was unseren rechnenden und prognostischen Begriffen zugänglich ist. Dann hätten wir eine deterministische Natur. Schon praktisch ist mit der Entdeckung Poincarés eine solche Voraussage nicht möglich. Wenn man den Zufall aber nur in die Ungenauigkeit unseres Wissens von den Anfangsbedingungen legt oder die Natur selbst mit dem Zufall ausstattet, dann sieht es so aus, als ob doch alles wieder Natur sei, sowohl die Notwendigkeit, woran die klassische Physik geglaubt hat, wie der Zufall, den man aus Not zur Natur hinzu genommen hat. Aus deren Zusammenspiel sollen dann alle Bewegungen erklärbar sein, was gewiß richtig ist, wenn das Nicht-erklärte selbst zur Erklärung erhoben worden ist. Der Satz: Alle Wirklichkeit ist Natur, wäre dann gerettet. Die philosophische Bewußtlosigkeit solcher Konzepte zeigt sich an der Stelle, wo die Nichterklärung zur Erklärung ernannt wird.

Wäre es nicht ehrlicher zu sagen, daß ab Poincaré die Erkenntnis heraufdämmert, daß nicht alle Wirklichkeit Natur ist? Denn auch das letzte Argument, das man für das deterministische Chaos vorbringen könnte, wird durch die Quantenphysik aufgelöst. Dies Argument lautet, daß bei *exakt* gleichen Anfangsbedingungen sich zwei gleiche Systeme auch für alle Zukunft exakt gleich verhalten werden, so daß der Determinismus gerettet wäre, da ja die Exaktheit eine festgelegte Zukunft besagt. Nur, so erläutern die Vertreter der Position weiter, ist eben praktischerweise die 15. Stelle nach dem Komma nicht genau festzustellen. Da nun beliebig kleine Abweichungen zu Anfang nach Poincaré zu beliebig großen am Ende führen können, ist das Verhalten eben chaotisch, wenn auch determiniert.

Messung der 15. Stelle? Diesen surrealen Traum beendet die Quantenphysik, da sie nachweist, zum Beispiel in den fast jedes Jahr wiederholten und verfeinerten EPR-Experimenten, daß ein beliebig genauer Anfangszustand nicht existiert. Es ist also die 15. Stelle hinter dem Komma nicht nur nicht meßbar, sondern es gibt sie gar nicht! Das aber hat zur Folge, daß die Vorstellung vom deterministischen Chaos zwar ein paar heuristische Hinweise geben kann, aber zur Bewältigung der Lage der Naturwissenschaft keinen Beitrag leistet, ja ein Versuch ist, die Lage nicht wahrzunehmen, sondern zu verschleiern.

Die schwere Trauerarbeit

300 Jahre Objektivität. Der Biologe Jacques Monod schreibt in seinem Buch *Zufall und Notwendigkeit*, der Grundpfeiler der wissenschaftlichen Methode sei das Postulat der Objektivität der Natur.

„Das Objektivitätspostulat ist mit der Wissenschaft gleichzusetzen. Es hat ihre außerordentliche Entwicklung seit dreihundert Jahren angeführt.“³⁹

Das ist ein bemerkenswerter Satz, der ein handhabbares Kriterium für die Gültigkeit oder Ungültigkeit der Wissenschaft aufstellt oder, besser gesagt, für ihre Reichweite. Mit diesem Kriterium der Objektivität unterwirft Monod die Wissenschaft dem kontrollierbaren Entscheid, ob sie hält, was sie verspricht. Einen Glauben kann man immer neu interpretieren, er ist durch kurzfristige Erfahrungen nicht widerlegbar; ob Freud oder Leid, ob Tod oder Leben, alles kann von Gott kommen. Denn

³⁸ Rainer KOLTERMANN: *Grundzüge der modernen Naturphilosophie. Ein kritischer Gesamtentwurf*. Frankfurt: Knecht, 1994.- 423 S.; 72.

³⁹ Jacques MONOD: *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*. München: Piper, (frz. 1970) 1971.- 238 S.; 30.

Gott ist das Ganze, und wer kann schon mit dem Ganzen rechten! Aber die Überzeugung von der Objektivität der Natur scheint entscheidbar zu sein oder falsifizierbar, wie man mit Karl Popper sagen kann. An einen Entscheid hat Monod selbst wohl nicht gedacht, denn er hielt die Objektivität für so selbstverständlich, daß sie keiner Überprüfung fähig und bedürftig sein sollte. Was ist, das ist doch; ist das nicht das Objektive? Ist das Sein nicht das objektiv Gegebene und das Objektive das Sein?

Die dreihundert Jahre meinen die Zeit seit Galilei und Descartes, denn diesen beiden Männern schreibt Monod die Begründung der analytischen und objektiven Methode in der Wissenschaft zu, womit er wohl eine allgemeine Überzeugung ausdrückt. Dem Objektivitätspostulat an die Seite tritt gleichwertig das Kausalitätspostulat, also die Forderung, daß alle Bewegungen in der Natur nach dem Modell von Ursache und Wirkung zu beschreiben sind und auch beschrieben werden können. Leibniz († 1716) hatte diesem Ideal zu Anfang der Neuzeit mit seinem *Prinzip vom zureichenden Grunde* einen genauen Ausdruck gegeben.

„Unsere Schlüsse gründen sich auf zwei große Prinzipien. Das erste ist das Prinzip des Widerspruchs... Das zweite ist das Prinzip des zureichenden Grundes, in Kraft dessen wir der Ansicht sind, daß keine Tatsache wirklich oder existierend und auch keine Aussage wahr sein könne, ohne daß es einen zureichenden Grund dafür gäbe, daß jene so und nicht anders seien, wenn uns auch diese Gründe meist nicht bekannt sein können.“⁴⁰

Ehrlichkeit Einsteins. Es wird ersichtlich, welch großer Druck auf den Wissenschaften lastet. Denn bei vielen nachdenklichen Leuten, - bei diesen sehr stark -, aber auch bei den vielen anderen, die in unserem Kulturkreis leben und der inzwischen die ganze Welt umfasst, ist zumindest ein wenig das Weltbild von der Entwicklung der Wissenschaften abhängig, also auch die Frage nach dem letzten Sinn und Ziel des Lebens, die Frage nach Gott. Es ist deshalb kein Wunder, wenn Einstein, der wußte, was auf dem Spiele steht, sich so halsstarrig zeigte und die Ergebnisse einfach nicht akzeptieren wollte. Es ist aber auch ein Zeichen seiner Ehrlichkeit, daß er den Zustand der Quantentheorie nicht akzeptieren konnte, ohne sein philosophische Überzeugung preiszugeben. Er hat schließlich Heisenberg für den Nobelpreis vorgeschlagen, obwohl ihm die ganze Richtung nicht paßte. Denn wenn er alles wirklich ernst nahm, sein Weltbild, die Quantentheorie und die Folgerungen daraus, alle drei Elemente, dann passen sie nicht zusammen. Weniger starke Naturen als er leugnen einfach die Konsequenzen, sie sprechen einfach von verschiedenen und immer begrenzten Methoden oder von unterschiedlichen Sprachspielen und sehen keine Verbindung des einen mit dem anderen Element. Das tat er nicht.

Viele Leute, die sich mit der Philosophie der Naturwissenschaften beschäftigen, nehmen zwar ihr Weltbild ernst, auch auf der anderen Seite das, was die praktische oder theoretische Naturwissenschaft sagt, aber die Verbindung des einen mit dem anderen ist oft nur schwach ausgebildet oder gar nicht vorhanden. Der Mensch ist von Natur aus stark in Meinungen, aber bei weitem nicht so stark in der Untersuchung seiner Meinungen, das heißt, er ist nicht sehr geneigt zu prüfen oder überprüfen zu lassen, ob seine Überzeugungen auch zusammen passen. Philosophie heißt fragen, heißt weiter fragen; aber das ist ein so anstrengendes Geschäft, daß wohl nur alle tausend Jahre ein Mensch wie Sokrates erscheint, der es aushält, mit dem Fragen nicht mehr aufzuhören. Die Frageunlust führt praktisch dazu, daß das endgültige Aus für die deterministische Position immer wieder hinaus geschoben wird, seit Jahren und Jahrzehnten, daß es immer neu ausgesprochen werden kann, ohne daß es in seiner Breite wahrgenommen wird. So ungläubig sind noch immer die meisten Leute, daß sie es nicht fassen können! Der englische Physiker Paul Davies hat 1986 geschrieben:

„Bohr gewinnt, Einstein verliert.“⁴¹

Das hindert ihn nicht, zehn Jahre später ein ganzes Buch Einstein zu widmen, das aber als Quintessenz auch nur dieses eine Ergebnis enthält:

⁴⁰ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: *Monadologie*. 1714. § 31f.

⁴¹ Paul DAVIES: *Gott und die moderne Physik*. München: Bertelsmann, 1986.- 319 S.; 143.

„Obwohl Einstein einen so außergewöhnlichen Ruf als Wissenschaftler hatte, blieb seine Ansicht die einer Minderheit, und heute, vierzig Jahre nach seinem Tod, haben verfeinerte Experimente Einsteins Position noch weiter geschwächt.“⁴²

Rätsel um Einstein. Ich will hier nicht versuchen, das Einsteinrätsel zu lösen, die Frage also, warum er und nicht Bohr im 20. Jahrhundert zum Mythos der Wissenschaft aufgestiegen ist. Vielleicht liegt das daran, daß die Selbstbeschränkung im Wissen, die in der Quantentheorie von Bohr und Heisenberg zu Tage tritt, nicht dem Geschmack der Zeit, nicht dem titanischen Grundzug der Neuzeit entspricht. Mehr, schneller, höher, besser, alles wissen, dann auch alles machen, das war der Grundzug der Neuzeit. Da dieses Verlangen von der Quantentheorie nicht bestätigt, sondern stark und grundsätzlich eingeschränkt wird, nehmen die Versuche kein Ende, die alte Kausalität und Objektivität zu retten. Manche Physiker sehen auch, welches Programm in ihrer Wissenschaft steckte und daß dieses Programm jetzt an eine Grenze gekommen ist, von der die Neuzeit nichts wissen wollte. Der bedeutende, sehr nüchterne und ehrliche Physiker Richard Feynman schreibt 1967:

„Die Zukunft läßt sich nicht in die Karten schauen. ... Das bedeutet, daß die Physik in gewisser Hinsicht die Waffen gestreckt hat, falls es ihr, wie jedermann annahm, ursprünglich darum ging, genügend herauszufinden, um die Entwicklung der Dinge in einer vorgegebenen Situation vorherzusagen zu können.“⁴³

Die Zukunft vorher sagen zu können, war der phantastisch anmutende Versuch gewesen, Descartes Programm durchzuführen und den Menschen zum Herrn und Meister über die Natur zu setzen.⁴⁴ Das war die Epoche der Neuzeit! Ein anderer Physiker, Edward Teller, der sich durch den Bau der Wasserstoffbombe einen dunklen Ruf erworben hat, schrieb 1991 ebenso, und sein Urteil ist in diesem Punkte nicht dunkel:

„Die Unbestimmtheitsrelation hat unsere Sicht der Welt grundlegend verändert. Vor Heisenberg hielten wir die Vergangenheit für feststehend und unveränderlich und die Zukunft für mechanistisch determiniert. Nachdem Heisenberg sein Prinzip formuliert und alle seine Folgen aufgezeigt hat, betrachten wir die Vergangenheit noch immer als unveränderlich, die Zukunft aber als unbestimmt.“⁴⁵

Den Grund seines Scheiterns können wir heute, 40 Jahre nach dem Tod Einsteins, besser erkennen als damals. Äußerlich gesehen ist er an den mathematischen Schwierigkeiten gescheitert, eine grundlegendere Theorie als die Quantentheorie, eine Theorie, die nur kontinuierliche Größen und keine Sprünge mehr enthält, aufzustellen. Die grundsätzliche Theorie sollte kontinuierlich, objektiv und kausal sein, dann hätte die Quantentheorie mit ihren Sprüngen den zweiten Platz einnehmen dürfen, wodurch sie der mechanischen Philosophie keine Schwierigkeiten mehr bereitet hätte. Diesen Glauben an die verborgenen Parameter hat Einstein nie aufgegeben. Es war seine philosophische Entscheidung, daß es in der Natur keine Sprünge geben dürfe, er wußte, daß sie metaphysisch bedingt und keine Ergebnis der Physik war. Einstein ist ein Beispiel dafür, daß auf dem Grunde der Metaphysikkritik oft eine unbedachte und zäh festgehaltene, meist simple Metaphysik sitzt. *Natura non facit saltus*, die Natur macht keine Sprünge, war sein entschiedener Wahlspruch. So schon lautete ein Satz in der Scholastik und bei noch älteren Vorvätern und antiken Philosophen! Aber die Natur kümmert sich nicht um Sätze dieser Art, die dem Übersichtswillen des Menschen entstammen, und springt doch.

Kern des Konflikts. Warum konnte Einstein die Denkweise des jüngeren Bohr nicht annehmen? Was war der Kern des Konflikts? Mein Versuch zur Antwort lautet: Weil er ein Deutscher war, weil er in Grundsätzen denken konnte, weil er wußte, was auf dem Spiele steht. Es ging um den Begriff der Realität. Einstein dachte an etwas Objektives, das unabhängig von der Wahrnehmung einfachhin gegeben sein soll. Bohr aber hatte den Gedanken nachvollzogen, daß alles Wissen auch subjektiv

⁴² Davies (s. Anm. S. 35), 110.

⁴³ Richard P. FEYNMAN: *Vom Wesen physikalischer Gesetze*. Vorwort von Rudolf Mößbauer. München: Piper, (1967) 1993.- 216 S.; 179.

⁴⁴ Vgl. Descartes (s. Anm. S. 5), VI, 2.

⁴⁵ Edward TELLER: *Die dunklen Geheimnisse der Physik*. München: Piper, (amer. 1991) 1993.- 271 S.

geprägt ist; es mag objektive Gehalte haben, aber immer unter der Gestalt der zugleich subjektiven Aussage. Was nicht heißt, daß diese Aussagen subjektivistisch, also als bloße Meinungen zu verstehen sind. Die Quantentheorie war für Bohr die Bestätigung der begrenzten Möglichkeit menschlicher Erkenntnis, während Einstein in einem naiven Sinne titanisch dachte: Wir können alles wissen, wir wollen alles wissen, wir werden alles wissen! Damit wollte er selbst kein Titan sein. Aber in diesem Allwissen lag für ihn der wundervolle Trost der vollen gesetzlichen Harmonie alles Seienden, weshalb man nicht gar so böse sein muß mit der Bosheit der Leute oder mit dem Bösen in der Welt. Der Determinismus ist die Quelle der Heiterkeit und Gelassenheit. In den späten Jahren schrieb er an den Dichter Hermann Broch, der ihm seinen Roman über *Vergil* zugesandt hatte:

„Ich bin fasziniert von Ihrem Vergil und wehre mich beständig gegen ihn. Es zeigt mir das Buch deutlich, vor was ich geflohen bin, als ich mich mit Haut und Haar der Wissenschaft verschrieb: Flucht vom Ich und vom Wir in das Es.“

Trost der Wissenschaft. Einsteins Entscheidung in dem großen Konflikt war nicht physikalisch, sondern metaphysisch bestimmt, und er wußte es. Soweit ernstes Streben nur eben zu ersten Ergebnissen und Entscheidungen führen konnte, so führte sie in diesem Falle dazu. Aber er hatte Unrecht. Das Streben nach Gewißheit in einer deterministischen Welt war der Versuch, den Glauben überflüssig zu machen. So schmerzlich es für die säkularisierte Welt zu hören ist: Das hat sich als unmöglich erwiesen. Die Wissenschaft zeigt mit den Mitteln der Wissenschaft, daß in der Welt Ereignisse auftreten, entscheidende Vorgänge, die mit den Mitteln der Wissenschaft nicht erfasst werden können, ja die in überhaupt keinem verfügenden Sinne erfasst werden können, die vielmehr umgekehrt über den Menschen verfügen und ihn erfassen.

Was ist da zu tun? Das Ergebnis unseres Doppelspaltversuchs läßt sich in die Formel bringen: *Nicht einmal die Natur selbst weiß, welchen Weg das Elektron einschlagen wird.* Wenn die Natur das nicht weiß, dann hat sie letztlich keine Identität. Sie *ist* nicht: Denn was Sein hat, muß Identität haben. Natürlich hat die Natur viel Identität, nur eben keine letzte, die es erlauben würde zu sagen: die Natur! Deshalb wohl auch muß man sagen, daß Gott nicht die Natur ist; jedenfalls ist die Natur, soweit wir sie kennen und kennen können, kein letzter Grund, also sollten wir sie nicht Gott nennen. Die sichtbare und begreifbare Natur einfach mit Gott, dem tragenden Grund alles dessen, was wir begreifen können, gleich zu setzen, ist eine Meinung, der die klare Erfahrung entgegen steht. Es ist nicht nur ungeschickt, Gott und Natur zu identifizieren, es ist falsch.

Grenze des Sprechens. An dieser Stelle kommen wir an die Grenze des Sprechens, und die Schwierigkeiten des redenden Sagens über letzte Gründe und Prinzipien werden deutlich. Eigentlich darf ich Gott hier keinen tragenden Grund nennen, denn durch die Quantentheorie sind wir gezwungen, die Kausalität für ein vorletztes Prinzip zu halten, das kein letztes ist. Dennoch benennen Theologie und Glaube den Grund der Welt mit Gott, gelegentlich nennen sie ihn den Grund seiner selbst, *Causa sui*. Kann Gott als Ersatz die Lücke in der Kette der Kausalität schließen? Wenn damit ein neues Begreifen gemeint ist, dann natürlich nicht, dann entstehen all die alten Mißverständnisse mit dem Lückenbüßergott von neuem. Ein paralleler Anschluß an das Konzept der Kausalität der Philosophie und der Wissenschaft ist theologisch unmöglich.

Anknüpfung im Widerspruch. Wenn die Theologie von Gott als dem Grund und dem Schöpfer der Welt spricht und sich selbst recht versteht, dann tut sie es in einem anderen Sinne, durch eine Anknüpfung im Widerspruch. Das Wort *Gott* ist keine Weltformel, mit der die Theologie eine neue Erkenntnis den vielen anderen natürlichen Erkenntnis beifügt. Was theologisch wie ein Mehrwissen aussieht, wenn wir sagen: Gott hat die Welt geschaffen, ist philosophisch oder wissenschaftlich gesehen ein Wenigerwissen. Im Glauben steckt natürlich auch ein Wissen, aber es ist von einer seltsamen Art: Es ist das Wissen, daß man den letzten Grund nicht wissen kann. Solche Beschränkung entsprach natürlich nicht dem Geschmack Einsteins und vieler, die in der Neuzeit ähnlich dachten wie er. Der Glaube ist zugleich ein Wissen und ein Nichtwissen, und dann er ist ein existentielles Verhalten in dieser Situation.

Ruf Rousseaus. Freiheit, Friede und Leben gibt es letztlich weder durch die Natur, noch durch die Physik, noch durch sonst eine Wissenschaft, wie es gelegentlich aussah in der Neuzeit. Der Ruf Rousseaus († 1778): *Zurück zur Natur!* ist getragen von dem Glauben an die Friedlichkeit und Freundlichkeit der Natur, die ihr weder praktisch noch theoretisch zukommt. Was keine Identität hat, hat auch keinen Frieden; wenn also die Formel *Deus sive Natura* nicht gilt, dann hat die Natur den Frieden Gottes nicht. Dazu passt das Wort Jesu im Johannesevangelium: Einen Frieden gebe ich euch, wie ihn die Welt nicht geben kann. Hat der säkulare Versuch der Neuzeit, den Frieden auf die Natur und die Wissenschaft zu gründen, nicht enorme Katastrophen hervor gebracht, zumindest sie nicht verhindert? Ist von der Natur und von der Welt künftig Frieden zu erwarten?

Aufgaben:

3. 1

- In welcher Schrift unternimmt Descartes den Versuch, Schöpfung auf Natur zu reduzieren. Was meint diese Reduktion?
- Wie läßt Descartes die Freiheit Gottes bestehen und schaltet sie gleichzeitig aus?
- Die wissenschaftliche Methode begründet Descartes als Rekonstruktion. Wie verbindet er diese mit dem Gottesgedanken?
- Welche Ziele stellte Descartes als mögliche Wirkungen seiner neuen Wissenschaft auf?
- Wie rückt bei Descartes der Forscher und Wissenschaftler in die Rolle des Priesters?

3. 2

- Was hatte der Kardinal Bellarmin dem Physiker Galilei 1616 als Beschränkung seiner Wissenschaft aufgetragen? Warum konnte Galilei damit nicht zufrieden sein?
- Was meint Galilei damit, wenn er davon redet, die *Natur zu zerschneiden*? Wie kann man diese Zerschneidung am berühmten Fallgesetz erkennen?
- Warum kann es gefährlich sein, die Natur zu zerschneiden. Was kann es heißen: Galilei hatte im Endlichen Bellarmin im Unendlichen?
- Was meint Physiko-Theologie? Warum gab Bellarmin den Anstoß zu dieser neuen theologischen Sicht dazu?

3. 3

- Warum berief sich Albert Einstein für seine physikalische Auffassung auf den Philosophen Spinoza?
- Warum empfand er die Entwicklung der Quantentheorie als tragisch?
- Welche Bedeutung hat die Quantentheorie für die Theologie, insbesondere für die Schöpfungslehre?
- Auf welche Weise lassen sich aus physikalischen Experimenten theologische Schlüsse ziehen? (nicht positiv, aber negativ, als Abweisung von sog. wissenschaftlichen Letztbehauptungen)

§ 4 Aristoteles und die Schöpfung

Anfänge gibt es viele. Denn jeder Anfang hat wieder einen Anfang. Auch die Neuzeit hat verschiedene Anfänge, man kann sie zu Recht aus politischen, technischen oder demographischen Gründen zu verschiedenen Zeiten beginnen lassen. Wesentliche geistige Keime der Neuzeit aber werden im 13. Jahrhundert gesät und beginnen bald hervor zutreten. Mit der Hinwendung zum Aristotelismus soll die Wirklichkeit aus dem Jenseits ins Diesseits geholt werden; sie soll begreifbar werden. In der Schöpfungslehre bedeutet dies eine leichte Verschiebung der Ewigkeit Gottes auf die Ewigkeit der Welt.

Das 1. christliche Jahrtausend hatte sich ins platonische Weltbild eingeschrieben und die eigentliche Wirklichkeit in den Schöpfungsideen Gottes gesehen, so daß jedes irdische Sein sich zeigte und zugleich entzog.¹ Der Aristotelismus des 2. Jahrtausends — so die euphemistische Deutung — gibt der Raum-Zeit-Welt ihre Würde zurück. Jetzt darf jedes Ding so sein, wie es ist, endliche Realität und, so die skeptische Deutung, weiter nichts.² Das Wesen eines Dinges soll jetzt nicht mehr vor ihm, *ante rem*, sondern in ihm liegen, *in re*. Als Folge der veränderten Realitätssicht vermehrt der Mensch seine Tätigkeit ungemein. Denn was heißt Diesseits oder Jenseits? Wenn die Dinge ihr Wesen in sich tragen, dann sind sie begreifbar; der technische Zugriff ist die Folge, der Homo faber wird zum Ideal des Menschseins. Dagegen, wenn die Welt insgesamt und die Dinge ihr Wesen nicht in sich tragen, können die Schöpfungsideen sich nur zeigen und offenbaren. Das kontemplative Leben steigt dann zur idealen Gestalt des Menschseins auf. Jenseits meint den Entzug des Ergreifens, Diesseits die Möglichkeit des Zugriffs. Auch Galilei und Descartes in der Mitte des 2. Jahrtausends sind Aristoteliker, noch radikalere als die gegnerischen zeitgenössischen Aristoteliker, mit denen sie in einen erbitterten Bruderzwist über die Methode geraten waren.³ Denn diese beschränkten sich aufs Beobachten, statt durch mancherlei technisches Werkzeug die Natur im Experiment zur Antwort zu zwingen, um so zum Herrn und Meister der Natur zu werden.

Inhalt von § 4. Zentral für den Aristotelismus ist die Lehre von der Ewigkeit der Welt. Der erste Abschnitt sucht zu zeigen, daß die Ewigkeit der Welt (4. 1) eine Folge der Forderung ist, die Welt für begreiflich zu halten. Was bedeuten dann aber Schöpfung und Endlichkeit der Welt? Die neue Rationalität des Begreifens mußte von den Theologen mit der Aussage verbunden werden, daß Gott die Welt aus freiem Entschluss geschaffen habe, diese also nicht aus sich selbst besteht, sie also keinesfalls ewig, sondern nur in Gott begründet sein kann. Die Lösung des Averroes, bei dem beide zugleich, der Schöpfer und die Schöpfung seit Ewigkeit bestehen, konnte keine wirkliche Lösung sein.⁴ Die Welt aus Gott verstehen darf nicht meinen, statt natürlicher Kausalitäten nun göttliche anzugeben. Damit wird Gott auf eine begreifbare Natur reduziert. Der Schöpfergott des Averroes ist schlecht gedacht, da er in den Begriffszusammenhang des Endlichen gezogen wird. Seine Konzeption war eine Kapitulation des Glaubens, eine Aufhebung der Theologie in die Philosophie hinein.

¹ Endre von IVÁNKA: *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter* (1964). Einsiedeln: Johannes, ²1990.- 495 S.

² Zacharias HAYES OFM: *The general doctrine of creation in the 13th century*. Paderborn: Schöningh, 1964.

³ Vgl. oben § 3, S. 2ff.

⁴ AVERROES (Ibn Rushd): *Philosophie und Theologie von Averroes*. Hrsg. von Rolf Schönberger u.a. Acta Humaniora. Weinheim: VCH, 1991.- 184 S.

Die kirchlichen scholastischen Theologen haben Averroes allesamt abgelehnt und das Unverhältnismäßige zwischen Schöpfer und Geschöpf sehen gelehrt, wie es das 4. Laterankonzil gefordert hatte:

„Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, daß zwischen ihnen nicht eine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre. - Quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.“ DH 806.

Aber sie taten es auf verschiedene Weise. Theologisch bieten sich zwei Lösungen an, das Verhältnis oder Unverhältnis zu bestimmen, einmal aristotelisch, einmal platonisch gefärbt. Zum einen kann man die Dinge in ihrer Endlichkeit zu begreifen suchen, wie sie sind. Es zeigt sich, daß jede Aussage über das Endliche, wenn es begriffen wird, zugleich einen Verweis über sich selbst hinaus enthält, womit das Endliche zugleich wiederum nicht begriffen ist. Kein Stein steht in sich selbst außer Gott, und der ist kein Stein, nämlich kein Objekt für uns. Das sagt zwar auch Aristoteles, aber er meint eine Stufenleiter zu diesem Selbststand hin aus eigenen Kräften gehen zu können. Die thomanische Lehre verbindet entsprechend die Erscheinungen des Seins in Ursachenketten miteinander, so daß für ein Ereignis letztlich die erste Ursache in Gott (*causa prima*) zu suchen ist, der alles aus sich heraus gesetzt hat. Gott aber ist weit entfernt, dagegen sind die unmittelbaren Zweitursachen (*causae secundae*) nahe und erforschbar. Die Kausalitätenlehre schmeichelt dem Verstand durch die Einladung zu immer umfangreichem Begreifen.

Die thomistische Art des Glaubens an die Geschöpflichkeit der Welt (4. 2) hat zur Folge, daß er zwar die Geschöpflichkeit der Welt, nicht aber ihre Zeitlichkeit für beweisbar hält. Es kann allerdings nach Thomas auch nicht die Ewigkeit der Welt bewiesen werden. Er nimmt das biblische *Im Anfang* rein als Glaubensartikel. Zugleich räumt er der vergleichenden Vernunft und der messenden Empirie einen vollständigen Freiraum ein, denen das natürliche Licht zur Forschung genügen soll.

"Ich sehe nicht, wieso die Erklärung der Worte des Philosophen etwas mit der Glaubenslehre zu tun haben soll." Resp. De art. XLII, a. 33 (n. 806)

Dabei steigt die Gefahr auf, daß aus der Zweitursachen-Forschung ein methodischer Atheismus wird, der sich schließlich zum ontologischen und existentiellen verfestigt. Dagegen eröffnet Bonaventura als Fürst der Mystiker, als *Princeps mysticorum*, den Raum der Erfahrung Gottes in allen Dingen. Die in jedem Augenblick erfahrene Grenze des Begreifens zeigt die Gegenwart Gottes an. Aus der Gegenwart des Ewigen und Unendlichen folgt die endliche Zeit der Welt (4. 3). Denn jede Aussage zeigt formal die Absolutheit ihres Anspruchs an, denn sie will ja wahr sein, und zugleich die Unmöglichkeit, sich aus sich selbst begründen zu können. Auch Bonaventura erkennt Aristoteles an, aber auf paradoxe Weise: Aus der gesteigerten Endlichkeit der Welt fließt eine gesteigerte Unmittelbarkeit Gottes. Je heftiger man an den Ketten reißt, um so mehr erkennt man die Grenzen der Endlichkeit, um so unmittelbarer ist Gott nahe, um so mehr führt die Anerkennung der Endlichkeit zur Freiheit in Gott, die an der Endlichkeit keine Grenze mehr findet.

Der letzte Abschnitt ist in der Theologie ungewöhnlich. Er handelt von *der Unendlichkeit in der Mathematik*. (4. 4) Strukturell ist das Problem das gleiche: Kann die begreifbare Welt ewig oder unendlich sein? Oder ist das Unendliche im mathematischen Kalkül selbst begründbar? Das 20. Jahrhundert hat das schöne Ergebnis gebracht, daß auch der mathematische Begriff endlich ist und beim Zugriff auf das Unendliche scheitert. Deshalb gehört dieses Ergebnis in die Schöpfungslehre.

4. 1 Die Ewigkeit der Welt (Aristoteles)

Satz 4.1: Etymologisch meint Ewigkeit die Unbegreifbarkeit des göttlichen Lebens. Aristoteles rühmt sich, als erster die Ewigkeit der Welt gelehrt zu haben, die aus seinem Postulat der Rationalität aller Erscheinungen folgt. Im Mittelalter lehrt der Rationalismus des Averroes eine ewig geschaffene Welt (kreatianistischer Aeternismus), eine einzige Vernunft in allen Menschen (Monopsychismus) und die Gleichgültigkeit allen Handelns (Fatalismus).

Das Wort Ewigkeit macht auf dem Weg durch die Geistesgeschichte einen bedeutsamen Wandel durch, wobei mit der Zeit nicht mehr der Inhalt, dafür um so mehr die Anwendung umstritten ist. Was Ewigkeit sei, gilt mit der Zeit als geklärt, wer aber Ewigkeit besitzt, wird zunehmend umstrittener. In der Antike kann Aristoteles sowohl die Welt als auch seinen Gott, den unbewegten Bewegten, als ewig bezeichnen. Das kann er tun, weil Gott und Welt bei ihm ungetrennt sind und in eine einzige Vorstellung zusammen fließen.

Aber mit dem Christentum treten Gott und Welt auseinander und werden erst über nachfolgende, nicht notwendige Ereignisse wie Schöpfung, Inkarnation und Geistsendung und Eschatologie wieder miteinander verbunden, nicht mehr nur mit dem einen, sondern mit dem trinitarischen Gott. Durch die Schöpfungslehre entstehen in der Philosophie einige Fragen, die der Antike unbekannt waren. Die wichtigste ist: Wer ist jetzt ewig, Gott oder die Welt? Auf die Frage gibt es drei Antworten: allein Gott ist ewig, allein die Welt, zugleich Gott und die Welt.

Die Unterscheidung von Gott und Welt führt bei den mittelalterlichen Averroisten⁵ zunächst dazu, daß bei ihnen zugleich Gott und die Welt ewig sind. Aber diese Zuordnung führt zur Konkurrenz zweier Ewigkeiten, ihr ist keine lange Dauer beschieden. Die Neuzeit bestreitet einem entzogenen Gott, den sie nicht begreifen kann, die Ewigkeit und damit die Existenz. Sie spricht sich diese selbst zu und gewinnt so eine einzige Ewigkeit, die sie mit dem bestimmtem Artikel *die Natur* nennt. Für den Naturalismus der Neuzeit soll die Natur ewig sein, ausgestattet mit göttlichen Zügen. Das ist also wieder die aristotelische Gott-Natur, vermehrt nur um den aus der Offenbarung stammenden Gedanken, daß das Endliche zur Teilnahme am Unendlichen berufen sei, was säkularisiert zur Idee des Wachstums wird, mit dem das Endliche durch seine Aktivität zum Unendlichen anwachsen soll. Was im Glauben die Gnade vermag, wird hier zur Leistung des Menschen. Gegensätzlich zur Tendenz der Neuzeit sucht der Glaube die Ewigkeit einzig Gott vorzubehalten, wobei Sieg und Niederlage nach der Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit periodisch miteinander abwechseln. Um diese Ewigkeit streiten sich Glaube und Unglaube. Was Ewigkeit meint, ist dabei wenig umstritten, sie ist die Beständigkeit in sich. Die Trennungslinie ist vorher gezogen, dort nämlich, wo jemand die Qualität der Ewigkeit einer Natur, die rational begriffen werden kann, zuspricht, oder aber Gott, der sich offenbarend zeigt und der dem Zugriff des Menschen immer voraus ist.

Ewigkeit unverfügbar. Das Wort Ewigkeit ($\alpha\omega\delta\nu$) kennzeichnet im Griechischen des Homer zunächst das Leben in seiner Unverfügbarkeit, aber es meint das zeitlich begrenzte Leben.⁶ Ja, gerade wegen der zeitlichen Grenze trägt das Leben die Ewigkeit an sich. Geburt und Tod sind im wesentlichen unverfügbar oder von einem Schicksal bestimmt, das nicht in der Reichweite des Menschen liegt. Indem das Unverfügbare benannt und bemerkt wird, taucht schon das Verfügen als Denkmöglichkeit, als imaginiertes Gegenstück zur realen Unverfügbarkeit auf. In der Polarität von Verfügen und Verfügtsein entwickelt sich der Begriff weiter. Das Zeitliche und Vergängliche kann zwar unmöglich selbst ewig werden, denn die vergängliche Zeit zeigt die Macht des fremden

⁵ E. BEHLER: *Die Ewigkeit der Welt. 1. Teil: Die Problemstellung der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters*. Paderborn u.a.: Schöningh, 1965. Moses MAIMONIDES: *Führer der Unschlüssigen (Dux perplexorum)*, Buch 1-3. Übers. und hrsg. von Adolf Weiss. (Phil. Bibl. Bd. 184a-c). Hamburg: Meiner, (1923/24) 1972.

⁶ Vgl. H. ECHTERNACH: Art. *Ewigkeit*. In: HWP 2, 838; z.B. Odyssee IX, 523.

Verfügens an. Aber kann nicht das Ewige, das hier verfügt und über das nicht selbst verfügt wird, in der Zeit für den Menschen erscheinen und ihm irgendwie zuteil werden?

Zeit als Abbild. Platon etwa nennt die Zeit im *Timaios* ein Abbild der Ewigkeit. Sie ist die höchste Stufe der Teilnahme am Ewigen, das nach Zahlen fortschreitende Abbild des im Einen verharrenden Ewigen. Besseres konnte der Demiurg, der Weltenbauer, nicht tun und schaffen für die Welt, als die Zeit zu erschaffen, denn sie vermittelt die Ewigkeit an die Welt, soweit das eben möglich ist. Unserem landläufigen Verständnis strikt zuwider tritt die Zeit nicht in Konkurrenz zur Ewigkeit, die Zeit ist nicht eine vergängliche Bewegung und die Ewigkeit der stehende Augenblick, sondern die Zeit ist die Interpretin und Vermittlerin der Ewigkeit.

„Die Natur dieses Lebewesens (= des erzeugenden Vaters) nun war aber eine ewige ($\alpha\tau\omega\iota\nu\hat{\omicron}$) und diese Eigenschaft dem Erzeugten vollkommen zu verleihen, war selbstverständlich unmöglich. So sann er darauf, ein bewegliches Abbild der Ewigkeit zu gestalten, und macht, indem er zugleich den Himmel ordnet, von der im Einen verharrenden Ewigkeit ein in Zahlen fortschreitendes ewiges Abbild, und zwar dasjenige, dem wir den Namen Zeit ($\omicron\varsigma\ \chi\rho\omicron\iota\nu\hat{\omicron}$) beigelegt haben.“⁷

Ein Rest der archaischen Distanz, die es verwehrt, die Ewigkeit zu ergreifen und in die Verfügung zu kehren, bleibt auch bei Platon erhalten, wenn auch im Modus des Bedauerns, daß mehr leider nicht möglich ist. Was einmal in die Vorstellung des Menschen getreten ist, erweckt seine Begierde zu ergreifen und festzuhalten.

Ewigkeit des Aristoteles. Das einmal geweckte Begehren läßt sich durch die Bescheidenheit nicht befriedigen, sondern muß bis an den Rand seiner Möglichkeiten gehen, um dort die Erfahrung der Unmöglichkeit schmerzhaft zu machen. Der verborgene Sinn der Ewigkeit ist die Unverfügbarkeit, gegen die sich das abendländische Denken stets wehrt und dabei umfassende Metaphysiken des Begreifens ausgebildet hat. Jede Metaphysik ist ein Eroberungsfeldzug ins Reich des Geistes zur Sicherung eines schwankenden Thrones. Einige Zeit nach Platon rühmt sich Aristoteles, die Ewigkeit als erster der Welt zugeschrieben zu haben, da alle anderen vor ihm gelehrt hatten, der Kosmos sei geworden.

„(279b) Alle lehren, der Kosmos sei geworden. ... (283b) Der gesamte Himmel ist also weder entstanden, noch kann er untergehen, wie einige meinen; sondern er ist einer und ewig und hat in seiner ganzen Dauer weder Anfang noch Ende hat und faßt und umgreift in sich selbst die unbegrenzte Zeit. Davon kann man sich aus dem Gesagten überzeugen wie aus den Meinungen jener, die anders lehren und ihn entstanden sein lassen.“⁸

Die Bemerkung enthüllt den Sinn seiner Philosophie, die erstmals als umfassendes Forschungsprojekt antritt. Wenn Aristoteles die Welt ewig sein läßt, heißt das nicht, daß er alle ihre Erscheinungen jetzt für unbegreifbar hält, sondern umgekehrt, daß er jetzt die unverfügbare Ewigkeit und die sich selbst gleiche Beständigkeit in den Griffbereich des verfügenden Menschen bringen will. Aristoteles hat ein unbegrenztes Vertrauen in die menschliche Vernunft und scheut vor keiner Schwierigkeit zurück.⁹ Durch Forschung, meint Aristoteles, kann die Ursache jeder Erscheinung gefunden werden, aber dazu muß die Welt ewig sein.

Zeit des Aristoteles. Die Zeit in der Welt darf nichts wirklich Neues bringen, sondern nur, was schon vorweg wißbar ist. Andernfalls, wenn es Ereignisse gäbe, die nicht erforschbar sind, sondern plötzlich auftreten, versagt die Vernunft. Aristoteles muß deshalb die Zeit zu einem Parameter herabstufen, über den das Begreifen verfügt. Die Verfügung über die Zeit geschieht durch das Messen, deshalb wird die Zeit bei Aristoteles folgerichtig durch das Messen definiert.

„Denn dies ist die Zeit, die Zahl der Bewegung in bezug auf das Frühere und Spätere. = Του \omicron στο γα ι ρ ϵ στιν ο $\chi\rho\iota\nu\hat{\omicron}$, α ρ ι μ $\acute{\omicron}$ κ ι νη ι σε $\acute{\omega}$ κατα' το' προ ι τερον και' υ σ τερον.“¹⁰

⁷ *Timaios* 37d.

⁸ ARISTOTELES: *De caelo* I, 279b; 283b.

⁹ Vgl. *Protreptikos* b56; auch: Ingomar DÜRING: Art. *Aristoteles*. In: Pauly-Wissowa'schen Realencyclopädie ..., S.-Bd. IX (1968) 159 - 336.

¹⁰ ARISTOTELES: *Physik* Δ 11, 219 b 1-2.

Die Zeit wird geometrisch gemessen, also auf das Abzählen von äquidistanten Marken eines Maßstabes reduziert, der sich gleichmäßig zu bewegen scheint. Auf die gleiche, aristotelische Art messen unsere Uhren die Zeit, seien es Sonnenuhren, Armbanduhr oder Digitaluhren, es sind alles Aristotelesuhren. Die Zeit wird auf die Vorstellung von Kreis oder Linie projiziert. Um ein grenzenloses Zutrauen zur Vernunft haben zu können, muß dann der Welt die unbegrenzte Zeit von Vergangenheit und Zukunft zugesprochen werden. Die Ewigkeit der Welt wird zu einem Postulat der Vernunft. Ein Kosmos, der entstanden ist und dann endlos bestehen bleibt, kann dem Anspruch des Verstehens nicht genügen, ebenso wenig wie einer, der einmal vergehen wird. Der Begriff Ewigkeit ($\alpha\lambda\omega\delta\iota\omicron$) blickt bei Aristoteles in die beiden Richtungen der Zeit, er meint zugleich die Entstehungslosigkeit ($\alpha\lambda\gamma\epsilon\lambda\upsilon\eta\tau\omicron$) in der Vergangenheit und die Unzerstörbarkeit ($\alpha\lambda\phi\alpha\rho\tau\omicron$) in der Zukunft.

„... muß das Göttliche insgesamt unveränderlich sein, soweit es das Erste und Oberste ist.“¹¹

Die Zeit als Parameter der Bewegung nehmen, heißt sie ausschalten oder, wie Hegel sagte, die Zeit im Begriff tilgen. Bei einem Parameter läßt sich sagen, in welchen Zustand das System zu einem früheren oder späteren Zeitpunkt übergeht. Deshalb sind die Welt und Gott zugleich ewig bei Aristoteles. Der Kosmos ist der ewig notwendige Ausdruck des ewig nach Notwendigkeit sich bewegenden Gottes. **Gott und Welt sind nur die beiden Momente der sich selbst gleich bleibenden Bewegung, wobei Gott das Moment der Ewigkeit in der Bewegung ist, die Welt das Moment der Bewegung in der Ewigkeit.** Gibt es das eine erste Prinzip als unbewegte Ursache aller Bewegung, dann gibt es in diesem zugleich Unveränderlichkeit und Veränderung, alles in höchster Rationalität, also begreifbar.

Rationalismus des Averroes. Diesem strengen aristotelischen Rationalismus, der in verschiedenen Intensitätsgraden später in der Geschichte wieder auftreten sollte, begegnet der Schöpfungs Glaube zum erstenmal umfassend im Mittelalter durch die Vermittlung der arabischen Philosophie. Am wirksamsten war hier der Rationalismus des Ibn Rušd oder Averroes (1126 - 1198), der die islamische Offenbarung zu berücksichtigen hatte und auch deren Inhalt rational in das System einzubauen versucht hat.¹²

Averroes beginnt mit einer methodischen Absicherung. Es gibt nach ihm drei Gruppen von Menschen: die Philosophen, die Theologen und die einfachen Gläubigen. Die Philosophen sind Menschen der wissenschaftlichen Beweise, sie haben Einsicht in das Wesen der Dinge selbst; die Theologen bleiben auf der Stufe der Dialektik und der wahrscheinlichen Meinung stehen; die einfachen Gläubigen leben von Bildern und Gefühlen und haben keinerlei Einsicht in die Wahrheit der Dinge, sie müssen zu allem Guten ermahnt werden. Damit ist der Anspruch auf vollständige Rationalität auch formal gestellt und gegen Einsprüche, da sie von tieferer Ebene stammen, von vornherein gesichert.

Neue Fragen. Die Situation der Konkurrenz von Philosophie und Religion ist neuartig, weil die Antike eine solche nicht kannte. Das gilt auch für den Zeitraum von fast 1½ Jahrtausenden, der zwischen Aristoteles und Averroes liegt. Erst das Auftreten einer umfassenden Offenbarungsreligion erzeugt den Gegensatz von Nehmen und Gebenlassen der Wahrheit, die Dialektik von Begreifen und Ergriffenwerden. Allerdings hat es mehr als ein tausend Jahre gedauert, bis dieser Gegensatz in der sichtbaren Gestalt von Lehrsystemen hervortrat, da die christliche Antike sich selbst einfach als die bessere Philosophie empfunden hatte. Ab dem 12. Jahrhundert wird die Spannung zwischen Offenbarung und Vernunft zum beherrschenden Thema des abendländischen Denkens, und das ist es bis heute geblieben. Die immer latente Bestreitung ihrer Rationalität verführte die Philosophie und die Wissenschaften zu immer umfassenderen Behauptungen der Totalität der Vernunft. Die Rationalität war im Denken des Aristoteles durchaus enthalten, nur eben nicht mit aller Konsequenz durchgeführt und entwickelt. Die Herkunft der Materie, die Existenz der individuellen Seele und das

¹¹ *De caelo* I, 278b.

¹² Vgl. Fernand VAN STEENBERGHEN: *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*. Hrsg. von Max A. Roesle. München u.a.: Schöningh, (frz. 1966) 1977.- 579 S.; 47 — 50.

Gericht über den Menschen sind für Aristoteles keine Fragen, also kann es keinen Konflikt zwischen Rationalität und Glauben geben. Die Geschichte etwa scheidet er ausdrücklich von den philosophischen Fragen aus. Erst Hegel wird zum Aristoteliker der Geschichte. Bei Averroes hatte sich durch die islamische Lehre von der Offenbarung der Inhalt des philosophisch zu Bedenkenden vermehrt. So paradox es klingt: Erst die Offenbarung erzeugt den Rationalismus, der vorher gar nicht vorstellbar ist. Averroes lehrt eine ewig geschaffene Welt (kreatianistischer Aeternismus), eine einzige Vernunft in allen Menschen (Monopsychismus) und die schließliche Folgenlosigkeit allen Handelns (Fatalismus), was alles keine antiken Themen sind, sondern rationalisierte Offenbarungsinhalte.

Averroes füllt die Lücken aus, die der Philosoph gelassen hatte, oder vielmehr, die bei jenem gar nicht aufgetreten waren, weil sie nur in dem anderen Fragehorizont einer Offenbarung erscheinen konnten, die streng zwischen Schöpfer und Geschöpf trennt. Und diese Trennung vollzieht der Islam als abrahamitische Offenbarungsreligion mit aller Deutlichkeit. Aristoteles hatte Gott nur als Zielursache gelehrt, auf den hin als dem höchsten Gut alle Bewegungen gerichtet sind. Wenn Gott der unbewegte Bewegter ist, dann kann er kein Bedürfnis haben, eine Welt zu verursachen. Er kann nur selbst das letzte Ziel sein, ohne darum zu wissen oder es zu wollen. Eine Wirkursache tritt aber immer mit einer Zielursache verbunden auf. Also würde dieser Gott zu einem Ziel hinstreben, zu einer noch nicht vorhandenen Welt, das heißt, er würde sich aus Bedürftigkeit heraus bewegen, womit er nicht mehr das höchste, vollkommen unbedürftige Sein wäre. So denkt Aristoteles.

Bei Averroes aber fordert die islamische Vorgabe eine Schöpfungsvorstellung. Sie soll aber zugleich auch, das ist die aristotelische Vorgabe, völlig aus Prinzipien gedacht werden. So kommt es, daß beide ewig sind, Gott, der ungeschaffen ist, und die Welt, die in Ewigkeit geschaffen ist. Gott kann bei Averroes nicht unmittelbar schaffen, denn dadurch verlöre er seine Unbedürftigkeit, das Schöpfungswerk übernehmen niedere Demiurgen.

Verstärkter Rationalismus. Wo steckt der verstärkte Rationalismus? Gab es vorher nur eine Ewigkeit, die eine und einzige Gott-Welt, so jetzt deren zwei. Die Schöpfungsaussage, daß Gott in souveräner Entscheidung eine Welt geschaffen habe, wobei alles Begreifen vom Menschen weg in die Unbegreiflichkeit Gottes gelegt wird, erzeugt das Verlangen, das Unbegreifliche zu begreifen. Die Ewigkeit wird wie im griechischen Wort Aion wieder umgekehrt oder, genauer gesagt, der Aristotelismus ist der immer neu auftretende Versuch zum Begreifen des Unbegreiflichen. Die Vorstellung des Entzuges, die im Schaffen Gottes enthalten ist und die dem Menschen die Schöpfung als seinen Bereich zuweist, wird noch einmal dem Begreifen unterstellt. So vermehrt sich der Rationalismus durch die Offenbarung, deren Ziel es immer ist, den Rationalismus zu übersteigen, weil er ein zu enger Horizont für die Wirklichkeit ist.

Was hier in der Ontologie der Weltentstehung gilt, setzt sich bei den beiden anderen Themen, bei der persönlichen Individualität und dem Schicksalsgedanken fort. Averroes findet, anders als Aristoteles, überhaupt erst einmal einen individuellen Menschen vor, dem die Teilnahme an der Ewigkeit in Aussicht gestellt wird. Diese Teilnahme rationalisiert er, und so wird ein Monopsychismus daraus. Monopsychismus, die Ein-Seelen-Lehre besagt, daß das Denken in jedem Menschen ein unpersönlicher Vorgang sei und man nur in Hinsicht auf eine allgemeine Denkfähigkeit von Ewigkeit reden könne. Eine persönliche Ewigkeit sei undenkbar. Aristoteles konnte keine Personalität zerstören, weil diese Vorstellung bei ihm gar nicht auftreten konnte. Averroes aber mußte sie ins aristotelische System einordnen und hat sie dadurch aufgehoben.

„Averroes zerstörte die Personalität des menschlichen Individuums.“¹³

Ähnliches zeigt sich beim Fatalismus, bei der Gleichgültigkeit aller moralischen Entscheidungen, der aus einer ewigen Wiederkehr aller Dinge, wie sie für Platon und Aristoteles selbstverständlich war, von vornherein und automatisch folgt. Deshalb kann man die Antihumanismus-Pläne mancher Politiker und Literaten als Rückfall in eine antike Epoche deuten, wenn sie dem Menschen die

¹³ Vgl. Van Steenberghen (s. Anm. [12](#)), 43.

Sonderstellung in der Welt bestreiten. Diese Human- und Gentechnologen sind keinesfalls der Fortschritt, für den sie sich ausgeben, sondern sie benutzen nur moderne Instrumente für ihren Versuch, die Sonderstellung von Gott und Mensch durch die Offenbarung rückgängig zu machen.

4. 2 Die Geschöpflichkeit der Welt (Thomas)

Satz 4.2: Thomas verbindet den Aristotelismus mit dem Schöpfungsglauben. Daß die Welt geschaffen ist, kann mit der Vernunft bewiesen werden, nicht aber, daß die Welt einen Anfang hat. Der Glaube wird so zwar mit der Vernunft vereinbar, aber die Vernunft hat keine Notwendigkeit, zum Glauben überzugehen. Das natürliche Licht der Vernunft darf sich für unbegrenzt halten.

Wie behandelt Thomas die drei Themen, die im Grenzbereich von Philosophie und Theologie entstehen und die durch die Begegnung von Offenbarung und Aristotelismus erzeugt werden? Was sagt er zur Ewigkeit der Welt, zur Einzigkeit einer einzigen Vernunftseele und zur Schicksalsnotwendigkeit, also zur Ontologie, zur Erkenntnislehre und zur Ethik? Ich will mich der Kürze halber auf die Ewigkeit der Welt beschränken und auch da nur die Summe der Theologie, die Summa theologiae heranziehen. Diese behandelt im ersten Teil, im Anschluß an die Gotteslehre, die allgemeine Schöpfungslehre.¹⁴

Das paradoxe Phänomen, daß die Offenbarung, die als Torheit der Vernunft die Wege des Menschen durchkreuzen soll, noch einmal den Rationalismus verstärkt, läßt sich auch bei Thomas beobachten. Die bislang unbegriffene erste Materie, die *Materia prima*, wird der Wirkung der göttlichen Kausalität unterstellt (a), also steht nichts mehr außerhalb dieser universalen Wirkmacht. Dann wird die Welt bei Thomas notwendig von Gott als erster Ursache bewirkt (b), also ist die Schöpfung der Welt beweisbar und bis zu ihrem ersten Grund mit der Vernunft erschließbar. Nicht beweisbar ist dagegen die Einschränkung der Vernunft durch die Zeitlichkeit der Welt; daß die Welt nicht ewig ist, kann nach Thomas nur ein Glaubensartikel sein (c). Als Fazit ergibt sich, daß der Glaube bei Thomas zwar mit einer rationalen Welterklärung völlig überein stimmt, die Vernunft aber, da sie selbstgenügsam ist, von sich aus kein Bedürfnis verspürt, zur Theologie überzugehen (d). Thomistisches Denken steht deshalb in der Folgezeit einer sich ausbreitenden Vernunft unbeteiligt oder defensiv gegenüber, vielleicht kann man auch sagen, hilflos.

„Aus der Überzeugung heraus, daß die menschliche Person das unmittelbare und hinreichende Prinzip ihrer Tätigkeiten ist, weist der Aquinate im Bereich der natürlichen Erkenntnis jede Art von göttlicher Erleuchtung zurück.“¹⁵

Mit dem von Thomas akzeptierten Grundbegriff der Vernunft kann sich die natürliche Erkenntnis unbegrenzt wähnen und jede Art von göttlicher Erleuchtung in ihrem Bereich zurückweisen. Sie bedarf keiner Erleuchtung, die noch hinzu kommt. Insofern von Gott Licht zur Erkenntnis gegeben werden muß, ist es schon gegeben.

Im Aristotelismus stellt sich das Problem der ersten Materie als unbegriffener Restbestand dar. Thomas wendet darauf den Schöpfungsgedanken an, da Gott nach biblischem Zeugnis am Anfang Himmel und Erde, also alles, was es gibt, geschaffen haben muß, also auch die sogenannte erste Materie. Im Aristotelischen System entsteht das Problem der ersten Materie aufgrund der erhöhten Anforderung an die Rationalität. Zunächst ist sie der Bodensatz des Unbegreiflichen, der Schlamm, der sich der Ordnung des Kosmos entzieht. Begreifbar ist immer nur die Form, die *Forma*, eines Gegenstandes, die einen Stoff eben zu dem Gebilde macht, das der Gegenstand ist. Nur der durch die Form geprägte Gegenstand kann erkannt werden, der zugrunde liegende Stoff wird im gleichen Akt nicht erkannt, sondern bleibt im Hintergrund als Träger der aktualisierten Wirklichkeit. Dieser

¹⁴ STh I q44 – q46.

¹⁵ Vgl. Van Steenberghen (s. Anm. 12), 315.

Stoff kann allerdings gleichfalls ein formgeprägter Stoff sein, also ein erkennbarer Gegenstand, von dem das, was er ist, seine Form, abgehoben und begriffen werden kann, wobei dann wieder ein anderer Stoff im Hintergrund verbleibt. Zum Beispiel: Ein Stuhl wird begriffen durch die Möglichkeit des Sitzens, die er bietet. Einen Stuhl als Stuhl erkennen, heißt aber absehen von der Materie oder dem Stoff, aus dem er gebildet ist, sei dieser nun Holz, Eisen oder Plastik. Dem Grundstoff kann man sich in einem zweiten Akt des Erkennens zuwenden und dessen Form wahrnehmen, etwa das Holz als Holz, wobei dann nicht zugleich der zugrunde liegende Stoff des Holzes, die Zellulose etwa, wahrgenommen wird, die erst im dritten Akt erkennbar wäre. So gibt es eine Kaskade von Materien, da jede Materie zum einen aus Form und Stoff zusammen gesetzt ist, zum anderen aber auch einer komplexeren Form wieder als Stoff dienen kann. Nur in Gedanken, aber nicht im realen, je durchführbaren Begreifen wird bei Aristoteles schließlich eine letzte Materie eingeführt, bei der dieser Prozeß abbrechen soll. Manchmal heißt sie die erste Materie, was aber je nach gewählter Blickrichtung wechselt.

„Die elementarsten Formen sind die vier Qualitäten Warm, Kalt, Feucht und Trocken, deren Materie nunmehr, für sich betrachtet, als gänzlich strukturlos vorgestellt werden muß; Aristoteles nennt sie 'äußerste' oder zuweilen auch 'erste' Materie (εσχάτη, πρώτη υλη) (Met. XII, 3, 1069 b 35f.; Met. V, 4, 1015 a 7-10; vgl. aber Phys. II, 1, 193 a 29.)“¹⁶

Die Kaskade nach unten ist gewissermaßen der umgekehrte Gottesbeweis, während die Kaskade nach oben zum unbewegten Beweger führt, der alle seine Möglichkeiten verwirklicht hat, also keinen Anteil an Potenz oder Materie enthält. Der Prozeß des Aufstiegs oder Abstiegs führt in beiden Richtungen nach endlich vielen Schritten — die Endlichkeit ist entscheidend — entweder zum reinen Akt, zum Actus, was einer der Namen des aristotelischen Gottes ist, oder zur ersten Materie, zur *Materia prima*. Der eine ist vollständig begreifbar, die andere ebenso vollständig unbegreifbar. Die beiden Vorstellungen geben ein Maß an für das aktuelle oder entzogene Begreifen, so daß die jenseits der vier Grundqualitäten von Warm, Kalt, Feucht und Trocken liegende letzte Materie das Begreifen nicht lohnt. Dem Rationalismus des Aristoteles tut dieser Rest keinen Abbruch, im Gegenteil, durch die Beschränkung auf einen endlichen Prozeß kann er garantieren, mit dem Begreifen tatsächlich an ein Ende zu kommen.

a) Etwas anders und — weil es um Grundbegriffe geht — deshalb völlig anders sieht die Situation bei Thomas aus. Durch die Vorgabe des Glaubens bestimmt kann er die Materie nicht einfach übersehen, sondern muß ihr Geschaffensein von Gott denken, weil sie doch etwas ist, wenn auch der unbegreifliche Rest. Er sagt:

„Und so ist es notwendig festzustellen, daß auch die erste Materie von der universalen Ursache der Dinge geschaffen worden ist. - Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium.“ (STh I q44 a2)

Thomas macht dieses Ergebnis plausibel, indem er eine historische Stufenleiter der Rationalität bildet. Zuerst kamen die vorsokratischen Naturphilosophen, die nur äußerliche, akzidentelle Veränderungen zu erfassen wußten. Dann kamen Platon und Aristoteles, die auch die wesentlichen, substantialen Veränderungen, wodurch eine Sache oder ein Seiendes entsteht und vergeht, in den Blick nahmen. Auf beiden Stufen gehen die äußeren oder inneren Eigenschaften durch Verwandlung, durch eine *transmutatio* auseinander hervor. Es liegt also immer etwas bereit, das verändert werden kann. Zuletzt kamen einige Philosophen, deren Namen er nicht nennt, wozu er sich aber wohl selbst zählt oder vielleicht einzig zählt, die nach dem Sein als solchem fragten, nach dem *Ens in quantum est ens*. Diese nehmen alles mögliche Sein schlechthin in den Blick, also auch die gesamte Materie, insbesondere die erste, aus der schließlich die Formen, also alles Seiende hervorgeht. Diese wird jetzt Gott dem Schöpfer unterstellt, dessen Schöpfersein darin besteht, die unverursachte erste Ursache zu sein.

Nur dadurch, daß er Schöpfer ist, kann der Gott der Offenbarung auch die erste Materie gewollt, also alle Möglichkeit gewollt haben, die jetzt, da sie von Gott stammt, mit Hilfe des Verstandes

¹⁶ W. DETEL: Art. *Materie I. Antike*. In: HWP 5 (1980) 876.

durchdrungen werden kann. Alle Möglichkeit der Materie wird durch die Offenbarung der Vernunft unterworfen. So seltsam es klingt: Die Aussage über den Schöpfer, die biblisch die Souveränität Gottes über den Wegen des Menschen anzeigen soll, der zwecks gesteigerter Sicherheit zu immer neuen Zugriffen über seinen Lebensbereich hinaus neigt, wird gerade durch den schöpfungsmäßigen Entzug zu einem neuen Zugriff, zu neuem Begreifen ermuntert. Das Unmögliche macht begehrlieh. Die Beweisbarkeit des Geschaffenseins der Welt und die Unbeweisbarkeit ihrer Zeitlichkeit verstärken immer neu die Rationalität, den Schöpfergott als Wirkursache zu denken. Diese Ambivalenz liegt im Wesen des Begreifens: Das Begreifen hat seine höchste Aktualität dort, wo es begreift. Aber dazu muß es vorweg etwas Unbekanntes und Unbegriffenes geben, weshalb alles Begreifen durch die Rede vom Unbegrifflichen immer neu angestachelt wird, auch dieses sich noch als Begriff zu unterwerfen. Wie man vom Unbegrifflichen wirklich unbegrifflich redet, davon mehr in Teil III.

b) Wie beweist Thomas die Schöpfung oder das Geschaffensein aller Dinge? Er nimmt den Kausalbegriff zu Hilfe, genauer die Wirkursache, die im neuzeitlichen Verständnis die anderen Arten von Ursachen, wie Exemplar- und Zielursache verdrängt und auf sich hin reduziert hat. Die erste Frage oder Quaestio zur Schöpfungslehre (STh I q44) beginnt in 4 Abschnitten, die Articuli heißen, mit der Überlegung, auf welche Weise es möglich ist, Gott als die Wirk-, Exemplar- und Zielursache aller Dinge zu denken. Thomas übergeht die Exemplar- und Zielursache nicht, sie treten allerdings bei ihm deutlich in den Hintergrund. Das Geschaffensein der Dinge wird eingeschränkt auf das Bewirktsein, so daß der Akzent ziemlich eindeutig auf der Wirkursache liegt. Auch der Wortgebrauch im ersten Abschnitt zeigt, daß Ursache und Wirkursache für Thomas fast die gleiche Bedeutung haben: *Utrum sit necessarium omne ens esse creatum a Deo.*

Wie verläuft der Beweis mittels der Wirkursache? Nach Aristoteles haben alle Dinge eine gewisse Dynamik oder Energie in sich, sie bewirken etwas, das außerhalb ihrer selbst liegt, wie auch auf sie etwas eingewirkt hat. Das Wort Wirklichkeit zeigt seinen aristotelischen Ursprung deutlich an, denn was wir für Existenz im Gegensatz zu bloßer Möglichkeit erachten, das ist nach Aristoteles schon die Sache selbst. Was nicht wirkt, ist nicht. Alles ist Wirkung und Gegenwirkung, selbst bei einem scheinbar regungslos daliegenden Stein. Denn auch auf ihn richtet sich die Außenwirkung der anderen Steine, er wird durch ihre Gravitation angezogen, die er gleichzeitig nach außen wieder erzeugt. Alle Dinge sind bewirkt durch eine sie hervorbringende und ihnen vorausgehende Ursache. Damit diese Kette einmal abbricht — und sie muß abbrechen, weil man sonst mit einer weiteren Ursache eine Kette beginnen könnte —, gibt es eine oberste Ursache, die eine und einzige, die für sich bestehen kann, ohne von etwas weiterem abhängig zu sein.

„Notwendig werden also alle Dinge, die sich durch ihre unterschiedliche Teilnahme am Sein unterscheiden, so daß sie mehr oder weniger vollkommen sind, von einem ersten Sein erzeugt, das in höchsten Maße vollkommen ist. = „Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est.“ (STh I q44 a1)

Dieses eine erste Sein läßt an seinem Sein teilnehmen durch Partizipation, so daß die Seinshöhe sich nach dem Maß der Verwirklichung bemißt, wie die Potenz, die in der Materie repräsentiert ist, in den Akt oder in die Aktualität übergeführt wird, die von der Form repräsentiert wird. Was hier bei Thomas bewiesen wird, ist die Einheit aller Wirkursächlichkeit, die dann mit dem Schöpfer gleichgesetzt wird. Als Autoritäten für die eine Ursache führt Thomas Platon und Aristoteles an, die auf verschiedene Weise die Einheit der Ursache gelehrt hätten, Platon als Einheit vor aller Vielheit (*ante omnem multitudinem*), Aristoteles als maximale Verwirklichung alles Möglichen (*maxime ens*).

Bedenklich ist hierbei, daß die metaphysische Ursachenlehre ein willenloses Geschehen als die erste Ursache setzt, die gar nicht anders kann, als so zu wirken, wie sie wirkt. Thomas ergänzt natürlich später, daß Gott völlig ungenötigt eine Schöpfung in die Welt gesetzt habe, aber im Beweis des Geschaffenseins ist der Wille Gottes keinesfalls enthalten. Das erste Sein, das *Primum ens*, das als Ergebnis diesem Beweis entspringt, kann ebenso gut eine Weltformel meinen oder sonst ein

höchster Begriff sein. Der Beweis hätte damit auch die Existenz einer einheitlichen Weltformel bewiesen, die den Versuch unternimmt, alles nach dem Ursache-Wirkung-Schema zu erklären.

c) Die Nichtbeweisbarkeit eines Anfangs der Schöpfung führt die Erweiterung der Rationalität fort.¹⁷ Mit welchen Überlegungen lehnt Thomas sie ab? Der zweite Abschnitt in der Quästio 46 stellt diese Frage: Ist der Anfang der Welt eine Glaubensaussage? = „Utrum mundum incoepisse sit articulus fidei.“ (I q46 a2) Die Antwort ist ganz bestimmt von der Erkenntnislehre des Thomas, nach der alle Erkenntnis durch eine Hinwendung zu den sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen seinen Anfang nimmt, durch eine *Conversio ad phantasmata*. Jede Erkenntnis nimmt also in Raum und Zeit ihren Anfang und wird dann abstrahiert. Dieser Prozeß der Abstraktion, der für alle Wissenschaft und alles Beweisen kennzeichnend ist, macht es nun unmöglich, einen Anfang, also einen Zeitpunkt festzuhalten.

„Ein jedes Ding aber, wenn es nach seiner Art begriffen wird, abstrahiert von dem Hier und Jetzt, weswegen es heißt, daß die Allgemeinbegriffe überall und immer sind. Deshalb kann nicht bewiesen werden, daß der Mensch, der Himmel oder der Stein nicht immer gewesen sind. = *Unumquodque autem, secundum rationem suae speciei, abstrahit ab hic et nunc, propter quod dicitur quod universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quod homo, aut caelum, aut lapis non semper fuit.*‘ S’Th I q46 a2.

Das Raster der Allgemeinbegriffe ist von solcher Art, daß ein positiver Beweis des endlichen Anfangs selbst bei einem Stein unmöglich ist. Alle Geschichtsereignisse können nur kontingent sein, weil das Beweisen mit Begriffen nur zeitlose Vorgänge erfasst. Ein Begriff bindet viele Einzelfälle in eine Gesamtvorstellung. Nur dadurch, daß etwas häufig vorkommt, kann von ihm ein Begriff gebildet werden. Die Aussage: Die Welt hat einen Anfang, ist also nicht falsch, sondern hat einen anderen Sinn als die Aussage: Dieser Baum oder dieser Stern hat einen Anfang.

Thomas warnt sogar davor, das für beweisbar zu halten, was seiner Art nach nur im Glauben entgegen genommen werden kann, da sonst die Ungläubigen zu lachen anfangen, wenn sie sehen, daß der Glaube auf so wackligen Füßen steht.

Zusammengefaßt:

1. Die Notwendigkeit des Schöpfungseins wird nur von der Wirkursache bewiesen.
2. Die Wirkursache ist vor den anderen die entscheidende Ursache des Schöpfungseins.
3. Gott wird als erste Ursache parallel zu den Zweitursachen behandelt.

Das Anliegen der thomanischen Theologie tritt an dieser Stelle deutlich hervor, wenn er der allgemeinen Vernunft, die für Gläubige und Ungläubige die gleiche ist, einen Raum ihrer alleinigen Zuständigkeit reserviert, der sich eben dadurch auszeichnet, daß dort Aussagen bewiesen werden können, auf die alle, denen die Vernunft nicht durch eine Krankheit oder durch bösen Willen abhanden gekommen ist, verpflichtet werden können. Auf der Ebene der Endlichkeit gibt es also nach Thomas eine Vernunft, die nicht zu leugnen ist und die ihre Zustimmung erzwingen kann. Gerade in Bezug auf den Rahmen und das Ganze soll es nach Thomas diese Vernunft aber nicht geben.

d) Das macht das Bedenkliche dieses Konzeptes aus: die Selbstgenügsamkeit der endlichen Vernunft. Der Gedanke der Autonomie ist aus der Not geboren, einen Konsens mit dem damals modernen Aristotelismus herstellen zu müssen oder zu wollen. In sich selbst findet die endliche Vernunft nach Thomas keinen Hinweis auf einen unbegreiflichen Ursprung, der aus freien Stücken eine Welt ins Werk gesetzt hätte. Der Gottesbeweis des Thomas enthält keine Freiheit Gottes. Daher gerät diese Freiheit in Gefahr, verrechenbar zu werden durch eine vorgängige menschliche Vernunft. Der Glaube erkennt zwar die Spuren Gottes, der Unglaube aber kann unbegrenzt weiterforschen, ohne je an eine Grenze zu stoßen. Die Hypothese Gott beginnt auf diese Weise zur Privatsache zu werden, weil sie in der aufweisbaren öffentlichen Vernunft nicht erscheint. Die Selbstgenügsamkeit der endlichen Vernunft hat also diese zwei Momente, das eine ist der unbeschränkte Aufstieg der

¹⁷ Vgl. Anton ANTWEILER: *Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant*. Trier 1961.

Vernunft aus eigener Kraft zu einer höchsten Wirkursache. Zum anderen wird die zeitliche Kontinenz auf den Glauben beschränkt und tritt im Raum-Zeit-Kontinuum nicht auf.¹⁸

4. 3 Die endliche Zeit der Welt (Bonaventura)

Satz 4.3: Bonaventura repräsentiert die andere Seite der endlichen Vernunft gegenüber dem unendlichen Gott. Wie es keinen Beweis für die Existenz Gottes geben kann, so auch nicht für die Schöpfung. Beide sind eines Beweises unbedürftig, ja unfähig. Dagegen ist die Zeitlichkeit der Welt einsehbar. Wenn alle Dinge und die Vernunft sich nicht aus sich selbst begründen können, dann ist ihre Herkunft der ungetrennte eine Grund. Ohne realen Abstand aber gibt es keine Zeit.

Die negative Aussage über die Unzulänglichkeit des menschlichen Begreifens kann aber auch als positive Aussage über die Anwesenheit des Unendlichen im Endlichen genommen werden, die allen empirischen und auch rationalen Aussagen voraus geht. Es gibt in der endlichen Zeit für den Menschen keine letzte wirklich eingeholte Ursache und keinen wirklich begründeten Grund. Alles entzieht sich in unendlichen Ketten, die man vorweg nehmend, in Gedanken, aber nicht als real begriffene überspringen kann. Jede Erscheinung, die begriffen ist, sei sie empirisch oder rational, ergreift in der Unabsehbarkeit ihres Grundes vielmehr selbst den Menschen, da sie ihn jeweils angeht, bevor er umfassend begriffen hat. Das ist der Grundgedanke des Exemplarismus Bonaventuras, nach dem in jeder endlichen Erscheinung die Spuren Gottes (*vestigia Dei*) unmittelbar erkannt werden, aber ergriffen werden können, da der Begriff je neu die Ferne herstellt, über die er hinweg helfen wollte, sondern im Ergreifenlassen, in der die Distanz von Gott und Welt von Gott her aufgehoben wird.

4. 4 Die Unendlichkeit der Mathematik (Cantor)

Das neue Paradies. Auch Mathematiker können von Stimmungen ergriffen werden und diese dann mit poetischen und biblischen Bildern zum Ausdruck bringen. Etwa dieses:

„Aus dem Paradies, das Cantor uns geschaffen, soll uns niemand vertreiben können.“¹⁹

Mit diesem geflügelten Wort hat David Hilbert (1862 - 1943), einer der einflussreichen Mathematiker des 20. Jahrhunderts, den glückhaften Zustand beschrieben, in den ihn die Mengenlehre versetzt hatte. Ein Leben lang war er stolz darauf, zu den frühen Anhängern Georg Cantors (1845 - 1918) und der Lehre von den Punktmengen gehört zu haben. Aber wie jedes rein irdische Paradies wurde auch dieser Garten Eden bald zu einer Hölle, die ihren Bewohnern viel Pein bereitete, zu einer mathematischen Hölle freilich: Es fanden sich Widersprüche, die nicht zu beheben waren. Das war die Vertreibung aus dem Elysium. Die berühmten Antinomien von Russell und anderen, von denen weiter unten die Rede sein wird, machen deutlich, daß man vom Endlichen aus zwar Einblicke in das Unendliche bekommt, aber nicht den Überblick. Cantor hat einige Strukturen im Unendlichen zu sehen und zu unterscheiden gelehrt, aber in den Antinomien zeigte sich, daß der menschliche Begriff im Unendlichen doch nicht wirklich begreift, sondern nur ein Schattendasein führt. Was ist das für ein Schatten, aber was ist das auch für ein Licht, das diesen Schatten erzeugt? Warum hat das Hochgefühl Hilberts, daß

¹⁸ Für eine andere, vom thomanischen Geist inspirierte und doch von der Wirkursächlichkeit abrückende Schöpfungslehre vgl. Hans-Eduard HENGSTENBERG: *Das Band zwischen Gott und Schöpfung*. Paderborn: Schöningh, 1940; Regensburg ²1948. Über die Unmöglichkeit einer Synthese von Aristoteles und Schöpfungsglaube, wie sie bei Thomas versucht wird vgl. Fernand BRUNNER: Über die thomistische Lehre vom Ursprung der Welt. In: ZPhF 16 (1962) 251ff.

¹⁹ David HILBERT: *Über das Unendliche*. In: Math. Annalen 95 (1925) 161 - 190; 170.

„wenigstens dem mathematischen Verstande keine Schranken gezogen sind und daß er sogar die Gesetze des eigenen Denkens selbst aufzuspiiren vermag, keine Bestätigung gefunden?“²⁰

Ohne Gottesdifferenz? Nicht nur die poetische Rede vom Paradies gibt einen Wink, daß die Theologie in die Frage nach den Grundlagen der Mathematik verwickelt ist. Auch Cantor selbst hat ausgiebig die Unterstützung der Theologie und der Theologen gesucht, um sich der Existenz des Aktual-Unendlichen, wie er es nannte, zu vergewissern. Er wollte von Realitäten reden, nicht bloß von Gedankendingen. Er unterschied zwischen dem absolut Unendlichen, was eine Art Gottesname ist, und dem aktual Unendlichen, eine Unterscheidung, die später bei Hilbert und den Vertretern der formalistischen Mathematik im 20. Jahrhundert weggefallen war. Wegen dieses Unterschiedes bekannte sich Cantor als gläubig und wollte die wissenschaftliche Elite "dem allein vernunftgemäßen Theismus wieder zuführen",²¹ während die nachfolgenden Mathematiker mehr oder weniger ungläubig waren, einige auch, wie etwa Bertrand Russell, militant atheistisch. Für sie war Gott ein Mathematiker oder, was das gleiche ist, für sie gab es keinen Gott. Denn Mathematik können sie selbst. Wenn aber die Differenz zu dem aufgehoben ist, was ich nicht bin, dann bin ich alles selbst. Die Distanz zum Absoluten ist weggefallen, das heißt, es gibt keinen Gott.

Das Gedächtnis der Theologie hält eine Erfahrung aufbewahrt, die im Leben ebenso häufig vorkommt, wie sie übersehen wird. In der Sprache der Negativen Theologie lautet sie so: Wenn Gott existiert, dann existiert er nicht. Wenn er nicht existiert, dann erst kann er existieren, mehr sogar als alles, was sonst noch zu existieren vorgibt. Das ist der bekannte Satz aus dieser Tradition. Gott ist größer als alles, was gedacht werden kann, auch wenn er zugleich das größte ist, was gedacht werden kann. Die Erklärung des paradoxen Satzes ist einfach: Wenn Gott existieren würde, dann würde er nach dem Maßstab dessen existieren, was ich für existent halte, also nach dem Muster von Tischen, Stühlen und Bierseideln. Das aber sind endliche und vergängliche Dinge. Wenn Gott auf diese Weise existierte, dann existiert er nicht, weil Gott dann nicht Gott wäre. Wenn er aber nicht auf diese Weise existiert, dann erst sind wir frei geworden zu fragen, ob überhaupt der Begriff der Existenz, den der endliche Mensch bilden kann, letztgültig ist. Die Physik und die Mathematik hatten sich in der Neuzeit auf solche Letztbegründung einige Hoffnung gemacht.

Urteil über die Neuzeit. Die folgende Überlegung will zeigen, daß diese Hoffnung auch in der Mathematik nicht mehr besteht. Die Mathematik ist wie jede Wissenschaft die Spur eines Lichtes, nicht das Licht selbst. Der Aufsatz läßt sich als Illustration zu einem strengen Urteil über die Neuzeit lesen: Das Streben nach absoluter Gewißheit war der Versuch, den Glauben überflüssig zu machen. Dies hat sich als unmöglich erwiesen. Das Ergebnis wird am Ende lauten: Gott mag ein Mathematiker sein, aber nur für sich, nicht für uns; er mag den Überblick haben, bei ihm auch mag absolute Gewißheit sein, aber nicht bei uns.

Cantors Entdeckung

Verbot des Unendlichen? Wie kann man das Unendliche zählen? Einem normalen Menschen dürfte das so schnell kein Bedürfnis sein. Aber auch den Mathematikern ist es jahrhundertlang nicht in den Sinn gekommen. Das Endliche läßt sich zählen, gut, aber das Unendliche? Ist es nicht einfach die Möglichkeit, immer weiter zu gehen in den Zahlen? Was sonst noch? Die gleiche Antwort hat in präziser Analyse der Alltagsvernunft Aristoteles gegeben und mit dieser Ansicht große Autorität erlangt:

„Da nun weder das Begrenzte das Unbegrenzte noch das Unbegrenzte das Begrenzte ... in begrenzter Zeit sich bewegend durchläuft, so ist es einsichtig, daß es auch keine unendliche Bewegung in begrenzter Zeit geben wird.“²²

²⁰ Vortrag HILBERTS, gehalten auf dem Mathematikerkongreß in Bologna am 3. Sept. 1928.

²¹ Brief Cantors an Charles HERMITE vom 21. Januar 1894.

²² ARISTOTELES: *Physik* VI, 7; 238b.

Aristoteles lehnte es ab und mit ihm die nachfolgende philosophische Tradition, die Menge der natürlichen Zahlen als real existierende Gesamtheit anzusehen. Infinitum actu non datur, das Unendliche gibt es nicht wirklich. Das war die feststehende Maxime. Aristoteles dachte sich die Zahlen wirklich als Instrumente des Zählens, und dann ist es tatsächlich nicht möglich, unendlich viele Operationen in begrenzter Zeit auszuführen. Kein Computer kann die Reihe der Zahlen

$$1 + 1/2 + 1/4 + 1/8 \dots + (1/2)^n +$$

tatsächlich zusammen zählen, obwohl die Summe sich immer mehr der Zahl 2 annähert.

Urteil von Gauß. Auch Gauß († 1855), neidlos von allen als Fürst der Mathematiker gepriesen, war entschieden der aristotelischen Auffassung:

„So protestiere ich ... gegen den Gebrauch einer unendlichen Größe als einer Vollendeten, welcher in der Mathematik niemals erlaubt ist. Das Unendliche ist nur eine façon de parler.“²³

Das war in diesem Fall auch richtig, denn der Adressat des Protestes von Gauß wollte das Parallelenaxiom in der Euklidischen Geometrie beweisen, was nicht zu beweisen ist. Es steckt ein wahrer Kern in dem Verbot von Aristoteles bis Gauß, nämlich die Erkenntnis, daß endliche Begriffe nicht in der Lage sind, das Unendliche zu erfassen.

Wenn man sich die Wirksamkeit dieser Lehrmeinungen durch mehr als 2000 Jahre vor Augen hält, wird ersichtlich, welche eine geistige und seelische Leistung Cantor vollbracht hat, als er gegen alle Konvention im Unendlichen zu zählen anfang, also eine unendliche Größe wie eine normale Zahl gebrauchte und Rechenregeln für ihren Gebrauch aufstellte. Daß auch er im Endlichen verblieb, sich nur raffinierter als alle anderen darin bewegte, um die Spur des Unendlichen zu bemerken, wird am Ende niemanden überraschen.

Sein erstes Ergebnis war, daß die Menge der rationalen Zahlen, das sind alle Zahlen der Form

$$0, \pm 1, \pm 1/2, \pm 1/4, \pm 3/4, \pm 2/3, \pm 5/8, \pm 7/8, \pm 2 \text{ usw.},$$

nicht größer ist als die Menge der natürlichen Zahlen, also die Zahlen der Form

$$0, 1, 2, 3 \text{ usw.}$$

Gleichmächtigkeit. Man sagt in diesem Fall, die beiden Zahlenmengen sind gleichmächtig. Die Überraschung besteht darin, daß eine echte Teilmenge ihrer Ursprungsmenge in der Anzahl gleich sein soll. Bei endlichen Mengen ist das unmöglich. Eine Menge von fünf Äpfeln kann niemals einer Teilmenge von drei Äpfeln gleichmächtig sein. Will man eine Beziehung, der Mathematiker sagt, eine Funktion, zwischen ihnen stiften, so müssen immer wenigstens zwei Äpfel auf einen Apfel abgebildet werden. Bei den rationalen Zahlen Q (der Buchstabe kommt von Quotient), gelingt es aber dennoch, eine in beiden Richtungen eindeutige Beziehung zur Menge der natürlichen Zahlen N herzustellen, obwohl diese eine echte Teilmenge von Q ist. Man nennt eine Funktion, die eine eindeutige Beziehung in zwei Richtungen herstellt, ein-eindeutig. Alle Mengen, die mit den natürlichen Zahlen in einer ein-eindeutigen Beziehung stehen, heißen abzählbar.

1. Diagonalverfahren. Das erste Ergebnis von Cantor aus dem Jahr 1874 lautet also: Die Menge der natürlichen Zahlen N ist mit der Menge der rationalen Zahlen Q gleichmächtig. Der Nachweis wird mit dem sog. ersten Cantorschen Diagonalverfahren geführt. Dieses Verfahren ist auch ohne mathematische Ausbildung gut zu verstehen. Man denke sich in einem quadratischen Schema alle Brüche der rationalen Zahlen aufgeführt:

$$0 \rightarrow 1/1 \rightarrow 1/2 \rightarrow 2/1 \rightarrow 3/1 \dots$$

$$\downarrow \swarrow \searrow$$

²³ Brief an H. C. Schumacher vom 12. Juli 1831. Carl Friedrich GAUß: *Werke*. 12 Bd. Göttingen, 1863 - 1933; Bd. 8, 216.

$$\begin{array}{l}
 1/2-1/2 \quad 2/2-2/2 \quad 3/2 \dots \\
 \swarrow \swarrow \swarrow \\
 1/3-1/3 \quad 2/3-2/3 \quad 3/3 \dots \\
 \downarrow \swarrow \swarrow \swarrow \\
 1/4-1/4 \quad 2/4-2/4 \quad 3/4 \dots
 \end{array}$$

Abzählbarkeit von \mathbb{Q} . Wie die Pfeile anzeigen, durchläuft man ein quadratisches Schema, das nach Zählern und Nennern geordnet ist und immer größer wird. Dabei werden diejenigen Brüche übersprungen, die schon einmal erfasst sind. Weil natürlich $4/8 = 2/4 = 1/2$ ist, wird die Zahl $1/2$ nur beim erstenmal in die Reihe der Abzählung aufgenommen. Auf diese Weise wird jeder natürlichen Zahl genau eine rationale Zahl zugeordnet. Das Ergebnis lautet: Es gibt genau so viele natürliche wie rationale Zahlen. Man sagt: Die rationalen Zahlen sind abzählbar unendlich. Cantor hat ihre Mächtigkeit mit dem ersten Buchstaben aus dem hebräischen Alphabet bezeichnet und sie \aleph_0 oder Aleph-0 genannt.

In der gleichen Arbeit von 1874 beweist Cantor aber noch mehr.²⁴ Er fragt sich, ob es nicht Unendlichkeiten gibt, die umfassender als abzählbare Mengen sind. Gibt es überabzählbare Mengen? Das für ihn selbst überraschende Ergebnis war: Ja! Er wies nach, daß die Menge aller reellen Zahlen \mathbb{R} , wozu etwa auch die Quadratwurzel $\sqrt{2}$ gehört, nicht in eine ein-eindeutige Beziehung zu den natürlichen Zahlen gebracht werden kann. Auch dieser Beweis sei hier skizziert. Es reicht, wenn man zeigt, daß schon für das offene Intervall $(0, 1)$ aller Zahlen, die zwischen 0 und 1 liegen, keine ein-eindeutige Beziehung zu den natürlichen Zahlen, also keine Abzählfolge existiert. Der Beweis wird wiederum durch Widerspruch geführt und heißt das zweite Cantorsche Diagonalverfahren.

2. Diagonalverfahren. Wir nehmen einmal an, es gäbe eine ein-eindeutige Abbildung

$$n \rightarrow a_n, \mathbb{N} \rightarrow (0, 1)$$

zwischen den natürlichen Zahlen und den reellen Zahlen von 0 bis 1. Diese a_n sind dann gewissermaßen durchnummeriert und können in folgender Reihenfolge aufgeschrieben werden:

$$\begin{array}{l}
 a_0 = 0, a_{00} a_{01} a_{02} \dots \\
 a_1 = 0, a_{10} a_{12} a_{12} \dots \\
 a_2 = 0, a_{20} a_{21} a_{22} \dots
 \end{array}$$

Dabei sind die a_{ij} die Ziffern des Dezimalbruchs einer jeder reellen Zahl aus dem Intervall $(0, 1)$. Wir haben die Annahme gemacht, daß mit dieser Aufzählung wirklich alle Zahlen des Intervalls $(0, 1)$ erfasst sind. Denn wenn es eine solche Aufzählung nicht gäbe, ist das Intervall nicht abzählbar. Jetzt kann man leicht einen Widerspruch zur Annahme herbei führen. Wir konstruieren eine reelle Zahl r aus dem Intervall $(0, 1)$, die unter den angeführten Dezimalbrüchen nicht vorkommt. Es sei

$$r = 0, r_0 r_1 r_2 \dots$$

mit

$$\begin{array}{l}
 r_i = 2, \text{ wenn } a_{ii} = 1, \\
 r_i = 1, \text{ wenn } a_{ii} \neq 1.
 \end{array}$$

Überabzählbarkeit von \mathbb{R} . Diese Zahl r ist größer als 0 und kleiner als 1, stammt also aus dem Intervall $(0, 1)$, weicht aber von allen angeführten Dezimalbrüchen in der Folge an wenigstens in einer Ziffer ab, von der Zahl a_i nämlich in der Ziffer a_{ii} . Damit kommt r in der Folge der an nicht vor; das steht der Annahme entgegen, daß das Intervall abzählbar sei. Also ist die Annahme falsch und \mathbb{R} überabzählbar.

Diese Methode heißt ebenfalls Diagonalverfahren, weil die a_{ii} , die zum Widerspruch führen, in einer Diagonale von links oben nach rechts unten stehen. Als Ergebnis erhalten wir also: Im

²⁴ Georg CANTOR: *Über eine Eigenschaft des Inbegriffs aller reellen algebraischen Zahlen*. In: Journal f. reine und angew. Math. 77 (1874) 258 - 262.

Intervall $(0, 1)$ sind mehr Zahlen zu finden, als daß sie durchnummeriert werden könnten. Man sagt, das Intervall ist überabzählbar. Wie groß oder wie mächtig die reelle Zahlengerade \mathbb{R} tatsächlich ist, war damit noch nicht geklärt; es war nur klar, daß es wesentlich mehr reelle als natürliche Zahlen gibt, wobei der Begriff wesentlich einen präzisen Inhalt hat.

Definition einer Menge. Nach diesem großen Erfolg ruhte Cantor nicht und war bemüht, noch weitere Unterscheidungen im Unendlichen zu finden, was ihm auch gelungen ist. In völliger Allgemeinheit läßt sich zu jeder unendlichen Punktmenge M eine weitere Menge angeben, deren Mächtigkeit größer ist als M . Bildet man nämlich die Potenzmenge $P(M)$, das ist die Menge aller Teilmengen von M , dann läßt sich nachweisen, daß sie mehr Elemente enthält als ihre Ursprungsmenge, mehr im Sinne der ein-eindeutigen Beziehung. Anders ausgedrückt: Keine Menge M ist mit ihrer Potenzmenge $P(M)$ gleichmächtig. Da sich von jeder beliebigen Menge M die Potenzmenge $P(M)$ und von dieser wiederum die Potenzmenge $P(P(M))$ bilden läßt, konnte Cantor auf der Leiter der Unendlichkeiten fortschreiten. Es entsteht eine fortschreitende Reihe von Alephs $\aleph_0, \aleph_1, \aleph_2, \aleph_3, \dots$, die für Cantor den Charakter einer Stufenleiter zum Throne der Unendlichkeit, zum Throne Gottes hatte. Die Differenz zwischen dieser Leiter und dem wirklich Absoluten blieb zwar für ihn gewahrt, dennoch sollte diese Leiter bis unmittelbar zum höchsten Thron führen. Dazu erweiterte er den Begriff der Menge so sehr, daß er schließlich 1895 definierte:

„Unter einer 'Menge' verstehen wir jede Zusammenfassung M von bestimmten wohlunterschiedenen Objekten m unserer Anschauung oder unseres Denkens (welche die 'Elemente' von M genannt werden) zu einem Ganzen.“²⁵

Diese Definition handelt schon längst nicht mehr von Zahlen, sondern von Gegenständen beliebiger und abstrakter Art. Auch Eigenschaften, die darüber entscheiden, ob ein Gegenstand als Element der Menge zählt oder nicht, sind ganz entfallen. Zur Menge der geraden Zahlen gehört es, daß sie durch 2 teilbar sein müssen, und zur Menge aller braunen Tische gehört es, daß sie braun sein müssen. Als Bedingung für die Zugehörigkeit zur Menge wird bei Cantor nur noch die Wohlunterschiedenheit genannt, und die könnte möglicherweise auch anders zustande kommen als durch die Angabe einer Eigenschaft.

Mächtigkeit der Allmenge. Bei solcher Allgemeinheit liegt es am Ende nahe, die Frage zu stellen: Wie mächtig ist eigentlich die Allmenge, also die Menge aller möglichen denkbaren Mengen? Solche Mengen hat Cantor selbst nicht gebildet, denn er wußte früh, daß eine beliebige Mengenbildung zu Antinomien führt. Seine Forderung, daß die Objekte der Menge wohlunterschieden sind und sich zu einem Ganzen zusammen fassen lassen, baut einer solchen Antinomie vor, ohne sie schon bewußt im Auge zu haben. Denn ein Widerspruch bei der Mengenbildung erzeugt eben keine Menge als ein Ganzes, fällt also nicht unter die Definition.

Das Problem, das Cantor offen lassen mußte, war die sog. Kontinuumshypothese, an der er jahrzehntelang gearbeitet hat, ohne zu einem Erfolg zu kommen. Wenn man die Mächtigkeit der reellen Zahlen auf der Zahlengeraden \mathbb{R} einmal kurz als das Kontinuum bezeichnet, so stellt sich die Frage, zu welchem der Alephs diese Mächtigkeit gehört. Daß Aleph-0 es nicht sein kann, haben wir oben schon gesehen. Aber ist etwa die Potenzmenge $P(\mathbb{N})$ der natürlichen Zahlen gleichmächtig mit dem Kontinuum \mathbb{R} ? Ist sie also Aleph-1? Oder muß man ein höheres Aleph annehmen? Oder sieht die Lösung noch anders aus?

Antinomien des Unendlichen

Logik des Dorfbarbiere. Kaum war die Lehre vom Unendlichen erstmals begründet worden, kaum hatte sie begonnen, sich zu verbreiten, da tauchten auch schon Widersprüche auf, sog. Antinomien, die der Mengenlehre stark zusetzten. Oder in der Poesie Hilberts gesprochen: Kaum hatte sich die Pforte zum Paradies aufgetan, da wollte sie sich schon wieder schließen. Das Grundmodell

²⁵ Georg CANTOR: *Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre*. In: Math. Ann. 46 (1895) 481 - 512; 49 (1897) 207 - 246; 46 (1895) 481.

dieser Widersprüche ist das Paradoxon des lügenden Kreters oder des Dorfbarbiere, also eine altbekannte logische Figur. Der Dorfbarbier ist derjenige Mann des Dorfes, der alle Männer im Dorfe rasiert, die sich nicht selbst rasieren. Es taucht die Frage auf: Rasierst du dich nun selbst? Wenn er sich nicht selbst rasiert, dann gehört er zu den Männern im Dorf, die er rasiert. Wenn er sich aber selbst rasiert, dann rasiert ihn der Dorfbarbier natürlich nicht, also rasiert er sich auch selbst nicht.

Russellsche Antinomie. Diese Überlegung hat 1902 als Russellsche Antinomie erschütternd auf die Mengenlehre gewirkt. Die Antinomie betrifft das Prinzip der Mengenbildung, das es ermöglicht, die Menge aller Gegenstände zu bilden, die eine bestimmte Eigenschaft haben. Nimmt man insbesondere die Bedingung in den Blick, nicht Element von sich selbst zu sein, als Formel geschrieben $x \notin x$, dann entsteht die Russellsche Antinomie. An sich ist die Formel $x \notin x$ sinnvoll. Wenn M etwa die Menge mit den Elementen $M = \{7, 8, 9, M\}$ ist, dann enthält sie drei Zahlen und sich selbst, M hat also vier Elemente. In diesem Sinne könnte man versuchen, die Menge $M = \{x \mid x \notin x\}$ zu bilden, die Menge aller Mengen, die sich nicht selbst enthalten. Dies aber ist eine Scheindefinition, denn M ist in sich widersprüchlich. Der Widerspruch offenbart sich wie im Beispiel des Dorfbarbiere. Wir fragen: Enthält M sich selbst oder nicht? Wenn ja, dann enthält die Menge sich selbst nicht, denn sie enthält ja nur solche Mengen, die sich selbst nicht enthalten; wenn nein, dann enthält sie sich selbst, weil solche Mengen ja alle dazu gehören. Also das wohlbekannte logische Phänomen des Dorfbarbiere!

Antinomie bei Cantor. Schon drei Jahre vorher, 1899, war Cantor selbst eine Antinomie solcher Art bei der Bildung der Allmenge aufgefallen. Nimmt man nämlich an, X sei die Menge aller Mengen, dann kann man auch von ihr die Potenzmenge $P(X)$ bilden, deren Mächtigkeit im strengen Sinne größer ist als X ; $P(X)$ kann also nicht ein-eindeutig auf X abgebildet werden. Andererseits kann $P(X)$ höchstens gleich der Mächtigkeit von X sein, da ja X als Menge aller Mengen auch $P(X)$ enthält: $P(X) \subset X$. Das ist ein Widerspruch, denn eine Teilmenge kann wohl gleichmächtig, aber nicht mächtiger sein als die Obermenge.

Woher kommen die Schwierigkeiten im naiven Gebrauch von Mengen? Die Beispiele oben zeigen, daß am Ende eines allzu sorglosen Umgangs mit den Begriffen, wenn sie auf das Unendliche angewandt werden, Schwierigkeiten auftreten, sie zeigen aber noch nicht die Stelle an, wo sie entstehen. Ein kleiner Fehler zu Anfang bewirkt einen großen Fehler am Ende, sagt Thomas von Aquin, womit er ein geflügeltes Wort des Aristoteles wiederholt. *Parvus error in principio magnus erit in fine*. Was ist der kleine Fehler zu Anfang der Mengenlehre, auf die man längere Zeit als Grundlage aller Mathematik und aller Wissenschaft gehofft hatte? Um Wohlunterschiedenheit zu haben, das zur Bildung einer Menge gebraucht wird, ist das Prinzip des *Tertium non datur* notwendig. Es ist schlechthin das beherrschende Prinzip bei der Bildung eines Begriffs: Entweder fällt ein Ereignis unter den Begriff oder nicht, ein Drittes ist nicht möglich. Aber die grenzenlose Anwendung des Prinzips *Tertium non datur* erzeugt die Antinomien. Ist es deshalb nicht letztlich gültig?

Das Schicksal der Cantorsche Lehre von den unendlichen Mengen wurde in der Logik entschieden, und es ging auf unerwartete Weise aus. Die Frage erwies sich wie so viele andere große Fragen als unentscheidbar. Da es sich gezeigt hatte, daß mathematische Systeme Widersprüche aufweisen können, muß im voraus zu allen sonstigen Beweisen zuerst der Nachweis erbracht werden, daß in dem System von Axiomen, in dem man rechnen will, widersprüchliche Begriffe wie die Menge aller Mengen nicht auftreten können. Das Ergebnis lautet: Beweise für die Widerspruchsfreiheit formaler Systeme, die ihre eigene Metatheorie in sich enthalten, können grundsätzlich nicht geführt werden. Dieses große Ergebnis von Gödel stellt das Programm Hilberts, daß der mathematische Verstand keine Schranken kenne und daß er sogar die Gesetze des eigenen Denkens selbst aufzuspüren vermöge, grundsätzlich in Frage.²⁶ Das bedeutet, daß sich die Mathematik schon in Teilen nicht, geschweige denn insgesamt, als ein einziger formeller Kalkül auffassen läßt. Kein mathematisches

²⁶ Kurt GÖDEL: *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme*. In: Monatshefte f. Math. und Physik 38 (1931) 173 — 198.

System begründet sich selbst, keines hat, könnte man sagen, seine Identität in sich selbst. Immer verweist es auf einen jenseits seiner selbst liegenden Bereich hinaus, der mit keinen Mitteln eingeholt werden kann. Der Horizont bleibt immer gleich weit entfernt, so sehr man auch auf ihn zulaufen mag.

Ignorabimus in der Mathematik? Hilbert meinte, daß es in der Mathematik kein Ignorabimus geben könne, kein wir werden nicht wissen, daß vielmehr alle sinnvollen Fragen stets auch beantwortet werden können. Darauf gibt es eine Antwort, die eines Orakels würdig ist: Sie heißt Ja und Nein zugleich. Cantor hatte die Frage nach der Mächtigkeit des Kontinuums ungelöst zurück gelassen, und noch lange widerstand diese Frage einer Beantwortung. Erst 1963 wurde eine eigenartige Lösung von Paul Cohen gefunden, die besagt, daß die Kontinuumshypothese nicht entscheidbar ist.²⁷ Man kann in den üblichen Axiomen der Arithmetik das eine wie das andere annehmen. Es drängt sich der Schluß auf, daß es nicht nur eine Mengenlehre gibt, sondern mehrere, die sich auf die normalen endlichen Zahlen aufbauen lassen. Eine ähnliche Situation hatte es schon im 19. Jahrhundert gegeben, als sich neben der euklidischen Geometrie eine nichteuklidische entwickeln konnte. Gilt das Parallelenaxiom? Ja und Nein! Haben die reellen Zahlen \mathbb{R} die Mächtigkeit Aleph-1 ? Ja und Nein, das eine wie das andere! Die von Cohen verwendete Methode erbrachte noch viele Ergebnisse der gleichen Art. In der folgenden Zeit stellte sich heraus, daß zahlreiche klassische Probleme der Mathematik unentscheidbar sind. Was hatte Hilbert gesagt? Er hatte verkündet, daß es in der Mathematik kein Ignorabimus geben könne, daß vielmehr alle sinnvollen Fragen stets beantwortet werden können. Ist das Ja und Nein zugleich eine sinnvolle Antwort? Die Antwort ist jedenfalls anders als erwartet, sie stellt die Frage selbst in Frage. Es gibt sinnvolle Fragen in der Mathematik, die kein eindeutiges Ja oder Nein zulassen.

So sehr das Prinzip des Tertium non datur die Region des Unendlichen zu erschließen vermag, so sehr führt dieses Prinzip dort immer wieder zu Inkonsistenzen oder Antinomien. Wo immer man es mit dem Unendlichen zu tun bekommt, bricht eine Stelle auf, an der das begreifende Denken uneigentlich wird und sich selbst nicht mehr kennt. Stets wird ein endlicher Begriff überflutet, wenn er sich auf das Unendliche richtet. Will man alle Paradoxien vermeiden, muß man sich auf endliche Ereignisse und endliche Vorstellungen beschränken, auf das Wiederholbare und das Objektivierbare, das heißt man muß darauf Verzicht tun, die Welt zu verstehen.

Platonismus und Formalismus

Frege und Dedekind. Die beiden ersten Abschnitte haben Erkenntnisse und Antinomien der mathematischen Untersuchung über das Unendliche vorgestellt, der jetzige Abschnitt beleuchtet ein historisches Phänomen, nämlich die Tatsache, daß Cantor kaum überrascht oder verunsichert war über das Bekanntwerden der Widersprüche. Seine Kollegen und Schüler waren bestürzt und konnten es nicht fassen, daß der Grund, auf dem sie sicher zu stehen meinten, ins Wanken geraten war. Gottlob Frege, einer der Begründer der neueren Arithmetik, fügte seinem Grundlagenwerk ein skeptisches Nachwort bei und bemerkte:

„Einem wissenschaftlichen Schriftsteller kann kaum etwas Unerwünschteres begegnen, als daß ihm nach der Vollendung einer Arbeit eine der Grundlagen des Baues erschüttert wird. In diese Lage wurde ich durch einen Brief des Herrn Bertrand Russell versetzt, als der Druck dieses Bandes sich seinem Ende näherte.“²⁸

Russell erzählte später im Rückblick seines Lebens, daß er die Entdeckung rein zufällig und ungesucht beim Studium der Arbeiten Cantors gemacht habe:

„Die Entwicklung, die mich auf diesen Widerspruch führte, ging von Cantors Beweis aus, daß es keine größte Kardinalzahl geben kann. Ich nahm damals in meiner Ahnungslosigkeit an, daß es sich

²⁷ Paul COHEN: *The independency of the continuum hypothesis*. In: Proc. Nat. Acad. Sci. USA 50 (1963) 1143 - 1148; 51 (1964) 105 - 110.

²⁸ Gottlob FREGE: *Grundgesetze der Arithmetik*. Bd. 2. Jena, 1903; 253.

bei der Anzahl sämtlicher Dinge der Welt doch wohl um die größte überhaupt mögliche Zahl handeln müßte, und versuchte, das Cantorsche Beweisverfahren auf diese Zahl anzuwenden.²⁹

Wie sollte er den Widerspruch auch gesucht haben, da er nur eine widerspruchsfreie und vollständige Logik wünschen konnte! Viele Jahre hat Russell dann mit dem Versuch verbracht, eine solche Logik auf eine sichere, das heißt auf eine sich selbst begründende Grundlage zu stellen. Vergeblich! In seinem Opus magnum *Principia Mathematica* hat er mit seinem Kollegen Whitehead zwar die mathematische Logik begründet, die letztlich auf eine Typen- oder Klassentheorie von Mengen führte, in der die besagte Antinomie vermieden wird, aber das Ziel hat er nicht erreicht. Denn selbstbegründend war die Logik dann nicht mehr. Die Antwort gab einige Jahre später Gödel in aller Präzision: Kein formales System ohne Widerspruch ist selbstbegründend, keines ist deshalb vollständig. Aber ein nicht vollständiges System ist eine Logik ohne Begründung. Und auf der anderen Seite: Ein formales System mit Widerspruch, ist das nicht noch unmöglicher? Ist das im einen oder anderen Falle noch Wissenschaft?

Abkürzend könnte man die Auffassung Cantors als Platonismus bezeichnen, diejenige seiner Umgebung aber als Formalismus. Es ist schon eigenartig: Auf jeder Seite der *Principia Mathematica* und fast auf jeder Seite der Biographie Russells ist Georg Cantor gegenwärtig und wird kräftig gelobt, weil er das Unendliche zu zählen gelehrt hat, aber Cantor wollte mit seiner Mengenlehre das genaue Gegenteil dessen erreichen, was Russell im Sinn hatte, nämlich zur Frömmigkeit des Theismus führen, während Russell sich den Spott der Religion zum Ziel gesetzt hatte. In dieser Absicht und zu diesem Zweck hat er seiner Biographie das Wort aus dem Titusbrief über den lügenden Kreter, das vor den Philosophen warnt, als Motto voran gestellt: Einer von ihnen hat als ihr eigener Prophet gesagt: Alle Kreter sind Lügner und faule Bäume, gefährliche Tiere. Das ist ein wahres Wort. (Tit 1, 12f)

Platon kein Platoniker. Mit dem Begriffspaar Platonismus und Formalismus will ich versuchen, diesen eigenartigen Vorgang zu beleuchten. Was besagt das Paar? Cantor hat sich nicht selten gegen Aristoteles auf Platon berufen, insbesondere dann, wenn er ihn als Garanten seines Prinzips Infinitum in actu datur in Anspruch nehmen wollte. Diese Berufung hat historisch durchaus ihr Recht, nur ist dieses Recht nicht so leicht zu erkennen, denn Platon ist kein Platoniker, der einen Himmel voller Ideen über die Erde gewölbt hat. Die Existenz des Unendlichen hat mehrere Bedeutungen, die leicht verwechselt werden können. Auch die Formalisten, die dann so schwer durch die Antinomien erschüttert wurden, hätten sich auf die reale Existenz des Unendlichen berufen können und taten es auch, wie der schon genannte David Hilbert. In einem Vortrag am 3. Sept. 1928 sagte er in Bologna, also Jahre nach der Entdeckung der Antinomien, aber kurz vor ihrer endgültigen Bestätigung durch Gödel:

„In der Mathematik gibt es kein Ignorabimus, wir können vielmehr sinnvolle Fragen stets beantworten, und es bestätigt sich, was vielleicht schon Aristoteles vorausfühlte, daß unser Verstand keinerlei geheimnisvolle Künste treibt, vielmehr nur nach ganz bestimmten aufstellbaren Regeln verfährt - zugleich die Gewähr für die absolute Objektivität seines Urteilens.“³⁰

Das Protokoll verzeichnet einen stürmischen Beifall, sowohl zu Beginn wie am Ende des Vortrages. Auch Hilbert suchte Absolutheit, und da sie schon nicht überall zu finden ist, soll sie wenigstens in der Mathematik und in ihren formalisierten Regeln anzutreffen sein. Sein Lehrer Cantor war vorsichtiger; er verzichtete keineswegs auf das Absolute, auch kam ihm Trost und Gewissheit und Existenz des Lebens vom Absoluten her, aber nicht dadurch, daß er es der menschlichen Fassungskraft unterwarf.

Unwilliger Schüler. Cantor besaß ein außerordentliches Bewußtsein davon, daß es Differenzen gibt, die von so wesentlicher Art sind, daß sie sich immer wieder auftun und durch keinen Begriff und keinen wissenschaftlichen Fortschritt eingeholt werden können. Der Graben zwischen dem,

²⁹ Bertrand RUSSELL: *Die Entwicklung meines Denkens*. Frankfurt: Fischer, 1992 (Nr. 6572).- 290 S.; 76f (*My philosophical development*. London, 1958).

³⁰ Kurt REIDEMEISTER: *Hilbert*. Gedenkband. Berlin u.a.: Springer, 1971.- 86 S.; 18f.

was ist, und dem, was der Begriff ausdrückt, bleibt bestehen und bewegt sich nicht. Ein Horizont rückt eben nicht näher, wenn man ihm fortschreitend näher rückt. Der Begriff besagt immer noch mehr, als er ausdrückt; er will das sagen, was ist, aber bis er dahin gelangt, daß er alles auf einmal aussagt und seine eigene Möglichkeit noch dazu, verheddert er sich in Antinomien, zum Zeichen, daß die Differenz zum Absoluten bleibt. Diese fehlende Differenz wußte Cantor überall aufzufinden. Auch Hilbert, den extrem formal denkenden Mathematiker, hatte er schon früh auf die bleibende Differenz hingewiesen, aber in ihm keinen hörwilligen Schüler gefunden. In einem Brief vom 26. September 1897 schreibt er an Hilbert:

„Totalitäten, die nicht als 'Mengen' von uns gefasst werden können (wovon ein Beispiel die Totalität aller Alefs ist, wie oben bewiesen wurde), habe ich schon vor vielen Jahren 'absolut unendliche' Totalitäten genannt und sie von den transfiniten Mengen scharf unterschieden.“³¹

Guter Platonismus, und der soll gemeint sein, wenn vom Platonismus überhaupt die Rede ist, ist also das philosophische Bewußtsein der Differenz zum letzten Grund, des Unterschiedes zum Absoluten, der nicht aufhebbar ist. Schlechter Platonismus wäre die Vorstellung, es gebe das Absolute und Unendliche, nur leider bisher in Ideen und getrennt vom menschlichen Selbstvollzug, so daß der Wissenschaft die Aufgabe gestellt ist, das nur äußerlich Absolute in der Sicherheit des absoluten Begriffs zu erfassen, also das Transzendente immanent zu machen. Das ist dann der Formalismus, der im 20. Jahrhundert so stark in der Mathematik und in ähnlicher Weise in der Physik geherrscht hat. Formalismus entsteht aus einem erstarrten und unlebendigen Platonismus, das heißt, wenn man Philosophie nicht versteht.

Tertium non datur. Das Haupthilfsmittel scheint dabei das logische Prinzip des Tertium non datur zu sein. Es fungiert wie ein Fernrohr, das auf das Unendliche gerichtet wird: Vom All sichtbar sind immer nur ein paar Sterne. Da man unendlich viele Zahlen nicht durchnummerieren kann, schließt man beim ersten Cantorschen Diagonalverfahren umgekehrt: Wer behaupten wollte, in dem angegebenen Verfahren sei irgendeine rationale Zahl nicht berücksichtigt worden, den kann man konkret in endlich vielen Schritten widerlegen: Man bittet ihn, die angeblich übersehene Zahl zu benennen und zeigt ihm dann die Stelle, wo sie aufgelistet steht. Also kann niemand eine rationale Zahl angeben, die nicht berücksichtigt worden wäre. Das ist ein Verfahren in endlich vielen Schritten. Um dann zum gewünschten Ergebnis der gleichen Mächtigkeit zu gelangen, muß man noch das Prinzip des Tertium non datur anwenden. Denn ich schließe jetzt: Da sich keine übersehene Zahl angeben läßt, muß jede rationale Zahl in der durchnummerierten Reihe auftauchen, also sind diese Zahlen abzählbar.

Das gleiche Prinzip liegt allen Untersuchungen im Bereich der Alephs zugrunde. Ausnahmslos wird bei der Untersuchung transfiniten Mächtigkeiten das besagte logische Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten angewandt, denn alle Beweise sind Widerspruchsbeweise. Was der Mathematiker also wirklich zu sehen bekommt und was er mit seinem Begriff umfaßt, sind endliche Gestalten. Das andere sind Schlüsse und Vorstellungen nach dem Ausschlussprinzip. Dabei steht es ihm frei, darin verschiedene Spuren des Unendlichen zu sehen. Das ist die Freiheit der Mathematik, die Cantor oft gepriesen hat. Der Preis dieser Freiheit ist die Unlösbarkeit der Grundfragen, genauer die Unentscheidbarkeit eigentlich sehr sinnvoller Fragen, bei denen man auf den ersten Blick gar nicht vermuten möchte, daß sie unvereinbare Antworten zulassen. Weil sich der vorgestellte Gegenstand außerhalb des Endlichen bewegt, ist die Antwort des Begriffs nicht mehr eindeutig. Viele Fragen nach den Grundlagen sind auf diese Weise beantwortet worden: Man kann sowohl das eine wie das andere annehmen, ohne daß es zu einem formalen Widerspruch kommt. Man kann zwischen den beiden Mächtigkeiten Aleph-0 und Aleph-1 noch ein weitere Mächtigkeit annehmen oder nicht, beides führt zu einem widerspruchsfreien System von Axiomen. Kann man mit solchen Ergebnissen davon sprechen, man habe etwas Aktuelles, also etwas Wirkliches vom Unendlichen begriffen?

³¹ Georg CANTOR: *Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten*. In: Zeitschr. für Philos. und philosophische Kritik 91 (1887) 81 - 125; 99.

Zwei Arten von Unendlichkeit. Hier scheint der Sinn der von Cantor gemachten und oft betonten Unterscheidung zwischen dem Absolut- und Aktual-Unendlichen zu liegen, eine Unterscheidung, für die es im Formalismus keinen Platz gibt, jedenfalls keinen freiwillig eingeräumten Platz. Daß dieser bei den Formalisten weggefallen war, entsprach dem Programm Hilberts, daß es in der Mathematik kein Ignorabimus geben darf. Hilbert machte Anspruch auf eine Unendlichkeit, ohne eine Differenz zum Absoluten einhalten zu wollen, obwohl ihm Cantor in Briefen eindringlich die Differenz zwischen absolut unendlichen Totalitäten und einfach transfiniten Mengen namhaft gemacht hatte. Die Bildung der Allmenge durch Russell ist das Realsymbol dazu, und genau so real und symbolisch tritt an dieser Stelle der Widerspruch auf. Die übersehene Differenz scheint die Quelle der Widersprüche zu sein und eine sehr häufige Erscheinung in der Welt des Geistes: Der Schüler will die Grenze, an welcher der Lehrer durch Genauigkeit und Intuition sein Wissen gewonnen hat, niederlegen. Denn die Genauigkeit ist lehrbar, die Intuition nicht.

Cantor betonte das Aktual-Unendliche, das zwischen dem Absoluten und dem Endlichen steht, um die Singularität seiner Entdeckungen zu sichern. Seht, ich habe euch das Unendliche zu zählen gelehrt! Man darf es ihm persönlich abnehmen, daß er gegen seinen Willen vom Prinzip des Infinitum actu non datur abgerückt ist. Er wollte sagen: Es gibt wirklich das Unendliche, es ist nicht nur eine Redeweise, wie Gauß meinte, nicht nur eine Möglichkeit, immer weiter zu zählen, sondern mehr, etwas ganz anderes, als ihr euch bisher vorstellen konntet! Nicht alle Eigenschaften, die mit der Existenz endlicher Zahlen verbunden sind, bleiben erhalten. Es kann reelle Zahlen geben, von denen man möglicherweise niemals wissen wird, ob sie rational sind oder irrational nicht. Eine solche Situation gibt es im Endlichen nicht. Dort gilt immer: Entweder fällt ein Ereignis unter einen Begriff oder nicht, tertium non datur. Entweder regnet es oder es regnet nicht, punctum, eine dritte Möglichkeit ist unmöglich.

Nähe des Unendlichen. Das Unendliche tut seine Nähe dadurch kund, daß es die logischen Grundsätze umstürzt, indem es die Entscheidbarkeit durch den Begriff einschränkt, auf moderate Weise bei der Cantorsche Mengenlehre, auf rabiate Weise in der Welt des Lebens. Will man diese Einschränkung nicht wahrhaben, wird aus der Nichtentscheidbarkeit der glatte Widerspruch, wie die Antinomien lehren. Um diese zu vermeiden, unterscheidet Cantor das Aktual-Unendliche vom Absoluten, das er zugleich für das Absolut-Inkonsistente hält, was der abendländischen Überzeugung von der Einheit des Absoluten auf den ersten Blick zu widersprechen scheint. Aber nur auf den ersten Blick! Denn die Konsistenz, die in der Mengenlehre verlangt ist, ist endlich, sie ist vom Begriff geprägt. Dagegen ist die Einheit des Absoluten ein Andenken, ein Postulat, ein Sprung in das Jenseits des Begriffs, eben weil der Begriff nicht begreift, wenn er grenzenlos ausgedehnt wird.

Wir können die geniale Intuition von Cantor heute bewundern, brauchen ihm aber in der Lehre vom Infinitum actu datur nicht zu folgen oder doch nur so, daß wirklich das datur, das Gegebensein im Vordergrund steht. Allerdings entspricht das nicht ganz dem Gebrauch der Alltagssprache, die das Wirkliche als wirkendes auch für begreifbar hält. Schließlich ist Wirklichkeit die deutsche Übersetzung des aristotelischen Begriffs *Energeia*, dessen Sinn die Begreifbarkeit ist. Noch weniger sind wir geneigt, den Formalisten zu folgen, die eine absolute Autonomie und Selbstbegründung der mathematischen oder vielleicht aller Vernunft für möglich hielten. Auch sie glaubten an das Aktual-Unendliche, denn dieses ist mit dem Prinzip des Tertium non datur und den logischen Grundsätzen identisch. Gleichzeitig strichen sie das Absolute, was den leicht titanischen oder militanten Eindruck ausmacht, mit dem sie ihr wissenschaftliches Programm zu verbreiten suchten. Der Formalismus ist ein Identitätssystem, während Cantor einen wohl nicht sehr tief reflektierten Dualismus vertrat, der sich scheute, Begriffe auf das Absolute anzuwenden. Gemeint ist damit nicht die naive Vorstellung, als habe Platon zwei Prinzipien gehabt, sondern die tiefliegende Einsicht, daß jeder Gebrauch eines Prinzips oder Begriffs einen Bereich erzeugt, der vom Prinzip nicht erfasst wird. Wir sollten versuchen, die Grenze zwischen dem Endlichen und Unendlichen präzise ziehen: Was sich begreifen läßt, ist immer endlich, aber es kann auf verschiedene Weise aus dem Unendlichen begriffen werden.

Holismus des Unendlichen. Hier mag sich der Begriff Holismus des Unendlichen in der philosophischen Deutung der Lehre von den Punktmenge ebenso als nützlich erweisen wie in der Quantentheorie. Erst der Begriff (peras) lehrt sehen, was vorher im Unendlichen (apeiron) nicht zu sehen war. War das Endliche vorher schon da? Ein bloßer Objektivismus in den Fragen des Unendlichen kommt nicht in Frage. Eher könnte man sagen: Was man zu sehen bekommt, entsteht durch die Art des Fragens. Aus dem Fels des Unendlichen wird durch den Begriff ein Stückchen losgeschlagen. War es vorher da? Die Antwort: Ja und Nein. Denn den Felsen und die Möglichkeit zu fragen gab es vorher. Aber die Art der Antwort, also die Gestalt des Steines ist durch die Frage wesentlich bestimmt. Gab es die Frage vorher? Wo war die Gestalt des Mose, bevor ihn Michelangelo aus dem Marmor schlug?

Sicht der Theologie. Die Theologie wird einen weiteren Gesichtspunkt zur Deutung der Grundlagenkrise der Mathematik beibringen. Cantor kannte keine Selbstbewegung des Unendlichen, sondern nur die Bewegung des Endlichen in Richtung auf das Unendliche. Das war die Anstrengung des Begriffs, die er leistete. Auf dem Thron des Unendlichen sitzt für ihn und für alle Wissenschaft das Absolute, unbewegt. Anderes zu denken ist einem Philosophen oder Mathematiker unmöglich; täte er es, verlasse er seinen Bereich und würde zu einem Theologen, ja zu einem christlichen Theologen, denn er würde eine innergöttliche Bewegung denken. Die Selbstbewegung oder Selbstmitteilung des Unendlichen nennt die Theologie, wenn sie sich im Endlichen zeigt, Offenbarung. Das Unendliche wandelt sich theologisch in den Unendlichen. Es ist für eine christliche Theologie nicht notwendig, die Offenbarung auf Christus oder auf Israel zu beschränken, auch wenn der Glaube bekennt, daß sie dort in einer letzten, unüberbietbaren Form geschehen ist.

Bewegung des Unendlichen. Wenn Offenbarung die Selbstbewegung des Unendlichen zum Endlichen ist, dann ist auch die Schöpfung insgesamt und in ihren Einzelheiten der Selbstbewegung des Unendlichen entsprungen. Das ist einerseits theologisch selbstverständlich, wie ja nach dem bekannten Hymnus im Kolosserbrief in Christus alles erschaffen wurde (Kol 1, 16), andererseits aber ist die Aussage philosophisch oder gar wissenschaftlich ziemlich folgenlos geblieben. Die Lehre von den Spuren des Schöpfers in der Schöpfung hatte in der Neuzeit kaum eine Chance. Dafür gibt es verschiedene Gründe wie das Grundaxiom von der relativen Autonomie der Welt, aber auch nebensächlichere wie etwa die gewaltige Differenzierung der Wissenschaften, die jeden zum Dilettanten macht, der sich nicht ausschließlich mit seinem Fach beschäftigt. Außer einigen nicht ganz ernst zu nehmenden Fundamentalisten und Kreationisten wagte in der Neuzeit niemand, Spuren Gottes in der Schöpfung zu erkennen. Die Aporien des Unendlichen lassen möglicherweise hier eine neue Anknüpfung zu, weil deren theologischer und mathematischer Gehalt leidlich gut zu überblicken sind, auch wenn es in der Mengenlehre schwierige Sätze gibt, die nur der Spezialist zu beurteilen weiß.

Natürlich ist nicht zu erwarten, daß die Theologie sich ermächtigt sieht, das Szepter der Wissenschaften in die Hand zu nehmen, nachdem die Einzelwissenschaften insgesamt, wohl auch die Physik und die Biologie, über die Aporien ihres neuzeitlichen Programms nicht hinaus gekommen sind und wohl auch nicht hinaus kommen werden. Die Theologie leistet nicht ersatzweise, was die Einzelwissenschaften nicht vermocht haben, sondern sie deutet aus ihrer Erfahrung, das heißt aus Offenbarung und Nachdenken, die periodisch gelegneten und periodisch wieder an den Tag tretende Situation der Endlichkeit.

Paradoxie der Theologie. Die Theologie hat es mit einer paradoxen Schwierigkeit zu tun, ohne deren dauerndes Bewußtsein sie ungenießbar wird und scheitern muß. Denn wenn sie über die Selbstbewegung oder Selbstmitteilung Gottes spricht, scheint sie ja auf horrende Weise die Situation der Endlichkeit zu überspringen, die in nachprüfbarer Weise schon in der Mathematik zu den bekannten Antinomien geführt hat. Deshalb ist das permanente Bewußtsein vonnöten, daß die Theologie kein Superwissen ist, sondern der Versuch, die Erkenntnis der Endlichkeit allen Wissens in Anerkenntnis zu verwandeln. Aus einem zentralen Satz über Gott darf nicht die Erklärung positiver Tatsachen folgen, das wäre konstruierendes Denken oder Schlimmeres, sondern die Erklärung der Grenze, des Scheiterns und der Endlichkeit. Der Hauptsatz einer solchen Theologie wäre: Weil es

eine Selbstbewegung des Unendlichen gibt, können wir weder erkennen, was wir wollen, noch wann wir wollen. Aber wir können zu gegebener Zeit erkennen, wenn die Erkenntnis gegeben ist. Die Mathematik bietet dafür in der Mengenlehre ein sprechendes Beispiel, so daß man in ihr eine Spur des Unendlichen erkennen kann.

Suchen und Finden. Den Rahmen für die Selbstbewegung des Unendlichen im Endlichen scheinen Raum und Zeit abzugeben. Denn der Raum präsentiert die Inhalte, während die Zeit sie als präsentiert zeigt. Das Entdecken hat einen mittleren Charakter zwischen Suchen und Finden, zwischen dem, was man weiß, und dem, was man wissen möchte. Man findet nur, was man schon kennt; aber nur wer sucht, kann einzig finden. Aus dem einen Verhalten entspringen die Fragen, aus dem anderen die Antworten. Aus dem, was man über unendliche Punktfolgen zu wissen meinte, entstand der Begriff der unendlichen Menge. Aber das dabei zugrunde gelegte Prinzip des Tertium non datur bewährte sich nicht schlechthin. Die Antwort aus der Selbstbewegung des Unendlichen war echt und nicht vorweg zu wissen: Es gab tatsächlich eine Antwort, aber sie war abschlägig: Die Bewegung des Endlichen führt nicht zum Thron der Unendlichkeit. Andererseits ermuntert diese Selbstbewegung auch wieder das Endliche, sich auf den Weg zu machen, da sie immer neue Spuren des Unendlichen auslegt. Raum und Zeit sind Gestalten der Ewigkeit, deshalb voller Spuren dieser Ewigkeit; im Raum werden die Gaben nach ihrem Inhalt, in der Zeit nach ihrem Gabecharakter präsentiert.

Bei den Schülern und Nachfolgern Cantors haben wir das Gegenteil der theologischen Intuition erlebt. Es interessierte sie nur der Inhalt, nicht der Charakter der Gabe. Entsprechend versuchten sie die Zeit zu eliminieren und unbedingt am Tertium non datur festzuhalten. Der Begriff tilgt die Zeit, oder er versucht es zumindest. Nur eben kommt es hiermit zu den nicht behebbaren Widersprüchen, worin sich die Gegenwart des Unendlichen und seine Selbstbewegung ausdrückt. In radikaler Sprache: Auch der Versuch zur Begründung der Mengenlehre zeigt, wie der Kampf zwischen Glauben und Unglauben die Weltgeschichte beherrscht. Wahrer zwar ist der Glaube, aber erfolgreicher im Endlichen ist der Unglaube, der periodisch an seine Grenze kommt und abstürzt. Der neue Glaube ist dann der erneuerte alte Glaube, daß alles Sein den Charakter einer Gabe hat. Dies neu verstanden zu haben erzeugt neue Inhalte, die nachfolgend wieder säkularisiert werden können, und so weiter. Die Wahrheit des Unendlichen besteht darin, das Sein zur Schau zu stellen und selbst jenseits des Seins zu bleiben. Diese Differenz anzuerkennen zwischen dem präsentierten Sein und dem Unendlichen, ist der Glaube; sie aufheben zu wollen, der Unglaube.

List der Unendlichkeit. Ist Gott ein Mathematiker? Es mag sein, daß er es ist; er mag das Unendliche, also sich selbst erfassen können, aber für uns ist er kein Mathematiker, deshalb können wir ihn nicht mathematisch beerben. Ohne Bild gesprochen: Für uns ist die Welt nicht mathematisch erfassbar, wir können ihr Sein und Wesen nicht vollständig, nicht einmal asymptotisch wachsend in Begriffen erfassen, lehren und nutzen, sondern eben nur, soweit es uns gegeben ist. Uns ist die Mathematik wie so vieles andere gegeben, damit wir immer neu unsere Grenzen erkennen. Wieder im Bild gesprochen: Die Mathematik ist zu Anfang ein Opferaltar zur Verehrung des unendlichen Gottes, zum Schluß aber ist sie der Versuch, seine Unendlichkeit selbst zu beerben. Aber die List des Opfers scheitert an der Transzendenz des Unendlichen, der jenseits des Aktual-Unendlichen, wie Cantor sagen würde, wohnt. Wir können auf keiner Leiter zum Thron des Unendlichen steigen, aber wir können uns an den Fuß dieser Leiter setzen und warten, bis wir zur Höhe empor gezogen werden. Wir können auch einige Schritte auf der Leiter tun, aber wie weit ist es bis zum Unendlichen? Schließlich bleibt nur zu erwarten, daß er niedersteigt. Ist das nicht das große und erregende Leben? Das Erforschliche zu erforschen und das Unerforschliche ehrfürchtig zu verehren?

Aufgaben:

4. 1

- Warum lehrt Aristoteles die Ewigkeit der Welt?
- Wieso braucht der Rationalismus die Vorstellung einer ewigen, überraschungsfreien Welt?
- Was heißt: Der Begriff tilgt die Zeit?
- Woran läßt sich die einseitig rationalistische Lösung erkennen, mit der Averroes Offenbarung und aristotelische Vernunft verbindet? (Aeternismus, Monopsychismus, Fatalismus)

4. 2

- Warum hält Thomas den Anfang der Welt in der Zeit nicht für beweisbar, wohl aber sein Geschaffensein in Gott?
- Welches aristotelische Denkmodell legt Thomas für das Verhältnis von Gott und Schöpfung zugrunde?
- Welche Bedenken lassen sich dagegen vorbringen? Wie hat sein Konzept weiter gewirkt?

4. 3

- Über welchen Begriff hat Georg Cantor eine Brücke von der Theologie zur Mathematik schlagen wollen?
- Welche neue Art von Unendlichkeit hat er zwischen der absoluten Unendlichkeit Gottes und der Endlichkeit der Welt einführen wollen?
- Welche ideologische Hoffnung verband sich für viele Mathematiker mit dem Programm der Cantorschen Mengenlehre? (--> Selbstbegründung)
- Was ist die Russellsche Antinomie? Warum zerstört sie die Selbstbegründungshoffnung?
- Was ist mit dem Begriff Holismus des Unendlichen gemeint? Wie zeigt sich der Holismus? (Zerbrechen des Begriffs)

Ende § 4

§ 5 Schöpfung und Gnosis

Gnosis ist in alter wie in neuer Zeit der Versuch zur Etablierung eines *nachchristlichen Zeitalters*. In der Gnosis wird der Erbfall akut, unter gewaltsamer Entfernung des Erblässers. Der Vorgang läßt sich von der Antike bis heute beobachten. Von ihrer Eigenart her ist die Gnosis ein rationaler Kunstmythos, der besseres Wissen bieten will, ein sicheres Wissen über den Glauben hinaus. Wegen dieser Glaubensverbesserung auch führt die Bewegung den Namen *Gnosis* oder *Wissen*. Die Gnosis lebt von der Erfülltheit des Christentums, will diese aber sicherstellen. Es gibt zwar Vermutungen über einen eigenständigen Ursprung, sie ist im wesentlichen aber immer eine nachchristliche Erscheinung, schon in der Antike, denn wie das Christentum alles Wissen aus dem Glauben hervor gehen läßt, so die Gnosis allen Glauben aus dem Wissen. Dabei nimmt der Gnostizismus als religiöses System viele andere Quellen auf, griechische und orientalische, aber dem Prinzip nach setzt die Gnosis den himmlischen Erlöser als angekommen voraus und damit die Zeit der Kirche. Umgekehrt hat auch die Kirche in der Gnosis sogleich ihr Zerrbild erkannt. Die religionsgeschichtliche Schule, später besonders Rudolf Bultmann, wollte zwar einen fertigen vorchristlichen Mythos vom *erlösten Erlöser* vermuten, aber neuere Untersuchungen haben gezeigt, daß es kein wirklich vorchristliches gnostisches System gegeben hat. Selbst mit Vorstufen wird nicht gerechnet, wodurch das Phänomen allerdings historisch unerklärbar wird.¹ Es ist am Ende mehr eine Aufgabe für die Theologie und ihr Denken als für die Historiker!

Inhalt von § 5. Der Gnostizismus zur Zeit der frühen Kirche war eine bunte Erscheinung, die phantastische Geschichten mit vielen Offenbarungen und Himmelsreisen hervor brachte. Simon der Magier aus der Apostelgeschichte, Kapitel 8, Basilides, Marcion und Valentinus sind die Hauptnamen. Um die Gnosis wahrzunehmen und sie schließlich zu beurteilen, ist es zunächst erforderlich, ihr eine Gestalt zu geben, obwohl sie als historische Erscheinung so schillernd und unfaßlich ist wie die lernäische Hydra, gegen die Herakles kämpfen mußte. Jedenfalls meint der hl. Irenäus von Lyon († um 200) in der Vielzahl immer neuer gnostischer Lehren und Lehrer die alte Schlange der griechischen Sage wieder zu erkennen.² Diese Lehren, so wird vielfach von den Historikern versichert, waren eine lebensbedrohliche Gefahr für die frühe Kirche. Das konnte die Gnosis nur sein, wenn sie ein Moment der Wahrheit im Glauben erfaßt hat, das zu lösen sie sich den Anschein geben konnte. Wir müssen zunächst fragen: *Was ist das Problem der Gnosis* (5. 1)? Wenn es dieses Problem in einer deutlich erkennbaren Gestalt gibt, dann ist es nicht nur in einer lang vergangenen Zeit gelöst und abgetan worden, sondern bleibt als Moment am christlichen Glauben, ja an der Wahrheit überhaupt gegenwärtig. Für jeden abgeschlagenen Kopf der Hydra wachsen zwei andere nach, und erst wenn wir wie Herakles so tief bohren, bis wir auf die Halsstümpfe stoßen, hört das Nachwachsen der Köpfe auf.

Das Problem der Gnosis liegt im Wissen. Welche Rolle spielt das Wissen im Leben? Wissen ist nützlich, oft heilsam, aber nicht selten auch ruinös durch das falsche Vertrauen, das es auslöst. Also kann richtiges Wissen auch falscher Glaube sein. Gnostizismus ist bis heute aktuell, nicht nur in den Esoterikabteilungen der Kaufhäuser, sondern auch in der Form des Vertrauens auf die technisch nutzbare Wissenschaft. Hat nicht der Szientismus viel Ähnlichkeit mit der Gnosis? Erlöst nicht vielleicht das Wissen oder die Wissenschaft als solche? Die Erlösung aus dem Wissen betonen die

¹ Vgl. Klaus BERGER: *Gnosis; Gnostizismus I*. In: TRE 13 (1984) 519 - 535; 520.

² IRENÄUS VON LYON: *Adversus haereses* I, 30, 15. Vgl. Kurt RUDOLPH: *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. Göttingen: Vandenhoeck, (1977) ³1990 (UTB 1577).- 451 S.; 59.

Gnostiker jedenfalls in einem ganz anderen Maße als die kirchlichen Theologen, ja sie feiern das Wissen als Überwindung des Glaubens. Mit solchem Vertrauen auf das Wissen kommt ein Mißtrauen in die Welt, ja, dieses Wissen ist selbst schon ein grundsätzliches Mißtrauen gegenüber dem Leben der Welt. Daher das dualistische Weltbild einander bekämpfender Schöpfungsprinzipien! Die Gnosis ist eine Selbsterlösungsreligion wie die Wissenschaften heute. Da sie dem Nicht-Ich nicht vertrauen, nur dem Ich, kommt das böse Prinzip in die Welt, der Demiurg und Schöpfergott, der nicht der Erlöser ist.

Die kirchlichen Theologen betonten dagegen das Heil in der Person Jesu Christi, in dem der Logos Gottes in einem historischen Ereignis Mensch geworden ist. Der Glaube als Grundverhalten verhindert den Dualismus, da er in der Tiefe zu allem Ja sagen kann. Daraus folgt, was vor allem Irenäus von Lyon stark betont hat, die Identität des Schöpfergottes mit dem Vater Jesu Christi. Der Schöpfer ist eins mit dem Erlöser! Der Gott des AT ist der gleiche wie der Gott des NT! Die Neuschöpfung in Christus kann man erst dann annehmen, also an Christus glauben, wenn man darin die durchgehaltene Treue des einen Gottes zu seiner Schöpfung erkannt hat. Christus ist der wahre Wissende, deshalb auch das Vorbild jedes wahren Gnostikers in Umkehrung zur falschen Gnosis der Selbsterlösung. Weil Jesus ganz aus Gott dem Vater lebt und nicht aus sich selbst, ist er das Urbild des Menschen; denn aus dem Vater der Schöpfung leben ist die Erlösung. Dies ist das Wissen des Wissens, der Glaube; dieses Wissen erzeugt eine neue Ethik, während das Wissen der Gnosis und der Wissenschaften neue Techniken zur Lösung der Lebensfragen erzeugt. *Die Rekapitulation in Christus* (5. 2), wie das Lieblingswort von Irenäus heißt, vollendet die Schöpfung trotz der Untreue des Sündenfalls in der Erlösung.

5. 1 *Das Problem der Gnosis*

Satz5.1: ...

a) *Die historische Erscheinung.* Zunächst sollen einige Grundbegriffe der Gnosis oder des Gnostizismus bereit gestellt werden. Beide Begriffe verwende ich hier ungefähr im gleichen Sinn, obwohl es den Vorschlag eines Kongresses in Messina aus dem Jahr 1966 gibt, zwischen Gnosis und Gnostizismus zu unterscheiden. Gnosis soll demnach im ursprünglichen Sinn des Wortes Wissen, Γνωσις, bedeuten, eine Kenntnis von göttlichen Geheimnissen, die nur einer kleinen Elite zugänglich ist. Gnosis wäre elitäres und esoterisches Wissen. Mit dem Begriff Gnostizismus, der im 18. Jahrhundert aufgekommen ist, sollen dann im wesentlichen die gnostischen Systeme des 2. und 3. Jahrhunderts bezeichnet werden.³ Der Vorschlag hat sich nicht recht durchgesetzt, so daß ich die Unterscheidung hier nur der Tendenz nach verwende, aber mit Gnosis auch die gnostischen Systeme meine.

Irenäus von Lyon nennt in seinem großen Werk *Adversus Haereses, Gegen die Häresien*, als Ziel der Gnosis die Erlösung des Menschen durch Erkenntnis. Dieses Heil gibt es allerdings nur für die Seele, nicht für den Leib des Gnostikers, da dieser vergänglich ist und dahin schwindet. (I, 24,5) Deshalb kann man sagen, die Gnostiker

„streben kein philosophisches Erkenntnisideal, kein erkenntnistheoretisches Wissen an, sondern ein Wissen, das zugleich eine erlösende und befreiende Wirkung hat.“⁴

Da dieses Wissen nicht dem eigenem Forschen entstammt, ist es religiöses Offenbarungswissen. Nur der Empfängliche und Auserwählte kann darüber verfügen, deshalb hat es einen esoterischen Charakter. Das Wissen kann von der grundlegenden Einsicht in die göttliche Natur des Menschen reichen bis zu einem ganzen System, in dem alle Fragen nach dem Woher und Wohin des Kosmos beantwortet werden. Nach Clemens von Alexandrien antwortet die Gnosis auf ein System von Fragen mit einem System von Antworten. Ein Gnostiker namens Theodotos hat sie so formuliert:

³ Vgl. Clemens SCHOLTEN: Art. *Gnosis; Gnostizismus II*. In: LThK³ 4 (1995) 803 - 809; 804.

⁴ Vgl. Rudolph (s. Anm.2), 63.

„Wer waren wir? Wer sind wir geworden? Wo waren wir? Wohin sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon sind wir befreit? Was ist Geburt? Was Wiedergeburt?“⁵

Die Gnosis will erlösen durch Vereinigung dessen, was getrennt ist. Das ist ein bemerkenswerter mystischer Zug, wenn auch ein bedenklicher, da er in der Rücknahme des endlichen Lebens und der Schöpfung beruht. Daher auch der Pessimismus gegenüber der real existierenden Welt. Die drei Elemente des Lebens sollen eins werden, der Erkennende, die Erkenntnis und das Erkannte, und zwar dadurch, daß der Gegenstand der Erkenntnis, die göttliche Natur, das Mittel, die erlösende Gnosis, und der Erkennende zusammen fließen. Die Erkenntnis der Lehre, die als offenbarte Weisheit dargeboten wird, hat eine unmittelbare religiöse Bedeutung, da sie zugleich als überweltlich und als Grundlage des Erlösungsvorgang verstanden wird. Im *Evangelium der Wahrheit* heißt es:

„Wenn jemand Gnosis hat, ist er ein Wesen, das von oben stammt... Er vollbringt den Willen dessen, der ihn gerufen hat. Er wünscht ihm zu gefallen, er empfängt die Ruhe. . . Wer auf diese Weise Gnosis haben wird, weiß, woher er gekommen ist und wohin er geht. Er erkennt wie jemand, der trunken war und von seiner Trunkenheit ernüchtert worden ist und, wiederum zu sich zurückgekehrt, sein Eigenes wieder hergestellt hat.“⁶

Der Unwissende ist demgegenüber einer, der dem Vergessen und der Vernichtung anheimfällt und keinen Stand hat. *Wer die Erkenntnis der Wahrheit hat, ist frei*, heißt es im Philippusevangelium. *Die Unwissenheit ist Sklave*.

Das Wissen des Gnostikers steht nicht nur im Gegensatz zur Unwissenheit, sondern auch im Gegensatz zum Glauben. Die Dreiteilung von Wissen, Glaube und Unwissen war ein zentrales Thema im Kampf der Kirche mit der gnostischen Häresie. Das System des Valentinus im 2. Jahrhundert begründet die dreifache Wissensart anthropologisch. Die Menschheit ist in drei Klassen gespalten: Es gibt die Pneumatiker, die Psychiker die Hyliker, entsprechend dem Aufbau des Menschen aus Geist, Seele und Körper. Die Pneumatiker sind die Gnostiker selbst, die Psychiker die nichtgnostischen Christen und die Hyliker die vielen, die von der Erde stammen und keine Hoffnung auf Erlösung haben. Für die in der Mitte stehenden Psychiker, die Kirchenchristen, besteht eine Alternative: Treffen sie die rechte Wahl und tun sie gute Werke, so können sie in einer abgeschwächten Form der Erlösung teilhaftig werden, sonst sinken sie hinab und teilen das Geschick der unerlösbaren Hyliker. Die Kirchenväter zogen daraus den Schluß, daß die Gnostiker sich selbst von Natur aus für erlöst hielten, da sie ja durch Wissen erlöst sein sollen, nicht durch Glauben. Denn der Glaube erfordert immer eine ethische Bewährung. Infolgedessen, da Wissen eine Prädestination zur Erlösung ist, sind ethische Regeln für sie überflüssig. Neuere Texte zeigen zwar, daß dem Gnostiker das Heil nicht ganz automatisch zugesichert wurde, sondern von einem entsprechenden Lebenswandel begleitet sein mußte, aber eine starke Tendenz spricht für die Vermutung der ethischen Indifferenz.⁷ *Müht euch mit Furcht und Zittern um euer Heil*, wie es in Philipper 2 heißt, eine solche Mahnung war nicht nach dem Geschmack der Gnostiker. Der Glaube geht durch einen ethischen Mißgriff zugrunde, das Wissen aber nicht. Goethe hat in Dichtung und Wahrheit richtig beobachtet: *Zur Überzeugung kann man zurück kehren, zum Glauben nicht*. Deshalb ist bei den Gnostikern zwar viel von kosmischem Unglück die Rede, aber nicht von Sünde.

Gnostische Kosmogonie. Als Kerngedanke und zentraler Mythos des Gnostizismus gilt die Vorstellung von der Gegenwart eines göttlichen Funkens im Menschen. Dieser ist vor Zeiten aus der göttlichen Welt gefallen und in die Welt des Schicksals, der Geburt und des Todes gelangt. Der Funke kann durch sein göttliches Gegenstück wieder erweckt und aus der Welt abgeholt werden, womit er endgültig gerettet wäre. Die Vorstellung gründet sich auf die Anschauung einer Abwärtsentwicklung des Göttlichen, dessen äußerster Rand, oftmals *Sophia* oder *Ennoia* genannt, also Weisheit oder Einsicht, schicksalhaft einer Krise anheim gefallen ist und diese Welt hervorbringen mußte. Im ausgebauten System des Valentinus geht aus dem undenkbar und unnennbaren

⁵ *Excerpta ex Theodoto* 78, 2.

⁶ Nag-Hammadi-Kodex (= NHC I, 3, 22,1ff)

⁷ Vgl. Rudolph (s. Anm. 2), 136.

Urgrund eine Reihe von Emanationen hervor, die Äonen, dreißig an der Zahl. Sie bilden das Pleroma und treten gewöhnlich in Paaren, in Syzygien auf. Der letzte dieser Äonen, die Sophia am Rande des Pleroma, macht sich eines Vergehens schuldig, wodurch der Demiurg, der Weltenschöpfer entsteht. Dieser schafft eine eigene Welt und rühmt sich, der höchste Gott zu sein. Wegen der durchgängigen Ablehnung des Alten Testaments wird ihm Jes 45, 5 in den Mund gelegt und als *Prablerei des Demiurgen* gedeutet: *Ich bin der Herr, und sonst niemand; außer mir gibt es keinen Gott.* Denn zwei Verse weiter bezeichnet er sich selbst als böse: *Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel, ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil.* In diese untere Welt ist ein von der Sophia stammendes göttliches Element wie in einen Kerker eingeschlossen. Es muß zuletzt erlöst und unter Zurücklassung des Leibes und der bösen Welt in seine wahre Heimat im Pleroma zurückgebracht werden. Einen guten Einblick in Gedanken und Gefühle des Gnostikers bietet das Perlenlied.

Das Perlenlied⁸

"Als ich ein kleines Kind war, im Reiche meines Vaters wohnte und am Reichtum und der Pracht meiner Erzieher mich ergötzte, sandten mich meine Eltern aus dem Osten, unserer Heimat, mit einer Wegzehrung für die Reise fort. Aus dem Reichtum unseres Schatzhauses banden sie mir eine Bürde auf, reich und doch so leicht, daß ich sie allein tragen konnte [. . .] Sie zogen mir das Prachtkleid aus, das sie mir in ihrer Liebe gemacht hatten, und meine Scharlachstola, die meiner Gestalt genau angemessen gewoben war, und schlossen mit mir einen Vertrag und schrieben ihn in mein Herz, ihn nicht zu vergessen: 'Wenn du nach Ägypten hinabsteigst und die eine Perle holst, die dort mitten in dem von der schnaubenden Schlange umringten Meer ist, sollst du dein Prunkgewand wieder anziehen und deine Stola, deren du dich erfreut hast, und mit deinem Bruder, unserem Zweiten, Erbe in unserem Königreich werden.' Ich verließ den Osten und zog hinab, begleitet von zwei Reichsboten, da der Weg gefährvoll und schwierig und ich noch jung war für eine solche Reise. Ich schritt über die Grenze von Maisän, dem Versammlungsplatz der Kaufleute des Ostens, und gelangte in das Land der Babylonier und ging in die Mauern von Sarbüg. Ich kam herab nach Ägypten, und meine Begleiter verließen mich. Ich ging geradewegs zur Schlange, ließ mich bei ihrer Herberge nieder und wartete, daß sie einschlummerte und schlief, um heimlich meine Perle von ihr zu nehmen. Da ich einer und einsiedlerisch war, war ich den Bewohnern der Herberge fremd. Doch sah ich einen meines Stammes dort, einen frei geborenen Mann aus dem Osten, einen schönen und lieblichen Jüngling, einen Fürstenson. Er kam, mir anzuhängen, und ich machte ihn zu meinem vertrauten Gefährten, dem ich meine Sendung mitteilte. Ich [er?] warnte ihn [mich?] aber vor den Ägyptern und vor dem Verkehr mit diesen Unreinen. Ich kleidete mich aber in ihre Gewänder, damit ich ihnen nicht als ein Fremder erschiene, als von außen gekommen, um die Perle zu nehmen, und sie nicht die Schlange gegen mich weckten. Aber aus irgendeiner Ursache merkten sie, daß ich nicht ihr Landsmann wäre, und machten sich an mich heran und mischten mir [einen Trunk] in ihrer Gerissenheit und gaben mir ihre Speise zu kosten. Da vergaß ich, daß ich ein Königssohn war, und diente ihrem König. Ich vergaß die Perle, nach der meine Eltern mich gesandt hatten, und durch die Schwere ihrer Nahrung sank ich in tiefen Schlaf. Alles dieses, was mir zustieß, bemerkten meine Eltern, und sie waren betrübt um meinetwillen. Eine Botschaft erging in unserem Königreich, daß alle zu unseren Pforten kämen. Und die Könige und Großen Parthiens und alle Vornehmen des Ostens faßten einen Beschluß über mich, ich dürfe nicht in Ägypten gelassen werden. Sie schrieben mir einen Brief, und jeder einzelne von den Großen unterschrieb mit seinem Namen, also: »Von deinem Vater, dem König der Könige, und von deiner Mutter, die den Osten beherrscht, und von deinem Bruder, unserem Zweiten, dir, unserem Sohn in Ägypten, Gruß! Erwache und stehe auf von

⁸ Vgl. Hans JONAS: *Gnosis - Die Botschaft des fremden Gottes* (1958). Hrsg. von Christian Wiese. Frankfurt: Insel, 1999.-544 S.; 145-148.

deinem Schlaf und vernimm die Worte unseres Briefes. Erinnerung dich, daß du ein Königssohn bist; siehe, wem du in Knechtschaft gedient hast. Gedenke der Perle, wegen deren du dich nach Ägypten aufgemacht hast. Erinnerung dich deines Prunkkleides, gedenke deiner herrlichen Stola, damit du sie anlegst und dich damit schmückst und dein Name im Buch der Helden gelesen werde und du mit deinem Bruder, unserem Stellvertreter, Erbe in unserem Reiche werdest.« Wie ein Gesandter war der Brief, den der König mit seiner Rechten versiegelt hatte vor den Bösen, den Kindern Babels, und den aufrührerischen Dämonen von Sarbüg. Er erhob sich wie ein Adler, der König allen Gefieders, er flog und ließ sich bei mir nieder und wurde ganz Rede. Beim Klang seiner Stimme erwachte ich aus der Trunkenheit und stand auf von meinem Schläfe, nahm ihn und küßte ihn, löste sein Siegel und las. Ganz wie in meinem Herzen geschrieben stand, waren die Worte meines Briefes zu lesen. Sogleich erinnerte ich mich, daß ich ein Königssohn war und daß meine frei geborene Seele sich nach ihresgleichen sehnte. Ich gedachte der Perle, um deretwillen ich nach Ägypten herabgesandt worden war, und begann die schreckliche und schnaubende Schlange zu bezaubern. Ich schläferete sie ein, indem ich den Namen meines Vaters über ihr nannte und den meiner Mutter, der Königin des Ostens, erhaschte die Perle und kehrte um, sie zu meinen Eltern zu tragen. Das schmutzige, unreine Kleid zog ich aus und ließ es zurück in ihrem Lande und richtete meinen Gang, daß ich käme zum Lichte unserer Heimat, dem Osten. Den Brief, meinen Erwecker, fand ich vor mir auf dem Wege; und wie er mich mit seiner Stimme vom Schlaf erweckt hatte, so führte er mich mit seinem Licht, das mir voranleuchtete, leitete mich durch seine Stimme, und seine Führung ermutigte mich zur Eile. Indem die Liebe mich führte, zog ich hinaus [.. .] Das Prachtkleid, das ich ausgezogen hatte, und die Stola, die ich getragen hatte, schickten mir dorthin meine Eltern entgegen durch ihre Schatzmeister, denen sie sie anvertraut hatten. Seinen Glanz hatte ich vergessen, da ich es als Kind in meinem Vaterhause gelassen hatte. Als ich nun des Kleides ansichtig wurde, schien es mir plötzlich gleich einem Spiegelbild meiner selbst zu werden: ich erblickte es ganz in mir und erkannte und sah mich ganz in ihm. Wir waren Zwei, voneinander verschieden, und doch wieder Eins in gleicher Gestalt. [.. .] Und das Bild des Königs der Könige war auf dem ganzen Gewand dargestellt. [.. .] Ich sah ferner ganz über es hin die Bewegungen der Gnosis zucken. Ich sah, daß es sich zum Sprechen anschickte, und vernahm den Klang seiner Lieder, die es beim Herabkommen raunte: >Ich bin das Tätige in den Taten dessen, für den man mich bei meinem Vater aufzog, und nahm an mir selbst wahr, wie meine Gestalt entsprechend meinen Werken wuchs.' Und mit seinen königlichen Bewegungen ergoß es sich ganz zu mir hin und eilte aus der Hand der Darbietenden, daß ich es aufnehmen sollte. Und auch mich drängte meine Liebe, ihm entgegenzueilen und es zu empfangen. Ich streckte mich nach ihm aus, nahm es und schmückte mich mit der Schönheit seiner Farben; und in meine Stola, die jene eines Königs übertraf, hüllte ich mich ganz ein. Damit bekleidet, stieg ich empor zu der Pforte der Begrüßung und der Verehrung. Ich neigte mein Haupt und betete den Glanz des Vaters an, der es mir gesandt hatte, dessen Befehle ich ausgeführt hatte, wie auch er getan hatte, was er verheißten. [.. .] Er aber empfing mich freudig, und ich war bei ihm in seinem Königreich, und alle seine Diener lobten ihm mit Orgelstimmen. [In den hierauf folgenden Schlußversen ist etwas rätselhaft von einem versprochenen weiteren Aufstieg des Sohnes gemeinsam mit dem Vater »zum Tore des Königs der Könige« die Rede, wo beide zusammen, mit der Perle, »vor dem Könige (?) erscheinen« sollen.]"

Der Zauber dieser Dichtung kann ganz unmittelbar berühren. Ihre Botschaft spricht mit einer ihr eigenen Macht, die fast ohne Deutung auskommt. Das gnostische Grunderlebnis, sagt Hans Jonas, kommt wohl nirgends schlichter und ergreifender zum Ausdruck als hier.

Dualistisches Weltbild. Der Gnosis liegt ein dualistisches Weltbild zugrunde, das alle ihre Aussagen auf kosmologischer und anthropologischer Ebene prägt. Getragen wird dieser Dualismus von einem monistischen Gedanken, der sich in der Abwärts- und Aufwärtsentwicklung des göttlichen Funkens ausdrückt und der die Grundlage für die Gleichsetzung von Menschheit und Gottheit ist. Eingebettet in diesen *Dualismus auf monistischem Hintergrund* ist die Gotteslehre der Gnosis, die vor allem durch die Vorstellung vom *unbekannten Gott* jenseits alles Sicht- und Verfügbaren bestimmt ist.

Seine transzendente Residenz zeigt die Verwerfung des Kosmos an, die sist hier der Sinn der Transzendenz. Aus diesem unbekanntem Gott emanieren Hypostasen und bilden mit ihm das *Pleroma*. Diese *Fülle* ist nicht Gott, aber doch zugleich mehr und weniger als er, wozu eine Fülle von Engeln und anderen himmlischen Wesen gehört, oft personifizierte Begriffe wie etwa die *Sophia*. Diese *Sophia* fällt in eine Krise, weil sie daran scheitert, Gott zu erkennen oder seine Schaffenskraft nachzuahmen.

Es gibt zwei Varianten, einen iranisch absoluten Dualismus, in dem die beiden Wirkprinzipien für immer unbeweglich gegenüber stehen, und einen mehr westlichen, der einen Abstieg oder eine Abwärtsentwicklung, eine Devolution aus dem Guten in ein wesenhaft Böses erkennen will. Die erste Variante kann den immerwährenden Gegensatz, die zweite die Vermischung der Lichtpartikel in die Dunkelheit der Welt besser erklären. Eine Erlösung durch Umwandlung des Bösen in das Gute ist hier nicht denkbar, sondern nur die vollständige Trennung, die vor allem durch das Wissen von der Vermischung des Lichtes in die Finsternis geschieht. Wer weiß, daß er im Schmutz der unteren Welt lebt, bemerkt auch das Lichtpartikel in sich und kann durch diese Erkenntnis langsam höher steigen. Wer es nicht weiß, verstrickt sich immer tiefer.

Wie radikal der Dualismus gewesen war, läßt sich einer Schrift Plotins *Gegen die Gnostiker* entnehmen, der selbst sicher kein Freund des Leiblichen war, der aber den Kosmos als schön geordnet betrachte, als das Beste, was der Erzeuger dieser Welt hervorbringen konnte. In dem Traktat *Über die Vorsehung* sagt Plotin wörtlich:

„Niemand darf deshalb an unserem Weltall mäkeln, als sei es nicht schön oder nicht das vollkommenste der mit dem Leibe behafteten Wesen. Noch auch darf er mit dem Urheber seines Daseins hadern, schon darum nicht, weil es notwendig ins Dasein getreten ist, nicht auf Grund einer Überlegung, sondern weil die höhere Wesenheit nach dem Gesetz der Natur ihr Ebenbild hervor gebracht hat.“⁹

Für einen Gnostiker dagegen kann der Sternenhimmel nur der schäbige Aussatz einer chaotischen Welt sein.

Licht und Finsternis. Eine große Rolle spielt die Welterschöpfung oder Kosmogonie, die eine Erklärung bieten will für den gegenwärtig unglücklichen Zustand des Menschen. Die dem göttlichen Pol, der als *Licht* bezeichnet wird, entgegengesetzte Seite ist die *Finsternis*, die unterschiedlich dargestellt wird, in der Hauptsache aber physisch als Materie und psychologisch als *Umwissenheit* oder *Vergessenheit*. Der Bereich dieses antigöttlichen Poles dehnt sich sehr weit aus: Er reicht bis in den sichtbaren Himmel und schließt die Welt und die sie knechtenden Herrscher ein, voran den Welterschöpfer mit seinen Hilfstruppen, das sind die Planeten und Tierkreiszeichen. Das gesamte spätantike Weltbild mit seiner Vorstellung von der Macht des *Schicksals* oder *Heimarmene*, das Götter, Welt und Menschen beherrscht, wird hier gebündelt und mit einem negativen Vorzeichen versehen. Die Welt ist ein Gefängnis, aus dem es kein Entrinnen gibt, es sei denn, ein befreiender Akt des transzendenten Gottes und seiner Helfer eröffnet einen Weg, auf dem der Mensch oder, genauer gesagt, ein kleiner Teil des Menschen, der göttliche Funke, entfliehen kann.

Daraus ergibt sich die Erlösungslehre, die Soteriologie der Gnosis. Sie nimmt verständlicherweise den umfangreichsten Platz in den Systemen ein, da sie die Gegenwart des Menschen unmittelbar berührt. Der Erlösungsbereich ist in vielfältiger Form ausgestaltet worden. Hierher gehört die Vorstellung einer Himmelfahrt der Seele, ein Bereich, der zu den kompliziertesten Themen der gnostischen Lehre gehört. Schließlich besitzt die Gnosis eine eng mit der gesamten Kosmologie und Soteriologie verbundene *Lehre von den letzten Dingen*, eine Eschatologie, die nicht nur in der Rettung der himmlischen Seele besteht, sondern auch kosmische Bedeutung hat.

Ablehnung des AT. Aus dem Dualismus folgt die Ablehnung des Alten Testaments, insbesondere des Schöpfergottes der Genesis. Schöpfung ist das Hervorbringen dieser gemischten Welt, in der das Gute unter dem Chaos leiden muß. Ein guter Gott kann diese Welt nicht gewollt haben, und wenn er es nicht hindern konnte, ist er kein Gott. Also der klassische Versuch zur Theodizee durch

⁹ PLOTIN: *Enneaden* III, 2,9; III, 2,3.

Trennung der göttlichen Eigenschaften! Immer wieder lugt diese Lösung hervor, und Hans Jonas, verdienstvoller Gnosisforscher,¹⁰ bringt sie heutzutage nach Auschwitz wieder in Vorschlag.

„Aber Gott schwieg. Und da sage ich nun: nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, griff er nicht ein.“¹¹

Er hat vielfache Vorbehalte gegen die dualistische Lösung, dreht sie auch im Grunde um, indem er den Schöpfer für gut und den Erlöser für schwach hält, aber abgefärbt hat auf ihn, wie auf so viele Intellektuelle, die Separierung der göttlichen Eigenschaften.

Der gute Gott der Gnostiker ist nicht überall Gott, sondern nur in seinem Bereich, im Pleroma. In diese Welt wirkt er als Erlösergott durch List und Überredung, etwa als Vater Jesu Christi, da er in seinem Sohn die Botschaft vom wahren Licht verkünden läßt, das in die Welt gekommen ist. Die Ablehnung der Schöpfung geschieht nicht direkt, sondern in der anspruchsvollen Form der Unterordnung. Es heißt: Zwar schafft der Gott der Genesis die Welt, aber aus dem Irrtum heraus, er sei der Einzige und vor ihm und über ihm gebe es keine göttliche Macht. Der Welt des Schöpfers wird eine nach Raum und Zeit ursprünglichere Welt vorgeordnet, womit zugleich die geschaffene Welt abgewertet wird. Aus der oberen Welt ist schon der Schöpfer durch einen Akt der Unordnung, der am Rande aufgetreten war, ausgegangen.

Ursache für Gnosis. Die Ursachen für die Entstehung der Gnosis sind historisch nicht sehr klar, weshalb sich abenteuerliche Thesen bilden konnten wie diejenigen, die Trägerkreise gnostischer Schriften seien arbeitslose fremdsprachige Wissenschaftler oder die negative Weltsicht stamme aus bösen politischen Erfahrungen. Als historisch gewiß gilt das Auftreten in der zwischentestamentlichen Zeit, also im 1. Jahrhundert. Simon Magus als den Häresiarchen zu bezeichnen, wie Irenäus es tut, auf den sämtliche Häresien zurück gehen, hat sich historisch als gut begründet erwiesen.¹² Auch soziologisch standen die Gruppen zwischen dem Judentum und Christentum. In den letzten Schriften des Neuen Testaments gibt es entsprechende Warnungen gegen die *Fabeleien und endlosen Geschlechterreihen* (1 Tim 1, 4), was eine Anspielung auf die Gnosis sein dürfte, da sich im gleichen 1. Timotheusbrief später der berühmte Satz findet *von dem gottlosen Geschwätz und den falschen Lehren der sogenannten Gnosis!* (6, 20) Ja, diese Aussage ist Teil einer abschließenden Mahnung, mit welcher der Brief endet. Historisch ist das Urteil von Klaus Berger also durchaus einsichtig, wenn er sagt:

„Das gnostische Selbstverständnis betrachte ich mithin zum größten Teil als Surrogat für den Verlust der soziologischen und religiösen Identität im Judentum. Damit erscheint ein Großteil der gnostischen Ansätze weniger als exotische Häresie, sondern als - in besonderem Maße durch Magie und Mystik geprägter - konsequent heidenchristlicher Ansatz eines *missionarischen* Christentums. Daher erklärt sich auch die umfassende Aufnahme mythischer Stoffe (sie waren dem paganen Leser vertraut); wohl kaum anders als heute dürften die mythischen Materien vor allem für Gebildete interessant gewesen sein.“¹³

Dieses Urteil muß allerdings in der Folge von Ursache und Wirkung noch einmal umgekehrt werden. Denn die Ablehnung des Alten Testaments kann nicht nur durch den Ausschluß der Christen aus der Synagoge erklärt werden, was man ja hätte vermeiden können, wenn man es anders gewollt hätte. Vielmehr, auch wegen der Überzeugung, daß die Welt von einem schlechten Gott geschaffen ist, hat sich der Gegensatz zum Judentum heraus gebildet. Weil eben die Wissensspekulationen hinzu kamen, entfernte man sich von dem geschichtlichen Glauben der Synagoge. Die sich erst langsam ihrer selbst bewußt werdende Kirche hat durch die Kanonbildung und die Anerkennung des Alten Testaments den Ausschluss aus der Synagoge nicht ihrerseits zum Anlass für den Ausschluss der Alten Offenbarung genommen. Da eben dies die Gnosis tut, wurde sie zur akuten Gefahr für die Frühe Kirche.

¹⁰ Hans JONAS: *Gnosis und spätantiker Geist*. 2. Bde. Hrsg. von Kurt Rudolph. Göttingen: Vandenhoeck, (1954) 1988.- 456 S; 1993.- 410 S.

¹¹ Hans JONAS: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. Frankfurt: Suhrkamp, 1987 (stw 1516).- 49 S.; 41.

¹² Vgl. Irenäus (s. Anm. 2), I, 23, 2.

¹³ Vgl. Berger (s. Anm. 1), 534.

Als Beispiel für die Entwertung der Geschichte in der Gnosis können wir die Reduktion des Kreuzesleiden auf ein Scheinleiden nehmen. Im System des Basilides, erzählt Irenäus, hat nicht Christus selbst gelitten, sondern Simon von Zyrene, von dem die Synoptiker berichten, daß er das Kreuz Christi getragen hat.

„Der wurde dann aus Unwissenheit und Irrtum gekreuzigt, nachdem er von Christus so verwandelt worden war, daß man ihn für Jesus hielt; Jesus selbst hatte die Gestalt Simons angenommen, stand dabei und machte sich über sie lustig. Denn weil er die körperlose Kraft war und der Nous des ungezeugten Vaters, konnte er sich beliebig verwandeln und ist so zu dem aufgefahren, der ihn gesandt hatte, und lachte dabei über sie, da man ihn nicht festhalten konnte und er für alle unsichtbar war. Also sind alle, die das wissen, von den welterschöpferischen Archonten befreit. Man darf nicht den Gekreuzigten bekennen, sondern den, der in Menschengestalt gekommen ist, scheinbar gekreuzigt wurde, Jesus heißt und vom Vater gesandt ist, um durch diese Heilsordnung die Werke der Welterschöpfer zu vernichten.“

Die gleiche Erzählung findet sich auch unmittelbar in einem gnostischen Text, in der Petrus-Apokalypse.¹⁴ Dort ist es allerdings nicht Simon von Zyrene, der gekreuzigt wird, sondern das fleischliche Abbild Jesu.

Die Episode mit Simon von Zyrene ist ein kennzeichnendes Beispiel für den Dualismus der Gnosis und für viele andere ihrer Kennzeichen. So zum Beispiel für den Dokerismus, der in aller Regel verlangte, daß es nur so schien, als würde der himmlische Bote mit der harten Wirklichkeit der Welt in Kontakt treten.

b) Die Gestalt der Gnosis. Das führt zur Ausgangsfrage zurück, was denn an der Gnosis als Variante des Christlichen so anziehend war? So verlockend, daß die Existenz der frühen Kirche damit nicht weniger auf dem Spiel stand als 2 Jahrhunderte später in der Arianischen Zeit. Was also hat die Gnosis an Lebenswissen zu bieten?

Wir beginnen bei ihrer Selbstdarstellung. Die Gnosis will Wissen sein, weniger ein Handeln und Verantworten, während der Glaube ein Wissen und Handeln zugleich ist. *Willst du also einsehen*, heißt es im Jakobusbrief, *du unvernünftiger Mensch, daß der Glaube ohne Werke nutzlos ist?* (2, 20) Der Mensch hat zwei Seelenkräfte, Erkennen und Handeln. Diese lassen sich einmal als *Wissen und Technik* verstehen, dann religiös als Glaube und Ethos. Mit dem Wissen will ich alle Wirklichkeit in meinen Horizont ziehen. Das Wissen nimmt kein Ende. Mit diesem Überblick gehe ich dann ans Handeln und bewege die Dinge von außen so, wie ich es wünsche. So entsteht die Technik in ihren verschiedenen Gestalten, das ist mechanische, elektrische bis hin zur psychologischen Technik. Anderes verhält es sich mit *Glaube und Ethos*. Im Glauben erkenne ich an, daß mein Horizont nicht alle Wirklichkeit enthält und auch nie enthalten wird. Ich stehe einer Wirklichkeit gegenüber, die mich in den Blick nimmt, weil ich sie nicht in den Blick nehmen kann. Deshalb fordert sie eine Verwandlung von mir, Ethos und Ethik, damit ich ihren Forderungen genüge. *Seid vollkommen, wie auch euer Vater im Himmel vollkommen ist!*

Der ethische Bereich und die Verantwortung ist in der Gnosis immer als unterentwickelt vermutet worden. Weltflucht statt Weltgestaltung und keine Achtung auf die persönliche ethische Lebensführung! Deshalb vermuteten die Kirchenväter einen libidinösen Lebenswandel bei den Gnostikern. In diesem Vorwurf ihrer Gegner steckt wohl soviel richtige Wahrnehmung, daß die Theorie des reinen Lichtfunkens eine eigentliche Ethik oder Askese unnötig macht. Denn nicht im Ich, sondern in der unreinen Welt vermutet der Gnostiker sein Unglück. Natürlich ist das Wissen der Gnosis kein Alltagswissen. Es sollen damit keine Wasserleitungen verlegt oder Schiffe gebaut werden. Das Wissen soll Weisheitswissen sein und zur Flucht aus der Welt helfen. Dieses Wissen nimmt sie von überallher, aus Zoroaster, aus Homer, aus Platon, aus der Bibel, allerdings mit so großen Umdeutungen, daß man von einer Protestexegese sprechen kann. Das gnostische Wissen liegt auf einer Metastufe zum Einzelwissen, es preist das Wissen selbst. Es ist die Feiertagsstufe des

¹⁴ Vgl. Irenäus (s. Anm. 2), I, 23, 2 und ApkPetr 81, 5-24; 82, 1-8.

Wissens, weshalb die Gnosis sehr viel Reflexion auf sich selbst und ihr Erscheinen in der Geschichte wendet. Das Wissen soll freimachen, aus den Banden eines Unheils erlösen. Aber warum? Ist das im Wissen angelegt, und je intensiver, je mehr das Wissen von sich selbst weiß? Gnosis ist die Erlösung von der Verantwortung, das heißt sie gibt wirklich den Schein der Erlösung.

Zunächst eine formale Vorbemerkung: Die Gnosis kann nicht ganz und gar falsch sein. Jede Erscheinung einer geschichtlichen Gestalt ist der Leib einer Wahrheit. Auch das Fehlerhafte, ja selbst das Böse entleiht nach schwer übertreffbarer Einsicht seine Existenz dem Guten, es lebt vom Raub des Guten als *privatio boni*. Noch das Beste, wenn es sich als geschichtliche Erscheinung verwirklicht, kann verbessert werden, da das Vollendet-Sein nicht mehr der Zeit unterliegt. Weil sie als historische Erscheinung einigen Bestand hatte, können wir in der Gnosis ein Körnchen Wahrheit, eine *particula veri* vermuten, und man braucht nicht einmal weit zu suchen, um diese zu finden.

Das Wissen entlastet vom Kampf zur Selbsterhaltung, wie er allen endlichen Lebewesen eigen ist. Zwar erlöst die Gnosis nicht alles und nicht jeden, denn aus der Kosmologie zieht der Dualismus auch in die Soteriologie hinein, es werden nur wenige Auserwählte erlöst und von denen nur der Seelenfunke. Aber das Wissen zeigt, was zu tun lohnt und was nicht. In jedem Kampf ist das Wissen um den Gegner die stärkste Waffe, verbunden zugleich mit der Furcht vor dem Erkanntwerden durch den Gegner, weshalb die Spionage vereitelt werden muß. Alle gnostischen Sekten hatten eine strenge Arkandisziplin, in der sie die Riten und Geheimworte, die sog. *arcana* vor der Öffentlichkeit verbargen. Die Esoterik entspricht dem Weltbild des Kampfes zwischen Gut und Böse: man muß Gut und Böse, Freund und Feind, auseinander halten können, das leistet das Wissen, und man muß zugleich das eigene Wissen im Kampf der Geschichte verborgen halten. Das ist die Taktik des Mißtrauens.

Ein taktisches Wissen allein kann zum Zweck der Erlösung allerdings nicht ausreichen. Denn jede Taktik könnte von einer größeren Strategie zunichte gemacht werden. Deshalb muß ein Letztes gewußt werden, das sich über alles Vorletzte hinaus schwingt. Das Partikuläre der eigenen Existenz muß mit diesem Letzten in Verbindung gebracht werden. Daraus ergibt sich der Inhalt des gnostischen Bekenntnisses: Man muß nur wissen - glauben wäre hier das falsche Wort -, daß in der Seele ein wahres unzerstörbares Lichtfünkeln wohnt, das sich, wenn es nicht in immer neue Strudel des Weltchaos hinein gerissen wird, am Ende heil daraus erhebt. Alles andere ist Schein. Dieses Heil vom Ende wirkt aber schon jetzt beruhigend auf den so Erleuchteten ein. Denn er ist vom Zwang des Daseinskampfes befreit, dieser ist als Schein erkannt, weil er auf tieferen Gründen ruht, ja aus letzten Ursprüngen erklärt ist.

Daraus folgt die starke Scheidung zwischen Erleuchteten und Hörern bei den Gnostikern. Die Hörer sind noch in der Lebenssorge gefangen, aus der sich die Erleuchteten im Wissen um ihr Wissen frei gemacht haben. Die Psychiker, die Kirchenchristen, die noch nicht zur Erkenntnis gelangt sind, nehmen einen tieferen Platz als die Erleuchteten ein, entsprechend der tieferen Stufe des Glaubens, auf der das Wissen noch nicht zu sich selbst gelangt ist.

Durch die Halbierung des Glaubens auf das Wissen hin, wird die Seele stark entlastet. Denn ich bin es ja nicht, der sündigt, sondern eine dunkle, fremde Kraft in mir, die ich nur leider noch nicht losgeworden bin. Dem entspricht die Lehre von dem fremden und fernen guten Gott, dem der nur allzu nahe, aber böse Gott der sichtbaren Welt gegenüber steht. Gnosis will Erlösung sein, indem sie den Menschen für nicht verantwortlich erklärt. Das schafft Erleichterung, wie jegliches Leugnen von Schuld eine Erleichterung bringt, wenn auch nur augenblicksweise. Je scheinbarer eine Erlösung ist, umso mehr kuriert sie an den Begleitzeichen, nicht an den Ursachen des Schmerzes. Damit wird der Schöpfungstrauma hinweg geschafft. Goethe hat diesen Vorgang in dem Gedicht *Wiederfinden* vortrefflich dargestellt. (vgl. oben § 1) Für den Schaffenden ist das Schaffen eine höchste Lust, aber das Objekt des Schaffens, die Welt und der Mensch, für diese bedeutet Schaffen den traumatischen Geburtsschmerz: Der Mensch trägt an der Last *sein* zu müssen. Dagegen kann sich nur mühsam das Gesamturteil am Ende des sechsten Tages halten: *Gott sah alles an, was er gemacht hatte, siehe, es war sehr gut.*

Heimarmene als Entlastung. Die Bibel hat Gott mit dem Schöpfungsschmerz nicht belasten wollen, die Gnosis tut es unverhohlen, Goethe mit einiger Keckheit, denn sie gibt dem Dichter Stoff zur Anschauung. Wenn Leben Leiden ist, dann trägt derjenige die Schuld für das Leiden meines Lebens, der mich ins Leben gesetzt hat, der Demiurg, der untere Gott, das ist der Gott der Juden. Deshalb ist Geburt eine *Heimarmene*, ein Schicksal, und alles in meinem Leben ist Schicksal. Die Heimarmene nimmt in der Gnosis die Stellung inne, welche die Sünde im Christentum hat. Denn hier rechnet sich der Mensch die Sünde selbst zu, als Menschheit und als einzelner Mensch, um von den bösen Folgen der Sünde, vom Leiden, frei zu werden.

Aber ist dies realistisch? Wie kann ich selbst die Schuld an der Existenz der Schöpfung tragen? In der Tat sagt der Glaube mit einer kleinen Variante diese Verantwortung aus. Zwar nicht im Moment der Schöpfung bin ich schuldig geworden, aber sofort danach in Adam. Im Moment der Schöpfung bin ich noch nicht vorhanden; die Sünde dort anzusiedeln wäre Gnosis. Paulus macht eine präzise Aussage über die Universalität der vom Menschen zu verantworteten Sünde: *Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, und auf diese Weise gelangte der Tod zu allen Menschen, weil alle sündigten.* (Röm 5, 12) Es gibt zwei Tendenzen in der Deutung. In der leichteren Richtung soll die Aussage nur das allgemeine Faktum der Sünde meinen, weil man faktisch wohl bei jedem Menschen Fehlverhalten vermuten darf. Aber die tiefere theologische Sicht sagt, daß ich selbst in Adam war und vom Baum der Erkenntnis die Frucht genossen habe. Mit dem Ich ist hier nicht der abgezielte, standesamtlich eingetragene Bürger gemeint, sondern die Subjektivität, die sich ein anderes Sein als Objektivität gegenüber setzt, das unter anderem auch den Namen Ich trägt oder, genauer gesagt, der ich bin.

Das ist das Unglück, wie es das Gedicht zur Sprache bringt: *Da erklang ein schmerzlich Ach.* Das kann man gnostisch als Heimarmene deuten, denn damit bin ich die Verantwortung los, nicht aber den Schmerz; oder ich deute es christlich als Sünde, dann habe ich zwar den Schmerz der Verantwortung und ich muß mich als Sünder bekennen, aber für den reuigen Sünder, und nur für ihn, gibt es Gnade, Erbarmen und Seligkeit. Je mehr ich mich als Sünder bekenne, desto mehr wird die Erlösung und Seligkeit mir Gegenwart. Denn dann wird nicht nur ein winziger Funke meines Seins befreit, sondern die Gesamtheit meines Lebens und mit mir die ganze Welt. Das heißt nicht, daß ich mich selbst erlösen muß, das wäre wieder Gnosis oder in unseren Tagen Marxismus, sondern ich brauche mich nur als Sünder zu bekennen, dann tritt die Erlösung wie von selbst, aus Gnade, ein.

Der Zorn auf die Verkündigung des Christentums ist in der Moderne weit verbreitet. Wenn diese Verkündigung Wahrheit enthält, dann ist auch der Zorn auf die Wahrheit weit verbreitet. Ein Beispiel für viele:

„Gewiß wären wir ganz andere, wenn die christliche Ära mit der Verabscheuung des Schöpfers eingesetzt hätte, denn die Erlaubnis, diesen Schöpfer zu belasten, hätte unsere eigene Last gemindert und die beiden vergangenen Jahrtausende weniger bedrückend sein lassen.“¹⁵

Das kann eine richtige Beobachtung über den Gang der Geschichte sein, obwohl die Geschichte nicht zweimal abläuft und deshalb nur wenig rekonstruierbar ist. Denn zwar hat es auch vor und außerhalb des Christentums viel Krieg gegeben, auch unter den Christen, aber auch Krieg zwischen Christen und Nicht-Christen. Das sind die äußeren Beobachtungen. Tief und abgründig wird dieses Wort gegen den Schöpfergott, wenn es sich auf die Worte Christi selbst beruft. Dann bedeutet die Aussage mehr, als der Autor sagen wollte. Jesus warnt davor, das Schwert aufzuheben, dennoch sieht er es gerade seinetwegen in vermehrte Tätigkeit geraten!

„Meint ihr, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen? Nein, sage ich euch, nicht Frieden, sondern Spaltung.“⁵² Denn von nun an wird es so sein: Wenn fünf Menschen im gleichen Haus leben, wird Zwietracht herrschen: Drei werden gegen zwei stehen und zwei gegen drei.“ (Lk 12, 51f)

Das ist ein Realismus, der über äußere Schuldzuweisungen hinaus geht. Wer einen Frieden ankündigt, wie ihn die Welt nicht geben kann, wer das Reich Gottes als nah bezeichnet, erzeugt auch

¹⁵ E. M. CIORAN: *Die verfehlte Schöpfung*. Frankfurt: Suhrkamp, (frz. 1969) 1979 (st 550).- 126 S.; 12.

die Gegenkräfte und gibt ihnen Gelegenheit, sich zu erheben. Wer also einen Frieden verspricht, der die Welt mit einem neuen Geist erfüllen soll, kann in die eigene Familie leicht den Unfrieden bringen, drei gegen zwei und zwei gegen drei! Denn die Last der ganzen Welt zu tragen, die könnte ich tatsächlich loswerden, wie es Cioran meint, wenn ich mich nur mit meiner Familie verbunden fühlte und nur für ihr Leben sorgen müßte.

Was ist eigentlich der Schmerz, woher kommt das Leiden, das die Gnosis wegschaffen will? In der Tiefe gesehen ist es die Trennung. *Stumm war alles, still und öde, einsam Gott zum erstenmal*, heißt es im Gedicht. Das ist natürlich eine von Goethe geschickt manipulierte Projektion aus der menschlichen Erfahrung auf Gott, was auch spielerisch möglich ist, vor allem für Dichter, denn die sind vorzugsweise Pantheisten. Ja, die Gnosis scheint in der Endlichkeit selbst schon eine Strafe und ein Leiden zu sehen, denn durch einen Fehltritt der Sophia entsteht die Welt. Die Trennung von Subjekt und Objekt ist ihr schon verwerflich, daher ihr starkes Streben nach einer Mystik der Vereinigung mit den lichtvollen, hellen Elementen der oberen Welt. Hier liegt auch das Rätsel begraben. Denn der Gegensatz von Erkennendem und Erkanntem, von Subjekt und Objekt ist das Leben der Welt, der immer erneute Aufstand, Austausch und Ausgleich.

Gnosis erscheint auf diesem Hintergrund als die Verweigerung des Lebens, als Wunsch zur Rücknahme der Lebens- und Weltspannung, das heißt als Verwerfung der Schöpfung. Das Christentum bejaht dagegen die Welt und verwirft nur den Mißbrauch, das heißt meinen Mißbrauch. Wenn ich nämlich nur die Sünde im allgemeinen verwerfe, die Schuld der anderen, würde ich sie wieder nur verobjektivieren. In welcher Gestalt ich den anderen schuldig spreche, immer ist es Gnosis. Es macht keinen großen Unterschied, ob der andere ein Mensch ist oder Gott. Nur für den Sünder, der sich als Sünder bekennt, gibt es Seligkeit. Für die anderen bleibt nur die Anklage und Empörung, und die macht nicht selig.

Der Dualismus der Gnosis ist die religiöse, nicht-intellektuelle Form des Monismus, in dem das Wissen den Wissenden und das Gewußte zur Einheit zusammenschließt. Diese Einheit soll der Friede sein, der im Wissen gehofft wird. Der Preis für die Einheit ist allerdings hoch: es ist die Verdunkelung aller Welterscheinungen, die sich dieser Einheit für den Einzelnen, der sich als Gott versteht, nicht fügen. Die Gnostik ist ein Identitätssystem geringer Rationalität, das deshalb einen hohen dualistischen Preis für das Dunkle, den Bereich des Unverstandenen und Abzulehnenden bezahlen muß. Sich in die Welt und in die Natur einfinden, vor allem in ihren ewigen Gegensatz, könnte deshalb einen Augenblick als vernünftig erscheinen. Warum stellt auch die jüdische und christliche Offenbarung, von Jesaja bis zum letzten Buch der Bibel, einen Zustand des Lebens in Aussicht, in dem *Gott alle Tränen von ihren Augen abwischen wird?* (Jes 25, 8; Offb 7, 17; 21, 4) Welch eine maßlose Übertreibung! Sollte ich mich über so viel Blauäugigkeit nicht empört teigen? Welche Schuld wird dabei nicht erzeugt, und gleich in doppelter Gestalt! Denn wenn ich diesem Bild innerlich nicht entspreche, dann spricht mich mein Gewissen schuldig; wenn ich aber von außen ein solches Friedensreich erwarte, werde ich maßlos enttäuscht und weiß auch nicht mehr, was ich tue.

5. 2 Die Rekapitulation in Christus

Satz 5.2: ...

a) *Die Prinzipien der Theologie.* Da die Gnosis in veränderter Form auch heute wieder als Weg zum Leben empfohlen wird, als ein leichterer Weg zur Erlösung im Gegensatz zum ethisch anspruchsvollen Weg der Kirche, soll hier als Muster zur geistigen Auseinandersetzung die Theologie des hl.

Irenäus studiert werden, die ein frühes und zugleich das wirksamste Beispiel für diesen Streit gibt.¹⁶ Irenäus hat die Auseinandersetzung auf eine neue Grundlage gestellt.¹⁷

Buch I und II. Sein Hauptwerk sind die fünf Bücher *Adversus haereses*, also *Gegen die Häresien*.¹⁸ Sie sind ursprünglich auf Griechisch geschrieben, da dies die Heimatsprache des aus Kleinasien stammenden und in Lyon als Bischof wirkenden Irenäus war, zum großen Teil sind sie aber nur auf Lateinisch erhalten. Sie sollen der *Überführung* und der *Widerlegung* der Gnosis dienen (εὐλαβῶς = detectio; ἀνατροπή = eversio; II, praef. 2). Sie richten sich vor allem gegen die Valentinianer, vor allem gegen die Anhänger eines gewissen Ptolemaeus und Markus. Das Buch I dient dem Nachweis, daß alle Häresien von Simon dem Magier ausgehen und bei Valentin einmünden. Irenäus sucht dann in Buch II die valentinianische Gnosis zu widerlegen und zugleich die Hauptthesen der anderen zu erledigen. In der Darstellung und Bekämpfung dieser Häresie sieht Irenäus die wesentliche Aufgabe seines Werkes. (IV, praef. 2)

Buch III und IV. Die Widerlegung besteht positiv im Nachweis der Glaubenslehren. (Buch III--V; ἀποδείξις = ostensio, probatio; I, 9, 5; II, 35,4) In ständigem Rückgriff auf die gegnerischen Anschauungen geht Irenäus die *Schriften des Herrn* durch, diejenigen Schriften, die sich legitim auf Christus berufen können, wobei er das Alte Testament in Einheit mit dem Neuen behandelt und als Ankündigung Christi darstellt. Den Herrenworten der Evangelisten und Apostel in Buch III schließt sich in Buch IV ein Traktat über die Gleichnisse an. Es folgt in Buch V mit Hilfe der Geschichte vom Blindgeborenen ein Beweis von der Übernahme des Kreuzes durch Jesus selbst, dann Worte über den Antichristen und die künftige Auferstehung. Das Werk des hl. Irenäus will vor allem die Einheit von Schöpfer und Erlöser in Jesus Christus herausstellen, die Einheit der Heilsgeschichte sowie die Errettung des ganzen leibhaftigen Menschen.

Maßstab der Wahrheit. Als Maßstab gegen die häretische Beliebigkeit beruft sich Irenäus auf die Bekenntnistexte der kirchlichen Tradition (I, 10,1; IV, 33,7; V, 20,1), vor allem aber auf die namentlichen Zeugen der Tradition, auf Polykarp (II,3,4), Papias (V, 33,4), Ignatius von Antiochien (V, 28,4), Clemens von Rom (III, 3,3), Hermas (IV, 20,2 u. ö.), Justin den Märtyrer (IV, 6,2; V, 26,2) und viele andere, deren Namen er nicht alle nennt. Diesem persönlichen Zeugentum dienen auch die Bischofslisten, die eine lückenlose Tradition bis auf die Apostel, die ersten Zeugen, dartun sollen. (III, 3f) Die personale Kategorie führt Irenäus gegen die Sachkategorien des Wissens in der Gnosis an.

Die *fälschlich sogenannte Gnosis*, die bekannte Wendung aus dem 1. Timotheusbrief (6, 20) nimmt Irenäus als Sammelbegriff für sämtliche Häresien auf (II, praef 1). *Häretiker, häretisch, Häresie* sind für ihn Allgemeinbegriffe und meinen eine den Glauben betreffende falsche Lehre (I, 22, 2). Irenäus hat Kontakt mit den Ptolemäern gehabt und trifft in seiner Gemeinde im Rhonegebiet auf Anhänger des Valentinschülers Markus, der viele verbrannte Gewissen zurück gelassen hat (I, 13,7). Ptolemäus und Markus, mit denen er unmittelbar zu tun hat, zählen zur Schule des Valentin, der deshalb sein Hauptgegner ist. Mit ihm zusammen führt er häufig Marcion an, der ständig im Hintergrund gegenwärtig ist (II, 28, 6). Neben Marcion können allerdings auch Kerinth, die Ebioniten und die Nikolaiten unter den Begriff fallen, die wir heute nicht zur Gnosis zählen würden.

Formale Prinzipien. Irenäus bietet keine neutrale Darstellung. Er bringt die Gnosis auf den Begriff, um sie als Häresie bekämpfen zu können. Er führt den Streit in der Überzeugung, daß, wer den Schöpfer verachtet und den Menschen als leibhaftiges Geschöpf nicht anerkennt, sein Heil verwirkt hat. (IV, praef 1) Er will diesen Kampf als Bischof und Anwalt der schlichten Christen

¹⁶ Hans-Jürgen RUPPERT: Art. *Gnosis. III. Moderner Gnostizismus*. In: LThK³ 4 (1995) 809f.

¹⁷ Viele Einzelheiten stammen aus Hans-Jochen JASCHKE: Art. *Irenäus von Lyon*. In: TRE 16 (1987) 258 - 268. DERS.: *Der Hl. Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus v. Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis*. Münster: Aschendorff, 1976 (MBT 40).- 365 S.

¹⁸ Text: IRENÄUS VON LYON: *Epideixis; Adversus Haereses. Gegen die Häresien*. 5. Bde. Lat.-gr.-dtsh. Übers. u. eingel. von Norbert Brox. Freiburg u.a.: Herder, 1993ff (Fontes Christiani); auch: *Fünf Bücher gegen die Häresien*. 2 Bde. Übers. von Ernst Kleba. München u.a.: Kösel, 1912 (BKV 4).

nach Rom Gelegenheit zu zeigen. In beiden Fällen, einmal ging es um die Montanisten und einmal um den Osterfeststreit, suchte er Verständnis und einen Kompromiß zu erreichen.¹⁹

Er ist überzeugt, daß die Tradition, welche die Apostel weiter gereicht haben, allein ausreicht, um die Wahrheit zu erkennen (III, 4,1-2), auch ohne die Schrift, in dem Fall etwa, wenn sie uns keine Schriften hinterlassen hätten. Allerdings gibt es auch keinen Gegensatz zwischen Schrift und Tradition, da die Tradition gerade den Sinn hat, ohne Verfälschung zum Ursprung der ersten Zeugen zu führen. Als Beispiel dafür verweist Irenäus auf Leute, die nicht lesen und schreiben gelernt haben. Obwohl sie Analphabeten sind, können sie doch vollkommene Christen sein, und er ist gewiß, daß sie sich bei der Predigt eines Häretikers die Ohren zuhalten würden. (III, 4,2; III, 1,2)

3. Suffizienz der Schrift. Das dritte Kriterium ist die *hl. Schrift*. Von ihrer Anerkennung hängt die weitere Erkenntnis ab. Sie reicht auch aus, sie ist suffizient. Die im Rahmen der Tradition gesicherten Schriften sind für Irenäus eine feststehende Größe. Er kennt eine Dreiteilung der Schrift und spricht von *den Propheten, vom Herrn und den Aposteln*. (I, 8,1) Er gebraucht auch den Ausdruck *Schriften des Herrn* oder *göttliche Schriften*, (II, 30,6; V, 20,2; III, 19,2) womit Schriften gemeint sind, die den Herrn bezeugen. Das Kanonprinzip untersucht er nicht ausdrücklich, obwohl er einen Kanon gültiger Schriften voraussetzt. Ausdrücklich hält den Häretikern vor, vor allem Marcion, sie würden die Schriften verkürzen. (I, 27,4; III, 11,9; III, 13,1-3; III, 14,4) Dieser lehnte neben dem Alten Testament auch Teile des Evangeliums ab und hielt sich vor allen Dingen an Paulus. (I, 26,2; III, 15,1) Auch gegen die Valentianianer, die den Kanon mit ihrem *Evangelium der Wahrheit* erweiterten (III, 11,9) und gegen die Ptolemäer, die *Ungeschriebenes* heran ziehen wollten, (I, 18,1) geht er vor. Den vier Evangelien, sagt Irenäus, ist nichts hinzuzufügen und nichts wegzunehmen. (III, 9-11) Praktisch das gesamte heutige Alte und Neue Testament gehören zum Kanon des Irenäus. Die Schriften sind vollkommen *durch das Wort Gottes und seinen Geist gesprochen*. (II, 28,2) Ihre Suffizienz, ihr Genügen, steht außer Frage. Bezüglich der Auslegung gilt der Grundsatz, daß das klar Ausgesprochene den Ausgangspunkt bilden müsse für die Deutung der *Parabeln* und *Allegorien*. (II, 27,1)

4. Argumentation. Das vierte Kriterium ist die *Argumentation*. Die Gegner sollen auf des Irenäus Fragen nicht mehr vernünftig antworten können. (II, 11,2) Nimmt man einen fremden Gott im Sinne Marcions an oder mit den Valentinianern ein Pleroma über dem Schöpfer, so steht man vor dem Widerspruch einer begrenzten Gottheit. Es bleibt nur die Möglichkeit, entweder die Vorstellung von Gott überhaupt fallen zu lassen oder von einer Vorstellung auszugehen, die den Schöpfer und Erlöser umfasst. (II, 1,5) Alle vier Kriterien verweisen aufeinander und tragen sich gegenseitig. Sie sind immer auch auf die mit ihnen verbundenen Inhalte zu beziehen.

b) *Die Theologie des hl. Irenäus.* Irenäus trägt zwar nicht ganz unbestritten, aber doch mit weiter Zustimmung den Titel: *der erste Theologe der Kirche*. Man kann ihn sogar einen großen Theologen nennen. Denn er entwirft als erster ein Gesamtbild des Glaubens, das er auf einen festen Grund legt und im Inhalt aufeinander abstimmt. Die Theologie entsteht also aus einem Schwächeanfall des Glaubens, aus seiner gnostischen Gefährdung, und ist auch sonst nicht umsonst zu haben, da sie der Einfachheit des glaubenden Aufblicks die Kompliziertheit der rasonierenden Vernunft beifügt. Im Gewand einer noch relativ schlichten Theologie aber beginnt bei Irenäus eine Revolution, indem er Glaube und Wissen zu einem in der Folgezeit immer lebhaft bewegten Verhältnis verbindet, sei dieses nun freundlich oder feindlich. **Die Theologie wird dadurch geboren, daß Irenäus der Katechese das formale Prinzip der Vernunft hinzu fügt.** Wer sich über die Kompliziertheit der Theologie beklagt, sollte bedenken, daß sich der Glaube ohne sie in unverbindliche gnostische Spekulationen aufgelöst hätte oder in einer Autorität erstarrt wäre wie im Islam. Auch hier gilt: *Et pars ante iudicium altera audiatur!* Vor dem Urteil sollte auch der andere Teil gehört werden.

¹⁹ Norbert BROX: *Irenäus*. In: Heinrich FRIES; Georg KRETSCHMAR: *Klassiker der Theologie I*. München: Beck, 1981, 11-25; 13. Norbert BROX: *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme*. Salzburg: Pustet, 1966.- 232 S.

Die Ökonomie des einen Gottes. Von dem Anliegen, die Gnosis auf den Begriff zu bringen, um sie bekämpfen zu können, ist die Theologie des hl. Irenäus durchdrungen. Die übernommenen Traditionen erhalten von diesem Ziel aus ihre Prägung. Mit der gnostischen Trennung von Gott und Schöpfer und der Scheidung des leibhaftigen Geschöpfes vom Heilsbereich, sagt Irenäus, wird das Bekenntnis zu dem dreifaltigen Gott, dem Vater, Sohn und Heiligen Geist getroffen und die Bestimmung des Menschen verfehlt. (I, 22,1; IV, praef. 3-4) Häufig weist Irenäus den Dualismus mit dem Satz der *Regula* zurück, daß es nur einen Gott gibt, der alles durch sein Wort geschaffen hat. (I, 22,1) Sein Blick geht nicht nur auf den Anfang, sondern auf das gesamte Heilsgeschehen, auf die Ökonomie. (III, 11,1) Der Grundaussage, daß es nur einen Gott gibt, dient die gesamte Beweisführung. Hiermit verbunden ist die Argumentationsreihe über den einen Jesus Christus. Eine dritte Reihe zeigt die Ökonomie Gottes mit seinen Geschöpfen auf. (II, 25,3)

Die Offenbarung Gottes. Gegen die Gnosis erklärt Irenäus, daß Gott zwar in seiner Größe unerkennbar bleibt, nicht aber in seiner Liebe. (III, 24,2; IV, 20,4) Wieder übersteigt die personale Kategorie die sachliche Kategorie von Größe und Macht, die bei den Gnostikern die Feder führt. Der unmittelbare Offenbarer ist das Wort, der Sohn. Er läßt durch den Lauf der Geschichte die Unsichtbarkeit des Vaters sichtbar werden. (III, 11,6; I, 19,2; IV, 20,7) Die Schöpfung selbst ist schon Offenbarung, (IV, 6,6) dann aber besonders die Offenbarung im Wort durch das Gesetz und durch die Propheten, schließlich durch das sichtbare und greifbare Wort als Mensch. (IV, 6,6; IV, 20,7) Irenäus nennt drei Stufen der Sichtbarkeit Gottes, zunächst das alttestamentliche, prophetische Sehen im Geist, dann das Sehen des Sohnes im Menschgewordenen, schließlich das Sehen des Vaters in der Vollendung. (IV, 20,5-6)

Eine tiefe Dialektik waltet zwischen Vater und Sohn. Zwar erfolgt die Offenbarung durch den Sohn *nach dem Willen des Vaters*, (IV, 6,3) aber mit dem Offenbarwerden des Vaters wird auch der Sohn offenbar. In der Sichtbarkeit ist die Unsichtbarkeit enthalten, denn der sichtbar gewordene Sohn offenbart die unerschöpfliche Unsichtbarkeit des Vaters. (IV, 6,3; III, 13,2) In der Unsichtbarkeit des Vaters wird aber auch die Sichtbarkeit des Sohnes notwendig, denn seine Wirklichkeit übertrifft alle Wirksamkeit des Sichtbaren. Hierfür hat Irenäus ein genaues Wort gefunden:

„Invisibile enim Filii Pater, visibile autem Patris Filius. – Das Unsichtbare des Sohnes ist der Vater, das Sichtbare des Vaters aber der Sohn.“ (IV, 6,6)

Dieses Verhältnis von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit wird erst durch die Inkarnation klar. Dementsprechend bleibt im Alten Testament der Sohn unsichtbar. (III, 16,6; IV, 24,2) Irenäus findet eine Vielzahl ähnlicher Worte, in denen er die Menschwerdung als Angelpunkt im Austausch zwischen Gott und Mensch beschreibt. Das Offenbarwerden Gottes in der Inkarnation dient dem Menschen und er sagt:

„Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei. – Die Ehre Gottes nämlich ist der lebendige Mensch, das Leben des Menschen aber ist die Schau Gottes. (IV, 20, 7)

Gloria enim hominis Deus, operationis vero Dei et omnis sapientiae eius et virtutis receptaculum homo. – Die Ehre des Menschen nämlich ist Gott, der Empfänger des Wirkens Gottes, all seiner Weisheit und all seiner Kraft aber ist der Mensch.“ (III, 20, 2)

Der Sohn ist sichtbar geworden, um den Menschen mit Gott zu verbinden. (IV, 20,4) Mit seinem Kommen wird der Geist neu ausgegossen, und er prägt das Leben der Glaubenden. (IV, 20,4; V, 1,3) Überall also der antignostische Gedanke der Verbindung der Pole zu einer geschichtlichen Gemeinschaft!

Aus der Inkarnation folgt der Ökonomiegedanke, insbesondere die *eine* Ökonomie des Weltlaufs, die Schöpfung und Erlösung umfasst. Allen Dualismen gegenüber stellt Irenäus die harmonische Einheit des göttlichen Werks fest. (I, 10,3; II,25,1) Die Ökonomie wird ausgeführt von dem einen Wort, (III, 16,6) aber auch von den beiden *Händen Gottes*, (IV, 7,4; 20,1) womit der Sohn und der Heilige Geist gemeint sind, das Wort und die Weisheit. Die Ökonomie hat ihren Schwerpunkt in den *Novissima tempora*, in der Ankunft des Sohnes am Ende der Zeit. (I, 10,3; III, 17,1-4) Damit wird der Anfang mit dem Ende verbunden, so daß die Zeit erlöst ist. Zugleich damit, daß man die Ver-

gangenheit und den Weltenschöpfer nicht mehr schmähen muß, wird auch die Zukunft erlöst, das heißt die Angst vor ihr und der Ekel.

„Er hat alle Neuheit gebracht, indem er sich selbst brachte.“ (IV, 34, 1)

Damit geht eine Sachkategorie wieder in eine personale über. Die Angst oder Begierde vor dem Neuen ist eine unterpersonale Angelegenheit, aus der die Gegenwart der Person, in der er sich selbst präsentiert, erlöst.

Die Rekapitulation. Ein zentrale Stellung nimmt der Begriff der *Rekapitulation* ein, der mit seiner Vorsilbe schon auf die Einheit der Ökonomie verweist. Sie knüpft vollkommen, aber widersprechen an die Vorstellung der Gnosis an. Die Rekapitulation wird ermöglicht, weil der Mensch nach dem Bild Gottes erschaffen ist, (Gen 1,26) wobei die beiden Hände Gottes, das Wort und der Geist tätig waren. (V 6,3) Das wahre Bild Gottes wird im Menschgewordenen sichtbar, er ermöglicht die Entsprechung zu ihm. (V, 16,2) In der Rekapitulation wird das Ende mit dem Anfang verbunden, Gott und der Mensch. (IV, 20,4; III, 21,10-23) Als Mensch, der zum Tod bestimmt ist, nimmt er den Menschen ganz auf. Als Gott besiegt er in ihm das Übel. (III, 18,2.6.7) Gebündelt wird die Rekapitulation im Tauschmotiv:

„Propter hoc enim verbum Dei homo, et qui filius Dei est filius hominis factus est, ut homo, commixtus verbo Dei et adoptionem percipiens, fiat filius dei. – Das Wort Gottes ist Mensch geworden, der Sohn Gottes zum Menschensohn, damit der Mensch, verbunden mit dem Worte Gottes, Kind Gottes wird.“ (III, 19, 1)

Die Rekapitulation ist kein spiritueller Begriff, auch kein chronologischer. Er meint die ursprüngliche eschatologische Fülle des Heiles für Geist und Leib. Das zu betonen lag natürlich gegen die Gnostiker nahe. Denn der vollkommene Mensch besteht in der Einheit der Seele, die den Geist des Vaters empfängt und der Zugabe der fleischlichen Natur, die nach dem Bild Gottes geformt wurde. (V, 6,1) Es ist deshalb keine Überraschung, wenn sich Irenäus die Gegenwart solcher Erlösung sichtbar, erfahrbar und konkret denkt.

„Zu der Kirche aber muß man seine Zuflucht nehmen, in ihrem Schoß sich erziehen und von den Schriften des Herrn sich ernähren lassen. Die Kirche ist nämlich als Paradies in diese Welt gepflanzt worden. - Plantata est enim Ecclesia paradisi in hoc mundo.“ (V, 20, 2)

Die Kirche ist für Irenäus eine faktische Größe *in der ganzen Welt*: in Germanien, Spanien, bei den Kelten, im Orient, in Ägypten, in Libyen, *in der Mitte der Welt*, das heißt in Jerusalem oder auch wohl in Rom. (I, 10, 2) Neben dem Bild vom Leib für die Kirche verwendet Irenäus das von der Braut Christi. (IV, 20, 12) Sie löst das alte Volk ab, da jetzt der Geist über die ganze Erde ausgegossen ist. (III, 17, 3) Abraham, das Vorbild für die beiden Testamente, ist der Vater aller, die das *Bauwerk Gottes* bilden. Seine Rechtfertigung aus dem Glauben vor der Beschneidung blüht am Ende mit dem Glauben an den Menschgewordenen wieder in der Kirche auf. (IV, 25,1) Dem Anspruch der Gnosis, die wahre Geistkirche zu bilden, (I, 5,6; 8,3) hält Irenäus entgegen, daß die geschichtliche apostolische Kirche das Werk des Geistes ist:

„Ubi enim ecclesia, ibi est spiritus Dei; et ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia. – Wo die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes; und wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche und alle Gnade.“ (III, 24, 1)

Der Geist steht nicht im Gegensatz zur Materie, um sie zu verachten und zu verlassen, sondern um sie zu verwandeln.

c) *Erlösung statt Flucht.* Da die Gnosis kein historisch abgetanes Phänomen ist, sondern sich immer stets neu wie der Efeu um den Baumstamm rollt, wollen wir versuchen, bis zu den Wurzeln hinab zu steigen, um dort den Herd der Entstehung in Augenschein zu nehmen oder auch vielleicht, wie einst Herakles es tat mit der lernäischen Hydra, mit göttlichem Beistand die Wurzel in der Tiefe heraus zu schneiden.

Die Nähe der Gnosis zum Christentum ist deutlich. Wenn sie nicht in allen historischen Gestalten nachzuweisen sein sollte, wenn es außerchristliche Quellen gegeben haben sollte, die man als selbständig ansprechen muß, so hat die Gnosis geschichtlich nur einen Sinn als Abart der christ-

lichen Erfüllung. Der Dualismus etwa eines Platon oder eines Zoroaster hatte nicht Gnostisches an sich, weil die Verachtung der sichtbaren Welt bei ihnen keinen Sinn ergibt. Nur wer eine völlige Erfüllung, und zwar nicht für einen fernen Gott, sondern für den Menschen versprach, konnte als Schatten dieser Verheißung die Gnosis erzeugen. Noch einmal verschärft durch die Ankündigung der zeitlichen Nähe! Raum und Zeit sind nach dem Evangelium Jesu kein Hindernis mehr für die Gegenwart der Seligkeit. Die räumliche Nähe entspringt dabei wohl dem jüdischen Erbe, die zeitliche Nähe der Apokalyptik, in die Jesus eintritt und in eine personale Nähe umwandelt. Ja, durch ihn wurde die Nähe zu dem gebracht, was die Nähe vorher nur meinte, aber nicht sagte, zur unhintergehbaren Nähe eines Fremden in mir. Das Sagen selbst oder die Ankündigung realisiert diese Nähe. Jesus nennt die Nähe den Vater, vor allem aber nennt er die Nähe gut und stimmt dieser Fremdheit in sich ganz und gar zu: Dein Wille geschehe. Das Ergebnis ist eine erfüllte Seligkeit, in der neben vielen anderen Mächten und Gewalten auch die Kategorien von Raum und Zeit ihre Herrschaft verloren haben.

Glaube und Wissen. Wenn nun diese Botschaft auf ein dazu nicht recht vorbereitetes Ohr trifft, dann entsteht eine Gestalt, die der historischen Gnosis sehr nahe kommt. Vielleicht spiegelt eine solche Darstellung aus der Tiefe die wirklichen Kräfte bei der Entstehung wider, welcher Art diese nun auch immer sein mögen. Die Botschaft hört die gnostisch gefährdete Seele wohl, allein ihr fehlt der Glaube. Dennoch möchte sie nicht auf die selige Erfüllung verzichten, die dem Glauben verheißt ist. Deshalb ersetzt sie Glauben durch Wissen, worin sie ihr formales Hauptmerkmal gefunden hat. Wissen ist die Umkehrung des Glaubens: Im *Glauben* nehme ich etwas an, im *Wissen* ergreife ich selbst dieses Gegenstück meines Lebens. Natürlich gehört auch zum Annehmen viel Wissen und viel Eigeninitiative, wie auch das Wissen nie ohne das vertrauende Annehmen auskommen kann. Nur eben die Vermutung einer letzten Wirklichkeit geht im Wissen auf das Ergreifen und im Glauben auf das Annehmen.

Blockade des Ich. Die Gnosis möchte ich hier als eine Blockade des Ich beschreiben, als eine Fremdheitserfahrung des Ich im Ich, die ich weder loswerden kann noch annehmen will. Deshalb ist die Gnosis in hohem Maße eine Fluchtbewegung, das Verlangen hinweg zu kommen, weg aus dem aus dem eigenen Körper, weg aus der Welt. In der Tat ist mein Körper eine fremde Gegenwart in mir, die ich nicht abstoßen kann, außer eben in den phantastischen Himmelsreisen der Gnosis. Der Körper gehört zur Welt, die mich als fremd zugleich hervor bringt und bedroht. *Das Fremde ist mir näher als ich mir selbst nahe bin.* Das ist die schreckliche Erfahrung des Gnostikers. Allerdings ist es auch die Erfahrung des Christen; nur dort ist sie dann nicht mehr schrecklich, sondern selig. Was dem Gnostiker die Rebellion ist, ist dem Christen die selige Ergebung.

In der Tat läßt sich der Sündenfall jetzt als Rebellion und Empörung gegen die Anwesenheit des Fremden in mir deuten. Ich will es nicht wahrhaben, wie es ist: daß mein Sein ein *esse ab alio* ist. Dieses *Alium* oder *Andere* will ich abstoßen. Das ist die Sünde, sowohl kollektiv wie persönlich. Aber natürlich, es geht nicht, nur in der Phantastik der Einbildung, nicht im Handeln. Die Leugnung der Sünde erzeugt immer neue Sünden, nämlich die Weigerung, das Fremde in mir als mir wohlgesonnen anzuerkennen. Ja, schon die Unterscheidung zwischen einem *Esse a se* und einem *Esse ab alio* ist ein Unglück. Denn es erzeugt die Phantasiegestalt, das Fremde in mir könnte auch einmal abgestoßen werden. Die Erlösung stellt sich dies als die Erlösung vor: Befreitsein vom Fremden im reinen Selben.

Christentum ist nun das genaue Gegenteil: Übernahme der Verantwortung, Bekenntnis meiner Sünde, Erkenntnis des Fremden als die gnädige Quell meines Lebens.

Aufgaben:

5. 1

- Welche Erfahrung führt in der Gnosis zum Gegensatz zwischen dem Gott des Alten und des Neuen Testaments?
- Warum ist die Gnosis eher eine christliche als eine jüdische Häresie?
- Was heißt: Gnosis ist ein halbierter Glaube? (Glaube als *fides qua* und als *fides quae*)
- Aus welcher Weltsicht werden die beiden der Seele eigenen Kräfte als *Wissen und Technik*, aus welcher Sicht als *Glaube und Ethos* ausgelegt. (Das eine Mal das Ich im Überblick über die Welt, das andere Mal das Ich zur Antwort gerufen.)

5. 2

- Warum trägt Irenäus den Titel *der erste Theologe der Kirche*?
- Durch welche Formalprinzipien setzt er die kirchliche Theologie von der Gnosis ab?
- Was unterscheidet die Theologie von der Katechese?
- Was ist der Sinn der apostolischen Sukzession?
- Wodurch erweist sich das theologische Prinzip des Irenäus, die *Rekapitulation*, als antignostisch?

Ende § 5

Teil II: DIACHRONIE. DIE TRADITION DER SCHÖPFUNG

Der Teil I hat die Schöpfungslehre an vier Stationen der Geschichte gezeigt. Jedes Mal weist sie ein bloß naturhaftes Verständnis der belebten und unbelebten Welt zurück. Die Stationen waren Evolutionismus (§ 2), mechanische Naturwissenschaft (§ 3), Aristotelismus (§ 4) und Gnosis (§ 5). Als Kennzeichen haben wir jedes Mal den fehlenden Gottesunterschied ausgemacht, den Mangel an Einsicht in die Grenzen des begreifbaren Erkennens. Jedes Mal hat der Glaube in der Vergangenheit die größere Erfahrung geltend gemacht oder muß sie im Falle des Evolutionismus noch heute geltend machen. Der Teil II hat jetzt die Aufgabe, die Herkunft der zentralen Begriffe der Schöpfungslehre aus der hl. Schrift, aber auch aus der Väter- und Theologietradition der Kirche zu beschreiben, wie etwa *Handeln nach außen, Schöpfung aus dem Nichts, fortgesetzte Schöpfung, Vorsehung und Bund*.

Das soll nicht in historischer Absicht geschehen, im Sinne der Frage: Wer hat wann und was und wie gesagt oder getan? Jedenfalls nicht in historischer Absicht allein, sondern vor allem im Blick auf die Wahrheitsfrage: Was läßt den Weltlauf besser und was läßt ihn schlechter verstehen? Es kommt also darauf an zu sehen, wie von Station zu Station die Verwandlungen stattfinden, die unter der Leitlinie stehen, daß Gott im Ursprung eine gute, ja eine sehr gute Welt geschaffen hat, und wie zugleich diese Leitlinie selbst sich in Konkurrenz zu anderen Ursprungsdeutungen verwandelt und durchsetzt. Die Dogmatik ist konsequente Exegese, wenn sie der hl. Schrift folgt und ihre Wahrheit durchdenkt, indem sie auf die Theologie der Kirche in ihrer Tradition schaut, und auf die gegenwärtige Wirklichkeit, die sie umgibt.

§ 6 Die alte Schöpfung

Schöpfung und Weltentstehung sind in Israel erst spät in den Blick gekommen. Israel hatte das gnädige Handeln Gottes im Auszug aus Ägypten, aus dem Sklavenhaus des Pharaos, erfahren sowie in den Verheißungen von Land und Nachkommenschaft. Die Verheißungen erfüllten sich wunderbarerweise in den vielen Kämpfen mit seinen kanaanitischen Nachbarn. Der Blick fiel zunächst nicht auf den Anfang der Geschichte. Ebenfalls erst sehr viel später hat Israel das Ende von Mensch und Geschichte in den Blick genommen, das sich in der Eschatologie ausspricht. Existentiell bestimmt aber sind auch diese Blicke auf den frühen Anfang und das ferne Ende des zeitlichen Seins. Denn niemand theoretisiert aus abstrakter Lust, sondern aus der Not heraus, die ihn mitten im Leben zwingt, über Anfang und Ende die nötige Klarheit zu gewinnen. Diese Not kann sich bei Gelegenheit aber auch in eine köstliche Freude an der Erkenntnis verwandeln. Die Theorie erweist sich in diesem Fall als wirksamste Praxis des Lebens.

So auch in der Heiligen Schrift. Die Schöpfungsaussagen der Genesis, des Propheten Deutero-Jesaja und der Weisheitsliteratur sind aus bedrängenden Notlagen in den Zeiten schwerer Verfolgung erwachsen. Selbst die Spekulationen des Apostels Paulus über die neue Schöpfung in Christus entspringen einer starken inneren Bedrängnis. Paulus kann nicht leben, ohne in Christus den ursprünglich gemeinten Menschen wieder zu erblicken, der im ersten Adam geschaffen war, aber erst

im zweiten nach dem Bilde verwirklicht wurde, das ihm von Anfang an zgedacht war. Erst durch den Blick zum Horizont kann der Mensch seinen Weg vor Gott gehen. Denn Gott wird nur an der Grenze des Lebens erfahren.

Einheit des AT. Jedes theologische Denken, das sich mit dem Alten Testament vermitteln will, steht vor der Frage der inneren Einheit dieser 46 Schriften. Der Glaube nimmt die Einheit an, aber das ist eine im Empfang nehmende, keine begreifende Einheit. Was verbindet denn auch die skeptische Resignation des Buches Kohelet mit dem lebensklugen Buch der Sprüche, was die tröstend-aufstützenden Visionen des zweiten Jesaja in Babylon mit den Anklagen des Maulbeerfeigenzüchters Amos, der im Staatsheiligtum Beth-El seine Drohungen ausstößt? In Form und Inhalt der Bücher, auch im Bild Gottes gibt es keine Einheit der mehr als tausend Jahre umfassenden Zeitspanne, in der das Alte Testament entstanden ist. Ob es wenigstens eine Entwicklung auf eine Einheit hin gibt und wie diese aussieht, ist unter den Exegeten umstritten. Im Neuen Testament ist es die eine Gestalt Jesu Christi, die alles zusammen hält. Nicht für den Historiker, aber für den Glaubenden ergibt sich dann eine Einheit des Alten Testamentes, ja allen menschlichen Strebens, das in der Person Christi Sinn und Ziel findet.

Inhalt von § 6. Zuerst soll deshalb die Schwierigkeit dargestellt werden, eine Einheit in den Schöpfungsaussagen des AT zu erkennen und sie *historisch* zu einem einzigen Sinn zusammen zu fügen. Anders als bei Christus ist es nicht möglich, ein einziges historisches Subjekt auszumachen und zu sagen, *die* alte Heilige Schrift meine über die Schöpfung dieses oder jenes. Das historische Bewußtsein der heutigen Exegese hat der Theologie einen guten, allerdings auch schmerzlichen Dienst erwiesen, indem es die vielfache Zersplitterung der biblischen Schriften gezeigt hat, wenn man sie nur historisch und unter methodischer Ausklammerung des Glaubens liest. Auch die Einheit Christi liegt nicht im Historischen, sondern in seiner Person. Das Wesen des Historischen liegt im Ergreifen, und dieser Zugriff zersetzt ihren Zusammenhang. *Die Vielfalt der Schöpfungsaussagen* (6. 1) im Alten Testament macht eine schlichte historische Synthese zunichte. Schon die Herkunft des Schöpfungsbegriffs aus dem Bundesgedanken führt rein historisch gesehen zu einem Gegensatz von *Schöpfung und Bund* (6. 2) Die gegensätzlichen Begriffe Allmacht und Güte Gottes entziehen sich einem solchen Zugriff, bilden aber in den Themen Vorsehung und *Schöpfung aus dem Nichts* (6. 3) den Zielpunkt, auf den hin die zerstreuten Aussagen konvergieren, wenn man den historischen zum theologischen Sinn weiterführt, wenn man — um die Weiterführung mit ihrem schmerzlich-seligen Namen *Umkehr* zu benennen — statt zu ergreifen, sich selber ergreifen läßt. Die Entwicklung der Schöpfungsaussagen führt dahin, das Widerstrebende, Dunkle und Böse in der Geschichte Gott nicht mehr entgegen zu setzen, wie in der gnostischen Versuchung, sondern alles aus einem einzigen, freien Willen heraustreten zu lassen, so daß der Schöpfer nach sechs Tagen sagen kann: Es ist alles sehr gut. Selbst das Böse tritt in den Dienst des Guten. Nur in dem Glauben an die gute Schöpfung kann auch der menschliche Wille gut sein und zu einem guten Ausgang der Geschichte führen.

6. 1 Die Vielfalt der Schöpfungsaussagen

Satz 6.1: Der Jahwist und die Priesterschrift fragen nach dem Ursprung des Unheils einmal in anthropologischer, einmal in kosmologischer Sicht. Die Einheit beider Antworten läßt sich historisch nicht erweisen. Sie zeigt sich *ekstatisch* in göttlichem Handeln und entzieht sich dem Zugriff.

Innerhalb des Alten Testamentes können wir verschiedenartige Aussagen über die Schöpfung antreffen. Als Beispiel seien die Hauptaussagen der Urgeschichte aus Genesis 1 bis 11 dargestellt. Das Thema dieser Urgeschichte ist die Universalität der Schöpfung, die ihre Einheit und Ordnung im Willen des einen Schöpfers findet. Das heißt nach *Claus Westermann*, daß der Jahwist J und die Priesterschrift P nicht eine spezielle Schöpfungsgeschichte nur für Israel erzählen, sondern eine, die für

alle Völker zu gelten Anspruch macht, weil sie aus Menschheitserfahrungen gespeist ist. Im Glauben an Jahwe aber findet sie ihre besondere Gestalt.

„Von der Mitte des Bekenntnisses her haben auch die Texte der Urgeschichte eine sondernde, abgrenzende Funktion; von der Absicht des Weitergebens eines Vorgegebenen her haben sie aber daneben eine verbindende, überbrückende Funktion. Hiermit erweist sich auch die Konzeption der P als universal....“¹

Israel ist berufen, andere Schlüsse aus den katastrophalen Erfahrungen der ersten Großreiche zu ziehen und zu anderen Hoffnungen als zu denen der sich selbst vergewissernden Macht aufzubrechen.

Dreifache Universalität. Universalität meint auch, daß nicht nur die ersten drei Kapitel aus dem Buch Genesis zum Thema der Schöpfung gehören. Dort ist zwar explizit von der Erschaffung der Welt und des Menschen die Rede, aber die gesamte Urgeschichte mit allen ihren elf Kapiteln ist auf dem Hintergrund der sehr guten Schöpfung durch Gott zu lesen, die zu Fall gekommen ist. Dazu gehören Segen und Fluch für jeden einzelnen Menschen wie bei Adam und Eva, für jedes Geschlecht wie bei Noach und für jede Hochkultur wie in Babylon. Deshalb spricht man besser von *Schöpfung, Sünde und Sturz* als dem Thema der Urgeschichte. Würde man nur die ersten drei Kapitel der Genesis und diese unter dem Thema Schöpfung und Fall behandeln, dann wäre das Rätsel der Sünde nur unvollständig ausgesprochen. Denn zwischen der Realität des bösen Weltlaufs und der sehr guten Schöpfung von Genesis 1 steht die Sünde, und die Schrift fällt keine Entscheidung darüber, was die Ursache der Sünde ist. Zwar hat der Mensch gesündigt und er hat zu Recht die Folgen zu tragen, aber das ist eben das Rätsel, wie ihm der Blick für die Folgen der Sünde, die ihn selbst peinigen, so verschleiert sein konnte. Im Thema von Schöpfung, Sünde und Sturz wird zwar Gericht über das wüste Treiben der Völker gehalten, aber vor dem Hintergrund einer aus Liebe geschaffenen und sehr gut geordneten Schöpfung, die deshalb universal auf den Ruf zum Bund mit Gott antworten kann, erst in einigen versprengten Gerechten, dann in Abraham und dem vielfach erneuerten Israelbund, dann im neuen Israel Christi, das immer noch zwischen der bedrängten Herde und der universalen Sendung bis zu den Grenzen der Erde verbleibt.

Zum dritten meint Universalität, daß irgendeine Art von Schöpfungsgeschichte zur Denkvoraussetzung einer jeden antiken Kultur gehört. Nach der *Theogonie* des Hesiod (8. — 7. Jh. v. Chr.) ist Gaia, die uralte Göttin der Erde, aus dem Chaos entstanden und hat den Himmel, das Meer und das Gebirge geboren. Geburt oder Titanenkampf lassen die Erde entstehen. Im babylonischen Schöpfungsmythos Enuma Elisch entstehen Erde und Mensch aus dem Leib der getöteten Göttin Tiāmat.² Also ist die Vorstellung, daß die Welt geschaffen, geworden, aus einem anderem Material entsprungen sei als aus dem gegenwärtigen, in der Antike allgemein geläufig. Erst die Rationalität des Aristoteles fordert die Ewigkeit der Welt, die als erster gelehrt zu haben er sich rühmt. (§ 4) Ebenso im vorderen Orient. An Gott, den Schöpfer zu glauben, oder auch nicht, ist kein Thema der Urgeschichte, sondern jeder antiken Kultur selbstverständlich. Der Glaube an Jahwe, der sich an sein Volk Israel bindet, nimmt nicht vor dem 12. Kapitel Gestalt an.

„Die Erschaffung der Welt ist kein Glaubensgegenstand, sondern eine Denkvoraussetzung. Ein rettendes Handeln Gottes kann durchaus Glaubensgegenstand sein, die Schöpfung nicht.“³

Wenn man hinter die sprachlichen Gewänder blickt, zeigt sich, daß auch heute einen Grund hinter allem kosmischen und geschichtlichen Geschehen anzunehmen jeder geneigt ist, ob er als Zeitgenosse nun von ewiger Materie spricht, ob er vom schicksalhaften Pulsieren des Weltalls überzeugt ist, oder ob er, indem er den Widersprüchen des Weltlaufs standhält, einer sorgenden Vorsehung vertraut.

¹ Claus WESTERMANN: *Genesis 1 - 11*. Neukirchen-Vluyn: (1974) ²1976.- 824 S.; 90; 791.

² Vgl. zu den Mythen: Mircea ELIADE (Hrsg.): *Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter u.a.* Übers. aus dem Franz. von Elisabeth Klein. (Quellen des Alten Orient I), Darmstadt: Wiss. Buchges. 1964.- 265 S.

³ Claus WESTERMANN: *Schöpfung. Wie Naturwissenschaft fragt - was die Bibel antwortet*. Freiburg u.a.: Herder, (1971) 1989 (Herderb. 1630).- 206 S.; 168.

Des weiteren schildert die Urgeschichte die Erfahrung und Auswirkung der *Schuld*, die von Israel exemplarisch erkannt und durchlitten wird für die Völker. Schuld ist das Übertreten einer Grenze. Einmal wird sie von einzelnen Menschen wie Adam und Eva mißachtet, dann von einer Gruppe oder einem ganzen Geschlecht, wie bei den Zeitgenossen Noachs, dann kollektiv in einem organisierten Staat, bei den Babyloniern, die sich grundsätzlich keine Grenze setzen lassen wollen, weil sie auf den Erhalt ihres Namens bedacht sind.

„Beidemale ist die Verfehlung eine Überschreitung der Grenzen des Menschen. Beidemale wird das Menschsein bestimmt als ein Dasein in Grenzen, die erst echtes Menschsein ermöglichen.“ (1989, 46)

Unwissenheit schützt auch hier vor Strafe nicht, gerade im Gegenteil, denn Unwissenheit gegenüber Gott heißt, den Lauf der Geschichte nicht zu verstehen, der dann als Ergebnis das Gegenteil dessen bringt, was man mit voller Anstrengung erstrebt hat. Die bisher einigen Babylonier vertreiben durch die Angst, nicht mehr einig zu sein und durch die Anstrengung, dennoch einig bleiben zu wollen, gerade die Einigkeit, die sie schon besitzen. Das ist tiefes Unwissen um den Gang der Geschichte, das ist die Tragik, die durch das Erreichenwollen des Zieles gerade das Ziel nicht erreicht.

Die beiden Genealogien in der Mitte (Gen 5) und am Ende der Urgeschichte (Gen 10) zeigen die Frucht des anfänglichen Segens an, der immer weiter entschwindet und beide Male, als Wirkung der Schuld, in einer universalen Völkerkatastrophe endet. Was ist der Sinn der Schuld? Mit welchem Ziel wird die Grenze überschritten? Es scheint, daß in aller Schuld, von der die Urgeschichte spricht, vom paradiesischen Früchtegenuß bis zum babylonischen Hochturm, keine bestimmtes Ziel erstrebt wird, sondern ein unbestimmt imaginiertes Gut, genauer eines, das schon da ist, das aber *anders* zu haben gewollt wird. Die Gottgleichheit, die Eva erstrebt (Gen 3, 5), oder die Einheit des Volkes, nach der die Babylonier verlangen (Gen 11, 4), besitzen sie schon. Ihre Schuld ist unüberbietbar sinnlos, denn sie wollen zu einem Ziel gelangen, an dem sie schon angekommen sind. Sinnlosigkeit ist Ziellolosigkeit. Sie erhalten, was sie mit aller Anstrengung vermeiden wollen, und sie erhalten es, weil sie sich angestrengt haben, zum einen die todbringende Gottungleichheit und zum anderen die sprachenverwirrte Zerstreung. Kein Ziel zu haben, ist noch Sinnlosigkeit, aber im Ziel nach dem Sinn zu suchen, ist die Vertreibung des Sinns für immer.

Dreifaches Jenseits. Das wachsende Heil, das mit Abraham seinen Anfang nimmt, liegt über die Urgeschichte hinaus, in einem dreifachen *Jenseits* zur machttragischen Geschichte und jenseits des Zugriffs der Urbewohner. Zum einen liegen die israelitischen Vätergeschichten (Gen 12 — 50) jenseits der allgemeinen Urgeschichte; Israel ist nicht ein Teil des Völkergewimmels, sondern ein Neuanfang, eine neue Schöpfung innerhalb der verwirrten Welt. (Gen 11, 9) Dann liegt das Heil für Abraham und seine Sippe jenseits von Ur in Chaldäa, zu dem zurückzukehren ihnen keinesfalls erlaubt ist, also außerhalb der Leistungen der damaligen Frühkulturen. Schließlich liegt es jenseits des menschlichen Horizontes, also jenseits dessen, was der Mensch erwarten, begreifen oder leisten kann. So sehr wächst die Katastrophe aus dem Eigenwillen des Menschen hervor, daß selbst das Verlangen nach Heil in der Urgeschichte langsam abstirbt. Der Segen, der auf den Geschlechtern ruht, ist noch da, aber er irrt ortlos umher und findet nur da und dort versprengte Einzelne, wie Set, Noach, schließlich Abraham, in denen er erst schwankend und später entschlossen Gestalt annimmt. Wo der Mensch sich aus Eigenem regt, wo er Kultur schafft, hat er viel geschaffen, aber ohne daß viel dabei heraus kommt. Ihr sät viel und erntet wenig, läßt Gott durch den Propheten Haggai ausrichten (Hag 1, 6), denn da ihr nur für euren löchrigen Beutel verdient, fällt alles hindurch. Die Schöpfungsgeschichte, ungefähr zur Zeit Haggais entstanden, endet mit dem Turmbau zu Babel und der Zerstreung der Menschen über die ganze Erde. (Gen 11, 9) Diesem chaotischen Wachstum zum Trotz beginnt Gott sich mit Abraham ein neues Volk zu schaffen, das die erwarteten Früchte bringt.

Man könnte das Konzept der Urgeschichte *ekstatisch* nennen, ein Begriff, in den der universale Ruf und die schuldhaft verweigerte Antwort zusammen fließen. Der Versuch, eine partikuläre

Identität aus sich selbst zu begründen, scheitert immer von neuem an der Erfahrung der Geschichte. Der Versuch scheitert jedesmal, er endet im Tod des Einzelnen, im Untergang der Sippen oder in den Schlachten der Völker. Jeder Zweck, auch der zur Bewahrung des Lebens und zur Sicherung des Volkes, wie ihn die Babylonier mit dem Bau ihres zum Himmel reichenden Turmes geplant haben, wird vereitelt. Der Versuch, einen endlichen Zweck in der Schöpfung selbst anzugeben, endet in chaotischer, regelloser Vermehrung. Der Segen bleibt wirksam in der Fruchtbarkeit, aber er wird zum Fluch der großen Zahl, zur schlechten Unendlichkeit. Das Verlangen nach Identität in der Geschichte wird negiert, und diese Negation schließt sich nicht zu einem neuen Kreis, der in sich das neue Leben geborgen hätte. Vielmehr ist die Dialektik offen und unbestimmt, und es ist der neue Einsatz Gottes, durch den hier wie aus dem Nichts neu zum Leben gerufen wird, gar nicht vorhersehbar und durch keinen Plan vorweg abgedeckt. Dieser Neueinsatz beginnt mit dem Ruf an Abraham und wiederholt sich noch einige Male.

Ekstatische Urgeschichte. Nun läßt sich einwenden, daß wir nicht einfach von einer Gesamtintention in den ersten 11 Kapiteln des Buches Genesis sprechen dürfen, da die beiden hier vereinigten Traditionsströme des Jahwisten und der Priesterschrift in mehrfacher Hinsicht verschieden seien. Mancher Exeget meint gänzlich verschiedene Konzepte hinter den beiden Quellen zu erkennen, wobei die spätere als Korrektur der früheren zu verstehen sei.

„Indem die Priesterschrift als ein Werk konzipiert wurde, das die jahwistische Geschichtserzählung ablösen, die dort gegebene Deutung der Weltgeschichte durch eine neue Deutung ersetzen sollte, mußte sie notwendig auch zu einer indirekten Auseinandersetzung mit dem Atrahasis-Epos werden.“⁴

Tatsächlich sind die historischen Umstände und die Eigenart unterschiedlich. Man nennt den frühen Jahwisten, der etwa zur Zeit Salomos geschrieben hat, anthropologisch und individuell ausgerichtet, die Priesterschrift aus der Zeit des babylonischen Exils aber mehr kosmologisch, kollektiv und liturgisch orientiert.⁵ Bei der Erschaffung des Menschen treten die Unterschiede der beiden deutlich hervor. Der Jahwist wirft keinen Blick an den Himmel, bei ihm ist die Erde schon da, als Gott zu schaffen beginnt. Er nimmt ungerührt das Paradox in Kauf, daß die Erde bereits vorhanden ist und noch keine Sträucher trägt, als Gott gerade erst damit beginnt, eine Erde zu schaffen. (Gen 2, 4b) Sein Blick geht auf die Erschaffung des Menschen, den Gott aus dem Ackerboden formt, ihm seinen Lebensatem einbläst und ihn so zu einem lebendigen Wesen macht. (Gen 2, 7) Der Jahwist ist der Anthropologe und Psychologe, während die jüngere priesterliche Urgeschichte (P) die Heilsgeschichte in eine umfassende Kosmologie und politische Geschichte einbettet, auf deren Hintergrund die Gestalt des Abraham von Gott geführt wird, weg aus dem Sterne deutenden und von Göttern überbevölkerten Ur in Chaldäa. (Gen 11, 31)

Mit historischem Blick läßt sich die Einheit von Jahwist und Priesterschrift nicht ausmachen, wobei Einheit hier die gleiche Sicht des Ursprungs von Heil und Unheil des Menschen meinen soll. Die rein historische Sicht wird sich das eine Mal dafür entscheiden, menschlich-persönliche Gründe für das Unheil des Menschen in Betracht ziehen, also eine mehr individuelle Betrachtung bevorzugen, das andere Mal sieht sie mehr die Strukturen der Natur, des Kosmos und der Geschichte, in deren Widersprüche der Mensch hinein verwickelt ist und deren Folgen er tragen muß. Der Kampf der Weltanschauungen kann auf solche Weise seinen Ausgang nehmen und steht bis heute im theologischen Gefecht zwischen persönlicher und struktureller Sünde gegeneinander.⁶

Wie verschmelzen in der Urgeschichte beide Perspektiven miteinander? Natürlich darf keine Einheit erwartet werden, in der die historische Situation der biblischen Schriftsteller übergangen wird, insbesondere brauchen keine wörtlichen Übereinstimmungen bestehen. Warum hat die abschließende Redaktion der Urgeschichte, die vielleicht mit der Priesterschrift P identisch ist, den Jahwisten nicht als fremd empfunden, jedenfalls nicht als so fremd, daß er ihn wie die mythologischen Götter-

⁴ Norbert LOHFINK SJ: *Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums*. StdZ 99 (1974) 435 - 450; 441.

⁵ Vgl. Ganoczy (s. § 1 Anm. 2), 17; 26.

⁶ Vgl. F. GRADL: *Alttestamentlicher Schöpfungsglaube und seine Konsequenz für die Beziehung zwischen Mensch und Natur*. In: FrSt 71 (1989) 42 - 57.

kämpfe hätte ausscheiden müssen? Man kann davon ausgehen, daß er die entsprechenden Mythen wie das Enuma Elish und das Atrahasis-Epos gekannt und bewußt ausgeschlossen hat. Er wollte die anthropologische und die kosmologische Sicht verbinden, das Innere und das Äußere des Menschen. Das ist begrifflich und geschichtlich gesehen unmöglich, weil die eine Sicht — in neuzeitlicher Sprache — objektiv, die andere subjektiv ist. Weder im Subjektiven, noch im Objektiven läßt sich aber die Einheit finden. Im Alltagskampf der kleinen und großen Ideologien gilt es als Vorzug oder als Vorwurf, subjektiv oder objektiv, authentisch oder technisch zu denken. Die oftmalige Wiederholung solcher Vorwürfe zeigt die Unmöglichkeit, die Einheit beider Wirklichkeiten zu finden, da keine in der anderen aufgeht und darauf reduziert werden kann. Die Einheit von Subjekt und Objekt ist nur jenseits des Begriffs zu finden, in Gott, wobei damit natürlich nicht gemeint ist, nun habe man mit Gott endlich den Begriff gefunden, auf den man sich im Kampf der Ideologien nicht einigen konnte. Ein Begriff muß notwendig unterscheiden und damit die Wirklichkeit spalten. In diesem Sinne kann Gott kein Begriff sein, er würde sonst auf die Ebene des ideologischen Kampfes herab gezogen.

Entgrenzung der Welt. Die Synthese des biblischen Redaktors geschieht nicht im historischen Rahmen, sondern durch die Aufhebung von Raum und Zeit in einen den Kosmos überschreitenden Schauplatz, in dem sich Gott durch sein Sechstageswerk der Welt als souverän überlegen zeigt, sich aber dennoch mit seinem Ruhetag dem Kosmos aufs innigste verbindet. Differenz und Einheit werden zwar hier nicht wirklich gedacht — solche intellektuellen Leistungen darf man vom Redaktor nicht verlangen —, aber anschaulich vor Augen gestellt. Von dieser Sichtweise erhalten die historischen Einzelereignisse ihren Sinn und ihr Ziel. Eine beschränktere Perspektive hätte auch zur Zeit der Endredaktion nicht mehr ausreichen können, die durch das babylonische Exil gewachsenen Erfahrungen zu integrieren, zum einen, daß Gott gnädig handelt, auch in Zeiten höchster Not, und dabei zugleich gerecht ist. Gerechtigkeit und Liebe, Allmacht und Güte gehen zusammen. Zum anderen mußte die kulturell geweitete Sicht des Exils verarbeitet werden, da Babylon im Zentrum der damaligen Welt lag.

Als Historiker mag man über die Widersprüche der beiden Geschichtswerke seufzen, sie in Konkurrenz sehen, ohne eine Möglichkeit zu erblicken, sie miteinander zu vereinbaren.⁷ Die Einheit zeigt sich nur dem Glaubenden, wenn wir unter Glaube das Annehmen des Unverfügbaren und zugleich Lebensnotwendigen, das uns unbedingt angeht, verstehen. Der Glaube ordnet das Ergreifensein dem Ergreifen unaufhebbar vor, besser noch gesagt, er läßt es unaufhebbar vorgeordnet sein. Empirisch ist der Streit nicht entscheidbar, ob das Heil des Menschen nur von seinem Gehorsam gegenüber den Verfügungen Gottes abhängt oder auch vom kosmologisch-geschichtlichen Rahmen, in dem die Erde sich bewegt. Beide können eine Totalität für sich beanspruchen. Die innere Erfahrung drängt auf eine Interpretation als Gnade und Sünde, die andere auf gesetzmäßige Gerechtigkeit. Ist der Gott der Gnade und der Seele aber auch der gleiche wie der Gott der Natur und der Gerechtigkeit? Eben diese Einheit ist selbst nur im Glauben zu erkennen, nämlich zu empfangen.

6. 2 Schöpfung und Bund

Satz 6.2: Aus dem Bund mit Gott wächst im Alten Testament die Erkenntnis der Schöpfung. Zu Jahwe dem Erretter treten in starker Umwandlung die Eigenschaften des höchsten Gott El-Eljon als Weltenschöpfer und des Baal als Weltenerneuerer.

Die Schöpfung ist eine Erweiterung des Bundes, obwohl die Schöpfung zugleich die Voraussetzung des Bundes ist. In der Geschichte geht die Schöpfung dem Bund voran, denn sie ist seine

⁷ Vgl. oben Lohfink, (s. Anm. 4) ?.

Voraussetzung, im Bewußtsein geht der Bund der Geschichte voraus, denn er wird vorweg wahrgenommen und dann erst in den Anfängen gesucht.

These Gerhard von Rads. Der Gedanke einer Erschaffung der Welt durch Gott hat sich in Israel als Erweiterung des Glaubens an den erwählenden Bundesgott nur langsam heraus gebildet. Dieser Gedanke besagt: Was jetzt in der Mitte der Zeit geschieht, die Treue Gottes zu seinem Bund, die wir erleben, das geschah in der gleichen Weise auch am Anfang. In den Worten Gerhard von Rads:

„Der Beginn dieser Gottesgeschichte wurde nun bis zur Schöpfung vordatiert. Diese Hinausverlegung des Beginns der Heilsgeschichte war nur möglich, weil eben auch die Schöpfung als ein Heilswerk Jahwes verstanden wurde.“⁸

Diese Auffassung blieb nicht ohne Widerspruch, und selbst wenn man sie bejaht, läßt sie sich auf verschiedene Weise deuten. Zunächst besagt die These von Rads, daß die Bundeserfahrung vorgeordnet bleibt und die Vorstellung von der Schöpfung in ihrem Horizont geprägt wird. Es liegt nahe, auch die gegenteilige These zu probieren, die in der Tat einige Fürsprecher gefunden hat. Sie lautet, daß Israel immer schon

„am altorientalischen Welt- und Schöpfungsdenken teilhatte und dann seine spezifischen Geschichts- und Gotteserfahrungen in ihrem Horizont verstand.“⁹

In dieser Auffassung werden die kosmogonischen Vorstellungen der Religionen im Alten Orient zum primären Horizont, in dem dann sekundär die Erfahrungen Israels im Bund mit Gott eingebettet und gedeutet werden.

Die Diskussion um den Vorrang des einen oder anderen Horizontes kann nicht in der Anhäufung von Zitaten bestehen. Gewisse Vorstellungen vom Ursprung waren den Vätern Israels zu keiner Zeit fremd. Gewisse Vorstellungen eines göttlichen Ursprungs der Welt sind auch nicht erst durch die Erfahrung der Geschichte, vor allem bei der Herausführung aus Ägypten entstanden, sondern erscheinen schon recht früh, wie von Rad selbst sagt.¹⁰

Der Ursprung der Welt wurde in der Frühzeit Israels vom umliegenden Kanaan dem Himmelsgott El-Eljon zugeschrieben, dessen Anrufung damals allgemein semitisch war und von Israel übernommen wurde.¹¹ Auch die Abrahamüberlieferung setzt den von Abraham verehrten Gott der Väter immer stärker mit El in eins. Das geschieht etwa in der Begegnung von Abraham mit Melchisédek, dem Priester von Jerusalem, der Abraham im Namen des *El-Eljon* segnet, *des Schöpfers des Himmels und der Erde*, wie es in Genesis 14 heißt (19). Da im späteren Israel der Gott der Väter, Abrahams Gott, auch mit Jahwe, dem Gott der Errettung und des Sinai, in eins gesetzt wurde, wie Exodus 3 zeigt (6), wird er auch auf diesem Weg mit dem Schöpfergott El identifiziert. Die komplexen Vorgänge, die sich im Hintergrund einer solchen Identifizierung von drei Gottheiten abspielen, von Jahwe, El-Eljon und dem Gott der Väter, brauchen hier nicht erörtert zu werden.

Wichtig ist zu sehen, daß es sich um keine bloße Angleichung Jahwes, von dem ursprünglich der Bund ausgeht, an El oder den Gott der Väter gehandelt haben kann. Es fand eine Aneignung der Vätertraditionen und Els durch Jahwe statt, ein Prozeß, der sich bis tief in die Königszeit erstreckt hat. Mit der Aneignung ging eine starke Umformung der Gestalt Els und noch mehr der Gestalt des Baal einher, der seine kosmologisch dumpfen Funktionen der Fruchtbarkeit an den Willensentschluss Jahwes abtreten mußte. Hier bewährt sich die These Gerhard von Rads, daß der biblische Schöpfungsglaube seinen Ursprung primär in Israels Erfahrungen von Jahwes Geschichtshandeln hat. Die Vorstellungen von Weltordnung und Weltentstehung wurden zwar nicht neu hervor

⁸ Gerhard von RAD: *Theologie des Alten Testaments. Bd. 1. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. München: Kaiser, (1957) ⁵1966.- 511 S.; 152.

⁹ H. H. SCHMID: *Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil, 'Schöpfungstheologie' als Gesamthorizont biblischer Theologie*. In: ZThK 70, 1973, 1-19; 11f.

¹⁰ Vgl. Rad (s. Anm. 228), 150. Er gibt die Stellen an: Ps 19, 2ff; Gen 14, 19. 22; 24, 3; 1 Kön 8, 12.

¹¹ W. H. SCHMIDT: *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*. ²1966, 23ff. R. RENDTORFF: *'El als israelitische Gottesbezeichnung*. In: ZAW 106 (1994) 4 - 21.

gebracht, aber in ihrem Charakter neu geprägt. Damit erscheint die Schöpfung selbst als der Anfang einer Folge von

Bundesschlüssen, die gebrochen und wieder neu geschlossen wurden, wie die Urgeschichte im Buch Genesis berichtet. Die Schöpfung wird damit zum Anfangsbündnis und die darin geschaffene Welt ein Garten, den Gott als Liebesgeschenk an den Menschen gemacht hat, zur Bekräftigung und Sichtbarmachung des Bundes. Allerdings wird gleich zu Anfang, sagt Genesis 3, durch den ungeheuerlichsten Abfall, dieser Bund gebrochen, so daß sich die Liebesgabe der Schöpfung zu einer verderbten und todbringenden Natur entstellt.

Was ist also mit unserer Ausgangsfrage? Welcher Horizont ist jetzt vorgeordnet, die orientalische Kosmogonie oder das Bundeshandeln Jahwes? Diese Frage verliert an Bedeutung, wenn die Schöpfung selbst als eine Form des Bundes gedacht wird, als Gabe und Verpflichtung des Lebens. Denn wenn Israel selbst in der Hervorbringung der Welt das gnädige Handeln Gottes erkannt hat, dann steht der Abrahams- oder Mosebund nicht im Gegensatz zu den anderen Weltschöpfungsmodellen, sondern ist nur ihre reinste Ausdrucksform. Deshalb konnte das Epos über die Weltschöpfung *Enuma Elisch*, das am Neujahrsfest in Babylon die Grundlage des Kultes bildete, von Israel in seine wahre Gestalt gebracht werden, als es dort in der Gefangenschaft saß. Denn diese Kultlegende handelt im Licht der Offenbarung nur vorletztlich vom Kampf Marduks gegen das Urmeer Tiâmat, vom Hass, vom Neid und vom toten Leib des Tiâmat, aus dem schließlich die Welt und der Mensch gebildet wird. Letztlich wird in diesem Mythos, kann Israel sagen, schon die unsichtbare Wirklichkeit Gottes wahrgenommen, wegen des fehlenden Dankes wird aber seine Güte nicht erkannt. Dieser Dank sieht die Güte Gottes am Werk, weshalb das Gutsein der Schöpfung das Leitwort von Genesis 1 ist, und die Bosheit später kommt, auch mit viel Kampf, Hass und Neid, aber im Gefolge des Menschen, wie Genesis 3 bis 11 sagt.

Das Motiv für die Aneignung der mit El und Baal verbundenen kosmologischen Funktionen durch Jahwe wird man im Eifer Jahwes zu suchen haben, in seinem Anspruch auf ausschließliche Verehrung, wie es das erste Gebot zum Ausdruck bringt: *Ich bin Jahwe, dein Gott. ... Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.* (Ex 20,2f) Mit der Verantwortung dieses Bundes, das Heil zu bringen, war die Annahme eines vom Gott des Sinai verschiedenen Urhebers der Welt nicht mehr möglich. Durch die Rückführung der kosmischen Ordnung auf den Gott der Heilsgeschichte wurde die Unbeschränktheit der in der Geschichte erfahrenen Macht Jahwes dargetan. Der Ersterfahrene ist Jahwe, der plötzlich in die Geschichte eingreift und die hoffnungslose Lage zugunsten Israels wenden kann. Mit ihm wird El identifiziert, der Weltbegründer und höchste Gott. Schließlich stößt drittens noch Baal hinzu, der die größte Umwandlung erleidet, vor allem, da seine Schöpfertätigkeit im Unterschied zu El nicht hervorbringend, sondern die Welt erhaltend oder erneuernd ist.

Chaos-Drachenkampf. Das geschah, wie die alttestamentliche Exegese meint, mit dem Motiv des Chaos-Drachenkampfs. In diesem Kampf werden die Baalsmächte gebannt und zugleich verwandelt auf Jahwe übertragen.¹² Das Universum ist zuerst in der Geschichte, dann aber auch in der Natur das Handlungsfeld Jahwes. Der Psalm 104 beschreibt die Bändigung des Chaoswassers und der Baalsmacht, indem Jahwe die Erde ein für allemal fest auf Pfeiler gründet, daß sie in alle Ewigkeit nicht wanken wird. Der Psalmist kann rufen:

„Einst hat die Urflut sie bedeckt wie ein Kleid, / die Wasser standen über den Bergen. / Sie wichen vor deinem Drohen zurück, / sie flohen vor der Stimme deines Donners.“

In der Exilszeit war die ewige Gründung wieder gefährdet, so daß Jahwe aufs neue den Kampf aufnehmen muß. Die Klagepsalmen (Ps 74,12ff., 89,6ff., 77,12ff.) schildern, wie Jahwe *mit der Macht der Urzeit das Weltganze wieder aus dem Chaos reißt*.

Schöpfung in der Zeit. Zur gleichen Zeit führt bei Deuterocesaja die Schöpfung zur Erwartung eines neuen Handelns Jahwes, der seine Macht an allen Stationen der Geschichte zur Geltung

¹² Joachim JEREMIAS: *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaänischen Mythos in den Jahwe-Königs-Psalmen.* 1987, bes. 29-45

bringen kann, weil er sie als einziger geschaffen hat.¹³ Wie eng er die Schöpfung und das geschichtlich Neue verbunden sieht, zeigen die Worte, die er für das göttliche Handeln verwendet. So wird das bevorstehende Neue *geschaffen*. (Jes 48,7; 43,19) Wie er das Licht gebildet und die Finsternis *geschaffen* hat, so wirkt Jahwe auch Heil und Unheil in der Geschichte. (45, 7) Damit stellt sich die Frage, ob die Theologie den Begriff der Schöpfung auf den Anfang der Welt beschränken darf, wie es die zeitliche Vorstellung mit sich bringt. Gott ist nicht in der Zeit, also gibt es zwar ein Handeln am Anfang der Zeit, aber auch das spätere Handeln, oft als Gnade bezeichnet, gehört zu diesem schöpferischen Tun. Die biblischen Zeugnisse über Gott den Schöpfer sind entsprechend durch die Spannung zwischen den beiden Aspekten gekennzeichnet, daß Gott am Anfang und in der Mitte der Zeit schafft. Deshalb wird hier der Begriff der Schöpfung in einer dreifachen Gestalt gebraucht: *Erschaffung* am Anfang der Zeit, *Erhaltung* in der Zeit, *Vorsehung* durch die Zeit.

Im Zusammenhang mit der Renaissance des Schöpfungsglaubens und der Schöpfungstheologie in der Exilszeit wird man auch den Schöpfungsbericht der Priesterschrift im ersten Kapitel der Genesis würdigen müssen. Allerdings ist hier, im Unterschied zu Deuterocesaja, das Schöpfungshandeln Gottes am Anfang, bei der Grundlegung der Welt, nicht nur Beispiel und Gewähr für die Hervorbringung des geschichtlich Neuen in der Gegenwart. Die Grundlegung der Welt am Anfang hat ihre Bedeutung für die Gegenwart darin, daß sie deren unerschütterlich feststehende Ordnung zum Gegenstand hat. Darin entspricht der priesterliche Bericht den kosmogonischen Mythen, vor allem auch dem babylonischen Epos *Enuma elisch*, das im Hintergrund des ersten Kapitels der Genesis steht. Aber im übrigen unterscheidet sich die Beschreibung des göttlichen Schöpfungshandelns in diesem Text tiefgreifend von der Darstellung des Mythos. Die Unumschränktheit von Jahwes Schöpfungshandeln entspricht den Aussagen der Psalmen und Deuterocesajas über das Handeln des einen, alleinigen Gottes in Schöpfung und Geschichte etwa in Jes 44,24ff.; 40,27-31; 40,12-17 und 40,21-24.

Mühelosigkeit des Befehls. Der priesterliche Schöpfungsbericht hat der Souveränität des göttlichen Schöpfungshandelns ihren klassischen Ausdruck gegeben. Das geschieht durch die Konzentration der Darstellung auf das göttliche Wort, das der alleinige Grund für das Dasein der Geschöpfe ist. Auch wenn es nicht zutrifft, daß im Text des Kapitels ein älterer Tatbericht von einer späteren Darstellung der Schöpfung durch das bloße Befehlswort Gottes verdrängt worden ist, vielmehr der göttliche Befehl und der Bericht über seine Ausführung von vornherein aufeinander angelegt sind, so ist doch in jedem Falle deutlich, daß es in der Sicht der Priesterschrift zur Welterschöpfung keines Kampfes mit einer Chaosmacht mehr bedurfte wie im babylonischen Epos oder auch bei den in den Psalmen nachklingenden, auf Jahwe übertragenen ugaritisch-kanaanäischen Vorstellungen vom Meereskampf Baals. Die Mühelosigkeit des bloßen Befehls veranschaulicht die unumschränkte Verfügungsmacht des Schöpfers. Das ist in anderer Weise auch in den Psalmen 93 und 29 sowie in Psalm 104 trotz Beibehaltung des Bildes vom Meereskampf ausgedrückt. Denn das Königtum Jahwes wird im Unterschied zu dem Baals und analog zu dem Els *ohne Anfang und Ende* dargestellt, es muß nicht durch einen Chaoskampf errungen werden. Wimmelnde Vielheit kennzeichnet den Mythos, starre Einheit die bloße Rationalität, aber Freiheit und Ordnung den Gottesglauben Israels. Gott ist einer und läßt doch die Vielzahl zu, er ist der Gott des Auszugs aus Ägypten und der Gott, der die Leuchten am Firmament aufhängt; er fürchtet sich vor keinen Göttern, er nimmt alle ihre Eigenschaften auf, ohne zu kämpfen und wird immer mehr der, er ist, zusammen mit denen, die ihm anhangen. Das ist Entrationalisierung, die das Ich zu wichtig nimmt, und Entmythsierung, die es zu wenig wichtig nimmt, in einem Atemzug.

Die Vorstellung kann allerdings wieder mythischen Ursprungs sein, die dann in Israel durch die prophetische Auffassung vom Gotteswort, das die Geschichte umwandelt, nahegelegt wird. Die Vorstellung, daß alle Dinge durch das magisch wirkende Wort oder durch das königliche Befehlswort eines Gottes hervorgebracht worden sind, findet sich im alten Ägypten schon in der auf das

¹³ R. RENDTORFF: *Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterocesaja*. In: ZThK 51(1954) 3 - 13.

dritte Jahrtausend zurückgehenden *Theologie von Memphis*. Sie wurde dort mit dem ägyptischen Königsgott Ptah verbunden, wenig später im Apophismythos auch dem Sonnengott Re zugeschrieben. Mag auch eine literarische Beziehung des Schöpfungsberichts der Priesterschrift zu diesen Texten nicht nachweisbar sein, so ist auf jeden Fall die Vorstellung von einer Schöpfung durch das göttliche Wort nicht schon als solche das unterscheidend Charakteristische des biblischen Schöpfungsgedankens. Dessen Eigentümlichkeit besteht in der durch die Wortschöpfung veranschaulichten, unumschränkten Freiheit des Schöpfungshandelns, analog zum Geschichtshandeln des Gottes Israels. Das Charakteristische dieses Gedankens gehört eng zusammen mit der Einzigkeit des biblischen Gottes; denn darin ist der entscheidende Unterschied zu analogen Vorstellungen der Kosmogonie aus den Kulturen des Alten Orients begründet. Diese unumschränkte Freiheit schöpferischen Handelns ist später durch die Formel einer Schöpfung *aus nichts* (2 Makk 7, 28; Röm 4,17, Hebr 11,3) ausgedrückt worden.

6. 3 Schöpfung aus dem Nichts

Satz 6.3: Die Schöpfung aus dem Nichts verbürgt die Soteriologie, die ohne sie zur Gnosis herab sinken würde. Gegen den Dualismus setzt sich das AT zur Wehr, denn Gott ist weder ohnmächtig, noch böse, sondern zeigt seine Gerechtigkeit und Liebe mitten durch natürliches Unglück und menschliche Bosheit hindurch.

Eine ähnlich uneinheitliche exegetische Situation im historischen Befund wie in den gerade behandelten beiden Fragen treffen wir bei der Frage nach der Erschaffung aus dem Nichts, der *Creatio ex nihilo* an, die theologisch zu den entscheidenden Aussagen der Schöpfungslehre gegen die Gnosis, aber auch gegen den kosmischen Monismus und Dualismus gehört.

Die Formel war für einige Zeit ein beliebter Zankapfel zwischen Exegeten und Dogmatikern, mit dem die historischen Schriftauslegern den Theologen den schleichend wachsenden Einfluß hellenistischen Denkens in den Spätschriften des Alten und Neuen Testaments, der Patristik und insbesondere der metaphysischen Summen der Scholastik nachweisen wollten. Heute haben sich die Wogen des Hellenismusvorwurfs geglättet, und man kann den Exegeten dankbar sein, eine bloß formelhafte Lehre zurückgewiesen und den tiefen Sinn der Lehre von einer Schöpfung aus dem Nichts eingefordert zu haben, der sich in einer glatten Formel zwar niederschlägt, aber darin dann zugleich verborgen gehalten wird. Zu einer formalen Lehre wird die gläubige Weltansicht erst, wenn der Streit um sie, der auf Leben und Tod geht, schon beendet ist. Nur wenn wir das Leben dieser Lehre verstehen, verstehen wir diese Lehre für das Leben, nämlich als eingefaltete Erfahrung, die sich im Glauben entfaltet. Die Grenze für das Verständnis der Formel verläuft heute nicht zwischen Dogmatikern und Exegeten, sondern zwischen denen, die mit der theologischen Mühe des Begriffs die vergangene Einsicht für die Gegenwart aufschließen und einigen biblizistisch fundamentalistischen Kreisen, die sich einzig der formalen Wörtlichkeit verpflichtet fühlen. Ein sogenannter fortschrittlicher Fundamentalismus entsteht, wenn man schlicht das heutige Weltbild als wahr annimmt, ein konservativer Fundamentalismus, wenn man das antike Weltbild mit der Glaubensaussage identifiziert.

Mehr soll über den tiefen und geistesgeschichtlich bedeutsamen Streit der Theologie mit der Exegese nicht gesagt werden.¹⁴ Es ist offensichtlich, daß sich hinter dem Vorwurf der Metaphysizierung und Hellenisierung mehr als ein harmloser philologischer Streit verbirgt, der bei der Interpretation der einen oder anderen Bibelstelle zu Tage tritt. Es geht um die Einheit der Schrift, die, wenn man sie aussagen will, notwendigerweise allgemeine Begriffe braucht, die den Eindruck der

¹⁴ Vgl. Alois GRILLMEIER: *Hellenisierung - Judaisierung als Deutprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*. In: DERS.: *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*. Freiburg u.a.: Herder, 1975, 423 - 488.

metaphysischen Abstrahierung entstehen lassen. Wir vertiefen die oben (6. 1) gefundene Einsicht, daß das bloß Historische in der Bibel vielfach widersprüchlich und ohne Einheit ist, so daß jede biblische Formulierung von einer anderen aufgehoben werden kann. Die Einheit selbst anzunehmen ist schon ein Akt des Glaubens und nicht der begrifflichen Leistung, weil der Begriff unterscheidet und seine Geschlossenheit immer nur auf Kosten einer nach außen gerichteten Trennung finden kann.

Doppelter Befund. Die historisch widersprüchliche Situation der Urgeschichte findet sich bei der Formel von der Schöpfung aus dem Nichts verschärft wieder. In der Septuaginta, in der Übersetzung der LXX, also im griechischen, nicht im hebräischen Alten Testament finden sich zwei Schriften, die sehr nachdrücklich das eine Mal die Formel von der Schöpfung aus dem Nichts gebrauchen und das andere Mal sie ablehnen. Im Buch der Weisheit heißt es:

„Für deine allmächtige Hand, die aus ungeformtem Stoff die Welt gestaltet hat (ἡς παντοδυναμῶ σου χεῖρ κἀ κτ-σασα τὸν κοισμον ἐξ ἀμορφου υἱσλῆ), wäre es keine Schwierigkeit gewesen, eine Menge von Bären gegen sie zu senden oder grimmige Löwen.“ (Weish 11, 17)

Wir können hier die Frage beiseite lassen, wie ein solcher Stoff möglich ist, ob hier etwa eine Anspielung auf die formlose erste Materie des Aristoteles vorliegt, dessen Lehre der hellenistisch gebildete Verfasser gekannt haben mag. Die Betonung liegt auf der Souveränität des Schöpfers gegenüber allem, was ihm gegenüber gestellt und abgesprochen werden könnte. Auch Bären und Löwen sind ganz in das Verfügen Gottes gestellt, wieviel mehr also der willenlos formlose Stoff. Einen ganz anderen Wortlaut bringt zu ähnlicher Zeit und aus ähnlichem Umkreis das 2. Buch der Makkabäer:

„Gott hat das aus dem Nichts erschaffen (οὐκ ἐξ οὐτινων ἐποίησεν αὐτὰ ὡς εἶ), und so entstehen auch die Menschen.“ (2 Makk 7, 28)

Hier stellt sich die zusätzliche Schwierigkeit von zwei oder gar drei Varianten des Textes ein. Nach der einen Variante ist zu lesen, daß Gott *nicht aus seienden Dingen* (οὐκ ἐξ οὐτινων ἐποίησεν αὐτὰ ὡς εἶ), nach der anderen, daß Gott *aus nicht-seienden Dingen* (ἐξ οὐκ οὐτινων) geschaffen habe. Weiter kompliziert wird die Situation durch die altlateinische Übersetzung der Itala, die von der Vulgata übernommen wurde, da sie den Plural in einen abstrakten substantivierten Singular verwandelt hat, so daß Gott *aus dem Nichts, ex nihilo* schafft.

Suche nach Einheit. Beide Schriften sind in enger zeitlicher Nachbarschaft im hellenistischen Judentum von Ägypten entstanden, wenige Jahrzehnte vor oder nach dem Jahr 100 v. Chr., wahrscheinlich in Alexandria.¹⁵ Eine schlichte Einheit des Alten Testamentes auf formelhafter Basis ist also selbst in diesem begrenzten Raum nicht zu finden, wieviel weniger darf sie bei den ungleich größeren Raum- und Zeitabständen erwartet werden, die sonst zwischen den Schriften des Alten Testamentes herrschen. Aber darf man sie überhaupt finden wollen, ohne den Verdacht der Manipulation zu erregen? Nicht nur Formeln lassen sich manipulieren, sondern auch das Denken, und am meisten manipuliert sich der Mensch selbst. Was treibt uns an, die beiden widersprüchlichen Stellen zusammen zu sehen? Die Art der Einheit darf nicht von vornherein postuliert werden, aber daß überhaupt eine Einheit in diesen Aussagen am Werke ist, kann noch weniger ausgeschlossen werden. Das Streben nach Heil ist bei beiden Stellen vorhanden und die gewiß noch unvollständige Erfahrung, daß sie nicht allein aus dem eigenen Tun des Menschen stammen kann und noch manches mehr.

Maßlose Bosheit. Wir haben also zu fragen: Wie geschieht im 2. Makkabäerbuch die Erweiterung des Blickes auf den Ursprung, auf den Schöpfer von Himmel und Erde? Unbestritten ist – und Israel muß davor nie die Augen verschließen –, daß das Böse in den Völkern, in den Großreichen und in den einzelnen Menschen am Werke ist. Aufgehoben werden kann diese Bosheit durch keine menschliche Gegenkraft. Die Kraft müßte vielmehr die Geschichte der Völker von

¹⁵ Vgl. Ulrich KELLERMANN: *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer*. Stuttgart 1979.- 156 S.

Grund auf verwandeln und die Geschichte als Schöpfung erkennen lassen, erschaffen von einem Schöpfer, der nicht in die Machtkämpfe der Geschichte verwickelt ist. Die Quintessenz der israelitischen Weisheit zeigt das Bild dieses Schöpfers: In dem ungewandelten Äon dieser Geschichte ist kein Heil möglich; es gibt nur Wege in der Gefahr, die das Schlimmste verhüten und ein begrenztes Leben gestatten. Die Ungerechtigkeit hat sich so weit verfestigt und ist zum Bösen an und für sich geworden, daß ihm keine innergeschichtliche Kraft mehr gewachsen ist. Das Böse ist die hoffnungslos gewordene Ungerechtigkeit in der Geschichte, die durch keine Tat des Menschen, sondern nur noch durch eine Tat Gottes überwunden werden kann.

Im zweiten Buch der Makkabäer ist von der Schöpfung aus dem Nichts, von der *creatio ex nihilo* zum erstenmal die Rede. Dargestellt wird eine um etwa 70 Jahre zurückliegende Episode, die Zeit um 170 v. Chr. Der Seleukidenkönig Antiochus IV. Epiphanes läßt die gesetzestreuen Juden verfolgen. Eine Mutter mit ihren sieben Söhnen wird in Anwesenheit des Königs vor die Wahl gestellt, entweder das Gesetz zu brechen und vom Schweinefleisch zu essen oder — im Fall der Weigerung — gemartert und getötet zu werden. Nachdem schon sechs ihrer Söhne durch das Bekenntnis zum Glauben der Väter grausam zu Tode gekommen sind, ermuntert sie auch den jüngsten und letzten Sohn, dem Gesetz treu zu bleiben.

„Ich bitte dich, mein Kind, schau dir den Himmel und die Erde an; sieh alles, was es da gibt, und erkenne: Gott hat das aus dem Nichts erschaffen, und so entstehen auch die Menschen. Hab keine Angst vor diesem Henker, sei deiner Brüder würdig und nimm den Tod an! Dann werde ich dich zur Zeit der Gnade mit deinen Brüdern wiederbekommen.“ (2 Makk 7, 28f)

In der bedrängenden Situation der Verfolgung ist zum ersten Mal von der Erschaffung der Welt aus dem Nichts ausdrücklich die Rede, in einer Situation, in der die philologischen vor den theologischen Schwierigkeiten verblässen.

„Die Aussage von der Erschaffung ‚aus nichts‘, mit der erstmals 2 Makk 7,28 den bibl. S.(chöpfungs)glauben interpretiert (im Ggs. zu Weish. 11,17, wo noch vom formlosen Stoff als Substrat der S.(chöpfung) die Rede ist), wird in der Sache von Jo 1,3 aufgegriffen...“ (Ratzinger ²LThK IX, 1964, 460)

„Die Unabhängigkeit des Schöpfers von allen Konprinzipien der Schöpfung kommt in dem bara so kraftvoll zum Ausdruck, daß man mit diesem Vers (Gn 1,1) allgemein die Vorstellung von einer *creatio ex nihilo* verband. Wenn es auch nicht zutrifft, daß dieser Gedanke hier förmlich ausgesprochen ist, so liegt er doch in der Fluchtlinie dieser Aussage, die dann das spätjüdische 2. Makkabäerbuch (2 Makk 7,28) zur Formel von der *creatio ex nihilo* ausgestaltete.“ (Scheffczyk HDG II/2a 1963, 4)

Warum formt sich das Wort gerade bei diesem Ereignis? Die Wahl, vor der die Mutter mit ihren Söhnen gestellt ist, verlangt eine Entscheidung: Entweder sucht sie ihre Identität in Raum und Zeit innerhalb der geschichtlichen Veränderungen zu erhalten oder in dem, was Raum und Zeit überschreitet. Die Entscheidung der Mutter ist eindeutig: Das Gesetz ist absolut und geschichtlicher Veränderung nicht unterworfen, weil es als unmittelbare Erscheinung zwar nur eine Bedingung innerhalb einer völlig bedingten Geschichte ist, aber gerade in der Bedrohung durch das Streben nach innergeschichtlicher Universalisierung zum Symbol Gottes werden kann, welcher der Schöpfer der Geschichte ist. Mitten in der ganz und gar bedingten Geschichte leuchtet hier in der Negation des Endlichen das Unbedingte auf. Die Entscheidung hat eine Voraussetzung in der Erkenntnis: Alle Kräfte, die sich jetzt gegen mich wenden, sind selbst nur partiell, weil sie abhängen und geschaffen sind aus einem einzigen Ursprung. Daher kann ich den Tod annehmen, weil ich damit nicht aus der Wahrheit meines Lebens, nicht aus Gott falle.

Ernst und Unernst. Im Festhalten des Gesetzes hält die Mutter nicht fest am Leben. Und so gewinnt sie das Leben. Wer das Leben gewinnen will, wird es verlieren. Ist ihr das Gesetz also doch Garant eines Bestandes, den sie aus sich selbst zu leisten imstande ist? Hier kann es nun ernst sein oder auch nicht. Das Gesetz garantiert die Einheit und den Bestand eines Volkes und seiner Menschen. Im Augenblick des Konfliktes aber zeigt es die nur gewährte Beständigkeit in der Geschichte und die doppelte Art, ein Gesetz zu halten. Denn das Gesetz als Gesetz be-

haupten und es in solcher Weise halten, heißt im Bestand des Gesetzes sein Leben suchen, etwa als Zelot, Freischärler oder Proselytenmacher. Und das bringt den Tod. Aber das Gesetz zu halten, indem man sich selbst daran hält und es bis zum Ende hält, das bringt selbst durch den Tod hindurch das Leben. Und da keine Tat des Menschen über den Tod hinaus reicht, ist die Erfahrung, solcherart das Gesetz halten zu können, schon die Erfahrung Gottes und des Lebens.

Das Neue, wie es in der Gestalt des Antiochus Epiphanes auftritt, ist keine neue Lebensmöglichkeit, sondern die festgefahrene und gewaltsame Ungerechtigkeit, welche die Welt als Tatsache nimmt. Es ist die falsche Richtung des Lebens, also gar kein Leben, sondern ein Weg in den Tod. Denn ein partikuläres Sein, wenn es sich äußerlich und durch sich selbst universalisieren will, erzeugt den Tod. Denn durch das Verlangen nach Bestand hebt die Gewalt den Konflikt nicht auf, sondern treibt ihn ins Ungemessene weiter. Dagegen ist die Mutter mit ihren Söhnen zum Ursprung des Lebens, zum Wissen vom Heil vorgestoßen, weil sich in ihr das Loslassen zur größten Universalisierung erweitert hat, zum Blick auf den Tod, so daß sie die ganze Schöpfung als Geschenk aus dem unvordenklichen Geschick empfangen kann. Sieh alles an, sagt sie, und erkenne: Gott hat das aus dem Nichts geschaffen! Die gleiche Bedrängung und Befreiung von der Bedrängung treibt die beiden Berichte über die Schöpfung in der Genesis an.

„Im Ursprung aber sprach in der Schöpfungserzählung nicht der an seiner Herkunft interessierte, sondern der in seiner Welt bedrohte Mensch.“¹⁶

Mit abstrakter Metaphysik hat das Nichts solange nichts zu tun, als die Bewegung von Tod und Leben darin mitgemacht wird.

Es gibt keine gesicherte Identität endlichen Lebens, ja es gibt überhaupt keine sichere endliche Identität. Diese möchte sich aus der Möglichkeit ihr künftiges Schicksal errechnen. Dazu sagt der Glaube aus Erfahrung *Nein!* Das Nein heißt in einer Formel, daß die entscheidenden Dinge nicht aus den Möglichkeiten der Welt vorweg wißbar sind, sondern sich aus dem von Natur her Unmöglichen und Zufälligen ereignen, wenn man den Zufall auf dem Hintergrund des Begreifenwollens versteht. Leben existiert aber! Also nimmt der Glaube seine Wirklichkeit an, auch ohne seine Möglichkeit jemals begriffen zu haben. Auf dem Hintergrund des Annehmens ist der Zufall die vorsehende Gabe, was schließlich immer dort herkommen mag, das unendliche Leben.

Nichts anderes sagt aber auch das Weisheitsbuch, wenn es Löwen, Bären und den formlosen Stoff in die freie Verfügung Gottes stellt. Wäre dabei in der Formel vom Stoff ein Widerstand mitgemeint, so hätte der Verfasser des Weisheitsbuches dieses gewiß verneint. Deshalb verschärft sich die Situation auch nicht weiter, wenn der zweite Jesaja mit direkter Intention, also nicht bloß zulassend, Gott sogar das Böse also ein gewolltes Werk zuspricht.

„Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel, ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil. Ich bin der Herr, der das alles vollbringt.“ (Jes 45, 7)

Der Sinn solcher Aussagen erschließt sich nur mit einer Logik, die jenseits des Satzes vom Widerspruch liegt. Dieser logische Satz ist nur für endliche, abgetrennte Wirklichkeiten wahr, nicht aber für das Sein schlechthin. Der theologische Satz, daß Gott das Böse nicht verursache, sondern wegen der Freiheit in der Welt nur zulasse, ist zwar richtig und gegen tausend gnostische Versuchungen erkämpft worden, trotzdem ist es keine Erklärung, sondern nur eine Beruhigung der Frage nach dem Bösen. Zuletzt trägt Gott auch die Verantwortung für das unschuldige Leid, aber diese Erkenntnis löst bei Deutero-Jesaja keine bittere, empörte Geste aus, sondern den Jubel, daß nur in diesem Fall nicht alles sinnlos ist, auch wenn es nicht verstehbar ist, ja gerade weil es im Sinne endlicher Nützlichkeit nicht verstehbar ist.

„Die gleiche Absicht, das Schöpfungsgeschehen in die Ferne des Unbegreiflichen zu rücken, zeigt ein Vergleich... . Der Schöpfungsbefehl, von dem das erste Kapitel der Bibel durchzogen ist, ist unserem Verstehen nicht zugänglich.“¹⁷

¹⁶ Vgl. Westermann 1989 (s. Anm. 3), 26.

¹⁷ Vgl. Westermann 1989 (s. Anm. 3), 66.

Die gleiche auf Tod und Leben gehende Situation aber war bei der Formel von der *Schaffung aus dem Nichts* im 2. Makkabäerbuch wirksam.

„Hier wird die Ewigkeit der Welt geleugnet. Mehr als in den ersten Sätzen der Bibel allein ist hier in Bild und Gegenbild, in Sechstagerwerk und Sintflut zusammengenommen ausgesagt, daß Gott die Welt aus dem Nichts geschaffen hat und daß sie ohne jede Einschränkung von ihm abhängt. Um dieses Doppelbild aufzubauen, hat die Erzählung der Priesterschrift wohl auch zu einem früheren Zeitpunkt eingesetzt als das Atrahasis-Epos, wo der Kosmos schon besteht, wenn die Erzählung beginnt.“¹⁸

Wie wenig hier einfach mit dem Vergleich von Vorstellungen gewonnen werden kann, zeigt die fast parallele Wiederholung der auf den ersten Blick widersprüchlichen alttestamentlichen Aussage über die Schaffung aus dem Nichts oder aus formlosem Stoff. Bei Justin († um 165) findet sich beides. Er kann vom formlosen Urstoff reden, ohne ihm doch irgendeine schöpferische Wirkung zuzusprechen. Zum einen:

„Und wir sind ferner gelehrt worden, daß er im Anfang, weil er gut ist, alles aus formloser Materie der Menschen wegen erschaffen hat.“¹⁹

Das ist kein untergründiger Platonismus oder sonstwie eine philosophische Anleihe, sondern die noch nicht zur Unruhe aufgestiegene Frage, woher die Materie stammt. Wird diese Frage gestellt, kann sie natürlich nur dem Schöpfungshandeln Gottes unterstellt werden. Keinesfalls kann es neben Gott ein zweites ungewordenes Prinzip geben.

„Das Unerzeugte ist nämlich dem Unerzeugten ähnlich, es ist ihm gleich und mit ihm identisch; nicht könnte das eine dem anderen an Macht oder Ehre vorgezogen werden. Das ist der Grund, warum es auch keine Mehrzahl von Unerzeugten gibt.“²⁰

Hier bedeutet unerzeugt das gleiche wie unerschaffen, was allerdings nur dem Zusammenhang zu entnehmen ist.

Als den Apologeten später bewußt wurde, daß auch eine formlose Materie irgendwie als ein Schöpfungsprinzip aufgefasst werden könnte, haben sie sich bewußt gegen jeden Anklang an eine platonisch vorgestellte, also ungewordene und vom Demiurgen nur zur Ordnung gebrachte Materie ausgesprochen. Erst im Kampf gegen die Gnostik setzte sich der Begriff der *Creatio ex nihilo* als zentrale Aussage der Schöpfungslehre endgültig durch, etwa bei Irenäus von Lyon († um 202).

„Menschen vermögen nicht, aus nichts etwas zu machen, sondern sie bedürfen der Materie als Unterlage. Gott aber ist darin den Menschen zuerst überlegen, daß er die Materie seiner Schöpfung, die vorher nicht war, selbst erfand.“²¹

Da er allein Gott ist, allein der Schöpfer und Vater aller Dinge enthält er, anders als ein Künstler, der ein Stoff zu Formen und Gestalten sucht, alles in sich selber und er ist auch für die Materie die Ursache des Seins.

¹⁸ Vgl. Lohfink 1974 (s. Anm. 4) 443.

¹⁹ JUSTIN: *Apologie* I, 10,2.

²⁰ JUSTIN: *Dialog mit dem Juden Tryphon* V, 5f.

²¹ IRENÄUS: *Fünf Bücher gegen die Häresien* II, 10, 4.

Aufgaben:

6. 1

- Welche verschiedenen Schöpfungsaussagen lassen sich im Alten Testament finden?
- In welcher historischen Situation hat Israel das Thema der Schöpfung entdeckt?
- An welchen Elementen läßt sich die Einheit der Urgeschichte Gen 1 bis 11 erkennen?

6. 2

- In welchem Verhältnis stehen Schöpfung und Bund im Alten Testament?
- Welche Gottheiten werden von Jahwe aufgesogen?

6. 3

- Zur Formel *Creatio ex nihilo* gibt es einen doppelten Befund im Alten Testament. Welchen?
- Wie ist der Widerspruch zu beheben?
- In welcher historischen Situation ist der Begriff zum ersten Mal aufgetaucht?
- Auf welche Weise befähigt die *Creatio ex nihilo* zum Martyrium?

Ende § 6

§ 7 Die neue Schöpfung

Niemals kann der Glaube die Offenbarung ausschöpfen, niemals kann die Theologie die Heilige Schrift ganz in Begriffe umsetzen **und niemals kann deshalb die Dogmatik den Endzustand der Exegese abwarten**, bis sie zu verbindlichen Aussagen kommt. Die Weltgeschichte wäre zu Ende, bevor wir etwas ausreichend kritisch geprüft hätten. Das würde bedeuten, die Offenbarung zunichte zu machen und in eine graue Zukunft zu verschieben. Die Dogmatik kann also nicht auf eine materiale Vollständigkeit der exegetischen Aussagen warten, auf daß sie jedes Worttüpfelchen über Schöpfer, Schöpfung und Geschöpf, das sich irgend wo in der Schrift finden mag, zuallererst darstellt, bevor sie zu ihrer eigenen Aussage kommt. Das hieße, im Namen der Bibel die Bibel mundtot zu machen. Sie muß aber auch den umgekehrten Fehler vermeiden, wie es bei vielen schulmäßigen, also scholastischen und auf Ordnung drängenden Theologien leicht vorkommt, nämlich die Bibel in den leitenden Vorstellungen für erschöpft zu halten und nur mehr als Bildervorrat für traditionelle oder moderne Theologumena zu gebrauchen. **Dogmatik ist konsequente Exegese, wenn sie unter der Leitung des Lehramtes und im Blick auf die Erfahrungen der Gegenwart die Heilige Schrift liest und bedenkt.**

Abschluß und Fülle. Im letzten Paragraphen haben wir eine Methode der Vermittlung von Exegese und Dogmatik angewandt, die beide zu ihrer eigenen, nicht abschließbaren und jederzeit abgeschlossenen Aufgabe kommen läßt, die Erfahrungen der Zeit auf ihren Urgrund zu durchleuchten, also Natur als Schöpfung erkennen zu lassen. Für die Schöpfungslehre des Alten Testaments bedeutete dies, daß wir die Bewegung des theologischen Gedankens in den verschiedenen literarischen Quellen und Gattungen mitzuvollziehen und ihre Einheit nicht historisch, sondern in einem Akt des Glaubens zu suchen hatten. Die *Bewegung des theologischen Gedankens* hält sich in der Mitte zwischen einer letztlich bedeutungslosen materialen Fülle, die Einheit als äußerliche Vollständigkeit anzielt und sie darum nie erreicht, und einer willkürlichen Mosaikmethode, die sich nur an Formeln, Worten und Begriffen der hl. Schrift festhält, aber ihr Bild nach eigenem, zufälligen Muster erstellt.

Inhalt von § 7. Das Neue Testament bekennt Christus als den Erlöser der Welt, weil er das Urbild der Schöpfung ist und weil er – anders als der erste Adam – dem Sein als Ebenbild Gottes zugestimmt hat. In diesem Paragraphen haben wir die soteriologische und kosmologische Dimension der Schöpfungslehre im Neuen Testament aufzuweisen, um sie mit der theologischen Anthropologie zu vermitteln. Kein Zweifel, daß Soteriologie und Kosmologie im Neuen Bund nur christologisch bezeugt sind. Aber wie? Ohne Schöpfungslehre ist die Universalität der Christologie nicht wahrnehmbar. Zwei Themen ragen heraus: **Zum einen ist zu erkennen, daß es keine Minderung des Menschseins bedeutet, Ebenbild zu sein, obwohl sich alle natürlichen Abbilder vor dem Makel der Abhängigkeit fürchten.** Wenn die Angewiesenheit personal gedacht wird, kehrt sich der Mangel um, denn dann ist erkennbar, daß die Relation zum anderen wesentlich zum Selbstsein hinzu gehört. Die Theologie kehrt den nicht behebbaren natürlichen Mangel des Menschen, sich selbst nicht genug zu sein, grundsätzlich um, da Gott sich selbst in seiner Fülle nur hat, indem er sich im anderen ausdrückt: Der Vater spricht sich ganz im Sohn aus, der sich im Heiligen Geist zum Vater zurückwendet. Die paulinische Theologie lehrt diese Paradoxie mit feierlich gehobenem Tonfall im Kolosserhymnus: In Christus ist *die Einheit von Schöpfung und Erlösung* (7. 1), die Einheit von Anfang und Ende sichtbar geworden. Aber kann der ganze Kosmos von einem einzigen Ereignis in ihm selbst abhängen, kann das Ganze in einem

seiner Teile enthalten sein? Kann, anders gefragt, die ganze Geschichte in einem einzigen Menschen ihr Ziel gefunden haben? **Diese zweite Paradoxie der Natur lehrt Johannes in seinem Evangelium, die Einheit von Anthropologie und Kosmologie (7. 2) in Christus.** Er setzt den Logos der Schöpfung mit der historischen Person Jesu Christi in eins. Durch das Wort ist alles geworden, aber es hat auch Fleisch angenommen und unter uns gewohnt.

7. 1 Erlösung und neue Schöpfung (Kol)

Satz 7.1: Die Schöpfung geht der Erlösung zeitlich voraus. Aber Erlösung ist nichts anderes als die Anerkennung der Schöpfung. Dies lehrt der Hymnus des Kolosserbriefs. In Christus vollbringt Gott selber die Anerkennung, in dem er die trinitarische Bewegung im Sohn nach außen wendet. Dadurch ist die größte Entfernung von Gott durch Kreuz und Tod schon unterfangen und in Gott hineinführt.

Der Kolosserhymnus (Kol 1, 15 - 20), dessen literarische Einheit durch einige sich wiederholende Formeln deutlich hervor tritt, umfasst in dieser Einheit zwei klar getrennte Teile.¹ Im ersten spricht er von Christus in kosmologischer, (VV 15 - 17) im zweiten in soteriologischer Hinsicht. (VV 18 - 20) Beide Teile werden durch kräftige Signalwörter zugleich verbunden und unterschieden, also mit einer klaren Unterscheidung in eine Einheit gebracht. Christus ist einmal das Bild des unsichtbaren Gottes (οἶς ἐστίν; 15) und zum anderen der Ursprung (οἶς ἐστίν; 18b) aus den Toten. Er ist auch auf verschiedene Weise der Erstgeborene, einmal der Erstgeborene (πρωτοτοκῶ) der ganzen Schöpfung, (15), dann der Erstgeborene von den Toten. (18) Schließlich gibt es für ihn eine doppelte triadische Vermittlung, einmal kosmologisch, einmal soteriologisch. In ihm, durch ihn und auf ihn hin ist alles geschaffen – das ist die kosmologische Triade –, aber in ihm, durch ihn und auf ihn hin ist alles miteinander versöhnt, das ist die gleiche Bewegung in soteriologischer Hinsicht.

Doppelte Erstgeburt. Für die Theologie, die zu denken sucht, was der Glaube in der Offenbarung annimmt, ist es entscheidend, die Aussage des Hymnus von der doppelten Erstgeburt zu verstehen. Ohne weiteres kann sofort ausgeschlossen werden, daß hier bloß eine zahlenmäßig oder zeitlich erste Geburt gemeint sei, wie in einer abzählbaren Reihe ja eben einer den Anfang machen muß und dann nach dieser ersten Geburt, Tage, Monate oder Jahre später, noch viele andere Geburten stattfinden, körperliche oder geistige. Die Erstgeburt, von der im Hymnus die Rede ist, bleibt prägend und bestimmend für das Leben, das nach ihm geboren wird, durch das, was es selber ist. Nun führt ein solcher Gedanke nicht weit über eine zahlenmäßig erste Geburt hinaus, denn daß durch die Eltern jede Geburt prägend ist, ist selbstverständlich. Die Frage muß genauer gestellt werden: Meint der Hymnus, daß Gott erst einmal ein Modell entworfen und dann nach diesem ersten Grundmuster weitere Abzüge hergestellt hat? Oder ist hier Gott selbst das Modell, dessen inneres Sein er prägend nach außen bringt? Die Urbildhaftigkeit Gottes drückt sich klassisch in der Formel aus, daß der Logos vor aller Zeit geboren sei. Denn wenn der Erstgeborene der Schöpfung präexistent ist, dann nimmt sich Gott selbst zum Urbild seines Wirkens, nicht eine der zahllosen Möglichkeiten, nach denen er auch noch hätte schaffen können, die aber außerhalb seiner selbst liegen, wie jeder Architekt viele Pläne aus seinem Vorrat ziehen kann, ohne daß dieser selbst sich in seinen Bauten unübertrefflich aussagen will oder auch nur kann. Zwei Eigenschaften liegen also deutlich in der Aussage von der präexistenten Erstgeburt zutage: Gott schafft nicht nach einem beliebigen Modell die Welt, sondern nach sich selbst, nach seinem eigenen Wesen, und er enthält der Welt in der Schöpfung nichts vor, er teilt sich selber in der

¹ Vgl. insgesamt: Joachim GNILKA: *Der Kolosserbrief*. Freiburg u.a.: Herder, 1980 (HThK X).- 249 S. A. HOCKEL: *Jesus der Erstgeborene. Zur Geschichte der Exegese von Kol 1, 15*. Düsseldorf: Patmos, 1965. N. KEHL: *Der Christushymnus im Kolosserbrief. Eine motiv-geschichtliche Untersuchung zu Kol 1,12 - 20*. Stuttgart: Bibelwerk, 1967 (SBM 1).

Schöpfung mit, worüber hinaus es nichts geben kann, wenn Gott wirklich Gott ist, also an keinem endlichen Sein eine Grenze findet.

Arianische Modelle. In der Theologiegeschichte erscheint immer einmal wieder die arianisierende Lösung, die in Christus das erste Geschöpf Gottes nach außen erblicken will, der nur als Typus geschaffen sei und durch den die Schöpfung wie von einem vorweg geschnittenen Stempel geprägt wird. Als Variante tritt dazu die Vorstellung auf, daß Christus nur hinsichtlich seiner Menschheit erstgeboren sei, die Gottheit aber ohne Geburt und Differenz mit dem Vater eins sein soll. Eine rein literarische Entscheidung aufgrund eines sog. exegetischen Befundes ist hier unmöglich. Die bloße Historie ist widersprüchlich, weil alles Endliche in sich widersprüchlich ist. Selbst die sehr deutliche Aussage, daß in ihm alles erschaffen sei (ε2κτ-στη τα' πα1ντα; 16), so daß der Gesamtheit der Schöpfung dieser vorbildliche Erstgeborene, nach dem geschaffen wird, gegenüber steht, ließe sich im arianischen Sinne abschwächen, auch wenn Athanasius diese Stelle als vollständig ausreichend für den nicänischen Sinn befand.

„Wenn aber alle Geschöpfe in ihm geschaffen worden sind, dann ist er von den Geschöpfen verschieden, und er ist nicht ein Geschöpf, sondern Schöpfer der Geschöpfe.“²

Denn nach der Logoslehre des Philon, der von einem mittleren Logos (μεσ-τη̂ λο1γῶ)³ sprach, oder einer anderen platonischen Denkrichtung, liegt die Vermittlung zwischen Schöpfer und Geschöpf ontologisch auch in der Mitte, so daß dieser Erstgeborene weder geschaffen noch ungeschaffen sein könnte.

Hier jedoch ist die christliche Theologie durch die scharfe Vorgabe der jüdischen Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf gezwungen, anders zu entscheiden. Gerade der jüdische Monotheismus drängt zur Vertiefung auf ein trinitarisches Gottesbild hin, da ein unbewegter Gott in monolithischem Theismus keine Welt hätte schaffen können. Denn er hätte nichts gehabt, nach dem er und durch das er und auf das er hin hätte hervorbringen können. Der Monotheismus ist die eine Wahrheit Gottes nach außen, aber Gott bleibt zur Schöpfung hin nur einer, wenn er die Vielfalt selbst schon in sich trägt und in seiner Einheit umschließt. Wenn die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf vollständig ist und zur Entscheidung drängt, wenn zugleich eine Welt tatsächlich existiert, dann ist im Schöpfer eine Bewegung und die Trinität Gottes folgt notwendig.

Philos Kompromiß. Gewiß spielt in den Kolosserhymnus die antike Logospekulation herein, etwa die des jüdischen Philosophen Philo von Alexandrien. Als Philosoph und Jude ist Philo in einer verwickelten Lage. Er kann Gott nicht einfach von der Welt abtrennen und ihn ein weltloses Leben für sich allein führen lassen, wie es der höchste Gott der Philosophen bei Aristoteles oder Plotin tut, deren Einheit sie sich nur auf solch weltabgewandte Weise, die vor Vielheit schützt, vorstellen können. Philo will als Jude nicht bestreiten, daß Gott die Welt kennt, ja daß er sie geschaffen, also gewollt hat. Er schließt einen Kompromiß, indem er beiden Seiten halb entgegen kommt. Er nimmt einen Vermittler an, der nicht ganz in der Welt aufgeht, der aber auch nicht ganz auf der Seite Gottes steht. Seine Lösung scheint der mittlere Logos zu sein, mit dem er sich als Philosoph wie als Jude zufrieden gab, obwohl seine Meinung historisch nicht ganz sicher feststeht. Beiden Seiten ist recht und schlecht genug getan. Der Monotheismus ist nicht mehr ganz streng durchgehalten, aber auch nicht aufgegeben. Zugleich wird Gott nicht unmittelbar in die Vielheit der Welt gestoßen, was der Vernunft abträglich wäre, aber die Mitterschaft gehört nicht zu Gott selbst, was der Vernunft schwer einsichtig wäre.

Auf dieser Stufe der gewollten und doch nicht durchgehaltenen Trennung bleibt der Kolosserhymnus nicht stehen. Auf vielfache Weise lehrt er die gegenseitige Durchdringung. Das eine ist im anderen, und nur dadurch ist es überhaupt, was es ist, indem es zugleich im anderen ist. Doppelt wird diese Durchdringung durch die triadische Formel vom Sein *in* Christus, *durch* Christus und *auf ihn hin* angezeigt, einmal kosmologisch und einmal soteriologisch. Die Versöhnung

² ATHANASIUS: *C. Arianos II*, 62f.

³ Quis rer. div. haer. 42.

von allem in Christus geschieht durch die christologische Reflexion des geschaffenen Seins. Indem die Welt ihr Geschaffensein anerkennt, gelangt sie zur Erlösung. Diese Anerkennung ist nur durch Christus möglich. Wie geschieht sie?

Die Welt kann Gott nicht einfach gegenüber stehen; das Endliche hat keinen Stand oder Bestand vor dem Unendlichen. Gibt man der Welt einen Eigenstand, dann wird sie entweder atheistisch oder pantheistisch, was der Sache nach daſelbe ist, da man das Unendliche, das Ganze oder das All, ohne das man nicht leben kann, entweder außen sucht oder in einem inneren Fühlen, jedenfalls durch sich selbst, durch das Endliche. Der Atheismus ist zum endlosen Fortschritt verdammt, der Pantheismus zu irgend einer Form einer verzehrenden Romantik. Aber diese modernen Gotteslösungen wie auch die philonische Vermittlung sind nicht wirklich gut gedacht, und das deckt der Hymnus in seiner poetischen Sprache auf. Ja, indem er auf das Urbild hinweist, das sein Abbildsein anerkennt, weist er auf den Ursprung des Unglücks hin, das Erlösung und Versöhnung erst notwendig macht.

Monolithisches Denken. Man kann sagen, hier wird nicht einfach eine vorgegebene philosophische oder natürliche Vernunft übernommen, sondern diese gerät ins Stocken und dadurch kommt sie an ihre Grenze. Das ermöglicht einen Durchbruch durch die monolithische Vernunft, deren Kennzeichen die Reduktion des Verstehens auf ihre Endlichkeit und ihre bloße Endlichkeit ist, ohne daß die Vernunft anzeigt, wie sie selbst möglich ist. Alle Vermittlung zu einem letztbegründeten Prinzip, die an dieser Stelle vom Logos oder von der Vernunft, von der Empirie oder von einer anderen Technik geleistet werden soll, wie immer das Mittel auch benannt wird, ist der Anspruch einer unbeschränkten Ganzheit durch einen Teil von ihr. Die Idee der Vermittlung aber bricht im monolithischen Denken zusammen, da es nicht am Ziel ankommen kann, zu dem es hinwill. Die deutlichste Gestalt monolithischen Denkens in der Neuzeit bietet Descartes, der einer denkenden Substanz, einer *Res cogitans*, die reine Ausdehnung gegenüber stellt, die *Res extensa*. Der zu begreifende Gegenstand wird als vollkommen passiv vorgestellt, er sollte am besten ein Stein sein, womit er zum idealen Gegenstand des Begreifens würde ($\lambda^2\circ$). Daher die Traurigkeit der begreifenden Welt, da ihr Ziel immer gleich entfernt bleibt. Daher ihr Schmerz, wenn sie aus ihrem Traum erwacht. Die Versöhnung geschieht durch die demütigende Erkenntnis, daß kein Endliches als solches bleiben kann, deshalb auch nicht zum Letztgrund des Begreifens tauglich ist. Nicht mehr aus sich selbst heraus kann die Vernunft die Erkenntnis leisten, daß das letzte Prinzip nicht monolithisch ist, sondern selbst vermittelt, also unmittelbar nur ist, was es ist, indem es aus sich heraus geht und verliert, ohne dabei einen Gewinn oder ein Ziel im Auge zu haben. Aus dem monolithischen Denken führt kein Weg heraus, außer wenn es schon unterfasst ist von der triadisch-christologischen Bewegung. Die triadische Bewegung ist das Abbild der trinitarischen Bewegung, die, obwohl sie immer anfängt, auch schon immer im Ziel ist und dieses Imzielsein auch immer als Weg vor sich hat.

Die Beständigkeit der Bewegung des Erstgeborenen aus Gott heraus entzieht der endlichen Vernunft, aber auch aller endlichen Empirie, die Identität. Denn diese hat jetzt keinen festen Punkt ihrer Bewegung mehr, da sie ja, paradox gesagt, eine Bewegung als Ziel ihrer Bewegung hat, weshalb sie nur dann ein wirkliches Ziel ihrer Bewegung hat, also nicht ziel- und sinnlos ist, wenn sie schon im Ziel angekommen ist. Das ist die Bewegung in Gott, die sich im Erstgeborenen manifestiert, der nun selbst als Ziel der Schöpfung die Bewegung ist, in ihm, durch ihn und auf ihn hin. Wenn das Geschöpf in dieser Bewegung ist, dann ist es erlöst. Deshalb muß der Sohn vor aller Zeit geboren, präexistent sein, wenn er erlösen soll. Diese dem unkundigen Blick weltferne Lehre ist die theologische Antwort auf die Aporie der Vernunft, die anders nicht sich ein Bild von Gott machen kann, als daß sie zwischen einem unbewegten Beweger oder einem nicht existierenden Gott schwankt, oder sich sonst in konträren, rationalistischen Begriffen verliert. Die philosophische Gotteslehre erzeugt immer neu den Atheismus oder den Pantheismus als die andere Seite des Denkens, so daß Gott, wenn er wirklich Gott ist, nicht in den Begriff

passt. Die Resignation ist dann immer eine Art Pantheismus oder Atheismus, die eine bloß äußerliche Versöhnung in irgendeiner Art von Naturalismus suchen.

7. 2 Anthropologie und Kosmologie (Job)

Satz 7.2: Die Anthropologie ist ein Teil der Kosmologie, da der Mensch ein Teil der Natur ist. Es gilt auch die Umkehrung, weil der Kosmos ein Teil des urbildlichen Menschen Christus ist. Also ist theologisch die Kosmologie ein Teil der Anthropologie. Diese Universalität Christi setzt die Präexistenz und Personalität des Logos in Gott voraus.

Das zweite Thema, zu dem die Schöpfungstheologie durch die biblische Offenbarung verpflichtet ist, die ihr damit zugleich zur Aufgabe wird, stellt die Gottebenbildlichkeit des Menschen dar. Neutestamentlich wird die frühere Aussage der Priesterschrift (Gen 1, 26) gründlich überboten, so weit sogar, daß eine nochmalige Überbietung unmöglich erscheint. Im alten Bund ist der Mensch Abbild und Ebenbild Gottes, aber er ist Geschöpf und steht damit Gott gegenüber. Doch mit Christus gibt es nicht nur ein Abbild des Schöpfers, sondern ein Gleichbild Gottes in der Schöpfung. Theologisch wird die Gottebenbildlichkeit nach beiden Seiten hin bis zum Ende, bis zur Vollendung geführt: Der Mensch ist nicht nur Gottes Ebenbild, sondern er ist Gottes selbst fähig in Christus. Gott schuf nicht nur nach einem Bilde, sondern er schuf sich selber in der Schöpfung. In Christus dringt der Schöpfer so tief in sein Geschöpf und das Geschöpf dringt so tief in den Schöpfer selbst hinein, daß eine weitere Angleichung nicht mehr möglich ist. Diese Gleichheit Gottes mit dem Menschen ist aber personal zu verstehen, also nicht begrifflich oder naturhaft, sie ist also zugleich immer dem Menschen entzogen; sie ist Gabe, und nur als Gabe auch Verdienst.

Über das Urbild Christus, das zugleich als Abbild ohne Minderung in der Welt ist, kann die Anthropologie kosmologische Dimensionen gewinnen. Im vorigen Abschnitt war es noch nicht möglich, die anthropologische Universalität in den Blick zu nehmen, weil die soteriologische Allversöhnung innerhalb der kosmologischen Schöpfungslehre ausgesagt wurde. Im 1. Kolosserbrief (Kol 1) allerdings bewegen sich Soteriologie und Kosmologie auf einer von vornherein plausiblen universalen Ebene, ohne auf die Partikularität und Vereinzelung des Menschen im Kosmos zu schauen. Das Neue Testament, Paulus etwa, aber auch Johannes, scheinen gar nicht in der Lage zu sein, die Sünde des Menschen nur partikulär und privat aufzufassen, sondern sehen mit der menschlichen Verfehlung zugleich den Kosmos selbst stürzen. Der Tod kam zu den Menschen durch die Tat eines einzigen Menschen, sagt Paulus (Röm 5, 12), und dadurch liegt nicht nur dieser einzelne Mensch am Boden, sondern die ganze Menschheit, ja die gesamte Schöpfung seufzt in Verlorenheit (8, 21f). In der Welt herrscht die Finsternis, sagt Johannes, sie ist nicht in der Lage, das Licht zu erfassen, das ihr mit Christus entgegen kommt, nur wenige nehmen es auf (Joh 1). Kann die individuelle oder selbst kollektive Tat des Menschen Wirkungen haben, daß selbst der Kosmos ins Wanken gerät? Wackelt der Sirius, ein sieben Lichtjahre entfernter Stern, wenn ich hier auf der kleinen Erde töte, ehebreche, stehle oder lüge? Die Frage nach der Verträglichkeit der Dimensionen stellen wir jetzt. Entspringt diese anthropozentrische Sicht etwa dem kleinen, beschränkten, vorwissenschaftlichen, ptolemäischen Weltbild, nach dem der ganze Kosmos sich nach göttlichem Plan in geordneten Bahnen um die Erde und ihre Bewohner dreht? Oder liegt hier eine genuine Glaubenserfahrung verborgen, die von der Theologie ans Licht gebracht und bedacht werden muß?

Die Frage, wie ein adamitischer Fall universale Auswirkung haben kann, tritt in gleicher Weise noch einmal bei der Wiederherstellung der Schöpfung in Christus auf. Wenn das erste Ereignis universal gedacht werden kann, dann wohl auch das zweite. Die Parallele in der Universalität scheint zunächst nicht plausibel zu sein, weil ein erster Mensch zwar seine Eigenheiten weiter vererben, also auf jeden Menschen übertragen kann. Das aber scheint bei Christus nicht möglich

zu sein, da er in der Mitte der Zeit erschienen ist. Die Parallelität des alten und des neuen Adam ist mit einer evolutiven Weltsicht allein kaum zu begründen. Denn Sünde und Erlösung sind zunächst geistige und geistliche Ereignisse, so daß es auf jeden Fall sehr schwierig bleibt, den Fall der ganzen geschaffenen Natur, der Steine, Bäume und Affen, durch die geistige Sünde Adams zu erklären, wie es genau so schwierig ist, ihre Wiederaufrichtung in natürlichen Kategorien anzugeben. Das Problem der Partikularität bleibt in beiden Fällen bestehen.

Partikularität tritt in jeder Hinsicht als Störung des Begreifens auf, sowohl ontologisch, erkenntnistheoretisch und moralisch. Alle diese Kategorien sind universal und können ein Einzelereignis nicht als universal fassen, sie können es nur ausscheiden, übersehen, als Beispiel oder unzulängliche Verwirklichung eines allgemeineren Prinzips für einige Zeit gewähren lassen. Auch in der Evolutionslehre ist das einzelne Ereignis der blinde Fleck des Begreifens, dessen Unerkennbarkeit mit dem Begriff Zufall zugedeckt wird, obwohl die Gestalten der Geschichte allesamt aus dieser Zufallsquelle stammen. Die mit Notwendigkeit erkannten Vorgänge bilden dagegen einen grauen Hintergrund, weil ein Gesetz selbst immer zufällig ist. Es könnte auch anders sein. Ist die Inkarnation, so fragt die Theologie, ein Ereignis, das vor den notwendigen Naturgesetzen verblaßt oder von der geschichtlichen Entwicklung noch einmal überholt werden kann, oder darf und kann dieses Ereignis eine Einmaligkeit beanspruchen, ein Ein-für-allemal der Versöhnung zwischen Gott und der Welt, das sie von der Allgemeinheit, aber auch von den unzähligen anderen einmaligen Ereignisse absetzt? Wenn die Theologie so mutig von der Neuschöpfung in Christus spricht,⁴ kann sie es auch? Mit Worten, denen man das Staunen über die Weite des Problems anmerkt, hat *Karl Rahner* im Jahre 1980 das Paradox zwischen der universalen Schöpfung und der partikulären Inkarnation benannt. Er hält es für *das* epochale theologische Problem der Neuzeit, zu dessen Lösung der Schlüssel noch nicht gefunden sei.

„Wir bedenken weiter die Schwierigkeit des Weihnachtsglaubens und der Weihnachtsfeier, die als die für Weihnachten spezifischste und schwierigste erscheinen will. Sie ist seit den Tagen der rationalistischen Aufklärung bekannt und noch immer bedenkenswert: Ein einmaliges, zeitlich und lokal begrenztes Ereignis soll für das totale Heil des ganzen Menschen, aller Menschen, entscheidend sein; eine Geschichtswahrheit soll eine universale existentielle Bedeutung haben; ein einzelner Punkt der Geschichte soll über die ganze Geschichte, die sich uns jetzt als die von vielleicht Millionen Jahren enthüllt, verfügen? Die ganze Kette der Geschichte, die nach hinten und nach vorne sich ins Unerkennbare verliert, soll nicht nur von dem Herrn der Geschichte, der außerhalb ihrer selbst in seiner Ewigkeit lebt, getragen werden, sondern auch an einem einzelnen Glied ihrer selbst aufgehängt sein? Seit fast 300 Jahre mühen sich Theologie und Philosophie, insgeheim auch die Verkündigung, mit diesem Problem ab.“⁵

Das Problem der Einheit von Anthropologie und Kosmologie, wie es sich in der Schöpfungslehre stellt, wird mit der Frage nach der Einheit von Christologie und Kosmologie noch verschärft, aber damit auch erst lösungsfähig gemacht. Auf der Ebene des Gattungswesens und eines entsprechenden Begriffs kann der Mensch immer nur als Teil einer wissenschaftlich zu beherrschenden Natur betrachtet werden. Erst mit der Individualität einer Person, die ihr Selbstsein nicht in Konkurrenz zu anderen Individuen oder zur Allgemeinheit sucht, sondern wesentlich auf den anderen bezogen ist und in der Relation ihr Selbstsein hat, kommt die kosmologische Dimension der menschlichen Schuld- und Erlösungstat zu Gesicht.

Die Kosmologie und Christologie nach dem *Johannes-Evangelium* bietet sich hier paradigmatisch für eine neutestamentliche Theologie an, weil sie das Leben Christi, — nicht nur das Sein des Logos —, in einer kosmosweiten Dimension sieht. In der Frage nach dem Wesen des Menschen wie nach dem Wesen der Sünde denkt der Prolog und das ganze Johannes-Evangelium universal. Der irdische Jesus ist nur zu verstehen, wenn er als der kosmoschaffende Logos, der ganz von Gott her kommt, anerkannt wird. Formal wird die Universalität Jesu am Einsatz des Hymnus

⁴ Vgl. dazu: Ingo BALDERMANN (Hrsg. u.a.): *Jahrbuch für Biblische Theologie*. Bd. 5. Schöpfung und Neuschöpfung, Neukirchen, 1990.- 297 S.

⁵ Karl RAHNER: *Schriften zur Theologie XVI*. Zürich u.a.: Einsiedeln, 1984; 339.

deutlich. Das Wort «Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde» (Gen 1, 1) wird zum «Im Anfang war das Wort» (1, 1). Der Bezug auf den Anfang des Buches Genesis ist deutlich. Rudolf Schnackenburg urteilt:

Die Wendung 'im Anfang' „ist in Anlehnung an Gn 1,1 gewählt, mit vollem Bedacht; denn der Logos, von dem der Hymnus kündigt, ist das 'Wort', durch das Gott alles geschaffen hat.“⁶

Sagt der Prolog das gleiche wie der erste Schöpfungsbericht aus? Überbietet er ihn oder widerspricht er ihm? Jedenfalls will er die irdische Existenz Jesu verständlich machen durch seine göttliche Herkunft,⁷ und zwar auf die Weise, daß der irdische Jesus auf alle denkbare Weise bei der Schöpfung beteiligt war, zugleich Subjekt, Objekt und Werkzeug der Schöpfung war. Dazu also wird der Anfang neu und tiefer gedeutet, so daß das bisherige Verständnis anerkannt und ihm zugleich widersprochen wird.

Wenn Gott im Anfang schafft, so ist dieser Anfang im Buch Genesis gewiß zeitlich zu verstehen, denn nach dem ersten Tag kommen die sechs anderen Schöpfungstage, also entsteht eine Bewegung in der Zeit. Dieser Anfang wird im Prolog korrigiert, indem ihm ein weiterer voraus gesetzt wird, der nicht zeitlich zu verstehen ist, sondern die chronologische Zeit der Geschichte in ein Paradox führt: Es ist der Anfang, der später kommt, weil er vorher war. (15) Dieser Anfang der Zeit ist Ursprung der Zeit, ohne selbst in der Zeit zu sein. Er ist nicht in der Bewegung der Zeit, sondern die Bewegung der Zeit ist in ihm, da durch ihn alles geworden ist. Warum und wofür ist die *Präexistenz* des Logos notwendig? Wir beschäftigen uns nicht in historischer Absicht mit der Präexistenz, nicht mit der Zusammenschau etwa der paulinischen Lehre von der Entäußerung des gottgleichen Sohnes im Brief an die Philipper, auch nicht mit den jüdischen oder hellenistischen Parallelen einer Vorauxistenz der Thora oder der Weisheit in Gott. Wir bleiben in der Bewegung des Gedankens, der die Universalität des geschichtlichen Lebens Jesu mit Präexistenz des Logos begründet.

Nach dem vertieften Anfang heißt es im Prolog weiter, daß das Wort bei Gott war und es zugleich Gott selbst war. Diese Differenz und Einheit stellt den Logos auf die gleiche Stufe wie Gott, unterscheidet ihn aber zugleich auch von ihm. Die einfachste Form der Gleichheit ist die schlechthinige Identität. Warum ist der Logos Gottes nicht einfach mit Gott identisch, eben dieser Eine? Warum wird ihm ein Zweiter an die Seite gestellt, — was allerdings schon eine unzureichende Ausdrucksweise ist, da die zweite Stelle immer den Eindruck des Nachträglichen und der Minderung macht, jedenfalls in der uns vertrauten Sprach- und Lebenswelt. Die Sprache, die auf Vor- und Nachordnung ausgerichtet ist, kann hier natürlicherweise nicht ausreichen, da sie uns die natürlichen Denk- und Lebensbahnen vorschreibt. Das Paradox ist ein Mittel, die Grenze der Sprache zu erkennen, ihr nicht zu unterliegen, obwohl sie nicht überstiegen wird. Paradoxe verwendet der Prolog viele, auch wenn unsere Gewohnheit sie im vielen Hören des Evangeliums abgeschliffen hat. Schon der erste Vers bietet zwei Paradoxe, ein äußeres und ein inneres. Das äußere bezieht sich auf den Anfang der Genesis, da er die Verwunderung über einen anderen, tieferen Anfang hervorrufen will, also bestätigt und zugleich etwas anderes sagt. Das zweite Paradox geht nach innen, da der Logos zum einen bei Gott ist, sich von ihm unterscheidet, aber zugleich auch Gott selbst ist, also die Paradoxie der Einheit von Verschiedenem bietet, die hier nicht in einem höheren dritten Sein aufgehoben werden kann, da Gott schon höchstes Sein ist.

Weit davon entfernt ein Rätsel zu sein, sind Paradoxe an geeigneter Stelle das einzige Mittel, ein endliches Problem angesichts des Unendlichen nicht nur zu stellen, sondern im Benennen auch zu lösen. Ohne Präexistenz wäre die Mitteilung, die im Logos geschieht, nicht wirkliche Selbstmitteilung Gottes, sondern wegen der Minderung im Sein des Logos eine sachliche Mitteilung, eine Information Gottes über die Gnaden- und Heilsmöglichkeiten für den Menschen angesichts einer verfahrenen irdischen Situation. Ohne Präexistenz wird die Soteriologie zum

⁶ Rudolf SCHNACKENBURG: *Das Johannesevangelium 1. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1 - 4*. Freiburg u.a.: Herder, 1967 (HThK IV,1), 524 S.; 209.

⁷ „Nur mit dem Aufweis der göttlichen Herkunft ...und Darstellung kommt.“ (Schnackenburg 200)

Angebot eines Kuraufenthaltes, und die Schöpfungslehre degeneriert zum Deismus. Auch wenn der Logos im Sohn verkünden würde, daß Gott selbst die Zukunft und das Heil ist, wäre diese Information falsch. Eine Information, die über ein entferntes Heil ergeht, das näher kommen soll, stiftet selbst schon neues Unheil. Denn sie läßt zugleich fragen: Warum wird das Heil jetzt verweigert, warum hinaus gezögert, wenn es doch möglich ist? Nur die Ankündigung, die im Vollzug selbst Heil schafft, redet wahr, deshalb kann der Logos kein bloßer Bote des Heils sein, sondern er ist das Heil selbst. Er darf nicht weniger als Gott sein. Er muß aber auch von Gott unterschieden sein, denn sonst könnte die Unterscheidung, in der die Welt zu Gott steht, immer nur als Entfremdung und Ausschluß vom Heil gesehen werden. Wenn Gott nicht in Einheit und Differenz mit einem Logos lebte, wäre die Schöpfung auf ewig diskriminiert, das heißt in einen Unterschied gesetzt, der als solcher eine Minderung bedeutet.

Die vermutete vorenthaltene Fülle wird Anlaß zur Sünde. Die Sünde entsteht aus einem Schein. Der Prolog sagt mit dem Bild des Lichtes: Die Finsternis hat es nicht erfaßt, die Seinen nahmen ihn nicht auf (5. 11). Darin geschieht eine doppelte Verweigerung. Zum einen wird die Welt nicht als Schöpfung erkannt und anerkannt. Zum anderen wird der, der in sein Eigentum kommt, nicht als der genommen, durch den alles geschaffen ist. Die Erkenntnis der Schöpfung wird dadurch verweigert, daß das Gottsein des Logos verweigert wird. Ohne trinitarische Relation ist die Schöpfungsrelation unvollständig. Eben dies besser zu tun, das Geschaffensein mit dem Erlöstsein in Christus zu verbinden, dafür verbessert der Prolog des Evangeliums das ‚Im Anfang‘. Der Naturalismus ist der Schatten der Ursünde in heutiger Zeit.

Was heißt es jetzt, wenn wir sagen, daß nicht nur der Mensch ganz in der Natur sei, ein Teil von ihr, sondern umgekehrt auch die *Natur ein Teil des Menschen* ist. Dazu muß die Natur zur Schöpfung werden und in eine Relation zum Schöpfer eintreten. Die Natur als Schöpfung ist der Anfang der Erkenntnis, daß die endliche Natur ein Teil des Menschen ist. Mikrokosmos und Makrokosmos können nur ineinander gedacht werden, wenn sie in einem Dritten, im Schöpfer, ihre Einheit haben. Ansonsten dominiert einer von beiden, subjektiv oder objektiv, mit einer empirischen oder rationalen Natur, was in der Neuzeit zur Spaltung in zwei Kulturen geführt hat, in die literarische Intellektualität und die empirische Wissenschaft. Denn als Natur ist die Schöpfung gerade ihre bloße Endlichkeit und nichts als das, wobei das Selbstsein eines endlichen Seienden aus Raum und Zeit abstrahiert ist. Wenn Natur aber als Schöpfung anerkannt, also mit einer unvordenklichen Herkunft und Zukunft gedacht wird, nicht nur im zeitlichen Sinne, kann auch die Umkehrung ausgesagt werden: Die Schöpfung ist Teil des Menschen, weil sie *im* Logos geschieht. Ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist (3). Dieser Logos trägt in sich die ganze Welt, den belebten und den unbelebten Kosmos, auch wenn er durch die Inkarnation christologisch konzentriert wird. In Christus ist er Licht und Leben, in der Welt nur insofern, wenn sie ihn annimmt, was nichts anderes heißt, als daß sie sich selbst annimmt. Zu dieser Selbstanahme, daß die Menschen in dieser Welt das Leben nur haben, wenn sie sich als Kinder Gottes sehen, ist der einzige Sohn vom Vater ausgegangen. Diese Bewegung ist die eigentliche Fülle, der gegenüber die Isolierung einer punktuellen, unbeweglichen Masse, auch in quantitativer Vervielfachung pure Finsternis ist. Das Licht leuchtet in der Finsternis, weil es vom Vater her leuchtet. Von dieser Relation her ist alle Natur im Menschen, weil der Mensch in Christus ist. Denn dieser ist im Vater. In einer isolierten Naturbetrachtung, in der alle Beziehungen nur äußerlich und akzidentell sind, muß das In-Sein der Natur in einem anderen Sein, das raum-zeitlich nur partikulär ist, absurd erscheinen.

In der personalen Relation, die Gott in sich zum Logos hat, ist das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf zu sehen, es ist also ebenso personal zu denken. Und nur als Personales wird es universal. Wird die Beziehung zum Ursprung unterbrochen, so ist das keine nachträgliche akzidentelle Veränderung an einem sonst ungestört weiter existierenden Menschen, sondern zerstört sein Sein, da es nur in der Relation seine Existenz hat. In Bezug auf alles Endliche ist der Mensch nach der zerstörenden Sünde noch er selbst, aber nicht in Bezug auf Gott. Der sündige Mensch

ist Geschöpf, aber er kann seine Situation als Geschöpf nicht anerkennen und leben. Das Paradox, an dem er seine Endlichkeit anerkennen soll, wird ihm Anlass zur Sünde. Die Juden werfen Jesus vor, daß er — obwohl noch nicht 50 Jahre alt — sich für ursprünglicher ausgibt als Abraham. Der zeitliche, fleischliche, äußere Sinn wird ihnen zur Sünde und zum Tode. Die Aussage vom Festhalten des Wortes, wodurch man auf ewig den Tod nicht erleiden wird (8, 52), ist präzise. Leben innerhalb des Kosmos ist dem Tod geweiht, weil es sich an den endlichen Relationen durch das Festhalten an sich selbst erschöpft. Das Leben stirbt durch die Komplizierung der Verhältnisse. Der Tod ist der extrem gewordene Mangel an Überblick, der zu Lebzeiten, zu irdischen Lebzeiten, noch gemäßigt war. Als Teil der Natur ist der Mensch dem Tod verfallen. Das wäre er auch, wenn er als Teil in Gott ein bloß konkurrierender Teil wäre. Aber im Festhalten am Wort, das sich von Gott unterscheidet und doch Gott ist, wird die Konkurrenz aufgehoben. Das Endliche verschwindet nicht im Unendlichen und steht ihm auch nicht konkurrierend gegenüber, was die beiden natürlichen Möglichkeiten des Untergangs sind, sondern bleibt als Endliches bestehen, das heißt, er wird den Tod in Ewigkeit nicht schauen (8,51).

Noch ehe Abraham wurde, bin ich. Das kehrt das Insein des Menschen in der Natur um. Zuerst gilt: Die Natur ist früher als der Mensch und hat den Menschen hervorgebracht. Jesus gehört zu den Kindern Abrahams. In Christus, weil er personal und präexistent der Logos ist, aber gilt jetzt: Der Mensch ist früher als die Natur und hat die Natur hervorgebracht, das isolierte Selbstsein der Dinge. Dies von der Seite der Exegese her, soweit es die Dogmatik angeht! Die im vorigen Paragraphen formal praktizierte Methode der theologischen Bewegung, dessen Urgestalt Abraham ist, hat sich hier in einen Inhalt verwandelt. Das Personale ist nicht nur die Methode des Glaubens, sondern schon der Inhalt des Lebens.

Aufgaben:

7. 1

- Welche Aufgabe hat die Logoslehre des Philon von Alexandrien in der Schöpfungslehre?

7.2

- Was heißt es, daß nicht nur der Mensch ganz in der Natur sei, ein Teil von ihr, sondern umgekehrt auch die *Natur ein Teil des Menschen* ist.

–

Ende § 7

§ 8 Kleine Geschichte der Schöpfungslehre

Lehramtlich finden sich in der Alten Kirche kaum Aussagen zur Schöpfung außerhalb der Symbola, also außerhalb der Glaubensbekenntnisse. Und es wird ohne viel Bedenken, wie alles zusammen passt, von Gott dem Schöpfer der sichtbaren und unsichtbaren Dinge und zugleich vom allmächtigen Vater des Weltalls gesprochen. (vgl. DH 1 — 76) Auch der Vater Jesu Christi wird vom Glaubensbewußtsein mit dem jüdischen Schöpfer des Himmels und der Erde ohne Weiteres ineins gesetzt, wobei gerade diese Gleichsetzung des Gottes des Alten Testaments mit dem des Neuen Testaments den Widerspruch der Gnosis hervorgerufen hatte. Zunächst aber werden diese zusammenfließenden Vorstellungen als wenig klärungsbedürftig empfunden.

An zwei Punkten wird die Unbekümmertheit deutlich: Der Vater ist der Schöpfer des Alls, obwohl später die östliche Tradition seit Athanasius und den Kappadokiern, die westliche seit Augustinus entschieden darauf besteht, daß die Werke nach außen, die *Opera ad extra*, von allen trinitarischen Personen gemeinsam hervor gebracht werden.

„Wenn Vater, Sohn und Heiliger Geist ein Gott sind, dann ist die eine Welt vom Vater durch den Sohn im Heiligen Geist. Der Sohn tut also, was auch der Vater tut - und er tut es nicht anders: er tut das gleiche und auf gleiche Weise.“¹

Zum anderen ist der Schöpfer oder *Creator* auch zugleich der Macher oder *Factor*, der ohne Sorge darum vorgestellt wird, ob er nun im Akt des Schaffens den Stoff mitschafft (*creatio ex nihilo*) oder ob er das Neue aus einem schon vorliegenden Stoff hervor bringt (*creatio ex materia*). Die lehramtlichen, stark umkämpften und bewußt entschiedenen Äußerungen der Alten Kirche betreffen nur die Gebiete der Christologie, der Trinität und der Gnadenlehre. Selbst die Auseinandersetzung mit der Gnosis hat keine direkten konziliaren, bischöflichen oder päpstlichen Entscheidungen zur Schöpfungslehre hervorgebracht, da dieser Streit schon früh beendet war, schon vor der Wende, die Konstantin gebracht hatte, der aus Staatsinteresse die Einigkeit unter den Christen in Lehrfragen erstrebte. Daß Irenäus, der Hauptstreiter gegen die Gnosis, selbst Bischof war, verleiht seinen Lehren zwar einen gewissen amtlichen Charakter, unterscheidet sie aber von den späteren, in Kompromißen errungenen Formulierungen der Konzilien ganz erheblich.² Die ersten offiziellen Aussagen zur Schöpfungslehre erscheinen im Mittelalter.

Vielheit und Zerfall. Die größte Bedeutung mögen in der Theologiegeschichte dann drei oder auch vier Lehraussagen haben, die des 4. Laterankonzils von 1215 (DH 800 — 802; 806), des Trienter Konzils von 1545 — 1566 im Erbsündendekret (DH 1510 — 1516), des Vaticanum I von 1869/70 (DH 3001 — 3003; 3021 — 3025) und des Vaticanum II von 1962 — 1965, vor allem in der pastoralen Konstitution *Gaudium et spes*. (GS 12 — 22) Über den inneren Zusammenhang dieser zeitlich weit gestreuten Deklarationen wird weiter unten zu reden sein.³

Nach dem Blick auf die wichtigsten Schöpfungsaussagen der hl. Schrift gehen wir jetzt in einer kleinen Geschichte der Schöpfungslehre ihren zentralen Begriffen nach, wie Vorsehung, Trinitätsspuren, Schöpfung aus dem Nichts, freier Wille, Güte und Personsein. Wenn sie theologisch betont oder amtlich festgestellt werden, zeigt sich darin immer das Verhältnis des Glaubens zur jeweiligen Zeit, zu ihrem Geist oder Ungeist. Entsprechend knüpft die Aussage in Parallele oder in Widerspruch an. In der Begegnung, in der Auseinandersetzung, ja im Streit kann sich der Blick auf den Kern der Lehren über Schöpfung und Schöpfer vertiefen. Theologische Zeitgenossenschaft macht sich nicht gemein, sondern deutet die Zeichen der Zeit und schreibt mit den alten Zeichen neue Worte. Der Blick kann sich aber auch verstellen, wenn wir in den Formeln nicht

¹ AUGUSTINUS: *Tractatus in Ioannem* 20, 9. In: CChr 26, 208; BKV 8, 348.

² Vgl. oben § 5 über Irenäus (S. 184ff).

³ Vgl. unten S. ?ff.

mehr den Geist suchen, der sie hervor gebracht hat, sondern sie in blinder Scholastik annehmen oder sie in eben solcher Antischolastik ablehnen. Der Heilige Geist ist weder an der Oberfläche theologischer Formeln zu finden, noch im Gegensatz zu ihnen, sondern in ihrem Kern. Dieser öffnet sich für den, der das Sehen gelernt hat, und er öffnet sich nur für einen Augenblick.

Inhalt von § 8. In der Alten Kirche gibt es keine direkten Lehrentscheidungen zur Schöpfungslehre wie auch keine zur Eschatologie. Anfang und Ende kommen — wie immer — erst spät in den Blick. Sie erfordern erst dann einen lehramtlichen Entscheid, wenn der Friede im theologischen Streit nicht mehr zu halten ist. Nach einer amtlichen Entscheidung in der Lehre, nach einer Definition, gibt es zunächst einen neuen Konsens, aber auch einen neuen und endgültigen Dissens, der jetzt nicht mehr innerhalb, sondern zu einer mehr oder minder großen Gruppe außerhalb der Kirche besteht. In der Alten Kirche treten zuerst nur Christologie, Trinität und Gnadenlehre in den Blick und erfordern lehrmäßige Entscheidungen. Gefolgt sind den Schiedsprüchen jeweils mehr oder weniger große Spaltungen, besonders als die Kirche nach Konstantin immer mehr zur gesellschaftlich und sozial bedeutendsten Gruppe heranwuchs. Die Auseinandersetzung mit der Gnosis geschah vor der konstantinischen Wende, so daß die Abgrenzung der Kirche gegenüber dieser für die Kirche heimtückischen Lehre ohne formalen Entscheid blieb.⁴ Deshalb gibt es aus der Zeit der Alten Kirche keine amtlichen Aussagen zur Schöpfungslehre, obwohl es mit der Gnosis einen Streit um das Wesen der Schöpfung gab, der auf Tod und Leben der christlichen Botschaft ging. Es gibt aber aus der Zeit der Alten Kirche eine Reihe von Entwürfen, die der Schöpfungstheologie ihre Begriffe bleibend eingepreßt haben. Exemplarisch stelle ich zwei dieser Entwürfe vor. Zum einen, (8. 1) *Stoa und der hl. Augustinus* benannt, den aus der stoischen Philosophie übernommenen und in der Übernahme stark verwandelten Begriff der Vorsehung und die Augustinische Lehre der Trinitätsspiegel. Beide Vorstellungen bringen auf verschiedene Weise die Nähe Gottes zum Ausdruck. Diese Nähe zu denken wird auch notwendig, da durch die scharfe Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf zunächst ein unendlicher, das heißt geschöpflich nicht zu überwindender Abgrund zwischen beiden aufgerissen war. Dann kommt eine kurze Darstellung der Konzilsentscheidungen zur Schöpfungslehre vom *Lateranense IV bis zum Vaticanum II* (8. 2).

8. 1 Bilder des einen und dreieinigen Gottes

Satz 8.1: Der Abstand von Schöpfer und Geschöpf wird auf zweifache Weise behoben, singularisch und trinitarisch. Zum einen wird der Wille Gottes mit dem stoischen Begriff der Vorsehung ausgedrückt, der, vom Fatalismus gereinigt, das Böse nicht nur erträgt, sondern verwandelt. Trinitarisch findet Gott sich in vielfältigen Trinitätsspiegeln, in Spuren und Bildern, die Augustinus in die Theologie eingeführt hat.

Die scharfe Trennung von Gott und Welt, von Schöpfer und Schöpfung ist zunächst einfachhin ein jüdisches Erbe. Damit hat das Christentum, klarer als jede andere antike Religion und Philosophie, Gott von der Welt unterschieden, ohne vermittelnde halb göttliche, halb menschliche Zwischenboten. Die jüdische Unterscheidung von Gott und Welt tritt im Christentum nicht etwa gemildert auf, trotz des Mittlers Jesus Christus. Im Gegenteil, die Trennung bekommt jetzt erst ihren vollen Sinn, indem die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf mit der Neuschöpfung in Christus bestätigt und überboten wird. Wenn das Alte Testament der Kuppelbau ist, so ist Christus der Schlußstein, der Gott und Mensch auseinander und zusammen hält.

Tiefer als das Judentum lebt der Christ in der Überzeugung von der völligen Gnadenhaftigkeit allen Heiles, während bei allen Vorschattungen, die es zweifellos gibt, das jüdische Gesetz den

⁴ Vgl. oben § 5.

Eindruck nahe zu legen vermag, der Mensch könne und müsse sich das Heil aus eigenen Kräften erwerben.⁵ Damit ist Gott in der Sicht des Alten Testaments nicht schlechthin und in jeder Hinsicht von der Schöpfung und den Geschöpfen getrennt, weil es einen Weg aus der endlichen Welt zu Gott gibt, nämlich den Gehorsam gegen das Gesetz. Dagegen sagt der christliche Glaube genauer und mit größerer geschichtlicher Erfahrung, die etwa schon bei Deutero-Jesaja beginnt, daß Gott nicht von sich aus fern ist, sondern bloß vom menschlichen Handeln aus nicht erreicht werden kann. Das ist der Sinn der Aussage, daß Gott sich von der Welt unterscheidet: Er kann von der Welt aus nicht eingeholt werden. Er ist zwar erkennbar, aber nicht durch Erkenntnis erreichbar; er fordert ein Leben nach den Geboten, aber die Gebote garantieren nicht das Leben in der Welt. Wenn er dennoch nicht getrennt ist von der Welt, dann heißt das: Er ist ihr in einem nicht gekannten und nicht überbietbaren Maße in Jesus Christus nahe gekommen, eben weil er selbst gekommen ist.

Vorsehung und Trinität. Diese von Gott neu geschaffene Nähe darzustellen, ist die Aufgabe der beiden Begriffe Vorsehung und Trinitätsspiegel. Die Vorsehung schaut dabei auf Gott, insofern er *einer* ist und mit einem *einzigem* Willen die Geschehnisse der Geschichte lenkt, die Trinitätsspiegel blicken auf die Nähe Gottes, insofern er dreifaltig ist. Die Vorsehung bringt die Einheit seines Willens nahe, der Trinitätsspiegel die personale Dreiheit seines Wesens. In vielfacher Abwandlung kehren in der Folgezeit die beiden Vorstellungen in jeder Schöpfungslehre wieder.

Zunächst die Vorsehung! Der Begriff der Vorsehung (προνοια; providentia) hat seinen Ursprung in der stoischen Philosophie, zwar nicht in historischer Hinsicht — da ist er noch einige Jahre älter —, aber in der Wirkungsgeschichte. Sokrates wird als einer der Väter des Gedankens bezeichnet⁶ oder auch Anaxagoras im 5. Jahrhundert vor Christus, die aus der zweckmäßigen Ordnung im Kosmos auf das Werk eines denkenden Geistes und einer göttlichen Vernunft geschlossen haben sollen, die zum Wohl des Menschen tätig sind, wobei der große Unterschied beider nicht übersehen werden sollte. (Vgl. § 9) Aber seine zentrale Stellung erhält die Vorstellung erst später in der Stoa, weil sie ihren zentralen Gedanken ausdrückt, in dem sich Ontologie und Ethik bündeln: Dem widrigen Andrang des Schicksals ist Stand zu halten. Erst durch die volle und allseitige Ausbildung bekommt der einzelne Gedanke einen Ort in der Geschichte, da er vorher nur eine von zahllosen Gedankenblüten war, die dem Menschengehirn täglich neu entspringen, ohne zu einer bestimmten und bestimmenden Lebensgestalt zu werden.

Hedonismus - Atomismus. Als erster soll *Zeno* († 264 v. Chr.) die Vorsehung zur unterscheidenden Lehre gegenüber dem Epikureismus gemacht haben. Die Epikureer sahen überall nur den Zufall am Werk, wo der Weltlauf über ihr Begreifen und ihr Naturverständnis hinausging. Deutlich zu erkennen ist das bei *Lukrez* († 55 v. Chr.), der seinen mechanischen Atomismus gleich zum Atheismus weiter entwickelt hat.

„Da wirst du sehen, wie viele winzige Körper auf viele Weisen durch das Leere hindurch sich mischen mitten im Licht der Strahlen; ... Daraus kannst du erschließen, wie es zugeht, daß die Ursprünge der Dinge immerzu hin und her gestoßen werden in dem Großen Leeren...“⁷

Sein Mechanismus hat ethisch eine Neigung zum Hedonismus, zur Maximierung von Lust und Vergnügen. Das frühe Christentum empfand mit diesem Atomismus nicht die geringste Verwandtschaft, sondern beschränkte sich wie im Fall der Gnosis auf Abwehr und Ablehnung. Dagegen konnten die Gedanken der Pflicht, der Verantwortung und das Aushalten von Widerwärtigkeiten, die im Mittelpunkt der stoischen Philosophie stehen, zum großen Teil übernommen werden, wenn auch mit einer christologischen Umwandlung. Um in der Hoffnung auf das Reich Gottes leben zu können, sind die Spielarten der materialistischen Atomistik kein geeigneter ideeller Hintergrund. Für eine herbe Ethik der Pflicht braucht es die Idee der Vorsehung und Schicksalsnotwendigkeit. Beide Philosophien bekommen allerdings den Menschen nur zum Teil

⁵ Vgl. dazu Meinrad LIMBECK: *Das Gesetz im Leben Israels*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1996.- 180 S.

⁶ Vgl. XENOPHON: *Memorabilia* I, 3; IV, 3.

⁷ LUKREZ: *De rerum natura* II.

in den Blick. Beide sind deterministisch und erreichen damit nur einen beschränkten Frieden. Jeder Friede ist der Leib einer Wahrheit. Je geringer die Wahrheit, desto größer der Streit; je größer die Wahrheit, desto umfassender der Friede. Der Epikureismus bindet den Körper des Menschen in den Naturlauf ein, die Stoa seinen Geist, wobei die Natur dann Götterschicksal heißt. Das eine ist Determinismus von oben, das andere Determinismus von unten.

Der Stoiker Seneca. Der vielleicht bedeutendste Stoiker war *Seneca* (4 v. — 65 n. Chr.). Er betont leidenschaftlich den Gedanken einer höheren Leitung in jedem Schicksalsschlag, und sei der Schlag noch so widerwärtig. Sein Grundgedanke lautet: Trotz so vielen Widerspruchs leitet die Vorsehung der Götter die Welt vollkommen und schön; selbst das Übel hat seinen guten Sinn, denn es fördert die menschliche Tugend.⁸ Das Sein und das Sollen, die Ontologie und die Ethik können auf eine letzte Güte der Götter bauen, weil die Götter sich dem gleichen Schicksal unterworfen haben. Seneca verachtete das verweichlichte Leben Roms im 1. Jahrhundert und geißelte die immer neuen Erfindungen zur bequemeren Lebensweise. Die Moral war schon damals immer im Niedergang.

„Sich dem Schicksal anbieten! Ein großer Trost ist es, mit dem Universum hingerafft zu werden. Was immer es sei, das uns so zu leben oder sterben befohlen hat, mit der gleichen Notwendigkeit bindet es auch die Götter. Unabänderlich ist der Kurs, der das Menschliche und genauso das göttliche Schicksal vorantreibt. Er selber, der Gründer und Lenker des Alls, hat zwar die Beschlüsse ausgefertigt, aber er befolgt sie auch. Stets gehorcht er, einmal hat er befohlen.“⁹

Warum ist es so trostreich, zugleich mit dem Universum unterzugehen? Die Betonung liegt nicht auf dem Untergang, denn Seneca ist trotz der befohlenen Selbsttötung nicht todessüchtig. Er sucht die Einheit mit dem letzten, dem unhintergehbaren Schicksal. Zustimmung zum Letzten, Größten, Einzigem, zu dem, was es gibt; in Schwingung mit dem einen und einzigen Sein sein, das ist Trost und Lebenskraft. Dadurch kann das Vorletzte und Kleinliche, das vielfältige Allerlei des Alltags gut ertragen werden. Dagegen in Dissonanz mit dem einen und einzigen Schicksal zu leben, das ist eine schwere Störung, ja das bedeutet die Zerstörung und Tod, den Untergang des Lebens. *Die Stoa ist die westliche Form des Buddhismus, das mutige Ja zum mächtigen Nein der Welt.* Die Stoa gibt den Widerstand gegen den bösen Weltlauf auf, sie löst sich für einen Augenblick aus der Begierde der Welt und gewinnt für diesen flüchtigen Augenblick eine Art von Erlösung. Das Ende der Leidenschaften bringt das Ende der Leiden. Das täglich neue Unglück wird hier zur Schule des Lebens gemacht, um die Leidenschaften zu Ende zu bringen.

Halbes Christentum. Ein wesentlicher Unterschied zum östlichen Buddhismus ist aber deutlich zu erkennen. Was die beiden unterscheidet, ist mehr als das historische Gewand. Die Stoa hat, wie bei Seneca ansichtig geworden, eine Neigung zur Selbsttötung als letztem Ausweg, wenn alle anderen Wege versperrt sind. Eine solche Erlaubnis ist noch eine oberflächliche Sicht; die Flucht aus Raum und Zeit ist kein wirkliches Entrinnen. Das widerständige Böse bleibt unverändert da, und was sollte es hindern, auch nach dem Tod gegenwärtig zu sein?

Das große Ja zu allem, was passieren mag, bringt die stoische Philosophie auch in eine gewisse Nähe zum biblischen Schöpfungsglauben, der angesichts des abgrundtief bösen Weltlaufs, dem Israel ausgesetzt war, immer weiter in die Tiefen der Vergangenheit hinabgestiegen war, zuletzt in die Tiefe des einen Gottes selbst, um den guten Ursprung allen Seins dort zu finden. Damit konnten die Apologeten und Kirchenväter an die Stoa anknüpfen und den damaligen Dienst der Verheutigung leisten, wesentlich besser als bei dem von den Christen verabscheuten epikureischen Hedonismus. Allerdings wird die stoische Vorsehung nur zur Hälfte in die christliche

⁸ „Nunc illud dico, ista quae tu vocas aspera, quae adversa et abominanda, primum pro ipsis esse quibus accidunt, deinde pro universis, quorum maior diis cura quam singulorum est, post hoc volentibus accidere, ac dignos male esse si nolint.“ (SENECA: *De providentia ad Lucilium* III, 1)

⁹ „Praebere se fato. Grande solatium est cum universo rapi: quicquid est, quod nos sic vivere sic mori iussit, eadem necessitate ac deos alligat; irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. Ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit.“ (V, 8)

Theologie übernommen, in der unbedingten Zustimmung zu einem letzten Sein, mit dem der Mensch sein eigenes Heil außerhalb seiner selbst sucht. Keine Zustimmung gibt es zur Vorstellung dieses letzten Seins, zum stoischen Gottesbild, das ganz vom Fatalismus erfüllt ist: Das Böse wird zwar ertragen, es ist aber in der Stoa in keine wirkliche Beziehung zum Guten gesetzt, weshalb es auch keine endgültige Erlösung vom Bösen geben kann. Die Stoa ist fast nur Ethik, kaum Ontologie oder Kosmologie, es fehlt ihr an Erkenntnis des Weltlaufs. Sie hat Schicksal und Bosheit ziemlich unbefragt als ungefähr dasselbe hingenommen. Die Stoa ist ein halbes Christentum: Sie ist das große Ja zum mächtigen Nein der Welt; aber das ganze Christentum ist zugleich die Hoffnung auf die Verwandlung des Nein zum ursprünglichen Ja.

Nicht nur bei den Kirchenvätern, schon in der Hl. Schrift gibt es deshalb eine deutlich bekundete Verwandtschaft und zugleich eine spürbare Distanz zur Stoa und ihrem leitenden Begriff der Vorsehung. Im hebräischen Alten Testament kommt ein entsprechendes Wort nicht vor, und nur an wenigen Stellen spricht die Septuaginta (LXX), die griechische Übersetzung des Alten Testaments, von der Vorsehung, etwa im späten Buch Ijob (ἡς δε ἐπισκοπήσῃ σου; Ijob 10, 12) und im noch späteren Buch der Weisheit (Weish 6, 7; 14, 3; 17, 2). Beide sind schon stark von hellenistischer Philosophie geprägt. Um so überraschender ist der geringe Gebrauch des Wortes Vorsehung oder Aufsicht. Dabei ist die schwer errungene Zustimmung zu Gott angesichts des bösen Weltlaufs das durchgehende Thema dieser späten Weisheitsschriften. Doch wo die Worte fehlen, muß nicht zugleich auch die Sache fehlen. Die jüdisch—christliche Vorsehung ist letzte Zustimmung, weil letztlich alles gut ist, nicht weil letztlich alles dem gleichen Schicksal unterliegt. Die Stoa schöpft den Trost aus der allgemeinen, für jeden Menschen unentrinnbaren Misere. Der edle Mensch unterscheidet sich vom gemeinen Menschen allein dadurch, daß er den Blick auf die elende Situation ertragen kann. Aber solch harscher Mut lebt noch von Vergleich und Neid als seinen Grundbegriffen, und muß folglich die darin enthaltene Spaltung am eigenen Leibe ertragen. Hier wird gleichsam gesagt: Wenn es selbst den Göttern dreckig geht, dann kann ich auch meine eigene Misere ertragen. Gerechtigkeit und Güte kommen nicht zusammen, es triumphiert die blinde Gleichheit, die man dann als Ersatz für Gerechtigkeit und Güte nehmen kann.

Umwandlung des Bösen. In welcher Weise wird die stoische Vorsehung in einen Begriff umgewandelt, um für die Übernahme ins Christentum geeignet zu sein? Diese ist nur möglich, wenn das allgegenwärtige Böse das große Ja zum Sein aller Dinge nicht nur nicht behindert, sondern selbst in die Umwandlung einbezogen wird, eben durch das Ja. Dazu gehört vorweg die Erkenntnis, daß das Böse aus dem Guten selbst stammt und nur deshalb zum Bösen degeneriert ist, weil dem Guten, das vorhanden ist, das Ja verweigert wurde. Wenn das erkannt ist, wird der Weg der Erlösung die Zustimmung zum Bösen, nicht zu ihm selbst, insofern es böse ist, sondern insofern es aus dem Guten stammt und nur von dorthin überhaupt etwas ist. Sich nicht gegen das Böse zu wehren, besiegt es erst bis zum Grund, weil es die Zustimmung zu seinem unerlösten Kern ist, in dem das Ja steckt. Die Folgewirkungen eines solchen Erlösungsweges sind allerdings sehr bitter, sie sind der schmerzliche Schein, der beim Streich auf die eine Backe (Mt 6) auch die andere nicht verweigert und selbst den Tod akzeptiert, als Schein, der einer größeren Realität weicht. Dies alles aus der Zustimmung des großen Ja! Real sind Schmerz und Tod in der gefallenen Welt, die sich diesen Schein erzeugt aus der Angst vor ihm.

Von dieser umwandelnden Art ist der Vorsehungsgedanke bei Paulus; er ist bei ihm völlig frei geworden von jedem Fatalismus und dabei, wie nicht anders möglich, eng mit der Erbschuldlehre verknüpft worden, die er umfangreich im Römerbrief entwickelt hat. Das Böse wird nicht nur ausgehalten, es wird dabei verwandelt, in das, was es ursprünglich war. Das ist die Vorsehung, der ewige Plan Gottes bei Paulus.

„Wir wissen, daß Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führen wird, bei denen, die nach seinem ewigen Plan berufen sind.“ (Röm 8, 28)

Paulus gebraucht hier ein etwas anderes und in der Aktivität betontes Wort, nicht das ziemlich starre stoische Wort Vorsehung, sondern Vorsatz, Plan, Entschluss (προλεῖσθαι; Röm 8, 28). Damit wird das Böse umgekehrt, zum Guten geführt, weil es von dort stammt.

Spiegel der Trinität. Der einheitliche Wille Gottes in der Schöpfung wird durch die Vorsehung dargestellt; das, was in dieser Einheit zusammengehalten wird, die Dreiheit der Personen, kommt in den Trinitätsspiegeln zum Ausdruck. Klassische Spiegel sind die Spur der Trinität (vestigia Trinitatis) in jedwedem Sein und das Bild der Trinität (imago Trinitatis), das sich im geistigen Geschöpf findet, also im Menschen. Diese Spuren innerhalb und außerhalb des Menschen zu finden, ist insbesondere Augustinus nicht müde geworden. Alles, was Gott geschaffen hat, gehört zu einer Gattung (modus) von Sein, stellt diese dar (species) und ist darauf bezogen (ordo).¹⁰ Das ist der platonische Urbild—Abbild—Gedanke, nach dem das verborgene Sein sich in gewissen Erscheinungen nach außen zeigt und die Erscheinungen ständig auf ihren Ursprung bezogen bleiben. In der aristotelisch geprägten scholastischen Theologie wird das ganze Verhältnis irdischer geprägt, die Relation zwischen gattungsmäßigem Ursprung und Erscheinungsweise wird in einen Überblick gebracht, der in der Reichweite menschlicher Begriffe liegt. In verschiedenen Variationen werden diese Ternare ausgesprochen, etwa in der Form von Substanz, Vermögen und Wirkung (substantia, virtus, operatio).¹¹ Thomas gibt die Stelle präzise an, wo er vom platonischen Abbildenden zum Substanzbegriff übergeht, obwohl er nach seiner Ansicht das gleiche sagt, was auch Augustinus gesagt hat.¹² Dieser Ternar gilt von jedem Sein, ob belebt oder unbelebt, ob geistig oder nicht. Alles, was ist, hat eben einen Bestand, es ist Substanz, denn sonst könnte es nicht selbständig bestehen, und wenigstens für einige Zeit besteht es ja. Jede Substanz hat aber eine besondere Art des Vermögens; das Feuer kann wärmen, es kann verbrennen, es kann Schlacke ausschmelzen. Seine Wirkung ist je und je verschieden, die Realisierung des Vermögens ist in jedem Fall eine besondere, immer ist eine vorhanden, aber immer auch eine andere Möglichkeit. Für einen gewöhnlichen Stein, der am Wegesrand gefunden wird, gilt etwa: Als Stein hat er seine Substanz (substantia) in seiner Schwere und Dichte, von dieser geht eine Kraft (virtus) aus, so zum Beispiel die Gravitationskraft. Diese bewirkt (operatio), daß andere Körper von dieser Kraft, die bei kleinen Steinen natürlich nur sehr klein ist, angezogen werden,

Bild in der Seele. Neben die in jedem geschöpflichen Sein auffindbare Spur (vestigium) tritt die besondere geistige Spur, die — weil sie höher bewertet wird — einen anderen Namen bekommt und Bild (imago) heißt. Auf die allgeschöpfliche, äußere Spur achtet Augustinus weniger, denn an der äußeren Natur hat er wenig Interesse. Seine Seele entzündet sich am Bild Gottes, das er im Inneren bei sich findet. Hier bedarf es keiner Vermittlung durch äußere Sinne mehr, das trinitarische Bild ist immer gegenwärtig und kann mit gesammelter Aufmerksamkeit erkannt werden. Die Imago-Lehre ist in den drei großen Werken über seine Bekehrung (Confessiones), über die Trinität (De Trinitate) und über den Gottesstaat (De civitate Dei) der Schlüssel zu ihrem Gehalt. Die Bekenntnisse sind die Auslegung des trinitarischen Ternars von Gedächtnis, Erkenntnis und Willen (memoria, intellectus, voluntas). Im Gedächtnis läßt sich ein Abbild des unergründlichen Grundes des Vaters, aus dem alles entspringt, wahrnehmen, die Erkenntnis ist Wahrnehmung dessen, was das Gedächtnis als Inhalt bewahrt. Diese Erkenntnis aus dem Gedächtnis ist das Abbild des Sohnes, der seinen Ursprung im Willen des Vaters bejaht. Das Wesen des Willens ist die Zustimmung, in ihr ist der Sohn mit dem Vater eins.

Negative Spuren. Auch seine Geschichtstheologie, das ist die Geschichte des Gottesstaates, der unter den irdischen Staaten heimatlos umherirrt, entwirft Augustinus in trinitarischer Sicht. Zunächst bestimmt er die Richtung, in der dieser wahre heimatliche Staat zu suchen ist. In sich selbst,

¹⁰ AUGUSTINUS: *De natura boni* I, c3.

¹¹ BONAVENTURA: *Hexaëmeron* II, 26.

¹² „Et ad haec etiam reducuntur alia tria quae ponit Augustinus, *modus, species et ordo*. — Et ea quae ponit in libro *Octoginta trium quaest., quod constat, quod discernitur, quod congruit*: constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem.“ (STh I q45 a7)

in seiner Seele, sagt Augustinus, findet der Mensch den Schlüssel wieder, der ihm das Tor zum verlorenen Gottesstaat öffnet. Im 11. Kapitel von «De Civitate Dei», im Übergang der beiden Hauptteile, wird die Innenerfahrung zum Grund der Gewißheit, daß die ursprüngliche Schöpfung wieder gefunden und nahe ist.

„Denn wir sind, wissen, daß wir sind, und lieben dies unser Sein und Wissen. In diesen drei Stücken, die ich nannte, verwirrt uns kein falscher Schein der Wahrheit.“ (XI, 26)

Die innere Erfahrung ist viel gewisser als die äußere, deshalb steht sie Gott näher. Je beständiger ein Sein ist, desto näher steht es dem unwandelbaren Gott, der nicht der Angst erzeugenden Vergänglichkeit der Welt unterliegt. Selbst wenn ich mich in allem täusche, sagt Augustinus, bin ich mir in meiner Existenz doch gewiß (si enim fallor, sum; XI, 26).¹³ Aus der Existenz folgt das ebenso gewisse Wissen, daß ich eben bin. Existenz und Wissen bringen die Liebe, die Bejahung hervor, in der das Wissen Kenntnis nimmt von der Existenz und es bejaht. Diese drei aber sind ein Bild der Trinität: Existenz, Wissen, Liebe. Sie repräsentieren die Dreiheit der Personen von Vater, Sohn und Heiliger Geist in einer gewisseren Weise als die Außenwelt, obwohl auch die äußere Welt schon Spuren zu tragen vermag. Nun ist nicht etwa die Außenwelt oder die Natur böse, sondern beides ist, wie alles Sein, gut und sehr gut geschaffen. Das Böse kommt aus dem Hochmut (superbia), der das Verhältnis zwischen Vergänglichkeit und Beständigkeit, zwischen Zeit und Ewigkeit umkehrt.

„Wie in aller Welt kann Gutes die Ursache von Bösem sein? Nein, nur dann, wenn der Wille sich vom Höheren ab- und dem Niederen zuwendet, wird er böse, nicht als wäre das böse, zu dem er sich hinwendet, sondern weil die Hinwendung selber verkehrt ist.“ (XII, 6)

Daß schließlich, drittens, in «De trinitate» die Ternare eine herausragende Rolle spielen, ist von vornherein klar, und kann hier vorderhand einmal ausgelassen werden.

Die Voraussetzung für die Erkennbarkeit dieser Spiegel ist das schöpfungstheologische Prinzip Augustins, das er zwar nicht als erster aufgebracht, aber in einer besonderen Eindringlichkeit verwendet hat: Die Werke nach außen sind insgesamt Werke der Trinität (Opera ad extra sunt indivisa). Was der Vater getan hat, das tut auch der Sohn, das tut auch der Heilige Geist.¹⁴ Obwohl das Credo seit Anbeginn den Vater als Schöpfer von Himmel und Erde bekennt, der Sohn die Welt erlöst und der Heilige Geist sie durch die Geschichte heimführt, sieht Augustinus in jedem dieser Werke alle Personen der Trinität am Werk. Die östliche Theologie, vor allem Origenes, weniger die Kappadokier, hatte zunächst unbefangener diese Taten als Eigenschaft (proprietas) jeweils einer Person zugeordnet und damit eine eindeutige Verbindung zwischen dem inneren Sein Gottes und der äußeren Geschichte erreicht. Dadurch können immanente Trinität und ökonomische Trinität, die Heilsgeschichte, unmittelbar miteinander verbunden werden, allerdings kann es keine trinitarischen Spuren geben. Die Geschichte insgesamt zeigt dann eine trinitarische Spur, weniger jeder Augenblick. Heilsökonomisch gesehen hat sich zuerst das Zeitalter des Vaters, dann das des Sohnes, dann das der Kirche als die Zeit des Heiligen Geistes kundgetan. Damit ist die Welt ganz in Gott eingelassen und seine innere Bewegung. Umgekehrt bevorzugt die abendländische Theologie, Gott ganz in der Welt zu sehen, also von Anfang an, schon bei der Schöpfung, die ganze Trinität am Werk zu sehen, also ohne die Zeit und zu jeder Zeit, die Offenbarung des ganzen Gottes zu suchen.

„Wenn aber göttliche Güte nichts anderes ist als göttliche Heiligkeit, ist es gewiß auch aufmerksames Nachdenken und nicht dreiste Verwegenheit, die Vermutung auszusprechen, daß in dem andeutenden Bericht über die göttlichen Werke, wenn wir hören, wer es war, der schuf, wodurch er schuf und weswegen er schuf, in geheimnisvoller Redeweise, um unsern Scharfsinn zu üben, auf die Dreieinigkeit hingewiesen wird.“¹⁵

Der Augustinische Gedanke von der zu jeder Zeit anwesenden Trinität ist der tiefere, weil er die Vorstellungsmöglichkeiten des Menschen stärker überschreitet. Daß die Welt in Gott ist, überrascht wenig, da Gott als Unendlicher an keiner Endlichkeit eine Grenze haben kann. Schon im Ansatz

¹³ Ähnlich: *De libero arbitrio* II, 3.

¹⁴ „Quod Pater fecit, hoc et Filius fecit, hoc et Spiritus Sanctus fecit.“ (*De Trinitate* I, 4)

¹⁵ *De Civitate Dei* XI, 24.

stärker die Vernunft überschreitend ist es, in jedem Sein und zu jeder Zeit Gott selbst zu suchen. Gefunden werden kann er in jedem endlichen Sein als Dreieiniger, in der Bewegung des endlichen Seins zueinander. Hier kann keine Gleichheit der Ebenen oder der Naturen herrschen. Gott ist nicht einschließbar von der Welt und ein Teil von ihr, und doch wird genau dies in einem abgeschwächten Sinn vom Ebenbild Gottes, vom Menschen gesagt, und ganz unabgeschwächt von Christus. Dieser göttliche Bote ist nicht ein beauftragter Prophet, sondern ist Gott selbst. Was also von Natur aus unmöglich ist, daß Gott ein Teil der Welt wird, wird in der Inkarnation zur Mitte des christlichen Glaubens. Aber natürlich geschieht dies auf der Ebene der Personen und damit der Relationen, nicht etwa auf der Ebene reduzierter Naturen, die durch Isolierung aus den Relationen gewonnen sind.

Ökonomische Trinität. Weil Gott als Ganzer schafft und er kein anderes Muster bereit legen kann als sich selber, deshalb schafft er nach sich selber, also immer in Spuren und in Bildern der Trinität. Eine bequemere Vorstellung ist es zu denken, die Natur sei in Gott, wie ja auch der Mensch sich leicht als Teil der Natur zeigt. Schwieriger ist die Umkehrung, aber sie macht erst die Theologie aus: Die Natur ist ganz im Menschen und Gott ist ganz in der Natur. Beides wird denkbar durch die Relationen der Personen.

Der 1960 von Karl Rahner aufgestellte Satz: Die ökonomische Trinität *ist* die immanente *und umgekehrt*, kann hier jetzt näher untersucht werden.¹⁶ Die eine Richtung ist zweifellos richtig und von der Theologie zu denken. Denn alles, was sich an trinitarischen Spuren in der Geschichte zeigt, kann ihren Ursprung nur in der immanenten Trinität selbst haben, wenn das Wort Spur oder Abbild zurecht diesen Namen trägt. Die Umkehrung gilt nur dann, wenn wir sicher sein können, daß Gott sich ganz in der Geschichte ausgesprochen hätte. Das ist nun insofern richtig, als er seinem Sohn nichts vorenthalten hat, auch insofern, als daß die ganze Schöpfung die Herrlichkeit ihres Schöpfers preist, wobei es keine Mühe macht, diesen Lobpreis trinitarisch erschallen zu lassen, ob allerdings die Geschichte als Geschichte der Ort ist, wo Gott sich ganz ausspricht oder ob es nicht doch eher der Sohn ist, indem er sich ausspricht, das ist hier die Frage. Die Euphorie Rahners und seiner damaligen Zeitgenossen ist zwar historisch zu verstehen, aber heute schon wieder fremd geworden. Einerseits wollte er die Neuscholastik von einigen lebensfernen Gottesaussagen wegführen und andererseits die Theologie die lange vernachlässigte Geschichte entdecken lassen, aber daß sich die Größe und Vollkommenheit gerade in der sich entwickelnden und das Göttliche realisierenden Geschichte zeigt, ist doch eher Hegelianismus und insofern also der Verrat des Geheimnisses an die Politik oder an einen sonstigen Versuch, Gott selbst zu realisieren.

Dies läßt sich an der Umkehrung des Satzes erkennen, nach dem die immanente Trinität die ökonomische sein soll. Dies kann sich niemals in der realen Zeit bewahrheiten, weil die Geschichte im chronologischen Sinn in keinem Augenblick abgelaufen ist. Die volle Gegenwart Gottes ist also gar nicht zeitlich-räumlich zu erfassen, sondern in einer doch eher personalen Weise. Und das realisieren die Ternare des hl. Augustinus besser als die von Rahner geforderte Umkehrung, weil sie einerseits die Distanz wahren, aber andererseits die volle Realität der Trinität als Gegenwart erkennen lassen.

8. 2 Vom Lateranense IV bis zum Vaticanum II

Satz 8.2: Die theologische Mehraussage des Lateranense IV über die *Creatio ex nihilo* ist eine geschichtliche Minderaussage (DH 800), da es die stets größere Unähnlichkeit von Schöpfer und Geschöpf betont (DH 806). Das Vaticanum I und das Vaticanum II gehören innerlich zusammen. Das eine betonte gegen die Neuzeit die *Rationalität* des Glaubens (DH 3000ff), das andere stellt die *Personalität* in den Mittelpunkt.

¹⁶ Karl RAHNER: *Schriften zur Theologie* IV, 115.

Für das zweite Jahrtausend machen wir an zwei oder drei Stationen exemplarisch halt. Ich versuche zu zeigen, daß die lehramtlichen Aussagen geprägt sind durch die Herausforderungen des umgebenden Zeitgeistes, also der Philosophie, der Wissenschaft und der praktizierten Moral. Darin spiegeln sich die Antworten aus dem Glauben in der Sprache der Zeit wider. Sie sind also historisch gebunden und weisen doch über ihre Zeit hinaus. Denn zum einen werden die Antworten nicht ausschließlich aus eigener, sondern aus der geschichtlichen Erfahrung geschöpft, die im Licht der Offenbarung gesehen wird. Zum anderen reichen sie ihre eigenen Einsichten an eine spätere Zeit weiter, ohne daß daraus ein schlichter linearer Fortschritt wird. Fortschritt aus eigener Leistung ist die hartnäckigste Form des Unglaubens, da er in der Überschreitung der Grenze die Endlichkeit des Menschen, sein tiefstes Leiden, aufheben will. Das Verhängnis des Fortschritts ist die Ferne des Ziels, da keine endliche Kraft ausreicht, ein unendliches Ziel zu erreichen, und jedes endliche Ziel ist dem Tod geweiht. Also gibt es im Glauben die Bewahrung dessen, was man den Schatz der Offenbarung nennen kann, den wir nach Paulus in zerbrechlichen Gefäßen tragen (2 Kor 4, 7). Der Glaube ist die Annahme des von selbst ankommenden Zieles. Jeder Einfluß der Zeit auf den Glauben bedeutet also nicht nur Lernen und neue Erfahrung, sondern zugleich Übernahme des Fremden und Schutz des kostbaren Gutes vor Überfremdung, weil der Glaube keine Eigenleistung ist. Das defensive Element gehört zum Glauben und wird vor allem lehramtlich wahrgenommen, während die Theologie, wenn sie sich recht versteht und wenn sie die Kraft dazu hat, offensiv auf die Forderungen der Zeit antwortet, ja selbst eine Forderung an die Zeit ist.

Das defensive Element des Schutzes ist allerdings seit 300 oder 400 Jahren einseitig angewachsen, was sich theologisch darin gezeigt hat, daß die Formeln schulmäßig und formal tradiert wurden, ohne den Anschluß an die Erfahrung der Zeit zu gewinnen. Sowohl aus kirchlichen wie aus säkularen Gründen wird oder, besser gesagt, wurde die gegenseitige Durchdringung erschwert und unmöglich gemacht. Ein starker Ausdruck der Defensive war die Neuscholastik, weshalb ihre Aussagen fast wörtlich aus Wiederholungen amtlicher Lehrsätze bestanden. Sie war nicht gänzlich unproduktiv, aber ihr Widerspruch gegen den Zeitgeist entsprang weniger einer eigenen und vertieften Einsicht, sondern entstammte der Bewahrung und Verteidigung von approbierten Formeln, in denen die frühere Einsicht, die den Vorvätern plausibel war, aufbewahrt wurde. Die Defensive kann sehr ehrenhaft sein, – deshalb ehre ich das Andenken an die Neuscholastik –, aber auf Dauer konnte sie nicht ausreichen.

Kirche und Fortschritt. Mit dem Vaticanum II wollte die Kirche wieder Anschluß an das geistige Leben der Zeit gewinnen. Zu diesem Zweck hat sie in gewisser Weise den Gedanken des *Fortschritts* und der *Entwicklung* übernommen. Diese beiden Lieblingsbegriffe der säkularen Welt scheinen heute angesichts der ökologischen Krise wieder zu verblassen, so daß der Fortschritt der Kirche durch diesen gewollten Akt schon wieder rückschlägig ist. Es entbehrt nicht der Ironie, daß bald die einzige Institution, die heute noch vom Fortschritt der Völker spricht, die Kirche ist. *Populorum progressio* ist auch der Titel einer Enzyklika Pauls VI. aus dem Jahre 1967 (DH 4440 — 4469). Die Verbreitung der Idee der Menschenrechte hat heute im Vatikan einen ihrer Mittelpunkte, wo sie vor 160 Jahren als teuflische Verblendung bezeichnet worden war. Die Kirche ist das Gedächtnis allen Fortschritts, nachdem sie ihm seinen Heilscharakter, der sich, wenn er absolut verstanden wird, als Unheil erweist, genommen hat. *Deshalb erscheint die Kirche so konservativ, weil sie der versammelte Fortschritt der Vergangenheit ist.* Sie ist der Fortschritt von gestern, da er seine Ziele nicht erreicht hat, und der Fortschritt von morgen, da die Kirche das Heil nur aus der Hand Gottes erwartet. Deshalb spricht man in ihr Latein, denkt aristotelisch und naturrechtlich, verkündet die soziale Gerechtigkeit, nachdem sie das alles einmal, als es aktuell war, abgelehnt hat. Denn in der Tat, jeder aktuelle Fortschritt ist gottlos, weil er sein Glück und sein Heil selbst machen will. Der Übergang vom Turmbau zu Babel zur Berufung Abrahams (Gen 11f) zeigt diesen Vorgang biblisch genau: Was die Babylonier mit viel Mühe verfehlt haben, erreicht Abraham ohne Anstrengung: Gott schließt einen Bund mit ihm, um ihn zu einem großen Volk zu machen. Das ursprüngliche Ziel der Kirche ist das Lob Gottes und das Heil der Seelen. Aber in einer maßvollen Weise kann auch der soziale und technische Fortschritt zu

diesem Heil beitragen, wenn er den Armen Hoffnung gibt und den Satten aus dem letztlich hoffnungslosen Konsum reißt. Und da die ideologischen Vertreter des Fortschritts, wie der Kapitalismus und der Kommunismus, ans Ende ihrer Weisheit gekommen sind, kann sich die Kirche zum Anwalt einer gemäßigten Fortschrittsidee machen. Das Zeitgemäßeste allerdings ist zu allen Zeiten das Standhalten gegen den Trend der Zeit, der immer wieder neu sein Heil aus eigenen Kräften erschaffen will. — Soviel zum Geist der Zeit!

Das 4. Laterankonzil (1215)

Die markanteste Aussage des 4. Laterankonzils ist die Formel von der Schöpfung aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*), womit eine lange theologische Tradition offizielle Anerkennung findet. Angelegt in Aussagen und Formulierungen der Hl. Schrift, dann weiter entwickelt in klarer Abwehr gegen jeden Dualismus, gegen die Einschränkung der Kraft Gottes, alles aus Güte geschaffen zu haben und zum Guten lenken zu können, folglich gegen alle bloß eingeschränkte Erlösung, die sich vor dem Bösen flüchtet, es aber nicht ins Gute umkehrt, stellt sich das Zeugnis der Offenbarung. Das ist oben dargestellt worden. (§ 6; § 7)

Tradition des ex nihilo. Die nachbiblische Epoche des frühen Christentums nimmt den Begriff sogleich auf. Der *Hirte des Hermas* im 2. Jahrhundert gibt diese Glaubensaussage folgendermaßen wieder:

„Fürs allererste: glaube, daß es *einen* Gott gibt, der alles erschaffen und vollendet und aus Nichts gemacht hat, daß es sei, indem er auch alles umfasst, während er allein unfassbar ist.“

An dieser Stelle ist der Einfluß des 2. Makkabäerbuches zu erkennen, aber deutlich wird auch, daß der Glaube hier zum moralischen Postulat geworden ist, zu einem Gebot des Glaubens. Die Formel ist die gleiche geblieben, aber das Bekenntnis zum Inhalt einer Formel hat nicht notwendig auch schon ihren Inhalt anerkannt. Ihre Wahrheit ist aufbewahrt; sie zu erfahren und zu leben steht noch aus. Unter dem Druck der großen Verfolgung war die Erkenntnis von der Schöpfung aus dem Nichts eine Befreiung zur Eigentlichkeit. Denn sie erkennt, daß das Gute alles Sein ist (*omne ens est bonum*) und das Böse, jedes Entgegengesetzte, nur Schein und Oberfläche an der Substanz des Guten ist (*privatio boni*). Jetzt, beim Hirten des Hermas, bekennt der Glaubende die Formel, aber da die äußere Situation nicht unbedingt so widerwärtig ist wie in der Babylonischen Gefangenschaft oder in der Makkabäischen Verfolgung, bleibt es dahingestellt und abzuwarten, ob der Glaube auch seine ureigenste Sache erkennt und damit in der Tiefe anerkennt. Allerdings ist bekannt, daß die Christen der ersten drei Jahrhunderte nicht selten die Gelegenheit hatten, die Wahrheit von der Schöpfung aus dem Nichts in der ursprünglichen Situation der Verfolgung wieder zu erfahren. Wie anders sollte die Wahrheit von der Schöpfung aus dem Nichts leuchten können, als wenn die Bedingungen des Verstehens wieder die gleichen sind!

Natürlich stößt man bei nahezu allen Vätern auf diese Formel, was sie damit auf die gleiche Ebene hebt wie viele synodal oder bischöflich-päpstlich approbierte Glaubensaussagen, ja darüber hinaus. Die Schöpfung aus dem Nichts gehört so unmittelbar zum Glaubenswissen, was immer auch die wechselnden Zeiten darunter verstehen mochten, wie auch etwa die Existenz Gottes, die niemals eine dogmatisch—amtliche Festlegung erfahren hat. Die Existenz Gottes hat in der Kirche niemand bestritten. Nur *wie* Gott erkannt werden kann, darüber hat man sich in der Neuzeit auch innerhalb der Kirche so heftig bekämpft, daß das Vaticanum I einige Aussagen dazu gemacht hat.

Von solcher unbestrittenen Selbstverständlichkeit, die keine Approbation braucht, ist in der Alten Kirche die Schöpfung aus dem Nichts. Selbst Origenes, der platonischste der Vätertheologen, bringt sie anstandslos, wobei er der Formulierung aus dem *Hirten des Hermas* folgt.¹⁷ Bei Augustinus heißt

¹⁷ „Primo, quod unus est deus, quia omnia creavit atque composuit, quique, cum nihil esset, esse fecit universa...“ (ORIGENES: *Vier Bücher von den Prinzipien [Peri Archon]*. Lat.—dt. Hrsg. von H. Görgemanns u. Heinrich Karpp. Darmstadt: Wiss. Buchges., ²1985.- 888 S.; I Praef 4)

es, daß die gesamte Schöpfung, die sichtbare und die unsichtbare, nicht von Gott geboren, sondern von ihm aus dem Nichts geschaffen worden ist.¹⁸

4. Laterankonzil. Die Erklärung zur Schöpfungslehre aus dem Jahre 1215 ist auf der größten Kirchenversammlung des Mittelalters formuliert worden.¹⁹ Dem 4. Laterankonzil war von Papst Innozenz III. das Ziel gesetzt worden, die Christenheit nach innen zu reformieren und zu einigen, um nach außen gegen den Islam besser bestehen und das Heilige Grab wieder befreien zu können. Die Schöpfungsaussage des 1. Kapitels (Caput 1) beginnt trinitarisch-kosmologisch und wird dann christologisch-ekkesiologisch weiter geführt (DH 800 — 802). Dieses Prooemium über den katholischen Glauben prägen alle nachfolgenden 70 Kapitel, von denen die meisten einen praktischen oder disziplinären Charakter haben.²⁰ Fast noch mehr wurden die nachfolgenden Jahrhunderte in theologischer Hinsicht geprägt, weil das 2. Kapitel den Magister *Petrus Lombardus* († 1160) namentlich erwähnt (DH 803) und seine Sentenzensammlung in Schutz nimmt.²¹ Damit erhielt diese Sammlung eine gleichsam offizielle Anerkennung und wurde zum theologischen Schulbuch an den aufblühenden Universitäten. Es begann der ungeheure Erfolg seines Buches,²² obwohl einige seiner Lehren, die er der Sammlung erläuternd beifügte, von den Kommentatoren der Sentenzen allgemein zurückgewiesen wurden.

Die ersten drei Kapitel wehren einige in der damaligen Zeit aufgekommene Lehren ab. Sie stellen sich gegen den pantheistischen Intellektualismus und gegen dualistische Soziallehren, das erste eine Gefahr an den im 12. Jahrhundert aufgeblühten höheren Schulen, das zweite eine umfassende soziale Volksbewegung mit dem Zentrum in Südfrankreich. Wie schon tausend Jahre zuvor führt der Weg der Schöpfungstheologie zwischen Monismus und Dualismus hindurch. Namentlich wird der joachimitische Chiliasmus (DH 803) zurück gewiesen, der Pantheismus Amalrichs (DH 808) und der Dualismus der Waldenser (DH 809). Nach einem schmerzlichen Blick auf die getrennte griechische Kirche (DH 810), zu der das Konzil keine Lehr—, sondern nur Disziplinarunterschiede feststellt, wird die sakramentale und jurisdiktionelle Ordnung in der Kirche zu verbessern gesucht. Die trinitarisch—kosmologische Schöpfungsaussage des 1. Kapitels lautet:

„In Festigkeit (Firmiter) glauben und mit Schlichtheit bekennen wir, daß nur ein Einziger der wahre Gott ist; er ist ewig, unbeschränkt und unveränderlich, unbegreiflich, allmächtig und unaussprechlich, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist, drei Personen zwar, aber ein Wesen, eine Substanz, also eine schlechthin einfache Natur (*natura simplex omnino*), der Vater von niemandem, der Sohn einzig vom Vater und der Heilige Geist zugleich von beiden, ohne Anfang, immer und ohne Ende, der Vater zeugt, der Sohn wird geboren und der Heilige Geist geht hervor, gleichen Wesens, gleicher Art, gleich allmächtig und gleich ewig, der eine Ursprung aller Dinge (*unum universorum principium*). Er ist der Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren, geistigen und körperlichen Dinge, der in seiner Allmacht zugleich am Anfang der Zeit (*ab initio temporis*) jede der beiden Geschöpfe aus dem Nichts begründet hat (*creator ... de nihilo condidit creaturam*), das geistige und das körperliche Geschöpf, nämlich die Engel und die Welt. Schließlich schuf er das Menschengeschöpf, als ob es (*quasi*) zu gleichen Teilen aus Geist und Körper zusammengesetzt sei.“ (DH 800)

Hier tritt die rationale und heilsgeschichtliche Sicht in der Theologie auseinander, da erst in einem zweiten und dritten Akt von Christus (802) und von der Kirche die Rede ist (803). Die Vermittlung

¹⁸ „Hanc ergo Trinitatem dici unum Deum, eumque fecisse et creasse omnia quae sunt, in quantum sunt, disciplina catholica credi iubet, ita ut creatura omnis sive intellectualis sive corporalis, vel quod brevius dici potest secundum verba scripturarum divinarum, sive invisibilis sive visibilis, non de Deo nata, sed a Deo sit facta de nihilo.“ (AUGUSTINUS: *Über den Wortlaut der Genesis Bd. I. und II [De Genesi ad litteram libri duodecim]*. Paderborn 1961/1964; I)

¹⁹ Vgl. Hans WOLTER SJ: *Das vierte Laterankonzil*. In: HKG III/2 (1968) 206 — 213.

²⁰ Vgl. Texte zu Lateran IV in: Raymonde FOREVILLE: *Lateran I - IV. Geschichte der ökumenischen Konzilien*. Bd. VI. Mainz: Grünewald, (frz. 1965) 1970.- 522 S.

²¹ „Nos autem, sacro approbante Concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo ...“ (DH 804)

²² „Eine vom Einteilungsschema des Petrus Lombardus weniger beeinflusste Systematisierung des theologisch-philosophischen Gedankenstoffes haben in der Ära der Hochscholastik unter den Summisten eigentlich nur Thomas von Aquin und Ulrich von Straßburg.“ (Martin GRABMANN: *Die Geschichte der scholastischen Methode II*. Bonn 1956; 370)

dieser beiden wird zwar vorausgesetzt, da ohne Christus keine Offenbarung der Trinität und ohne Kirche kein Glaube an die Offenbarung möglich ist, aber diese Voraussetzung wird nur stillschweigend und unbewußt gemacht. Die geschichtlich schon geschehene Vermittlung kommt nicht in den Blick, weil Joachim die Geschichtlichkeit Christi und der Kirche überbetont hatte. Die Einmaligkeit, Vollständigkeit und überzeitliche Gültigkeit der Christus—Offenbarung waren bei ihm verloren gegangen.

Diese betont Petrus Lombardus um so stärker, und das Konzil übernimmt seine Sicht, so daß die geschichtliche Perspektive fast ganz darin untergeht. Zur Unzeit oder im Unmaß einen Vorschlag gemacht — wie hier geschehen durch den zu Anfang des 13. Jahrhunderts verstorbenen Joachim — bewirkte 1215 das Gegenteil der Absicht, so daß alle Elemente einer heilsgeschichtlichen Theologie für lange Zeit wenig galten. Entsprechend ist der erste Abschnitt (DH 800) des ersten Kapitels gänzlich über— oder ungeschichtlich entworfen. Was hier vom Konzil ausgesagt wird, ist die enge Verbindung von Trinität und Kosmologie, vermittelt über die Schöpfung aus dem Nichts.

Immanente Trinität. Die Einzeluntersuchung zeigt einen präzise gearbeiteten Text. Und wie jede gute theologische Aussage beginnt sie mit einem Paradox. Ausführlich wird die immanente Trinität beschrieben, die wesentliche Gleichheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist, deren Unterscheidung nur in den personalen Relationen zu suchen sind. Das trinitarische und christologische Paradox ist an sich schon kein rationaler Gedanke, und es wird nicht dadurch verstehbar, daß die Einheit und Dreiheit Gottes in verschiedener Hinsicht ausgesagt wird. Man kann Paradoxe immer nur verschieben, etwa von der Differenz zwischen Eins und Drei zur Differenz von Natur und Person. Wenn sie echt sind, bleiben sie erhalten. Ja, ein Paradox bleibt nicht nur erhalten, sondern es vermehrt sich durch die Erklärungen, die zu seinem Verständnis abgegeben werden, und zieht die Erkenntnis in die Anerkenntnis der Endlichkeit der Vernunft. Wenn man an dieser Stelle etwa versucht, von den Zahlen zu der anderen Ebene der Natur und der Personen überzugehen, hat man das erste Paradox nicht erklären können, sondern nur verdoppelt. Es bleibt unverstanden, wie das Eine zugleich eine Dreiheit sein kann, die über drei Eigenschaften hinausgeht bis zum Selbststand, bis zur Subsistenz, die dem anderen gegenüber steht und doch mit ihm eins ist. Zwischen der Dreiheit von drei Göttern und der Einheit eines einzigen Gottes, der auf drei verschiedene Weise erscheint, liegt die Wahrheit der Trinitätsaussage.

Wenn die Dreieinigkeit in der Aussage des Konzils als das eine Prinzip (*unum universorum principium*) genommen wird, aus dem alles entspringt, wird damit ein neues Paradox erzeugt. Denn ein Prinzip sollte verstanden sein, um als Erklärung für etwas anderes dienen zu können. Nun bildet ein dreieiniges Prinzip aber nicht schlichtweg eine Einheit. Von solcher Art aber müßte es sein, damit mit Notwendigkeit aus ihm etwas gefolgert werden könnte. Was soll erklären anders heißen, als die Kausalität einsehen, wie das eine aus dem anderen hervorgeht? Aber Gott als Schöpfer der Welt verehren heißt nicht, die Notwendigkeit und Kausalität der Schöpfung einsehen. Gott muß seine Güte mitteilen, denn *Güte* ist die Bejahung des einen durch das andere, die Einheit in Verschiedenheit. *Streit* dagegen ist die mißlungene Einheit der Verschiedenheit. Gott muß seine Güte mitteilen und die Welt muß aus Güte geschaffen sein, wenn denn Heil für sie möglich sein soll. Aber Gott darf nicht unter dem Zwang stehen, seine Güte einer endlichen Welt mitteilen zu müssen. Die trinitarische Lösung hält die genaue Mitte des Paradoxes zwischen Güte und Notwendigkeit: Gott *muß* sich im Sohn mitteilen, aber er *kann* eine endliche Welt schaffen.

Die beste theologische Aussage ist immer diejenige, die das Nichtsaussagbare Gestalt werden läßt. Es ist also keine Überraschung, daß gerade das 4. Laterankonzil — in enger Verbindung zu seinen positiven Zielen — die negative Theologie, das Nichtwissen und Nichtkönnen angesichts des Schöpfers zu amtlichem Rang erhoben hat.

„Denn zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung kann keine Ähnlichkeit bemerkt werden, ohne daß zwischen ihnen eine größere Unähnlichkeit zu bemerken ist.“²³

²³ "Quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda." (DH 806)

Das Konzil hält sich theologisch an seine eigene Leitlinie, wenn es in der Weise der größeren Unähnlichkeit über die trinitarische Schöpfung spricht. Das Mittel dazu ist die Formel von der Schöpfung aus dem Nichts. Aber wie? Die Schöpfung von Himmel und Erde nicht nur als Werk des Vaters auszusagen, wie das alle Symbola von Anfang an tun, sondern als Werk der gesamten Trinität, heißt mehr sagen und wissen zu wollen, also eine Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Schöpfung zu bemerken. Dem sollte eine größere Unähnlichkeit die Waage halten. Ist es aber nicht umgekehrt? Denn die Schöpfung aus dem Nichts behaupten, scheint sagen zu wollen, daß die bisher nicht unter die Reichweite der göttlichen Kausalität gebrachte Seinsform der ersten Materie nun von dieser umfasst wird. Der anfängliche Ordner und Kultivator des Chaos, wie er etwa beim Jahwisten (Gen 2) beschrieben wird, steigt immer mehr zur alleinigen Ursache auf, zum einzigen Prinzip der Erklärung aller Dinge, neben dem es kein anderes gibt und geben braucht. Heißt das weniger wissen?

Mehr und minder. In der Tat! **Die theologische Mehraussage ist eine geschichtliche Minderaussage.** Das eine Prinzip ist nicht ein solches Prinzip, aus dem die Erschaffung der Dinge zwingend erkannt, also berechnet und voraus gesagt werden kann. Die negativen Elemente auf der Ebene eines endlich—rationalen Verstehens lassen sich aufzählen:

- Ein trinitarischer Gott kann nicht *ein* rationales Prinzip sein.
- Wenn Gott zweierlei erschafft, das Geistige und das Körperliche, also die höchsten Seinsformen und den niedrigsten Stoff, was gegen den Pantheismus des Amalrich von Bène († 1206) und des David von Dinant gerichtet ist, dann verzichtet die Einsicht darauf, in Gott ein bloßes Ordnungsprinzip zu sehen. Nur Ordnung aber ist begreifbar, da die Begriffe aufs Allgemeine und nur Geordnetes erkennen können.
- Der zeitliche Charakter der Schöpfung, den Augustinus stark betont, unterwirft das Verstehbare dem Vorbehalt, daß das Endliche nicht ewig bestehen kann. Die Ewigkeit der Welt dagegen ist eine Rationalitätsforderung, die mit der Erschaffung am Anfang der Zeit (ab initio temporis) zurückgewiesen wird.

Urteil der Theologie. Zum Schluß frage ich, ob die Formel leistet, was sie leisten soll, nämlich ob sie zugleich den Pantheismus und seinen formalen Gegensatz, den Dualismus überschreitet? Geschichtlich ist sie vom Lateranense IV so gebraucht worden, ohne daß das Konzil selbst die Einsicht entfaltet, die in seinen Formeln enthalten ist. Das gehört auch nicht zu den Aufgaben von Konzilien. Wohl aber ist es unsere Aufgabe, die Aufgabe der Theologie, eine Brücke zu schlagen von der biblischen Grund— und Erstaussage, die ich oben dargelegt habe, zur Überbietung von Pantheismus und Dualismus, getragen von der Formel der Schöpfung aus dem Nichts. Die Ablehnung des Dualismus ist klar und braucht hier nicht weiter behandelt zu werden. Die Absage an die Zweiteilung der Weltprinzipien tritt auch biblisch und in der Alten Kirche als Aufgabe, die dieser Formel zugeordnet ist, hervor.

Wie steht es mit dem Pantheismus? Pantheismus scheint vorwiegend eine intellektuelle Ideologie zu sein, weil der Alltag dem einfachen Menschen zuviel Widerstand entgegen setzt, als daß er sich von dem harmonischen Zusammenspiel aller Gegensätze, wozu der Pantheismus neigt, überzeugen läßt. Die intellektuelle Entfernung vom Alltag und die Versöhnung im Denken, die im Denken gesucht wird, ist gewissermaßen ein Überspringen der Zeit in eine gedachte Ewigkeit hinein. Der Pantheist schaut mit Ewigkeitsblick (sub specie aeternitatis) auf die verworrene Welt und sagt von sich aus: Es ist alles gut; das heißt, alles läuft so, wie es meine Begriffe vorausgesagt haben. Aber nur der kann sich erlauben, ein Pantheist zu sein, der tatsächlich den Ewigkeitsblick hat, und das ist Gott. Einzig Gott kann zurecht Pantheist sein. Denn ihm ist alles eins und gut, für den Menschen noch nicht. Dem endlichen Menschen unterläuft jedoch bei dem Versuch, diese Sicht einzunehmen, ein entscheidender Fehler, nämlich alles für einsehbar zu halten, und alles, was ihn unbedingt angeht, für vorweg begreifbar zu halten.

Der Dualismus nimmt das Böse zu ernst, der Pantheismus nimmt es nicht ernst genug. Der Pantheismus erklärt es für einen Schein, der ihm, dem Erkennenden, notwendig und einsichtig sei.

Seine Ohnmacht zeigt sich darin, daß er das Böse nicht aufheben kann. In der Sprechweise der Formel von der Schöpfung aus dem Nichts hätte Gott dann die Schöpfung aus sich selbst genommen, der Weltstoff wäre also göttlichen Wesens, von Gott geboren (de Deo nata), wie Augustinus sagt, der selbst in seiner Frühzeit ein Intellektueller war und sich von dieser Vorstellung, die als Möglichkeit in ihm liegt, frei macht. Wenn der Stoff, statt ihm wie im Dualismus gegenüber zu stehen, von ihm selbst genommen wäre, dann wäre alle Bosheit nur Schein und die Versöhnung aller Dinge ein automatisches und notwendiges Geschehen, aber keine personale Freiheitstat. Zwischen Monismus und Dualismus schöpft die Formel den Weltstoff aus dem Nichts. Schöpfungslehre ist Sesquiismus, von lat. sesqui, das Anderthalbfache. Der bloße Monismus ist falsch wie der bloße Dualismus. Beide haben aber auch ihren Anteil an der Wahrheit, nur kann die nicht angemessen durch einen Begriff ausgedrückt werden. Es läßt sich zeigen: Was philosophisch ein Sesquiismus ist, kann theologisch als trinitarisch verstanden werden.

Luther und die Antwort von Trient (später einmal)

Das Vaticanum I und II. Ein organisches Verständnis der beiden letzten Konzilien läßt sich dadurch erreichen, daß man sie zusammen versteht, also in ihrer Unterschiedenheit und Einheit zu denken sucht. Damit wird zugleich eine Entwicklung, aber nicht unbedingt ein Widerspruch zwischen ihnen festgestellt. Denn auf der historischen Ebene ist alles ein Widerspruch, was nicht identisch das gleiche ist.

Es scheint, daß die beiden Konzilien verschiedene Antworten auf die Forderungen des modernen Geistes waren, einmal mehr defensiv, einmal mehr offensiv. Ein solches Verständnis entspricht dem Wesen von Offenbarung und Kirche: Ein für allemal ist Gott mit Christus in die Geschichte gekommen, und dieses Ereignis verbreitet sich durch Wachstum in Raum und Zeit. Das organische Verständnis umspannt somit die Widersprüche und Einseitigkeiten, die jedes Wachstum bestimmen. Jede Pflanze nimmt auf, stößt ab, retardiert und sprießt nach langer, vorbereitender Ruhephase plötzlich empor. Der bloß äußere Sinn könnte die Pflanze für widersprüchlich halten und ihr die Möglichkeit zur Existenz absprechen. Denn Aufnehmen und Abstoßen, Zaudern und Zupacken stehen, logisch gesehen, in Widerspruch zueinander und können nicht gleichzeitig sein. Also kann der Gegenstand nicht existieren, an dem sich solche widersprüchlichen Eigenschaften finden, wie auch ein eckiger Kreis nicht existiert, weil eckig und rund widersprüchlich sind. Aber das Leben verbindet die bloß formalen Widersprüche: Es gibt dennoch Pflanzen, allen logischen Einwänden zum Trotz.

Auf organische Weise gehören das Vaticanum I und II zusammen. Der bloße Buchstabensinn bliebe an der Oberfläche haften, um Widersprüche zu erkennen, oder auch, um sie zu erzeugen. In vielen Punkten hat sich das 2. Vatikanische Konzil als Fortführung, Ergänzung und Vollendung des 1. verstanden, was schon äußerlich plausibel ist, da das Konzil von 1869/70 durch den deutsch—französischen Krieg unvorhergesehen unterbrochen wurde. Das Provisorium gedieh allerdings zu einem Dauerzustand von fast 100 Jahren. Ekklesiologisch wurde die stark primatiale Sicht des 1. Vaticanum auf dem 2. durch die Lehre von der Integrität der Ortskirchen ergänzt und in den Primat des Papstes eingebaut. Theologisch hatte das 1. Vaticanum die Rationalität des Glaubens überaus stark betont, um sich des säkularen Rationalismus zu erwehren. Es stellte sich damit den Übergriffen von Philosophie und Wissenschaften auf das Gebiet der Theologie entgegen und drang seinerseits auf deren Gebiet vor, indem es die natürliche Erkennbarkeit Gottes lehrte (DH 3004). Das 2. Vaticanum ergänzte die betonte Rationalität durch die Personalität des Glaubens, indem es die Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes bestimmte. (DV 2) Das bedeutet, daß Christus nicht nur in sachlicher Art Wahrheiten über die Schöpfung und den Weg zum Heil lehrt, sondern er ist selbst in Person die Wahrheit der Schöpfung und das angekommene Heil. Alles Endliche behält seine Eigenständigkeit als Endliches, also alle Wissenschaft, alle Vernunft, alle Natur und so weiter, es wird aber bezogen auf das Unendliche, ohne das nichts Endliches sein kann, da alles Endliche

immer über sich hinaus strebt und aus einem früheren Ursprung als sich selber herkommt. Dennoch genügt das Vermögen von Wissenschaft, Vernunft und Natur nicht, dieses Unendliche zu erreichen.

Das Vaticanum I. Die defensive Grundhaltung des Vaticanum I ist ehrenvoll, da es Wahrheiten über den Fortschritt aufbewahrt hat, die damals keine Konjunktur hatten, zum Beispiel, daß bei jedem Fortschritt Katastrophen von etwa gleicher Größe produziert werden. Die Defensive zeigt sich in der Abwehr und Verurteilung vielfältig angeprangerter Irrtümer, bis hin zur Androhung des Ausschlusses aus der Kirche. Die dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben (*Dei Filius*; DH 3000 — 3045) ist im wesentlichen Schöpfungstheologie in Auseinandersetzung mit dem rationalistischen Immanenzdenken des 18. und 19. Jahrhunderts. Gegen die damaligen Zeitströmungen macht das Konzil die Lehre der Schöpfungstheologie geltend. Gegen Hegel wird entschieden betont, daß Gott wesentlich von der Welt verschieden ist und auch so verkündet werden muß (*praedicandus est re et essentia a mundo distinctus*; DH 3001). Das ist die erste, grundlegende, schon jüdische und keinen Mittelweg duldende scharfe Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf. Auf der Ebene der Natur und der Vernunft kann der Mensch von sich aus keine Vermittlung ergreifen oder begreifen, die ihn aus den Widersprüchen der Geschichte zur Einheit mit einem göttlichen Prinzip führen könnte. Gegen Pantheismus, Rationalismus und Materialismus betont die Konstitution den einschränkungslos freien Willen, mit dem Gott die Welt aus dem Nichts geschaffen hat (DH 3002), seine Güte als Motiv und Ziel des Schaffens (DH 3002) und schließlich die Vorsehung, mit der er sie zwischen ihrem anfänglichen Ursprung und bis hin zu ihrem schließlichen Ziel am Ende der Zeiten leitet (DH 3003).

Die Defensive nach außen und die theologische Einseitigkeit nach innen fallen bei diesem Konzil deutlich ins Auge, ja bei genauerem Hinsehen zeigt sich die Defensive als die nicht aufhebbare Einseitigkeit. Am deutlichsten sichtbar wird die Einseitigkeit im Mangel an Christologie. Christus wird nicht in seiner Person als Erlöser und Heilbringer dargestellt, sondern er offenbart erlösende und heilbringende Wahrheiten. Die Konkurrenz zu den Philosophien und Wissenschaften bewegt sich gewiß auf dieser satzhaften und rationalistischen Ebene. Auf dieser mußte das Konzil also sprechen. Aber jede Gegnerschaft macht einseitig. Deshalb haben die Theologen des 20. Jahrhunderts fast durchweg die Äußerlichkeit (Extrinssezismus) des Offenbarungsverständnisses, wie es das 1. Vaticanum vorgelegt hat, beklagt. Ohne Christologie und Christus ist nicht zu erkennen, wie die Wahrheiten über den Schöpfer und die Schöpfung in dieser unserer Welt wirklich ankommen können. Wenn aber das Heil von Gott universal angeboten ist — und anders kann es kein Heil sein —, dann umfaßt es Raum und Zeit und Ewigkeit, macht sich also, die Geschichte verwandelnd, auch jetzt schon bemerkbar. Die theologische Einseitigkeit, die sich zwar auf die Ebene des Gegners begibt, aber sie nicht wieder zu verlassen vermag, erzeugt die Defensive. Um zu einer wirklich lebendigen Auseinandersetzung mit der Neuzeit zu kommen, reicht weder die Defensive noch die unbesehene Übernahme ihres Denkens aus, sondern es gehört dazu die Offensive, die auf die Grenze aller geschichtlichen Gestalten verweist, die als deutungs— und bedeutungslos von ihr übersehen werden und die sich dann als kollektive oder individuelle Katastrophen zeigen. Denn das, was mich im Leben unbedingt angeht, scheint immer entschieden mehr zu sein, als was ich schon begriffen hätte oder je begreifen könnte, unendlich viel mehr.

Vaticanum II. Das gewissermaßen positive und heilbringende Element, das nicht im Wort, sondern im Sein Christi liegt, ergänzt und vertieft das Vaticanum II. Zugleich ermöglicht es eine neue Dimension der Kritik an der neuzeitlichen Geschichte, besonders an ihren Zentralbegriffen Fortschritt und Evolution. Zunächst kann der Entwicklungsgedanke als natürliches Grunddatum der Geschichte vom Vaticanum II akzeptiert werden, was 100 Jahre zuvor völlig unmöglich war. Im mechanischen Weltbild des 19. Jahrhunderts hätte die Zustimmung zu Fortschritt und Evolution die Leugnung eines Gottes bedeutet, der sich ein für allemal in Christus ausgesprochen hat. Die mechanische Vorstellung von Fortschritt hält jeden späteren Moment der Geschichte seinem früheren für überlegen, also kann nicht die Gesamtheit der Zeit von einem Punkt mitten in der Zeit getragen werden. Ein mechanisch gedachter Weltlauf kennt keine Überraschungen, erwartet also auch keine

Katastrophen, sondern eine stetige Bewegung in die Richtung einer gewünschten Bahn. Die Vermutung, daß es einen Fortschritt ohne Katastrophen gebe, hat sich im 20. Jahrhundert grundlegend geändert, auf doppelte Weise. Es zeigte sich theoretisch immer deutlicher, daß die Übersichtlichkeit der Mechanik keine wissenschaftliche Grundkategorie ist, und in praktischer Hinsicht hat dieses Jahrhundert einige Katastrophen von solcher Art produziert, die der humanistische Fortschritt nicht erwartet hatte. In ihren Hoffnungen und Enttäuschungen gehen also die moderne Theorie und Praxis Hand in Hand und bestreiten die Übersichtlichkeit, die Zuhandenheit der Zukunft.

Das Vaticanum II. An die Doppeldeutigkeit des Fortschreitens kann die offene und offensive Grundhaltung des Vaticanum II anknüpfen. Ihre philosophische Grundkategorie ist nicht mehr die *Rationalität*, sondern die *Personalität*, wobei es für einen Augenblick offen bleiben kann, ob sich der Personbegriff auch vortheologisch gewinnen läßt. In einer von der Mechanik befreiten Welt zeigen sich Theologie und Philosophie in der Tiefe als ungetrennt. Die Mechanik ist der Keil zwischen Theologie und Philosophie. Faktisch legt das letzte Konzil den Personbegriff zugrunde und mit Hilfe der Geschichte oder Heilsgeschichte, was den Blick auf das Unheil der Geschichte einschließt, wird die Person Christi zur Mitte aller konziliaren Aussagen, auch dessen, was es zur Schöpfung sagt. Was sagt es? Eine Beschränkung auf die ekklesiologische (*Lumen Gentium*) und die pastorale Konstitution («*Gaudium et Spes*») ist sehr sinnvoll, da sie beide das Wesentliche der Kirche darin sehen, Sakrament der Welt, also wirksames Zeichen der in Christus erneuerten Schöpfung zu sein. Schon formal zeigt der Index der Texte, daß alle auf die Schöpfung bezogenen Wörter (*Creare, Creatio, Creativus, Creator, Creatura, Creatus*) sich zu 3/4 in diesen Dokumenten findet.²⁴

Wir schränken uns aus praktischen Gründen noch weiter ein, auf *Gaudium et Spes*. Am Ende des Vorworts zum ersten Teil sieht es den Menschen in die Zweideutigkeit dieser Welt gestellt, die vom Licht des Glaubens erhellt wird.

„Das Konzil beabsichtigt, vor allem jene Werte, die heute besonders in Geltung sind, in diesem Licht zu beurteilen und auf ihren göttlichen Ursprung zurückzuführen. Insofern diese Werte nämlich aus der gottgegebenen Anlage des Menschen hervorgehen, sind sie gut. Infolge der Verderbtheit des menschlichen Herzens aber fehlt ihnen oft die notwendige letzte Ausrichtung, so daß sie einer Läuterung bedürfen.“ (GS 11)

Die Güte des Erdkreises und der Menschen hat seinen Ursprung in Gott. Aber ohne diese Ausrichtung verdirbt das menschliche Herz. Das erinnert an die Darstellung der Schöpfungsgeschichte zu Anfang des Buches Genesis (Gen 1—11). Alles ist im Ursprung gut und sehr gut, aber die Verwirrung des Menschen über sein letztes Ziel verdirbt alles. Was ist aber die entwirrte Sicht? Das Konzil bestimmt die Person des Menschen als Bild Gottes, und das Bild Gottes als Person, die von Gott angedredet werden kann. Die Divergenz in Leib und Seele ist nachträglich, nach der vorgängigen Einheit der Person (GS 14). Aber darin liegt auch die Möglichkeit des Zwiespalts, denn mit der endlichen, stofflichen Welt ist er durch den Leib verbunden, der zuerst die Folgen der Sünde zu tragen hat, wenn die Seele verleugnet, d.h. die vorrangige Ausrichtung des ganzen Menschen, in Leib und Seele, auf Gott, verdorben wird. Dann verstrickt er sich in die Widersprüche der Endlichkeit, in den Kampf ums Dasein, in Krankheit, Streit, Krieg und Tod.

Damit haben wir den Höhepunkt erreicht, den Ausblick vom Berg Sinai und vom Berg Tabor zugleich. Der Teil I hat das Insein des Menschen in der Natur bedacht. Aber an den Grenzen von Evolution, Physik und Philosophie zeigte sich rein negativ, daß der Mensch nicht nur später als die Natur, also nicht nur ihr Kind sein kann. Der Teil II nahm die Vorgabe der Offenbarung auf und erkannte in ihr die Möglichkeit der Umkehrung: Die Natur ist auch später als der Mensch. Im Menschen ist die Natur als Schöpfung hervorgebracht worden. Dieser Urbildmensch ist Christus, in dem durch den und auf den hin die Welt geschaffen ist. Der Teil III sucht diese Umkehrung zu denken, also Naturwissenschaft und Philosophie als Teil der Theologie zu denken.

Ende § 8

²⁴ Vgl.LThK² 14, 737.

Teil III: SYNCHRONIE. DIE FREIHEIT IN DER NATUR – DER MENSCH

EINLEITUNG

Drei großen Kritiken hatte Immanuel Kant im 18. Jahrhundert verfaßt, die ‚Kritik der reinen Vernunft‘, die ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ und die ‚Kritik der Urteilskraft‘. Hier, am Ende des dritten Werkes, im Jahr 1790 und fast schon am Ende seines Lebens, sagt er vom Menschen: Dieser sei der ‚letzte Zweck der Schöpfung auf Erden, weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen kann‘²⁵. Allerdings, noch über das Jahr 1790 hinaus, auf einen bloßen Zettel gekritzelt und heute auffindbar im *Opus postumum*, findet sich das bohrende Wort: ‚Der letzte Zweck ist die Bestimmung des Menschen zu finden.‘²⁶ Wir widmen den letzten Teil dieser Schöpfungslehre, den Teil III, also die theologische Synchronie, der letzten Frage Kants: Was ist die Bestimmung des Menschen? Wie können wir sie finden?

Der Mensch und sein Zweck: Wer ist der Mensch? Was soll sein Ziel sein? Das ist die Frage der Anthropologie in jeglicher Form, sei sie nun empirische, philosophische oder theologische Anthropologie. Sie ist die Lehre von der Freiheit in der Natur, denn der Mensch in seiner endlichen Freiheit verbindet Gott mit der Natur, wenn wir die Sprache sinnvoll gebrauchen: Natur ist diejenige Wirklichkeit, die ich ergreife, Gott diejenige Wirklichkeit, die mich ergreift. Zwischen Ergreifen und Ergriffenwerden liegt die endliche Freiheit, da liegt der Mensch, der ergriffen wurde, der ergreifen kann und wieder ergriffen werden wird. Ich will hier die Formel erproben: Die Teleologie ist über die Anthropologie mit der Theologie verknüpft. Oder: **Theologie ist vollendete Teleologie; Teleologie ist vorbereitende Theologie.** In der Neuzeit war dieser Verbindung kaum zu erkennen gewesen, weil Teleologie in der Neuzeit unmöglich war – trotz des bohrenden Aufrufs von Kant, die Bestimmung des Menschen zu finden. Das ist jetzt, nach dem Ende des mechanischen Zeitalters, anders geworden. Die Teleologie handelt vom Zweck, vom Ziel, von der Suche, vom Sinn; diese alle scheinen tatsächlich eng mit dem Menschen verknüpft zu sein. Allerdings, ob der Mensch das Ziel der Natur ist oder gar die Krone der Schöpfung, das war umstritten, weil die Wissenschaft der Neuzeit es bestritten hatte, und zwar mit guten Gründen. Die Jahrhunderte der Neuzeit liegen hinter uns, jetzt kann es uns wieder gelingen, vom Menschen und von der Krone der Schöpfung zu sprechen, wie es der Psalm 8,6 tut: ‚Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt.‘ Natürlich steht bei der Krone der Schöpfung auch Pate die berühmte Stelle aus dem ersten Buche Genesis: ‚Seid fruchtbar und mehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch.‘ Es kommt darauf an, solche biblischen Sätze nicht nur zu glauben, sondern sie als Einsicht in die Wirklichkeit zu erkennen.

Die neuzeitliche Wissenschaft wollte ohne die Frage nach dem Warum auskommen, sie meinte überall in der Welt nur Wirkursachen erkennen zu können, keinesfalls Zweckursachen, die Aristoteles vielfältig in der Natur gesehen hatte. Warum zum Beispiel lebt der Mensch auf dem Lande und nicht im Wasser? Antwort der Teleologie: Weil die Natur, weil die Gottheit, weil die Vorsehung alles gut gemacht hat. Sie hat den Landtieren die Beine und den Fischen die Flossen gemacht. Wie schlecht gearbeitet wäre die Welt, wenn es umgekehrt wäre? Diese Teleologie ist tatsächlich und mit einigem Recht in der Mühle der mechanischen Neuzeit zermahlen und zermalmt worden. Die

²⁵ *Kritik der Urteilskraft*; AA V, 426f.

²⁶ AA XX 175.

heiterste Zersetzung stammt von Heinrich Heine. Er berichtet von seiner ‚Harzreise‘ aus dem Jahre 1824 und von seiner Begegnung mit einem Göttinger Bürger. In diesem war Heine auf einen begeisterten Natur-Teleologen getroffen, der emphatisch vor ihm ausrief: ‚Die Bäume sind grün, weil Grün gut für die Augen ist.‘ Heine gab ihm sofort recht und fügte noch hinzu: Gott hat das Rindvieh erschaffen, weil Fleischsuppen den Menschen stärken, er hat die Esel erschaffen, damit sie den Menschen bei Vergleichen helfen, und den Menschen selbst hat er erschaffen, damit er Fleischsuppen essen und kein Esel sein soll. ‚Mein Begleiter war entzückt, schloß Heine, einen Gleichgestimmten gefunden zu haben, sein Antlitz erglänzte noch freudiger, und bei dem Abschiede war er gerührt.‘

Die Geschichte von 1824 hat ihren Anfang genommen im Jahre 1614, als der Kardinal Bellarmin die Physiko-Theologie begründet und das erste Buch dieser neuen Teleologie geschrieben hatte, um gegen den Mechaniker Galilei weiter atmen zu können. Galilei wollte überall in der Natur nur blinde Wirkursachen sehen und keine geplanten Zielursachen mehr erkennen können. Das Buch der Natur sei in der Sprache der Mathematik geschrieben, verkündete Galilei, die Bibel könne keinesfalls den Naturlauf erklären.²⁷ Mit dieser Vertreibung Gottes aus der Natur war Bellarmin keinesfalls einverstanden gewesen; er fand jedoch, wie wir oben gesehen haben, das richtige Werkzeug nicht, die so erfolgreiche Mechanik in die Schranken zu weisen. Die mechanische Welt schien ohne Ausweg zu sein. Wenn das Buch der Natur vollständig in der Sprache der Mathematik verfaßt wäre, wenn also die Natur völlig kausaldeterministisch erklärt werden könnte, dann gäbe es wirklich keinen Ausweg mehr. Für lange drei bis vier Jahrhunderte gab es auch keinen Ausweg aus dem Geist der kausalen Wirkursache. Die Tür war verschlossen, selbst für diejenigen, welche, wie Goethe, die mechanische Welt verabscheuten. Seinen Kampf gegen Newton mußte er damals verlieren.²⁸

Etwas besser gelungen war der Versuch von Kant, die Freiheit in den Zeiten der Mechanik zu retten, allerdings war auch er durch die Ungunst der Zeiten behindert. Ich meine, der Spitzensatz seines Denkens und der Grundsatz seiner transzendentalen Philosophie lautet: ‚Denn, sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten.‘²⁹ Diese Unfreiheit, die damals aus der Natur kam, fühlte Kant zurecht als Damoklesschwert über sich schweben. Wie sollte er sich davor schützen? Er konnte die Grenze der Determiniertheit nur vermuten, also sein Ding an sich als Forderung an die Wirklichkeit aufstellen; erst mit der Echtheit des Zufalls, ich meine mit ihrer Erkenntnis am Ende des 20. Jahrhunderts, können wir die Unbestimmtheit in der Natur und damit die Möglichkeit der Freiheit für bewiesen halten. **Nicht die Wirklichkeit, sondern die Möglichkeit der Freiheit ist bewiesen.** Was für ein herrliches Ergebnis, da die mechanische Physik der Neuzeit die völlige Unfreiheit des Menschen und Gottes nahe gelegt hatte! Und zur Vollendung des Glücks können wir auch erkennen, warum Freiheit nicht beweisbar ist, denn eine bewiesene Freiheit wäre immer nur Unfreiheit. Alles Beweisen hat seine Grenze am Zufall in der Natur.

Trotz des Anstoßes von Bellarmin war allerdings der Gegensatz von Wirkung und Ziel für viele, viele Jahrhunderte bestimmend gewesen, weil die wissenschaftliche Wirkursächlichkeit mit einem Erklärungsmodell auftrat, das vor dem 20. Jahrhundert erfolgreich, allumfassend und überzeugend erschien: ‚Wenn der Mensch durch die Darwinische natürliche Selektion entstanden ist, dann haben genetischer Zufall und die umgebende Notwendigkeit, nicht Gott, die Arten geschaffen.‘³⁰ Mit dieser Meinung wird der Gegensatz von Mechanik und Teleologie am Ende der Neuzeit noch einmal scharf betont. Zugleich explodiert diese Meinung zu Anfang des 21. Jahrhunderts und löst sich in ihre beiden Hauptbestandteile auf: Der Zufall wird erkannt als ein Prinzip des echten Nichtwissens,

²⁷ Vgl. oben 3.2: Der Fall Galilei.

²⁸ Vgl. Carl Friedrich von WEIZSÄCKER: *Über einige Begriffe aus der Naturwissenschaft Goethes*. In: DERS.: *Die Tragweite der Wissenschaft* (1964). 6. Auflage. Stuttgart: Hirzel, 1990. – 481 S.; 456 – 477.

²⁹ KrV B 564.

³⁰ Edward O. WILSON: *On Human Nature*. Cambridge: Harvard University Press, 1978. – 260 p.; 1: ‚If humankind evolved by Darwinian natural selection, genetic chance and environmental necessity, not God, made the species.‘ (Eigene Übersetzung)

die Notwendigkeit als ein Prinzip des echten Wissens; und Wissen und Nichtwissen sind von keiner Denkopoperation mehr zu einem einzigen Prinzip zu vereinigen. Die Wirklichkeit läßt sich von diesem Augenblick an als Schattenspiel von Zufall und Notwendigkeit erkennen. In die Erkenntnis der Freiheit gehört auch die Teleologie, dahinein auch die Wissenschaft und die Theologie, deren gemeinsamer Name lautet: Freiheit in endlicher und unendlicher Gestalt.

Die neue Teleologie, die Freiheit heißt, wird nicht mehr aus dem Gegensatz von Wirkung und Ziel gebildet, vielmehr setzt die Zielursache die Wirkursache ein, wenn Teleologie als Theorie der Freiheit verstanden wird. Das hatte Kant gemeint, als er den letzten Zweck des Menschen bestimmen wollte, die Freiheit, die er eigentlich schon gefunden hatte, deren Möglichkeit er aber nicht ganz klar erkennen konnte, weil er in seinem 18. Jahrhundert noch mitten im mechanischen Zeitalter lebte. Kant mußte die Freiheit postulieren, das hat ihr, im Vergleich zur scheinbar sicher vorschreitenden kausalmechanischen Wirkursächlichkeit, einen tödlichen Keim mit auf den Weg gegeben. Die Natur ist die harte und ernste Sache, sie ist die ganze Wirklichkeit, so mußte es scheinen; die Freiheit dagegen ist eine windige Forderung, womöglich nur ein Epiphänomen, ein Relikt aus vormodernen Zeiten, riefen zweihundert oder dreihundert Jahre lang die Feinde des echten Menschseins aus, und sie hatten starke Argumente.

Wir dagegen können die Freiheit und das Zweckesetzen wieder an die erste Stelle bringen, mit einer Erkenntnis, die so sicher ist wie die Erkenntnis der Natur, die uns in allen Gestalten bekannt ist als janusköpfige Mischung von Zufall und Notwendigkeit. Ja, die noch etwas sicherer ist als die Natur, da die Erkenntnis der Natur nur zur Hälfte eine sichere Erkenntnis ist. Auf jeden Fall ist die Wirklichkeit größer als die Natur. Warum sollen wir sie dann nicht Freiheit und Gott nennen?

Hier müssen wir umsichtig sein. Wenn wir uns umschauen, wie sieht es mit den Zwecken auf den ersten Blick aus? Ob ich ein Zweck bin, ob mir als Mensch eine Bestimmung vorgegeben ist, das kann ich nicht in der gleichen Weise wissen, wie ich von Sonne, Mond und Sternen weiß. Allerdings weiß ich die natürlichen Dinge nach dem Ende des mechanischen Zeitalters auch nicht mehr so ganz genau, denn sie können sich chaotisch verhalten. Sonne, Mond und Sterne sind eben nur hochgradig objektiv, aber sie sind keine hundertprozentigen Objekte. Messend und ergreifend weiß ich die Natur, empfindend und ergriffen seiend weiß ich die Freiheit und Gott. Die Erkenntnis der beiden Bereiche, ich meine die Erkenntnis von Natur und Gott ist also recht verschieden, wenn auch beide gut miteinander verträglich sind, wie uns unsere alltägliche Erfahrung zeigt. Ich weiß um das moralische Gesetz in mir durch den bittenden Blick meiner Kinder, meiner Eltern, meiner Nachbarn. Diese alle sind mir die Nächsten, die bis nach Neuseeland hin wohnen und dann wieder zurück nach Europa, wo ich mich gerade aufhalte. Über die künftigen Marsbewohner will ich erst reden, wenn wir sie näher kennengelernt haben.

Diese meine nächsten Mitmenschen setzen mir Zwecke mit der stummen oder vielleicht auch lauten Bitte: Laß mich leben! Was eigentlich sogar heißt: Gib mir Leben! Dann allerdings, wenn dem Menschen dieser Zweck zum Lebengeben gegeben ist, kann er es sich überlegen, wie er es machen will, dieses Überleben mit Essen und Kleidung zu erwirken. Das Essen wird zur Wirkursache des Überlebens, das damit zu einer von mir gesetzten Zielursache wird. Immer geht eine Zielursache, wenn sie denn existieren sollte, der Wirkursache zeitlich voraus, da erst das Ziel besteht, das dann bewirkt werden soll. Solche Finalität ist kaum zu bestreiten, sie ist in der Welt reichlich vorhanden, weil ich vorhanden bin und ich mich in meinem Zielesetzen kenne. Schon da ich diese Zeilen schreibe, gehen die Gedanken den Buchstaben voraus und setzen sie als Wirkursachen zum Ziel der Mitteilung ein. Denn ich schreibe im Sinne des ‚um zu‘, um mich dem Leser mitzuteilen. Der Mensch, der sich als Subjekt kennt, setzt sich selber einige Ziele, vor allem liebt er sein Lieblingsziel, das eigene Überleben. Oder er bekommt Ziele in der Welt von außen vorgesetzt.

Mit dieser subjektiven Deutung berühren wir allerdings noch nicht das harte Problem der Teleologie. Die klassische Teleologie wollte mehr erkennen. Sie hatte gemeint und gefragt, ob es Ziele vor oder neben oder auch nach dem Menschen geben kann? Das bestritten naturalistisch gestimmte Geister während der gesamten Neuzeit. Sie erkannten zwar die Brutpflege in der Familie

oder den Überlebenswillen des Einzelnen an, doch die Ziele, die sich ein egoistisches Gen setze, so diese kausalmechanischen Erklärer, seien eben erklärbar aus seinem Überlebenswillen. Zielursachen waren für die Naturalisten immer nur scheinbar, die Wirkursachen nahmen sie als die einzige Realität in dieser Welt. Deshalb hielten diese Leute die Zweckbestimmung, die ein Mensch in die Welt setzt, für eine ihm selbst nicht durchschaubare Illusion, die für den Fachmann klar erklärt wird aus Kausalursachen und illusionär erlebt wird als Finalursache. Der Hunger als eine Finalursache in der Welt? Lächerlich, riefen sie. Der Mensch spüre, durch Hormone vermittelt eine Leere im Magen, abgekürzt als Hunger bekannt, also ißt er; die scheinbare Zielursache wird damit in eine reale Wirkursache aufgelöst. Doch die Menschen betreiben Ackerbau und Viehzucht, wurde ihnen erwidert, um damit am Ende des Sommers die Ernte in die Scheuern fahren zu können. Da ist diese Zielbestimmung, da ist das ‚um zu‘. Auch kein Problem, antworteten die Naturalisten, das der kausalen Erklärung widerstreitet; denn auch den künftigen Hunger vorauszusehen, ist selbst eine Wirk- und keine Zielursache. Tiere verspüren nur gegenwärtigen Hunger, doch wenn Menschen den künftigen Hunger voraussehen, dann ist auch das eine Kausalerklärung. So redeten die Naturalisten, und einige tun es bis heute. Wenn ihre Erklärung vollständig gewesen wäre, hätten wir Theologen uns wohl geschlagen geben müssen. Nun aber hat sich die Lage im 20. Jahrhundert sehr geändert.

Wir können nun recht leicht durch den Flaschenhals des Naturalismus gleiten, der alle echte Anthropologie bestritten hatte, weil er alle Echtheit des Menschen bestreiten wollte. Hier noch einmal die gleiche Stimme wie oben, die stellvertretend für eine Heerschar von Naturalisten steht. ‚Betrachten wir nun den Menschen im freien Geist der Naturgeschichte, als wären wir Zoologen von einem anderen Planeten, die einen Katalog der sozialen Arten auf der Erde vervollständigen möchten. In dieser makroskopischen Sichtweise schrumpfen die Geistes- und Sozialwissenschaften zu bloßen Zweigen der Biologie, die Geschichte, Biographien und die Literatur sind die Forschungsprotokolle der Humanethologie, und Anthropologie und Soziologie bilden zusammen die Soziobiologie einer Primatenart.³¹‘

Für jede echte Anthropologie wäre dieser Satz tödlich, wenn er wahr wäre. Die naturwissenschaftliche Anthropologie würde den Menschen unnötig vom Affen unterscheiden, wenn beide nur Primaten sind; die philosophische Anthropologie würde die Innenbetrachtung des Subjektes zu Unrecht von der Außenbetrachtung des Objektes abkoppeln; und die theologische Anthropologie müßte nun ganz verworfen werden, da sie den Menschen als Krone der Schöpfung anreden will, was jeglicher Erfahrung entbehrt.

Nun haben wir aber seit ein paar Jahren schon den Weg durch den Flaschenhals der Mechanik gefunden: Die Wirklichkeit wird nicht voll erfaßt durch die Wirkursache; sie wird nur auf beschränkte Weise mit ihr erkannt, weil auf der anderen Seite der Zufall echt ist. Damit können wir sagen: Natur ist alle Wirklichkeit, die von der Naturwissenschaft erfaßt und erklärt wird; doch diese Natur ist nicht alle Wirklichkeit, wie die Naturalisten bisher gemeint hatten. Soll das heißen, wir haben jetzt wieder leichtes Spiel? Wir führen einfach wieder die alte Zielursache ein? Aristoteles und seine Teleologie sind gerettet, weil die Mechanik nicht alle Wirklichkeit erklärt? Nein, so geht es nicht, die alte Teleologie ist nicht zu retten. Restaurationsversuche sind defensiv, und der Defensive ist die Niederlage gewiß.³² Die alte Teleologie ist apersonal, und das widerspricht der entdeckten Freiheit in der Natur. Das war der Fehler der alten Kausalitätslehre von Aristoteles, den wir ihm aber nicht als Fehler ankreiden dürfen, da er in seiner Zeit kaum anders denken konnte: Er hat die Wirkung und das Ziel als Ursache auf der gleichen Ebene behandelt, zusammen mit den beiden anderen Ursachen von Materie und Form. Bekanntlich lehrte er ja vier Arten von Ursachen. Das war, wenigstens unter den Bedingungen der Neuzeit, ein Fehler gewesen, den wir nicht wiederholen dürfen. Wie die alte Mechanik können wir auch die alte Teleologie nicht einfach wieder aus der Mottenkiste holen, entstauben und als neue Erkenntnis anpreisen. Unsere Aufgabe ist es, den un-

³¹ Edward O. WILSON: *Des Lebens ganze Fülle* (1994). München: Claassen, 1999. – 400 S. 346.

³² Zum Beispiel Robert SPAEMANN; Reinhard LÖW: *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* (1981). München: Piper, 1985. – 304 S.

fruchtbaren Streit zwischen Monisten und Dualisten beizulegen oder, besser noch gesagt, vergessen zu machen. Die Monisten, das wären hier die Naturalisten, die Dualisten, das wären die Teleologen.

Weder Reduktion der Zielursache auf die Wirkursache, noch Gleichrangigkeit von Ziel und Wirkung! Beide können das Denken nicht befriedigen. Nur zur vorläufigen ersten Übung und gleichsam zum Aufwärmen will ich den Unterschied benennen: Wirkursachen kann ich wirklich wissen, sie geben die Brücke an zwischen Vergangenheit und Zukunft: Setze diese Ursache, dann wirst du jene Wirkung erhalten! Laß die Flaumfeder im freien Vakuum fallen, dann wird sie nach einer Sekunde fünf Meter gefallen sein, nach zwei Sekunden zwanzig Meter, nach drei Sekunden fünfundvierzig und so weiter und so weiter. Diese Reihe gilt für die Erde; auf dem Mond muß man die Werte ungefähr durch den Faktor sechs teilen.

Vorgänge wie der freie Fall laufen in der Natur automatisch ab. Nicht in der gleichen Weise werden Ziele erreicht: Du sollst Gott lieben und deinen Nächsten lieben wie dich selbst, hören wir als das größte aller Gebote! (Mk 12,30) Moralische Gesetze laufen nicht so ab wie Naturgesetze, sie sind nicht automatisch. Wie wollen wir das Liebesgebot vereinbaren mit dem bio-evolutionären Grundsatz des Kampfes ums Leben, des struggle for life? Man kann sich vom einzelnen Menschen auf die Vererbung, auf das sogenannte egoistische Gen, zurückziehen und dieses als handelndes Subjekt beschreiben. Damit würde Brutpflege und Solidarität erklärbar. Allerdings nur, soweit dort die kausale Notwendigkeit herrscht. Da sich jedoch der Zufall sowohl in der belebten wie in der unbelebten Natur als echt erwiesen hat, müssen wir aus dem Zusammenhang von Zufall und Notwendigkeit nach einer Erklärung suchen, und diese führt dann zur Freiheit in der Natur, weil in dem Paar von Zufall und Notwendigkeit der Schatten der Freiheit zu erkennen ist.

Wie geht unter diesen Umständen die Erkenntnis der Biologie in die Anthropologie ein? Nicht direkt natürlich, weil die Evolution kein volles Erklärungsprinzip des Lebens ist. Der echte Zufall ist ja eine Nicht-Erklärung als Erklärung. Dennoch ist die Darwinische Evolution die Grundlage für jede ernsthafte Anthropologie. Der Mensch hat seine Wurzeln in der unbelebten und in der belebten Natur. Oder? Aber gleichzeitig auch nicht, denn nicht alle Wirklichkeit ist Natur. Große Frage: Was hat den Menschen befähigt, in den Gegensatz zur Natur zu treten, obwohl er gleichzeitig ein Teil der Natur ist? Antwort: **Der Mensch ist ein Produkt von Zufall und Notwendigkeit, also ist er zugleich nicht nur ein Produkt von Zufall und Notwendigkeit.** Immer schon hat sich der Mensch als in der Welt lebend erfahren, ohne sich doch ganz von der Welt zu fühlen. Der erste Mensch, als er der aufgehenden Sonne einen Blumenstrauß darbrachte, war kein Tier mehr. Weil er die Abhängigkeit von der Natur verspürte, machte er die erste Erfahrung der Freiheit in der Natur. Abhängigkeit als erste Spur der Freiheit, weil sie zugleich die Ahnung einer neuen Unabhängigkeit in winziger Gestalt ist!

Nach der empirischen Anthropologie, die den Menschen mit dem Tier verbindet, kommt die philosophische Anthropologie, die ihn vom Tier unterscheidet. Es hat großartige Beispiele für sie im 20. Jahrhundert gegeben. Ich nenne nur die Namen Max Scheler († 1928), Helmuth Plessner († 1985) und Martin Heidegger († 1976). Alle drei verlangten entschieden nach einer philosophischen Anthropologie, die sich über die Engführung einer bloß empirischen Anthropologie erheben sollte; alle drei wollten aber auch nicht weitergehen, sie wollten keine theologische Anthropologie betreiben. Wir werden uns natürlich fragen müssen, wie sich eine theologische von einer philosophischen Anthropologie unterscheidet.

Lehrreich sind die Ansätze von Plessner und Heidegger bis heute geblieben. Plessner setzt sich von der Empirie ab, Heidegger von der Theologie, und beide kommen doch von ihren Ursprüngen nicht los. Schauen wir uns ihre Einsichten und ihre Einseitigkeiten genauer an.

Plessner bedenkt unablässig das Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften. Weil der Mensch zugleich Natur und Geist ist, nennt er dies die ‚Doppelaspektivität‘ der menschlichen Situation, eine Sichtweise, die sich immer weiter verdoppelt, wenn man einmal angefangen hat: Der Mensch ist zugleich sein Körper und er hat diesen; er kennt sich zugleich als Geist und weiß um seinen Geist, und so weiter. Seit Descartes versuchte die abendländische Philosophie diese Schwie-

rigkeit, das sogenannte Leib-Seele-Problem, durch ein glattes Denken ein für allemal zu beseitigen. Entweder gibt es den Primat des Psychischen, oder es gibt den Primat des Physischen, beide Versuche dieser Art laufen auf einen Monismus der Reduktion hinaus. Oder man trennt Geist und Natur oder Seele und Leib und läßt die Aufspaltung in Natur und Bewußtsein für alle Zeiten bestehen, womit wir einen klassischen Dualismus bekommen. Plessner will sich nicht entscheiden, weder für einen Monismus, noch für den Dualismus. Er will das Problem grundsätzlich vermeiden, indem er die Sichtweise der Verschränktheit wählt. In seiner Philosophie will er auf den biologischen Tatsachen aufbauen und doch dem Geist seine besondere Selbsterfahrung, die nicht naturalistisch reduzierbar sein soll, belassen. Dies nennt er die Einsicht in die paradoxe Grundverfasstheit menschlichen Selbst- und Welt-Erlebens. ‚Wenn es daher eine Wissenschaft geben soll, welche die Erfahrung des Menschen von sich, so wie er lebt und sein Leben geschichtlich verzeichnet, sich und der Nachwelt zum Gedächtnis, begreift, dann kann und darf sich eine solche Wissenschaft nicht auf den Menschen als Person, als Subjekt geistigen Schaffens, moralischer Verantwortung, religiöser Hingegebenheit beschränken, sondern muß den ganzen *Umkreis der Existenz und der mit dem persönlichen Leben in selber Höhe liegenden, zu ihm in Wesenskorrelation stehenden Natur miteinbegreifen*.³³

Also, die empirische Wissenschaft soll mitreden dürfen, ja mitreden müssen, damit der Mensch erfährt, wer er als Mensch ist. Doch in dieser Selbstaufklärung soll der Homo Sapiens nicht auf die Wissenschaft reduziert werden, wenn man ihm zum Beispiel nur als dressierten Affen oder als egoistisches Gen anspricht. Der Mensch ist nicht nur Beobachter, er ist auch Teilnehmer am Spiel des Lebens. Das sagt Plessner deutlich: ‚Die Theorie der Geisteswissenschaften braucht Naturphilosophie d. h. eine nicht empirisch restringierte Betrachtung der körperlichen Welt, aus der sich die geistig-menschliche Welt nun einmal aufbaut, von der sie abhängt, mit der sie arbeitet, auf die sie zurückwirkt. Eine derartige Betrachtung der Körperwelt und ihrer Erscheinungsweisen gibt die exakte Naturwissenschaft nicht.³⁴ Alle Versuche, meint Plessner, die Ergebnisse einer naturwissenschaftlichen Disziplin direkt auf die Geisteswissenschaften anzuwenden, wie das bisweilen im darwinistischen Evolutionismus die Mode war, scheitert nach Plessner an der verschiedenartigen Anschauungsweise. Dies hier ist sein Argument gegen den Naturalismus: Wenn ich kausalanalytisch eine Flugbahn betrachte, ist das ganz etwas anderes, als wenn ich selbst diese Flugbahn durchlaufe und in eine Schlucht falle. Das Gesetz des freien Falles bleibt sich immer gleich, aber ich erlebe den Fall sehr anders, wenn ich mich selbst im freien Fall nach unten befinde. Der hat dann eine ganz andere Qualität. Hier haben wir das berühmte Problem der Qualia, das ungelöst ist, wohl weil es unlösbar ist. Wie verhält sich die objektive Beobachtung zum subjektiven Erlebnis?

Dazu weiß allerdings Plessner keine wirkliche Lösung zu bringen. Er sagt eben nur: Das eine ist nicht das andere, deshalb darf das eine nicht auf das andere reduziert werden. Doch ich meine, diese doppelte Sichtweise ist eben immer noch ein Dualismus, der die Beziehung zwischen Geist und Natur allerhöchstens ahnt. Wenn die Aufgabe der Philosophie auch darin besteht, die Phänomene zu retten, sozein phainomena sagten die Griechen, dann ist hier die Philosophie noch nicht auf ihre Höhe gekommen. Der reduktionistische Naturalist erwidert einfach im trockenen Ton: Gib mir ein objektives Phänomen, das ich nicht soll objektiv erklären können! Plessner und seine Freunde sagen: Das können wir nicht. Der Naturalist schließt zufrieden das Gespräch: Damit habe ich alles erklärt, ich habe ja immer behauptet, alle Subjektivität ist eine bloße Illusion.

Anders liegt das Problem bei Heidegger. Er hat den Titel ‚Anthropologie‘ oder ‚Humanismus‘ bekanntlich abgelehnt. Der Humanismus in den verschiedenen Gestalten verdeckt nach ihm die Beziehung des Menschen zum Sein. Heidegger Position ist dennoch ein Art von Humanismus, wenn auch ein negativer, denn nachdem der junge Theologe Heidegger erst Gott verloren hatte, mußte er auch noch den Menschen verlieren, ein schöner Beweis, warum beide nicht zu trennen sind, Gott und der Mensch, und was sie miteinander verbindet, die schöpferische Freiheit, die natürlich bei

³³ Helmuth PLESSNER: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928). Berlin: Gruyter, 1975. – 373 S.; 27.

³⁴ Plessner (s. Anm. 2), 26.

Heidegger nur als Geworfenheit erscheinen kann. Diese Geworfenheit in der Endlichkeit unserer Existenz weist auf einen Bereich, der uns ständig bestimmt, obwohl wir ihn nicht bestimmen können.

Das Verhältnis des Menschen zur Naturwissenschaft fertigt Heidegger schnell ab, weil ihm diese für die Selbsterfahrung des Subjektes nicht viel zu liefern scheint. Berühmt ist sein strenges Wort: Die Wissenschaft denkt nicht. Oder ausführlicher: ‚Sie denkt nicht, weil sie nach der Art ihres Vorgehens und ihrer Hilfsmittel niemals denken kann – denken nämlich nach der Weise der Denker.‘³⁵ Die Unfähigkeit zu denken, rechnet Heidegger der Wissenschaft allerdings nicht als Mangel, sondern als Vorzug an. Nur dadurch hat sie die Möglichkeit, sich nach Art der Forschung auf den jeweiligen Gegenstand einzulassen. ‚Die Wissenschaft denkt nicht.‘ Diese Vorstellung verliert ihren anstößigen Charakter nach Heidegger auch dann nicht, wenn er ihm den Satz beifügt, die Wissenschaft sei, wie jedes Tun und Lassen des Menschen, auf das Denken angewiesen.

Ebenso heftig setzt sich Heidegger von der Theologie ab. Die Frage nach dem Menschen auf die Frage nach dem Sein zu gründen soll ausschließlich das Recht der Philosophie sein. ‚Was in unserer Frage eigentlich gefragt wird, ist für den Glauben eine Torheit. In dieser Torheit besteht die Philosophie. Eine ‚christliche Philosophie‘ ist ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis.‘³⁶ Heidegger hat hier den Apostel Paulus aus dem ersten Korintherbrief zitiert, bei dem umgekehrt der Glaube eine Torheit ist und die Philosophie die angemäße Weisheit: ‚Hat Gott nicht die Weisheit dieser Welt als Torheit entlarvt?‘ Heidegger kämpft gegen Paulus um die Siegespalme der größeren Torheit. Die Torheit bietet auf jeden Fall die größere Sicherheit, in diesem Paradox sind sich beide einig, weil die Wirklichkeit tiefer als alle Schulweisheit sich träumen läßt.

Ich möchte jetzt für unsere Frage nach dem Menschen dieser doppelten heftigen Abneigung Heideggers für einen Augenblick nachgehen. Heideggers Hauptwerk aus dem Jahr 1927 lautet ‚Sein und Zeit‘. Dort heißt es: ‚Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz.‘³⁷ Das Dasein ist hier der Name für den Menschen. In der abendländischen Metaphysik mein Essentia das, was wir mit Wesen wiedergeben, also den Urtyp der zeitlosen Bestimmung eines Seienden, Existentia meint dagegen die zeitliche Bestimmung dieses Seienden: Jetzt ist die Essentia da und erreichbar, morgen wird sie vielleicht nicht mehr als Seiendes da sein, nur als Idee, und gestern war sie auch nicht da. Wenn nun Heidegger die Essentia in die Existentia legt, so wird die Zeit als der Horizont des Seins bestimmt; nicht mehr ist, wie bei Aristoteles, die Ewigkeit der Horizont. Diese Zeitlichkeit aber wird von der Sorge, von der Erwartung der Zukunft, letztlich vom ‚Sein zum Tode‘ angetrieben. Dieses Wort beherrscht das frühe Hauptwerk Heideggers am Ende ausschließlich. § 51. *Sein zum Tode und Alltäglichkeit des Daseins*.³⁸ So lautet schließlich die Alternative für den Menschen: Entweder wählst du den schleichenden Untergang deines Selbst in der Alltäglichkeit des ‚Man tut‘ oder des ‚Man sagt‘ oder du faßt den Entschluß, vorlaufend deinen Tod auf dich zu nehmen, um ihm auf diese Weise seinen Stachel zu rauben.

Der Mensch wird von Heidegger hier in einer düsteren Endlichkeit gemalt, in einer Alltäglichkeit, in der er zwar handeln kann, in der ihn aber auch immerzu das Ende seines Handelns bedroht. Weshalb er das Unvorhersehbare, den Tod, gleich selbst vorwegnehmend in die Hand nehmen soll, um ihm so die skandalöse Plötzlichkeit und Unvorhersagbarkeit zu nehmen.

Wenn die beiden Anthropologen Plessner und Heidegger auch hellsichtiger sind als die bloß naturalistisch gestimmten Anthropologen, so fehlt ihnen doch eines ganz bestimmt, die Freude, die Zustimmung zum Menschen. Sie sehen nicht glücklich aus in ihrer Anthropologie und haben bestimmt in ihrem Leben nie gelacht. Düsternis senkt sich hernieder, wenn man in ihren Gedankengärten spazieren geht. Das Denken dieser beiden Denker ist dunkel, vielleicht weil sie sich belagert

³⁵ Martin HEIDEGGER: *Was heißt Denken?* (1952). In: *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe Bd. 7. Frankfurt: Klostermann, 2000. – 298 S.; 129 – 143; 133.

³⁶ Martin HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik* (1953). Tübingen: Niemeyer, ⁵1987. – 157 S.; 6.

³⁷ Martin HEIDEGGER: *Sein und Zeit* (1927). Tübingen: Niemeyer, ¹¹1967. – 437 S.; 42; § 9.

³⁸ *Sein und Zeit*; 252; § 51.

fühlen von ihren Herkunftten, von denen sie loswollen und doch nicht loskommen: Plessner von der Naturwissenschaft, Heidegger von der Theologie. Plessner hatte mit einem Studium der Medizin und Zoologie begonnen, Heidegger mit einem Studium der Theologie, das sie beide abbrachen, um dann in der Philosophie ihre Bestimmung zu suchen.

Doch eben dies wollte nicht gelingen. Warum nicht? Ich meine, die Quelle des Unglücks ist einfach diese: **Die Empirie liefert Inhalte, auch die Theologie liefert Inhalte, die Philosophie hat keine Inhalte.** Das Problem der Philosophie sind die Erfahrungen, die sie nämlich nicht liefern kann, doch ohne Erfahrung läßt sich das Leben nicht bewältigen. Die Philosophie heißt nach einer klugen Definition einfach ‚Weiterfragen‘, sie kann deshalb weder die Erfahrung der Natur noch die Erfahrung Gottes ersetzen: Das heißt die Erfahrung in der endlichen und in der unendlichen Gestalt; das erste ist Erfahrung des Ergreifens, das zweite Erfahrung des Ergriffenwerdens. Fragen liefern keine Inhalte, das tun nur Antworten. Die Inhalte kommen durch zwei verschiedene Bewegungen zustande, einmal in einem Ergreifen der Natur, das andere Mal in einem Ergriffensein durch Gott. Die Philosophie kennt weder das eine noch das andere, sie kann nur die Bedingungen untersuchen, in denen das eine oder das andere geschieht. Liegt deshalb der graue Schleier der Traurigkeit und Vergeblichkeit über aller bloßen Philosophie? Als Kronzeuge für die Leistungsfähigkeit und auch für die Grenze der Philosophie können wir Kant nehmen, der in seiner Kritik aller Vernunft zeigen will, warum die Philosophie keine Inhalte hat, denn, meint Kant, ‚nur Erfahrung könne uns ein solches Gesetz lehren‘.³⁹

Soll etwa die Theologie die traurige Philosophie erlösen? Ja, doch auf eine bescheidene Weise. Ihre Demut ist ihre Zeitgebundenheit, sie gilt es zu erkennen und anzuerkennen. Diese Bindung des Denkens an die Epoche hatte auch Heidegger schon im Sinn gehabt, als er von dem Sein sprach, das sich in der Geschichte lichtet oder auch verbirgt. Gekannt hat er also diese endliche Bindung des Menschen an dasjenige, was ihm voraufgeht, aber geliebt und anerkannt hat er diese Bindung nicht. Dazu hätte er Gott anerkennen müssen, dazu hätte er Theologe sein müssen, was er früher einmal war, doch später keinesfalls mehr sein wollte. Das endliche Leben in seiner Endlichkeit lieben heißt Gott lieben und das Leben lieben unter dem Gebot der Nächstenliebe. Die Theologie und der Glaube leben aus dem Empfangen dessen, was sie selbst nicht hervorgebracht haben – und sind damit einverstanden. Ein Sein zum Tode – mit Einverständnis, damit beginnt die Theologie.

Macht die Theologie wirklich immer einen so erlösten Eindruck? Vielleicht nicht, denn in der Neuzeit war sie allzu lange auf Verteidigung bedacht, was ihr das Leben schwer machte, da sie bedrückt war durch eine selbstbewußte Philosophie und eine vollkommen selbstsichere Naturwissenschaft. Und wer sich verteidigt, klagt sich an, wer gar um sein Leben fürchtet, der sieht sehr unerlöst aus. Bis in die Theologie der neuesten Zeit finden wir Tendenzen zur Verteidigung und Selbstsicherung, um nicht in fremde Schwerfelder zu geraten. Oben, in § 1, hatten wir schon die neuscholastische Berührungsangst vor der Neuzeit im 19. Jahrhundert gesehen, die Angst bestand sogar mit einigem Recht, weil vom Geist der Neuzeit für lange Zeit wohl vor allem die Vernichtung von Glaube, Theologie und Kirche geplant war. So eben sieht der Vernichtungsplan unseres empirischen Anthropologen aus, der nur noch Primatologe sein will und das Wort Mensch verschmäht: Folglich, sagt er, da die Evolution das Leben ohne Gott zu erklären scheint, sind Glaube und Theologie abzuschaffen.⁴⁰

Da kann man dann schon die Väter der Neuscholastik im 19. Jahrhundert verstehen, oder auch einen Mann wie Karl Barth im 20. Jahrhundert, die absolut nichts mit einer solch wüsten Naturwissenschaft und Philosophie zu tun haben wollten. Statt dessen, da sind sich Barth und die Scholastiker einig, wollen sie den Glauben und den gläubigen Menschen einzig auf den geglaubten Menschensohn und seine Offenbarung gründen.

³⁹ *Kritik der reinen Vernunft*; B 794.

⁴⁰ Edward O. WILSON: *On Human Nature*. Cambridge: Harvard University Press, 1978. – 260 p.; 192: ‚Theology is not likely to survive as an independent intellectual discipline.‘

Hier, im Falle von Karl Barth, ist die Trennung sogar doppelt rabiat, indem er Wissenschaft und Glaube mit einer zweifachen Definition scharf trennt: ‚Die Naturwissenschaft hat freien Raum jenseits dessen, was die Theologie als das Werk des Schöpfers zu beschreiben hat. Und die Theologie darf und muß sich da frei bewegen, wo eine Naturwissenschaft, die nur das und nicht heimlich eine heidnische Gnosis und Religionslehre ist, ihre gegebene Grenze hat.‘⁴¹ Abwendung von der Natur und strikte Hinwendung zur Offenbarung, die in Christus unübertreffbar geworden ist. Warum? Wer so fragt, hat den Glauben an den Einziggeborenen schon verraten, weil er ihn unter die Bedingungen dieser Welt stellen, weil er ihn zu seinen Bedingungen in Dienst stellen will, da Christus doch als Richter in diese Welt getreten ist, um über ihre Bedingungen zu richten. Dann kommt, so Barth, höchstens noch Religion heraus, die vermessen von unten nach oben steigen und sich zum Richter über Gott aufschwingen will. Der Glaube wäre verloren, der einzig von oben nach unten die verheißene Gabe empfängt und so aus der Unerlöstheit der Welt herausführt.

Der berühmte Paragraph 17 der Kirchlichen Dogmatik des ersten Bandes aus dem Jahr 1937 faßt die Religionskritik in den Satz zusammen: ‚Religion ist Unglaube‘. Nur Gott selbst könne von Gott reden, jede menschliche Beteiligung ist nach Barth ausgeschlossen. Gottes Souveränität, die von oben her in die heillos in sich verschlossene Selbstrechtfertigung und Bilderfabrik des Menschen einbrechen soll, ist und bleibt das Barthianische Leitmotiv.

Hier sind wir jetzt in der Lage, die Grenzen zwischen den verschiedenen Bereichen öffnen, weil mit dem Ende des mechanischen Szientismus die Abwehrstrategien unnötig geworden sind. Was ist eine Religion? Was sind Religionen? Sie können sehr verschieden sein, doch eines haben sie gemeinsam: Die Sicherstellung einer letzten Wirklichkeit zur Sicherstellung des verletzlichen Menschen in dieser Wirklichkeit. In diesem Sinne war die mechanische Physik der Neuzeit eine gewaltige und gewalttätige Religion, weil sie die Sicherstellung der Natur betreiben wollte. Das war ihr Programm, ihr Ziel, dem sie ein bißchen näher gekommen ist, da sie das Leben des Menschen ein bißchen verlängert hat, allerdings ohne seinen Tod aufheben zu können. Ebenso waren die vielen Metaphysiken eine Religion, wenn sie in einem Gottesbeweis die letzte Wirklichkeit sichern wollten, wie die Physik eine Religion war, wenn sie nach einer allwissenden und ewigen Weltformel strebte.

Wir können also der verängstigten Neuscholastik wie dem rabiaten Barth durchaus recht geben in ihrer Abneigung gegen zuviel Weltlichkeit und Zeitgeist in der Theologie. Und doch können wir jetzt mit der Naturwissenschaft anfangen, von unten nach oben zu steigen, nicht um das Wesen des Menschen zu bestimmen und sein Leben sicher zu stellen, sondern um die Arme zu öffnen und die Offenbarung in Christus für die Menschen und die Welt in Empfang zu nehmen. Wir müssen uns daher fragen, wie die Übergänge zwischen den drei Bereichen aussehen sollen. Dann wird der Aufstieg zugleich ein Abstieg sein, weil er die Sicherstellung des Lebens, die lange Zeit in der Sicherheit der Wissenschaft gesucht wurde, ein für allemal ausschließt. Wir haben also zwei Übergänge zu betrachten und zu verstehen.

Beginnen wir mit dem ersten Übergang von der Naturwissenschaft zur Philosophie. Ist das ein Aufstieg oder ein Abstieg? Als im Jahre 1748 ein französischer Arzt und Philosoph mit Namen de La Mettrie den Menschen als Maschine definierte und so auch sein Hauptwerk ‚L'homme machine‘ betitelte, da stand er in einer Tradition, die Descartes ein Jahrhundert vorher eröffnet hatte. Die Tradition sollte bis zum 20. Jahrhundert immer breiter werden, wobei sie von dem einen Gedanken beherrscht war: Alle Natur ist Mechanik, und da der Mensch ein Teil der Natur ist, muß auch der Mensch eine mechanische Maschine sein. Kann man da noch Einwände machen? Eigentlich nicht, oder eigentlich nur von der Selbsterfahrung des Menschen her. Doch die erklärte de La Mettrie hinweg und mit ihm alle seine Nachfolger. Er entwickelte einen strengen Materialismus, der jegliche Metaphysik zugunsten der Physik vermeiden wollte; er bestimmte die Selbsterfahrung des Menschen

⁴¹ Karl BARTH: *Kirchliche Dogmatik*. III,1. 1945 (Vorwort)

als ein Ergebnis komplizierter körperlicher Prozesse, die nicht nur individuell beeinflussbar seien, sondern als Ergebnis einer kollektiven biologischen Entwicklung erscheinen. Dieser Materialist ist einer der ersten, der aus dem Triumph Newtons in der Mechanik den Atheismus im Denken folgerte. Wo alle Welt eine Maschine ist wie im Weltsystem des Descartes, der es geahnt hatte, oder wie bei Newton, der es beweisen konnte, da ist kein Mensch, da ist keine Freiheit, da ist kein Gott mehr zu finden. Da stampft allein die Natur als riesige blinde Weltmaschine durch die Zeit. Überall, an allen Orten Europas, entzündete der mechanische Gedanke damals die Geister. Sehr heftig und noch ganz zu Anfang der Epoche eben auch den Geist dieses de la Mettrie.

Diesem und allen seinen Nachfolgern bis ins 21. Jahrhundert ist allerdings jetzt der Boden entzogen worden, da die Natur nicht mehr mechanisch aufgefaßt werden kann. Die Grundlage der Natur, damit auch die Grundlage des Denkens, können nicht mehr die Philosophie von Descartes und die Mechanik von Newton liefern, sondern die liefert die Quantentheorie mit der Echtheit von Zufall und Notwendigkeit, beide echt. Wie kommen wir nun aber von der Ebene der Natur zur Ebene des Geistes und der Selbsterfahrung des Menschen?

Meine Antwort: Es führt kein folgerichtiger logischer Weg von der einen zur anderen Ebene, es kommt ein erstes existentielles und freiheitliches Moment hinzu. Unwidersprechlich sollte sein und deshalb logisch unantastbar, weil physikalisch bewiesen: Nicht alle Wirklichkeit ist Natur, wenn Natur das ist, was von der Naturwissenschaft erfaßt werden kann. Was aber liegt über die Natur hinaus? Die Übernatur? Vor solcher Redeweise möchte ich warnen. Auch wenn es zwingend eine andere Art der Wirklichkeit gibt als die Natur, sollten wir sie nicht die Übernatur nennen. Bei solcher Benennung stellen wir sie uns vor als eine Art andere von Natur, mit vielen verschiedenen Eigenschaften, aber eben auch: Wir stellen sie uns vor. Dieses Vorstellen geht nicht mehr und es ist eigentlich nie gegangen, obwohl es immer wieder geschieht. Das wäre eine Objektivierung oder Ver-Natürlichung der Wirklichkeit, deren Andersheit zur Natur wir ja gerade erst mit der Erkenntnis der Echtheit von Zufall und Notwendigkeit festgestellt haben. Eine Wirklichkeit, die nicht objektiv ist? Ja, und die eben keine Einbildung und kein Epiphänomen ist, sondern mehr Wirklichkeit hat als die feststellbare objektive Natur? Ja, die Objektivität ist nicht die härteste aller Wirklichkeiten, die Freiheit ist härter, weil sie die Objektivität sogar in ihren Dienst stellt.

Es gibt die Redeweise: ‚Das ist nur subjektiv und hält objektiven Maßstäben nicht stand.‘ Diese Redeweise behält ihren Sinn. Denn das Objektive ist gerade das, worauf sich zwei Leute mit verschiedenen Meinungen einigen können, etwa indem sie nachmessen. Zum Auftakt seines berühmten Prozesses trifft Sokrates den Priester Euthyphron vor der Königshalle auf dem Marktplatz in Athen. Er verwickelt ihn in ein Gespräch über Recht und Unrecht: ‚Wenn ich und du nicht gleicher Meinung sind, welche von zwei Zahlen die größere ist, könnte uns eine solche Uneinigkeit zu Feinden machen? Könnte sie uns wechselseitig böse machen? Wir würden doch einfach die Sache ausrechnen und uns bald einig sein, nicht wahr?‘⁴² Das ist der Sinn der Objektivität.

Dennoch kann die Subjektivität, die subjektive Meinungen möglich macht, härter sein als alle Objektivität, denn sie macht erst fehleranfällige Meinungen möglich. Man möchte die Subjektivität objektiver nenne als alle Objektivität, wenn das nicht eine mißverständliche Redeweise wäre. Die Übernatur nennen wir also ab jetzt die Subjektivität oder auch die Freiheit. Eine Freiheit, die nicht mehr in Gegensatz zur naturgesetzlichen Kausalität steht, sondern diese in Dienst stellt.

Ich sage nicht, auf dieser Ebene solle man sich freuen oder sich wohlfühlen. Wenn wir Heidegger, gegen seinen Willen, einen Anthropologen nennen, so beschreibt sein Unwohlsein auf dieser Stufe der Wahrnehmung jenseits der Natur sehr gut, wie es zunächst aussieht auf der zweiten Stufe: Geworfensein zum Tode, das ist sein Wort, und das Dasein lebt in ständiger Sorge um dieses sein eigenes Dasein. Der Mensch, ob Mann oder Frau, wird zum Neutrum ohne Personalität gemacht, schrumpft in dieser Angst zum Dasein und steht dann natürlich sehr einsam und voller Angst vor diesem Riesenberg, der das Sein heißt. Das ist nicht falsch, jedoch auch nicht die ganze Wirklichkeit.

⁴² PLATON: *Euthyphron* 7c; *Kriton* 49d.

Nicht aus der wissenschaftlichen, doch aus der existentiellen Erfahrung nimmt Heidegger die Erkenntnis des Ergriffenseins und ist mit dieser Lage des Menschen unzufrieden. Schließlich ist die Philosophie die Frage nach dem Ganzen, die ohne Antwort bleiben muß. Deshalb lautet seine Definition des Menschen: Angst. So soll die Analyse des Daseins das Fundament für eine neue Ontologie jenseits von Realismus und Idealismus abgeben. Heidegger stellt in ‚Sein und Zeit‘ hierzu verschiedene Strukturen heraus, die das Dasein in seiner Existenz, also in seinem Lebensvollzug, bestimmen. Diese nennt er Existentialien: Verstehen, Befindlichkeit, Rede, das sind grundlegende Weisen, wie sich das Dasein auf sich selbst und die Welt bezieht. Die Existentialien sind Momente eines Strukturganzen, das Heidegger als Sorge bestimmte. Damit erweist sich das Sein des Daseins als Sorge: Der Mensch ist Sorge. Diese Bestimmung als Sorge will Heidegger jedoch von psychologischen Bedeutungen wie Besorgnis oder ‚Trübsal‘ frei halten. Denn auch Freizeit und Heiterkeit sind Formen der Sorge, wenn sie zum Vergessen oder zur Erhaltung der Arbeitskraft eingesetzt werden.

Wenn die Existenz des Daseins sich als Sorge erweist, dann läßt sich von hier aus die Welt verstehen: der Hammer, das Werkzeug, der Stein, sie dienen dem Hausbau. Diese Werkzeuge sind durch ein Um-zu verbunden, welches letztendlich im Um-Willen des Daseins mündet, dieses besorgt Dinge, weil es sich um sich und seine Mitmenschen sorgt. Auch die wissenschaftliche Erfassung der Welt und die Wissenschaft von der Natur erheben sich letztlich für Heidegger aus dem Dasein als Sorge.

Wir entdecken hier einen gemeinsamen Zug, der drei ganz verschiedene Namen miteinander verbindet. Jacques Monod, Albert Einstein, Martin Heidegger sind im 20. Jahrhundert nicht einverstanden gewesen mit dem, wie sich die Wirklichkeit, wie sich die Natur und der Mensch gezeigt hat. Sie wollten als Menschen die Wirklichkeit ergreifen, doch da wurden sie von ihr ergriffen, da die Natur nicht ganz so rational, nicht ganz so natürlich, nicht ganz so objektiv ist, wie sie gewünscht hatten. Es ist die empörte Haltung gegen die Natur, gegen die Wissenschaft, gegen das Sein, das diese drei verbindet. Empörung als Schicksal!

Das ist sehr verständlich. Auf der zweiten Stufe kann man nur empört und unzufrieden sein über die Natur. Ich möchte behaupten, jede rein philosophische Anthropologie ist unzufrieden mit dem Menschen und verschmäht ihn. Und sehr bezeichnend: Einstein, Heidegger und Monod, alle drei, wollten den Menschen abschaffen, einfach indem sie ihn als abgeschafft erklärt haben. Was ihnen nämlich nicht gelang, war die positive Deutung ihrer Lage, war die Anerkennung der Geworfenheit, die dann ihren Charakter wandelt. Die Geworfenheit heißt in Anerkennung ihres Tuns die Ergriffenheit, die jedem Handeln und Ergreifen des Menschen vorausliegt.

Hier machen wir jetzt den zweiten Übergang und betreten die dritte Stufe, die Stufe der Theologie. Wie können wir die Welt anerkennen wie sie ist, ohne in Empörung auszuweichen, da sie nicht ganz nach unseren Wünschen eingerichtet ist? Das ist unsere schwere Aufgabe für den Augenblick. Warum die Anerkennung so schwer fällt, liegt auf der Hand. Für den natürlichen Menschen ist es natürlich, die Welt in die Hand zu bekommen. Der Mensch ist von Natur aus ein Darwinist, denn nur der am besten Angepaßte, der Fitteste, überlebt, und das ist derjenige, der die Welt im Augenblick am besten begriffen hat.

Die Anerkennung der Tatsache, die Natur nicht ganz besitzen zu können, jedenfalls nicht in entscheidendem Maße, löst die Identität des Menschen in der Natur auf. Theologisch gesehen ist das ein Sterben und zwar zunächst in der Form des künftigen Sterbens, was ja die Anthropologen ganz gut mit düsterer Miene gesehen haben: Der Mensch ist ein Geworfensein zum Tode. Der Theologe bewertet die gleiche Sache ein wenig anders: Man kann erst leben, wenn man schon gestorben ist. Dieses Sterben und Auferstehen kann der Mensch nicht aus sich leisten, weil ihm dabei seine Identität verlorenght. Der Apostel Paulus bindet das Sterben und Auferstehen des Christen deshalb in Römer 6 eng an das Sterben und Auferstehen Christi. Die Gnade setzt nicht die Natur voraus, sondern heilt sie von ihrer mangelhaften Identität, deshalb sind wir alle auf seinen Tod getauft worden. ‚Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die

Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben.⁶

Die dritte Stufe wird nur unter dem Zeichen der Gnade betreten, deshalb ist sie ganz leicht und doch so schwer zu betreten, wie ein Geschenk, das ich mir dringend wünscht und das ich mir selbst nicht geben kann, leicht und schwer zugleich ist.

Damit haben wir den Raum geschaffen, jede der drei einzelnen Stufen zu betreten, die empirische, die philosophische und die theologische Stufe, und sie zugleich in der Anthropologie zu verbinden und zu unterscheiden.

§ 9 Die Herkunft des Menschen

9. 1 Die Natur – unbelebt und belebt

Satz 9. 1: Der Mensch lebt in der Natur und zugleich über ihr. Wie ist diese Natur einzuschätzen?

Wir wollen am Ende der Schöpfungslehre etwas zum Menschen sagen, zur Anthropologie: Was ist der Mensch? Oder sachgemäßer, weil wir auf die Person schauen: Wer ist der Mensch? Selbst wenn wir am Ende eingestehen müßten: Mehr wissen wir über ihn nicht, jetzt ist Schluß, der Mensch ist ein abgrundtiefes Geheimnis, dann sprechen wir wenigstens mit wissentlichem Unwissen über ihn, da wir uns vorher nur unwissentlich im Unwissen bewegt haben. Der Mensch bleibt nach aller klugen Aufklärung ein Geheimnis. Wie ja nach einem lebenslangen Nachdenken über diesen Erdenbewohner auch Kants Frage immer noch gelaundet hat: Was ist die Bestimmung des Menschen? Wir können das gleiche Rätsel mit den Worten des hl. Augustinus aus dem vierten Buch seiner ‚Confessiones‘ auch so ausdrücken: ‚Was für ein gewaltiger Abgrund ist doch der Mensch! Die Haare seines Hauptes, Herr, hast Du gezählt, keines geht Dir verloren, aber leichter zu zählen sind seine Haare als die Neigungen und Regungen seines Herzens.‘ (IV,22)

Augustinus hatte den allgemeinen Abgrund des Menschen im besonderen Abgrund seines eigenen Herzens erblickt, zuerst im Blick auf seine Jugend als Manichäer, dann auch in seinen reiferen Jahren, da er selbst als Bischof immer noch im Zweifel war, welchen Versuchungen er vielleicht nicht werde bestehen können, wie er im zehnten Buch berichtet. Die Quelle dieser Erfahrung war die Selbst- und Innenschau, es war die Erfahrung: Ich will einzig das Gute tun, doch ich tue auch das Böse. Warum nur? Dieser Widerspruch zwischen dem Wollen und dem Vollbringen ist die Selbsterfahrung des Geistes, dieser Widerspruch ist aus dem inneren Menschen gewonnen, der in sich selbst einkehrt ist und sich zur Prüfung bereit gefunden hat.

Es scheint aber, als ob diese Innenerfahrung ihre Grundlage in der Natur selbst hätte, also schon außerhalb des Menschen ihre Wurzeln geschlagen hat. Eine identisch gedachte Natur, in der ein natürliches Sein alle Vorgänge regelt, weil sie von ihr festgelegt sind, kann das Problem des hl. Augustinus, den Selbstwiderspruch des Geistes, nicht ernst nehmen und deshalb nicht in den Blick bekommen. Der Naturalist muß das Gewissen als überfeines Gefasel und ephemeres Epiphänomen abweisen. Eine naturalistische Ethik kann den Widerspruch zwischen Sein und Sollen nicht wahrnehmen, da sie das Sollen nur als scheinbare Pflicht scheinbarer Ichs und Dus kennen will.

Doch eine solche Natur, die ihre Identität wie ein Schild vor sich herträgt, gibt es wohl nicht. Hier müssen wir uns drei verschiedene Redeweisen vor Augen halten. Wie wurde vor der Neuzeit von der Natur geredet? Wie in der Neuzeit? Und wie schließlich sollten wir heute von der Natur sprechen?

Das Mittelalter und die Antike hatten neben der einen Natur auch von vielen Naturen geredet, also von der Natur in der Einzahl und von den Naturen in der Mehrzahl. Es gab die Natur Gottes, die Natur des Menschen und so weiter die Natur eines jeden einzelnen Dinges. Natur sollte einfach heißen: Dies ist das da. Die Natur des Stuhles ist zum Beispiel das Darauf-Sitzen-Können. Auf solche Weise kamen sehr viele Naturen zustande. Von Thomas von Aquin kann man etwa sagen: ‚Und weil die Materie und die Form das Wesen des Natur-Dings ausmachen, gewinnt der Name ‚natura‘ die Bedeutung des Wesens einer jeden Sache.‘⁴³

⁴³ A. MAIERÚ: Art. *Natur*. III. *Hochmittelalter*. HWP 6, 447 – 455; 451.

Das änderte sich gründlich in der Neuzeit; diese wollte die Natur nur noch in der Einzahl kennen, sie hatte eine vollständige Reduktion im Sinne und redete nur noch von einer einzigen Natur, in der sich alles nach einem festen Gesetz bewegen sollte, nach einem einzigen Gesetz, auch der Mensch. Daher lauerte überall von den Zeiten des Descartes und Newtons an die Idee der Weltformel im Raum. Die Weltformel und die eine und einzige Natur begründen einander, die ersehnte Formel ist eine Art gesichtsloser Gottesname, wie ja auch Spinoza im 17. Jahrhundert einfach Gott und Natur gleichgesetzt hat. Wie eine Losung hallte das ‚Deus sive natura‘ durch die Jahrhunderte der Neuzeit. Als Lohn war damals der Überblick in Aussicht gestellt worden, der Mensch sollte als Meister und Besitzer der Natur eingesetzt werden. Das war der Titel, den Descartes dem Menschen verleihen wollte. Dieser strenge Rationalist stand am Anfang der Neuzeit und hatte ihr das große Programm für die eine und einzige Natur geschrieben. Gott wurde ersetzt durch die Natur und übernahm alle seine Identitäten. Die Natur – sie kann man nicht stören, denn sie enthält alle Bewegung und alle Antriebe zur Bewegung.⁴⁴ Das Programm war sehr erfolgreich gewesen, nur eben nicht ganz, nicht vollständig bis zum Ende, weil es, wie sich nach Jahrhunderten gezeigt hat, auf nicht ganz richtigen Grundlagen beruhte. Kann es das geben, ein Erfolg mit Fehlern? Ja, man könnte sogar sagen: Gerade die partielle Blindheit des Programms machte ihren Erfolg möglich. Wir aber haben damit heute zu fragen: Was war falsch am Programm der nur einen und einzigen Natur?

Dies ist das Ende des Programms: Der Mensch wird nicht zum Besitzer der Natur, weil die Natur die starke Identität nicht besitzt, die sie besitzen müßte, damit sie vom Menschen in den Überblick und in den Besitz genommen werden könnte. Auf diese Weise verbindet sich die empirische Anthropologie mit der scheinbar so weit vom Menschen abliegenden Naturwissenschaft: Der Mensch erschrickt zu Anfang des 21. Jahrhunderts über das Ende seines fünfhundertjährigen Traumes, in dem er zur Herrschaft über die Natur aufsteigen wollte, und ein wenig aufgestiegen ist. Im Traum zur vollständigen Herrschaft, versteht sich, denn eine Teilherrschaft in begrenzter Zeit ist möglich und von Natur aus auch gefordert. Schließlich gibt es Herrschaften genug in der Welt, große und kleine, berechnete und unberechnete, doch alle sind endlich in Raum und Zeit. Nur allerdings, die Hoffnung des Descartes, mit Hilfe der Wissenschaft das Alter und den Tod abzuschaffen, kann mit einer Teilherrschaft nicht erreicht werden, den Tod besiegt man nur mit der Totalherrschaft. Wo aber ist solche Herrschaft zu finden?

Hier beginnt die Doppeldeutigkeit, die zur Doppeltheit von Leib und Seele führt: Die Natur produziert mit dem Menschen ein Wesen, das auf Zeit einigen Bestand hat. Ja, sie produziert auch Tiere und Pflanzen mit einigem zeitlichen Bestand. Und sie produziert sich selbst auf Zeit, denn eine Ewigkeit scheint die Natur nun nicht mehr zu besitzen, wie ihr von der Neuzeit mit einigen guten Argumenten zgedacht war. Das heißt, sie produziert sich selbst gar nicht, weil sie nur nach Jahrmilliarden zählt und nicht nach der Ewigkeit der Ewigkeiten. Im ‚Tiefurter Journal‘ von 1783 konnte Goethe die Natur noch als ewige Mutter anbeten. ‚Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen, unermüdet, aus ihr herauszutreten, und unermüdet, tiefer in sie hineinzukommen. Ungebeten und ungewarnt nimmt sie uns in den Kreislauf ihres Tanzes auf und treibt sich mit uns fort, bis wir ermüdet sind und ihrem Arme entfallen.‘ Heute können wir nüchterner sein, denn mehr als vierzehn Milliarden Jahre Lebenszeit dürfen wir der Mutter Natur nicht zubilligen, deshalb ist nicht alle Wirklichkeit nur Natur. Und diese Wirklichkeit, die auch die Natur umfaßt, können wir Gott und Vater des Weltalls nennen. Aber wir können diese Wirklichkeit auch Freiheit und Liebe nennen. Wir müssen nur in den Elementen der Natur von Zufall und Notwendigkeit, die Bruchstücke der Freiheit erkennen, die in der Liebe tätig ist. Denn die Freiheit, damit sie existieren kann, braucht in der Natur auf der einen Seite die Gesetzmäßigkeit oder die Notwendigkeit der Natur,

⁴⁴ René DESCARTES: *Traité du Monde* (1633). Veröffentlicht 1664; Kap. 7: ‚And so that there will be no exception that impedes this, we will, if you wish, suppose in addition that God will never make any miracle in the new world and that the intelligences, or the rational souls, which we might hereafter suppose to be there, will in no way disturb the ordinary course of nature.‘

denn sonst kann keine Wille in ihr tätig sein. Auf der anderen Seite aber darf diese Notwendigkeit die Natur nicht komplett bestimmen, sonst ist der Wille in der Natur selbst bestimmt; er kann also selbst nicht wollen, was er zu wollen scheint. Nun hat aber die Naturwissenschaft des 20. Jahrhunderts in einer heldenhaften Selbstüberwindung die Echtheit beider Seiten erwiesen: Die Notwendigkeit in der Natur ist echt, und die Grenze der Notwendigkeit ist echt, das ist der Zufall. Deshalb ist Freiheit möglich, da ihr keine Gründe aus der Wissenschaft mehr entgegen stehen. Wir können diese den transzendentale Beweis für die Existenz der Freiheit nennen.

Die große, umfassende Wirklichkeit ist also die Freiheit, nicht mehr die Natur. Sollen wir bei solcher Beschränkung in der Zeit überhaupt noch von *der* Natur in der Einzahl sprechen? Ich persönlich bin zu tief in meine Herkunft eingetaucht, um mich dem heute üblichen Sprachgebrauch ganz entziehen zu können. Und zur Hälfte ist die Gewohnheit ja auch gut und richtig, da kann man von der Natur und von der Natürlichkeit reden. Doch genauer sollten wir sagen: Die Natur ist diejenige Wirklichkeit, die ich ergreifen kann. Und das ist eine ganze Menge an Stoff, nur eben nicht alles, was es gibt. Die Sprache selbst wartet hier, bis wir die Wirklichkeit besser verstanden haben: Es gibt mehr, als unsere Schulweisheit sich träumen läßt, heißt es bei Hamlet, nämlich mehr Wirklichkeit, als wir uns selbst im Ergreifen geben können.

An dieser Stelle versuchen wir, den Ursprung der Doppelung zu finden, in welcher der Mensch lebt, ja, den Ursprung der vielen Doppelungen. Warum erfährt der Erdenbürger sich so unterschieden, so getrennt oder gar so zerrissen nach Leib und Seele? Oder kennt auch das Tier, kennt gar die Pflanze in Spuren diese Doppelung seines Daseins in Leib und Seele? Es scheint so zu sein, wenn der Unterschied von Seele und Leib etwas mit der Unterscheidung von Innen und Außen zu hat. Diese Abgrenzung treffen wir auf jeder Stufe des Lebens an, beginnend mit dem Einzeller, da heißt sie zuerst Zellwand; bei den höheren Lebewesen wird sie dann Rinde oder Haut genannt. Oder noch tiefer hinab? Kennt auch die unbelebte Natur ein Innen und Außen? Jedenfalls wird es zunehmend schwierig, diese Unterscheidung aufrecht zu halten, wenn wir in die anorganische Natur gehen. Bei Sonne, Mond und Sternen ist es ja noch möglich; ein Tropfen Wasser geht auch noch, er hat ebenfalls eine Art von Haut, wie man an den Jesus-Echsen sieht, die über Wasser laufen können. Doch was ist das Innen und das Außen eines Atoms? Auf der untersten Ebene löst sich die Unterscheidung von Innen und Außen langsam auf. Diese Unschärfe schadet jedoch unserem Begriff nicht, sie zeigt nur an, wie sehr wir mit ihm der Wirklichkeit auf der Spur sind. Jeder Begriff muß, wenn er tauglich sein soll, am Ende seine Grenze von selbst sehen lassen.

Am anderen Ende der naturgeschichtlichen Skala, dem Atom zeitlich gegenüber, wenn wir von der letzten Gestalt in der Natur sprechen, wenn wir den Menschen betrachten und sein Innen und Außen ins Auge fassen, wird es wiederum unscharf. Denn der Unterschied von Seele und Leib läßt sich mit den Mitteln der Wissenschaft oder als Naturerscheinung allein nicht festhalten. Mindestens, wenn der Mensch tot ist, fällt der Unterschied wieder fort, wie ja auch das Innere des Menschen aus den äußeren Stoffen aufgebaut ist und an diese zurückfällt. Auch der Schwierigkeit, den Menschen sauber zu definieren, können wir einen Sinn abgewinnen, denn den Unterschied zwischen Innen und Außen aufzubauen ist zwar der Sinn der Naturgeschichte, doch weder von Außen noch von Innen kann man sagen, er sei vollständig gelungen. Man muß von seiner Freiheit schon Gebrauch machen, um die Freiheit in der Natur zu erkennen.

Wie kommt es dann zur Redeweise von Leib und Seele? Sie beruht auf der Nicht-Identität der Natur und diese auf der Echtheit von Zufall und Notwendigkeit. Identität in der Zeit gibt es nur als sich gleichbleibende Gestalt, als das Selbstsein in fortwährender Bewegung, was eben in der Natur nur in Maßen zu finden ist. Nun darf man es sich allerdings nicht zu einfach machen und die Notwendigkeit auf den Leib und den Zufall auf die Seele verteilen, auch wenn der Leib mit seiner Naturabhängigkeit eine gewisse Nähe zur gesetzmäßigen Notwendigkeit hat. Ebenso die Seele, die dem Zufall nahesteht, die jedoch die Verlässlichkeit in Liebe zum Vollzug ihrer Freiheit braucht.

Um die Anthropologie mit der Wissenschaft zu verbinden, sollten wir von der ‚Freiheit in der Natur‘ sprechen und sie in die Mitte der Anthropologie stellen. Die Freiheit ist die Vermittlerin von

Leib und Seele, nicht Zufall und Notwendigkeit. Wenn Freiheit im Schattenspiel von Zufall und Notwendigkeit auftritt, dann ist sie in Spuren weit vor dem Menschen zu finden. Theologisch brauchen wir uns vor einer solchen Freiheit nicht zu fürchten, denn wir können sie als Spur eines Schöpfers anerkennen. Zum Beispiel können wir sogar die Spuren von Freiheit bei der Fliege *Drosophila* oder bei Geißeltierchen finden.

Was bedeutet das? Der Biologe Martin Heisenberg spricht hier von initialer Aktivität bei einfachsten Tieren.⁴⁵ Initial nennt er das Anfangenkönnen aus sich selber. Etwa bei einem Menschen, der auf einem Stuhl steht und herunterspringt, können wir uns das deutlich machen. Er springt, er hat den Drang, den Sprung zu tun. Vielleicht zögert er noch einen Augenblick, doch dann eben springt er. Zu jedem freien Verhalten gehört die initiale Aktivität. Wir sagen ja auch nicht: Die Nerven oder die Muskeln springen, sondern der Mensch dort auf seinem Stuhl, er springt in eigener Person, er selbst. Obwohl der Mensch an diesem Ort in eine umfassende Lage eingebunden ist, etwa weil der Stuhl zu einem Spiel gehört, hat der Sprung die Qualität eines Anfangs. In unserem Sprechen würden wir nicht so oft den Unterschied zwischen Aktiv und Passiv machen, wenn das freie Tun und das unfreie Getanwerden nicht so umfassend unser Leben bestimmen würden.

Hier kommen wir in ein kleines Dilemma. Die Wissenschaft der Neuzeit hatte einen großen Drang besessen, die Freiheit des Menschen durch ihre Erfolge zu leugnen. Wer alle Ereignisse in der Natur mit Hilfe von Naturgesetzen voraussagen könnte, hätte erfolgreich die Freiheit vertrieben. Nun hat sich die Lage völlig umgedreht. Angestoßen durch die Quantentheorie, fortgeführt durch die Mikrobiologie und die Evolutionslehre finden wir heute, auf den ersten Blick, zuviel Freiheit in der Natur, nämlich sogar Freiheit, die es vor und außerhalb des Menschen gibt. Pflanzen, Pilzen und Mikroben billigen wir im allgemeinen keine Freiheit zu. Es ist die Art und Weise unseres Gehirns, das uns beim Menschen von Freiheit sprechen läßt. Vielleicht sogar in Spuren auch bei Tieren.

Es scheint, so Martin Heisenberg, als habe die Freiheit etwas mit der Fortbewegung im Raum zu tun, und Pflanzen bewegen sich nun einmal nicht von der Stelle. Ich meine allerdings, in Erweiterung von Heisenberg, man könne auch bei vor-animalischem Leben von Freiheit sprechen, ja bei unbelebten Wesen, da sich auch dort das Schattenspiel der Natur mit Zufall und Notwendigkeit hervortut, und Bewegung gibt es dort ebenfalls, wenn auch nicht in Form von Ortsbewegung.

Aber natürlich, beim Menschen stark sichtbar und bei Tieren ein wenig sichtbar ist ein Verhalten, das durch sich selbst erzeugt ist. Es ist ein ewiger Balanceakt zwischen äußeren und inneren Reizen. Die von den Verhaltensforschern entdeckten und bekannt gemachten Schlüsselreize sind die Auslöser, die von außen nach innen wirken. Umgekehrt hat sich die Verhaltensforschung mit dem Selbstanfangen im Verhalten von Tier und Mensch bisher wenig beschäftigt hat, was wohl ein Erbe des Determinismus war, der gar keine Vorstellung davon fassen konnte, wie sich eine Initiative im Inneren eines Lebewesens hätte bilden können. Da sich die Abwesenheit verborgener Reize schwer endgültig beweisen läßt, hatte die Verhaltensforschung aus der initialen Aktion heimlich eine Reaktion geformt und nach der Losung gelebt: ‚Von nichts kommt nichts.‘ Damit sollte die innere Aktivität als fehlendes Wissen erklärt werden. Noch immer gelten die Reflexe in der Biologie als die Hauptbausteine zur Erklärung des Verhaltens.

Nun müssen wir aber auch die andere Seite in den Blick nehmen, die für eine Anthropologie der Freiheit entscheidend sein wird: Das Innenleben der Lebewesen. Die Zukunft ist offen, weil es den echten Zufall gibt, durch den etwas ohne völlig hinreichende Ursachen geschieht. Auch im Gehirn gibt es den echten Zufall und damit die Möglichkeit zu echten Anfängen. Auf diese Weise können Menschen und Tiere ihr Verhalten von selbst beginnen. Sie können etwas aus eigener Spontaneität tun und damit in den Lauf der Ereignisse eingreifen. Im Folgenden soll gezeigt werden, warum das Verhalten von Lebewesen so sein kann, wie wir es an uns selbst erleben, nämlich von Freiheit geprägt.

⁴⁵ Martin HEISENBERG: *Initiale Aktivität und Willkürverhalten bei Tieren*. In: *Naturwissenschaften* 70 (1983) 70-78.

Um eine Idee vom Ursprung der initialen Aktivität zu bekommen, schauen wir uns das Verhalten heute noch lebender Einzeller an. Am besten ist die chemisch geleitete Bewegung des Bakteriums *Escherichia coli* untersucht.⁴⁶ Das Bakterium besitzt eine Geißel, die sich um ihre Längsachse in beide Richtungen drehen kann. Wenn die Geißel sich in eine Richtung dreht, treibt sie das Bakterium vorwärts. Bei Drehung in die andere Richtung taumelt das Bakterium unkontrolliert herum und nimmt dadurch eine neue Richtung für die nächste Phase der Vorwärtsbewegung ein. Durch das unkontrollierte Taumeln bestimmt der Zufall in starkem Maße die Fortbewegung des Tierchens. Dennoch, trotz des Zufalls in der Bewegung, kann sich das Bakterium auf eine Futterquelle hinbewegen. Das gelingt ihm durch die Ausdehnung der Zeiten im Vorwärtsschwimmen, solange die Futterkonzentration in der Flüssigkeit, in dem es sich bewegt, ansteigt; diese Zeiten verkürzen sich, wenn die Konzentration abnimmt. Die beiden Verhaltensmuster, Vorwärtsschwimmen und Taumeln werden nicht von äußeren Reizen ausgelöst, sie sind zunächst keine Reaktionen auf irgendwelche Anreize von außen. Sie beruhen auf molekularen Prozessen in der Zelle und an ihrer zeitlichen Folge kann man den Einfluß des Zufalls direkt ablesen. Das Bakterium produziert das Verhalten von sich aus.

Was wir von der bakteriellen Bewegung lernen, ist die teilweise innere Unabhängigkeit der Motorik von äußeren Reizen. Schon im Embryo geht die Motorik der Sensorik ein wenig voraus, wie auch in der Naturgeschichte sich die Motorik und die Sensorik vermutlich unabhängig voneinander entwickelt haben, weil schon allein die Verbreitung im Raum aktive Mobilität begünstigt hat.

Mit dem Beginn der Vielzeller, bei denen die einzelne Zelle ihre Eigenständigkeit verloren hat, mußten die Lebewesen die Bewegung neu gestalten, die vorher nur passiv erlebt wurde. Es wurde die gerichtete Fortbewegung entwickelt. Kaum etwas hat das Verhalten der Lebewesen so sehr geprägt wie diese Veränderung. Der Raum hat die Eigenart, kleine und kleinste Unterschiede in einer Richtung nach kurzer Zeit zu großen Summen auflaufen zu lassen, mit denen die Bewegung zu weit entfernten Orten führt. Und das ist die Eigenart neuer Orte: Sie bieten neue Chancen und neue Risiken. Und so bahnt sich die Freiheit durch die Erfindung der von innen gelenkten Bewegung neue Wege in der Natur.

Ohne Theologie wird es schon auf dieser ersten Stufe, auf der empirische Stufe, schwierig, mit der Freiheit fertig zu werden. Denn Freiheit gehört zu einem Subjekt, denken wir gewöhnlich. Doch wo sollen wir weit vor dem Menschen, ja weit vor allem Leben ein Subjekt hernehmen?

Da auch beim Urknall, wie immer er aussehen mag, Zufall und Notwendigkeit den Rahmen gebildet haben, und dieses Paar seitdem den Gang der Natur bestimmt, beginnt die Geschichte der Freiheit mit diesem Anfang und kulminiert im Menschen. Wenn wir den richtigen Maßstab wählen! Auch was seine zentrale Stellung im Kosmos angeht, dürfen wir nicht die Geometrie wählen, mit der einstmal Giordano Bruno den Menschen aus der Mitte vertreiben wollte, sondern eben die Freiheit. Mit ihr sitzt der Mensch endgültig im Zentrum aller Natur. Als Zigeuner am Rande des Universums war der Mensch nur kurzfristig durch die Wissenschaft von seinem Thron gestürzt worden. Jetzt sitzt er als Krone der Schöpfung fester auf diesem Thron als jemals in früherer Zeit, in paradoxer Umkehrung durch eben diese fortschreitende Naturwissenschaft, die ein ganz anderes Ziel hatten.

Welche Vorstellung sollen wir bei der Seele hegen, und welche beim Leib? Ich würde sagen: Die Seele ist ein Identitätsprinzip, der Leib ist die Realisierung dieser Identität in den Bedingungen von Raum und Zeit. Die Seele eines Atoms wäre einfach sein Sosein als dieses oder jenes Atom. Da sich auf der mikroskopischen Ebene alles sehr schnell und unbestimmt ändert, hat das Atom jedoch nicht viel Identität und damit auch nicht viel Seele. Ich möchte sagen, sie ist sehr flüchtig. Doch das stimmt nicht ganz für die anorganische Ebene. Es gibt auch Sonne, Mond und Sterne, und die haben eine ordentliche Haltbarkeit. Das Kennzeichen für Innen und Außen auf der anorganischen Ebene ist die, wie soll ich sagen, Unbekümmertheit, die Sorglosigkeit um sich selbst. Es macht dem

⁴⁶ Julius ADLER: *Chemotaxis in Bacteria*. In: *Ann Rev Biochem* 44 (1975) 341 – 356.

Planeten nichts aus, wenn er auf einen anderen Planeten prallt, er sorgt nicht um seine Identität, vor allem sorgt er nicht für Nachkommen. Es schert ihn nicht, ob er sich weiterpflanzen kann oder nicht. Ein Planet hat keine Geschlechtsorgane, um ein Abbild seiner selber zu erzeugen, wie wir sie bei allen Lebewesen finden. Es werden in der Natur zwar immer neue Himmelskörper gebildet, doch sie entstehen nicht aus einem Mechanismus an den schon vorhandenen Körpern. Oder doch nur so, indem aus alten Sternen und Planeten neue Sterne und Planeten entstehen, der Materie nach, nicht der Gestalt nach.

Mit dem Auftreten des Lebens ändert sich die Lage mit einem Schlag: Es beginnt die Sorge um sich selbst, eine Unruhe, wie die eigene innere Identität aufrecht zu erhalten ist gegen eine Außenwelt, die mich fortwährend bedroht, aus der ich zugleich aber auch meine Lebensmittel beziehe. Wenn auch bei einem Einzeller kaum von Identität die Rede sein kann, so sorgt sich jedes Lebewesen doch ein wenig um sich selbst und grenzt sich durch eine Zellwand von der Außenwelt ab. Wohl über drei Milliarden Jahre lang beherrschten die Einzeller das Leben auf die Erde, bevor vor 600 Millionen Jahren die sichtbaren Lebewesen mit vielen, vielen Zellen die Erde betraten und zunächst im Wasser lebten. Ob es auf anderen Planeten auch Leben gibt?

Die beste zur Zeit verfügbare Einsicht in die angesammelte Erfahrungen scheint die sogenannte ‚Theorie der einsamen Erde‘ zu sein.⁴⁷ Danach ist einfachstes Leben in der Form von primitiven Einzellern sehr häufig im Universum anzutreffen, weil Leben auf der untersten Ebene äußerst zäh ist und die widrigsten Umstände von Hitze, Kälte, Druck und Trockenheit aushält. Bis hin zu Weltraumkälte können einfachste Sporen fast alles ertragen, wenn sie gleichzeitig in einem kleinen Gestein eingeschlossen sind, um vor der harten kosmischen Strahlung geschützt zu sein. So steht einer Reise von Planet zu Planet nichts mehr entgegen. Allerdings, die paradiesischen Zustände auf dem Planeten Erde mit ihrer Quasi-Stabilität über Milliarden von Jahren wird es draußen im Weltall nur sehr selten bis gar nicht geben. Nach dieser empirisch sehr gut begründeten Theorie der ‚Einsamen Erde‘ ist die höhere Entwicklung des Lebens an äußerst seltene Eigenschaften von Planeten gebunden, die womöglich nur dieser eine Planet Erde besitzt.

Wie geht es weiter mit der Entwicklung des Lebens und mit der Gestaltwerdung von Leib und Seele? Die Aufspaltung von Tier- und Pflanzenwelt dürfte am Ende auch theologisch von Bedeutung sein. Denn in Konkurrenz um den Lebensraum stehen sowohl Pflanzen wie Tiere, dennoch unterscheidet sich ihr System der Konkurrenz stark voneinander. Das Lebewesen Pflanze lebt von nicht-lebenden Stoffen, von Sonne, Luft und Wasser, wie das Sprichwort sagt. Das Lebewesen Tier lebt von lebenden Stoffen, von Pflanzen und von anderen Tieren, es kann nicht allein mit Sonne, Luft und Wasser auskommen. Das Leben nährt hier seinen Appetit an anderem Leben, und muß es tun. Eine tragische Situation von Natur aus: Das Leben muß schuldig werden durch das Töten anderen Lebens. Wie kann dann Gott eine gute Welt geschaffen haben? Tierisches Leben ist grausamer als pflanzliches, es ist aber auch erfolgreicher. Es bringt komplexe Gestalten und komplizierte Gewissen hervor. Dadurch wird der Unterschied zwischen Innen und Außen, zwischen Seele und Leib weiter betont. Und wenn dieser Unterschied der Sinn des Lebens ist, dann haben Tiere mehr Sinn als Pflanzen.

Während wir auf der mechanischen und unbelebten Ebene nicht unbedingt von einer Seele sprechen müssen, kann man durchaus von einer Seele von Pflanze und Tier sprechen. Es ist einfach die vegetative Seele, die solange lebt, wie die Pflanze oder das Tier lebt. Diese einfache Form der Seele tut allerdings, was zu einer Seele gehört: Sie grenzt zwischen Innen und Außen ab. Und mit dem Ende dieser Seele, nimmt die Außenwelt diese Innenwelt wieder in sich auf, der Körper verwest.

Es mag viele weitere Formen der Seele geben. Ich möchte hier noch zwei Formen in den Blick nehmen, mit denen wir die Unterscheidung zwischen Innen und Außen dann genügend beschrieben

⁴⁷ Peter D. WARD; Donald BROWNLEE: *Unsere einsame Erde. Warum komplexes Leben im Universum unwahrscheinlich ist* (1999). Berlin u.a.: Springer, 2001. – 374 S.

haben. Neben der vegetativen Seele gibt es die rationale Seele. Sie ermöglicht die Verständigung zwischen Individuen, sie geht über die Grenzen der Individuen hinaus und schafft eine Gemeinsamkeit im Objektiven, wenn die Verständigung denn gelingen sollte. Objektivität ist dasjenige, worüber Subjekte einig werden können, dadurch wird Sprache, Musik, Wissenschaft, Mathematik und viele anderes möglich gemacht. Die Rationalität wirkt wie eine Korrektur der vegetativen Seele. Ist diese auf Abgrenzung bedacht, nimmt die Rationalität die Gemeinsamkeit wahr, die getrennte Individuen verbindet. Auch Tradition und Lernen aus Erfahrung wird durch die Rationalität begründet. Höhere Tiere haben sicher Anteil an dieser Rationalität, da sie Erfahrung in einfacher Form gewinnen und weitergeben können. Warum die Rationalität beim Menschen ins Uferlose auswachsen konnte, warum sich in ihm die Idee einer universalen Rationalität ausbilden konnte, etwa in Form des aristotelischen unbewegten Bewegers oder der neueren Weltformel, müssen wir noch untersuchen.

Allerdings verstehen wir, warum die Idee der universalen Rationalität schließlich an eine Grenze stoßen mußte, die wir in großem Stile im 20. Jahrhundert erlebt haben. Wenn die Rationalität eine Berichtigung der vegetativen Abgrenzung ist, verstehen wir die Grenze. In ihrer negativen Gestalt kann die Grenze nicht das Ganze der Wirklichkeit darstellen. Allerdings, an dieser Grenze wird der Mensch zum Menschen, da er hier die Wirklichkeit in einer neuen Tiefe erkennt: Das Tier wird zum Menschen durch die Erkenntnis der Grenze in der Gestalt seines eigenen Todes.

9. 2 Die Geburt des Menschen – biologisch

Satz 9. 2: Der Mensch steht zugleich in der Natur und über ihr. Wie kann er dann aus ihr hervorgegangen sein?

Um mit der Antwort gleich ins Haus zu fallen: Weil die Natur selbst nicht ganz sie selbst ist. Ihre Identität ist nicht vollkommen, deshalb kann der Mensch aus ihr hervorgegangen sein und zugleich über ihr stehen. Er kann ihr Produkt sein und zugleich mehr sein als ihr Produkt. Um es noch anders zu sagen: Der Mensch ist vollständig aus der Natur hervorgegangen und doch nicht vollständig von ihr hervorgebracht worden, weil die Natur mit ihren Prinzipien von Zufall und Notwendigkeit selbst nicht vollständig ist.

Fangen wir langsam an. Welche Definitionen vom Menschen kennen wir? Ich trenne zunächst einmal die positiven von den negativen Versuchen ab, das Menschsein zu bestimmen. Es wird unsere große Aufgabe sein, den Ort zu suchen, wo sich die positiven und die negativen Eigenschaften verbinden lassen.

Der Mensch gebraucht Werkzeuge, er baut Unterkünfte, er trägt Kleider, er begräbt Tote; das tut er alles sehr früh in seiner Geschichte, man kann auch sagen, er tut es vom Augenblick seiner Geburt an. Jede dieser Eigenschaften taugt ein wenig, um den Menschen zu definieren und ihn von seiner Verwandtschaft im Tierreich abzusetzen. Doch so völlig durchschlagend ist keine dieser Eigenschaften. Leute, die den Menschen lieber als natürliches Produkt der Natur ansehen wollen, sogenannte Naturalisten, führen gegen den Werkzeuggebrauch des Menschen einfach ein paar Affen an, die mit Stöcken nach Bananen schlagen, oder auch Vögel, die Nester bauen, oder Hamster, die sich in einem Haufen von Blättern verstecken, wenn es kalt wird, oder auch Elefanten, die zu dem Platz am Flußufer zurückkehren, wo ihr Leitbulle vor Monaten und Jahren gestorben ist. Die Quantität ist beim Menschen ungleich größer, sagen sie, tausendfach, millionenfach gesteigert gegenüber dem Stand des höchstentwickelten Tieres hinaus, doch was nützt die Masse zur Definition des Menschen, wenn die Qualität fehlt? Die Qualität bestimmt eine Definition, also versagt jede positive Bestimmung des Menschseins. Sollten wir vielleicht noch ganz andere Qualitäten anführen? Oder haben wir eine Qualität des Menschen bisher übersehen, die vielleicht selbst im Leben des Menschen erst spät zum Tragen gekommen ist? Sollen wir definieren: Der Mensch ist das Lebewesen, das rechnen, schreiben, lesen, singen kann? Doch was machen wir mit all den Menschen seit den

Tagen Adams, als sie viele Jahrzehntausende all das noch nicht konnten? Schließlich mußten Rechnen, Schreiben, Lesen und Singen erst erfunden werden, was Äonen in Anspruch nahm. Wie bringen wir auch diese seltsamen Eigenschaften mit dem Menschsein zusammen? Schließlich wird man Spuren dieser Fähigkeiten auch im Tierreich finden, und damit ist wieder die Möglichkeit zur Definition dahin.

Oder nicht ganz. Es muß die ungeheure quantitative Überlegenheit des Menschen in vielen Eigenschaften, nämlich in den zweimal vier, die ich genannt habe, und in den vielen, die ich nicht genannt habe, auch etwas mit dem Menschsein selbst zu tun haben. Eine solch überragende Quantität hat auch ihre Qualität. Nur welche? Der simple Weg, ein direktes Alleinstellungsmerkmal ausfindig zu machen, ist immer wieder versucht und zum Scheitern gebracht worden. Und dieses Scheitern ist uns nützlich, denn es fordert uns zu vertieftem Nachdenken auf.

Eine reine Außenbeschreibung reicht für den Menschen nicht aus, so kann er nicht definiert werden. Wir haben angemessen viele Hinweise für den Prozeß der Evolution, der in immer neuer Anstrengung immer neue oder stärkere Differenzen zwischen Innen und Außen hervorgebracht hat. Beide, die vegetative wie die rationale Seite der Seele dienen diesem Vorgang. Es liegt jetzt auf der Hand, wie wir vorgehen müssen. Die vegetative Seele und die Zellwand des Einzellers, das sind die Außenbetrachtungen auf das Innere, soll heißen Blicke von außen, die ein Innen erfassen wollen. Dagegen ist die Rationalität eine Betrachtung des Äußeren, die von innen ihren Ausgang nimmt und die Außenwelt erfassen will. Diese beiden Richtungen bieten sich unserem Blick bequem dar.

Jetzt kommt als Drittes die Bewertung des Äußeren zugleich mit dem Inneren ins Spiel, das ist die Personalität. Die Evolution bringt in dem unaufhörlichen Prozeß von Zufall und Notwendigkeit immer mehr Freiheit hervor, die beim Menschen unübertrefflich wird, weil er sie als endliche Freiheit erkennt. Er kommt in ihren Besitz, indem er sie als empfangen und deshalb als gefährdet versteht. Das große Wissen um die Sterblichkeit! Hier nimmt dann die letzte Definition der Seele, die personale Seele, ihre Stelle ein: Die Person ist die nicht mitteilbare Existenz als die Quelle aller Mitteilbarkeit.

Wir sollten hier einen kleinen historische Streifzug machen. Die Entdeckung von den drei Stufen des Seelischen ereignet sich selbst in drei Stufen. Es scheint auch nicht mehr Stufen geben zu können, weil eine Relation, eine Beziehung von A zu B, drei Gestalten hat, den Punkt A, den Punkt B und die Verbindung von A zu B.

Von der Seele, lateinisch Anima oder griechisch Psyche ist schon seit Jahrtausenden in der westlichen Welt die Rede, und zwar in den drei Gestalten, die wir genannt haben. Wenn Platon oder Pythagoras oder noch ältere Mysterienkulte den Tod die Trennung von Leib und Seele genannt haben, dann treffen wir hier auf die Seele in der Gestalt der vegetativen Kraft, die einen Körper belebt. Die äußere Wirklichkeit ist leichter zu verstehen und wird in der Geschichte zuerst erkannt. Wenn ein belebter Körper plötzlich tot ist, dann muß ihm etwas fehlen, dann hat er im Tod seine Kraft verloren, die Seele. Die zweite Stufe ist die Vernunft oder der Geist oder der Nous, das ist die Fähigkeit des inneren Lebens, nach außen zu blicken. Vielleicht kommt ihre Benennung dem Anaxagoras zu, von dem Platon im ‚Phaidon‘ berichtet. Dieser Anaxagoras, heißt es da, habe im 5. Jahrhundert vor Christus gelehrt, alle Dinge seien von der Vernunft geleitet, vom Nous. Sokrates erzählt, er habe einmal einen Menschen aus einem Buch lesen hören, in dem Anaxagoras behauptet, ‚die Vernunft ordne alles und sie sei die Ursache aller Dinge‘.⁴⁸ Die Vernunft meint hier einfach die seelische Fähigkeit eines Lebewesens, die Außenwelt aus der Innenwelt heraus zu erkennen und in der Welt sachgemäß zu handeln. Sachgemäßheit ist erfolgreich angewandte Vernunft. Wenn die Löwen wissen, wann die Gazellen sich zum Weiden auf der Lichtung einfinden, so handeln sie sachgemäß oder rational, wenn sie zur gleichen Tageszeit ebenfalls zur Stelle sind. Auch das Wissen vom Mond, der sich jedes Jahr um vier Zentimeter von der Erde entfernt, ist rational, nur interessiert diese astronomische Tatsache die Löwen nicht. Die klassische Formel für diese zweite Form

⁴⁸ Vgl. PLATON: *Phaidon*; 97b.

der Seele stammt von dem Philosophen Boethius um das Jahr 500 nach Christus. Er spricht zwar von der Person, was wir allerdings als Seele in der Form der Rationalität verstehen können. ‚Persona est rationalis naturae individua substantia‘, also eine Person oder die Seele ist eine individuelle Substanz von vernünftiger Natur.

Die beiden Stufen werden überboten und vereinigt durch eine Formel, die Richard von St. Viktor im 12. Jahrhundert gefunden hat. Er nennt die Person oder die Seele eine ‚incommunicabilis existentia‘, also eine nicht mitteilbare Existenz. Er spricht zunächst nur von den trinitarischen Personen in dieser Weise, aber nichts hindert uns, diese Bestimmung der Person auch für den Menschen zu übernehmen.⁴⁹ Hier erst sind wir auf der Höhe der Selbstwahrnehmung des Innenraumes angekommen. Hier hat die Naturgeschichte, die Kulturgeschichte und die Religionsgeschichte ihren Höhepunkt erreicht. Der Sinn der Geschichte besteht darin, dem Unterschied von Außen und Innen eine Gestalt zu geben. In ungeheurer Eindeutigkeit, doch auch Langsamkeit und Massenhaftigkeit ist sie den Weg zu immer mehr Innenleben in der Außenwelt gegangen. Mit der Definition der nicht mitteilbaren Existenz ist die Gestaltung des Innenlebens vollendet. Das Ich, das vieles von sich mitteilt, aber dieses Ich eben nicht, weil es die Quelle der Mitteilung ist, bildet den springenden Punkt, das punctum saliens, das alle andere inneren und äußeren Organe in seinen Dienst stellt, also auch das Bewußtsein, das Sprechen, das Singen und so weiter bis hin zum Begraben der Toten. Ich denke, wir können den Inhalt der drei Stufen auf folgende Weise ausdrücken.

1. Stufe: Ausbildung des Unterschiedes von Innen und Außen seit dem Urknall in der unbelebten und belebten Welt als Voraussetzung jeglicher Mitteilung.

2. Stufe: Gebrauch des Unterschiedes in der Mitteilung in der belebten Welt.

3. Stufe: Die Unmittelbarkeit der Person als Wohnen im unzugänglichen Lichte in der bewußten Welt.

Wie ich schon einmal andeuten möchte, können wir diese Stufen auch die evolutive Entwicklung der Trinität in die Anthropologie nennen, weil auch Trinität die Mitteilung aus nicht mitteilbarer Individualität ist.

Jetzt können wir uns der schwierigen Frage zuwenden, warum alle Versuche, den Menschen positiv zu definieren, gescheitert sind. Ich meine, nach unseren Vorbereitungen liegt die Antwort auf der Hand. Eine Definition kann nur bei wirklich objektiven Dingen gelingen, denn sie setzt eine Ja-Nein-Entscheidung in die Welt. Die Sonne – steht sie nun am Himmel oder nicht? In den 24 Stunden ihres Umlaufs ist fast immer klar, ob es nun Tag oder Nacht ist, nur während der fünf Minuten ihres Auf- und Unterganges nicht. Eine völlig saubere Definition kann es selbst in der Mathematik nicht geben, wie nach dem Ergebnis von Gödel aus dem Jahr 1931 bekannt ist. Noch weniger als im Modell gibt es die volle Klarheit in der Natur. Einzig der Unterschied zwischen einer sehr guten Definition und einer sehr schlechten bleibt bestehen. Nur, was ist der Unterschied genau? Keine Antwort.

Das Spiel zwischen qualitativem und quantitativem Abstand von Mensch und Tier bekommt jetzt einen Sinn. Wenn der Unterschied von Innen und Außen vollständig in Erscheinung getreten ist, geschieht die Menschwerdung: Es ist die Unmittelbarkeit des Innenlebens nach außen. Rein biologisch ist eine solche Innerlichkeit nicht zu erkennen, deshalb die endlosen Schwierigkeiten bei allen Definitionsversuchen. Dennoch hat die Vollendung der Innerlichkeit biologische Konsequenzen, das soll heißen, der Mensch benimmt sich nach der Wahrnehmung der Unmittelbarkeit auch in seinem Leben anders. Der Unterschied zum Tier wächst mit rasender Geschwindigkeit und wird dann bald empirisch faßbar. Eine frühe Menschenhorde war sehr schnell von einer gleichzeitigen Affenhorde zu unterscheiden. Sie waren beständig in Angst und häuften Mittel auf Mittel gegen diese Angst an: Nahrung, Kleidung, Waffen, Höhlen, immer mehr und immer schneller; denn wie

⁴⁹ RICHARD VON ST. VIKTOR: *De Trinitate*, IV, c. 22; (PL 196, 944f): ‚Persona divina est divinae naturae incommunicabilis existentia.‘

die Angst keine Grenze kennt, so auch nicht die Mittel gegen diese Angst. Das eben ist die Angst in der Menschwerdung: Es ist die Erkenntnis der Unhaltbarkeit des Unterschiedes von Innen und Außen, man kann auch sagen, der Mensch erkennt seine Sterblichkeit.

Und jetzt, in dieser Situation, legt er sich die zweimal vier Unterschiede zu? Man mag noch viel mehr Unterschiede aufzählen, doch diese beiden Gruppen fallen gleich ins Auge. Und sie kulminieren in der Erkenntnis Gottes als des einzigen würdigen Widerparts des Menschen, in der Erkenntnis der Religion, die zugleich immer in großer Gefahr der Entartung steht, in dem gleichen Maße, wie der Mensch als Mensch entartet. In dem gelungensten Fall werden Gott und Mensch eins in einer Person, Jesus Christus.

Doch zunächst die äußere Bearbeitung der Wirklichkeit durch den Menschen! Er gebraucht Werkzeuge, um sein Leben zu sichern, um besser essen und trinken zu können. Vor allem um die Versorgung sicher zu stellen, wendet er sich zwar nicht gleich, doch nach einiger Zeit vom Sammeln und Jagen dem Ackerbau und der Viehzucht zu. Vor etwa zehntausend Jahren endete die letzte Eiszeit, und obwohl der Mensch schon lange Zeit einige Werkzeuge benutzt hatte, entdeckt er erst jetzt die Vorteile der systematischen Nutzung dieser Mittel. Die Natur selbst wird zu seinem Werkzeug. Vielleicht ist Sammeln und Jagen ja ein bequemes Leben, doch es hat Grenzen. Man schätzt die Kapazität der Erde auf etwa zehn Millionen Menschen, die als Jäger und Sammler auf ihr leben könnten, mehr kann die Erde nicht ernähren. Gegen Ende der Eiszeit, also vor etwa zehn Jahrtausenden war die Zahl der Menschen auf etwa fünf Millionen angewachsen, fast alle Jagdgründe und Sammelplätze waren damals schon besiedelt. Der geistige Schritt, um sein inneres Ich besser zu schützen und überhaupt zu erkennen, war wiederum erzwungen durch eine äußere Not, durch eine Überbevölkerung. Damals konnte die Erde, recht und schlecht, kaum mehr als die fünf Millionen Menschen ernähren, heute ernährt sie, recht und schlecht, über sechs Milliarden. Was sagt das dem Menschen über sich selbst? Ich würde sagen: Er macht sich die Erde untertan, doch zum Meister und Besitzer der Natur bringt er es nicht.

Gegenüber dieser neolithischen Revolution im Werkzeuggebrauch sind die anderen äußeren Merkmale sehr viel älter. Die Unterkünfte der ältesten Menschen sind zwar Höhlen, doch wurden sie schon bald bewußt gepflegt und als Besitz betrachtet. Ähnlich alt ist das Tragen von Fellen, das von der rauhen Umwelt erzwungen wird, aber auch das Schamgefühl verstärkt, das einen Unterschied von Innen und Außen setzt. Sehr stark vom Gefühl des Innen gibt das Begraben der Toten ein Zeugnis. Bestattungen gibt es seit fast hunderttausend Jahren, beim homo sapiens sehr früh und sehr stark, beim Neandertaler seltener, was auf einen gewissen Unterschied in der Menschwerdung hinweist. Dieses empirisch faßbare Außenverhalten ist eigentlich nicht als praktische Maßnahmen zu verstehen, etwa im Sinne der Hygiene, sondern an dem Selbstgefühl der Überlebenden, die sich selbst und ihr Unverlierbares darin verehrten. Selbst an diesem frühen Verhalten läßt der Mensch erkennen, was er von sich selbst denkt, sagen wir, was er erahnt: Nicht alle Wirklichkeit ist bloße Natur.

Mit den vier Kunstarten von Rechnen, Schreiben, Lesen und Singen steht es etwas anderes. Sie sind vor allem ein Verhalten im Inneren selbst, das aber auch eine Beziehung nach außen kennt. Zum Beispiel ist das Rechnen oder die Mathematik ein geistiges Werk, das von außen angeregt ist, sich dann aber vom Zusammenzählen von Birnen und Äpfeln löst und keiner Beziehung zur Außenwelt mehr bedarf, wenn man vom Papier absieht, auf das der Rechner ein paar Zahlen oder auch Formeln kritzelt. An sich braucht die Mathematik kein Papier, doch es erleichtert das Geschäft. Und nun kommt das Wunder: Die neu entdeckten Zahlen, bis hin zu den irrationalen und imaginären, erweisen sich als geeignet, die Außenwelt zu beschreiben. Das Fallgesetz von Galilei $s = (g/2) \cdot t^2$ ist das erste große Wunder dieser Art, das erste mathematische Naturgesetz, mit dem sich die Natur als mathematikfähig erweist. Die Idee der Weltformel wäre ist dann die Idee, das Fallgesetz grenzenlos auf alle Erscheinungen in der Natur zu erweitern. Gerade diese Idee ist aber gescheitert. Die Natur ist nur insofern mathematikfähig, als die Notwendigkeit in ihr echt ist; die Echtheit des Zufalls ist

die Grenze des Begriffs und auch die Grenze der Mathematik. Dadurch wird Freiheit und damit Theologie denkbar.

Was passiert, wenn der Mensch seine Innenwelt entdeckt? Ich füge Schreiben, Lesen und Singen gleich dem Rechnen hinzu. Das Ich, das ist die unmittelbare Existenz, es versucht jenseits des Innenraumes des Menschen, das Innen und Außen seiner Lebenswelt in Beziehung zu setzen. Man könnte auch sagen, es versucht, einen Überblick über dieses Verhältnis zu bekommen. Daher ja auch die Wahnsinnsidee der Weltformel, die ein grenzenlos erweitertes Fallgesetz sein sollte. Erst das 20. Jahrhundert hat diesem Wahntraum ein Ende gesetzt. Woher kam dieser Traum? Ich nehme an, aus der Angst des Ich um sein Ich, wie schon beim Frühmenschen. Der Mensch sieht seinen Tod voraus, vielleicht kann er ihm entgehen, wenn er alles in den Überblick nimmt. Siehe Descartes mit seinem ‚Discours‘ im Jahre 1637!

Fast vier Jahrhunderte währte der Traum des Menschen. In der erwachten Nüchternheit über sein Ende haben wir jetzt die Frage neu zu beantworten: Was ist der Mensch, wenn das sein Traum war und dieser Traum jetzt zu Ende gekommen ist?

Wir versuchen es mit dem letzten Alleinstellungsmerkmal, mit dem Singen. Wir können die Untersuchung mit einem Loblied auf die Schweiz verbinden. Johann Martin Usteri (1763 Zürich – 1827 Rapperswil) war ein Dichter, Maler und Zeichner. Von ihm stammt aus dem Jahr 1793 das sinnige Gedicht mit dem berühmten Kehrvers:

„Freut euch des Lebens,
weil noch das Lämpchen glüht,
pflücket die Rose, eh´ sie verblüht!“

Usteri hat das Wesen der endlichen Freiheit vorzüglich getroffen, doppelt so gut wie Heidegger. Beide sehen die Geworfenheit des Lebens, doch Heidegger kann das Leben nicht heiter annehmen, wie eben der Dichter es tut. Wer der Meinung frönt, er habe ein Anrecht auf das Leben, hat die Heiterkeit verspielt. Die Musik ist ein Tanz mit dem Tode, mal ernst, mal heiter, aber immer wissend, wie sehr das Leben ein Geschenk ist. Weil das Leben ja einer ungeheuren kosmischen Wüste des Todes abgetrotzt ist und immer noch, sogar heute, für einige Augenblicke besteht. Glück ist das immer erneute Hinausschieben der Katastrophe, denn darin besteht die endliche Freiheit.

9. 3 Die Krone der Schöpfung – psychologisch

Satz 9. 3: Der Mensch in der Natur steht zugleich außerhalb der Natur. Warum gibt es weder den Übermenschen noch den Untermenschen?

Wie Heidegger ist auch Nietzsche alle Tage seines Lebens unglücklich gewesen, weil er mit den eigenen überhellen Erkenntnissen nicht einverstanden war. Er ist einfach empört über die Wirklichkeit, Auflehnung überall: Gegen Gott, gegen die Natur, gegen die Gesellschaft, gegen sich selbst. Auch wenn die Erkenntnis ihn selbst geblendet hat, uns ist seine Hellsicht nützlich. Wir beginnen mit einer Beobachtung aus dem Jahr 1873. In der frühen Schrift ‚Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne‘ heißt es: ‚In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der ‚Weltgeschichte‘: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben.‘

An dieser Erkenntnis der Menschwerdung ist alles wahr, es fehlt nur die Zustimmung. Der klassische Menschenhaß setzt immer eine hellsichtige Erkenntnis voraus. Das letzte Lebewesen der Erde ist wirklich durch das Erkennen geboren, er besitzt ein gar nicht so schwer zu definierendes Wissen, wie wir oben gesehen haben, das wohl im Wissen vom eigenen Tod seinen Ursprung hat.

Den Hochmut des Menschen benennt unser Misanthrop auch richtig, denn in der Erkenntnis seines Todes erkennt der Mensch seine Differenz zur Natur. Und Differenz heißt Distinktion, heißt Vornehmheit, heißt Hochmut und Stolz. Die Freiheit, die Seele, das Selbstbewußtsein, das Ich des Menschen sind nicht nur ein Produkt der Natur, sondern zugleich auch etwas anderes, ein Produkt einer anderen Welt. Es gibt eine größere Wirklichkeit als bloß die Natur, scheint der erste Mensch vom ersten Augenblick an zu fühlen. Diese Tatsache, vor allem aber die Wahrnehmung dieser Tatsache zieht die Empörung Nietzsches auf sich, er muß sie verschreien wie ein Raubtier, das in eine Herde einbricht. Er steht einfach unter dem Zwang, das nicht zu wollen, was der Fall ist. Welchen Namen sollen wir dem Zwang geben, Tatsachen nicht sehen zu wollen? Unerklärlich! Oder vielleicht doch erklärlich mit dem Murmeln der Schlange: *Eritis sicut Deus*. Nietzsche möchte den Menschen an die Stelle Gottes setzen, das heißt natürlich, er selbst möchte an diese Stelle. Deshalb hat er sich zuletzt als den einzigen Menschensohn ausgerufen. Und das Mittel, das er dazu in der Hand hat, ist die Natur. Er will den Menschen als natürliches Produkt des Weltalls und des Sonnensystems angesehen wissen, was ja auch wahr wäre, wenn die mechanische Physik vollständig wahr gewesen wäre, wovon die Intellektuellen im 19. Jahrhundert noch ausgehen mußten. Und so konnte Nietzsche der einzige Sohn Gottes sein, wenn die Natur der einzige Gott ist. Deshalb muß der Mensch zum Untermenschen werden.

Die Einebnung des Menschen geht auch umgekehrt, mit dem Übermenschen. Später hat Nietzsche bekanntlich seine Meinung über den Menschen geändert, und diese Meinung ist unter dem Titel ‚Übermensch‘ viel bekannter geworden als sein frühes Verlangen nach dem Untermenschen. Im ersten Band seines Mythologiebuches ‚Also sprach Zarathustra‘ von 1883 geht er ganz in die andere Richtung, aus dem tiernahen Untermenschen soll jetzt der menschenferne Übermensch werden. Nur das Ziel bleibt das gleiche, die Abschaffung des Menschen. In der Vorrede zum ‚Zarathustra‘ heißt es: *Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, was überwunden werden soll. ... Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendies soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham.*‘

Wir brauchen hier gar nicht den Darwinismus zu nennen, von dem Nietzsche wohl abhängig war und dessen Spuren er, wie jeder Spitzbube, verwischen wollte. Das Ziel bleibt sich 1873 und 1883 immer das gleiche: Nimm dem Menschen die Sonderstellung, die er in der Natur hat, mit der er über die Natur hinaus reicht! Dazu will Nietzsche dem Menschen als einer Tiergattung eine Entwicklung *in* der Natur zusprechen, nach unten oder nach oben, das ist egal. Hauptsache, die Berührung des Menschen mit dem, was anders als die Natur ist, wird untersagt. Transzendenz in der Natur, also ein Weitersteigen auf der Leiter der Evolution, ist für den Naturalisten kein Problem. Wir sind nicht nur von dieser Welt. Eine solche horizontale Transzendenz über den jetzigen Zustand der Welt hinaus, ist kein Problem, doch eine Transzendenz über die Welt selbst hinaus, die ist verboten. Diese fürchtet der Naturalist wie der Teufel das Weihwasser. Denn das wäre die Berührung mit dem lebendigen Gott.

Wie steht es also mit dem Menschen? Ist er vollständig ein Mensch, oder geht es mit ihm noch weiter? Es läßt sich nicht leugnen: Vom Cro-Magnon-Menschen, dem wir überklugen Homo--sapiens-sapiens-Exemplare entstammen, bis zu Neil Armstrong, der einen kleinen Schritt für sich, doch einen großen für die Menschheit tat, als er im Juli 1969 seinen Fuß auf den Mondboden setzte, hat der Mensch wirklich viele Schritte getan, doch Mensch ist er geblieben. Er kann jetzt fliegen wie die Engel, aber unsterblich wie sie ist er auf der Erde nicht geworden. Das können wir als große Lehre aus der großen Anstrengung der Neuzeit lernen: Es gibt einen gewaltigen Fortschritt, aber er verbleibt innerhalb der Menschengattung, er geht nicht über sie hinaus. Die Frage bleibt: Was ist der Mensch, wenn er so bei sich bleibt und doch über sich hinausgeht? Wenn man ihn über seine positiven Leistungen definieren wollte, also über Wissenschaft und Technik, so wächst er ungeheuerlich. Doch das eigentliche Problem des Menschseins wird dadurch nur ein wenig verschoben. Der Mensch ist das Lebewesen, das um seinen Tod weiß. Und da bewegt sich nichts. Da sind wir heute so schlau wie vor hunderttausend Jahren, und also sind wir die gleichen Menschen.

Unser unglücklich-überhehlichter Mensch weiß natürlich, wo er anzusetzen hat. Wieder läßt er Zarathustra sprechen, der sich in der Lehre von der ewigen Wiederkehr der Dinge einfach auf das 19. Jahrhundert, auf das damals plausible kausal-naturwissenschaftliche Denken beruft. ‚Die Seelen sind so sterblich wie die Leiber. Aber der Knoten von Ursachen kehrt wieder, in den ich verschlungen bin, – der wird mich wieder schaffen! Ich selber gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft.‘ So im dritten Teil der Mythologie, im Kapitel ‚Der Genesende‘. Allerdings steht der Gedanke auf tönernen Füßen. Er bewertet das Sein allein vom Sollen her, was ein unglücklicher Gebrauch des Primates des praktischen Vernunft ist. Nietzsche erfährt die diesseitige Ewigkeit als grauenvolle Offenbarung; er bejaht sie mit Schrecken, um dann den Schrecken los zu werden. Denn alle Lust will tiefe, tiefe Ewigkeit, wie er sehr richtig und in voller Unerlöstheit schreien muß.

Doch die Neuzeit wendet sich in ihren Denkern gegen diese Denker selbst: Sie liefert den Stoff zu den Träumen und zerstört diese Träume selbst und den Träumer. Ich möchte die These aufrecht erhalten, der harte Kern der Neuzeit sei die Naturwissenschaft gewesen. Die Wissenschaft hatte den Traum der Ewigkeit zu Anfang als Programm geliefert und hat ihn gleichzeitig, in Ausführung des Programms, zerstört. Die wissenschaftlichen Tatsachen bleiben die *Pièce de resistance* im Wirbel der Leidenschaften und Interessen.

Beide Gedanken Zarathustras, der Übermensch und die ewige Wiederkehr, sind wissenschaftlich unhaltbar, sie waren schon im 19. Jahrhundert sehr unwahrscheinlich, jetzt, mit der Echtheit des Zufalls, sind sie mit erdrückender Wahrscheinlichkeit falsch. Sie waren Dichterträume aus wissenschaftlichem Traummaterial. Die Argumente der Physik konnte Nietzsche nicht beurteilen, er spielte mit ihnen wie mit Spielmarken. Doch auch seine fähigsten wissenschaftlichen Zeitgenossen, etwa Darwin und Boltzmann, waren damals von der Wissenschaft in die Irre geführt worden oder, besser gesagt, von ihren titanischen Träumen.

Damit haben wir nicht den Beweis in der Hand, um den Menschen zur Krone der Schöpfung zu machen. Doch wir haben, auch mit Nietzsches Hilfe, überragende Argumente für diese hohe Stellung des Menschen in der Welt. Bis zum Menschen hat die Natur eine gewaltige Geschichte durchlaufen, doch der Mensch, indem er diese Geschichte ganz in sich trägt, ist zugleich der Abschluß der Naturgeschichte. Die weit verbreitete und immer etwas rätselhaft gebliebene Unterscheidung zwischen Natur- und Kulturgeschichte findet hier ihre Aufklärung. In der Natur ist der Mensch der Höhepunkt der äußeren Geschichte, in der Kultur beginnt er in diesem Augenblick seine eigene Geschichte. In der ersten ist er geschaffen worden, in der zweiten beginnt er selbst zu schaffen. Das leitet über zur philosophischen Anthropologie, deren wichtigste Ergebnis aus der empirischen Anthropologie dieses ist: **Die Freiheit, die der Mensch mit Sicherheit in sich als echt spürt, findet auch von außen gesehen nur noch Bestätigungen der Echtheit.** Mit dieser endlichen Freiheit in Raum und Zeit ist der Mensch nun beauftragt, mit dieser Freiheit ist er als Mensch geboren.

Aufgaben:

Einleitung:

- Wie unterscheiden sich empirische, philosophische und theologische Anthropologie?
- Was heißt der Satz: Der Mensch ist ein Produkt von Zufall und Notwendigkeit, also ist er zugleich nicht nur ein Produkt von Zufall und Notwendigkeit.
- Wie wird die endliche Natur erfahren, wie der unendliche Gott?
- Auf welche Weise ist die Teleologie aus der Neuzeit vertrieben worden?
- Was meint Heidegger mit: ‚Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz?‘
- Woran scheitern die Anthropologien von Plessner und Heidegger?
- Was verbindet den rabiatischen Karl Barth mit der ängstlichen Neuscholastik?
- Wie haben Einstein, Heidegger und Monod im 20. Jahrhundert den Menschen abzuschaffen versucht?
- Wie läßt sich Röm 6,3 mit Darwin verstehen?

9.1

- Wie kann die Erfahrung von Leib und Seele mit der Naturforschung in Einklang gebracht werden?
- Welche Schwierigkeiten und Möglichkeiten für die Theologie ergeben sich aus der Rede von ‚Freiheit in der Natur‘?
- Welche neue Mitte im Universum können wir dem Menschen anbieten?
- Was meint die Theorie der ‚Einsamen Erde‘, und wieso begünstigt sie die Theologie?

9.2

- Wie kann der Mensch ein Produkt sein der Natur und doch mehr als die Natur?
- Warum ist das Scheitern positiver Definitionen des Menschseins für die Theologie von Vorteil?
- Welche drei Gestalten von Seele können wir ausmachen?
- In welchen quantitativen Eigenschaften unterscheidet sich der Mensch sehr stark vom Tier?

9.3

- Warum gibt es weder den Übermenschen noch den Untermenschen?
- Wie weit ist der Aufweis der Freiheit in der Natur ein Beweis, in wie weit ist er es nicht?

Ende § 9

§ 10 Die Gegenwart des Menschen

10. 1 Geworfene Freiheit

Satz 10. 1: In der Geworfenheit spürt der Mensch seine mangelnde Identität in der objektiven wie in der subjektiven Welt. Seine Freiheit wird erst jenseits von Objektivität und Subjektivität begründet.

Die Freiheit des Menschen ist endlich. Was heißt das? Sie ist zum einen echt, und sie ist zum anderen nicht grenzenlos. Freiheit selbst sollten wir zunächst das Selbstsein nennen, was aber sehr allgemein ist, da wir ja nicht wissen, was dieses Selbst ist. Das Leben, wie wir es von der Erde her kennen, baut einen Unterschied von Innen und Außen auf; diesen Unterschied aufzurichten, können wir als den Sinn und das Ziel der Geschichte ansehen. Und wenn dieses Innen gelungen ist, weil diese Freiheit sich selbst erkennt, sollten wir von endlicher Freiheit sprechen, auch wenn die unendliche Freiheit während der gesamten Geschichte der Natur tätig war, eben in der Gestalt von Zufall und Notwendigkeit, diese andere Freiheit zu schaffen. Das ist schon eine reiche Einsicht in das Wesen der Freiheit.

Nur, was heißt das Gelingen des Innen? Das wissen wir vorerst noch nicht. Zunächst können wir nur Korrekturen anbringen an sonstigen Vorstellungen von Freiheit, die unsere Köpfe erfüllen. Keinesfalls muß unsere Freiheit, ich meine die echte Freiheit, eine Unabhängigkeit gegenüber Außen bedeuten. Wenn das Ziel der endlichen Freiheit nicht in der unendlichen Freiheit liegt, wie das eine unaufgeklärte Neuzeit gemeint hatte, sondern im Besitz der Natur, dann könnte das Gelingen der Freiheit ja gerade im Gelingen der Beziehung von Innen und Außen liegen. Diese darf dann gerade nicht Unabhängigkeit sein, sondern muß die Gestalt der Beziehung, vielleicht sogar der Gemeinschaft, also der *Communio* annehmen. Damit kommen wir schon rein auf philosophischer Ebene nahe an die kirchliche, an die haltbare Form der Freiheit heran.

Manche Leute gebrauchen auch den Begriff der wesentlichen Freiheit, sie sprechen von Wesensfreiheit, die dann im Unterschied zu der Wahlfreiheit stehen soll, die geringer eingeschätzt wird. Wesensfreiheit käme von innen, Wahlfreiheit von außen, nämlich die Abwesenheit von äußerem Zwang.

Wir können mit dieser Unterscheidung nicht mehr ganz zufrieden sein. Nicht weil sie falsch wäre, sondern weil wir eine bessere Aussage machen können. Das Bessere ist der Feind des Guten. Die Vorstellung der Wesensfreiheit gründet sich auf die Vorstellung einer unendlichen Freiheit. Selbstsein ja oder nein? Und das in völliger Distanz zu jeder Beziehung nach außen. Daher ja auch die in der ganzen Neuzeit gebräuchliche Unterscheidung von Wesensfreiheit und Wahlfreiheit. Wenn es noch etwas anderes gäbe als mich selber, so dieser Gedanke, dann bin ich nicht unendlich. Nietzsche ist darüber in den Wahnsinn gefallen. Er war das größte Opfer des neuzeitlichen Titanismus. Sehr zu recht, weil sachlich völlig einsichtig, wenn auch fälschlicherweise; denn das Sein des Menschen ist nicht die Unendlichkeit. Erst wenn wir davon ablassen, wie Gott sein zu wollen, wird die echte Freiheit ansichtig. Für endliche Freiheit ist dieses Entweder – Oder von äußerer und innerer Freiheit völlig unzureichend.

Die Idee einer grenzenlosen Freiheit hat den umfassenden europäischen Nihilismus erzeugt, der für die Neuzeit so kennzeichnend war. Der Nihilismus entstand durch die überspannten Erwartun-

gen einer Freiheit, die mit Gott in Konkurrenz treten wollte, oder einfach gar nichts mehr wollte und den Menschen als Maschine verschrie. Aut Caesar – aut Nihil! Entweder beherrscht das Ich als Caesar die Welt, oder das Ich ist eine Maschine und damit ein Nichts. Der Nihilismus ist zum ersten Mal im 18. Jahrhundert aufgetreten, um dann in umfassenden Denk- oder Nichtdenksystemen im 19. Jahrhundert kultiviert zu werden. Der Nihilismus ist der dunkle Bruder der erfolgreichen Schwester Mechanik, die in Wissenschaft und Technik ihre Triumphe gefeiert hat. Die Mechanik kann den Widerspruch nicht aufheben zwischen Subjekt und Objekt. Der Mensch ist Subjekt der Wissenschaft, und er lebt seine Freiheit gerade im Wissenkönnen und Wissenwollen aus. Er ist aber auch Objekt der Wissenschaft, und da löscht er seine Freiheit mit der Mechanik wieder aus. Was ist er nun, der Mensch, frei oder nicht frei? Keine Antwort in den Zeiten der Mechanik! Das Denken liefert das gleiche Ergebnis wie die historische Erfahrung im Lauf der Jahrhunderte: Der Nihilismus schwankt beständig hin und her zwischen Größenwahn und Selbstmord.

Hier können wir eine interessante Beobachtung machen. Alle Versuche der letzten zwei- oder drei Jahrhunderte haben den Nihilismus durch eine anti-theologische Wendung zu überwinden gesucht. Ich sehe keine Ausnahme von dieser Regel; sie alle wollten zurück, in irgendeine Form der Natur. **Alle Fortschrittsbewegungen waren romantisch nach rückwärts gerichtet.** Sie wollten das seltsame Freiheitswesen, das da Mensch genannt wird, wieder ganz in der Natur unterbringen, woher es gekommen war, oder das Menschenwesen sollte zurückgestellt werden ins Sein, oder reduziert werden ins wissenschaftliche System. Sie sind sehr verschieden, alle diese Versuche, doch eine Gegnerschaft bindet sie zusammen, die Wendung gegen die Theologie, denn der Mensch, da er Mensch wurde, hat die andere Seite der Wirklichkeit, hat Gott als Freiheit entdeckt.

Retournez à la nature! Zurück zur Natur! Dies ist nicht zufällig der berühmte Ruf einer sich selbst lästig gewordenen Berufung zur Kultur und zum Geist geworden. Sie nannten sich fortschrittlich, waren aber Reaktionäre, die zurück wollten, die eine Versöhnung wollten – mit der Natur, die hinter dem Menschen liegt. Diese versuchte Versöhnung erzeugte den europäischen Nihilismus, der, wie die Frau des Lot, zurückblickt und zur Salzsäule erstarrt.

Um den Rückschritt vor sich selbst zu verbergen, nannte sich der Nihilismus fortschrittlich. Alles, was die ausgehende Neuzeit an Versöhnungen anzubieten hatte, Idealismus oder Materialismus, Sozialismus oder Marxismus, selbst was sich Faschismus nannte, wollte eine Versöhnung sein – auf der Grundlage der Natur. Natürlich die Natur im Singular, denn Versöhnung gibt es nur mit dem, was man für die ganze Wirklichkeit hält. Der Mensch sollte wieder zum Naturwesen werden. Das ist der Nihilismus, ein doppelter Nihilismus sogar, da mit dieser Rückkehr die Hoffnung auf Überwindung der gefühlten Entfremdung verbunden war. Das konnte nicht gut gelingen und ist in allen Revolutionen auch mißlungen. Jede reaktionäre Revolution frißt ihre Kinder. Die Gestaltung der Erde oder auch die Gestalten der Erde haben sich gewaltig vermehrt durch diese Versuche zur Versöhnung, zur Versöhnung ist es aber nicht gekommen, wie der Blick in die Gegenwart zeigt. Im Gegenteil! Da richtungslose Vielheit nicht Fülle und Erfüllung gibt, brachten diese Versuche nach rückwärts mehr Verwirrung, also mehr und neue Entfremdung, die sich in immer neuen Empörungen entladen hat. **Der Nihilismus ist die Mißgeburt einer grenzenlos gedachten Freiheit.** Und die Welteroberung durch Wissenschaft und Technik en gros wird im Alltag der großen Menschenmasse zum Konsumismus en détail.

Hier hat Teilhard de Chardin 1934 eine gute Beobachtung gemacht. Er meinte, weil es der wissenschaftlichen Forschung gelungen war, Stufe um Stufe das höhere Bewußtsein aus anscheinend unbewußten Vorläufern abzuleiten, hätten Wissenschaftler, Philosophen und Politiker der Versuchung nicht widerstehen können, weithin einer materialistischen Illusion nachzugeben, die darin besteht, die Elemente der Analyse ‚für wirklicher zu halten als die Ergebnisse der Synthese‘.⁵⁰ Teilhard beobachtet hier hellsichtig den rückwärts gewandten Zug der Neuzeit im vermeintlichen Fortschritt. Das Wissen wächst, das kann man fortschrittlich nennen; doch es wächst in keine

⁵⁰ Pierre TEILHARD DE CHARDIN: *Mein Glaube. Werke Bd. X*; Olten: Walter, 1972. – 290 S.; 126.

Richtung, es wird nur immer breiter, das Wissen verliert seinen Sinn, weil es von keinem Ziel weiß. Welch ein Wunder, wenn der Fortschritt einen solchen Haß auf die Teleologie erzeugt hat, die ja Ziele des Lebens für möglich hielt und empfahl. Tatsächlich empfiehlt Teilhard wieder Ziele, vor allem ein Ziel, Christus als den Punkt Omega der Geschichte zu nehmen, als den Evolutor aller Evolution, weil er der Geschichte schon als Ereignis der Vergangenheit eingesenkt ist und ihr somit ein Ziel für die Zukunft geben kann.

Wenn wir hier nicht ganz so enthusiastisch sind wie der französische Jesuit, so können wir ihm im Wechsel der Blickrichtung, also in der Hinwendung nach vorne und in die Zukunft, doch recht geben. Der Mensch soll zu sich selbst finden, einverstanden, doch warum soll das durch eine Rückkehr zur Natur gelingen? Eine Bekehrung zur Natur ist nicht möglich, weil die Natur die nötige Identität nicht besitzt. Auch eine Hinwendung zur Naturwissenschaft hilft da nicht weiter, sondern nur eine Besinnung des Menschen auf sich selbst und seine Stellung in der Natur. Der Grund ist einfach: Die Natur hat nicht genügend Selbstsein, also kann sie niemandem das Selbst verleihen. Diese Erkenntnis über die Unvollständigkeit der Natur fehlte Teilhard noch. Wir müssen sagen: Der Mensch ist ein Produkt der Natur und doch mehr als ein Naturprodukt. Weil die Natur nur in der Gestalt von Zufall und Notwendigkeit auftritt, hat sie nicht genügend Identität, um einer Gestalt in ihr eine genügende Identität zu verleihen. Eben das war ja die Idee der alten Neuzeit gewesen: Es sollte nur Notwendigkeit in der Natur geben, volle kausale Determination, dann hätte alles in der Natur eine mechanische Identität besessen, jedes Ding wäre ein kleines Rad in einer großen Maschine gewesen. Über diesen Schatten konnte Teilhard noch nicht springen.

Nun aber ist die Natur keine Maschine, weil Zufall und Notwendigkeit in ihr herrschen, dieses widerspenstige Paar. Was nun? Wir sollten uns hier um den Satz versammeln: **Als die Naturgeschichte endete, begann die Kulturgeschichte.** Das ist vorsichtig zu verstehen. Nicht, als ob hier die Kultur sich von der Natur abtrennte, so wie ein Raumschiff sich von seiner Trägerrakete trennt. Auf diese Weise kann der Mensch mit seiner Herkunft aus der unbelebten und belebten Natur nicht umgehen, jeder Blick auf seinen Körper lehrt ihn diese einfache Tatsache. Der Mensch ist fest mit seinem Träger in der Natur verankert. Der Satz soll vielmehr heißen: Alle wesentlichen Bewegungen bis zum Menschen lassen sich als Bewegungen in der Natur zur Schaffung einer Freiheit in der Natur ansehen, die sich selbst als frei versteht. Deshalb kann nach dem Menschen, über den Menschen hinaus, neben dem Menschen nichts mehr kommen; es gibt keinen Übermenschen, weil, nach einem geflügelten Wort, der Geist schon früh komplett war. Nennen wir doch den Geist die Erkenntnis der Sterblichkeit der Freiheit! Dann ist die Erkenntnis da und der Mensch erkennt sich, oder die Erkenntnis ist nicht da und es gibt noch keinen Menschen. Doch in der Tat geht es vom Augenblick der Menschwerdung an steil bergan mit der Geschichte, vom Neandertaler aus oder, besser gesagt, vom Cro-Magnon-Menschen aus. Die Geschichte beschleunigt sich tausendfach und millionenfach, nachdem der Mensch die Freiheit in der Natur entdeckt hat und zugleich seinen Tod in ihr. Nur geschieht eben dies alles innerhalb des Menschseins. Was ist der Sinn der so anders gearteten Beschleunigung in der Natur und in der Kultur?

Damals bemerkte die Freiheit in der Natur ihre Geworfenheit. Ich nenne es den Augenblick des Adams. Der Mensch trat aus der Reihe der Lebewesen heraus; er war ihre Vollendung, als er seinen Tod wahrnahm. Wir könnten natürlich auch von geschaffener Freiheit reden, von endlicher Freiheit, von geschöpflicher Freiheit, doch die geworfene Freiheit drückt besser den Schrecken aus, der den ersten Menschen erfaßte, als er seinen Tod kennen lernte. Bei aller Schwierigkeit, die der Theologie bei der Definition zustößt, sollten wir bei dieser durch die Außen- und Innenerfahrung gespeisten negativen Definition bleiben.

Wie alt die Rede vom Tod ist, dessen Erkenntnis den Menschen ausmacht? Welche Denker haben so gesprochen? Hier machen wir am Beispiel Platons eine interessante Beobachtung. Leben, erfahren wir von Sokrates im platonischen ‚Phaidon‘, heißt Sterben lernen; zugleich wagte es der späte Platon, vermittelt durch eine mathematische und eine mystische Erfahrung, die Vergänglichkeit mit einer präsentischen Ewigkeit zu überspielen. Die Zeit, sagt er im ‚Timaios‘, ist das Abbild

der im Einen verharrenden Ewigkeit, ein nach der Zahl fortschreitendes Abbild dieser Ewigkeit. Die Bewegung des Kreises, die in sich zurückführt, ist die nächste Annäherung an diese unbewegte Ewigkeit.

Die Beobachtung, die wir hier machen, ist der Versuch, den Schrecken über die Entdeckung des Todes zu heilen oder rückgängig zu machen oder sonstwie den Tod wieder ins Gleichgewicht mit der Herkunft zu bringen. Als erstes Beispiel nehme ich Platon selbst. Was das Sterben bedeutet, hatte er von Sokrates gelernt; wie man das Sterben aber mit der Ewigkeit überspielen kann, übernahm er von den Pythagoräern. Im ‚Phaidon‘ lehrt er, ganz nahe bei Sokrates, die Grenze des Begriffs zu erkennen und damit die Kunst des Sterbens; dort lebte Platon im Gedankenkreis des Sokrates. Als sich dieser Kreis durch den Tod des Sokrates mehr und mehr auflöste, wandte sich Platon später den mathematischen Spekulationen der Pythagoräer zu, nahm so dem Tod wieder den Ernst und verlor dabei die Heiterkeit, mit der Sokrates ihn angesteckt hatte. Dieser heitere Ernst ist die Erkenntnis der Unvertretbarkeit, der Individualität des Ich in der Zeit. In der präsentischen Ewigkeit des Nunc stans, der ewig kreisenden Zeit, würde diese Erfahrung des Ich mit sich selbst wieder ausgelöscht werden.

Als zweites Beispiel wähle ich Hegel. Sein Satz ‚die Substanz ist wesentlich Subjekt‘ drückt das Anliegen aus, das viele Denker der Neuzeit angesichts des Ich des Menschen empfunden haben. Entweder gibt es nur ein einziges Subjekt, dann gibt es keinen Tod für einzelne Subjekte, weil sie alle nicht besonders echt sind; oder es gibt viele echte Subjekte, die dann alle einen echten Tod sterben müssen.

Man könnte die Versöhnung, die Hegel im Auge hat, idealistisch nennen, weil bei ihm ein Übersubjekt oder der Weltgeist der eigentlich Handelnde ist, womit die Entfremdung aufgehoben wäre. Bin ich nun ein Subjekt oder ein Objekt? Bei Hegel wäre das am Ende keine Frage mehr. Aber eine idealistische Versöhnung ist so viel wert wie eine materialistische. Wenn A gleich B ist, dann kann B auch gleich A sein, dann ist auch Subjektsein eine bloße Natursubstanz. Alle Subjektivität als Substanz einer mechanischen Natur auszugeben, ist noch immer die Lust von Naturalisten, die keine Sonderstellung des Menschen in der Natur erkennen wollen.

Unser Argument gegen diese rückwärts gewandten Versuche ist einfach und durchschlagend. Alle diese Versöhner müssen eine Identität in dieser Natur oder Geschichte annehmen, um dann das Einzelne von dieser Gesamtidentität zu erklären. Das ist unmöglich, wenn der Zufall in der Natur echt ist. Jetzt sieht man auch, wie die Echtheit des Zufalls die Sonderstellung des Menschen garantiert: Er kann seine Identität nicht rückwärts in einer Natur suchen, weil es diese Natur nicht gibt. Er muß sie vorwärts suchen, in der Geschichte, die ihn schon hervorgebracht hat und die er doch auch gestalten soll. Wir finden hier die alte Erfahrung Augustins in neuem Gewande wieder: Der Mensch hat seine Identität weder in der Substanz der Natur (*extra nos*), noch in der Subjektivität (*inter nos*), sondern in Gott (*supra nos*). Gott jedoch ist die ganze Freiheit, die der Mensch in der endlichen Gestalt besitzt, die deshalb zugleich in der Zeit und außerhalb der Zeit steht.

Beide Versuche Nietzsches, ob nun im Übermenschen oder im Untermenschen die Erlösung für den Menschen zu finden, waren vergeblich. Der Mensch hat die Spannung auszuhalten zwischen der natürlichen Herkunft von unten und der geistigen Berufung von oben, eine Spannung, die sich in dem Gefühl ausdrückt, als Mensch einen Leib von unten und eine Seele von oben zu besitzen. Die alte pythagoräische Entdeckung ist gar nicht so falsch, nur darf man sie nicht dualistisch auslegen, was immer nur den Protest des Monismus erzeugt, sondern man muß die Spannung sesquiistisch verstehen. Der Leib weist auf eine Natur, die im Geist, in der Seele gestaltet werden will, die Seele weist auf einen Geist, der seine Herkunft aus der Natur nicht vergessen soll. Die versuchten Versöhnungen, die darauf aus waren, den Unterschied zwischen Leib und Seele aufzuheben, waren allzu naiv und allzu wenig realistisch.

10. 2 Von der Natur- zur Kulturgeschichte

Satz 10. 2: Der Mensch hat eine Mittelstellung zwischen Natur und Kultur. Dem einen Bereich ist er durch seinen Leib, dem anderen durch seine Seele verbunden. Dabei entstehen viele Einzelprobleme.

Unser Leitmaß für die Anthropologie lautet nun: Als die Naturgeschichte endete, begann die Kulturgeschichte. Der Satz ist vorsichtig zu gebrauchen. Denn die Geburt des Menschen aus der Natur zur Kultur bedeutet keine Trennung der beiden Bereiche. Die Naturgeschichte geht weiter, nur bringt sie nichts wirklich Neues hervor. Ohne Unterbrechung, wie seit den Tagen des Anfangs, werden auch heute neue Sterne im Kosmos geboren, und die alten Gasbälle gehen zugrunde. Das gleiche gilt für die Lebewesen. Auch auf der Erde entstehen immer neue Arten und alte sterben aus. Allerdings, die Geburt eines Lebewesens, das seinen Tod in der Zukunft erblickt, das scheint nicht übertreffbar zu sein: Das Leben erkennt im Menschen seine endliche Freiheit. Insofern ist die Natur mit ihrer Geschichte zu Ende gekommen, sie hat ihr Programm vollbracht, als der Mensch die Bühne des Lebens betrat. Nur wenn der Mensch seinen Tod abschaffen oder wenn er seine Rückversetzung ins unbewusste Tierreich erreichen könnte, wäre er seine Sonderstellung wieder losgeworden. Das eine ist wohl aus der Natur des Menschen unmöglich, das andere ist unmöglich aus seinem Willen. Die Aufgabe bleibt: Was machst du, Mensch, aus dir? Du stammst aus der Natur stammst und stehst ihr dennoch gegenüber. Wo willst du deinen Platz einnehmen?

Eine zweite Vorsicht ist bei dem Satz über den Wechsel von der Natur- zur Kulturgeschichte angebracht. Natur und Kultur lösen sich in der Menschwerdung nicht voneinander ab, vielmehr durchdringen sie sich tiefer. Alle folgenden Einzelfragen handeln von der tieferen Durchdringung von Natur und Kultur. Die erste Erkenntnis des zur Kultur berufenen Menschen ist sein eigener Tod in dieser Natur. Dies gilt ganz allgemein: Die Kultur nimmt die Widersprüche der Natur auf und bereitet sie für eine Versöhnung vor. Aber nicht durch Rückkehr zur Natur, die nicht gelingen kann! Der Grundsatz der anthropologischen Gnadenlehre lautet nicht mehr: Die Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie, sondern vielmehr: Die Natur zerstört die Natur, und die Gnade heilt und vollendet sie.

Ein starkes Beispiel für diese Gnadenlehre ist die Grausamkeit der Natur, ist der Darwinische Weg des Lebens, der eine Anschauung für die Selbstzerstörung der Natur bietet. Die Gnade heilt diese Natur durch den Menschen, der die Grausamkeit durch Barmherzigkeit auffangen und so eine Kultur des Lebens und der Liebe schaffen soll, in welcher der Mensch das Werk Gottes tut: Leben geben. Die phantastischen Anthropologen des 19. Jahrhunderts hatten schon recht, als sie die Gottgleichheit des Menschen für sich forderten. Doch sie wußten nicht recht, was sie mit ihrer Forderung wollten. An welcher Stelle wollten sie eigentlich Gott nachahmen? Was war ihnen seine wichtigste Eigenschaft? Sie haben die oberflächlichen Eigenschaften Gottes genommen, die unibiblichen und philosophischen, das Allwissen und die Allmacht, um Gott darin nachzumachen, was er auch ist, der Besitzer des Lebens. Die andere Eigenschaft, die Bereitschaft, das Leben zu geben, ließen sie eher unbeachtet. Woran aber ist die Fülle der Wirklichkeit mehr zu erkennen, an der Fähigkeit zu sein, oder an der Fähigkeit, das Sein als Leben weiterzugeben? Das Leben zu geben, worin sich Erbarmen und Liebe verbinden, ist ihnen nicht aufgefallen. Allwissen und Allmacht sind sogar verwandt mit Erbarmen und Liebe. Das theoretische Allwissen und die praktische Allmacht sind Lebensbedürfnisse für mich, das theoretische Erbarmen und die praktische Liebe sind die Bedürfnisse für den Nächsten. Oder kürzer: Wer Gott als Egoisten ansieht, wird selbst zum Egoisten, und umgekehrt.

Damit können wir uns einigen Einzelfragen der philosophischen Anthropologie zuwenden.

1. Ein erster Widerspruch, der die Natur durchzieht, ist ihre ungeheure Verschwendung von Raum und Zeit. Nicht an sich ist das verwunderlich, denn warum sollten die Ausmaße der Natur

nicht unermesslich sein? Doch in Bezug auf das Leben, gar auf das bewußte Leben, scheinen alle Maßstäbe außer Kraft gesetzt zu sein.

Die Größe der Natur war bis vor zweihundert oder dreihundert Jahren kein Problem. Die Erde sah so aus, als sei sie ein paar tausend Jahre alt, und die Sonne schien ein paar tausend Meilen entfernt zu sein. Noch mitten im 17. Jahrhundert konnte der anglikanische Bischof James Ussher (1581 – 1656) den Schöpfungszeitpunkt auf den 23. Oktober 4004 vor Christus festsetzen; er fand damit viel Zustimmung, selbst der große Isaac Newton folgte ihm in dieser Meinung. Das hieß, Himmel und Erde waren nach menschlichen Maßstäben eingerichtet, und der Mensch konnte sich mühelos als Krone der Schöpfung fühlen. Die Natur und die Bibel schienen die gleiche Sprache zu sprechen. Hier tat sich aber dann in der Neuzeit ein riesiger Bruch auf: Maßlosigkeit der Natur, sogar eine Unendlichkeit der Natur schien möglich zu sein, die sich an die Stelle der Ewigkeit Gottes setzen ließ.

Jedenfalls erfordert die Entdeckung der ungeheuren Weite des Weltalls eine neue anthropologische Deutung, erst hatten wir die kleine Welt nach Ptolemäus, dann schien sich das Weltall aufzublähen und Unendliche, nach dem 20. Jahrhundert, jetzt, haben wir doch wieder ein endliches Weltall, wenn auch in ungeheurem Ausmaß. Auf die Erkenntnis der maßlosen Weite von Raum und Zeit hatten einige Enthusiasten zu Angesicht der Neuzeit, etwa Giordano Bruno im 16. Jahrhundert, naiv reagiert und die kleine Endlichkeit nach Ptolemäus in eine riesige Unendlichkeit nach Kopernikus umwandeln wollen. Diese Grenzenlosigkeit hat sich am Ende als falscher herausgestellt als die aus der Bibel geborgte Idee, die Welt sei nur ein paar tausend Jahre alt und die Sonne nur ein paar tausend Meilen weit entfernt. Diese Zahl ist wenigstens endlich. Und als endlich hat sich das Weltall im 20. Jahrhundert allerdings gezeigt, sowohl dem Raum wie der Zeit nach, in einer sehr großen Endlichkeit, maßlos endlich über alles Maß des Menschen hinaus, aber immer wieder endlich und langsam wachsend. Wie bringen wir den Menschen in diesen neuen Maßstäben von Raum und Zeit unter?

Die Idee der Vertreibung aus der Mitte, die berühmte Kränkung, die Kopernikus dem Menschen angetan haben soll, müssen wir hier neu bedenken. Ist der Mensch wirklich aus der Mitte vertrieben worden? Hat ihn die Wissenschaft zum Zigeuner am Rande des Universums degradiert? In mancher Hinsicht ja, in anderer Hinsicht Nein. Einen Rand des Universums gibt es nicht, doch am Rand unserer Milchstraße steht unsere Sonne gleichwohl, nur nicht ganz außen, sondern genau in der richtigen Mitte, könnte man sagen. Denn weiter innen in jeder Galaxie gibt es zu viele Supernova-Explosionen, die, wenn sie in der Nähe der Erde explodiert wären, das Leben jeweils komplett auf unserem Planeten zerstört hätten; und weiter außen gibt es einfach nicht genügend Materie, um überhaupt gasförmige Körper wie die Sonnen oder feste Körper wie die Planeten bilden zu können. Eine sehr schöne und viel wichtigere Mitte als die geometrische des Ptolemäus haben wir damit gefunden.

Dann steht der Mensch noch in einer zweiten Mitte, da die kleinsten meßbaren Längen zu seiner Größe im gleichen Verhältnis stehen wie diese Größe zum Umfang des Universums. Der ganzen Natur gegenüber ist der Mensch sehr klein, jedoch groß gegenüber Bakterien, Molekülen, Atomen und Nukleonen. Die Sinne des Menschen versagen gegenüber dem Größten wie dem Kleinsten. Wir können den Menschen das ‚Geschöpf der Mitte‘ nennen, sowohl dem Raum wie der Zeit nach. Zeitlich steht er in der Mitte, weil er zu Beginn der Naturgeschichte nicht existiert hat, er wird aber auch nicht bis zu ihrem Ende existieren, weil die Bedingungen für sein Leben verschwinden werden, und räumlich nicht nach Ptolemäus, sondern nach der Theorie der Einsamen Erde.

Doch der Mensch ist natürlich auch ein Endprodukt, der am Ende der Zeiten erschienen ist. Die Komplexität ist erst ganz langsam durch die Bildung von Sonnen und Planeten gewachsen, dann etwas schneller durch die Einzeller auf der Erde, dann noch schneller durch die Vielzeller; durch die Säugetiere wächst die Geschwindigkeit in Sachen Komplexität noch weiter rasend an, bis sie im Menschen auf die Erkenntnis trifft: Alles Rennen nach Leben ist vergeblich, denn alles Leben ist sterblich, und ich werde auch sterben. Was kann man damit machen, mit dieser räumlichen Mittel-

stellung, die zugleich eine zeitlichen Endstellung ist? Ich denke, damit können wir dem Menschen die alte Würde im neuen Kosmos wiedergeben, ja wir können ihn mit neuer Würde schmücken, welche die alte weit übertrifft: Der Mensch nimmt eine Ausnahme- und Spitzenstellung ein, nicht nur von seiner inneren Selbstwahrnehmung her, sondern auch als Spitzenprodukt der Natur. Wir können auf unserer zweiten, auf der philosophischen Ebene zwar noch nicht sagen: Der Mensch ist gewollt, er ist die Krone der Schöpfung. Dazu müßten wir das personale Elemente einführen, und das ist erst in der theologischen Anthropologie möglich. Doch einen Zigeuner des Universums müssen wir ihn auch nicht mehr nennen, da er nicht nur durch den Zufall geschaffen wurde, sondern durch Zufall und Notwendigkeit, und die können sehr wohl eine Gestalt der Freiheit sein, da sie beide die transzendente Bedingung der Freiheit in der Natur sind.

Natürlich bleibt die Frage der Verschwendung bestehen. Warum diese Milliarden von Milchstraßen mit Milliarden von Sternen, auf deren Planeten höheres Leben kaum eine Chance hat? Selbst wenn es höheres Leben in Einzelfällen gibt, also Intelligenzwesen, die ihren eigenen Tod erkennen, bleibt die Verschwendungsfrage. Warum mußten selbst in unserem Sonnensystem viele Milliarden Jahre vergehen, bis der Mensch auf die Bühne trat? Die Antwort können wir ganz einfach halten: Das Universum, das in zahllosen Gasen und Sternen sich um sich selbst dreht, ist in seiner unbelebten Form nicht komplexer als das Leben auf der Erde, ja als das Leben in einem einzigen Gehirn von uns. So viel flimmernde Sterne draußen im Weltall es gibt, es gibt mehr feuernde Neuronen in unserem Gehirn. Und jetzt kommt der große Unterschied: In der unverdichteten Form des Kosmos erkennt die Freiheit sich selbst nicht, wohl aber in der verdichteten Form des Menschen. Sollte das der Sinn der kosmischen Verschwendung sein? Damit der Mensch erkennt, wie sehr er selbst eine freie Gabe eines verschwenderischen Gebers ist?

Zum Abschluß noch die Frage: Wie endgültig ist diese Erkenntnis über die neue Mitte im Kosmos? Das endliche Weltbild des Ptolemäus war nicht haltbar; es hatte aber auch nicht viel zu bieten, außer der geometrischen Mittelstellung der Erde; es war eine dürftige Mitte. Das unendliche Bild der Welt in der Neuzeit war noch weniger haltbar, es bestand nur aus wissenschaftlichem Traummaterial. Warum sollte das heutige Weltbild, das ich gerade dargelegt habe, haltbar sein, haltbarer als die beiden früheren? Ich sage ganz einfach: Weil es das Beste dieser beiden Weltbilder in sich vereint: Die Endlichkeit des Ptolemäus und die Unermeßlichkeit der Astronomie.

Exkurs: Ich würde hier noch gerne auf die immer wichtiger werdende Theorie von der ‚Einsamen Erde‘ eingehen, die dem Menschen gerade von der Kosmologie her die Einzigkeit zuspricht. Doch darüber ein anderes Mal.

2. Das zweite Thema behandelt die Sexualität oder, umfassender gesagt, die drei Brisanten Interessen des Ich, wozu neben der Sexualität das Streben nach Macht und Reichtum zählt. Das Lebewesen, wenn es im Menschen zum Ich erwacht ist, sieht dieses Ich bedroht, sieht zuerst es die Not auf sich zukommen, dann seinen Tod. **In den Brisanten Interessen verlangt das Individuum die Welt für sich, um den eigenen Tod nicht sterben zu müssen.** Jedenfalls will es den Tod für einige Zeit hinaus schieben, am besten für immer und für alle Zeit. Tiere haben keine Brisanten Interessen, weil sie ihren künftigen Tod nicht erfassen, deshalb sammeln sie auch nicht grenzenlos Mittel gegen den Tod an.

Heidegger verlangt vom eigentlichen Leben, auf den Tod entschlossen vorgelaufen zu sein, um ihn vorweg auf sich genommen zu haben. Man versteht wohl, wie diese Annahme des eigenen Schuldigseins aus geistlicher Erfahrung geschieht, als Begrabenwerden in den Tod, wie es Paulus in seiner Tauftheologie gesagt hatte: ‚Ihr seid auf den Tod Christi getauft und mit ihm begraben worden, nun seid ihr auch mit ihm auferstanden und sollt als Auferstandene leben.‘ (Röm 6,3f) Weil aber die Gnade bei Heidegger fehlt, fehlt ihm jede Freude, fehlt ihm jeder Hauch von Erlösung, denn nur mit bitterer Miene kann er das unvermeidliche Los akzeptieren. Wir lernen bei Heidegger viel von der Erlösung des Menschen und noch mehr, wie man sie verfehlen kann.

Das Sein zum Tode bestimmt das Leben jedes Menschen in jedem Augenblick, an jedem Tag. Die Brisanten Interessen sind seine wesentlichen Existentialien. Das bestätigen die Evangelischen Räte, die es in allen Weltkulturen gibt, die ihren stärksten Widerspruch jedoch gerade in der westlichen Neuzeit erfahren haben. Was löst nun besser den Widerspruch des Menschen, der sein Leben leben will, jedoch den Tod immer vor Augen hat, die brisanten Interessen, die Vorräte anlegen, oder die Evangelischen Räte, die zur Freiheit von den Interessen führen sollen? Weil der Mensch sein Leben in der Zeit hat, will er dieses Ich auch in der Zeit erhalten. Der Raum dient ihm da als verführerisches Werkzeug für die Zeit. Wie er sich nämlich die Zeit räumlich vorstellt, so kann er sie zu erobern trachten wie den Raum. Deshalb kann man die Dreiheit der Interessen und der Räte aus den drei Gestalten der Zeit ablesen.

Um vor den Sorgen der Zukunft gesichert zu sein, häuft der Mensch seinen Reichtum an, denn Geld ist das Ansammeln von Mitteln für freigehaltene Zwecke. Um von den Verpflichtungen der Vergangenheit sicher zu sein, verlangt er Macht, um sich gegen Ansprüche, die seinen Gehorsam verlangen, wehren zu können. Weil ihm das Ich allerdings auch in der Gegenwart einige Sorgen bereitet, sucht er Lust und Zerstreuung. Und die von der Natur im Ursprung bereit gestellte Lust ist die Sexualität, die das Ich über sich selbst täuscht. Nach einer alten Volksweisheit: ‚Das kopulierende Individuum hat den ersten Schritt zu seiner Abschaffung getan.‘ Es gibt Spinnenweibchen, auch Schwarze Witwen genannt, die das Männchen beim Liebesakt schon aufzufressen beginnen. Das einheitliche Erlebnis von Liebe und Tod ist kein ästhetischer Irrtum von empfindsamen Künstlerseelen, es spiegelt den harten Lauf der Natur, den gnadenlosen Kampf ums Überleben wider. Die Dreiheit der brisanten Interessen stammt aus den drei Dimensionen der Zeit, über die sich der Mensch zwar mit seinen Gedanken, nicht jedoch mit seinem Leben aufstellen kann.

Der Unterschied zwischen säkularer und geistlicher Erfahrung ist nur ein einziger Schritt. Die Evangelischen Räte von Gehorsam, Keuschheit und Armut erkennen die Unmöglichkeit an, sein Ich in der Welt zu halten, sie verneinen das Streben nach Selbsterhaltung, weil es nicht zum Ziel führt. Und wie sollen wir sagen: Was ziellos ist, ist auch sinnlos, oder? Hier läßt sich allerdings ein Einwand bringen: Warum soll nicht auch ein Leben in der Zeit sinnvoll sein? ‚Den Himmel überlassen wir den Engeln und den Spatzen‘, hatte spöttisch einst Heinrich Heine geschrieben. Und warum soll man die Tragik des Lebens, das nach Leben verlangt und den Tod vor Augen hat, nicht einfach tapfer ertragen? Wir hatten doch oben das Lied gehört: ‚Freut euch des Lebens.‘ Nun, dieses Lied ist mit seiner Lösung doppeldeutig: Vielfach wurde das Lied als Trinklied verwendet, und daran läßt sich erkennen, wie sehr jedes Leben tiefe, tiefe Ewigkeit will, oder sich in den Wahn des Vergnügens stürzen möchte. Ich möchte behaupten, kein Mensch kann leben, der nicht in sich dem Verzicht, den das Leben von ihm fordert, zugestimmt hat. Und die Evangelischen Räte sind nur die Vollform, die vielleicht übertriebene Vollform der Zustimmung zum Leben, wie es wirklich ist.

So bietet die Darwinische Evolutionslehre mit ihrer Erklärung von der Herkunft des Lebens aus dem Kampf ums Überleben die beste Grundlage für das geistliche Leben. Keine frühere Generation konnte aus der Naturerfahrung in dieser Intensität auf ihre Kulturerfahrung schließen, auf ihr Selbsterleben, wie wir das heute können.

Hier tut sich eine gewichtige Frage auf. Wenn wir die Teilnahme am Leben Gottes das Weitergeben des Lebens genannt haben, wie passen in diesen Rahmen die brisanten Interessen und die Evangelischen Räte hinein? Sie passen beide nicht richtig – auf den ersten Blick. Denn in den Evangelischen Räten verzichtet das Ich auf seine natürlichen Funktionen, und steigt damit aus dem Leben aus. Auf den ersten Blick! Durch den Ausstieg aus dem Kampf ums Dasein wird allerdings der Blick der Liebe auf den anderen geöffnet, auf die Gegenwart des Anderen, in der er nicht nur als Partner oder Gegner von Interessen wahrgenommen wird, sondern als er selbst. Wenn der Mensch im Kampf ums Überleben für seine Person, für seine unmitteilbare individuelle Existenz kämpft, so kann er Anerkennung nur dort finden, wo die brisanten Interessen schweigen. Nur in der Evolution, doch jenseits ihrer Kampfmechanismen, ist Liebe möglich.

Auf den ersten Blick ist übrigens auch das natürliche Leben kein Weitergeben des Lebens, denn der Mensch will nicht sein Leben weiter geben, sondern er will zunächst die Lust. Dann wundert er sich, wie er dabei betrogen wird. Die Natur täuscht ihn in ihre Zwecke hinein. Deshalb die ewige Unruhe, in die ihn die Sexualität stürzt, da in ihr Illusion und Realität immerzu die Plätze tauschen. Daher ist auch die christliche Ehe aus dem Geist der Evangelischen Räte geboren, als die Erkenntnis des Ich, im Dienste eines Lebens zu stehen, das über das individuelle Glück hinaus liegt, weil es von Gott kommt.

Ehe und Leben in den Evangelischen Räte gehören tief zusammen, wie das die Kirche schon immer erfahren hat. Hier wird der Grund deutlich: Beide sind geboren aus dem Erwachen aus den Interessen in der Natur, das eine für die Gegenwart der Liebe, das andere für die Weitergabe der Liebe – beide kann es nur nur geben auf dem Boden einer brutalen Natur, deren Brutalität der Mensch zu mildern hat.

Hier sehen wir zum ersten Mal in aller Deutlichkeit, wie die philosophische und die theologische Anthropologie zueinander stehen. Das Leben in der Natur stellt den Menschen vor eine Aufgabe, die er in der Natur nicht lösen kann. Deshalb überschreitet der Mensch die Natur in den Bereich hinein, den wir Kultur nennen, obwohl das Problem auch dort unlösbar ist. Denn Kultur besteht im Hinausschieben des Todes. In der Natur weiß das Lebewesen nichts vom Tod, in der Kultur kann der Mensch den Tod nicht annehmen und muß sich als Geworfenheit zum Tode verfluchen. Wenn er den Tod in Freiheit annähme, würde er Gott als die Wirklichkeit anerkennen, die ihn ergreift und immer schon ergriffen hat und mit er jetzt einverstanden ist. Wie immer macht das Einverstandensein mit dem endlichen Leben den Unterschied zwischen Glaube und Unglaube aus. Ehe und geistliches Leben sind Gestalten der Gnade, die über die Natur hinausführen, sie sind eine neues Einverständnis. Natürlich sind sie auch unnatürlich, doch nur deshalb, weil die Natur selbst unnatürlich ist und sich in ihren Grundsätzen des Lebens widerspricht. Alles Leben kämpft ums Leben und muß den Kampf doch am Ende verlieren.

3. Jetzt können wir uns einer speziellen Frage zuwenden, die vielleicht nur einen Augenblick aktuell ist und dann wieder verschwinden wird. Ich meine die Genderfrage. Wird der Mensch von Natur aus als Mann oder Frau geboren, oder hat ihn die Gesellschaft in die eine oder andere Gestalt gedrängt?

Diese Frage gehört zum typischen Repertoire der Neuzeit und zu ihrer ewigen bereit liegenden Empörung. Empörung ist Nicht-einverstanden-Sein mit dem endlichen Leben, der Glaube ist dieses Einverständnis. Hat es nicht etwas von Willkür an sich, wenn ich als Mann oder Frau zur Welt komme? Wer erkühnt sich da, so über mich zu bestimmen? Zweifellos, werden wir sagen, übt auch die Gesellschaft einen Einfluß auf die Rolle aus, die ich im Leben zu spielen habe. ‚Weiber weiblich, Männer männlich.‘ Das ist ein Lieblingssatz des alten Briest in Fontanes Roman ‚Effi Briest‘, den seine Tochter Effi gerne wiederholt, um dann für die Rolle, die ihr im Leben zugeordnet wird, mit dem Leben zu bezahlen. Und umgekehrt hat schließlich der geistliche Stand die Geschlechterrollen auch schon immer unterlaufen. Zum Beispiel wenn Geistliche, wenn sie älter und älter werden und wenn sie die Soutane tragen, Ihre männliche Gestalt zum Teil ablegen und dafür ein weibliches, verständiges Gehaben gewinnen. Oder wenn wir alte Äbtissinnen betrachten, die zwar nicht die Hosen anhaben, die aber dennoch in ihrem Kloster ein herrisches Wesen aufzuziehen wußten.

An diesen Beispielen finden wir auch das Kriterium für die Antwort in der Genderfrage: Es gibt eine lobenswerte Loslösung aus der Geschlechterrolle, und eine weniger lobenswerte. Die lobenswerte geschieht aus Nächstenliebe, sie ist altruistisch, die andere geschieht aus dem entgegen gesetzten Motiv, aus Selbstliebe, und ist egoistisch.

Die Erfindung der Geschlechtlichkeit, also die Erfindung von Mann und Frau, geschieht sehr spät in der Naturgeschichte; bei Würmern, bei Eidechsen soll es unklare Grenzen zwischen den Geschlechtern bis heute geben. Noch vor kurzer Zeit galt der Grundsatz als unverbrüchlich, nach dem sich Wirbeltiere nicht anders als zweigeschlechtlich fortpflanzen können. So rief der Lening-

rader Zoologe Ilya Darevsky großes Erstaunen hervor, als er von rein weiblichen Eidechsen-Populationen in Armenien berichtete, die sich offenbar parthenogenetisch, also durch Jungfernzeugung, fortpflanzen. Inzwischen aber wurden auch bei amerikanischen Renn-Eidechsen mehrere männchenlose Formen gefunden und eingehend untersucht. Andererseits gibt es Vorformen der Zweigeschlechtlichkeit auch schon bei Einzellern. Also Eindeutigkeit gibt es in der Natur auch bei dieser Frage nicht. Deshalb ist der Mensch aufgerufen, hier durch sein Leben eine Entscheidung zu treffen. Allerdings nicht durch Berufung auf Natürlichkeit und Unnatürlichkeit, denn dazu ist die Erfahrung viel zu widersprüchlich! Alle diese Fragen, auch die leidige Frage nach der Homosexualität, nach der Promiskuität, abartige Formen der Sexualität, sollten wir mit Blick auf die Versöhnung in der Natur zu beantworten suchen.

Genderfrage und Homosexualität sind wohl ein und die selbe Frage. In diesen beiden Fällen will oder soll oder kann das natürliche Geschlecht nicht akzeptiert werden. Im Einzelfall mag keine persönliche Schuld vorliegen. Allerdings kann eine aufgeklärte Anthropologie schon auf der säkularen Ebene die Selbstbestimmung in dieser Frage nicht akzeptieren. Das entscheidende Argument ist dieses: Es ist von doppelter Art. Es bleibt mir als Individuum so viel anderes zu akzeptieren, da erscheint die sexuelle Selbstbestimmung nur als ein kleines Mosaiksteinchen aus einem allgemeinen empörten Protest gegen das Leben zu sein. Wenn es denn im Sinne der Nächstenliebe geschieht, wäre es sinnvoll, ja sogar löblich, die Kampfrollen von Mann und Frau, ich meine den Kampf ums Überleben, abzumildern. Aber die Unerfüllbarkeit und die Widersprüchlichkeit des Verlangens nach Sexualität kommt ja in dem gegen die Natur gerichteten Verlangen nur noch stärker zum Ausdruck. Das heißt, hier muß ich genauer reden. Gegen die Natur gerichtet ist auch der Zölibat. Doch der versöhnt die Tragik der Sexualität, wenn er gelingt; und Genderumwandlungen, Homosexualität und einiges andere verschärfen die Tragik, wenn sie gelingen. In dem ersten Fall akzeptiert der Mensch seinen Tod, im zweiten Falle nicht.

Ich gebe allerdings zu, dies ist schwer zu verstehen, wenn man allein auf der Ebene der Natur denkt. Nur ist eben auf der Ebene der Natur alles schwer zu verstehen, weil die Natur nicht mit meinen Wünschen übereinstimmt, immer wegen der Janusköpfigkeit von Tod und Leben. Nur, was kann ich dagegen tun? Die Eigenmächtigkeit der Natur werde ich durch meine Eigenmächtigkeit jedenfalls nicht bezwingen.

4. In das gleiche Dilemma stürzt uns das Thema von Individualität und Tod. ‚Der Tod ist der Kunstgriff der Natur, mehr Leben zu haben.‘ Dieser Satz Goethes aus seinen Jugendtagen zeigt den Widerspruch zwischen Leben und Tod deutlich an. Das Ich, das Individuum, die einzelne Person, gibt es in der Natur nur zusammen mit dem Tod. Wenn der Sinn der Geschichte die Ausbildung eines Innenlebens gegen die Außenwelt ist, dann gibt es den Tod für die Gattung zunächst nicht. Denn der Tod des Individuums ist mehr Leben für die Gattung, nicht für das Individuum. Aus diesem Paradoxon bezieht der Satz sein Blitzlicht. Nur allein aus diesem Tod des Individuums gegenüber der Gattung wird aber das unvertretbare Ich geboren, die unmitteilbare Existenz der Person. Im Lied singen wir: ‚Der eine lebt vom anderen, für sich kann keiner sein.‘ Das ist noch richtiger, als wir gewöhnlich denken. Denn nicht nur unser Leben in der Natur oder vor der Welt haben wir auf diese Weise, sondern auch das Leben vor Gott. Das einmalige Ich, das sich aus dem Inneren noch einmal absetzt, erkennt sich nur und empfängt sich nur, wenn es sich vom Kollektiv absetzt. Von Vater und Mutter, von allen Verwandten, von Freunden und Feinden empfangen ich mein Leben, und doch ist mein Ich, meine Seele, insofern sie unmitteilbar ist, auch noch einmal davon verschieden. **Durch den Tod im Kollektiv der Natur erkenne ich die Einmaligkeit meines Ich.** Ich bin in Zeit und Ewigkeit unvertretbar, nur um diese Unvertretbarkeit anzuerkennen, kann ich mich vertreten lassen. Der Heilige vertritt mich, bis ich selbst heilig bin. Wie kann ich diese Lage anerkennen?

Aufgaben:

10.1

- Was ist Wahlfreiheit, was ist Wesensfreiheit? Worin liegt die Schwierigkeit, von der Freiheit als Selbstsein zu reden?
- Woher stammt der europäische Nihilismus der Neuzeit?
- Warum warne aller Versuche, den Nihilismus zu überwinden, rückwärts gerichtet?
- Wie wird aus der Welteroberung en gros im Alltag der Konsumismus en détail?
- Was ist der Augenblick Adams?
- Welche Versuche gibt es, den Schrecken über die Entdeckung des Todes rückgängig zu machen?

10.2

- Was sind die primären, was die sekundären Eigenschaften Gottes?
- Wie hängen die profanen brisanten Interessen mit den geistlichen Evangelischen Räte zusammen?
- Woher kommt die Dreiheit in den Interessen und in den Räten?
- Die Genderfrage, wie sieht die positive, wie die negative Lösung aus?
- Wie hängen Tod und Individuum zusammen? Welche Erkenntnis gewinnt der Mensch dadurch?

Ende § 10

§ 11 Die Zukunft des Menschen

„Wir sind auf gewisse Weise unsere eigenen Väter, weil wir uns selbst zeugen nach unserem Willen.“
(Gregor von Nyssa)

11. 1 Die Krone der Schöpfung

Satz 11.1. Der Mensch ist die Krone der Schöpfung. Die Freiheit Gottes geschieht in Ewigkeit, die Freiheit des Menschen in Raum und Zeit. Diese Freiheit in praktischer Hinsicht heißt Liebe.

Die östliche Theologie kann den Westen einige vergessene Wahrheiten lehren, die diese verloren hatte, als sie in die endliche Welt eintauchte. Als Stationen der Endlichkeit nenne ich drei: Chalcedon im 5. Jahrhundert, den Aristotelismus im 13. Jahrhundert, die Reformation und die Wissenschaft in der Neuzeit. Wie sollen wir diesen Vorteil des Ostens gegenüber dem Westen benennen? Es ist die Wahrnehmung des Göttlichen im Endlichen oder einfach die Gegenwart des Göttlichen. Wir hören es dem Motto Gregors aus seinem ‚Leben des Mose‘ an: Der Mensch ist auf gewisse Weise sein eigener Schöpfer, weil alles Sein vom Schöpfergeist durchdrungen ist, vor allem natürlich der Mensch. Das ist der berühmte Synergismus der östlichen Theologie: Volle Kompatibilität von göttlichem und menschlichem Handeln. Bei Gregor meint das vor allem eine Empfehlung zum geistlichen und asketischen Leben: Tue das Gute, verzichte auf deinen Egoismus! Wenn du diesen Weg gehst, schaffst du dich selbst durch deine eigenen Taten im Leben. Der Mensch erschafft sich selbst also nach seinem eigenen Willen, nach dem guten Willen, manchmal jedoch auch nach dem schlechten Willen. Oder denken wir an das berühmte Tauschmotiv, das sich bei allen östlichen Vätern findet, besonders bei Irenäus, Origenes und ganz stark bei Athanasius: ‚Denn Gott wurde Mensch, damit der Mensch zu Gott werde.‘⁵¹

Auch die klassische Theologie des Westens kannte diesen Vorgang in der Gestalt der Lehre vom Habitus, aber die Harmonie von Wille und Selbstschöpfung war doch schon abgeschwächt. Der Habitus, auch genannt die Haltung, wirkt wie ein zweite Natur in mir, wenn ich mit meinen Taten diese Haltung präge; und diese Haltung wiederum prägt auch meine Taten.

In der westlichen Theologie sucht man die Redeweise vom Tauschmotiv fast vergebens, sie kommt dort selten bis gar nicht vor, oder nur in abgeschwächter Form. Das Tauschmotiv hat dort keine Karriere machen können. Wer das verhindert hat? Vor allem war das wohl Augustinus, und zwar durch sein Leben wie durch seine Lehre. In seinem Kampf gegen Pelagius hat er die physische Wirkweise der Gnade, welche die Göttlichkeit im Menschen selbst am Werk sieht, weitgehend verstopft. Das heißt, es gibt das Tauschmotiv noch, doch es ist viel schwächer geworden: ‚Dem Menschen hat er die Unsterblichkeit versprochen, Sterblichen die Unsterblichkeit, Sündern die Rechtfertigung, Verworfenen die Verherrlichung.‘⁵² Von Göttlichkeit für den Menschen ist bei Augustinus nicht mehr die Rede, nur noch von einer einzigen Eigenschaft Gottes spricht er, von Unsterblichkeit; und dann hat der Glaubende die Unsterblichkeit nicht schon bei der Taufe empfangen, sondern sie ist ihm nur in Aussicht gestellt worden für den Fall eines tugendhaften Lebens. Eine starke doppelte Abschwächung!

Augustinus hatte gute Gründe für sein Tun. Auch er hatte in jungen Jahren an die Göttlichkeit des in Christus neu geborenen Menschen geglaubt, auch er hatte für einige Augenblicke im Glück

⁵¹ ATHANASIUS: *De Incarnatione*, Cap. 54: „αὐτὸς ἑαυτὸν ἐγεννήσθη κατὰ τὸν ἑαυτοῦ θέλοντα, ἵνα ἡμεῖς ἐσοιμὴν.“

⁵² AUGUSTINUS: *Enarrationes in Psalmos*; zu Ps. 110 (109).

der Neugeburt gelebt. Doch er verabscheute zugleich den Rausch des Augenblicks, er wollte Beständigkeit und hat auch zum Schluß seines Lebens ein Buch darüber geschrieben: ‚Die Gabe der Beständigkeit – De dono perseverantiae‘. Er wollte den Menschen nicht nur in der Gegenwart von Ikonen, im Weihrauch und in der Liturgie vergöttlicht sehen, also am Festtag, er wollte ihn in der vollen Realität des Alltags göttlich sehen. Zur Zeit seiner Bekehrung und seiner Taufe im April 387 hat er in eigener Person für ein halbes Jahr in Cassiciacum die Göttlichkeit erlebt, doch über die Wirkung der Gnade auf den Menschen im Alltag von Afrika ist er wieder nüchtern geworden, sehr nüchtern sogar. Im täglichen Kampf hat er nicht mehr all zuviel Göttlichkeit im realen Menschen übrig bleiben sehen. Die physische Wirkweise der Gnade geht bei ihm zurück, deshalb hat man seine Gnadenlehre psychologisch genannt, weil er die Psyche, die Seele, in einer solchen Tiefe entdeckt und in den Blick genommen hat, in welche bisher noch niemand vorgedrungen war.

Wir wollen beiden Seiten zu ihrem Recht verhelfen, indem wir Alltag und Festtag zu versöhnen suchen. Die östliche Seite hat recht daran getan, das Göttliche im Menschen aufleuchten zu sehen, eine Göttlichkeit, die Adam in seiner Sünde verloren hatte und die durch Christus wieder zum Leuchten gebracht worden ist. Eine Erlösung allerdings, die unter dem schwersten Einsatz des Lebens errungen, Gott wurde Mensch und starb den Tod des Menschen. Die physische Erlösungslehre im Osten ist vor allem inkarnatorisch und hat eine einfache Gestalt: Weil die Heiligkeit Christi mit seiner Menschwerdung in das Menschengeschlecht eingetreten ist, deshalb ist der ganze Stamm heilig geworden und damit auch jeder Zweig an diesem Stamm. Augustinus stellte dagegen die Frage: Wirklich? Ich sehe in mir noch so viel Unheiligkeit, in mir wirkt noch sehr viel vom Sauerteig des alten Menschen nach. Lest meine ‚Confessiones‘! **Deshalb vor allem habe ich sie ja geschrieben, damit ihr von dem allzu naiven Tauschmotiv loskommt.** Als ob ihr schon heilig seid, nur weil Christus heilig ist und ihr auf Christus getauft wurdet und Christen genannt werdet. Gebt euch endlich mehr Mühe, auch im Alltag: Werdet wirklich heilig, von Morgen bis zum Abend, in allen euren Gliedern, alle Tage eures Jahres und alle Jahre eures Lebens. Dann glaube ich euch den göttlichen Tausch.

Dieser Kampf um die Heiligkeit zwischen Ost und West läßt uns aufmerksam werden auf das Wesen und die Bestimmung des Menschen. Auch wenn der Gegensatz bis zur Kirchenspaltung geführt hat, können wir beiden Seiten ihr Recht widerfahren lassen. Das westliche Fühlen hat zuerst in der Theologie, dann in der Philosophie, schließlich im täglichen Leben die Gegenwart des Göttlichen weitgehend aus dem Leben verdrängt. Extrem geht dabei Luther vor, der den Ratsherren zu Riga empfiehlt, die Obrigkeit möge ‚alles thun, was yhrem ampt gepürt‘ und sich dabei ‚eben stellen, alls were keyn Gott da.⁵³ ‚Etsi Deus non daretur.‘ Welcher Mensch von heute will schließlich noch Gott werden? So kann man lässig mit Blick auf das Tauschmotiv fragen. Darauf sage ich: Jeder will es, alle Menschen wollen werden wie Gott, das Trio infernal im 19. Jahrhundert wollte es, ich meine Nietzsche, Feuerbach, Marx, und also alle, die ihnen gefolgt sind, und das sind alle. Diese drei hatten eine große Erlösung im Sinn, eine Versöhnung, die dem Menschen das göttliche Leben bringen sollte: Einigkeit und Ewigkeit, Allwissenheit und Allmacht. Das Feuer des Göttlichen, nachdem es – auch aus ehrenhaften Motiven – durch die Trennung von Natur und Gnade vertrieben worden war, ist in titanischer Gestalt mit ihnen wiedergekehrt und glimmt als Glut im Säkularismus bis heute fort. Immer noch als Tauschmotiv, allerdings spiegelverkehrt: ‚Wir wollen nicht aus Gnade, wir wollen aus eigener Kraft werden wie Gott, nämlich allmächtig, allwissend, ewig.‘ Ich kann den Titanismus nur begrüßen als Zeichen einer verborgenen Sehnsucht nach dem Göttlichen, um aus dem Kampf heraus zu kommen, den uns die Natur in jedem Alltag abfordert. Wer Allmacht sagt, will Erlösung haben – wenigstens für sich selber.

Ich kann diesen epiphanen Durchbruch bei den säkularen Gestalten als die Wahrnehmung einer Wirklichkeit anerkennen, die im westlichen Denken wegen allzu großer Ehrlichkeit vor der Endlichkeit schon untergegangen war und nur noch auf den Einzug in ein Jenseits der Natur hoffen wollte.

⁵³ Martin LUTHER: *Der 127. Psalm ausgelegt an die Christen zu Riga in Liefland*. 1524, WA 15, 373, 1-3.

Die Flamme der Eschatologie, sagt Henri de Lubac, wurde im 19. Jahrhundert nicht durch die liberalen Theologen, sondern ‚durch die Atheisten wie Proudhon, Marx und Nietzsche in Brand gehalten‘.⁵⁴ Hier ist das Trio infernal etwas mehr französisch besetzt, es bleibt dennoch das gleiche Trio. Das Zeitalter verlangte den Platztausch mit Gott und wollte dabei doch ganz ohne Synergie mit Gott auskommen, allein bewegt durch die Energie, welche die Menschheit aus sich selbst freisetzt.

Jetzt müssen wir die Frage stellen: War das wirklich Gott? Die Titanen wollten Gott in seiner Einigkeit und Ewigkeit, in seiner Allwissenheit und Allmacht beerben. Ist das die letzte Wirklichkeit, besteht sie in unbegrenztem Selbstsein? Diese Identitäts-Bestimmungen Gottes kommen in der Geschichte der Theologie und der Philosophie häufig vor, ihre klassische Formulierung findet sie im Buche Exodus, als Gott sich vorstellt: ‚Ich bin, der Ich bin.‘ (Ex 3,14) Allerdings ist es eine Frage der Übersetzung, hier entscheidet das Vorverständnis. Man kann nämlich auch anders übersetzen, mehr in geschichtlicher Weise, dann ist Gott nicht nur der Identitäts-Besitzer, sondern mehr noch als Identitäts-Geber. Martin Buber übersetzt: ‚Ich werde dasein, als der ich dasein werde.‘⁵⁵ Was heißen soll: Ich werde dir durch mich Anteil an meiner Identität geben, durch mich wirst du leben. Welche Eigenschaft Gottes sollen wir höher einschätzen? Den Besitz der Identität? Oder die Weitergabe der Identität?

In der Tat, hier hat die Theologie ein tieferes Wissen aufbewahrt als die Philosophie, die doch am liebsten den Menschen sprechen ließ: Ich durch mich selbst. Oder in der negativen Gestalt bei Heidegger: ‚Dem Dasein geht es um sein In-der-Welt-sein-können und darin um das umsichtig entdeckende Besorgen des innerweltlich Seienden.‘⁵⁶ Dazu hat Levinas einen hellsichtigen Kommentar zur Hand: ‚Die Sterblichkeit macht jede Sorge, die das Ich für seine Existenz oder für sein Schicksal tragen wollte, sinnlos. Es wäre nichts als ein Ausbruch in einer ausweglosen Welt und wäre allemal lächerlich.‘⁵⁷

Die Theologie hat immer die theologische Differenz gekannt. Die theoretische Leistung dieser Differenz ist die Achtung vor der Grenze des Begriffs, sie vollbringt aber auch eine praktische Leistung. Die theologische Differenz rät dem Dasein von der Hoffnung ab, dem Tod durch Metaphysik oder Physik entkommen zu wollen. Theologische Differenz meint zunächst also einfach die Differenz zwischen dem Begriff und der Sache, eben das leistet auch die transzendente Differenz von Kant. Dann aber macht sie auch die Differenz zwischen einem Sein aus sich selber und einem Sein durch den anderen deutlich, und diese beiden verschiedenen Arten zu sein ist am Ende die Differenz zwischen Leben und Tod.

Wir müssen uns nur an Anselm von Canterbury und seine Lehre von Gott erinnern, um etwas vom Gefüge der Eigenschaften Gottes zu erkennen. Gott, sagt Anselm in einem ersten Schritt, ist dasjenige, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, ‚id quo maius cogitari nequit‘⁵⁸. Mit dieser zweifellosen und gewissen Eigenschaft haben wir allerdings nur die monolithische Seite Gottes, die Ego-Seite Gottes benannt, Gott als Identitätsbesitzer; und irgend etwas ist das Größte, wenn wir es als das Ganze nehmen. Denn zum Sein Gottes gehört auch dieses: Er ist das Ganze. Dennoch, sollen wir die Identität die wesentliche Seite Gottes nennen? Oder die einzige? Ich glaube nicht. Denn eine solche Identität hätte auch das Sein oder die Natur oder die Materie und vieles andere mehr, wenn es jeweils das Ganze wäre.

Gott ist bei Anselm, zur Erinnerung sei es gesagt, auch größer als alles, was gedacht werden kann, er ist größer als das Ganze, das ist seine Über-Identität, die vom Begriff nicht eingeholt werden

⁵⁴ Karl LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1949). Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 71979. – 231 S.; 67.

⁵⁵ Martin BUBER; Franz ROSENZWEIG: *Die fünf Bücher der Weisung*. Köln u.a.: Hegner, 1968. – 570 S.; 158 (Ex 3, 14)

⁵⁶ *Sein und Zeit*, 301.

⁵⁷ Emmanuel LEVINAS: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1974). Freiburg u.a.: Alber, 1992. – 406 S.; 286.

⁵⁸ *Proslogion* Nr. 2.

kann.⁵⁹ Gibt es denn das: Mehr als das Ganze? Mehr als das Größte? Schon die Zeit bietet uns eine Anschauung diese Maximum-Paradoxes: Denn das Größte von morgen ist womöglich größer als das Größte von heute. Und wer erlaubt uns, heute und morgen in eine Reihe zu bringen und von der Zeit abzusehen. Wir haben damit nicht die Existenz des Über-Größten bewiesen, wir haben aber seine Möglichkeit eingesehen. Und wir können fragen, ob dieses nicht der Sinn der Zeit sei, den Menschen in eine Wirklichkeit zu stellen, die vom Paradox dieser Identität geprägt ist, begreifbar und mehr als begreifbar?

Wir müssen Anselm nicht in allen Einzelheiten seines Argumentes folgen. Er steht voll im Ordo-Denken des Mittelalters, wenn er die Über-Identität Gottes mit hoher und niedriger Stufe im Sein begründet. Gott ist deshalb größer als jeder menschliche Begriff, so denkt er, weil der Mensch kleiner im Sein ist als Gott, also können ihn selbst unsere größten Begriffe nicht voll erreichen. Folglich kann das Obere das Untere ergreifen, Gott den Menschen, doch nicht umgekehrt.

Wie gesagt, das ist Ordo-Denken, und es enthält doch in seiner Zeitgebundenheit eine echte Wahrnehmung für alle Zeit. Die Sachkategorien des Begreifens machen nur die sekundäre Wirklichkeit des Lebens aus, darüber hinaus gibt es eine andere Wirklichkeit, die wir Freiheit und Personalität nennen können und dann auch Gott und Liebe. Es gibt einen theologischen Satz, der lautet: Als Gott etwas von sich erschaffen wollte, das auch Gott war, erschuf er seinen Sohn in Ewigkeit. Dieses Schaffen wird besser ein Zeugen genannt. Als er dann etwas erschaffen wollte, was von ihm selbst verschieden war, erschuf er den Menschen.

Doch wir müssen diesen allgemein bekannten theologischen Satz erweitern. Gott erschuf zunächst ja die Natur, die vormenschliche Natur, belebt und unbelebt. Die alte Theologie hat drei Bereiche der Schöpfung unterschieden, das Urbild, das Bild, die Spur, im originalen Latein: Similitudo, imago, vestigium genannt. Also einmal erzeugte er den Sohn, similitudo, dann schuf er den Menschen, imago, schließlich brachte er die übrige Natur hervor, vestigium.

Hier und heute müssen wir die zeitliche Reihenfolge umkehren, wie das ja auch schon die Bibel ganz zu Anfang tut: Zuerst Gott, dann die Natur, dann der Mensch. Wir können diese Bereiche aber nicht nur zeitlich anordnen, sondern wie in einem Kreisgang können wir an jeder Stelle anfangen. Das moderne Ich mit seinem großen Bewußtsein möchte nach der transzendentalen Wende gerne bei sich selbst beginnen, denn nur sich selbst, denkt das denkende Ich, kann es für unmittelbar gewiß halten.

Diesen Weg hat Descartes gewählt und für viele Nachfolger begehbar gemacht: Vom sichergestellten Ich zu dem Gott, der alle Sicherheit garantiert, und dann der Abstieg zur Natur, die mit der Wissenschaft erobert werden soll. Diesen Weg des Descartes ist die Neuzeit auf manche Weise nachgegangen, nur hat sich die Dreipoligkeit von Ich, Gott, Natur nicht halten lassen. Die einen sind nach Descartes zu Monisten geworden, wie Ernst Haeckel und viele andere bis heute; sie haben Gott und den Menschen gestrichen zugunsten der angeblich allein existierenden Natur. Andere wurde Idealisten und haben Gott und die Natur zur Funktion des Ich gemacht. Dualisten gibt es auch noch, die der Natur ihren Bereich lassen, aber dann einen anderen Bereich als Geist und Person reservieren, an dem der Mensch und Gott teilhaben sollen. Vielleicht sollten wir hierzu Benedikt XVI. und Robert Spaemann rechnen. „Die Doppelkodierung ist offensichtlich, und diesem Dualismus gegenüber die Augen zu verschließen setzt eine dogmatische Vorentscheidung voraus.“⁶⁰ Die Aufzählung zeigt den überall vorwaltenden Reduktionismus, der in verschiedener Gestalt auftritt. Wie können wir die Eigenart und Selbständigkeit der drei Bereiche besser darstellen?

Beginnen wir mit dem Begriff der Freiheit, der sich uns im Umgang mit der Natur und mit unserem Erkennen von selbst aufgedrängt hat. Nicht das Sein, nicht die Materie, nicht das Naturgesetz, nicht die Information, keines von diesen Stoffen ist schon der Stoff, aus dem das Weltganze gebaut ist. Wir können als tieferen Stoff die Freiheit angeben, weil alle Wirklichkeit nicht nur Natur

⁵⁹ *Proslogion* Nr. 15.

⁶⁰ Robert SPAEMANN: *Der letzte Gottesbeweis*. Düsseldorf: Pattloch, 2007.– 127 S.; 25.

ist. Freie Mächte und Gewalten, so empfindet der ursprüngliche Mensch, durchziehen die Natur, dämonische Gestalten; da er sie nicht versteht, er jedoch meint, sie verlangten von ihm eine Antwort, deshalb verehrt er sie. Nach Freiheit verlangt auch der moderne Mensch: In politischer Gestalt hat er sie sich in großem Maße während der Neuzeit erkämpft; er fühlt sie sogar in sich selber, wenn ihm nicht das Kopfprodukt einer naturalistischen Wissenschaft dieses Selbstgefühl auszureden versucht. Gerade weil die mechanische Wissenschaft zuerst Gott und dann die Freiheit verleugnen wollte, deshalb können wir die Freiheit als die Gegenwart Gottes ansprechen, die das All wie der Heilige Geist durchweht.

Wir haben nun also die Freiheit als Grundstoff aller Wirklichkeit gefunden. Diese ist in Bewegung, wie wir erkennen können, noch bevor wir irgendeine Unterschied machen zwischen ewiger und zeitlicher Bewegung. Ich folgere: Eine solche Freiheit in Bewegung ist nicht nur an sich selbst und ihrer eigenen Identität interessiert; indem sie sich bewegt und indem sie etwas bewegt, ist die letzte Wirklichkeit nicht nur die einige Einheit, sondern auch die einige Vielheit. Was aber etwas anderes als sich selbst leben läßt, was dieses Andere sogar zum Leben erschafft, dessen Existenz ist durch einen Grundzug geprägt: Liebe. ‚Gott ist die Liebe.‘ (1 Joh 4, 16) Das ist schließlich das Resultat aller biblischen Offenbarung. Auf die Erkenntnis der Freiheit folgt die Anerkennung der Liebe als eines Grundzuges der Wirklichkeit. Man kann nicht sagen, Freiheit sei ursprünglicher als die Liebe oder umgekehrt. Damit Liebe, die Bejahung des anderen Lebens, möglich ist, muß Freiheit erkennbar sein; und die theoretisch erkannte Freiheit drängt zur Praxis der Liebe, weil die Freiheit sonst kein Ziel hat. Wir haben uns damit dem trinitarischen Ursprung des Seins so weit genähert, wie es möglich ist. Wir dürfen nicht erwarten, die Trinität völlig rational abzuleiten, da ja, wenn Gottes Sein echt ist, das Ergreifensein des Menschen seinem eigenen Ergreifenkönnen voraus geht; und dieses Ergreifensein drückt sich in der geschichtlichen Offenbarung von Vater, Sohn und Heiligem Geist aus.

Es wird schon ahnbar, wie wir den Menschen theologisch beschreiben müssen. Anthropologie müssen wir betreiben angesichts der Trinität. Die Personen der Trinität wiederholen sich in den Personen der Schöpfung, in vieler Ähnlichkeit und noch in etwas mehr Unähnlichkeit.

Hier tritt ein erster merklicher Unterschied zwischen der trinitarischen Begegnung der Personen und der menschlichen Begegnung auf. In der Trinität geschieht die Begegnung unmittelbar, durch sich selbst, in der Schöpfung ist sie vermittelt durch das, was wir Natur nennen. Diese Natur ist zwar auch Schöpfung, doch es ist nicht ohne weiteres einzusehen, wie man von der Natur zu Person und Freiheit gelangt. Man könnte sagen, die Schöpfung geschehe in drei zeitlichen Schritten, an deren Ende erst das Ziel steht: das Erschaffen des unbelebten Seins aus dem Nichts, das Entspringen des Lebens aus dem Sein, und die Geburt des Menschen.

Die drei Stufen verbinden sich in einer Geschichte der Natur, in welcher Gott ihm selbst ähnliche Lebewesen hervorbringt. Was ist der Sinn dieser in Sachkategorien zu beschreibenden Natur im Verhältnis zur Personalität des Menschen?

Das erste Auftreten des Seins ist sogleich eine erste Zuckung der Freiheit. Der Schwierigkeit in Philosophie und Wissenschaft, den Anfang zu erfassen, können wir eine positive Seite abgewinnen. Jede Beschreibung eines Anfangs des Universums schwankt hin und her zwischen einer notwendig bestehenden Natur und einer zufälligen Fluktuation eines Vakuums, also auch hier immer wieder die Mischung von Zufall und Notwendigkeit. Dieses begriffliche Paradox können wir theologisch deuten als erstes Auftreten einer Freiheit, die sich nicht voller fassen läßt, sondern die sich zeigt und die im Versuch des Erfassens in die Bruchstücke von Zufall und Notwendigkeit zerfällt.

Warum wählt die personale Freiheit den Weg über die sachlichen Kategorien eines Kosmos voll von Staub und Eis, Sternen und Galaxien? Warum kommt dann erst die zweite Stufe zum Vorschein, das seltene Leben im Kosmos, worauf dann erst der Mensch, noch viel seltener bis einmalig, erscheint? Leben mag in Form von Bakterien häufiger vorkommen, in Form von komplexen Mehrzellern wird es ganz selten sein, und bis zum Auftreten des Menschen hat es noch einmal

Milliarden von Jahren gedauert. Warum dieser lange Ablauf in einer ungeheuer langen Geschichte mit Milliarden von Jahren in einem ungeheuer leeren Raum, nur eben nicht ganz leeren Raum?

Eine Chance zum Verstehen liegt in dem Paar von Ergreifen und Ergriffenwerden. Personale Begegnung ist Ergreifen und Ergriffenwerden. Die Bruchstücke davon finden wir in den Sachkategorien, wenn ich einen Vorrang auf das Ergreifen lege. Leitbild dieses Tuns ist die kausale Notwendigkeit, deren Traum ihre Grenzenlosigkeit war, deren Wirklichkeit jedoch die Grenze der Notwendigkeit ist, der Zufall. In ihr meldet sich die andere Seite der Wirklichkeit zu Wort, das personale Freisein. Die Geschichte des Kosmos ist jetzt die ungeheure Mischung von zufälligen Ereignissen und Methoden zur Aufbewahrung dieser Ereignisse. Die Erfindung des Lebens ist die Erfindung zur Aufbewahrung von Ereignissen in der kosmischen Geschichte, natürlich schon des vormenschlichen Lebens. Zum Beispiel bewahren Erde und Mond ihren Zusammenprall vor viereinhalb Milliarden Jahren auf, in der Art und Weise, wie sie sich bewegen. Mehr Aufbewahrung, wesentlich mehr, kennt das Leben, mit dem Überleben des Fittesten die Geschichte dieses Überlebens erzählt. Und der Augenblick der Menschwerdung, das ist der Augenblick, in dem diese Freiheit sich als gegeben erkennt, also als endlich und als sterblich.

Sind wir damit über die philosophische Anthropologie wirklich hinausgekommen? Ja, in dem einen Punkt, auf den alles ankommt. Mit der Lehre von einem paradiesischen Urstand, welcher den Tod zum Anfang des Lebens nicht kennt, bekommen wir einen Hinweis. Das ist die Stelle, wo die Bejahung des Lebens eintritt. Die Bejahung der Endlichkeit des Menschen ist der religiöse Grundakt, wir können auch sagen, Gott spricht dem Menschen auf der ersten Seite der Bibel vor, was er ihm nachsprechen soll: Es ist alles gut und sehr gut. Der Grundakt ist nicht zuerst die Bejahung des Todes, sondern die Bejahung einer Freiheit, die sich nicht selbst erschaffen hat. Das ist das eigentliche, das geistliche Sterben, dem das Leben als Lohn gegeben ist. Erst dann kommt der Tod, erst geistlich und dann leiblich, als Verweigerung dieser Erkenntnis. Wenn ich die Bedingungen meines Lebens in der Welt nicht akzeptiere, akzeptiere ich Gott nicht. Nun ist es klar, was der Atheist tun muß: Er muß sich selbst erschaffen oder, weil das ein bißchen viel verlangt ist, er muß wenigstens möglichst viel vom Leben zu haben versuchen, das er dabei natürlich als nicht geschenkt behandeln kann. So entsteht die Konkurrenz, und also der Tod. Wir haben die paulinische Erbsündenlehre aus Römer 5 in den Kategorien der Evolutionslehre nachbuchstabiert: ‚Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, und auf diese Weise kam der Tod zu allen Menschen, weil alle sündigten.‘

11. 2 *Leid und Sünde*

Die Schöpfung kennt von zwei Seiten her den Einfall des Dunklen in die Welt, nämlich von seiten Gottes und von seiten des Menschen. Die Dunkelheit, die von Gott kommt, heißt das Leiden, die Dunkelheit vom Menschen her heißt die Sünde. Leid und Sünde sind seit langem miteinander verknüpft, wie wir gerade bei Paulus gesehen haben. Wie haben wir das Verhältnis zu denken?

Zunächst von außen betrachtet ist die Theodizee die Lieblingsfrage des Agnostikers und des Zweiflers: Wie kann Gott das zulassen? Wie kann man an Gott glauben, wenn die Menschen so sehr leiden müssen? Und irgendwie, die Theodizee-Frage zu stellen, hat die Aura des Fortschrittlichen. Sie befreit den Menschen vom Schuldgefühl, von dem er aber immer wieder überfallen wird. Denn schuldig kann er nicht sein, so seine Entschuldigung, da er die Welt nicht gemacht hat. Umgekehrt ist die Sünde das Lieblingsthema des konservativ Religiösen. Er sieht die Sünde überall am Werke, besonders natürlich bei seinen Nachbarn und in der bösen Welt.

Beide Seiten haben ihre Berechtigung, doch neigen sie zu sehr zum Tunnelblick, denn sie trennen die Sichtweise zu sehr auf und werden in dieser Vereinzelnung unwahr. Der Theodizee-Frager ist zu sehr Beobachter, er ist zu wenig Teilnehmer am Leben, deshalb entartet seine Anklage. Er sieht nur das Leiden anderer, aber weil er sich außerhalb des Lebens aufstellen will, erfährt der Ankläger nicht

den Trost, den das wirkliche Leiden mit sich führt. Leiden ohne Trost aber führt zur Empörung, zum entfremdeten Leben. Umgekehrt geht es bei dem Thema der Sünde zu. Obwohl hier die Sichtweise des Teilnehmers am Leben dargestellt ist, wird sie doch nur wieder beobachtend dargestellt, denn wer von der Sünde redet, kommt sich selbst nicht als Sünder vor. Wer wirklich unter seiner Sünde leidet, klagt keine anderen Sünder an, und wer wirklich leidet, kennt den Trost, der in dem Wort volkstümlich geworden ist: ‚Not lehrt Beten‘.

Der religiöse Grundakt ist Zustimmung, die Zustimmung zum Sein als Schöpfung. In dieser Weise wird die Freiheit als Liebe tätig. Die Zustimmung ist nicht allein theoretisch in der Erkenntnis zu vollziehen, sondern praktisch mit dem Einsatz des Lebens. Deshalb erfordert meine Zustimmung zum Leben auch meine Zustimmung zu meinem eigenen Tod. Das Leben lebt vom Leben, das ist innertrinitarisch richtig, aber auch außerhalb ist es richtig, dort nimmt es die Form des Kampfes ums Leben ein. Der eine lebt vom anderen, dieser Grundsatz ist innertrinitarisch richtig wie auch in der Evolution des endlichen Lebens, nur eben in anderer Form. Deshalb ist es nicht verwunderlich, wenn die Religion der Liebe die Gegenbewegung gegen die Darwinische Evolution des sieghaften Stärkeren ist. Das Leiden ist das Erleben dieses Kampfes ums Dasein, die Sünde ist die Verweigerung dieses Leidens durch den Versuch, in diesem Kampf zu bestehen und ihn als Sieger zu beenden. Sünde ist deshalb die Empörung über das Dasein, damit natürlich auch die Empörung über den Schöpfer des Daseins. Das Ziel der Empörung ist der Wille zum Umbau des Seins, damit in der Neuen Welt niemand mehr sterben muß, wobei ich unter der Hand sofort an mich und meinen Vorteil denke.

Das Gegenteil der Empörung ist das Leiden, das ich auf mich nehme, eben darin Christus als Urbild des Menschen nehmend. Er hat unsere Sünden getragen, das ist präzise die Erkenntnis, mit der ich der Darwinischen Grausamkeit des Lebens alle meine Kräfte entgegen setze, als ob ich selbst der Erlöser wäre. Eine gewaltige Überforderung des Menschen, und doch ist kein anderes Ziel des Lebens denkbar. Warum aber dann der grausame Prozeß der Evolution? Warum das unvorstellbare Leiden, mit dessen Klage die Welt voll ist? Über die Quantität haben wir nicht zu richten, da weiß ich keine Antwort. Doch wie kann es Freiheit und Liebe geben, wenn alles glatt läuft wie bei einer Maschine? Das ist dann auch der Sinn der Humanität: Die Härte des Lebens zu mindern und sie anzunähern an die Einheit von Freiheit und Liebe in der Trinität durch den geschichtlichen Prozeß der Zivilisation: ‚Man kann sagen, niemand habe die Geschichte so sehr vorangetrieben wie die Christen, die auf nichts als das Ende der Geschichte hofften, und wie ihre säkularisierten modernen Nachfolger.‘⁶¹

11. 3 Die Vollendung im Heiligen

Das Nützliche, das Gerechte, das Wahre, das Schöne, das Heilige. Das sind die Erscheinungsformen des Guten in wachsender Wirklichkeit. Diese fünf Stufen sind die Art und Weise, in welcher ‚der Mensch wahrnimmt, was sein Leben möglich macht‘.⁶² Wir können die Stufen mit genauen Schritten nachgehen, sie führen uns über die Freiheit in der Natur von der Evolutionslehre zur vollen Theologie.

Das Nützliche ist meine Wahrnehmung als Lebewesen, das in einer gefährlichen Welt lebt. Wir sind Sieger im Kampf ums Dasein, und wir sind alle Enkel von Siegern, wir wissen also, was nützlich ist zum Überleben. Merkwürdigerweise ist dieses Wissen beim Menschen gestört. Was beim Tier instinktsicher abläuft, die wenigen Freunde zu lieben und all die vielen Feinde zu hassen, wird schon beim frühen Menschen durchbrochen. So etwa, wenn der Fremde unter den Schutz der Götter

⁶¹ Carl Friedrich von WEIZSÄCKER: *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie* (1977). München: Hanser, 1992. – 612 S.; 172f.

⁶² Weizsäcker (s. Anm. 37), 160f.

gestellt und manchmal tatsächlich nicht getötet wird. Eben deshalb kennen die Tiere keine Götter, weil sie vollständig auf der Stufe des Nützlichen leben und keinen Schritt darüber hinaus getan haben. Oder sollen wir von dem Hund, der nach einem geworfenen Stock springt, sagen, er habe die Stufe des Nützlichen verlassen, weil wir ihn ja spielen sehen? Vielleicht kann man bei höheren Tieren von einer Anlage des Lebens sprechen, über die Stufe des Nützlichen hinaus zu gelangen. Man hat von Schafen gehört, die ihren Nachwuchs in einer Wolfshöhle hochgebracht haben. Aber nicht weil die Schafe ein Gastrecht genossen hätten, sondern weil ein Jagdverbot in der eigenen Höhle gilt. Außerhalb angetroffen, hätten die gleichen Schafe keine Chance vor den Wolfsgebissen gehabt, wenn der Wolf hungrig gewesen wäre. Der Mensch dagegen verspürt immer schon eine andere Wirklichkeit, man könnte sagen, er spürt das Gute oder die Freiheit oder die Gottesliebe, auch wenn er sich gegen seine Wahrnehmung wehrt.

Die größere Wirklichkeit des Guten zeigt sich auf der zweiten Stufe. Was ist Gerechtigkeit? Sie ist der Versuch, Stabilität in die Welt der wilden und tödlichen Interessen zu bringen. Sie handelt nach dem Motto: Dein Leben soll gelten, doch auch meines soll gelten, wir suchen nach einem Ausgleich unserer Interessen. Der kategorische Imperativ ist der Kern der Gerechtigkeit, indem ich nur das begehre, was vernünftigerweise alle begehren können, ohne Anlaß zum Krieg zu geben. Die Idee der Gerechtigkeit ist die Lieblingsidee jeder optimistischen Aufklärung. Wir teilen den Kuchen gerecht auf, sagen die guten Menschen, nicht jedem das Gleiche, vielmehr auch jedem nach seiner Leistung, doch auch nach dem Bedürfnis eines jeden. Schon die Gerechtigkeit, obwohl sie nur auf der zweiten Stufe steht, ist eine schwierige Balance, und sie heißt zum Beispiel soziale Marktwirtschaft, eine Art Hochzeit von Wasser und Feuer, in der die Konkurrenz mit der Solidarität vereinigt werden soll. Die Idee ist gewagt, doch auch realistisch und hat viel geleistet. Trotzdem bleibt der Platz unter der Sonne knapp, und der Ehrgeiz und der Neid tun ihren Teil daran, um die Gerechtigkeit auf diesem Planeten auf Dauer zu verhindern. Wenn nicht noch andere Mittel bereit stünden! Die jedoch werden, je mehr wir in den Stufen aufsteigen, zunehmend knapper.

Die dritte Stufe heißt Wahrheit, sie verheißt den wirklichen Ausgleich der Interessen in einem vollständigen Frieden. Wir verstehen, warum die Wahrheit nicht mehr ganz von der Welt sein kann. Doch da die Welt, oder die Natur, keine volle Identität besitzt, bekommt die Wahrheit unter Umständen sogar den Charakter der größeren Realität vor dem Interesse. Die Wahrheit ist also nicht von der Welt, doch in der Welt; wie der Mensch in der Welt und doch nicht ganz von der Welt ist. Ausgleich und Balance der Interessen in der Gerechtigkeit würde besagen: **Wahrheit ist die Fähigkeit, mich und den anderen am Leben zu erhalten.** Eine göttliche Eigenschaft, direkt dem Darwinischen Kampfe entgegen gesetzt! Auf dieser Stufe beginnt die Religion als Ruf nach einer universalen Gerechtigkeit, die niemanden mehr ausschließen muß, nicht Lebende, nicht Tote, wir erwarten ein eschatologisches Reich des Gottesfriedens. Doch wer kann die Wahrheit tun? Wer realisiert das Reich? Die Fähigkeit zur Wahrheit ist kaum mehr als die Erkenntnis der Wahrheit, sie ist noch weit entfernt von der Verwirklichung der Wahrheit. Deshalb wird die Wahrheit so oft verrufen und geschmäht. Sie trägt ein zu großes Versprechen mit sich, das alle Welt ersehnt und deshalb nicht ertragen kann. Zwei Gestalten bieten sich zur Verwirklichung an, eine Kraft von unten, eine von oben.

Die vierte Stufe des Menschseins geschieht in der Schönheit; es ist eine gefährliche Stufe. Hier baut vor allem der Teufel seine Früchte an. Baudelaire hat von der Schönheit viel gekannt: ‚Viens-tu du ciel profond ou sors-tu de l'abîme, o Beauté? – Kommst du aus der Fülle des Himmels oder entsteigst du dem Abgrund, du Schönheit, du?‘ Die Schönheit ist ein übergroßes Versprechen, sie trägt den zarten Zauber der beginnenden Verwirklichung in sich, ohne viel nach dem Ende zu fragen. Sie verspricht die Freiheit von der Sorge, das Ende allen Kampfes, jede Lust ohne Last. Kein Wunder, wenn solche Seligkeiten nur der Teufel verspricht. Der Goethesche Faust kommt eben deshalb mit dem Teufel zum Abschluß, weil er der Schönheit Dauer verleihen will: ‚Werd' ich zum Augenblicke sagen: Verweile doch! du bist so schön! Dann magst du mich in Fesseln schlagen, dann will ich gern zugrunde gehn!‘ Die Schönheit kann die Befreiung aus dem Kampfe widerspiegeln, sie

könnte die Verwirklichung sein, aber wie das bei jeder Schönheit ist, die nicht von innen kommt, bei jeder Schönheit, der man mit dem Schminktopf oder mit dem Mephisto zu Hilfe eilen muß: Unter der glatten sauberen Oberfläche kommt ein noch größerer Unrat hervor. Das Bildnis des Dorian Grey bleibt nach außen tadellos, nur nach innen, im versteckten Zimmer, nimmt das Abbild die Züge der wachsenden Verwüstung an. Die Sehnsucht nach Schönheit hat jedoch ihren Sinn: Sie zeigt die allgegenwärtige Sehnsucht nach Versöhnung aller Interessen. Die Schönheit ist der letzte Kreuzweg für Hochbegabte auf dem Pfad zur Hölle. Sie ist die vorletzte Stufe des Menschseins, bevor wir den Pfad zum Himmel einschlagen können.

Die volle Befreiung von der Sorge ist real erst auf der fünften Stufe zu gewinnen, auf der Stufe der Heiligkeit. Der Heilige sagt im Konfliktfall der Darwinischen Interessen: Dein Interesse geht vor, ich trete zurück. Kein Wunder, wenn das Leben der Heiligen bitter erscheint, sie nehmen ja die volle Härte des Lebenskampfes auf sich, ohne mit der gleichen Härte zurück zu zahlen. Ein Heiliger ist immer ein Märtyrer, auch wenn er ohne Gewalt am Ende seines Lebens ganz natürlich in seinem Bett stirbt. Er hat die reale Bereitschaft in sein Leben gebracht, im Falle der Gewalt nicht mit Gewalt zu antworten. Das Motto eines heiligen Lebens ist im präzisen Sinne Lk 17, 33: (Und wer jetzt Lk 17, 33 nicht kennt, hat die Vorlesung vergeblich gehört.)

Ende § 11

Abkürzungen

- 1 Sent Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, 1. Buch.
AA Immanuel KANT: *Kants Werke*. Akademie-Textausgabe. Berlin, 1910ff; Nachdruck Berlin, 1968.
BSLK *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Hrsg. im Gedenkjahr der Augsburger Konfession 1930. Göttingen: Vandenhoeck, ¹⁰1986.- 1228 S.
KKD Auer; Ratzinger: Kleine Katholische Dogmatik.
KKK ECCLESIA CATHOLICA: *Katechismus der Katholischen Kirche*. München u.a.: Oldenbourg u.a., 1993.- 816 S.
CFr Collectanea Franciscana.
DH Heinrich DENZINGER (Hrsg.): *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum - Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Lat.-dt. Hrsg. von Peter HÜNERMANN. Freiburg u.a.: Herder, ³⁷1991.-1706 S.
DK H. DIELS; W. KRANZ (Hrsg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 Bde. Berlin, ¹⁰1961.
DV Dogmatische Konstitution *Dei Verbum* des Vaticanum II.
DW MEISTER ECKHART: *Deutsche Predigten und Traktate*. Hrsg. und übers. von Josef Quint. München: Hanser, ³1969.- 547 S.
EH Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*.
FS Franziskanische Studien.
FW Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*.
GS Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* des Vaticanum II.
HWP *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Darmstadt u. a.: Wiss. Buchges., 1971ff.
KKK ECCLESIA CATHOLICA: *Katechismus der Katholischen Kirche*. München u.a.: Oldenbourg u.a., 1993.- 816 S.
LG Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* des Vaticanum II.
LThK² *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. Aufl. Hrsg. v. Josef HÖFER; Karl RAHNER. 10 Bde. Freiburg u.a.: Herder, 1957 - 1965.
OFM Ordo fratrum minorum = Franziskanerorden.
PG Patrologiae cursus completus. Series graeca.
PL Patrologiae cursus completus. Series latina.
PhJ Philosophisches Jahrbuch.
SJ Societas Jesu = Jesuiten.
STh Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*.
TRE *Theologische Realenzyklopädie*. Hrsg. von Gerhard KRAUSE u. Gerhard MÜLLER. Berlin u.a.: de Gruyter, 1977ff.

Hauptnummern des Denzinger

DH-Nr.	Dogmatische Ereignisse	Jahr
125 -	Konzil von Nikaia (Homousios)	325
150 -	Konzil von Konstantinopel (Heiliger Geist)	381
250 -	Konzil von Ephesus (Theotokos)	431
300 -	Konzil von Chalcedon (Zwei Naturen - Eine Person)	451
600 -	2. Konzil von Nikaia (Bilder)	787
700 -	Bekenntnis Berengars (Eucharistie)	1079
800 -	4. Laterankonzil (Creatio ex nihilo)	1215
1000 -	<i>Benedictus Deus</i> (Eschatologie)	1336
1500 - 1630	Konzil von Trient (19. ökum.)	1545 - 1563
2000 -	<i>Cum occasione</i> (Jansenismus)	1653
3000 - 3126	Vaticanum I (20. ökum.)	1870
4000 - 4359	Vaticanum II (21. ökum.)	1962 - 1965

Personen (Seitenangaben nicht aktualisiert!)

Abraham	31 , 116 , 212 , 221 , 223-225 , 229 , 230 , 264 , 265 , 286
Adam	199 , 200 , 218 , 221 , 222 , 247 , 257 , 335 , 354 , 368 , 371
Amos (Prophet)	219
Anaxagoras (Philosoph)	92 , 272 , 337
Anselm von Canterbury	374 , 375
Antiochus	238 , 240
Antweiler	154
Aristoteles	8 , 58 , 72 , 83 , 89 , 92 , 93 , 95 , 99 , 100 , 116 , 137 , 139 , 140 , 143-148 , 150 , 151 , 153 , 156 , 159 , 160 , 166 , 170 , 180 , 222 , 236 , 252 , 301 , 307 , 313
Athanasius (ca. 295-373)	251 , 267 , 370
Audretsch, Jürgen	125
Auer	22-24 , 387
Auers	23
Augustinus	107 , 108 , 267 , 270 , 278-281 , 283 , 288 , 292 , 294 , 322 , 323 , 356 , 370 , 371
Baldermann	258
Barth	23 , 315-317 , 347
Barth, Karl	23 , 315-317 , 347
Baudelaire	384
Beck	102 , 207
Behler	141
Bell, John S.	124
Bellarmin, Robert (1542 - 1621)	98 , 100-109 , 112 , 135 , 136 , 302 , 303
Benedikt	376
Berger	182 , 194 , 195
Bernhard	14
Besso, Michele	117
Bloch, Ernst	20 , 28 , 36
Boethius	337
Bohr, Niels	114 , 115 , 122 , 124 , 131-133
Boltzmann	346
Boltzmann, Ludwig Eduard	346
Bonaventura	106-108 , 139 , 140 , 156 , 157 , 279
Bonaventuras	106 , 157
Born, Hedwig	113
Born, Max	113
Bosshard	55
Bosshard, Stefan N.	55
Bours	36
Brecht, Bertolt	112
Brecht, Bertolt (1898 - 1956)	112
Bresch, Carsten	109

Brinktrine	24 , 25
Broch, Hermann	133
Broch, Hermann (1886 - 1051)	133
Brunner	156
Bruno, Giordano	30 , 31 , 54 , 331 , 359
Buber	16 , 373
Bultmann	80 , 182
Bultmann, Rudolf	80 , 182
Cantor, Georg	157-164 , 166-175 , 177 , 178 , 181
Caspar	43 , 102
Caspar; Max	43 , 102
Christina von Lorena	103
Cioran	200 , 201
Cloeren	83
Cohen	167
Cohen, Paul	167
Comte, Auguste	105
Crick	74
Crick, Francis	74
Darwin, Charles	40 , 41 , 55 , 60-62 , 65 , 71 , 83 , 346 , 347
David	157 , 170 , 292
Davies, Paul	114 , 130 , 131
Dawkins	68
Dawkins, Richard	68
Dedekind	168
Dedekind, Richard	168
Descartes, René	39 , 86-93 , 95-99 , 105 , 109 , 110 , 122 , 129 , 131 , 135 , 138 , 253 , 309 , 317 , 318 , 323-325 , 341 , 375 , 376
Dessauer	99
Detel	150
Deuterocesaja	232
Diels, Hermann	387
Dieringer, Franz X. (1811 - 1876)	106
Ditfurth	66 , 78
Ditfurth, Hoimar von	66 , 78
Dolch	98
Dr. Faustus	384
Düring	144
Echternach	142
Eckhart	387
Einstein, Albert	40 , 87 , 109 , 113-117 , 123-125 , 129-133 , 136 , 320 , 347
Eliade	222
Euthyphron	319
Feuerbach	372
Feuerbach, Ludwig	372
Feynman, Richard	131
Fichte, Johann G.	14
Fölsing	103
Fölsing, Albrecht	103

Fontane, Theodor	365
Foscarini, Paolo Antonio	102 , 108
Frege, Gottlob	168 , 169
Freud, Sigmund	47 , 129
Galilei, Galileo	31-33 , 40 , 54 , 87 , 89 , 98-109 , 111 , 112 , 122 , 129 , 135 , 136 , 138 , 302 , 341
Gnilka	248
Gödel, Kurt	167 , 169 , 170 , 338
Goethe, Johann Wolfgang von	40 , 45 , 47 , 48 , 187 , 199 , 201 , 302 , 325 , 367
Günther, Anton (1783 - 1863)	13-16 , 18 , 54
Haeckel	376
Haeckel, Ernst	376
Hatrup, Dieter	1 , 2 , 7
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich	13 , 14 , 35 , 71 , 72 , 105 , 144 , 146 , 296 , 355
Heidegger, Martin	10 , 309 , 311-314 , 319 , 320 , 342 , 347 , 362 , 373
Heisenberg, Werner	114 , 115 , 122 , 123 , 130-132 , 328
Herakles	183 , 212
Hobbes, Thomas	71 , 74
Hockel	248
Holst	188
Homer	142 , 197
Hübener	88
Hünermann, Peter	72 , 387
Ignatius	204
Ignatius von Antiochien	204
Ijob	276
Innozenz III.	288
Irenäus von Lyon	183-185 , 203 , 207 , 244
Ivánka	137
James	74 , 358
Jammer, Max	125
Kant, Immanuel	42 , 43 , 48 , 104 , 107 , 122 , 154 , 300-304 , 314 , 322 , 374 , 387
Kepler, Johannes	43 , 48 , 95 , 99 , 101 , 102
Kleutgen	17
Knapp, Andreas	56
Konstantin	268 , 269
Kopernikus, Nikolaus	108 , 359
Küppers	59
la Mettrie, Julien O. de	317 , 318
Lamarck	61 , 62 , 83
Lamarck, Jean-Baptiste	61 , 62 , 83
Laplace, Pierre Simon de	110 , 111 , 115 , 117 , 118 , 126
Leibniz, Gottfried Wilhelm	129
Levinas, Emmanuel	373
Lorenz, Konrad	65 , 68 , 69 , 74 , 78 , 107
Lubac, Henri de	372

Lukrez	273
Luther, Martin	33 , 54 , 294 , 372
Marx, Karl	36 , 37 , 71 , 72 , 105 , 372
Monod, Jacques	76 , 78 , 128 , 129 , 320 , 347
Napoleon	110
Newton, Isaac	99 , 126 , 302 , 317 , 318 , 323 , 358
Oppenheimer, J. Robert	125
Paulus (Apostel)	10 , 50 , 199 , 207 , 208 , 218 , 256 , 278 , 284 , 312 , 321 , 362 , 380
Phaidon	337
Platon	107 , 137 , 142 , 143 , 148 , 151 , 153 , 170 , 174 , 197 , 213 , 319 , 336 , 337 , 354 , 355
Plessner, Helmuth	309-311 , 313 , 347
Plotin	116 , 192 , 252
Plotins	192
Popper, Karl	129
Portmann	68
Prometheus	31
Proudhon	372
Ptolemäus	204 , 359-361
Pythagoras	336
Rousseau, Jean-Jacques	71 , 135
Russell, Bertrand	157 , 158 , 168 , 169 , 173
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von	14
Sokrates	130 , 272 , 319 , 337 , 354 , 355
Spaemann, Robert	56 , 307 , 376
Spinoza, Benedictus de	40 , 44 , 110 , 116 , 118 , 136 , 324
Thomas von Aquin	24 , 40 , 154 , 166 , 289 , 323 , 388
Vergil	133
Weizsäcker, Carl Friedrich von	10 , 42 , 59 , 65 , 89 , 99-101 , 108 , 110 , 302 , 381 , 382
Zenon (Philosoph)	273