

FRANZ GRUBER

„Und es gab noch keinen Menschen“ (Gen 2,5)

Grundprobleme einer Theologie der Schöpfung

Die christliche Rede von der Schöpfung kann nicht unberührt bleiben von dem Weltbild, das durch das zeitgenössische naturwissenschaftliche und philosophische Denken geprägt ist. Der Linzer Hochschuldozent für Dogmatik nimmt diese Herausforderung an und greift so Grundfragen der Schöpfungstheologie auf. (Redaktion)

„Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wohin gehen wir? Was erwarten wir? Was erwartet uns?“¹ Dass jemals eine Lebensart auf Erden um Antwort ringend diese Fragen stellt, ist der erstaunlichste, der unglaublichste, der unbegreifbarste Sprung in der Evolution des Kosmos, so wie wir ihn heute kennen. Dreitausend Millionen Jahre hat „das Leben“ auf der Erde geschlummert und gebastelt, Zeitalter kamen und gingen, Kontinente erhoben sich aus dem Weltmeer und versanken wieder in ihm, die faszinierendsten und furchterregendsten Tiere besiedelten den Planeten, und all dieses Wissen und all diese unüberblickbare Zeit brauchte die Natur, bis sie jenes eigentümliche Wesen hervorbrachte, das aus dem Schlaf des sich selbst nicht bewussten Lebens langsam – wie ein Menschenkind unserer Zeit, das für sich selbst diese Entwicklung nochmals im Zeitraffer durchläuft – erwachte und zu fragen begann: Wer bin ich? Wo bin ich?

Und in jeder Biographie eines einzelnen Menschen, in jeder Geschichte

eines Volkes, in den Denkanstrengungen der Menschheit überhaupt findet wieder und wieder diese unvermeidliche Suche nach Identität und Orientierung statt. Längst bevor theoretisch das Schema von Ursache und Wirkung erfasst worden war, haben Mythen auf diese Fragen geantwortet. So gibt es keine Epoche seit der neolithischen Menschheitsgeschichte, gleichgültig ob sie ein mythisches, religiöses, metaphysisches oder wissenschaftliches Weltverständnis hat, die nicht von neuem ansetzt, die Frage nach unserer Herkunft und Zukunft im Ganzen zu stellen. Die literarische Form, auf diese Frage der Kreatürlichkeit zu antworten, sind die Schöpfungserzählungen. Darum hebt jedes religiöse Epos oder jede Enzyklopädie des Wissens wieder mit dem Anfang von Raum und Zeit und Welt und Leben an. Aber wie in eine versteckte Falle tapen wir schon bei den ersten Sätzen einer Antwort in das Missverständnis² der Sprache und des Denkens. Kaum wo anders als beim Begriff der „Schöpfung“ wird dies so deutlich.

¹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M. 1982 (1959), Bd. 1, 1.

² Da Schöpfungserzählungen immer Weltbildfunktion erfüllen, um Orientierung zu geben, ist mit der folgenden Analyse von Missverständnissen kein objektiv falscher Sachverhalt gemeint, sondern ein Urteil (wahr/unwahr) aus meiner Beobachterposition, die die Orientierungsunterscheidung erster Ordnung (Ursache/Wirkung) mit anderen Unterscheidungen betrachtet. Zum systemtheoretischen Hintergrund dieses Zugangs siehe N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde, Frankfurt/M. 1997, Bd. 1, 16–189; H. R. Maturana, *Biologie der Realität*, Frankfurt/M. 1998.

1. Was ist „Schöpfung“?

Das ‚Missverständnis‘ der Kausalität

Der Begriff „Schöpfung“ ist eine sprachliche Falle besonderer Art: Er ist mit Vorstellungen von „erzeugen“, „machen“, „hervorbringen“, „schaffen“ usw. verknüpft, die mit dem pragmatischen Umgang mit Dingen, Werkstoffen und geistig-künstlerischen Kreationen verbunden sind. Unvermeidlich schwingt deshalb in der Übertragung des Begriffs auf den Ursprung und Anfang der Welt durch göttliches Handeln ein Kausalverhältnis, ein Ursache-Wirkung-Schema und eine zeitliche Vorher-Nachher-Relation mit. Damit wird aber der transzendente Grund selbst zu einem Teil der Kausalrelation und „Schöpfung“ ein Verhältnis von Verursacher und Verursachtem, von einem zeitlichen Vorher und Nachher.

Der erste, priesterschriftliche Schöpfungsbericht der Bibel (Gen 1–2,4a) hat diese anthropomorphe Tücke im Unterschied zum zweiten, jedoch älteren, jahwistischen Bericht (Gen 2,4b–3,24) schon zu korrigieren versucht und „Schöpfung“ als abstrakte *Wortschöpfung* entworfen. Um die Analogielosigkeit der Schöpfung Gottes von allen anderen Schöpfungstaten hervorzuheben, bezeichnete der Autor das göttliche Schaffen mit dem nur dafür vorbehaltenen Verb *bara*.³

Aber die Übersetzungen des hebräischen *bara* in andere Sprachen haben diesen feinen, doch entscheidenden Unterschied wieder verloren. Als das Christentum die Schöpfungsaussage

ins hellenistische Denken einbrachte, stieß es noch auf eine andere Schwierigkeit: die ionische, klassische, hellenistische und neuplatonische Philosophie gingen vom Axiom der (gottgleichen) *Ewigkeit des Kosmos* aus, der von selbst (Demokrit, Epikur), durch einen Weltenbauer, dem Demiurgen (Plato), durch einen ersten unbewegten Bewegenden (Aristoteles) oder durch Emanation (Plotin) zu seiner uns sichtbaren Gestalt und Schönheit geformt worden ist. Dieser These wurde das Bekenntnis zum ursprungslosen Sein Gottes und der freien, willentlichen Geschaffenheit des Kosmos entgegengesetzt: Gott ist das Wesen, das „den Himmel und die Erde ... alles, was es da gibt ... aus dem Nichts erschaffen“ hat (2 Makk 7,28). Darum wurde die ursprünglich gnostische Formel der *creatio ex nihilo*, der Schöpfung aus dem Nichts, ins Spiel gebracht, um die Voraussetzungs- und Analogielosigkeit des Schöpfungsgeschehens zu sichern.⁴ Im Mittelalter hat Petrus Lombardus zwischen einem *creare* (ex nihilo) und *facere* (ex materia) differenziert: im Unterschied zu Gott könne der Mensch nicht erschaffen, sondern nur *etwas aus etwas* machen.⁵ Auch Thomas von Aquin hat diese Unterscheidung aufgenommen und definiert: „Schöpfung ist nämlich nicht Veränderung, sondern Abhängigkeit des geschaffenen Seins von jenem Ursprung, von dem es gesetzt wird; und so gehört sie zur Gattung der Beziehung.“⁶ „Schöpfung“ ist somit nicht eine Erklärung, wie etwas ins Dasein gekommen ist durch Verweis auf eine übernatürliche *Ursache*

³ Vgl. K. Löning/E. Zenger, Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf 1997; M. Görg, Vorwelt-Raum-Zeit. Schöpfungsvorstellungen im ersten Kapitel der Bibel, in: J. Dorschner (Hg.), Der Kosmos als Schöpfung. Zum Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie, Regensburg 1998, 132–158.

⁴ G. May, Schöpfung aus dem Nichts, Berlin-New York 1978.

⁵ F.-B. Stammkötter, Art. Schöpfung. IV. Mittelalter, in: HWP 8 (1992) sp. 1399–1406.

⁶ Summa contra gentiles II, 18; STh I, 45,3.

(causa), sondern die prinzipielle und andauernde *Beziehung* (relatio) der Wirklichkeit zu seinem Grund. Darum sprach er von „Schöpfung“ im Sinne einer „Seinsursächlichkeit“, die nicht mit „Wirkursächlichkeit“ verwechselt werden dürfe. Die Kernaussage bei Thomas lautet also: *Creatio est relatio*. In unserer Zeit knüpfte der jüdische Philosoph Martin Buber mit seiner Paraphrase von Gen 1, „Im Anfang war Beziehung“, an diese Denktradition an. Trotzdem müssen wir leider nüchtern feststellen: Es ist bis heute der Theologie und Katechese nicht gelungen, klar zu machen, dass die *religiös-theologische* Formel „Schöpfung“ nichts mit dem Schema Ursache-Wirkung zu tun hat, dass sie nicht die Frage nach einer *urzeitlichen* Verursachung⁷, sondern eine grundlegende Sinnaussage im Verhältnis von Gott und Welt postuliert. Um „Schöpfung“ als eine solche Sinnprämisse zu verstehen, muss eine zweite Falle aufgedeckt werden.

Das ‚Missverständnis‘ der Welterklärung

Dieses Missverständnis ist eng mit dem ersten verbunden: Schöpfungsberichte erzählen inhaltlich das Entstehen des Kosmos, das Zurückdrängen des Chaos, die Ausdifferenzierung der Wirklichkeitsbereiche, die Verortung des Menschen in der Welt.⁸ Das biblische Bekenntnis zu Gott als Schöpfer der Welt entstand bekanntlich in Auseinandersetzung mit dem mythisch-orientalischen Weltbild. Weder im Mythos noch in der Bibel ist die Frage „Wie ist die Welt entstanden?“ erkennt-

nisleitend, sondern: Warum gibt es Ordnung? Was stört sie? Welche Macht liegt im Ur-Sprung? Wer ist Gott? Wem gehört die Erde?

Die wichtigste Leistung des Mythos war die narrative Verankerung der weitgehend unbeherrschten Wirklichkeit im symbolischen Denken⁹, und zwar in einem ursprünglichen Handeln der Götter, wodurch jede aktuelle Teilwirklichkeit in Natur, Gesellschaft und Subjekt ins Sein gebracht worden ist. Alles menschliche (neu-)schaffende Handeln (zum Beispiel Städtebau, Aussaat usw.) ist nur möglich, weil es nachvollziehendes Handeln der ursprünglich göttlichen Handlungen ist. Dadurch erst werden sie zu *legitimen* Handlungen.¹⁰ Der Mythos erzählt somit nicht eigentlich vergangenes Geschehen, sondern das, was den aktuellen Dingen und Verhältnissen bleibend zugrunde liegt, also ihren Sinn im Ganzen. Das zeremonielle Erzählen der Mythen machte den verborgenen Ursprung der wichtigsten Säulen der Welt und des Lebens gegenwärtig, so wie wir uns heute noch gerne im Kreis der Familien bei ihrer Zusammenkunft unsere „Ursprünge“ erzählen. Der Mythos ist also gar keine deskriptive Erklärung der Wirklichkeit, sondern orientierender Sinn für das Handeln. Im Kern sind alle Mythen Ursprungserzählungen.

Trotz der Vielzahl struktureller Gemeinsamkeiten mit orientalischen Schöpfungsmythen entwerfen die biblischen Schöpfungstheologien aber eine ganz neue Konzeption¹¹: Nicht aus

⁷ Ganz genauso ist die heute vielfach beliebte Verknüpfung von Urknall und Schöpfung falsch.

⁸ Philosophisch reflektiert dies ausgezeichnet: E. Angehrn, *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos*, Frankfurt/M. 1996.

⁹ K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985; E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 2: *Das mythische Denken*, Darmstadt 1994.

¹⁰ M. Eliade, *Mythos und Wirklichkeit*, Frankfurt/M. 1988 (1963), 27; Ders., *Kosmos und Geschichte*, Frankfurt/M. 1986.

¹¹ Die Bibel hat nicht *eine* Schöpfungstheologie, sondern mehrere. Im Folgenden beziehe ich mich nur auf die priesterschriftliche Konzeption. Umfassende Information geben Löning/Zenger (Anm. 3).

einem kosmogonischen Kampf der göttlichen Urmächte sei der Kosmos entstanden, sondern der eine und einzige Gott schuf ihn aus freiem Willen, um Lebensräume zu ermöglichen, worin sich eine Geschichte der Beziehung zwischen ihm und den Geschöpfen entfalten konnte, die auf der Ebene des Menschseins die Form der bewussten und frei verantwortlichen Anerkennung annehmen sollte. Welche Gründe waren für eine solche Idee von Schöpfung ausschlaggebend?

Der entscheidende Katalysator für diese Perspektive war der Umstand, dass die Frage nach der Schöpfung Antwort geben sollte auf eine noch viel drängendere Frage: Ist (geschichtliches) Heil für Israel noch möglich? In der Situation des Babylonischen Exils brach die fundamentale Krise der Lebens- und Glaubensmöglichkeit des Volkes aus. Auf *diese* Frage gibt der priesterschriftliche *Schöpfungshymnus* und die Komposition des Pentateuch Antwort: Im Grunde aller Wirklichkeit und des Lebens waltet eine einzige Macht des Segens und der geschichtlichen Begleitung. Auch in der Fremde, auch im selbstverschuldeten Verlust der Identität steht dieser Lebendige zu seinem Bund. „Schöpfung“ als Sinnprämisse heißt: Sie ist das bleibend zugesagte, fürsorgende und erlösende Walten Gottes gegenüber seinen Geschöpfen, im besonderen Israels, auch wenn die Geschöpfe es sind, die die Ordnung der Welt „im Grunde“ immer wieder stören und die Folgen zu erleiden haben.¹² Die Erinnerung des Anfangs ist die Hoffnung der Gegenwart. Wenn wir uns diese Perspektive zu eigen machen, wird erst deutlich, wie peripher unsere übliche Fragestellung

nach der Entstehung der Welt ist. Dann wird aber auch klar, dass die biblische Schöpfungsaussage gar nicht aus der Naturbetrachtung gewonnen werden konnte, sondern allein aus der Eigengeschichte Israels, aus der Reflexion, dass sich ein Volk im Umfeld von Großmächten halten kann und dabei durch das Grauen menschlichen Leidens, Ohnmacht und Knechtschaft hindurchgegangen ist, ohne aufgerieben worden zu sein. Diese Eigengeschichte war untrennbar mit dem Namen eines Gottes verbunden, der erst in der Exilszeit als universaler Schöpfer- und Erlösergott proklamiert worden ist: Jahwe, der Ich-bin-da. „Schöpfung“ ist also nicht erklärende *Darstellung* (Deskription) der Wirklichkeit, sondern glaubende *Einstellung* (Performance) zur Wirklichkeit.

Erst als dieser performativ-geschichtliche Kontext verloren ging, wurde Genesis 1 auf einen naturkundlichen *Schöpfungsbericht* verkürzt. Tragisch für Religion und Wissenschaft wurde dieses Missverständnis mit dem Sieg der physikalisch-mathematischen Erklärungsmethode der Naturphänomene. Weil Galilei als erster den Wahrheitsanspruch der Bibel und der aristotelischen Philosophie in Sachen Naturerklärung radikal bestritt, wurde er als Bedrohung des Wahrheitsanspruchs von Offenbarung überhaupt empfunden – und dies wesentlich auch deshalb, weil man damals nicht zu unterscheiden verstand, was eine metaphysische, deskriptiv-erklärende und performativ-sinngebende Aussage ist. Erst im 20. Jahrhundert wurde dieser Auslegungstreit im Verständnis der biblischen Aussagen beigelegt. Auf seiten der Theologie steht

¹² Die von G. von Rad entwickelte These, die biblische Schöpfungstheologie sei eine Funktion der Soteriologie, wurde systematisch u.a. von F. Schupp, *Schöpfung und Sünde*, Düsseldorf 1990, entfaltet.

Karl Rahner für diese prinzipielle Konfliktbeseitigung ein: „Theologie und Naturwissenschaft können grundsätzlich nicht in einen Widerspruch untereinander geraten, weil beide sich *von vornherein* in ihrem Gegenstandsreich und ihrer Methode unterscheiden... Die Naturwissenschaft erforscht in aposteriorischer Erfahrung die Einzelphänomene, denen der Mensch (letztlich in sinnlicher Erfahrung) in seiner Welt begegnet, und ihre Zusammenhänge; die Theologie hat es, allerletztlich in einer apriorischen Frage, mit dem Ganzen der Wirklichkeit als solchem und ihrem Grund zu tun.“¹³ Auf seiten der Naturwissenschaften lassen wir Hoimar von Ditfurth das – allerdings von Naturwissenschaftlern sehr selten zu hörende – Wort: „Niemand wird der Theologie ihre Führungsrolle bei diesem Gespräch bestreiten, denn Naturwissenschaft, an die positivistische Methode unvermeidlich gebunden, kann zur konkreten Bestimmung des Sinns menschlicher Existenz nichts beitragen.“¹⁴

Diese Lernerfahrung ins Allgemeinbewusstsein zu bringen, wäre höchst an der Zeit. Erst dann aber beginnt die eigentliche Herausforderung im Gespräch von Theologie und Philosophie, von Schöpfungsglauben und modernem Weltverständnis: Gibt es überhaupt noch eine Brücke zwischen religiösem und wissenschaftlichem

Sprechen von Wirklichkeit, zwischen Gottesglauben und Naturerfahrung?

2. Kosmos-Leben-Geist und die Evolution als neue Religion

Wer heute als Christ vom Glauben an den Schöpfergott spricht, kann dies nur mehr tun in der Kenntnis und Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild. Dieses aber ist geprägt von der Vorstellung eines sich selbstorganisierenden Universums, das durch Zufall und Notwendigkeit stabile physikalische Körper (Galaxien, Sterne, Planeten), lebende Organismen und ein sich seiner selbst bewusstes Lebewesen, den Homo sapiens, hervorbrachte. Die Grundlagenforschung, die in den verschiedensten Bereichen der Naturwissenschaften betrieben wird, ist selten so spannend gewesen wie heute. Wer sich in sie vertieft, wird den religiösen Schöpfungshymnus als ein bloßes Echo eines noch unerhörteren Epos des Seins und Lebens empfinden. Denn wer möchte sie nicht gerne kennen, die Antworten auf die drei aktuellsten Fragen der Naturwissenschaften: Woraus entstand der Kosmos¹⁵? Was ist Leben¹⁶? Wie kam der Geist in die Zelle¹⁷? Man braucht nur eine der heute so populären Darstellungen der Evolution¹⁸ zu lesen, um Jacques Monod zustimmen zu können: „Das Wunder wurde zwar ‚erklärt‘,

¹³ K. Rahner, Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube, in: Schriften zur Theologie XV (1983) 26.

¹⁴ H. v. Ditfurth, Evolutionäres Weltbild und theologische Verkündigung, in: R. J. Riedl/F. Kreuzer (Hg.), Evolution und Menschenbild, Hamburg 1983, 244–263, 250.

¹⁵ St. Hawking, Eine kurze Geschichte der Zeit, Reinbek bei Hamburg 1991; A. Guth, Die Geburt des Kosmos aus dem Nichts. Die Theorie des inflationären Universums, München 1999.

¹⁶ R. Fortey, Leben. Eine Biographie. Die ersten vier Milliarden Jahre, München 1999. Ein ausgezeichnetes, wenngleich umfangreiches, aber mit Maturawissen verstehbares Lehrbuch ist: N. A. Campbell, Biologie. Hg. von J. Markl, Heidelberg-Berlin-Oxford 1997.

¹⁷ R. F. Thompson, Das Gehirn. Von der Nervenzelle zur Verhaltenssteuerung, Heidelberg-Berlin 1994; G. Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt/M. 1997; Ders./F. J. Varela, Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens, Bern-München 1987; J. Eccles/K. Popper, Das Ich und sein Gehirn, München 1977.

¹⁸ Empfehlenswert dazu ist die neue sechsbändige Brockhaus-Enzyklopädie: Mensch-Natur-Technik.

doch bleibt es für uns noch immer ein Wunder. Mauriac schreibt: ‚Was dieser Professor sagt, ist noch viel unglaublicher als das, was wir armen Christen glauben‘.¹⁹

Doch bei aller Faszination über die unglaubliche Kreativität des Universums müssen wir zur Kenntnis nehmen, dass die wissenschaftliche Naturbeobachtung prinzipiell keine noch so geringen Spuren des Wirkens von Transzendenz erkennen kann und wird. Nicht in der objektivierenden *Beobachterrolle*, sondern in der existentiellen *Teilnehmerrolle* als verstehen wollende Lebewesen stellt sich uns die Frage nach unserem Ort in der Natur. Erst wenn wir mit Stephen Hawking fragen, „Warum macht sich das Universum die Mühe zu existieren?“²⁰, oder mit Paul Davies, welche Bedeutung hat es, dass es uns Menschen in diesem Kosmos gibt²¹, sind wir vom naturwissenschaftlichen zum philosophischen und religiösen Fragen übergegangen.

Mehr noch: Die existentielle Orientierung im Kosmos ist heute – im Gegensatz zum 19. Jahrhundert – sogar zu einer überraschend religionsproduktiven Quelle geworden: „In einer Welt, die sich selbst erschafft, steht die Gottesidee nicht außerhalb, sondern liegt in der Gesamtheit ihrer Selbstorganisations-Dynamik auf allen Ebenen und in allen Dimensionen. Diese Selbstorganisations-Dynamik wurde ... als Geist

erkannt. Gott wäre dann nicht der Schöpfer, wohl aber der Geist des Universums... Gott ist also nicht absolut, sondern er evolviert selbst – er *ist* die Evolution“²².

Schon Teilhard de Chardin hat 1934 weitblickend erkannt: Sollte im Kontext der Moderne eine neue Religion entstehen, dann wäre sie die „Religion der Evolution“²³. Diese Religion kennt keinen personal begegnenden Gott und keine Offenbarung. Sie ist nicht kodifiziert und hat keine kirchliche Sozialform. Was sie entzündet, ist ihr Zauber einer metaphysisch-mystischen Intuition: dass alles evolvierende Sein nichts als eine einzige tanzend-dynamische Entfaltung eines apersonalen All-Einen ist. Die New-Age-Frömmigkeit und Esoterik, Kreuzungen von Mystizismus und Naturwissenschaft, geben heute der Prognose von Teilhard recht.²⁴

Der naturalistische Fehlschluss

Aber auch in dieser neuen pantheistischen Religiosität lauern dieselben Fallen und Missverständnisse, die wir schon beim allgemeinen christlich-jüdischen Schöpfungsverständnis aufgedeckt haben. Die Aussage „Gott ist Evolution“ ist nichts als ein naturalistischer Fehlschluss: Naturwissen wird in Sinnwissen transformiert. Wieder wird der natürliche Kausalzusammenhang der Natur in einen religiösen Sinnzusammenhang hinauf gehoben. Da-

¹⁹ J. Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1988 (1970), 124.

²⁰ St. Hawking, Einsteins Traum. Expeditionen an die Grenzen der Raumzeit, Reinbek bei Hamburg 1994, 177.

²¹ Vgl. P. Davies, The Mind of God. Science and the Search of Ultimate Meaning, London 1993, 232.

²² E. Jantsch, Die Selbstorganisation des Universums, München 1992, 47 und 412.

²³ P. Teilhard de Chardin, Mein Glaube, in: Werke X, Olten 1972, 148. Teilhard lehnte sie allerdings ab, weil sie der menschlichen Personalität nicht gerecht wird und den Geist wieder naturalisiert.

²⁴ Vgl. F. Capra, Das Tao der Physik, Bern-München-Wien 1988. Selbst wenn der erste Boom der Esoterik vorbei ist, darf nicht vergessen werden, dass ihr basales Gedankengut immer mehr ins Allgemeinbewusstsein einsickert. Die zwei markantesten Indikatoren dafür sind das Reinkarnationsdenken und das pantheistische Wirklichkeitsverständnis.

durch erscheint die Naturkausalität, die vom Urknall bis zum Gehirn waltet, als zweckgerichtetes Planspiel der Natur, und das Sinnverlangen des Menschen findet in der *Naturkausalität* seine angebliche Evidenz. Nicht „Transzendenz“, sondern die „Natur“ ist dann der letzte Horizont des Menschen. Auf diese Weise erhält die Evolutionstheorie die Struktur eines „Mythos“, das heißt einer „Ursprungserzählung“, die sie als wissenschaftliche Metatheorie jedoch nicht ist, denn naturwissenschaftliche Erklärung besteht in der Selbstbeschränkung auf empirische Aussagen, zielt nicht auf Sinnaussagen. Darum kann die Evolution sowohl als zielgerichtet als auch als ziellos betrachtet werden, als absurdes Spiel der Naturgewalten oder als geplante Höherentwicklung zum menschlichen Geist oder gar zum „Punkt Omega“, wie Teilhard de Chardin sagte.²⁵

*Die über sich selbst hinausdenkende
Natur des Menschen*

Was hier gedeutet wird, ist aber weniger die Natur als vielmehr der Mensch selbst im „Ganzen“ der Natur. Erst auf der Ebene der Deutung des Menschseins prallen die verschiedenen Perspektiven aufeinander. Hier ist es nämlich alles andere als unwesentlich, ob der letzte Rahmen unseres Deutungshorizonts die Natur oder der Gottesbegriff ist. Der Siegeszug der Naturwissenschaften hat wesentlich nur eine Fragerichtung bevorzugt: Was können wir wissen? Doch die durch Wissenschaft und Technik veränderte Welt ist inzwischen so komplex und riskant

geworden, dass wir ohne erneute Hinwendung zu entscheidenden Fragen unseres Lebens nicht mehr weiterkommen.²⁶ Die Frage nach unserem Sollen und Hoffen, die Frage: „Was ist der Mensch?“ wurde für unbeantwortbar oder irrelevant abgetan. Als Beziehungswesen, das in personal geprägten Verhältnissen lebt, wird er sich aber einer Dynamik bewusst, die über seine Naturalität hinausgreift. Als Mensch mit Namen und Geschichte erhält er eine Einzigartigkeit, auf die er nur um den Preis des Identitätsverlusts, des Rückfalls in eine archaische Naturlogik verzichten kann. Er weiß um seine Größe, aber auch um sein Elend (Pascal), er ist und bleibt eingespannt als endlicher Geist, der sich zum Unendlichen verhalten muss (Kierkegaard). Sein Sehnen nach dem Ewigen ist nicht Krankheit, sondern das Stigma seines Lebens.²⁷ Wenn das die besondere Eigentümlichkeit des Menschen als eines „psychischen Systems“ (Luhmann) ausmacht, dann kann nur ein Begriff, ein Symbol die Kluft zwischen Natur und Geist, zwischen beobachtender und teilnehmender Einstellung zur Wirklichkeit überbrücken: Dies ist der Begriff und das Symbol des Lebens.

3. Das „Leben“ – die Brücke zwischen Natur und Schöpfung

Das 2. Jahrtausend war geprägt vom Bestreben, die Schöpfung *als Natur* zu begreifen. Jetzt, am Beginn des 3. Jahrtausends, steht die Menschheit vor der fundamentalen Frage, ob es ihr gelingt, das Leben auf der Erde für alle nach-

²⁵ Der Mensch im Kosmos, München 1959.

²⁶ G. von Lüpke, Galileos Erben, in: K. Hofmeister/L. Bauerochse (Hg.), Die Zukunft der Religion, Würzburg 1999, 120–131.

²⁷ E. Drewermann, ... und es geschah so. Die moderne Biologie und die Frage nach Gott, Zürich-Düsseldorf 1999, 810–864.

kommenden Generationen in seinem grundlegenden Bestand zu erhalten. Das 21. Jahrhundert wird das „Jahrhundert der Umwelt“ (E.U. v. Weizsäcker) werden (müssen)! Leider hat der christlich-jüdische Schöpfungsglaube zum respektvollen Umgang mit der Erde wenig beigetragen, seine Sorge galt dem Menschen, seiner Geschichte und der Erlösung. Doch es kann in Zukunft keine Option für die Gerechtigkeit mehr geben, die nicht eine *Option für das Leben* ist. Die Rede von Gott als Schöpfer und Erlöser muss ernst machen mit der Metapher, dass Gott der „Freund des Lebens“ (Weish 11,26) ist und nicht nur der Menschen (Tit 3,4). Darum muss der Schöpfungsglaube mit seinem Bekenntnis zum menschenfreundlichen Gott im Bild des lebensfreundlichen Gottes neue Form und Praxis gewinnen.

Das Integratorwort Leben

Ich schlage deshalb vor, den Sinngehalt von „Schöpfung“ neu vom Integratorwort *Leben* aus zu entfalten.²⁸ *Leben* ist das Symbolwort, das Natur und Glaube gleichermaßen umfassen kann. Auf diese Weise wird es wieder möglich, die menschliche Geist- und Freiheitserfahrung an die ökologische Gemeinschaft der Lebewesen zurückzuwenden, ohne dass die besondere Freiheitsgeschichte des Menschen auf Naturgeschichte reduziert wird. Denn *Leben* ist eine besondere Organisationsform von Materie, Geist aber eine besondere Strukturiertheit von lebenden Organismen. Dieser Perspektivenwechsel scheint mir angesichts des ökologisch desaströsen Verhaltens die-

ser einen Spezies *Homo sapiens* unvermeidlich, und er verlangt sowohl von den ökologisch blinden Geschichtstheologien des 20. Jahrhunderts als auch von den geisteswissenschaftlich stummen Naturwissenschaften einen Paradigmenwechsel. Nur wenn wir die Menschheitsgeschichte mit dem größeren Strom der Geschichte aller anderen Lebewesen in Verbindung bringen, kann eine gemeinsame Geschichte des Lebens auf der Erde weiterhin stattfinden.

Zugleich gilt es aber, der besonderen „Verinnerlichung“ des Lebens, wie sie im Menschen durch die Erfindung der Sprache stattgefunden hat, einen neuen Stellenwert beizumessen, denn nur dadurch entkommen wir dem grassierenden Naturalismus der naturwissenschaftlich-technokratischen Sicht des Lebens. Auf der Ebene des Menschen ist die Selbstbewusstwerdung der Natur die Verinnerlichung des Lebens, das heißt die Menschen sind die einzigen Lebewesen, die sich selbst als die ersten „Freigelassenen der Schöpfung“ (Herder) beschreiben können. Aber gerade deshalb stellt sich für den Menschen das Problem des Lebens in aller Dringlichkeit als Frage nach einem letzten Grund und einem unverkürzten Sein-Können alles Seien- den. Es ist der religiöse Glaube, der diese Frage so aufgreift, dass der Mensch fähig wird, sich dem letzten Grund der Wirklichkeit zu öffnen, obwohl dieser keine Antwort auf alle Fragen im Leben gibt. Die Wissenschaft kann relative Sicherheit in der rationalen Erkenntnis der Wirklichkeit geben; Gelassenheit im Leben, das in einem Meer von Kontingenzen driftet,

²⁸ Ich schließe hier an den schöpfungstheologischen Entwurf von J. Moltmann, Gott in der Schöpfung, München 1987, und an den wissenschaftstheoretischen Vermittlungsvorschlag von Theologie und Naturwissenschaften von Heinz-Hermann Peitz (Kriterien des Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Anregungen aus dem Werk Karl Rahners [ITS 53], Innsbruck-Wien 1998), an.

kann aber allein der Glaube geben, dass die Wirklichkeit von einer göttlichen Macht der Liebe getragen ist. Darin liegt auch die Kernaussage des Schöpfungsglaubens: Du kannst dem Leben trauen!

„Schöpfung“ als soteriologische Zusage des Lebens

Der Schöpfungsglaube ist somit die größtmögliche Lebenszusage: Gott, der Geber allen Lebens, verheißt die Fülle des Lebens als neuen Himmel und neue Erde. Dieses eschatologische Bild ist und bleibt ein kühner und durch die Naturwissenschaft nicht zu sichernder Vorgriff auf die Sehnsucht allen Lebens: zur Fülle zu gelangen. Denn das Leben ist uns in Wirklichkeit nur in gebrochener Form möglich. Nicht erst auf der Ebene der menschlichen Freiheits- und Schuldgeschichte bemerken wir den tiefen Riss, der durch unsere Geschöpflichkeit hindurchgeht: endliche, vergängliche Wesen zu sein, die um die Tatsache des Todes und des Bösen im Leben wissen. Schon auf biologischer Ebene ist komplexeres Leben nur möglich, wenn es symbiotisch organisiert wird. Ja, es muss zur Selbstorganisation und Selbsterhaltung anderes Leben in sich aufnehmen.²⁹ Organismen können nur leben um den Preis der Vernichtung anderen Lebens. Die Beurteilung dieses Phänomens kann zu einer pathologischen Empörung³⁰ oder zu einem abgebrühten Positivismus der Evolution³¹ führen. Jedenfalls: die Biologie gibt uns nicht den geringsten

Anhaltspunkt, uns der Idee der Fülle des Lebens vergewissern zu können, sondern allein die Theologie und Philosophie. Erst auf der Höhe der menschlichen Freiheitsgeschichte erschließt sich die nur im Modus der Abwesenheit und Negation begreifbare Hoffnung, dass sich eine transzendente Wirklichkeit uns zuwendet, die diese Lebensfülle realisieren kann. Erst auf der Höhe der menschlichen Vernunft sehen wir uns einem Postulat ausgesetzt, dass die Einheit von ethischem Handeln und Glückseligkeit nur durch den Gedanken der Unsterblichkeit der Seele zu vermitteln ist.³²

Die Rationalität dieser Hoffnung kann nicht aus der beobachtenden Einstellung zur Natur gesichert werden. Die Geschichte des Kosmos und des Lebens sind nicht zielgerichtet und enden mit dem Erlöschen jeglicher Energie in unendlich ferner Zeit. Das Leben in Fülle ist keine Möglichkeit des Kosmos. Die Natur hat uns zwar ermöglicht, aber „niemals wirklich gemeint“³³. Erst in der teilnehmenden Einstellung, die im menschlichen Selbstbewusstsein zu einer „Verinnerlichung“ des Lebens führt, kann sich in den menschlichen Beziehungsformen ein vertrauenswürdiger letzter Sinn erschließen.

Der johanneische Jesus fasst diese Hoffnung im programmatischen Satz zusammen: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben, und es in Fülle haben“ (Joh 10,10). Es ist allein diese Erfahrung von Liebe, die aus ihrer

²⁹ L. Margulis, Die andere Evolution, Heidelberg-Berlin 1999.

³⁰ G. Büchner gilt als Beispiel einer solchen Rebellion gegen den Gottesglauben (Werke und Briefe, München 1973, 40). Doch wir selbst als Menschen können nur leben nicht trotz, sondern aufgrund dieser Dialektik, und wenn wir gestorben sind, werden wir zur Nahrung für Mikroorganismen und Bakterien. Das ist die biologische Symbiose des Lebens.

³¹ Wer diese Logik des Lebens nicht mehr mit dem menschlichen Gefühl und Geist, leben und nicht sterben zu wollen, betrachten kann, diskreditiert die tiefste Sehnsucht des Menschen nach Ewigkeit, aber auch unter Umständen den Protest gegen jegliches unnötige Leid der Geschöpfe.

³² Vgl. I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft (Ed. Weischedel), Frankfurt/M. 1968.

³³ E. Drewermann (Anm. 25) 768.

inneren Zielrichtung heraus auf paradoxe Weise sagen lässt: Jemanden lieben, heißt ihm zu sagen: Du wirst nicht sterben (G. Marcel). Vielleicht fasst dieser Satz den biblischen Schöpfungs- und Erlösungsglauben hier am besten zusammen, denn das Problem des Todes ist das paradoxe Problem³⁴ des Lebens schlechthin.

Die Naturwissenschaften zeigen uns, dass die Möglichkeit menschlichen Lebens und Liebens den ganzen langen Anmarsch der Evolution braucht, um Gestalt annehmen zu können. Doch die Sinngeschichte im Menschen, wie sie in den Religionen erzählt und bekannt wird, entfaltet uns ein Panorama, das die Zielrichtung des Lebens aus der inneren Perspektive des Gutseins ins Auge fasst: die vollendete Schöpfung im göttlichen Leben. Dass nicht der Tod das Letzte ist, sondern das Leben, ist gewiss die Botschaft aller Religionen. Was die Wahrheit dieses Glaubens trägt, sind allein Zeugnisse von Menschen, die in den Widerfahrnissen zerbrechenden Lebens die Hoffnung von Erlösung vernommen haben (vgl. Röm 8,24).

Die umfassende communio des Lebens

Wenn wir uns heute der biologischen und geschichtlichen Verbundenheit des Lebens über seine ganze Geschichte hinweg bewusst werden, dann bringt uns diese Erkenntnis im Lichte einer Theologie des Lebens überraschenderweise zurück zur Hoffnung auf die Vollendung *allen* Lebens und

aller Dinge in Gott, wie sie bereits in den biblischen Bildern des Paradieses und endzeitlichen Heils entworfen wird³⁵: „Die neue Heilszeit übersteigt die Beziehung zwischen Gott und Israel. Sein Bund hat universalen Charakter. Die Tiere sind in den Schalom einbezogen.“³⁶ Die biblischen Schöpfungstheologien kennen keine erlöste Wirklichkeit, die die völlige Zerstörung der vorhandenen oder deren völlige Reduktion auf das alleinige Heil menschlichen Lebens voraussetzen. Erlöstes Leben ist das aus den Funktionalisierungen befreite Leben. Alle Dinge können endlich das sein, was sie sind. Wenn Paulus die individuelle Auferstehung Christi auf die ganze Schöpfung extrapoliert und darin die endzeitliche Fülle des Lebens hofft, dann bedeutet dies auch angesichts der modernen Erfahrung des bedrohten Lebenshauses Erde: Wir können nur mehr mit allen anderen Geschöpfen, nicht mehr gegen sie auf diese Transformation hin leben. Jedoch: Dies bis in unsere Natur hinein zu verwirklichen, hat uns die Natur nicht gegeben. Dies zu glauben, fällt uns angesichts des Bösen schwer. Aber dieses Dilemma macht uns nochmals deutlich: Dass die Schöpfung *in principio* gut war, *im Prinzip* gut ist, ist nicht eine Sache der Vergangenheit, sondern der Zukunft. Einer Zukunft – die nicht von dieser Welt ist. Aber was wäre der Kosmos, was wäre das Leben, was würde aus uns Menschen werden, wenn wir sie nicht mehr als gute Schöpfung Gottes glauben könnten?

³⁴ Paradox ist dieses Problem des Lebens deshalb, weil es biologisch kein unsterbliches irdisches Leben geben kann, und weil psychologisch der Gedanke, als biologische Wesen immer leben zu müssen und nicht sterben zu können, unerträglich ist.

³⁵ Gen 1–2; Jes 11,6–8; 32,15–16.18.20; Jes 35,1–10; Mi 4,1–5; Röm 8,18–30.

³⁶ U. Winkler, Vom Wert der Welt. Das Verständnis der Dinge in der Bibel und bei Bonaventura – Ein Beitrag zur ökologischen Schöpfungstheologie (Salzburger Theologische Studien 5), Innsbruck-Wien 1995, 125.