

Evolution und Schöpfungsglaube

Der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg schreibt: „Der Kampf gegen den Darwinismus gehört zu den folgenschwersten Fehlentwicklungen im Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft.“¹ Nach Pannenberg sagt uns die Evolutionslehre vor allem, daß der Kosmos keine statische Ordnung ist, sondern ein sich entwickelndes Ganzes – eine Aussage, in welcher der christliche Glaube eine seiner Grundgewißheiten, nämlich die der Geschichtlichkeit der Welt und des Menschen hätte bestätigt finden können. Für den katholischen Theologen Karl Rahner SJ ist in der biblischen Schöpfungslehre der Begriff der Selbstentwicklung und Selbstentfaltung enthalten im Unterschied zur artifiziellen Herstellung, so daß sich auf diese Weise eine Entsprechung zur Evolutionstheorie ergibt².

Diese beiden anerkannten Theologen stehen für die heute weithin geteilte Auffassung (nicht nur in der akademischen Theologie, sondern auch im allgemeinen gebildeten Glaubensbewußtsein), daß sich die Schöpfungslehre und die Lehre von der Evolution des Lebens nicht widersprechen. Es fällt einem zuweilen nicht ganz leicht, den lange, noch zur Zeit des Theologen und Paläontogen Pierre Teilhard de Chardin SJ (1881–1955) dauernden Streit heute so recht zu verstehen. Doch gab es für ihn vor allem folgende Gründe.

1. Das Verständnis der biblischen Schriften: Man nahm sie in einem Sinn wörtlich, wie selbst die biblischen Verfasser und Redakteure sie unmöglich wörtlich genommen haben konnten. Bekanntlich existieren zwei Schöpfungsberichte: Gen 1 und 2, wobei der zweite der ältere ist. Im älteren zweiten wird auf der noch öden Erde aus deren Lehm der erste Mensch geschaffen; dann erst wird die Erde zu einem Garten gemacht, in den die Tiere hineingeschaffen werden, und schließlich wird die Frau aus dem Leib des Mannes gebildet. Im ersten Schöpfungsbericht bildet die Erschaffung des Menschen den Schlußpunkt. Ein Widerspruch? Aber wenn sogar die Bibel selbst keine Schwierigkeiten hat, beide Berichte gelten zu lassen, warum sollen wir sie haben? Und warum sollen wir uns dann mit Widersprüchen zu unserer heutigen Weltsicht herumquälen, die wir im ersten Schöpfungsbericht finden? Dort werden am ersten Tag das Licht und der Wechsel von Tag und Nacht erschaffen und erst am vierten Tag Sonne und Mond. Schon am dritten Schöpfungstag sprießen aus der Erde die Pflanzen. Sie brauchten also noch keine Sonne. Und die ganze Schöpfung soll noch dazu in sechs Tagen geschehen sein.

Carl Friedrich von Weizsäcker sagte, man könne den biblischen Schöpfungsbericht nur entweder „ernstnehmen“ oder „wörtlich nehmen“³. Wenn man ihn nun

ernstnimmt (und nicht buchstäblich wörtlich), enthält er die einfache Aussage, daß die Welt ihren Grund in der Schöpfermacht Gottes hat. Die literarische Gestaltung ist allerdings nicht unwichtig. In ihr sind interessante Aussagen zu finden: Zum Beispiel ist die Erschaffung von Sonne und Mond als bloßer „Lampen“ (Maór) am Himmel ein Hinweis auf ihre Nicht-Göttlichkeit (in Abgrenzung zu den babylonischen Schöpfungsmythen, in denen das Licht vergöttlicht ist); die Pflanzen als Nahrung für Mensch und Tier gemeinsam (Gen 1,9ff.), das ist die Andeutung eines paradiesischen Friedens zwischen Mensch und Tier, von dem der Prophet Jesaja als Zukunft sprechen wird (Jes 11,6ff.; 65,25). Diese Aussagen sind bedeutsam, aber die Kernaussage ist jene von der Schöpfermacht Gottes.

2. Ein weiterer Grund lag darin, daß man dem Schöpfungsbericht eine feste Ordnung entnahm, die am Anfang für alle Zeiten als unveränderlich geschaffen erschien. Dies verband man mit der Lehre des Aristoteles von der Konstanz der Wesensformen und der durch sie gebildeten Gestalten des Lebens. Charles Darwins Evolutionslehre rührte hier an eine bestimmte Metaphysik, in der das Christentum seit der Spätantike seine Vernünftigkeit auszusprechen gewohnt war.

3. Schließlich verstand man den Gedanken der Entwicklung des Lebens aus einfachen zu höheren Formen als eine Reduktion des Höheren auf das Niedere und damit als die Auflösung der Geistigkeit und Würde des Menschen in untergeistige Formen des Seins hinein. Begünstigt wurde diese Auffassung dadurch, daß die Lehre Darwins, zwar nicht von Darwin selbst, aber von einflußreichen Anhängern zu einer Propagierung des Atheismus genutzt wurde, so etwa von Ernst Haeckel („Die Welträtsel“ 1899, mit vielen Auflagen danach). Man kann sagen, daß man in Deutschland den Darwinismus vor allem durch die Brille von Haeckel sah und ablehnte.

Mit einem besseren Verständnis der biblischen Schriften, einer Lösung von einer bestimmten Wesensmetaphysik und mit der Einsicht, daß ein evolutives Weltverständnis keineswegs per se atheistisch sein muß, hat sich der Konflikt entspannt. Damit ist aber für den Dialog auch eine neue Ebene erreicht. Gelassener läßt sich nun die Frage stellen, ob diese beiden großen Hinblicke auf die Welt einander etwas zu sagen haben, so daß die eine Weltsicht durch die andere gewinnen und zu einem tieferen Selbstverständnis gelangen kann. Eine solche Vermittlung ist die Aufgabe der Philosophie. Sie kann aber nur gelingen, wenn beide Seiten zu einer entsprechenden philosophischen Selbstexplikation bereit und in der Lage sind. Dafür einen Weg zu weisen ist mein Anliegen. Ich werde in zwei Schritten vorgehen. Zuerst werde ich in einer biblisch theologischen Entfaltung den Schöpfungsbegriff für diesen Dialog auf den Punkt bringen. Dann werde ich zeigen, daß eine prinzipiell evolutive Weltsicht zu einem Verständnis der Wirklichkeit verhelfen kann, das exakt für den Schöpfungsglauben offen ist.

I. Der biblisch-theologische Schöpfungsglaube

Wie ist der biblische Schöpfungsglaube entstanden? Es zeigt sich, daß er einer besonderen Logik folgt, die für das Begreifen dieses Glaubens von entscheidender Bedeutung ist. Das große Ereignis in der Geschichte Israels war die Befreiung aus Ägypten. Die kollektive Erinnerung an diese rettende Tat Gottes konstituiert das Volk. So gehört das „Siegeslied des Mose“, in dem er die Rettung vor dem Heer des Pharao preist (Ex 15), zu den ältesten Texten des Alten Testaments. Gott ist der Befreier. So stellt sich Gott auch selbst vor in der Einleitung zum ersten Gebot vom Sinai und zu den Geboten überhaupt: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat. Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“ (Ex 20,2f.). Der gemeinsame Gott wird also identifiziert als der geschichtlich wirkende Gott. Doch wenn sich Gott in der Geschichte als so mächtig erwiesen hat, dann hat er die Geschichte überhaupt in der Hand und hat auf ihrem langen Gang immer schon an die zu Rettenden gedacht. Er war also auch der Gott der Vorfahren. Er hat somit die „Väter“ bereits geführt. Diesem Gott liegt demnach „an uns“. Wir sind ihm wichtig, so lautet die Gewißheit.

Es wird demzufolge eine Vorgeschichte erzählt, zunächst ab Abraham, den Gott erwählt hat und dem er das Land versprochen hat, in welches das Volk nach langem Weg durch die Geschichte ziehen soll. Deren wichtige Ereignisse sind der Aufenthalt in Ägypten, der Zug durch die Wüste, die Landnahme und die Etablierung des Königtums. In Konfrontation mit den Göttern Kanaans und wohl auch Ägyptens, welche die Welt und die Natur erhalten, mußte man sich die Frage stellen: Wie steht unser Gott zu diesen göttlichen Mächten? Wenn er der ist, der die ganze Geschichte in der Hand hat, dann muß er auch über die Natur im ganzen mächtig sein. Die Macht über die Natur ist aber nur dann radikal gedacht, wenn sie letzte Schöpfermacht ist. Eindeutiger als in den umliegenden Religionen gilt der Gott Israels deshalb als der eine und unabhängige Herr über die Welt im ganzen, dem sie ihr Sein verdankt und dem sich kein Geschehen in dieser Welt entziehen kann.

So wurde – etwa im neunten Jahrhundert – der Vätergeschichte der Schöpfungsbericht von Gen 2 vorangestellt. In ihm wird sofort vom Menschen gesprochen, den Gott aus Lehm bildet, um ihm dann das Leben einzublasen. So bildet Gott auch die Tiere, und aus dem ersten Menschen (Adam) bildet er den zweiten Menschen (Eva). Die Vorstellung, daß Gott seine Geschöpfe formt aus einem Material und auf diese Weise schafft, hält sich noch bis in die späten Schichten des Alten Testaments. Deshalb heißt es im Buch der Weisheit (1. Jh. v. Chr.): „Deine allmächtige Hand, die die Welt aus gestaltlosem Stoff (ex amorpha hyles) gebildet hat“ (Weis 11,17). Hier wird offensichtlich der griechische Hylemorphismus herangezogen, um jene alte Schöpfungsvorstellung zu formulieren.

Der bekannte Schöpfungsbericht von Gen 1 ist ein sehr viel späterer Text. Er dürfte aus der Zeit des babylonischen Exils oder nach dem Exil stammen (6./5 Jh.):

„Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Die Erde aber war wüst und leer (tohu wabohu). Finsternis lag über der Urflut, und Gottes Geist schwebte über dem Wasser. Und Gott sprach: Es werde Licht, und es ward Licht“ (Gen 1,1 ff).

Es ist umstritten, ob hier von einer Schöpfung aus dem Nichts die Rede ist. Hat Gott erst das „tohu wabohu“ geschaffen und dann die Welt? Ein eigenartiger Gedanke. Oder beweist Gott seine Schöpfermacht in der Gestaltung des Chaos? Jedenfalls ist Gott in Gen 1 der souveräne Schöpfer, auch wenn das tohu wabohu als ein ihm vorgegebenes Chaos verstanden wird. Es scheint, daß die Schöpfung in Gen 1 durchaus so verstanden werden konnte, wie sie in Weis 11,17 beschrieben wird, nämlich als Gestaltung einer vorgegebenen formlosen Materie.

Jedenfalls ist die Souveränität Gottes hier klarer zum Ausdruck gebracht als im älteren Schöpfungsbericht von Gen 2, schon durch die Art des Wirkens: Gott schafft durch das Wort, nicht mehr in handwerklicher Manier, also distanzierter und souveräner. Das Wort erinnert aber auch an das Geschichtswirken Gottes. Gott hat den Abraham gerufen, hat den Mose angesprochen und sich am Sinai in den Geboten kundgetan. Die Theologie der Weltschöpfung kommt ja auch wesentlich durch eine Radikalisierung des Glaubens an das Geschichtswirken Gottes zustande, und sie wird selbst wieder in einer Entsprechung zum geschichtlichen Wirken formuliert. Denn Gottes Wort ist die Tat, die allem Geschehen einen Anfang setzt.

Schöpfung aus dem Nichts

Der ausdrückliche Begriff von der „Schöpfung aus dem Nichts“ findet sich erst im zweiten Makkabäerbuch aus dem zweiten Jahrhundert vor Christus (griechisch geschrieben). Der Zusammenhang ist folgender: Der Seleukide Antiochus Epiphanes – er herrschte von 175 bis 164 – wollte die Religion seines Reichs vereinheitlichen. Dabei störten die Juden (Palästina gehörte zum Seleukidenreich). Der Tempel wurde geschändet, das Volk sollte unter Todesandrohung gezwungen werden, die eigenen religiösen Gebote zu übertreten (und z.B. Schweinefleisch essen). Von einer Mutter mit ihren sieben Söhnen wird berichtet. Die Söhne bleiben standhaft. Sie werden gefoltert und getötet, einer nach dem anderen. Die Mutter muß zusehen. Schließlich ist nur noch der jüngste übrig. Antiochus fordert die Mutter auf: Wenn du willst, daß dir wenigstens dieser übrig bleibt, so bringe ihn dazu, eurem Gott abzuschwören. Die Mutter aber wendet sich mit folgenden Worten an ihr Kind:

„Ich bitte dich mein Kind, schau dir den Himmel und die Erde an, sieh alles, was es da gibt, und erkenne: Gott hat das alles aus dem Nichts geschaffen (wörtlich: *uk ex onton*: nicht aus Seiendem, bei einigen Textzeugen: *ex uk onton*: aus nicht Seiendem), 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.).

Der hochspekulative Gedanke der Schöpfung aus dem Nichts wird ausgesprochen in einem dramatischen geschichtlichen Zusammenhang. Dies bindet ihn nochmals an das göttliche Geschichtswirken. Auf den Gott, der über Welt und Natur mächtig ist, kann vertraut werden. Existentiell vor dem Nichts stehend richtet sich das Vertrauen auf den, dessen Macht auch am Nichts keine Grenze hat. Aufschlußreich ist die Verbindung des Glaubens an die Schöpfung aus dem Nichts mit der Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten. Auch sie findet sich in den älteren Schichten des Alten Testaments noch nicht (erst im 2. Jh. v.Chr: Dan 12; Jes 26,19; und in 2 Makk 7,9; 12,44; 14,46).

Im Neuen Testament findet sich diese Verknüpfung dann ebenfalls: Im Römerbrief heißt es von Abraham, daß er an den Gott, „der die Toten lebendig macht und der das Nichtseiende ins Dasein ruft ... gegen alle Hoffnung hoffend geglaubt hat“ (Röm 4,17f.). Die Formulierung des Schöpfungsglaubens nach 2 Makk 7,28 wurde in der christlichen Schrift „Der Hirt des Hermas“ (um 120) aufgenommen: Gott ist der, „der aus dem nicht Seienden das Seiende geschaffen hat“ (I, 1). Irenäus (2. Jh.) dürfte sie wohl zitieren, wenn er von Gott sagt: „*omnia ... fecit ex eo quod non erat ad hoc quod sint omnia* (alles hat er gemacht aus dem, was nicht war, damit es sei)“ (adv. haer. I, 22,1). Die klassische Lehre von der „*creatio ex nihilo* (der Schöpfung aus dem Nichts)“ war damit etabliert.

Nochmals der Zusammenhang: Gott ist der Retter, der Gebieter. Er ist Herr über die Geschichte und deshalb über die Welt im ganzen. Die Erschaffung der Welt ist also ebenfalls eine Art geschichtlicher Akt, kein natürlicher Hervorgang, sondern ein Freiheitsakt. Auch das Verständnis, daß Gott an den Menschen liegt, daß sie ihm nicht gleichgültig sind, enthält die Vorstellung eines freien Sich-Zuwendens Gottes, die dann zum Gedanken der Erwählung führt, der sich durch das ganze Alte Testament zieht. Auf diesen Gott kann man bauen. Sein Wesen ist aber dann so, daß er vom Menschen als einziger Gott anerkannt werden muß im Sinn des ersten Gebots: Gott allein! Der hat gerettet. Auf ihn ist zu bauen. Aber er nimmt auch in die Pflicht, und rundum in die Pflicht nehmen kann nur dieser Gott. Nur er ist die letzte Instanz, die allein letztlich gebieten kann. Die Unbedingtheit der Gebote, die Unbedingtheit des Gewissens, hängt an der Unbedingtheit Gottes.

Zugleich gilt: Sich von diesem Gott in die Pflicht nehmen lassen, heißt auf ihn bauen, auf ihn vertrauen, und auf ihn vertrauen heißt glauben, daß er der über alles mächtige Gott ist. So hängen die zentralen Themen des Alten Testaments miteinander zusammen: das Bauen auf den Gott, der rettet, der geschichtlich wirkt, der er-

wählt, der unbedingt verpflichtet und der die Welt in Freiheit erschaffen hat. Und erschaffen hat er sie, damit sie zu sich komme und ihren göttlichen Schöpfer in Freiheit erkenne und anerkenne. Dieser Gott, der den Menschen individuell und kollektiv so beansprucht, ist auch der Gott auf den man ganz bauen kann. Dann aber muß er das Ganze unserer Wirklichkeit in der Hand haben, auch die Natur, deren Teil wir sind, d. h. er ist Schöpfer im strikten Sinn⁴.

Aus dieser Theo-Logik, also der Logik des Glaubens, ergibt sich ein hochspekulativer Gedanke, der die sich an die Bibel anschließende Schöpfungslehre der „abrahamitischen“ Religionen (Judentum, Christentum, Islam) auszeichnet, nämlich die Lehre der Schöpfung aus dem Nichts. Sie unterscheidet sich von den Vorstellungen der umliegenden Religionen und deren Mythen in dieser Radikalität des Schöpfungsgedankens, aber auch von einer Schöpfungslehre wie sie Platon im „Timaios“ entwirft, wo der „Vater des Alls“, als Demiurg eine vorgegebene Materie nach der ewigen Ordnung der Ideen gestaltet. Und es zeigt sich, daß dieser Gedanke durchaus etwas zu tun hat mit der Frage, nach der Vereinbarkeit von Schöpfungsglaube und evolutivem Weltbild.

Schöpfung aus dem Nichts heißt: Die Welt ist „ins Nichts gestellt“. Sie grenzt nur an sich selbst, sie grenzt an „nichts“. Der positive Sinn dieser Aussage ist: Die Welt ist auf sich selbst verwiesen. Sie ist sich selbst übergeben, um sich aus sich selbst zu entwickeln. D. h. die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts ist die Lehre von der größtmöglichen Selbständigkeit der Welt, der größtmöglichen, das bedeutet: zwar keiner absoluten, aber doch einer solchen, daß eine „Außensteuerung“ ihrer gar nicht denkbar ist, denn sie grenzt an nichts. Sie ist auf sich verwiesen, ist als ganze sich selbst gegeben. Darin liegt aber beides: das Selbstsein und die Abhängigkeit. Die Welt ist sich selbst *gegeben*, und: sie ist sich *selbst* gegeben. Beides sagt der Schöpfungsbegriff in einem. Das ihr im ganzen eigene Beisichsein kommt in ihr zur Erscheinung, vor allem im Lebendigen und im Geistigen. Hier manifestiert sich ihr Selbstsein. Die Welt konnte aus sich Leben und Geist hervorbringen. Sie stellt sich in diesen Wirklichkeiten selbst dar, manifestiert sich in ihnen. Anders gesagt: Sie kommt zu sich. Im Geist blickt sie auf sich zurück.

Die Lehre der Schöpfung aus dem Nichts ist von daher ganz natürlich mit einer prozessualen und evolutiven Sicht der Entstehung komplexer Gestalten in der Welt zu verbinden. Der Streit zwischen Theologie und Evolutionslehre ist also tief bedauerlich, weil völlig unnötig. Die Bibel kann gegen eine solche Verbindung nicht ins Feld geführt werden. Denn in den biblischen Schöpfungsberichten kommt es allein auf die Kernaussage an, daß die Welt letztlich in ihrem ganzen Sein von Gott abhängt. Heute wissen wir, daß sich die Welt in einem langen Prozeß zum jetzigen Zustand entwickelt hat. Aber zu diesem Prozeß hat Gott sie freigesetzt. Dies kann man dem Schöpfungsbericht entnehmen. Gott hat ihr Raum gegeben, sich zu entfalten und zu sich zu kommen. Nikolaus Cusanus (1401–1464) schreibt: „Et audit te terra et hoc audire eius est fieri hominem (und es hört dich die Erde, und dies ihr Hören ist das Werden des Menschen)“ (De visione Dei 10).

II. Die Relevanz der Schöpfungslehre für eine evolutionäre Weltsicht

Ich möchte im folgenden eine philosophische Konzeption vorlegen, die in profilierter Weise von Karl Rahner SJ, Adolf Haas SJ und Béla Weissmahr SJ entwickelt wurde⁵ und die – im Unterschied zur aristotelischen Metaphysik – den Evolutionsgedanken in die Ontologie aufnimmt und sich auf diesem Weg für den Schöpfungsglauben öffnet. Nun ist für die Philosophie der Blick auf das Ganze der Wirklichkeit kennzeichnend in der Absicht, sie in ihren grundlegenden Strukturen zu begreifen (dies ist seit den Vorsokratikern das Programm der Metaphysik). Doch diese Blickrichtung wird von der Evolutionslehre insofern ebenfalls verfolgt, als sie im Projekt einer „synthetischen Theorie“ zu einem Begreifen aller Bereiche unseres Lebens führen will und das biologische und geistige Leben nochmals einordnet in die Entwicklung des Kosmos. Sie berührt damit die klassisch philosophischen Fragen nach dem, was ist und zwar im ganzen des Seins. Ich beginne mit dem Begriff des Lebens und seiner Einordnung in den Kontext dessen, was ist.

Die eigentümliche Struktur des Lebens

Leben – wie unterscheiden wir es vom Nichtlebendigen? Wir unterscheiden es, indem wir es als etwas identifizieren, das nicht nur *ist* und *wird*, wie alles sonst in unserer Welt, das wir uns stets dadurch zu erklären suchen, daß wir es auf äußere Bedingungen zurückführen, wobei unser wissenschaftliches Bemühen darauf zielt, es von dorthier nach mathematischen Gesetzen abzuleiten. Lebendiges stellt sich unserem Blick ganz anders dar. Zwar teilt es offenbar mit dem Nichtlebendigen die materiellen Bestandteile und deren Gesetze und steht mit ihm in einem Abhängigkeitsbezug. Zugleich aber hat es noch eine eigentümliche Innerlichkeit, die wir im Außerlebendigen so nicht finden. Es hat ein Verhältnis zu sich selbst. Das Lebendige kann seine im Außenbezug befindlichen Elemente und Vorgänge zu einer Ganzheit integrieren, die es selbst ist, als die es besteht und agiert und durch die es sich zur Umwelt ins Verhältnis zu setzen und gegen sie zu behaupten vermag. Die „Lebenswissenschaft“, die „Biologie“, beschreibt diesen Vorgang als „Stoffwechsel“ und „Umwelt-Abgrenzung“.

Wir haben hier Seiendes in einer bestimmten Struktur vor uns, nämlich in der des Selbstverhältnisses. Mit diesem Selbstverhältnis ist auch die Unterscheidung von „gut“ und „schlecht“ gegeben. Für das Lebewesen ist etwas vorteilhaft oder nachteilig, gut oder nicht gut, und es vollzieht diese Unterscheidung selbst. Sie ist also nicht von uns in es hineingetragen. Bei bloßen physikalischen oder chemischen Vorgängen können wir von einer solchen Unterscheidung im Ernst nicht reden. Erst das Leben stiftet die Kategorie des „Wertes“. Ein anderer Ausdruck dafür ist „Ziel“ oder auch „Sinn“. Das Lebewesen ist auf ein Ziel ausgerichtet und hat Ziele. Es

sucht, strebt, hat die Tendenz, sich durchzusetzen. Es läßt sich nicht anders beschreiben. Die Vorgänge innerhalb seiner haben genau diesen „Sinn“. Man kann sie vom Ziel des Lebendigen her „verstehen“, vom Ziel, sich auf seine Ganzheit zu beziehen und seine Außenbezüge und überhaupt anderes dafür „in Dienst nehmen“. Sein Wirken ist also mit einem Vorgriff verbunden, dem Vorgriff auf seine Ganzheit, die, obwohl als bestimmende *Wirklichkeit* schon vorhanden, „noch nicht“ besteht, also erst noch zu *verwirklichen* ist. Deswegen muß das Bestreben des Lebewesens, sich zu erhalten, unterschieden werden vom Gesetz der Trägheit, nach welchem ohne Fremdeinwirkung der Jetzt-Zustand erhalten bleibt.

Das Leben als „Sinn“ des Seins und unseres Universums

Das Leben ist keine äußere Zutat zu unserer Welt, sondern geht aus ihr hervor. Im Leben zeigt sich, was unsere Welt sein kann, was sie potentiell ist. Denn sie realisiert im Lebendig-Sein offenbar ihre eigene innere Möglichkeit. Hat diese „Realisierung“ mit dem zu tun, was sie als Welt überhaupt ist? Die Welt ist, so können wir auf einen ersten Blick sagen, für uns das Universum. Sie ist einfach das, was „ist“. Hängt nun dieser schlichteste und allgemeinste Begriff dessen, was „ist“, irgendwie zusammen mit jener Einheit von Welt und Leben? Betrachten wir den Begriff dessen, was „ist“, genauer! Was heißt „Sein“? Vor allem dies: Selbständigkeit, Eigensein, ein Selbstsein, das auch unserem Denken gegenübersteht. So sagen wir etwa: „Das ist nicht bloß erdacht. Es besteht wirklich. Es *ist*.“ Wenn wir so sprechen, meinen wir, daß das, was „ist“, unabhängig von uns besteht, auch unabhängig davon, ob wir gerade daran denken. Wir können also sagen: Sein bedeutet im Wesentlichen *Selbständigkeit*. Sein steht in sich, hat Eigenstand, ist in sich und aus sich selbst.

Zugleich ist das einzelne Seiende allerdings verknüpft mit anderem Seienden, auch mit uns als den erkennenden Subjekten. Es ist nicht einfachhin und total selbständig und aus sich selbst, sondern ist verursacht, bedingt, steht in Wechselbeziehung und Wechselwirkung mit anderem Seienden und ist aus diesen Bezügen gar nicht wegzudenken. Es *wäre* überhaupt nicht außerhalb dieser vielfachen Bezüge, die somit beweisen, daß es nicht schlechthin selbständig und aus sich selbst ist. Schon der Begriff des „Seins“ ist ja ein Allgemeinbegriff: Er umfaßt alles, was ist, und fügt das einzelne Seiende in diesen denkbar umfassendsten Zusammenhang ein.

Haben wir damit die Selbständigkeit des Seins, von der wir doch ausgingen, gleich wieder zum Verschwinden gebracht? Bei näherem Hinsehen keineswegs. Denn das Sein im ganzen, das Universum des Seins, hat genau die Selbständigkeit, die wir am einzelnen Seienden feststellten und ihm bei aller Verknüpfung mit anderem Seienden auch nie ganz absprechen können. Das Ganze des Seins ist auf jeden Fall selbständig. Es ist aus sich. Es ist nicht „von anderem her“. Was wäre auch das andere zum Sein? Es wäre das Nichts. Und damit ist klar: Das Sein hat kein „Anderes“. Es

ist aus sich, und es ist grenzenlos. Grenzen könnte es nur ans Nichts. Es grenzt also an nichts. D.h. es ist unbegrenzt. Das Sein als Ganzes ist aus sich selbst, und es hat in sich die denkbar höchste Selbstständigkeit. Diese ist dem Sein also keineswegs äußerlich, sondern wesentlich. Was aber heißt Selbstständigkeit? Es heißt: im Grunde auf sich selbst bezogen zu sein, das Eigenste, das eigene Sein, aus sich selbst zu haben, also schlicht: *selbst zu sein*.

Die zwei Dimensionen des Seins – endliches und unendliches Sein

Sein ist Selbstsein, und dieses Selbstsein stellt sich in verschiedenem Grad dar. Letztlich aber ist das Sein reines Selbstsein, vollkommenes Durch-sich-selbst-Sein. Das aber ist der Begriff des im eigentlichen Sinn unendlichen Seins, des Absoluten. In ihm kann es kein Auseinander, keinen Außenbezug geben, kein Anderssein, sondern nur Einheit und reinen Selbstbezug. Warum? – Eine Andersheit, ein Auseinander, bedarf stets einer weiteren Vermittlung und vermag deshalb den Bezug der Gegenseitigkeit niemals vollkommen durch sich selbst zu konstituieren. Hätten wir im Sein nur diese Außenvermittlung, dann gäbe es letztlich kein Selbstsein, aber auch kein Sein. Denn Sein heißt letztlich: Selbst-Stand und Selbstvermittlung. Der Gedanke alleiniger Außenvermittlung schlösse also das Sein überhaupt aus, was unmöglich ist. Wenn wir aber Sein nicht ohne Selbstsein denken können, muß das Sein letztlich durch sich selbst vermittelt sein. Das Sein im ganzen muß somit letztlich, d. h. in seinem Grund, aus sich und durch sich selbst vermittelt sein. Doch dieses vollkommene Aus-sich-sein, welches reines Selbstsein und reine Selbstvermittlung sein muß, ist ein Sein, das sich von dem unserer Welt mit ihrem konstitutiven Außer-sich-Sein radikal unterscheidet.

Unschwer ist zu erkennen, daß sich mit diesem Seinsbegriff der rationale Gottesbegriff der monotheistischen Religionen abzeichnet: der Begriff eines Seins in vollkommener Identität mit sich, in reinem Selbstvollzug, „actus purus“ (reiner Vollzug). Nur im Blick auf diesen Begriffsinhalt können wir von einem Sein sprechen, in welchem der dem Sein überhaupt eigene Maßstab des Selbstseins vollkommen realisiert ist. Wenn es allerdings ohne dieses vollkommene Sein überhaupt nichts geben könnte, sich aber der existierende Kosmos von diesem Sein radikal unterscheidet, dann kann sein Verhältnis zu ihm nur so gedacht werden, daß er in diesem höchsten oder tiefsten göttlichen Sein gründet.

Die Welt und Gott – der evolutionsgemäße Begriff der Schöpfung

Die Tradition der abendländischen Metaphysik (von Parmenides bis Hegel) spricht davon, daß die Welt als der Gesamtbereich des Endlichen in einem rein aus sich selbst Seienden, nicht mehr strukturell endlichen Sein gründet. In der Religion war

dieser Gedanke schon zuvor lebendige Überzeugung, wenn auch nicht als Ergebnis philosophischer Argumentation, sondern als eine dem Menschen geschenkte Intuition oder eröffnete Botschaft, die sich im Glauben an die Schöpfung unserer Welt durch Gott ausspricht. Am konsequentesten sprechen die drei monotheistischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) von der Schöpfung dieser Welt durch den einen Gott. Nach ihrer Lehre erschafft Gott nicht durch die Formierung eines gegebenen Materials, sondern er erschafft aus nichts. Dies aber ist nur ein anderer Ausdruck für das Erschaffen einer in sich selbständigen Welt, denn es bedeutet: die Welt ist nicht auf irgendeine Vor-Welt zurückzuführen, sondern verweist in ihren welthaft faßbaren Bedingungsbezügen überall nur auf sich selbst. Für die Naturwissenschaft heißt dies: Ihre Begründungssuche trifft immer und überall nur auf Welt.

Eine Begründung der Welt selbst nach dieser Methode kann es deshalb nicht geben. Denn die Welt verweist in ihren Begründungen immer und überall auf sich. Sie gründet in diesem Sinn in „nichts“, weil in nichts *außer* sich und deshalb in nichts *außer sich*. Dies macht ihre Selbständigkeit aus. Und doch ist sie in dieser *Selbständigkeit* begründungsbedürftig. Warum? Eben wegen ihrer internen Außenbezüge und deren Begründungsverläufen. Denn diese zeigen, daß die Welt in ihrer Gesamtheit, und somit auch im einzelnen, kein vollkommener Selbstbezug ist. Ihre internen Differenzen sind real (z. B. bin ich nicht der andere, und keiner von uns hat den anderen produziert, und nur durch eine von uns unterschiedene Vermittlung sind wir zueinander gebracht), und diese realen Differenzen können in keiner Weise in einen vollkommenen Selbstbezug übersetzt werden, genauer gesagt: nicht in den *einen*, allein möglichen, in dem sich nichts mehr gegenübersteht als die reine mit sich vermittelte Identität. Das Außersichsein der Welt vollzieht sich zwar innerhalb ihrer, kennzeichnet sie aber im ganzen als begründungsbedürftig durch das ganz Andere zu ihr: das reine In-sich-selbst-Sein.

Doch ist diese Begründung durch das ganz Andere eine Begründung ganz anderer Art. Es ist keine Begründung in der Weise der innerweltlichen Begründungen. Das ganz Andere ist kein „Stück der Welt“, auch kein Anfangsglied. Dies macht seine radikale Transzendenz aus, seine Transzendenz, über die es aber auch immanent sein kann und Begründung zur Eigenständigkeit, zu einem eigenen, wenn auch sich *gegebenen* Sein, d. h. einem „*sich selbst*“ gegebenen „*Selbst*“-Sein. Die Entwicklung der Welt muß von daher als Selbstentwicklung gedacht werden. D. h. Schöpfung konsequent gedacht kann nichts anderes meinen als die Begründung von Selbstsein und die Befähigung zur Selbstgestaltung. Dort, wo sich dieses Selbstsein als solches erfaßt, ist auch die Schöpfung zum Ziel gelangt.

Freilich ist mit diesem Ziel dem Geschöpf auch die Aufgabe seiner weiteren Verwirklichung gestellt, nämlich sich gemäß seiner tieferen Abhängigkeit in Eigenverantwortung zu vollziehen und d. h. die eigene Freiheit als Verantwortung aus ihrem göttlichen Grund heraus zu begreifen. Zugleich enthält die Gewißheit der eigenen

Verantwortung einen Anspruch, der in seiner Unbedingtheit das Ich sowohl transzendiert als auch begründet. Was mich unbedingt bindet, kann selbst nicht mehr ein Bedingtes, anderem Untergeordnetes sein. Hier habe ich dann aber auch Boden, auf dem ich stehen kann. Ich kann darauf bauen, daß ich in der Macht, die mich so unbedingt bindet, auch geborgen bin. Wir sahen, daß an dieser inneren Logik der biblische Schöpfungsgedanke hängt.

Schöpfung zum Selbstsein und zum Selbstvollzug

Mit diesem Begriff der „Schöpfung“ ist die Lehre von ihrer „Evolution“ nicht nur vereinbar, sondern bereits mitgegeben. Denn Schöpfung ist dann Befähigung zum Selbstsein, und dies bedeutet in einer Welt der Zeitlichkeit und des Werdens: zu einem Selbstsein als Selbst-Gestaltung und Selbst-Entfaltung. Dieser Begriff der Schöpfung steht einem Verständnis von ihr entgegen, das einseitig am technischen Herstellen orientiert ist und eher an Platons Mythos vom göttlichen Demiurgen (Handwerker) erinnert, als an das biblische Wort von der Schöpfung aus Nichts. Allerdings ist zuzugeben, daß sich die christliche Vorstellung und Theologie weitgehend an diesem Modell technischer Verfertigung orientiert hat (und zum Teil heute noch orientiert), wodurch sie einem technizistischen Verständnis der Natur und einem entsprechenden Umgang mit ihr Vorschub geleistet haben mag. Wichtig ist jedoch, die Voraussetzungen dieser Vorstellung kritisch zu untersuchen.

Ein in sich noch mangelhaft verstehender Schöpfungsglaube verband sich mit einer bestimmten Verwendung antiker Begrifflichkeit, nämlich der Begriffe „Form“ und „Materie“. Aristoteles unterschied die sinnlichen Dinge nach diesen Aspekten. Er erläutert sie mit technischen Beispielen (Bauplan und Baumaterial). Sie sind nach ihm aber im natürlichen Sein geeint, so daß die Form nichts Äußerliches am Seienden ist, sondern gerade das Substantielle seines Vollzugs. Doch verbleibt dieser Vollzug als ein Werdender immer auch mit einer gewissen Bestimmbarkeit und Potentialität behaftet, die den Aspekt seiner Nicht- oder Noch-Nicht-Form ausmacht, und dieses Außer-sich-Sein ist die von seiner Form unterscheidbare Materialität an ihm. Eine zu stark an der technischen Erläuterung orientierte Zuordnung dieser zwei Begriffe des Aristoteles begünstigte bei ihrer Rezeption durch die christliche Philosophie und Theologie ein entsprechendes Verständnis der Natur als ganzer, nämlich ihre technikanaloge Hervorbringung durch den göttlichen Schöpfer.

Danach ist Gott der „designer“ der Welt, der sie als Ganze, aber auch alles einzelne in ihr nach seinen Zwecken formt und gestaltet. Doch bringt diese Konzeption gerade die Pointe des biblischen Schöpfungsgedankens zum Verschwinden, die darin besteht, daß die Welt zum Selbstsein geschaffen ist, zu einem Selbstsein, das sich am deutlichsten dort zeigt, wo die Welt zu sich „erwacht“, um sich in Freiheit selbst zu

vollziehen. Hier zeigt sich das eigentliche Prinzip der Schöpfung: nämlich ihre Erschaffung zum Selbstsein und zum Selbstvollzug. Von diesem Prinzip her ist konsequenterweise das gesamte Werden der Welt als Selbstentwicklung und Selbstgestaltung zu denken. Teilhard de Chardin brachte diesen Begriff der Schöpfung treffend in die Worte: „Dieu fait se faire les choses“ (Gott macht, daß die Dinge sich selbst machen)⁶.

Die Geschichte des geschaffenen Kosmos ist nach dieser Konzeption die Geschichte seines allmählichen Zu-sich-selbst-Kommens auf dem ebenso verschlungenen wie zielführenden Weg zu sich, der ihn (sogar relativ bald) zum Leben, d. h. zum lebendigen Vollzug seiner selbst gelangen ließ und in den tastenden Versuchen der weiteren Entfaltung dieses Lebens zu dem ungeheuren Reichtum seiner konkreten Gestalten. Auf Freiheit hin ist die Schöpfung zu betrachten und damit auch von der Freiheit her: von der Freiheit ihres Schöpfers auf ihre Freiheit hin, so wie sich dies in der theologischen Entstehung und Entfaltung des Schöpfungsglaubens gezeigt hat. Das Vertrauen auf die Macht, die mich sittlich bindet, ist in dieser Logik auch der Glaube an die Macht, die den Kosmos begründet, ihn zu sich selbst befähigt und ihn auch in die Verantwortung desjenigen Bewußtseins legt, in welchem der Kosmos sich selbst und seine Verantwortung vor dem Schöpfer erfaßt.

Wir sehen, daß nicht nur die Evolutionslehre den Schöpfungsglauben dazu bringt, seiner eigenen Potentiale neu und tiefer ansichtig zu werden und sie entsprechend zu explizieren, sondern daß eine evolutive Sicht der Wirklichkeit, dort wo sie zu einer philosophischen Ganzheitssicht wird, sich aus philosophischen Gründen zum Schöpfungsglauben hin zu öffnen in der Lage ist.

ANMERKUNGEN

¹ W. Pannenberg, *Systematische Theologie II* (Göttingen 1991) 143.

² K. Rahner, *Evolution, Evolutionismus II*, in: SM, Bd. 1 (Freiburg 1967).

³ C. F. von Weizsäcker, *Zeit u. Wissen* (München 1992) 478f.

⁴ Diese Logik in der Genese des Schöpfungsgedankens bleibt gültig auch nach den Modifikationen an ihrer exegetischen Gestalt, in der sie erstmals von Gerhard von Rad vorgelegt wurde; so Pannenberg nach Abwägung der Diskussion in: *Systematische Theologie II* (A. 1) 28f.

⁵ K. Rahner, *Die Hominisation als theologische Frage*, in: ders. u. P. Overhage, *Das Problem der Hominisation* (Freiburg 1961); K. Rahner, *Die Einheit von Geist u. Materie im christlichen Glaubensverständnis*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 6 (Einsiedeln 1965) 185–214. In differenzierender Ausführung der Konzeption Rahners: B. Weissmahr, *Gottes Wirken in der Welt* (Frankfurt 1973); ders., *Ontologie* (Stuttgart 1985); ders., *Kann Geist aus Materie entstehen?*, in: ZKTh 121 (1999) 1–24; ders., *Die Wirklichkeit des Geistes* (Stuttgart 2006). Vor allem zum Lebens-Begriff: A. Haas, *Das Lebendige: Spiegel seiner selbst. Versuch einer naturphilosophischen Lebensdefinition*, in: Schol 36 (1961) 161–191; ders., *Der Mensch als Zielgestalt der Evolution*, in: dieser Zs. 165 (1960) 424–433; ders., *Zeugung u. Präsenz. Die beiden Grundakte des Lebendigen*, in: dieser Zs. 172 (1963) 32–34.

⁶ P. Teilhard de Chardin, *La vision du passé* (Paris 1957) 217.