

**Alfons Deissler · Pascual Jordan · Michael Schmaus · Alois Winklhofer**

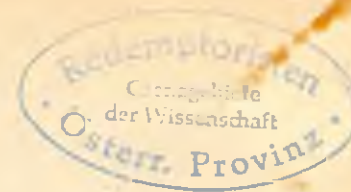
**EVOLUTION  
UND  
CHRISTLICHES  
WELTBILD**

**Veröffentlichungen der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg**

**Nr. 1**

V  
S  
W

671



### VORWORT

In dieser ersten Nummer ihrer Schriftenreihe veröffentlicht die Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg die Referate der Tagung „Evolution und christliches Weltbild“, die am 7./8. November 1964 in der Universität Freiburg stattfand und am 30./31. Januar 1965 in der Wirtschaftshochschule Mannheim wiederholt wurde.

Freiburg i. Br., Pfingsten 1966

Helmut Gehrig

B9

## I N H A L T

Helmut Gehrig	
Einführung . . . . .	7
Pascual Jordan	
Religiöses und naturwissenschaftliches Weltbild . . . . .	10
Alfons Deissler	
Das evolutionistische Weltbild und die biblischen Schöpfungsberichte . . . . .	23
Michael Schmaus	
Die Christozentrik der Welt . . . . .	32
Alois Winklhofer	
Kosmologische und christliche Eschatologie . . . . .	49
Personalien . . . . .	55



1988. 3305

(B 5430)

HELMUT GEHRIG

## Einführung

„Evolution und christliches Weltbild“, so heißt das Thema dieser Tagung. Und ich meine, ohne damit den nachfolgenden Vorträgen und Diskussionen hier vorzugreifen, daß schon in dieser Formulierung etwas von jenem Klimawechsel zum Ausdruck kommt, der für unser heutiges Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie bezeichnend ist. „Schöpfungsglaube oder Evolutionstheorie“, so hätte man wahrscheinlich noch vor 50 Jahren polemisch formuliert – zu einer Zeit, die sich auch in anderen Bereichen von der verhängnisvollen Alternative „Glauben oder Wissen“ fixieren ließ. Die Gründe für dieses unversöhnliche Entweder-Oder sind allgemein bekannt: Die Botschaft des Glaubens besaß im christlichen Mittelalter eben auch in den spezifischen Bereichen der Naturerkenntnis eine solche Autorität, Offenbarung und Weltbild befanden sich in einer Einheit, die solchermaßen unauflöslich schien, daß ein Durchbruch zu neuen Erkenntnissen der Naturwissenschaft auch immer gleich als ein Aufstand gegen Offenbarung und Glaube verstanden wurde, vielleicht sogar verstanden werden mußte. Und so kam es zu jenem unheilvollen Stellungskrieg: „auf der einen Seite eine Wissenschaft, die heimlich oder offen sich selbst als eine Art Weltanschauung und Religionsersatz verstand oder mindestens von ihren Anbetern als solche verstanden wurde, und auf der anderen Seite die Religion, ein längst überfälliges, verstaubtes Erbe des Mittelalters, ein Produkt des ‚durch heiligen Wahnsinn verfinsterten Menschegeistes‘ (Dubois-Reymond)<sup>1</sup>. Jeder Kundige weiß, daß dieser schwere Konflikt auch heute noch gewisse Virulenz besitzt und daß dieses eigentlich schon längst verjährte Entweder-Oder zwischen Glaube und Naturwissenschaft weiterhin zahlreiche Christen verwirrt: Sie wollen ihren Glauben nicht preisgeben – und trauen sich doch nicht recht, diesen Glauben mit dem zu konfrontieren, was naturwissenschaftliche Erkenntnis uns heute sagt. Sie versuchen die ganze Naturwissenschaft in einer Art Vogel-Strauß-Politik zu ignorieren (zumindest, was deren Relevanz für den christlichen Glauben betrifft). Sie stellen die Ergebnisse dieser Naturwissenschaft zuweilen in einer Weise dar, wie sie vielleicht vor 50 oder 100 Jahren noch Gültigkeit besaß, inzwischen aber als überholt bezeichnet werden muß. Oder aber sie flüchten sich in eine bestimmte Art von Apologetik, die mit dem fadenscheinigen Hinweis auf den hypothetischen Charakter moderner Naturwissenschaft vielleicht doch noch einen kleinen Aufschub für ihr eigenes antiquiertes Weltbild herauszuschlagen hofft. Dennoch wird man sagen müssen: Die Lage hat sich gewandelt. Die eben genannten Versuche können höchstens noch als Rückzugsgefechte, als kleines Geplänkel mit der Nachhut verstanden werden. Ein Stellungswechsel hat sich auf breiter Front bereits vollzogen (wenn man diese etwas martialischen Vergleiche gestattet): ein Stellungswechsel, an dessen Zustandekommen Theologen wie Naturwissenschaftler in gleicher Weise Anteil haben: Unsere heutige Theologie ist darauf aus, freier, entschlossener, rückhaltloser zu unterscheiden zwischen den Fakten der göttlichen Offenbarung, denen unser Glaube gilt, und dem jeweils zeitgebundenen Weltbild, in dem sich die Botschaft von diesen Fakten verleiht und inkarniert. Unsere heutige Naturwissenschaft hat zwar keine Anleihen bei der christlichen Dogmatik gemacht, aber sie ist sich in zahlreichen ihrer besten Vertreter der Eigenart ihrer Methoden, der Grenzen ihrer Erkenntnis und der spezifischen Kompetenz ihrer Urteile aufs neue bewußt geworden. Und deshalb begann auch die polemische Alternative „Schöpfung oder Entwicklung“ immer mehr

<sup>1</sup> G. Bornkamm in: Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie (Stuttgart 1955), S. 128.

einer versöhnlichen Haltung und, von der Sache her gesehen, einem Herkunfts dualismus „Schöpfung und Entwicklung“ zu weichen. Und aus dem aggressiven Nebeneinander von Naturwissenschaft und Theologie wurde allmählich ein friedliches Nebeneinander, das auf beiden Seiten um die Eigenart ihrer Aussagen weiß und jede Grenzüberschreitung hinüber und herüber in einer peniblen, manchmal geradezu ängstlichen Weise zu meiden sucht.

Wenn wir aber fragen, was dieses „Und“ zwischen Theologie und Naturwissenschaft, genauer gesagt: zwischen Schöpfung und Entwicklung, zwischen Evolution und christlichem Weltbild genauerhin bedeuten soll – und damit kämen wir zu dem eigentlich kritischen Ansatz dieser Tagung – dann werden wir uns auf die Dauer kaum abfinden können mit einem unverbindlichen Nebeneinander von Naturwissenschaft und Theologie, das die Irrelevanz des Theologischen für die Naturwissenschaft, wie auch umgekehrt: des Naturwissenschaftlichen für die Theologie gewissermaßen dogmatisiert. Hierzu Pascual Jordan in seinem Buch „Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage“ (Oldenburg 1963): „Es gibt einen verlockenden Spruch, der oft zitiert und gern gehört wird. Er lautet: Religion und Naturwissenschaft liegen auf zwei verschiedenen Ebenen und haben nichts miteinander zu tun. Dieser die weltanschauliche ‚Irrelevanz‘ naturwissenschaftlicher Erkenntnis behauptende Spruch ist zweifellos verlockend . . . aber die Leugnung eines Problems ist nicht immer seine Lösung“ (S. 19).

Das bloße Nebeneinander von Glaube und Naturwissenschaft ist also nicht der Weisheit letzter Schluß. Denn schließlich geht es doch in beiden Bereichen um Wirklichkeit. Zumindest für den Christen, der nicht an Mythen glaubt. Und diese *eine* Wirklichkeit verbietet uns, nun so zu tun, als seien Glaube und Naturwissenschaft zwei völlig getrennte Bereiche. Daß sie ständig „miteinander zu tun haben“, dies beweist schon die Geschichte des europäischen Geistes, wo es doch immer wieder zwischen beiden Parteien zur Auseinandersetzung kam. Darüber hinaus fehlt es gerade in unserer Zeit nicht an Versuchen, aus dem unverbindlichen Nebeneinander von Naturwissenschaft und Theologie herauszukommen und – wenn irgendwie möglich – zu einer neuen Synthese zu finden, die sowohl den biologischen und kosmischen Fakten wie auch den heilsgeschichtlichen Daten hinreichend Rechnung trägt.

„Die Sehnsucht nach dem verlorenen Weltbild“ hat Meurers dieses Bemühen genannt. Und ich meine, etwas von diesem Bemühen um Einheit wird schon auf der immanent physikalischen bzw. biologischen Ebene gewollt oder ungewollt und mehr oder weniger deutlich erkennbar: Der Blick des Physikers richtet sich doch heute mit besonderem Interesse auf jenes Ziel, „nicht nur die Existenz der Elementarteilchen und aller aus ihnen bestehenden atomaren Gebilde, sondern damit indirekt auch die physikalischen Zusammenhänge des Universums als Ganzes als Folge einer einheitlichen Feldtheorie darzustellen“, wie es etwa die Heisenbergsche Grundgleichung der Materie versucht<sup>1</sup>. Und in der modernen Biologie hat sich in den letzten 20 Jahren fast überall eine Sicht der Evolutionsprobleme angebahnt, die nach dem amerikanischen Paläontologen Simson geradezu als „synthetische Theorie“ bezeichnet wird, „synthetisch“ deshalb, weil man „in ihr Tatsachen und theoretische Ableitungen aus allen Zweigen der Biologie, ganz besonders der Systematik, der Genetik und der Paläontologie zu einer einheitlichen Schau“ zu kombinieren sucht<sup>2</sup>. Die Sehnsucht nach dem verlorenen Weltbild wird schließlich ganz besonders deutlich, wo man die Immanenz des Biologischen, des Physikalischen ausdrücklich zu transzendieren sucht – beispielsweise in dem großangelegten, wenn auch umstrittenen Versuch Teilhard de Chardins, der Naturwissenschaft und Theologie, Schöpfung und Entwicklung, in einem zu fassen und zu begreifen sucht und

<sup>1</sup> H. Vogt, *Das Sein in der Sicht des Naturforschers* (Berlin 1965), S. 33.

<sup>2</sup> A. Haas in: *Schöpfungsglaube und biologische Entwicklungslehre* (Würzburg 1962), S. 39.

dabei den Evolutionsgedanken – weit über das eigentlich Paläontologische und Biologische hinaus – als eine universale Denkkategorie zugrunde legt.

Eine zweite Vorbemerkung, welche die Fragestellung und den kritischen Ansatz dieser Tagung noch näher präzisiert: Das „Und“ zwischen Evolution und christlichem Weltbild, das „Und“ zwischen Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie, sollte auch nicht überbewertet und mißverstanden werden im Sinne einer Addition, im Sinne eines einfachen und leicht erlernbaren Saldos von Naturwissenschaft plus Theologie. Gerade die neueren Versuche, alle Wirklichkeit der Welt in einer großen kosmischen Evolution zu fassen und zu begreifen und auch das Christlich-Theologische, die ganze Heilsgeschichte mit allen ihren Daten in einem solchen evolutionistischen Weltentwurf zu integrieren, zeigen, wie problematisch ein solches Unternehmen ist. Problematisch deshalb, weil man fragen muß: Sind wir rein naturwissenschaftlich gesehen schon in der Lage, auf Grund von Einzel-Evolutionen, die man in ganz bestimmten Teilbereichen feststellen konnte, nun eine durchgängige und alles umfassende totale Evolution der ganzen Wirklichkeit zu postulieren? Was hat beispielsweise die Menschheitsgeschichte von etwa 600 000 Jahren, was hat gar mein eigenes menschliches Leben mit einem Milchstraßensystem zu tun, das zwei Milliarden Lichtjahre von mir entfernt ist? Gibt es da wirklich einen inneren Zusammenhang? Und wenn es ihn gibt: Ist dieser Zusammenhang denn wirklich evolutionistischer Art? Wird durch den monistischen Schwung einer derart total verstandenen Entwicklungsidee nicht jede Wesensgrenze zwischen den einzelnen Seins- und Wirklichkeitsbereichen kurzschlüssig überspielt oder zumindest verwischt? Aber einmal abgesehen von solchen und ähnlichen Einwänden der Naturwissenschaft wie auch der Philosophie stellt sich doch gerade für den Christen das schwierige Problem, ob in einem solchen evolutionistischen Weltentwurf noch genügend Platz ist für die absolute Einmaligkeit und Unüberbietbarkeit der Heilstat Jesu Christi; ob seine Menschwerdung wohl eingegliedert werden darf in die lange Kette der Evolutionen; ob der Neue Himmel und die Neue Erde einer christlichen Eschatologie hier nicht verwechselt wird mit einer innerweltlichen Perfektion und – um mit Paul Schütz zu reden – Prophetie mit Prognose vertauscht?

Das „Und“ zwischen Evolution und christlichem Weltbild meint also weder eine einfache Addierbarkeit der beiden Aussagen noch ein gutgemeintes, wenn auch fragwürdiges Nebeneinander der Irrelevanz, das sich gewissermaßen mit diesem apologetischen Kniff den bedrängenden Fragen entziehen möchte. „Evolution und christliches Weltbild“ ist vielmehr eine generelle Umschreibung, innerhalb deren Genaueres erst zu erforschen bleibt. Man könnte auch sagen: Nachdem die falsche Alternative „Glaube oder Naturwissenschaft“ mit ihren Scheingefechten und Scheinproblemen doch wohl gefallen ist, beginnt nun erst die schwierige Auseinandersetzung mit den wirklichen Fragen. Dazu bedarf es einer Symbiose von Naturwissenschaft und Theologie. „Symbiose“ bedeutet im Wortschatz der Biologie nichts anderes als ein gemeinsam geleistetes Leben, das aus der gewährten Eigenart und Eigenleistung der beiden Partner resultiert und auch dem Nutzen beider dient. Wird die Eigenart und Eigenleistung des einen Partners angegriffen, dann wird die Symbiose zum Parasitentum. Eine recht verstandene Symbiose, wo der eine nicht auf Kosten des anderen eine fragwürdige „Bodenspekulation“ betreibt, könnte auch ein Bild sein für das geforderte Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie – gerade auch in den bedrängenden Fragen der Evolution: Gemeinsam könnten sie an Wahrheitsfindung wohl eher leisten – durchaus eigenständig und dennoch dialektisch einander zugeordnet –, was der einzelne kaum zu leisten vermag. Als Beitrag hierzu ist diese Tagung gedacht.

## Religiöses und naturwissenschaftliches Weltbild

### I.

Wenn heute von moderner Naturwissenschaft, insbesondere von moderner Physik gesprochen wird, dann ist es unvermeidlich, daß wir alle zunächst einmal an jene aufsehenerregenden technischen Folgerungen denken, die sich in unseren Tagen aus der Atomforschung heraus ergeben haben. Es ist ja nun der alte Traum der Alchimisten Wahrheit geworden: Wir haben gelernt, chemische Elemente nach unserem Willen ineinander umzuwandeln. Im Zuge dieser Elementumwandlungen sind so ungeheuerere Energien in die Hand des technisch tätigen Menschen gelegt, daß heute ringsum die Menschheit nicht etwa in erster Linie im Gefühl des Stolzes, des Triumphes auf diese doch so erstaunlichen menschlichen Leistungen blickt, sondern vielmehr mit banger Sorge angesichts der entsetzlichen Möglichkeiten des Mißbrauchs. Aber diese, die äußere Seite der naturwissenschaftlichen Entwicklung unserer Zeit, so bedeutungsvoll sie ist, so sehr sie die menschlichen Daseinsverhältnisse morgen und übermorgen mitgestalten wird, soll doch nicht Gegenstand unserer Betrachtung sein. Denn wir wollen hier einmal die andere Seite sehen, die rein erkenntnismäßige Seite. Naturwissenschaftliche Erkenntnisse, naturwissenschaftliche Vorstellungen, Lehren, Gedanken, alles das ist ja eine geistige Macht, die uns alle irgendwie angeht und bewegt. Ob wir diesen Dingen gerade fachlich, beruflich besonders nahestehen oder nicht, das ist dabei gar nicht von entscheidender Bedeutung. Denn weit über engere fachliche Eingrenzung hinaus berührt — und das ist unvermeidlich trotz aller Wünsche mancher Menschen, es vermeiden zu können — naturwissenschaftliches Denken menschliches Denken überhaupt, bis in die letzten Fragen hinein, Fragen der Philosophie, Fragen der Weltanschauung, Fragen auch der religiösen Besinnung und Weltbetrachtung. Und wenn wir einmal mit dem Blick des Historikers die geistesgeschichtliche Entwicklung Europas in den letzten zweihundert Jahren vor unserem inneren Auge vorüberziehen lassen, dann kann eine Tatsache unserer Aufmerksamkeit gar nicht entgehen: in diesem Zeitraum europäischer Neuzeit haben die Naturwissenschaften in den großen geistigen Auseinandersetzungen immer wieder eine ganz bestimmte, scharf umrissene Rolle gespielt. Sie haben mit dem Schwergewicht ihrer Errungenschaften, ihrer sichtbaren auffälligen Erfolge, eine ganz bestimmte geistige Entwicklungsrichtung machtvoll unterstützt. Die Naturwissenschaften waren in diesem Zeitraum europäischer Neuzeit — um es mit einem kurzen Wort zu sagen — der stärkste und zuverlässigste Bundesgenosse einer materialistischen Philosophie mit ihren weltanschaulichen Folgerungen im antireligiösen Sinne.

Ich spreche das aus ganz ohne irgendein Pathos. Das ist nur eine nüchterne historische, geistesgeschichtliche Tatsachenfeststellung; und niemand, der die Geistesgeschichte Europas studiert, kann diese Tatsache übersehen. Damit haben freilich nun die Naturwissenschaften das heutige Europa vor das schwierigste Problem seiner inneren Existenz gestellt. Denn darüber kann es ja schwerlich eine Meinungsverschiedenheit geben, daß die weltanschauliche Zerrissenheit des freien Europa und der westlichen Welt, so wie sie als Tatsache vorliegt, eine gefährliche Schwäche bedeutet, gerade in der Gegenüberstellung zu einer anderen Macht, die ausgezeichnet ist durch straffste geistige, weltanschauliche, ideologische Geschlossenheit.

### II.

Wenn wir aber versuchen wollen, uns die inneren Gründe und Zusammenhänge dieser bedeutungsschweren Entwicklung deutlich zu machen, dann ist es gut, uns zunächst zu erinnern an einen großen Denker antiker Zeit. Vor mehr als zwei Jahrtausenden hat Demokrit die Lehre von den Atomen entwickelt, man würde heute sagen: als eine philosophische Weltanschauung. Er hat gelehrt, daß alles, was wir um uns finden, alles Greifbare, Sichtbare, Fühlbare, alles Stoffliche, alles Materielle, letzten Endes nichts anderes sei, als eine ungeheuerere Vielheit winziger kleiner Körperchen, die er Atome, „Unzerschneidbares“, „Unteilbares“ nannte, um damit die Überzeugung auszudrücken, daß dies nun letzte, unzusammengesetzte Bausteine der Materie seien, unzusammengesetzt, daher unveränderlich, unzerstörbar, unerzeugbar. Indem diese Atome sich dahinbewegen durch den leeren Raum, bei ihren Zusammenstößen miteinander in Wechselwirkung tretend — wir könnten heute ganz kurz sagen — nach den Gesetzen der Mechanik, da vollzieht sich ein ungeheuer verwickeltes Ganzes von Atombewegungen; und sie sind es, was nach Demokrits Lehre die eigentliche Wirklichkeit ausmacht, die ungetrübte Wirklichkeit, das reale Geschehen, wovon unsere Sinne uns nur eine stark getrübte und bunt verschleierte Kunde geben. Es gibt nichts, so lehrte Demokrit, als die Atome und den leeren Raum, alles andere ist Meinung. Dieses wegwerfende Wort „Meinung“ sollte offenbar ausdrücken: alles andere, was Menschen sich vorzustellen pflegen über die uns umgebende Wirklichkeit, das sind nur menschliche Gedanken, fälschlich hineingelegt, hineinprojiziert in die objektive Wirklichkeit, die in ihrer klaren, reinen Gestalt nichts anderes ist, als Atombewegung. Wir Heutigen sind von diesem Bilde einer atomistisch gedachten Wirklichkeit nicht überrascht; aber Demokrits Zeitgenossen pflegten ja noch in jeder auffälligen Naturerscheinung das launenhafte, willkürliche, spielerische Wirken von Göttern, Halbgöttern, Dämonen, Nymphen und sonstigen mythologischen Wesen zu sehen. Diesem mythologisch durchwebten Naturbild seiner Zeit stellte Demokrit nun in kühler Klarheit des Denkens ein ganz anderes Bild gegenüber, das Bild einer von Gesetzmäßigkeit beherrschten Natur. Der große Gedanke der Naturgesetzmäßigkeit, maßgebend geblieben für alle spätere Naturforschung, ist in Demokrits Vorstellungen zum ersten Male in voller Schärfe und zugleich so greifbar anschaulich ausgemalt worden, daß man sich nicht darüber wundern kann, daß diese Gedanken berufen waren, über mehr als zwei Jahrtausende hin das Denken der Menschheit tiefstens zu beeinflussen. Die Erinnerung an Demokrits Philosophie ist niemals ganz verloren gegangen; und als in der Renaissance im großen Aufbruch abendländischer Geistesentfaltung nun das geistige Erbe der Antike in breiterem Ausmaß wieder ans Licht gezogen wurde, da wurden auch seine Gedanken weithin den Gelehrten des Abendlandes bekannt, und sie haben seitdem nicht wieder aufgehört, fruchtbarste Anregung naturwissenschaftlichen Denkens und Forschens zu sein.

In dieser erneuten Durchdenkung demokritischer Philosophie ist auch dasjenige große Prinzip unseres Naturverstehens schrittweise immer deutlicher herausgearbeitet worden, das wir heute üblicherweise mit zwei ganz verschiedenen Worten zu bezeichnen pflegen. Wir sprechen einerseits von Ursächlichkeit oder Kausalität und andererseits von Determinierung. Heutige Physiker sind gewohnt, in ihrer Fachsprache diese beiden Worte als völlig gleichbedeutend zu behandeln. Wir erleichtern uns die Vermeidung von Mißverständnissen, indem wir dem Worte „Determinierung“ den Vorzug geben. Wir wollen uns an einem Beispiel verdeutlichen, was dieser entscheidende Begriff des naturwissenschaftlichen Denkens genau meint. Wir nehmen als Beispiel unser Planetensystem mit seinen verschiedenen Planeten und Monden. Wenn ein Astronom, ein Physiker oder ein Mathematiker einmal weiß, wie dieses Planetensystem jetzt in diesem

Augenblick beschaffen ist — dazu muß er die Massen dieser verschiedenen Himmelskörper kennen, ihre augenblicklichen Örter relativ zur Sonne, und die augenblicklichen Geschwindigkeiten jedes einzelnen der Körper nach Richtung und nach Größe — wenn in diesem Sinne eine vollständige Kenntnis des augenblicklichen Zustandes im Planetensystem vorliegt, dann kann der Sachkundige durch bloße Rechnung, bloße Mathematik, uns voraussagen, wie die Bewegungen im Planetensystem weitergehen werden, wo die Planeten stehen werden (mit ihren Monden) nach einem Jahr oder nach zehn Jahren oder zu irgendeiner späteren Zeit. Also der ganze, in den Feinheiten doch recht komplizierte, in die Zukunft sich erstreckende Bewegungsverlauf in diesem Körpersystem ist voraussehbar, vorausberechenbar, also im voraus festgelegt. Wie in einem perfekten Uhrwerk, wo sich jedes einzelne Rädchen genau so drehen wird, wie es sich drehen muß nach der Vorschrift mechanischer Zwangsläufigkeit.

Wenn wir das einmal verstanden haben, daß das Planetensystem gewissermaßen ein Urbild mechanischer uhrwerksmäßiger Zwangsläufigkeit ist, und wenn wir uns das auch innerlich zu eigen gemacht haben, dann können wir nicht mehr, wie antike Menschen, uns vorstellen, die Planeten wären lebende Wesen, die nach lebendiger Willkür, Antipathie oder Sympathie ihre verschlungenen Bahnen am Himmelsgewölbe aufeinander abstimmen. Sondern wir sehen, daß hier ein wesensmäßig totes Gebilde vorliegt, ein totes Räderwerk, wenn ich so sagen darf, mit einem zwangsläufig vorausbestimmten Ablauf der Bewegung.

Und wenn wir uns nun erinnern an das Naturbild Demokrits, und wenn wir dieses philosophische Bild der Wirklichkeit einmal ernst nehmen, dann kommen wir freilich zu einer bestürzenden Folgerung; dann kommen wir zu der Folgerung, daß alles Geschehen der Wirklichkeit — im großen und im kleinen, und bis in feinste Einzelheiten hinein — die gleiche mechanische, uhrwerksmäßige Zwangsläufigkeit zeigen muß, die wir im Falle des Planetensystems als Tatsache nachweisen können: Wir wissen ja, daß die Astronomen etwa Sonnen- oder Mondfinsternisse vorausberechnen können. An diese Folgerung hat sich das abendländische Denken — man möchte fast sagen — nur schrittweise herangetraut. Und eine wichtige Durchgangsstufe der Gedankenentwicklung war die Lehre des französischen Philosophen Descartes, der etwa folgendes ausgeführt hat: Wir müssen uns darüber klar sein, daß auch ein lebendes Tier, ein Naturgebilde, das wir gewöhnlich als „lebendig“ bezeichnen, eigentlich gar nicht lebendig ist. Auch der tierische Organismus ist durch die Gesetze der Mechanik in allen Einzelheiten seines Verhaltens, seiner Bewegungen, seiner Funktionen zwangsläufig vorausbestimmt. Wenn wir ein lebendes Tier beobachten, z. B. eine kleine spielende Katze, sind wir ja in Wirklichkeit, praktisch genommen, völlig außerstande, mathematisch vorausberechnen zu wollen, was sie tun wird; man könnte die besinnliche Bemerkung hinzufügen, daß darin gerade der Reiz einer Beobachtung dieses Lebendigen liegt, daß das Lebendige imstande ist, uns immer wieder zu überraschen. Aber Descartes lehrte: Daß die Katze uns überraschen kann, das liegt nur daran, daß unsere Wissenschaft noch ganz in ihrem Anfang steht. Die Katze ist ja trotz ihrer räumlichen Kleinheit ein viel komplizierteres Naturgebilde als das große Planetensystem, das ja nur aus einer sehr begrenzten Anzahl von kugelförmigen Himmelskörpern besteht. Wäre unsere Wissenschaft viel weiter, als sie tatsächlich ist, dann müßte zweierlei möglich sein: erstens müßten wir imstande sein, die kleine Katze in allen äußeren und inneren Zuständen ihrer Organe und in allen Feinheiten genau so erschöpfend auszumessen, wie wir das Planetensystem erschöpfend ausmessen können. Und wir müßten zweitens aus der Fülle der auf diese Weise entstandenen Messungsergebnisse mit ungeheurer Geschwindigkeit die mathematischen Folgerungen ziehen können. Wir müßten durch Vorausberechnung die kleine Katze überholen können in ihrem Tun, in

ihren Bewegungen, so wie der Astronom tatsächlich Mond und Sonne überholt in ihrer Bewegung bei der Vorausberechnung von Mondfinsternis oder Sonnenfinsternis.

In das so gezeichnete Naturbild hat aber Descartes eine bedeutungsvolle Ausnahme eingebaut. Er hat gesagt: Was für jeden tierischen Organismus gilt und erst recht für jeden pflanzlichen, gilt nicht mehr für den Menschen. Der Mensch ist der große Ausnahmefall; er hat nicht nur seinen materiellen Körper, sondern auch seine immaterielle unsterbliche Seele, den Träger seiner Willensfreiheit. Indem die Seele, die in geheimnisvoller Weise mit dem Körper in Wechselwirkung steht, imstande ist, dem Körper Antriebe, Aufträge, Befehle zu erteilen, wird hier, nämlich in jedem einzelnen lebenden Menschen, die sonst überall im ganzen Geschehen der Wirklichkeit bestehende lückenlose mechanische Zwangsläufigkeit durchbrochen. Mit dieser Lehre wollte Descartes offenbar eine Versöhnung, eine Harmonisierung, eine Synthese herbeiführen zwischen zwei Gedankenwelten, deren Auseinanderwachsen ihm schon deutlich sichtbar war und von ihm als unheilvoll angesehen wurde; nämlich zwischen einerseits der Gedankenwelt einer von Demokrit her tief beeindruckten und beeinflussten Naturforschung und andererseits der Gedankenwelt religiöser Vorstellungen, theologischer Lehren mit ihrem schwergewichtigen Inhalt, mit ihren schwerwiegenden Aussagen über das Wesen des Menschen. Wir Heutigen haben wohl unmittelbar bei Kenntnisnahme des Descartesschen Gedankenganges das Gefühl, daß hier etwas zu gewollt, zu gewaltsam vorgegangen ist, und daß die Überzeugungskraft dieses Gedankenganges darunter von vornherein leidet. Seine Zeitgenossen dachten darüber anders, sie waren vielfach bereit, die von ihm angebotene Lösung des Problems als eine überzeugende Lösung anzusehen.

### III.

Trotzdem konnte es nicht ausbleiben, daß radikalere Geister die Folgerungen zogen, die Descartes gerade abwehren wollte. So hat dann sein Landsmann, der Arzt und Philosoph Lamettrie, in einem vor rund zweihundert Jahren erschienenen Buche — einem berühmten und berüchtigten Buche — unter dem Titel „L'homme machine“ (1748) dasjenige ausgeführt, was schon der Buchtitel schlagwortartig behauptet: Der Mensch ist ein Mechanismus, eine Apparatur, ein Automat, ein Roboter. Das Wort „Roboter“ würde Lamettrie sicherlich gebraucht haben, wenn es damals schon bekannt gewesen wäre.

Also auch der Mensch sei zwangsläufig nach den Gesetzen der Mechanik vorausbestimmt, hinsichtlich aller seiner Bewegungen und Regungen. Wenn mir ein lebender Mensch entgegentritt, bin ich zwar praktisch völlig außerstande, mathematisch vorausberechnen zu wollen, wie er handeln, wie er sich bewegen, welche Worte er sprechen, welches Mienenspiel er zeigen wird. Aber, so etwa fragte Lamettrie: Was bedeutet das schon, daß wir dazu praktisch außerstande sind? Im Falle der kleinen Katze trifft das ja auch zu. Bereits Descartes hat uns überzeugend erläutert, warum wir zu ihrer Vorausberechnung außerstande sind, obwohl sie grundsätzlich möglich sein müßte. Die kleine Katze ist für unsere Wissenschaft noch zu kompliziert. Und der Mensch ist eben noch ein bißchen komplizierter. Kein Wunder, daß wir bei ihm keine Vorausberechnung seiner Bewegungen, seiner Handlungen durchführen können. Aber wenn wir auch jetzt noch darauf verzichten müssen, den Menschen durch eine solche Vorausberechnung seiner Bewegungen zu entlarven als das, was er in Wirklichkeit ist, nämlich ein Mechanismus, ein Automat, eine Maschine, dann können wir diese Entlarvung des Menschen doch schon jetzt vollziehen in anderer Weise. Wir müssen uns nur klar machen, daß es für irgendein Atom keinen Unterschied geben kann, ob es sich gerade

in der sogenannten unbelebten Natur befindet, in einer Wolke, in einem Stein, im Meereswasser, oder ob es im Augenblick vielleicht gerade in einem menschlichen Körper sitzt, durch ein menschliches Herz oder ein menschliches Hirn wandert. In jedem Falle ist für jedes einzelne Atom in seinem Zusammenwirken mit den übrigen Atomen eine lückenlose, mechanisch zwangsläufige, unabänderliche Vorausbestimmung gegeben, und damit ist auch für den menschlichen Körper als Ganzes eine maschinenmäßige Zwangsläufigkeit seines Reagierens gegeben. Lamettrie hat es sich nicht nehmen lassen, in schärfster Weise herauszuarbeiten, wie radikal durch dieses damals neue Bild des Menschen als Mechanismus, als Maschine, all das verneint, ausgelöscht, als Irrtum erklärt wird, was jemals aus den Zusammenhängen religiöser Weltbetrachtung heraus über den Menschen gesagt worden ist.

Nehmen wir nur das Beispiel der Willensfreiheit. Was heißt Freiheit, was heißt Willen, wenn der Mensch eine Maschine ist? Was heißt Willensfreiheit in Anwendung auf das Planetensystem oder auf eine Taschenuhr, oder auf sonst irgendeine Maschine? Wenn der Mensch auch nur Maschine ist, dann ist jeder Gebrauch eines solchen Wortes ein Widerspruch in sich, ein logischer Fehler. Oder nehmen wir einen anderen Punkt: Diese Vorstellung vom Weltgebäude, von der Gesamtnatur, der Gesamtwirklichkeit als bloßer Mechanismus verneint radikal auch den Schöpfer und Weltregierer. Wenn ich das einmal so ausdrücken darf, wie mein verstorbener Freund Bernhard Bavink es ein wenig scherzhaft, aber sehr tief sinnig ausgedrückt hat: mit Begriffen, die damals in der Zeit der Weimarer Republik noch zu den aktuellsten Begriffen des Alltags gehörten: Kopernikus und Giordano Bruno haben Gott wohnungslos gemacht; die Lehre von der lückenlosen mechanischen Determinierung allen Geschehens macht Gott arbeitslos. Wir stehen hier bei Lamettries Gedanken vor dem Kerninhalt materialistischer Philosophie, materialistischer Natur- und Menschendeutung. Man kann den Inhalt materialistischer Philosophie nicht schärfer ausdrücken oder darstellen, als Lamettrie es schon getan hat. Alle späteren Vertreter materialistischer Naturwissenschaft, materialistischer Philosophie haben diese Klarheit und Schärfe nicht mehr überbieten können. Die Vorstellung lückenloser, mechanischer Zwangsläufigkeit in der gesamten Natur und auch für jeden einzelnen Menschen als Teilstück der Natur, diese Lückenlosigkeit mechanischen Zwanges macht die Natur im Ganzen zu einer großen Maschine und den lebenden Menschen als Teilstück dieser Maschine ebenfalls zur Maschine oder zum Maschinenteil.

Lamettrie hat mit diesen Vorstellungen bei seinen Zeitgenossen nicht viel Anklang gefunden, er ist im wesentlichen ein einsamer Denker geblieben. Aber seine Zeit sollte kommen. Sie kam dann, als in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die biologische Entwicklungslehre vertreten, ausgearbeitet und dem allgemeinen Denken der Öffentlichkeit vorgestellt wurde; als Forscher wie Darwin und Haeckel und andere ihre Gedanken zu diesem Thema ausbreiteten. Vorher hatten oft nachdenkliche Menschen gesagt: Sollten wir jemals in Zweifel geraten am Vorhandensein eines Schöpfers, dann brauchen wir nur hineinzusehen in die Erscheinungen der organischen Natur; in Tier- und Pflanzenkörpern finden wir eine solche Fülle wunderbarer Anpassung, daß wir gar nicht zweifeln können: Hier ist handgreiflich gezeigt, daß es einen weisen vorsorgenden Schöpfer gibt, der seinen Geschöpfen diese Anpassungen mitgegeben hat auf ihren Lebensweg. Und nun kam mit der Entwicklungslehre ein ganz anderes Bild zur Geltung, das Bild einer in vielen Jahrmillionen der Erdgeschichte vollzogenen Entwicklung, Entfaltung, die aus niedrigsten, winzigsten, unscheinbarsten Anfangsformen heraus allmählich die ganze reiche Formenwelt der organischen Natur entstehen ließ, zu immer größeren, zu immer reicher entfalteteten und immer besser angepaßten Organismenarten hin. Und es schien damals auch — ich betonte freilich das Wort „schien“

— als wenn die treibenden Kräfte dieser großen historischen Entfaltung auf unserer Erdoberfläche, deren Tatsächlichkeit wir ja heute nicht mehr bezweifeln, verstanden werden könnten aus den Gedankengrundlagen, die von Demokrit und Lamettrie dargelegt waren. Damit gewann das Gedankengebäude materialistischer Philosophie, materialistischer Deutung der Natur und des Menschen, gewissermaßen die abschließende Krönung. Es gewann damit eine Durchschlagskraft, eine Überzeugungskraft, die dazu geführt hat, daß, wie wir wissen, damals nach und nach Millionen von Menschen in der materialistischen Naturwissenschaft einen neuen Glauben oder Glaubensersatz gefunden haben.

Wir befinden uns heute schon in beträchtlichem zeitlichem Abstand zu den heftigen, wilden Kämpfen der geistigen Auseinandersetzungen des vorigen Jahrhunderts um die Entwicklungslehre und um die damit verknüpft gewesene materialistische Naturwissenschaft. Aus diesem Abstand heraus können wir in voller Ruhe zurückblicken auf die damalige Zeit.

Es ist schon damals dasjenige Thema aufgebracht worden, das heute mit der Überschrift „Irrelevanzthese“ bezeichnet werden kann. Denn damals hat ein Verfasser, der die Entwicklung der Naturwissenschaft beobachtete, andererseits für seine Person sich seinen Glauben wahren wollte, den Zeitgenossen, die ebenso wie er selbst bedrückt und bedrängt waren von der damaligen Zuspitzung, den Rat gegeben, gewissermaßen zwei getrennte Schubladen in unserem Gehirn einzurichten; in die eine Schublade komme alles, was in die Naturwissenschaft gehört, und in die andere Schublade alles, was mit unserem Glauben zu tun hat. Wir entschließen uns, sorgfältig zu vermeiden, daß irgendeine Berührung dieser beiden geistigen Zonen stattfinden könne. Das ist damals empfohlen worden unter der seltsamen Überschrift „Doppelte Buchführung“. Diese merkwürdige Bezeichnung verrät schon, welche ausgeprägte Schizophrenie des Denkens in dem Recepte liegt, zu versuchen, ein für die geistigen Mittel damaliger Zeit unlösbar gewesenes Problem auszuschalten mit der Behauptung angeblicher „Irrelevanz“ naturwissenschaftlicher Erkenntnis für weltanschauliche und religiöse Betrachtung.

#### IV.

In allen naturwissenschaftlichen Ergebnissen und Errungenschaften des vorigen Jahrhunderts ist niemals etwas entdeckt worden, was geeignet erschienen wäre, den Vorstellungen von Demokrit und Lamettrie zu widersprechen. Im Gegenteil, jedesmal wenn eine neue naturwissenschaftliche Erkenntnisleistung gelungen war, dann zeigte sich, daß auch in diesem, erst jetzt und neu verstandenen Gebiet von Naturerscheinungen alles nach der Vorschrift einer Naturgesetzlichkeit verläuft, die zu zwangsläufiger Vorausbestimmung des Geschehens führt. In diesem ganz präzisen Sinne war tatsächlich jede neue naturwissenschaftliche Erkenntnis des vorigen Jahrhunderts auch eine Bestätigung materialistischer Philosophie.

Ich hebe das hervor, um einem Mißverständnis entgegenzutreten. Es ist nicht so, daß die Naturforscher des vorigen Jahrhunderts unter dem geistigen Zuge irgendeiner Mode unnötigerweise materialistisch gedacht haben, sondern sie haben materialistisch gedacht, weil die Grundvorstellung materialistischer Philosophie, nämlich die Vorstellung lückenloser mechanischer Zwangsläufigkeit des Naturgeschehens mit jeder neuen Entdeckung naturwissenschaftlicher Art neue Bestätigung erfuhr.

Nun ist aber gerade mit dem Beginn unseres Jahrhunderts in der Naturwissenschaft einiges Merkwürdige geschehen. Das eine davon war jene große Entdeckung,

gerade im Beginn dieses Jahrhunderts gemacht, durch welche Max Planck für alle seitdem geschehene physikalische Forschung das Hauptthema angegeben hat. Ich komme darauf nachher noch zurück. Ich möchte aber zunächst noch etwas anderes sagen, das auch zu den Jahren um 1900 gehört.

Es haben damals einige bedeutende Fachvertreter von Physik und Chemie, klare, kritische, scharf denkende Köpfe, etwas ausgesprochen, was auf ihre Fachgenossen geradezu schockartig gewirkt hat. Sie haben gesagt: Es ist uns nun seit mehr als zwei Jahrtausenden von diesen sagenhaften Atomen erzählt worden; aber jetzt möchten wir einmal ernst machen und fragen: Wer kann uns ein Atom zeigen? Wir verstehen natürlich, so wie die Atome gedacht sind von den Anhängern der Atomhypothese, sind sie zu klein für alle Mikroskope, die wir haben. Aber wenn wir an die reale Existenz der vermuteten Atome glauben sollen, dann verlangen wir irgendwelche Experimente, aus denen unzweideutig hervorgeht, daß es Atome gibt, daß sie nicht nur menschliche Phantasie, menschliche Spekulation sind, sondern Realitäten des Naturgeschehens. Wenn wir mit scharfer Kritik den Gesamtbestand unseres heutigen Wissens in Physik und Chemie (1900!) durchmustern, finden wir nichts, was uns zwingen könnte, die Atome als reale Gebilde anzusehen.

Das will uns heute natürlich sehr merkwürdig vorkommen, daß damals noch Fachvertreter von Physik und Chemie geneigt waren, zu bestreiten, daß es überhaupt Atome gibt. Man könnte denken, das müßten doch wohl etwas beschränkte oder mindestens eigensinnige Köpfe gewesen sein, aber in Wahrheit waren es keine Dummköpfe. Wenn sie auch Unrecht hatten — das wissen wir ja heute — mit ihrer Meinung, es gäbe gar keine Atome, so hatten sie recht mit der kritischen Hervorhebung, daß im damaligen Zustand der Dinge ein Beweis für die reale Existenz der Atome noch nicht gelungen war. Diese Kritik hat dann auch als Ansporn gewirkt. Gerade daraufhin haben geniale Experimentatoren das damals aufgekommene Schlagwort „reale Existenz der Atome“ zur Überschrift eines Hauptteils ihrer Arbeit gemacht. Sie haben sich in geistreich und glänzend durchgeführten Experimenten hinunterzubohren versucht bis in diese tiefste Schicht materiellen Seins, in der nun doch die Atome als Realitäten entdeckt werden konnten.

Heute ist uns ja das Atom fast so real wie Tisch und Stuhl. Es kommt darin zum Ausdruck, daß wir zum Beispiel sagen können, wie schwer ein Atom von diesem oder jenem Element und bestimmtem Isotop ist. Man kann auch sagen, wie groß die Atome sind; ganz grob gesagt, enthält eine perlschnurartige Kette von Atomen von 1 cm Länge etwa 100 Millionen Atome. So winzig klein ist das Atom also. Aber trotzdem ist ja dasjenige, was wir heute mit dem Wort „Atom“ bezeichnen, noch keineswegs letzter unzusammengesetzter Baustein der Materie, wie Demokrit es gemeint hat. Die Wortbedeutung hat sich verschoben im Laufe der Zeit. Wir bezeichnen ja heute mit dem Wort Atom das kleinste Stück von der Substanz irgendeines chemischen Elementes. Die so verstandenen Atome sind noch zusammengesetzt — nach dem bekannten Bauschema, wo in der Mitte des Atoms der Atomkern sitzt, mit seinem Durchmesser noch einmal 10 000- bis 100 000mal kleiner als das schon so kleine Atom. Trotzdem enthält er fast die gesamte Masse des Atoms. Weniger als ein Promille von der Masse des Atoms steckt in dem, was den Raumbedarf des Atoms ausmacht, der sogenannten Elektronenhülle. Wenn wir in Gedanken zusammenhalten das Elektron und andererseits die beiden Kernbausteine Proton und Neutron, dann haben wir in Gestalt dieser drei Elementarteilchen etwas vor uns, was jedenfalls große Ähnlichkeit hat mit dem, was Demokrit sich als Atom gedacht hat. Denn diese Elementarteilchen sind in einem bestimmten, allerdings gar nicht einfach zu formulierenden Sinne wirklich unzusammengesetzte Bausteine der Materie.

Aber mit dem, was ich hier erwähnte, habe ich ja für heutige Menschen nichts berichtet, was irgendwie neu wäre. Ich möchte fast sagen, das weiß heute jeder Zeitungsleser. Ich habe aber trotzdem mit ein paar Worten daran erinnern wollen, um einen Satz zu untermauern, der jetzt ausgesprochen werden muß: Das Atom ist für uns kein Geheimnis mehr. Es ist ausdrücklich nicht so, daß die Atome erst teilweise erforscht wären, und daß da noch große Rätselfragen offen geblieben wären. Sondern die Gesetze der Atome, die Gesetze ihres Aufbaus und ihrer Reaktionsweisen sind uns heute in ähnlicher Durchsichtigkeit kristallklar geworden, wie uns schon seit längerer Zeit die Gesetze der Planetenbewegung mathematisch durchsichtig geworden sind. Auf der Höhe dieses modernen Wissens von den Atomen kann und muß der Physiker eine sehr seltsame Aussage machen. Die Aussage nämlich, daß es in dieser tiefsten Schicht materiellen Seins, in der wir es zu tun haben mit den einzelnen Atomen, Elementarteilchen usw., ein ganz neuartiger und vorher nie geahnter Typ von Naturgesetzlichkeit vorliegt, eine Naturgesetzlichkeit, die nicht mehr zu einer Determinierung aller Einzelheiten, aller Feinheiten des Naturgeschehens führt. Wenn wir das Wort „Determinierung“ mit vollem Recht gebrauchen könnten als grundsätzliche Gesamtüberschrift für alle naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, die bis zu unserem Jahrhundert hin erreicht worden sind, könnten wir mit gleichem Recht ein anderes Wort gebrauchen als grundsätzliche Überschrift für den Erkenntnisinhalt der Physik unseres Jahrhunderts. Dieses neue Wort heißt „Statistik“. Die eigentlichen, die wahren Grundgesetze des physikalischen Naturgeschehens sind statistische Gesetze.

Wie das gemeint ist, wollen wir uns an einem Beispiel vor Augen führen. Wir stellen uns vor, wir hätten hier ein Radiumpräparat, 1 mg Radium. Von ihm weiß der Physiker, ohne daß er erst eine neue Messung dazu machen muß, wie stark die Strahlung ist, die von diesem einen mg Radium ausgeht. Diese Strahlung entsteht ja dadurch, daß ein Radiumatom plötzlich zerspringen, zerplatzen, sich zerteilen kann; es zerfällt in zwei neue Atome, in ein Atom Helium und ein Atom Emanation. Genauer gesagt, der Kern des Radiumatoms zerfällt in dieser Weise, und die Elektronenhüllen regulieren sich nachträglich ein. Für uns ist hierbei das Wichtigste, daß der Physiker weiß — denn das ist naturgesetzlich vorgeschrieben — wie stark die Strahlung ist, die von 1 mg Radium ausgeht; infolgedessen kann er uns eine Voraussage machen: Er kann uns nach einer sehr einfachen mathematischen Formel voraussagen, wie lange es dauern wird, bis von diesem einen mg nur noch 90 Prozent, noch 30 Prozent oder nur noch 10 Prozent übrig sind. Das ist eine Aussage, die hinausgreift in die Zukunft künftiger, kommender Jahrtausende; aber es ist eine Voraussage, die mit der gleichen Zuversicht ausgesprochen werden darf, wie die Aussagen der Astronomen für Sonnenfinsternisse. Das ist offenbar ein neues eindrucksvolles Beispiel für Determinierung, für zwangsläufige Vorausbestimmung des künftigen Geschehens durch den jetzt gegebenen Zustand. Aber nun wollen wir die Sache mit einer schärferen Brille betrachten. Wir sagen uns, dieses eine mg Radium enthält ja schon eine ungeheure Zahl von Atomen; es ist ein riesiges Kollektiv von Atomen. Nun wollen wir ein Experiment machen; ich schildere es nur ganz grob und oberflächlich, aber ich betone, daß dieses Experiment durchaus innerhalb der Möglichkeiten heutigen experimentellen Könnens liegt. Das Experiment besteht einfach darin, daß wir ein einzelnes, individuelles Atom herauspicken aus dem großen Kollektiv. Das große Kollektiv geht uns danach gar nichts mehr an. Nur von diesem einen individuellen Atom, das wir irgendwie isoliert haben, sprechen wir jetzt. Wir zeigen dieses Atom dem Physiker, der uns die schöne Voraussage machen konnte, und fragen ihn, wie lange es dauern wird, bis dieses Atom zerfällt. Es könnte ja schon in den nächsten Sekunden zerfallen; es kann auch sein, daß



es in 10 000 Jahren immer noch unzerfallen übriggeblieben ist. Aber der Physiker lehnt ab, weist unsere Frage zurück.

Wir sind darüber zunächst nicht überrascht, denn vor 60 bis 65 Jahren stritten sich die Gelehrten ja noch darüber, ob es überhaupt Atome gibt. Wir haben also wohl an diesen Physiker zu früh, zu ungeduldig eine zu schwierige Frage gestellt; wir müssen ihm Zeit lassen und später einmal wiederkommen. Dann wird er wahrscheinlich so weit sein, auf Grund neuer Forschungen unsere Frage zu beantworten. Aber was wir uns da ausgedacht haben, ist vollkommen falsch, denn der Physiker wollte mit der Zurückweisung unserer Frage nicht etwa das Eingeständnis aussprechen, daß sein Wissen in diesem Punkte noch ungenügend sei, sondern er wollte etwas Positives sagen. Er wollte sagen: Nicht nur ich, als Physiker des Jahres 1964, bin außerstande, unter Aufbietung aller meiner instrumentellen Möglichkeiten einem individuellen Atom anzusehen, wann es einmal zerplatzt, sondern in diesem Punkte werden auch künftige Generationen von Physikern nicht mehr können als ich; im objektiven Zustand dieses Radiumatomkerns gibt es nämlich gar nichts, was als bestimmende Ursache für einen bestimmten Zeitpunkt des Zerfalls wirken könnte.

Das ist nun eine Behauptung, die so aufreizend ist, die so radikal den naturwissenschaftlichen und auch philosophischen Denktraditionen von zwei Jahrtausenden zuwiderläuft, daß ihr jeder geistig wache Mensch spontan widerspricht, mindestens aber ihre Beweisbarkeit bestreitet. Wir wollen uns an diesem Punkte jetzt nicht festhaken; ich möchte nur ganz kurz sagen: Die Einwände, die für jeden besinnlichen Menschen naheliegen, haben sich die führenden Meister der Physik unseres Jahrhunderts natürlich selbst auch gemacht, aber sie sind in ganz scharfer, kritischer Durchdenkung zu dem Schluß gekommen, daß diese Einwände doch nicht durchschlagend sind. Wir müssen das also, was soeben dargelegt wurde, als positive neue Erkenntnis anerkennen, es annehmen als eine bewiesene neue Erkenntnis, die in ganz überraschender und erstaunlicher Weise unser Wissen um die Natur vertieft.

Eine so revolutionäre Behauptung erfordert natürlich ein ganz gewichtiges Beweismaterial. Dieses ist vorhanden, in Gestalt unseres Gesamtwissens von den Atomen. Aber das können wir nicht in diesem Vortrag systematisch besprechen. So möchte ich lieber erst gar nicht versuchen, Andeutungen über den Beweisgang zu machen, sondern möchte versuchen, den Inhalt des Behaupteten noch einmal zu verdeutlichen durch einen Vergleich aus dem täglichen Leben. Der Direktor einer großen Lebensversicherung kann ja an Hand seiner Sterbetabelle voraussagen, wieviele von seinen zahlreichen Versicherten im Laufe des nächsten Jahres sterben werden. Würde aber ein einzelner Versicherter den Direktor fragen, ob er das nächste Jahr überleben werde, dann müßte er sagen, daß die Tabelle keine Namen enthalte, keine Auskunft über Einzelschicksale gebe, sondern nur etwas über einen statistischen Prozentsatz aussagt, mehr nicht. Genau dasselbe, was diese Tabelle aussagt über das große Kollektiv der Versicherten, sagt die für den Radiumzerfall maßgebende Naturgesetzlichkeit aus über das Kollektiv der Radiumatome. Diese Naturgesetzlichkeit sagt nicht, welche der Atome zerfallen müssen, sondern sie sagt nur: Wenn ein großes Kollektiv vorhanden ist, dann muß der und der Prozentsatz innerhalb einer gewissen Zeit zerfallen, mehr nicht.

Man darf aber den Vergleich, den wir soeben gemacht haben, nicht weiterführen wollen. Man könnte sagen, dieser Versicherte hätte zu seinem Arzt gehen sollen. Aber hier hört der Vergleich auf; denn, wenn ich so sagen darf, für die Radiumatome gibt es keinen Arzt. Es kann für sie keinen Arzt geben, weil sie gar nicht krank werden. Der Zerfall eines einzelnen Radiumatoms ist nämlich nicht das Endergebnis einer fortschreitenden Veränderung, die man vielleicht in Zukunft genauer beobachten könnte; sondern jedes einzelne Radiumatom ist vollkommen „gesund“, bis es plötzlich zerfällt.

Das also ist die seltsame, ganz neuartige, unerwartete, von keinem Menschen früher vorausgesehene Feststellung, zu der die moderne Physik uns geführt hat, daß es in diesem Sinne statistische Naturgesetze gibt.

Der Radiumzerfall, von dem wir jetzt gesprochen haben, ist aber nicht etwa ein Ausnahmefall. Max Planck hat uns nämlich das Tor geöffnet zu einer großen Erkenntnis, zu der Erkenntnis, daß ein berühmter philosophischer Spruch unrichtig war, der Spruch: „Natura non facit saltus“, die Natur macht keine Sprünge. Das sollte offenbar heißen, daß das Naturgeschehen letzten Endes immer in fließenden Übergängen vor sich gehe. Heute wissen wir, daß es genau umgekehrt ist. Wenn wir irgendwo fließendes Geschehen beobachten, dann beobachten wir nicht genau genug. Wenn wir die Möglichkeit haben, hinunter zu sehen, in irgendeinen Naturvorgang, in das Gewimmel der beteiligten Atome oder Elementarteilchen, dann sehen wir, daß alles Geschehen in winzigen Einzeltvorgängen, in Sprüngen geschieht – Quantensprünge nennen die Physiker das –, und der Zerfall eines Radiumatoms ist gerade ein Beispiel für einen Quantensprung. Für alle Arten von Quantensprüngen gelten die gleichen grundsätzlichen Betrachtungen, die wir an diesem Beispiel ausgeführt haben.

## V.

Damit ist nun tatsächlich das Naturverständnis der modernen Naturwissenschaft tiefgehend verwandelt gegenüber dem Denken von zwei vergangenen Jahrtausenden. Aber wir wollen dieses Thema jetzt nicht weiter verfolgen im Geiste eines Liebhabers der Naturwissenschaft, sondern wir wollen fragen, was diese neuen merkwürdigen Erkenntnisse vielleicht bedeuten können für uns als lebende Menschen. Denn für uns ist ja schließlich doch nicht das das Wichtigste, was da unten los ist im Gewimmel der winzigen kleinen Atome, die in ihrer Kleinheit so fern von uns sind. Was uns Menschen bewegt, ist die Frage: Was sind wir selbst? Was ist der Mensch?

Im Rückblick auf zwei Jahrtausende Geistesgeschichte gewinnt diese Frage eine ganz bestimmte Zuspitzung. Wir stehen vor der Frage: Was sagt die moderne Naturwissenschaft zu der Behauptung Lamettries? Wenn ich frage, was die moderne Naturwissenschaft zu der Behauptung Lamettries sagt, dann spreche ich als Naturwissenschaftler, als Berichterstatter über Ereignisse in der modernen Entwicklung der Physik. Ich spreche nicht etwa als bekennender Mensch von meinem persönlichen Glauben, denn das gehört nicht zu meinem Thema.

So wollen wir diese Frage behandeln mit äußerster Kühnheit, im rein rationalen Sinne. Wenn wir in diesem Sinne die Sache durchdenken, dann haben wir zunächst den Eindruck, daß all dieses Merkwürdige, was die Physiker unseres Jahrhunderts gefunden haben, für die These Lamettries gar nichts bedeutet. Diese wird dadurch gar nicht geändert. Denn diese statistische Naturgesetzlichkeit läßt zwar für den Einzelfall jedes einzelnen Quantensprunges einen objektiven Spielraum der Indeterminiertheit, so können wir es einmal nennen, in dem wir einfach zum Wort „Determinierung“ die Verneinung bilden. Für das einzelne Radiumatom gibt es keine Vorschrift naturgesetzlicher Art, wann es zerfallen muß. Hier ist ein offener Spielraum, hier haben wir im objektiven Sinne indeterminiertes Geschehen. Aber wir haben nur einen kleinen winzigen Spielraum für solche Indeterminiertheit oder Spontaneität entdeckt, und wir wissen: Sobald wir große Kollektive haben von Atomen, Molekülen oder Elementarteilchen, ist das Durchschnittsgeschehen wieder streng determiniert. Die lebenden Organismen aber sind ungeheure Gebilde, wenn sie gemessen werden mit den Maßstäben der Atomphysik. Auch ein kleiner winziger Bazillus enthält in seinem Körper schon ungefähr eine Billion Atome. Wieviel Atome enthält erst ein solcher Organismus, den man

sogar mit freiem Auge sehen kann! Die ganze, große Wissenschaft der Physiologie bestätigt uns in weitem Umfang, daß für biologische Vorgänge mechanische Zwangsläufigkeit besteht, obwohl grundsätzlich, wenn wir hinunter gehen bis zu den einzelnen Atomen oder Quantensprüngen, kleine Spielräume der Spontaneität nachzuweisen sind. Also scheint es so, daß wir gar nicht umhin können, Lamettries Behauptung als naturwissenschaftlich unanfechtbar anzusehen.

Wenn wir nun aber glauben würden, in dieser Weise wäre die Frage geklärt, dann hätten wir etwas vergessen, was in diesem Zusammenhange nicht vergessen werden darf: Im allgemeinen Bild organischer, biologischer Verhältnisse finden wir auf Schritt und Tritt etwas, was wir mit dem Wort „Steuerung“ bezeichnen können. Dies Wort Steuerung gebrauche ich hier in dem ganz präzisen Sinn, in welchem moderne Techniker von Steuerung sprechen. Steuerung heißt im Denken des Technikers ganz einfach das Vorhandensein von irgendwelchen Anlagen – naturgegebene in einem Organismus oder technisch konstruierte –, die so konstruiert sind, daß eine ganz bestimmte Form eines kleinen, winzigen, schwachen Vorganges einen anderen großen starken Vorgang zum Abläufen oder zu einer bestimmten Art des Ablaufens bringt. In diesem Sinne gibt es Steuerungen im organischen Leben in Hülle und Fülle, gewissermaßen eine ganze Hierarchie von Steuerungen, bis hin zu den bedeutungsvollen Steuerungen, welche die Erbanlagen ausüben im biologischen Geschehen. Das darf man nicht vergessen, wenn wir uns einmal folgende Frage vorlegen wollen. Wir haben an der kleinen Katze von vorhin gesehen, sie machte einen Tatzenhieb, und wir fragen, wie der eigentlich zustande kam. Er kam unmittelbar zustande durch ein recht kompliziertes Zusammenspiel von Muskelkontraktionen. Diese waren dadurch veranlaßt, gesteuert, daß Signale in den Nervenbahnen entlangliefen, die der Physiologe Nervenreizimpulse nennt. Diese Signale waren ihrerseits gesteuert durch noch feinere Vorgänge im Gehirn und im Rückenmark der Katze.

An diesem Beispiel wird uns klar, daß es bei einer solchen Rückwärtsverfolgung organischer Ursachenketten vorkommen kann – nicht in jedem Beispiel muß es so sein, aber es gibt Beispiele, wo es so ist – daß uns die Rückwärtsverfolgung Stufe um Stufe in immer feinere Vorgänge hinunterführt. Wir wollen uns nun einmal vorstellen – augenblicklich nur als eine Denkmöglichkeit – wir hätten einen Fall gefunden, wo man sagen müßte, daß das letzte Glied der rückwärts verfolgten Ursachenkette (also das erste Glied in der tatsächlichen Reihenfolge), von äußerster überhaupt möglicher Feinheit war; nämlich ein einzelner, individueller Quantensprung. Wenn man so etwas beweisen könnte für irgendein Beispiel, dann hätte man gezeigt, daß der fragliche Organismus, an dem sich das abspielte, in diesem Fall jedenfalls nicht – determiniert funktionierte. In diesem Fall wäre sein im Endergebnis zustande gekommenes großes, grobes sichtbares Reagieren abhängig davon, wann, wie und in welcher Form dieser Quantensprung erfolgte, von dem die Physik uns sagt, daß er nicht mehr ein Vorgang aus mechanischer Zwangsläufigkeit gewesen ist, sondern ein Vorgang, in dem die Spontaneität des Natur-Untergrundes zur Geltung kam.

Nun ist das zwar, was wir uns eben ausgedacht haben, so haarsträubend ungläubhaft, daß man vielleicht sagen möchte, das gehöre doch in eine ernsthafte Überlegung gar nicht hinein. So phantastisch kann doch die Natur nicht sein, daß sie den ungeheueren Abstand zwischen einem einzelnen Quantensprung und einer großen, groben sichtbaren Reaktion überbrücken könnte durch die Steuerungsverhältnisse. Aber als Naturwissenschaftler haben wir nicht darüber Debatten zu führen, was uns als glaubhaft erscheinen möchte oder was wir als phantastisch ansehen würden, sondern wir haben ganz schlicht nachzusehen, wie es wirklich ist. Leider kann ich hier nur in wenigen Sätzen zusammenfassen, was an sich Gegenstand ausführlicherer reizvoller Betrachtung

sein könnte: Die moderne Biophysik nämlich – das Grenzgebiet zwischen Biologie und Atomphysik, eine Wissenschaft, in der es z. B. geht um die Hervorrufung von Erbanlageänderungen, Mutationen durch Strahlung, und die in der neuesten Entwicklung eingemündet ist in die große moderne Wissenschaft der sogenannten Molekularbiologie – hat uns in ihren Forschungen gezeigt, daß das tatsächlich zutrifft, was wir uns vorhin nur versuchsweise theoretisch vorgestellt hatten. In diesem modernen Forschungsgebiet ist Beweismaterial dafür gewonnen worden, daß dieses Primzip im organischen Bereich tatsächlich eine ganz große und beherrschende Rolle spielt.

Damit schließt sich endlich der Kreis unserer Betrachtung. Nach unserer etwas weiten und manchmal etwas mühseligen Reise durch zwei Jahrtausende menschlicher Geistesgeschichte und durch verschiedene Gebiete moderner Naturforschung haben wir nun als Ergebnis in der Hand das Urteil der modernen Naturwissenschaft – von ihren weltanschaulich-neutralen Voraussetzungen aus – über Lamettries These. Dieses Urteil ist eine schlichte Verneinung: So ist es nicht! Diese Vorstellung war falsch! Ich sage „falsch“, ich sage nicht, die Vorstellung war dumm; sondern ich sage im Gegenteil: Für einen bestimmten Abschnitt naturwissenschaftlicher Erkenntnisentwicklung war der Irrtum Lamettries ein unvermeidbarer Irrtum. Heute erst sind wir imstande, auf Grund tieferen Wissens diesen Irrtum richtigzustellen.

Die bloße Verneinung und Widerlegung dieser alten Vorstellung ist natürlich noch nicht ihr Ersatz durch etwas anderes. Was an ihre Stelle zu treten hat, ist nicht etwas, was wir schon fertig vorlegen können, sondern das ist, soweit es zum naturwissenschaftlichen Bereich gehört, eine Forschungsaufgabe, die auf uns zukommt. Wenn wir uns bemühen wollen, den Menschen als Naturwesen naturwissenschaftlich so weit wie möglich und so gut wie möglich zu verstehen, dann werden wir versuchen müssen, in künftiger Forschung allmählich herauszuarbeiten, in welcher Weise sich die im Grund der Natur angelegte Spontaneität im Menschen entfaltet zum eigenen Entscheiden, zum schöpferischen, zum verantwortlichen Handeln. Aber das alles sind Fragen der Zukunft.

Erinnern wir uns daran, daß es ungefähr 150 Jahre gedauert hat, bis die Gedanken des einsamen Denkers Lamettrie zum Kerngehalt einer Weltanschauung wurden, die weithin über den Erdball Millionen von Menschen in ihren Bann gezogen hat, dann wird uns klar, daß das, was in unserem Jahrhundert als neue Erkenntnis zustande gekommen ist, wiederum lange Zeit brauchen wird, bis es ins allgemeine Bewußtsein eingegangen, geprüft und in den Gesamtzusammenhang unserer geistigen Welt richtig eingeordnet sein wird. Wir sollten m. E. gar nicht erst versuchen, diesem in Gang kommenden Vorgang geistiger Entwicklung und Auseinandersetzung jetzt vorgreifen zu wollen, sondern es ist besser, wir begnügen uns damit, abschließend uns noch einmal den Punkt des geistigen Weges recht deutlich zu machen, an dem wir heute angekommen sind.

## VI.

Da sehen wir zunächst noch einmal auf etwas Negatives, daß nämlich eine bestimmte frühere Ansicht jetzt widerlegbar geworden und widerlegt ist. Obwohl das zunächst nur eine negative Feststellung ist, so scheint sie mir doch eine tiefe positive Verheißung zu enthalten. Eine Verheißung möchte ich es nennen angesichts der Tatsache, daß die frühere Naturwissenschaft der gewaltige Motor war, der hinter der Bewegung materialistischer Philosophie gestanden hatte, so lange alle Ergebnisse der Naturwissenschaft für die Richtigkeit materialistischer Grundvorstellungen zu sprechen schienen. Daß dieser Motor abgeschaltet ist, dadurch daß uns tiefere Erkenntnis zuteil geworden ist, das ist eine Tatsache, die wohl gar nicht anders kann als große, weitreichende Wirkungen in der geistesgeschichtlichen Weiterentwicklung auszuüben.

Lassen Sie mich aber am Schluß noch warnen vor einem Mißverständnis, das hier leicht entstehen könnte. Wir sahen, daß die alte Naturwissenschaft mit ihrer Bestätigung materialistischer Überzeugungen zu beweisen schien, daß es keine menschliche Willensfreiheit geben könne, daß es keinen Schöpfergott und keinen regierenden Gott geben könne, daß Gott wohnungslos und arbeitslos sei. Nachdem dies nun weggefallen ist, könnte man vielleicht meinen, die neue Naturwissenschaft fange jetzt an, uns einfach eine Brücke oder Treppe zu bauen, die von ihrem Boden aus unmittelbar zur Glaubenswahrheit hinaufführen könnte. Wenn man sich das vorstellen wollte, hätte man zweierlei mißverstanden: Das Wesen der Naturforschung hätte man mißverstanden, die als solche gar nichts anderes kann und gar nichts anderes will, als nackte Tatsachenfeststellung. „So ist es“, „so sind die Naturvorgänge“, „so sind die Gesetze, die Regelmäßigkeiten, die dabei zugrunde liegen“. Dieser Art sind die Ergebnisse naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Jeder Schritt aber, der im Sinne von Deutung und Bewertung darüber hinaus geht, verläßt den Bereich beweisbarer naturwissenschaftlicher Erkenntnisse. Andererseits ist über den Glauben in unserer Zeit von einem bedeutenden Theologen gesagt worden, daß er immer auch Wagnis sei. Das Wesen des Glaubens ist nicht nur Kenntnisnahme bewiesener, beweisbarer Tatsachen, nicht nur Anerkennung dessen, was sowieso wissenschaftlich bewiesen ist und deshalb eigentlich gar keiner Anerkennung mehr bedarf, sondern das Wesen des Glaubens ist ein Akt seelischen Vertrauens — sich wendend an Unbewiesenes, Unerkanntes, Unerforschtes und Unerforschliches. Es gehört zum Wesen und zur Würde des Glaubens, daß er in diesem Sinne Wagnis ist. Deshalb wäre es ein irreführender Gedanke, wenn man meinen wollte, es könnte jemals von naturwissenschaftlicher Sacherkenntnis aus einfach eine Treppe zum Glauben hin gebaut werden.

Hierzu möchte ich noch eine kritische Bemerkung hinzufügen. Im vorigen Jahrhundert hatte man versucht, die biologische Entwicklungslehre einerseits mit der Ideologie des Fortschrittsglaubens andererseits in eine enge Verknüpfung zu bringen, obwohl das vom logischen Standpunkt aus ebenso absurd ist, wie die bekannten Versuche, aus der modernen, abstrakten Physik eine Berechtigung oder Entschuldigung für die moderne Kunst abzuleiten. Ich glaube nun, daß die gedankliche Verwirrung, die in diesen Versuchen steckt, nicht verringert, sondern nur vergrößert wird, wenn man mit Evolution und Fortschrittsideologie auch noch drittens den christlichen Glauben in eine Synthese bringen möchte, und zwar um den Preis einer Umdeutung der christlichen Heilslehre in Fortschrittsideologie. Soviel zu Teilhard de Chardin.

Es bleibt uns keine andere Möglichkeit, als die Wesensverschiedenheit von Naturwissenschaft und Glauben Ernst zu nehmen und sie nicht zu verwischen. Die Naturwissenschaft kann nicht mehr, als den Weg frei machen für den Glauben, hindurch durch die Schutthalden, die uns die Geistesgeschichte in Gestalt der materialistischen Naturphilosophie hinterlassen hat. Wenn ich in dieser Weise das Wesen von Naturwissenschaft einerseits und Glaube andererseits deutlich voneinander zu trennen mich bemühe, dann hat das nichts zu tun mit einer Anerkennung der abwegigen und sachlich unzutreffenden Irrelevanz-These. Wir müssen vielmehr diese Wesensverschiedenheit der beiden Bereiche richtig verstehen und richtig würdigen. Wenn wir das tun, sehen wir im Ergebnis unseres Gedankenganges nicht nur etwas Negatives, sondern etwas eminent Positives, nämlich eine jetzt eingetretene Veränderung einer geistigen Situation, die bislang unabänderlich zu sein schien: Der Unglaube ist jetzt zum Wagnis geworden, denn alle Beweise, die früher für den Unglauben angeführt werden konnten, haben ihre Kraft verloren<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Der Vortrag ist entnommen aus dem Gedankenkreis meines Buches „Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage“ (Hamburg, 3. Aufl. 1965).

## Das evolutionistische Weltbild und die biblischen Schöpfungsberichte

Unser Thema steht im größeren Rahmen der allgemeinen Thematik des Verhältnisses von Glaube und Naturwissenschaft. Eine Wanderung durch dieses weite und zunächst wenig übersichtliche Gebiet bewegt sich bis heute im Schlagschatten jener geistesgeschichtlichen Auseinandersetzung, die für immer mit dem Namen Galilei verknüpft ist. Es ist hier nicht der Ort und die Stunde, die Vergangenheit zu beschwören und die Geister von damals. Immerhin sei darauf hingewiesen, daß auf dem II. Vaticanum sich Stimmen erhoben, die ein „nostra culpa“ der Hierarchie für die Fehlgänge im Galilei-Streit wünschten. Diese zum Bekenntnis artikulierte Erkenntnis entspringt nicht einem „Galilei-Komplex heutiger Theologen“ (Hengstenberg), sondern einem gegenüber Kompetenzüberschreitungen und ihren schweren geistesgeschichtlichen Auswirkungen geschärften Gewissen einer klarer ihre Grenzen bedenkenden Theologie.

Der Fragenkomplex, den wir hier und heute aufzuarbeiten versuchen, enthält die Möglichkeit, orientierende Lichtungen in das für viele Menschen unserer Tage unübersichtliche „Kuschelgelände“ zwischen Theologie und Naturwissenschaften zu legen. Es geht dabei vor allem darum, in einer sachgerechten Exegese die beiden ersten Kapitel des 1. Buches Moses (Genesis) auszulegen. Sie sind, wie sich zeigen wird, für die heutigen Problemstellungen und die entsprechenden Lösungsversuche höchst ergiebig.

### I. Art und Botschaft der biblischen Schöpfungserzählungen

Der Inhalt der beiden ersten Genesiskapitel ist Ihnen aus der Schulbibel in großen Zügen bekannt. Man pflegt dabei einfach vom „biblischen Schöpfungsbericht“ zu sprechen. Aber in Wirklichkeit handelt es sich nicht um eine einheitliche Erzählung, sondern ganz augenscheinlich — dazu muß man allerdings den genauen Wortlaut in Augenschein nehmen! — um zwei voneinander verschiedene Schöpfungstexte. Das erscheint angesichts der Benennung „1. Buch des Moses“ merkwürdig. Man erwartet doch, daß diese große Stifterpersönlichkeit des Jahwe-Glaubens die gewichtige, alle heidnischen Weltentstehungsmythen verneinende Schöpfungsbotschaft in einer einzigen klaren Form seinem Volke und der Nachwelt ins Gedächtnis geschrieben hat. Die genau analysierten Tatbestände enttäuschen diese Erwartung. Die heutige Exegese ist sich dessen sicher, daß wir zwei nach Verfasser und Abfassungszeit zu unterscheidende Schöpfungsgeschichten vor uns haben, von denen keine eine Niederschrift des Moses ist. Seine Autorschaft für die Bücher, die seinen Namen tragen, ist als eine „organische“ aufzufassen, d. h. Moses ist nur für den substantiellen Kern dieser Überlieferungen verantwortlich, der dann von andern Autoren in der Folgezeit immer stärker entfaltet und ausgestaltet wurde. Die mosaische Grundbotschaft von Jahwe als dem Herrn aller Geschichte, auch der Geschichte des Kosmos, wurde zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Milieus verschieden formuliert und in eine je verschiedene bildhafte Darstellung gebracht. Die ältere Form finden wir in Gn 2, 4b — 2, 24; die jüngere in Gn 1, 1—2, 4a vor.

## 1. Die ältere Schöpfungserzählung

(Gn 2, 4b–2, 24)

Text: „(4b) Als Gott der Herr die Erde und dem Himmel machte, (5) gab es noch kein Gesträuch des Feldes auf Erden, und noch wuchs kein Kraut auf dem Felde; denn Gott der Herr hatte noch nicht regnen lassen auf die Erde, und es war kein Mensch da, den Erdboden zu bebauen. (6) Da stieg ein Wasserschwall empor aus der Erde und tränkte alles Land. (7) Dann bildete Gott der Herr den Menschen aus der Krume des Erdbodens und hauchte ihm Lebensodem in die Nase. So ward der Mensch ein lebendiges Wesen. (8) Nun pflanzte Gott der Herr einen Garten in Eden gegen Osten und setzte den Menschen hinein, den er gebildet hatte. Und Gott der Herr ließ allerlei Bäume aus dem Erdboden wachsen, lieblich zum Anschauen und gut zur Nahrung, den Baum des Lebens aber mitten im Garten und dazu den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse.“

Ich fahre beim Vers 2, 18 weiter:

„(18) Und Gott der Herr sprach: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei; ich will ihm eine Hilfe schaffen, die zu ihm paßt. (19) Da bildete Gott der Herr aus dem Erdboden alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und brachte sie zum Menschen, um zu sehen, wie er sie nennen würde. Wie der Mensch sie nennen würde, so sollten sie heißen. (20) Da gab der Mensch allem Vieh und allen Vögeln des Himmels und allen Tieren des Feldes Namen; aber eine für einen Menschen passende Hilfe fand er nicht. (21) Nun ließ Gott der Herr einen Tiefschlaf auf den Menschen fallen, so daß er einschlief. Er nahm eine von seinen Rippen heraus und schloß die Stelle zu mit Fleisch. (22) Und Gott der Herr baute eine Frau aus der Rippe, die er vom Menschen genommen hatte und führte sie dem Menschen zu. (23) Da sprach der Mensch: Diese ist nun endlich Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleische; sie soll Männin heißen, denn vom Manne ist sie genommen. (24) Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und hängt seiner Frau an und sie werden zu einem Fleisch.“

Zum Text: Er ist gut überliefert und bedarf keiner Korrektur. Die Verse 10–17 wurden, weil geographische Erläuterung, hier ausgelassen.

Um einen Text wirklich zu verstehen, muß man immer erst eine Ganzheit ins Auge fassen mit der Frage: Zu welcher Literatur- bzw. Überlieferungsgattung gehört er? Texte sind nie einfache Summierungen von Wörtern, sondern sind zunächst und zutiefst ein Wortganzes, von dem her erst die einzelnen Wörter und Sätze ihren Stellenwert und damit ihren Aussagesinn empfangen. Wer von der Erzählungsform unserer Perikopen her sofort schließen würde, es handle sich also um einen historischen bzw. naturgeschichtlichen Text, beginge einen Kurzschluß, und er dürfte sich nicht darauf berufen, er wolle eben möglichst „wörtlich“ auslegen. Eine „wörtliche“ Interpretation ist natürlich die einzig sachgerechte, aber sie muß zuerst umsichtig nach dem „Wort“ des Gesamttextes fragen, das alle Einzelwörter übergreift und zu einem Sinnnganzes zusammenschließt.

Wir können zunächst in einem ersten Schritt nur sagen: unser Text ist eine „Schöpfungsgeschichte“ (im unbestimmtesten Sinne des Wortes). Es gibt nur wenige Stimmen, die ihn nach einigen altorientalischen Analogien als „Kulturgeschichte“ verstehen wollen. Doch ist hier so stark von der Ersterschaffung die Rede, daß „Schöpfungserzählung“ die einzig zutreffende Bestimmung ist. Einzuräumen ist allerdings, daß der Autor diese Geschichte nicht einzig um ihrer selbst willen, sondern als Prolog zu Gn 3 (Bundesbruch der ersten Menschen) entworfen und darauf ausgerichtet hat.

Im Zentrum der Darstellung steht der schöpferisch waltende Gott. Er wird dem Hörer vorgestellt zuerst in der Rolle des Handwerkers, der Erde und Himmel „macht“,

dann in der Rolle des Töpfers, der den Menschenleib „töpfert“, damit verbunden in der Rolle des Magiers, der das Töpfergebilde belebt durch seinen Hauch, hierauf in der Rolle des Gärtners, der den Garten in Eden anlegt, darnach wieder in der Rolle des Töpfers, der das Getier formt, hiernach in der Rolle des mit Anaesthetie arbeitenden Chirurgen, schließlich in der Rolle des magisch begabten Baumeisters, der die Rippe zur Frau „baut“. Diese Darstellungsart entspricht genau der Redeweise der Mythen, in denen die Götter menschlich-übermenschlich in dieser hiesigen Welt verkehren und handeln. In der Tat steht unser Text den außerbiblischen Schöpfungsmythen in der Darstellungsform sehr nahe und unterscheidet sich von ihnen vorab dem Inhalt nach durch die ganz andere Gottesauffassung, die in Wirklichkeit den Glauben des Autors und der von ihm angesprochenen Gläubigen prägt. Darnach ist Jahwe in seinem Sein und Wesen der völlig unwelthafte, alle Welt übersteigende Gott. Wenn der Erzähler ihn hier welt- und menschenförmig in der Weise der Mythen auftreten läßt, dann ist das in der jahwistischen Glaubenswelt nur ein Darstellungsmittel, um sein Handeln an und in der Welt bildhaft zu vergegenwärtigen. Wenn demnach die Aussagen unseres Textes über Gott nicht photographisch-protokollarisch verstanden werden wollen, wird dies, so ist zu vermuten, auch vom Text in seiner Ganzheit gelten, zumal auch die Mythen nicht einfachhin naturhistorisch verstanden und gedeutet werden dürfen. Sehr deutlich zeigt sich dieser bildhafte Charakter der Erzählung bei der Erschaffung des Menschen. Unser Verfasser, der dem Milieu der von Ägypten beeinflussten Weisheitsschule Salomons (etwa 900 v. Chr.) angehört, war sicher mit den verschiedenen ägyptischen Anthropos-Mythen vertraut. Jedenfalls stellt er die Formung des Menschen ähnlich dar, wie wir sie in einer Abbildung am Tempel von Luxor bei der Erschaffung des Pharaos Amen-hotep III. und seines Lebensprinzips durch den Gott Khnum antreffen, der hier als Töpfergott (mit Töpferscheibe!) fungiert (vgl. Pritchard, Ancient Near East in Pictures, Nr. 569). Die natürlichen Abkunftsverhältnisse der Pharaonen waren den Ägyptern selbstverständlich geläufig, die dargestellte „Töpferung“ Amen-hoteps III. durch Khnum konnte also nur die Funktion haben, in einer symbolischen Darstellung des „Werdens“ das „Wesen“ des Pharaos, d. h. seine „Gottessohnschaft“ anschaulich zu vergegenwärtigen. In unserem biblischen Text ist dies sicher nicht anders. Die hebräische Sprache, in der „Erdboden“ (= adamah) und „Mensch“ (= adam) etymologisch zusammenhängen, lieferte einen Grund mehr für die gewählte Darstellungsweise. Ist der „Erdling“ doch nach 2, 5 dazu da, „den Erdboden zu bebauen“ (vgl. 2, 15) und gottbestellter Verwalter der Welt zu sein (vgl. 1, 26).

Mit der Erkenntnis, daß im Alten Orient und damit in der Bibel „Werdens-Schilderungen“ die Funktion von „Wesens-Enthüllungen“ haben können, ist ein wichtiger Schlüssel für die Entschlüsselung mancher biblischer Erzähltexte gewonnen, in unserem Text z. B. für die Schilderung der Frau- und damit der Ehe-Werdung. Sie läßt in ihrem Schlußsatz, der zugleich ihr Hauptsatz ist („Darum wird der Mann...“ Gn 2, 24) klar erkennen, daß wir es mit einer „Aetiologie“ (= Ursachenerzählung) zu tun haben, d. h.: das Wesen der menschlichen Ehegemeinschaft wird durch eine daraufhin entworfene „Werdegeschichte“ erklärt und tief ins Gedächtnis geschrieben.

Gn 2, 4b–25 enthält also in sich selbst schon gewichtige Indizien genug dafür, daß es sich hier um keinen naturhistorischen Bericht handelt, sondern um eine mit mythologischen Formen, Farben und Bildern arbeitende Erzählung, die das Verhältnis Gott – Welt als freie und absolute Schöpfungsrelation bezeugt, also in ihrem Lehrgehalt die rektifizierende Antwort auf die umlaufenden Weltentstehungsmythen (Chaos → Götter → Götterkampf mit den Chaosmächten → Kosmos) geben will.

Daß dieses theologische – und damit radikal nicht-naturwissenschaftliche – Verständnis der Schöpfungserzählung das einzig richtige ist, bestätigt die Bibel selbst unwiderlegbar in der Tatsache, daß im 6. Jahrhundert v. Chr. in Gn 1 ein durchaus anders angelegter Schöpfungsbericht als Prolog der ganzen Heilsgeschichte vorangestellt wurde. Von ihm ist nun zu handeln.

## 2. Der Schöpfungsbericht von Gn 1, 1–2, 4a

Text (in Auszügen): „(1) Im Anfang erschuf Gott den Himmel und die Erde. (2) Die Erde aber war Irrsal und Wirrsal. Finsternis lag über der Urflut, und Gottes Geistesbräus schwang über den Wassern. (3) Da sprach Gott: ‚Es werde Licht!‘, und es wurde Licht. (4) Gott schied das Licht von der Finsternis. (5) Gott nannte das Licht ‚Tag‘, und die Finsternis nannte er ‚Nacht‘. Es wurde Abend, es wurde Morgen: ein Tag. (6) Dann sprach Gott: ‚Ein Gewölbe entstehe mitten im Wasser und scheidet Wasser von Wasser . . .!‘ (11) Dann sprach Gott: ‚Die Erde lasse Grünes wachsen, Pflanzen, die Samen tragen, Bäume, die Früchte bringen . . .!‘ (12) Die Erde brachte Grünes hervor . . . Dann sprach Gott: ‚Leuchter sollen am Himmelsgewölbe entstehen, um Tag und Nacht zu scheiden . . .!‘ (16) Gott machte die beiden großen Leuchter, den größeren, über den Tag zu herrschen, den kleineren, über die Nacht zu herrschen, dazu die Sterne. (20) Dann sprach Gott: ‚Das Wasser wimmle von lebendigen Wesen, und Vögel sollen über der Erde am Himmelsgewölbe dahinfliegen . . .!‘ (24) Dann sprach Gott: ‚Die Erde bringe lebendige Wesen hervor je nach ihrer Art, viele Kriechtiere, die Tiere des Feldes je nach ihrer Art!‘ . . . (26) Dann sprach Gott: ‚Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf der Erde!‘ (27) Gott schuf den Menschen als sein Abbild, als göttliches Abbild schuf er ihn, männlich und weiblich schuf er sie . . . (31) Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe da: Es war sehr gut. Es wurde Abend, es wurde Morgen: der sechste Tag . . . (2, 4) Das ist die Entstehungsgeschichte von Himmel und Erde, als sie erschaffen wurden.“

Wer diesen Text aufmerksam liest, dem wird auch ohne hebräische Sprachkenntnisse klar, daß hier eine nach Sprachstil, Aufbau und Aussage anders geartete Perikope gegenüber Gn 2, 4 ff. vorliegt. Zunächst fällt das Wochenschema auf, das die ganze Komposition beherrscht, wobei die Tage wie in Israel vom Abend an gerechnet werden. Der Autor weiß selbst, daß der Wechsel von Tag und Nacht von der Sonne bestimmt wird (vgl. V. 17 f.), aber er spricht von Abend und Morgen längst vor der Erschaffung aller Gestirne und verrät schon darin seinen naturkundlich „unrealistischen“ Betrachtungsstandpunkt, der ihm in dieser Hinsicht allerdings durch die gemeinorientalische – fast modern anmutende! – Vorstellung erleichtert wurde, daß Licht eine Art Weltfluidum und unabhängig von unseren Gestirnen sei. Daß der ganze Bericht als „idealistisch“, d. h. nach einem genau durchstrukturierten Plan entworfen, anzusehen ist, erkennt man an den Zahlenverhältnissen, die den Text durchprägen. Da ist zunächst die heilige Zahl Sieben zu nennen: sieben Tage – siebenmal das Sonderwort „erschaffen“ (in Gn 2, 4 ff. nicht verwendet!) – sieben Arten von Formeln. Sodann fällt die Zehnzahl für die göttlichen Schöpfungsworte auf, die sicher ein Analogon zu den zehn Weisungsworten (Dekalog!) der Bundescharta sein sollen. Auch die heilige Dreizahl (drei Namengebungen, drei Segnungen, dreimal „erschaffen“ für die Schöpfung des Menschen, drei Arten von Pflanzen, drei Arten von Gestirnen, drei Arten von Tieren) und die Vierzahl, die „Zahl der Welt“ (= vier Himmelsrichtungen und Weltregionen)

– vgl. vier und vier Werke und eine Reihe von Vierergruppen bei den Formeln und Wörtern! – finden sich als Kompositionselemente in diesem durch und durch künstlich-künstlerisch aufgebauten Text, der offensichtlich selbst einen „nach Maß, Zahl und Gewicht“ (Weish 11, 21) geordneten Kosmos darstellen und als solcher die gottgeschaffene Welt widerspiegeln soll. Daraus ergibt sich zugleich seine weisheitlich-lehrhafte Bestimmung.

Obwohl der bzw. die Verfasser aus der Priesterschaft (vermutlich 6. Jahrhundert!) eine gute Naturbeobachtung verraten und mit der altorientalischen sogenannten „Listen-Wissenschaft“ (betr. Listen der Naturdinge) vertraut sind, erweist sich dieses Lehrstück in seiner von einem idealistischen Zahlenschema bestimmten Struktur als ein von naturhistorischen Interessen und Intentionen nicht wesentlich bestimmter Text. Seine erste und letzte Botschaft ist unüberhörbar die theologische Aussage über die Gottentworfenheit aller Seinsbereiche und ihre gottgesetzte Ordnung. Wiederum wird der a-historische Charakter des Berichtes prinzipiell erhärtet durch einen Vergleich mit der älteren Schöpfungserzählung in Gn 2, 4 ff., welche der priesterliche Verfasser von Gn 1 natürlich gekannt hat.

## 3. Die in naturhistorischer Sicht wesentlichen Unterschiede, ja Widersprüche in beiden Schöpfungserzählungen

Der Differenzen zwischen Gn 1 und Gn 2, 4 ff. sind viele. Uns interessieren in der Sicht unserer spezifischen Thematik nur jene Abweichungen, die sich bei einem naturwissenschaftlichen Deutungsversuch als unlösbare Widersprüche herausstellen. Es sind deren vor allem zwei: a) der Anfangszustand der Welt, b) die Abfolge der Schöpfungswerke.

a) Die ältere Erzählung Gn 2, 4 ff. setzt als Erstzustand der Welt eine leblose und ungestaltete Wüstenei voraus. Als Anfangsprinzip für die belebte und geordnete Welt erscheint der „Wasserschwall“, der aus der Erde emporsteigt. Diese Darstellung verweist ganz augenscheinlich auf die Erlebniswelt des Beduinen, dessen Welthorizont die Wüste und dessen Lebensraum der Umkreis der Wasserstellen, d. h. die Oasen sind. Der Autor von Gn 2, 4 ff. knüpft also an die Beduinentradition seines Volkes an, die im relativ wasserarmen Palästina gleichsam ihr fernes „Echo“ gefunden hat.

Demgegenüber beschreibt Gn 1, 1 ff. die Anfangssituation der Welt nach dem Vorbild mesopotamischer Kosmogonien, wie sie in dem bekannten Schöpfungsmythos „Enuma elisch“ verdichtet artikuliert sind. Das für „Urflut“ verwendete Wort *tehom* beschwört gleichsam die chaotische Tiamat (fem.: = Salzwasserozean) des sumero-babylonischen Mythos und entmythologisiert sie freilich zugleich. Jedenfalls ist der Erstzustand der sichtbaren Welt in Gn 1, 1 ein Wasserchaos, was der Wüsteneidarstellung von Gn 2 klar widerspricht, wenn damit naturgeschichtliche Aussagen gemacht werden sollten.

b) In Gn 2 tritt nach Erschaffung der Erde der Mensch als erstes aller Erdengeschöpfe Gottes vor uns hin, dann folgen die Pflanzen des Gartens von Eden, hierauf die Tiere und schließlich die Frau. Im Gegensatz dazu ordnet Gn 1 die Reihenfolge ganz anders: Licht (1. Tag) – Firmament, das obere und untere Wasser scheidet, (2. Tag) – Erde und Meer, Pflanzen (3. Tag) – Himmelsleuchten (4. Tag) – Wassertiere und Vögel (5. Tag) – Landtiere und Menschen (6. Tag). Das Leben auf der Erde wird also gleichsam pyramidenartig gestuft, wobei der Mensch die Spitze der Pyramide darstellt. Ist er doch das zwar letzte, aber höchste aller irdischen Geschöpfe.

Wenn man beide Reihenfolgen auf die naturkundliche Ebene einträgt, ergibt sich wiederum ein krasser Widerspruch. Die unter a) und b) genannten Tatbestände sind also offensichtlich ganz anders zu interpretieren. Die Bibel selbst spricht dies in der Aufnahme der beiden sehr unterschiedlichen Schöpfungsgeschichten klar aus und verweist damit auf die theologische Interpretation als auf die einzig sachgerechte Weise, Zeugnis und Botschaft beider Berichte zu erheben und zu vermehren.

#### 4. Die theologische Lehre der biblischen Schöpfungsberichte

Das „Auseinander“ und „Nacheinander“ der Schöpfungswerke, d. h. die weltimmanente Verlaufslinie der Weltwerdung ist, wie also die Bibel selbst bezeugt, kein Gegenstand biblischer Offenbarung. Göttliche Offenbarung ist demnach hier nur, was beiden Erzählungen gemeinsam ist und durch die jeweilige Einkleidung als eigentlich Gemeintes zutage tritt. Dieses auf doppelte Weise verkündete eine Lehrgut läßt sich so formulieren: Was ist und geworden ist, d. h. die ganze Welt mit allen ihren Seinsbereichen, ist durch Gottes Entwurf und Setzung da; so, wie sie ist, steht sie von jeher und für immer in einem Schöpfungsbezug zu Gott. Die biblische Offenbarung bewegt sich also nicht in der Dimension der „Weltlinie“, sondern im Raum des Bezugs von Gott zu Welt und Welt zu Gott, also gewissermaßen in der Dimension der Vertikalen zur „horizontalen Weltlinie“. Diese im Raum naturwissenschaftlich nachprüfbarer Phänomene nicht erscheinende und dennoch metaphysisch konstitutive Grundrelation des Kosmos zu Gott wird in der älteren Schöpfungserzählung im Bilde des handwerklichen Machens und Gemachtwerdens vergegenwärtigt, im jüngeren Schöpfungsbericht mit der Kategorie des schöpferischen, Dasein und Sosein der Welt setzenden göttlichen Sprechens bezeugt. Die plastische Bildhaftigkeit von Gn 2 wird also in Gn 1 abgelöst von einer abstrakteren Darstellungsweise, die sowohl an die gemeinorientalische Vorstellung von der magischen Kraft des Wortes wie an die Erfahrung des von den Propheten enthüllten wirkmächtigen göttlichen Geschichtswortes anknüpft. Vom Horizont der gesamten alttestamentlichen Worttheologie her wird dann auch offenbar, daß die „Erstschöpfung“ der Welt (creatio prima) ihre Fortsetzung findet in einer entfaltenden und gestaltenden Schöpfertätigkeit Gottes (creatio continua). Die Vergegenwärtigung des Schöpfungsbezuges in der Form eines göttlichen Sprechens ist zugleich die geeignetste Weise, um im Seinsverhältnis von Schöpfer und Schöpfung Distanz (Transzendenz) und Nähe (Immanenz) in einem ausgewogenen Zueinander und Ineinander erkennen zu lassen.

#### II. Die naturwissenschaftliche Evolutionstheorie im Lichte der biblischen Schöpfungslehre

Die Verkennung des biblischen Schöpfungszeugnisses durch frühere Theologen im Sinne einer die Naturgeschichte der Anfänge aufdeckenden Offenbarung hatte das Dilemma zur Folge: Wenn Schöpfung, dann keine Evolution. Wenn Evolution, dann keine Schöpfung im Sinne der Bibel.

Unsere biblischen Darlegungen haben – wie mir scheint: unwiderlegbar – gezeigt, daß die Bibel selbst kosmologische Fragen, im naturwissenschaftlichen Sinn gestellt, ausdrücklich aus ihrer Perspektive ausklammert. Die „Weltlinie“ in ihren eigenen sie bestimmenden und entfaltenden Ursache-Wirkungs-Verhältnissen (physischer Kausalnexus) zu erforschen, ist Aufgabe der erkennenden Vernunft des Menschen und ist im Schöpfungsauftrag an den Menschen enthalten: „Machet euch die Erde untertan!“ (Gn 1, 28). Der auf biblischer Basis aufruhende Glaube schreibt dieser Vernunft, falls

sie sich ihr selbst getreu bleibt, d. h. ihren Denkgesetzen entsprechend und in ethischem Verantwortungsbewußtsein wissenschaftlich betätigt und entfaltet, keinen Forschungsweg und kein Forschungsergebnis vor. Theologie und Naturwissenschaft haben je ihren Eigenraum, ihre je eigenen Erkenntnismittel und Methoden und vorab ihr je eigenes Formalobjekt (= Gesichtspunkt, unter dem ein Gegenstand erscheint und erforscht wird). Konflikte sind nur möglich bei unzulässigen Grenzüberschreitungen. Hat der Galilei-Streit seine tragischen Ereignisse und Folgen einer ihrer Grenzen nicht bewußten Theologie zu „verdanken“, so haben später bis in die neueste Zeit herein leider auch globale Absolutheitsansprüche einzelner Naturwissenschaftler und ganzer Schulrichtungen zu fatalen atheistischen Ideologien geführt. Doch scheint die Zeit der beiderseits für unaufgebar gehaltenen Frontstellungen langsam der Stunde des verständnisvollen Dialogs zu weichen. Dieser Dialog kann sich bei bestimmten gemeinsamen Gegenständen (= Materialobjekten) gerade durch die jeweilig andere Blickrichtung (= Formalobjekt) darauf sowohl für die Gesamterkenntnis der Sache als auch für das Wohl der menschlichen Gemeinschaft als sehr fruchtbar erweisen.

Jene Naturwissenschaften, die für die Fragen der Weltwerdung (Kosmogogenese), Lebenswerdung (Biogenese) und Menschenwerdung (Anthropogenese) zuständig sind, haben es durch ihre Forschungsergebnisse heute zur praktischen Gewißheit werden lassen, daß die ganze „Weltlinie“ einen ungeheuren evolutiven Prozeß darstellt. Freilich sind die Einzelphasen dieses Prozesses in ihren Details, aber schließlich auch in sich selbst, um so schwerer naturwissenschaftlich aufzuklären, je weiter sie zeitlich zurückliegen und je verändertere Verhältnisse im Vergleich zu unseren Erfahrungsmöglichkeiten vorausgesetzt werden müssen. Darum kommt man in vielem über Hypothesen nicht hinaus, wie die häufigen Wandlungen bzw. Ergänzungen des naturwissenschaftlichen Weltbildes in der Neuzeit zur Genüge dartun.

In der Kosmogogenese herrscht heutzutage die Überzeugung vor, daß unsere Weltphase eine Phase der explosiven Ausdehnung des Alls in den Dimensionen von Raum und Zeit darstellt. Doch gehen die Meinungen darüber auseinander, ob dies für die gesamte kosmische Vergangenheit und auch für alle Zukunft gilt.

Der Bibeltheologe kann zur Frage der Weltwerdung nur dies eine sagen: Wie die Kosmogogenese auch in innerweltlicher Sicht erscheinen und sich noch enthüllen mag, so ist für ihr „Daß“ und „Wie“ im letzten Gottes schöpferisches Walten verantwortlich. Dies wird klar und einhellig durch die biblische Schöpfungslehre bezeugt. Gn 1, 1 und der Gebrauch des theologischen Sonderwortes „bara“ (= schöpferisch erschaffen) legen darüber hinaus nahe, daß die Zeitlinie der Welt nach rückwärts eine endliche ist, daß also auch das dem Kosmos als geordneter Welt voraufgehende „Chaos“ eine zeitlich anzusetzende Setzung Gottes ist<sup>1</sup>.

In der Frage der Biogenese haben die Naturwissenschaften noch keine einheitliche und allseits befriedigende Antwort. Der bekannte Satz von Louis Pasteur (1822–1895), daß Lebendiges nur von Lebendigem stamme, konnte bis heute nicht widerlegt werden, wiewohl man neuerdings – durch die Fortschritte in der Virusforschung – an seiner absoluten Geltung zu zweifeln begonnen hat. Der Bibeltheologe kann aus den bereits dargelegten Gründen in diese Diskussion nicht eingreifen. Wenn man allerdings den physikalisch streng umgrenzten Begriff des Zufalls naturphilosophisch zum allein hinreichenden und letzten Erklärungsgrund der Lebensentstehung zu machen versucht,

<sup>1</sup> Der schon alte Versuch, Gn 1, 1 den folgenden Versen unterzuordnen („Im Anfang davon, daß Gott Himmel und Erde schuf“) – immer wieder neu unternommen – ist zwar grammatikalisch möglich, aber vom Kontext, vom Charakter des Lehrstücks und von seiner Theologie her völlig unwahrscheinlich. Vgl. G. v. Rad, ATD Bd. 2<sup>1</sup> (Das erste Buch Mose) S. 39: „... das theologische Denken von 1 Mose 1 bewegt sich nicht so zwischen der Polarität: Nichts – Geschaffenes als vielmehr zwischen der Polarität Chaos – Kosmos. Es wäre aber falsch zu sagen, der Gedanke der creatio ex nihilo läge überhaupt nicht vor...“

muß schon der Philosoph diesen Überschnitt auf die metaphysische Ebene zurückweisen, und der Theologe die biblische Botschaft von der Allursächlichkeit Gottes bezeugen. Willkommen wird ihm dabei vorab die Formulierung des jüngeren Schöpfungsberichtes sein: Dann sprach Gott: „Die Erde lasse Grünes wachsen . . . Die Erde brachtes Grünes hervor . . .“ (Gn 1, 11 f.) . . . Dann sprach Gott: „Die Erde bringe lebendige Wesen hervor je nach ihrer Art, Vieh, Kriechtiere, die Tiere des Feldes je nach ihrer Art!“ (Gn 1, 24). Damit kann die naturwissenschaftliche Diskussion über das Wie der Überlagerung unbelebter Materie durch die Biosphäre allerdings nicht entschieden werden, obgleich die Formulierung einem Übergang vom Unlebendigen ins Lebendige (Urzeugung) günstig scheint. Die in dieser Formel enthaltene Offenbarungslehre bezeugt aber in jedem Falle Gottes schöpferisches Walten als letzten Seinsgrund des Lebens, was natürlich auch für den hypothetischen Fall gilt, daß dem Menschen einmal die synthetische Herstellung lebendiger Zellen gelänge.

In der Antwort auf die Frage nach der Anthropogenese konvergieren die einschlägigen Naturwissenschaften in der Feststellung, daß ein Abstammungszusammenhang (Deszendenz bzw. Aszendenz) zwischen dem Menschen und dem Tierreich bestehe. Doch kann man den genauen Verlauf der Evolution zum Menschen hin noch längst nicht mit hinreichender Sicherheit angeben. Die Vorstellungen eines klaren Stammbaumes mußten durch die Komplexität neuerer Funde revidiert werden. So spricht man heute eher von einem „Stammstrauch“ denn von einem „Stammbaum“. Zweifellos sind für die Erforschung des menschlichen Wesens und seines Werdens zunächst alle anthropologischen Wissenschaften – also nicht die Naturwissenschaften allein! – zuständig. Der Bibeltheologe überschreitet seine Grenzen, wenn er in fremde Zuständigkeiten eingreift. Nur wenn die Aszendenztheorie in einer Weise formuliert würde, welche die Sonderrelation des Menschen zu Gott ausschliesse, müßte er im Namen der biblischen Schöpfungsbotschaft widersprechen. In Gn 2 unterscheidet sich der Mensch von den ebenfalls „getöpterten“ Tieren dadurch, daß seine Lebendigkeit mit dem „Odem Gottes“ in einen engsten Zusammenhang gebracht wird. Gn 1 enthüllt den Menschen als Gottes lebendiges Abbild in der materiellen Schöpfung (V. 26). Er ist Gottes Hoheitszeichen und Hoheitsträger (Wesir) im Kosmos, was in seiner Herrscherlichkeit zum Ausdruck kommt (vgl. Gn 1, 26, 28; Ps 8). Ihr ermöglichender Seinsgrund ist die Personalität des Menschen, die ihn zum anredbaren und angeredeten „Du“ Gottes macht. Die Formeln über die Erschaffung des Menschen zielen zweifellos auf diesen Sonderbezug seines Wesens zu Gott. Wie es im einzelnen in der Gesamtentwicklung der Schöpfung mit dem „Werden“ dieses Wesens zugeht, ist uns durch die biblischen Schöpfungserzählungen nicht geoffenbart. Damit bleiben viele interessante Fragen in einem Dunkel, das vielleicht auch durch die Forschungen der menschlichen Vernunft nie voll erhellt werden kann. Auf welchen Wegen auch die Personalisierung des Menschen vonstatten gegangen sein mag, sie hat sich sicher unter dem Einfluß des metaphysischen Schöpfungswaltens Gottes vollzogen und hat am Ende zu jenem Sondergeschöpf geführt, das Gott im sichtbaren Kosmos am nächsten und dadurch allem andern Seienden in Subjekt-Objektstellung gegenüber steht. So konnte der Mensch Gottes Partner werden in jener Heilsgeschichte, welche die Mitte der biblischen Offenbarung ausmacht. Im Vergleich zu ihr ist alles kosmische Werden und Geschehen nur Auftakt und Begleitung.

---

Die biblische Schöpfungsoffenbarung und die wissenschaftliche Evolutionstheorie eröffnen je verschiedene und damit zu unterscheidende Aspekte und Perspektiven auf Kosmos und Mensch. Diese Unterschiedenheit in der Dimensionalität verhindert grund-

sätzlich unlösbare Konflikte beider Bereiche, ist aber zugleich der Grund dafür, daß eine vermischende Amalgamierung beider Erkenntnisweisen unmöglich und auch unsinnig ist. Andererseits verlangt der eine Ganzheit darstellende und nach Ganzheit ausgreifende Mensch, aber auch die zumindestens partielle Identität des Materialobjektes beider Sichtweisen nach mehr als einer „kreuzungsfreien Passage“ der verschiedenen Blickrichtungen. Es muß insbesondere in der Anthropologie, in welcher der Mensch sowohl Subjekt wie Objekt des Erkenntnisbemühens ist, eine positive Zuordnung aller Perspektiven geben. Die daran beteiligten Natur- und Geisteswissenschaften, die Philosophie und die Theologie sind zwar streng daran gehalten, das je Ihre zu erforschen und zu sagen, aber sie müssen aus den eben genannten Gründen dies tun in einer sozusagen dialogischen Symbiose. Diese Symbiose ist nicht nur sach-, sondern zugleich höchst zeitgemäß. Das hohe, ja heiße Interesse, welches dem Werk und der „Vision“ von Teilhard de Chardin in unseren Tagen in allen Lagern entgegengebracht wird, legt Zeugnis davon ab. Unser Vortrag selbst wollte einen kleinen Beitrag leisten zu dem großen und wichtigen Bemühen, die Bibeltheologie und die Naturwissenschaften in einen fruchtbaren Dialog miteinander zu bringen.

## Die Christozentrik der Welt

Niemand kann übersehen, daß die heutige Theologie ein anderes Gesicht bietet als jene vor dem Konzil oder erst recht vor zwei bis drei Jahrzehnten. Ja, der Wandel, den sie durchmacht, ist von einem solchen Tiefgang, daß er nicht wenige Gläubige beunruhigt. Es erhebt sich immer wieder die Frage, wie weit die durch das Konzil ausgelöste Bewegung führt, an welchen Ufern sie anschlägt und wo sie haltmacht. Im Hinblick auf das Konzil läßt sich zwar feststellen, was nach der Überzeugung der Konzilsväter unwandelbar bleibt und was wandelbar ist. Die Diskussionen in der Konzilsaula haben jedoch in manchen katholischen Kreisen die Frage entstehen lassen, ob denn im Glauben soviel Ungewisses und Unsicheres liegt, daß es erst einer langen Anstrengung und Mühe bedarf, um dahinter zu kommen, was Christus wirklich geoffenbart hat. Die Verwirrung wächst immer noch und gewiß nicht nur nach den wandelbaren Erscheinungsformen und Ausdrucksgestalten, sondern auch nach der unwandelbaren Substanz, zumal auch von maßgebenden Lehrern (wenngleich keineswegs vom Konzil) wenigstens mißverständlich behauptet wird, selbst die Dogmen der Kirche seien wandelbar, und zwar nicht nur in ihren Aussageformen, sondern auch nach ihrem Inhalt<sup>1</sup>.

Wenn wir das Problem bei Lichte besehen, so können derartige Befürchtungen einigermaßen bewältigt werden. Wenn es einen Wandel in der Theologie und im Glauben gibt und geben muß, so hängt dies mit dem Wesen der Offenbarung und der Theologie selbst zusammen. Die theologische Wissenschaft hat es nicht nach der Art der übrigen Wissenschaften mit der Erforschung unserer Erfahrungswelt zu tun. Sie ist vielmehr eine Wissenschaft sui generis. Ihre Aufgabe ist die geistige Durchdringung und auch eine gewisse Systematisierung und Ordnung der von Gott den Menschen in einem langen geschichtlichen Prozeß geschenkten und in der Schrift bezeugten göttlichen Selbsterschließung. Die göttliche Selbsterschließung ist naturgemäß auf Grund ihres Wesens und ihres Sinnes den Menschen zugeordnet. Die Aufnahme von Seiten der Menschen ist für sie ein konstitutives Element. Es gibt keine Offenbarung „an sich“, sondern nur eine „für uns“. Dieses „für uns“ ist ihr immanent. Dies aber bedeutet, daß sie nach der dem Menschen eigenen Weise, gemäß also seiner Vorstellungswelt und seiner Denkform, gemäß seiner ganzen kulturellen Bildung, angeeignet wird. Die göttliche Offenbarung verleibt sich demgemäß jeweils in der zu einer bestimmten Zeit und Landschaft gehörenden kulturellen Gestalt. Anders kann sie den Menschen nicht erreichen. Wir müssen infolgedessen, wenn wir sie auslegen wollen, versuchen, die Kulturgestalt, die Sprachgestalt, in welcher sie inkarniert ist, zu verstehen. Dies ist im großen und ganzen die orientalisch-kulturelle Welt. Es kann nicht bestritten werden, daß sie viele allgemein menschliche Vorstellungen enthält, die jeder Zeit und jeder anderen Kulturlage zugänglich sind. Auf der anderen Seite aber enthält sie nicht wenig Eigentümlichkeiten, welche uns heute sehr ferne vorkommen und nur mit viel Mühe verstanden werden können. Dies gilt insbesondere von der literarischen Art, in welcher jene fernen Zeiten erzählt haben. Wir sind auf Grund vieler historischer Untersuchungen heute in den Stand gesetzt worden, die Darstellungsweisen und Erzählungsformen des alten Orient nach ihrem wahren Sinn zu beurteilen. So können wir z. B. auf Grund solcher Forschungen die Paradiesesgeschichte neu und anders interpretieren, als dies bisher geschah. Die frühere Theologie, insbesondere die mittelalterliche,

<sup>1</sup> Eine Klärung in mancher Hinsicht bietet jetzt die Enzyklika „Mysterium fidei“.

konnte solche Kenntnisse für die Interpretation der Offenbarung nicht verwenden, weil sie vor dem Aufkommen der historischen Wissenschaften nicht zuhanden waren.

Der Fortschritt der Theologie, d. h. die fortschreitend tiefere Erkenntnis der göttlichen Offenbarung, erfolgt in einem ständigen Dialog mit den weltlichen Wissenschaften. Der Fortschritt kann zwar auch geschehen auf Grund einer meditativen Versenkung in das uns von Gott Mitgeteilte. Die Hauptanstöße aber kommen von den profanen Wissenschaften, welche die Theologie zu einer stets neuen Selbstbesinnung nötigen. Eine solche Selbstbesinnung führt nicht zur Aufgabe des einmal mit Sicherheit Erkannten, sondern zu dessen allseitiger Entfaltung und gründlicher Auslegung. Der Dialog mit den weltlichen Wissenschaften führt auch nicht zu einer Anpassung oder Einebnung in die profanen Wissenschaften, sondern zu einem neuen Selbstverständnis der Theologie mit Hilfe der Welt. Die Theologie findet in dem Gespräch immer wieder das Eigene, dieses aber neu und tiefer. Es ist ähnlich wie mit unserer individuellen Selbstentfaltung im alltäglichen Ablauf des Lebens. Wir kommen zu unserer wahren Gestalt nicht, indem wir bei uns selbst bleiben und uns vor den Stürmen der Welt hüten, sondern indem wir über uns hinausgehen und in das Gespräch mit dem Du oder mit der Gemeinschaft eintreten und uns in der Ordnung der Sachwelt engagieren.

Das Neue in solchen vertieften Erkenntnissen betrifft auch und vor allem die Ordnung der einzelnen Glaubenselemente in dem Ganzen des Glaubens. Es ist nicht gleichgültig, welcher Ort und welcher Rang den einzelnen Offenbarungs- und Glaubenselementen zugewiesen wird. Was als der Kern oder als das Hauptfeld in dem ganzen weiten Raum der göttlichen Selbsterschließung bezeichnet wird, bestimmt das Verständnis aller übrigen Elemente. Denn sie geraten alle in die Perspektive dessen, was als die Mitte der Offenbarung erklärt wird. Niemand bezweifelt, daß die Mitte der göttlichen Offenbarung Christus und das Christus-Ereignis ist. Mit dieser Glaubenseinsicht ist in der Theologie nicht immer so ernst gemacht worden, wie es die Sache selbst verlangt. Vielmehr ist Christus und der ihn analysierende Traktat der Theologie, nämlich die Christologie, nicht selten als eine unter anderen Glaubenswirklichkeiten verstanden worden. Dazu kam, daß Werk und Person Jesu Christi bis vor wenigen Jahrzehnten, wenn man einige ganz große Theologengestalten der Neuzeit ausnimmt, allzusehr individualistisch und spiritualistisch betrachtet wurden. Was die Schrift, die Väter und die großen Theologen des Mittelalters über Christus gesagt haben, hatte vielfach seine Kraft eingebüßt. Die Erlösungstat wurde vielfach als ein Geschehen verstanden, das den einzelnen heilhaft trifft, und zwar primär seine Seele. Ausdruck dieser Denkweise war das viel gehörte Wort „Rette deine Seele“. Wenn wir heute zu einer universalen Auffassung von Christus gekommen sind, so hängt dies zweifellos nicht nur mit einer neuen exegetischen Bemühung, sondern auch mit dem Dialog zusammen, den wir heute mit der ganzen Welt führen. Die Welt tritt infolge der industriellen, technischen Entwicklung immer mehr in ihrer unaufhebbaren Einheit vor unser Auge. Ja, wir sind heute mehr als früher in den Stand gesetzt worden, über die Erde hinauszuschauen in das All. Da erhebt sich unweigerlich die Frage, wie das Verhältnis Jesu Christi zu der Gesamtmenschheit, ja zu dem Kosmos, verstanden werden muß. Diese Frage war natürlich früher der Theologie keineswegs unbekannt. Sie hat aber infolge der neuen Weltlage eine neue konkrete Dringlichkeit erhalten. Sie kann zu der Teilfrage abgewandelt werden, ob Christus auch für die Buddhisten und Hinduisten und andere nichtchristliche Gemeinschaften, ob er auch für andere Himmelskörper eine Bedeutung hat und welche. Solche aus der Zeit sich aufdrängenden Probleme geben uns Impulse, das in der Schrift immer schon zu Lesende mit neuen Augen und mit einem neuen Glaubensverständnis zu erkennen. Die in der Schrift bezeugte allweltliche, allkosmische Bedeutung Jesu Christi wird uns deutlicher sichtbar. Die zen-



trale Stellung Jesu Christi stellt nicht einen punktförmig zu verstehenden Zustand dar, sie ist nicht statisch, sondern dynamisch zu verstehen. Die Schöpfung selbst befindet sich ja nie in Ruhe. Sie bildet vielmehr eine WerdeWelt. Infolgedessen müssen wir Christus als die Mitte dieser WerdeWelt deuten. Dies heißt aber: Wenn wir den Christus-Bezug der Welt interpretieren wollen, genügt es nicht, einen Querschnitt durch die Schöpfung zu machen, es muß vielmehr auch ein Längsschnitt versucht werden.

## I.

Nach diesen Vorbemerkungen möchte ich die Problematik, die in der Formel von der „Christozentrik der Schöpfung“ beschlossen ist, in zwei Hauptteilen entfalten. Im ersten Teil soll die statisch-strukturelle Seite unseres Problems auf Grund des Schriftzeugnisses aufgewiesen werden. Der zweite Teil soll die dynamisch-konkrete Verwirklichung darstellen. Die erste Teilproblematik soll so behandelt werden, daß das Schriftzeugnis über die Christusstruktur des göttlichen Weltplanes entfaltet wird. Die gleich zu nennenden Schrifttexte verkünden mit voller Klarheit, daß Christus das Haupt der gesamten Schöpfung ist, so daß man von einem kosmischen Christus reden kann. Die Texte, welche aus der Heiligen Schrift angeführt werden sollen, stehen in den Paulinischen und in den Johanneischen Schriften. Die klassische Stelle bietet der Kolosserbrief. Hier heißt es im ersten Kapitel (Kol 1, 13–20): „Er hat uns der Macht der Finsternis entrissen und uns in das Reich seines lieben Sohnes versetzt, in welchem wir die Erlösung haben durch sein Blut, die Vergebung der Sünden. Dieser ist das Abbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene aller Schöpfung. Denn in ihm ist alles geschaffen, was im Himmel und was auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, ob Throne oder Herrschaften oder Mächte oder Gewalten: alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor allem, und alles hat in ihm seinen Bestand. Er ist das Haupt des Leibes der Kirche. Er ist der Anfang, der Erstgeborene aus den Toten, damit er in allem den Vorrang habe. Denn es war Gottes Ratschluß, in ihm alle Fülle wohnen zu lassen und durch ihn alles mit sich zu versöhnen, sei es auf Erden, sei es im Himmel, dadurch daß er Frieden machte durch das Blut seines Kreuzes.“ In diesem Text wird der Zusammenhang zwischen Christus und der Schöpfung gepriesen. Es heißt ja, daß alles durch ihn und auf ihn hin geschaffen ist. Dies bedeutet, daß die Welt von Christus kommt und auf ihn hingebunden ist. Dem Ausgang von ihm entspricht die eschatologische Rückkehr zu ihm. Diese ist im Ausgang schon eingeschlossen. Auf sie kommt es sogar an. Das Wohin ist wichtiger als das Woher. Aber das Woher ist bestimmend für das Wohin. Die Art des Kausalzusammenhangs wird von der Schrift nicht näher erklärt. Man wird aber sagen dürfen, daß Christus derjenige ist, um dessentwillen alles andere geschaffen wurde. Besonders bedeutungsvoll dürfte der Satz sein, daß alles in ihm seinen Bestand hat. Er spielt also für die Welt eine erhaltende und rettende Rolle. Christus wird hier unter kosmologischem und ontologischem Aspekt gesehen. Die Perspektive der Schöpfung setzt sich jedoch fort in die Perspektive der Heilsgeschichte. Christus ist nach dem Text des Kolosserbriefes das Haupt der Kirche. Er ist es aber, weil er das Haupt des Alls ist. Nur weil Christus diese zentrale Stellung im All einnimmt, konnte er eine zentrale Funktion für die durch die Sünde gefährdete Welt ausüben.

Daß es sich in der Darstellung des Kolosserbriefes nicht um eine Zufallsthese handelt, welche durch die in der Gemeinde in Kolossä bestehende religiöse Situation hervorgerufen wurde, sondern um einen Grundgedanken des Apostels Paulus, bekundet sich in der Häufigkeit, mit welcher er den gleichen Gedanken ausspricht. Es ist auch zu

beachten, daß dieser nicht nur in den Nebenbriefen, wie im Kolosserbrief, sondern auch in den Hauptbriefen, wie in dem ersten Schreiben an die Christengemeinde in Korinth zu lesen ist. In dem ersten Korintherbrief heißt es (1 Kor 8, 6): „Für uns ist nur ein Gott (Paulus lehnt hier den mythischen Götterhimmel seiner Zeit ab), nämlich der Vater, aus welchem das All ist und wir auf ihn hin. Und es gibt für uns auch nur einen Herrn Jesus Christus, durch den das All ist und wir durch ihn.“ Auch dieser Text bezeugt, daß der ganze Kosmos durch Christus erschaffen ist, daß insbesondere die Menschheit von Christus her und auf ihn hin zu interpretieren ist. Eine ähnliche Gedankenführung finden wir im Hebräerbrief (Hebr 1, 1–3): „Nachdem Gott auf mannigfache Art und Weise dereinst zu unseren Vätern gesprochen hatte in den Propheten, sprach er am Ende dieser Tage zu uns durch seinen Sohn, den er zum Erben über alles eingesetzt hat, durch den er auch die Welten erschaffen hat. Dieser, der als Abglanz seiner Herrlichkeit und als Abbild seines Wesens das Weltall trägt, durch sein machtvolles Wort Reinigung von den Sünden gebracht und sich zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt hat.“ Auch hier wird gesagt, daß Christus, der Retter der Welt, derjenige ist, durch den die Welten geschaffen und getragen werden. Christus wird nicht nur in Zusammenhang gebracht mit der Erlösung, sondern mit der Erschaffung der Welt. Ja, er kann die Welt nur erlösen, weil er die Mitte der Welt ist, auf Grund des ursprünglichen göttlichen Weltplanes. Der Ton liegt dabei freilich auf der Errettung der Welt. Der Schöpfungsgedanke ist eingeordnet in den Erlösungsgedanken. Die Ontologie ist ein Moment der Heilsgeschichte, nicht umgekehrt. Die Heilsgeschichte ist das Umgreifende. Die Ontologie ist das Umgriffene.

Einen besonders ausführlichen Text bietet uns der Epheserbrief. Dieser behandelt vor allem die Kirche. Nach ihm ist das Christusgeheimnis in allen Zeiten gegenwärtig gewesen, aber es war verborgen. In Jesus Christus oder genauer in der Kirche selbst ist es an das Licht getreten, so daß man das immer schon anwesende, aber verborgene Christus-Geheimnis in der Kirche sehen kann. Der für unser Problem in Frage kommende Haupttext lautet (Eph 1, 1–10): „Gott und der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns gesegnet hat mit allem geistlichen Segen, mit himmlischen Gaben in Christus, er hat uns in ihm erwählt vor Grundlegung der Welt, heilig und makellos zu sein vor ihm, indem er aus Liebe uns vorherbestimmte schon vor Grundlegung der Welt zur Kindschaft vor ihm, und zwar durch Jesus Christus, nach dem gültigen Ratschluß seines Willens, zum Preise der Herrlichkeit seiner Gnade, mit der er uns begnadet hat in seinem geliebten Sohne. In diesem haben wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden nach dem Reichtum seiner Gnade, die er ausströmen ließ auf uns in jeglicher Weisheit und Einsicht. Er hat uns das Geheimnis seines Willens kundgetan. Jetzt ist es kund, früher war es nicht kund, kundgetan gemäß seinem Wohlgefallen, das er auf ihn, den geliebten Sohn, im voraus richtete, um die Fülle der Zeiten eintreten zu lassen und alles, was im Himmel und auf Erden ist, zusammenzufassen in Christus.“ Von besonderem Interesse ist die Schlußformel: In Christus wird die Welt, und zwar in ihrer Gänze zusammengefaßt.

Bevor an eine zusammenschauende Auslegung gegangen werden kann, muß noch eine Stelle aus dem Johanneischen Schrifttum, und zwar aus dem Prolog des Johannes-Evangeliums angeführt werden. Hier heißt es (Jo 1, 1–5): „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dieses war im Anfang bei Gott. Alles ist durch dieses geworden und ohne dieses ist nichts geworden, was geworden ist. In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen. Das Licht leuchtet in der Finsternis, aber die Finsternis hat es nicht begriffen.“ „Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden, aber die Welt hat ihn nicht erkannt“ (Jo 1, 10). Man kann an diese Texte die Frage richten, ob der Logos, durch den alles geworden

ist und ohne den nichts geworden ist, in seiner Präexistenz oder in seiner menschgewordenen Gestalt gemeint ist. Man wird wohl mit größerer Wahrscheinlichkeit an den inkarnierten Logos denken müssen. Der menschgewordene Logos ist es, durch den alles geworden ist und ohne den nichts geworden ist und nichts besteht.

Nach diesen Texten wird Christus nicht nur als der Retter der schon bestehenden und durch die Sünde verdorbenen Welt bezeugt. Er wird vielmehr von vornherein in Bezug gesetzt, und zwar in einem kausalen Sinn, zu der Entstehung und zu der Fortdauer der Schöpfung. Es wird weiterhin betont, daß Christus das All nur wieder aufrichten, aus seiner Zerstreuung zusammenfassen und zu Gott zurückführen konnte, weil er von vornherein und von Haus aus die Gesamtschöpfung in sich trug. Noch ein dritter Punkt muß hervorgehoben werden: Das Interesse der Heiligen Schrift ruht auf der Heilsgeschichte, nicht auf der Weltentstehung. Die Weltentstehung wird nur unter dem Aspekt der Heilsgeschichte gesehen, aber sie wird als deren notwendige Voraussetzung genannt.

Nach diesen Texten kann nicht bezweifelt werden, daß der menschgewordene Logos im schöpferischen Weltplan die zuerst erdachte und gewollte Wirklichkeit war. Gott hat nicht etwa zunächst irgendein Weltkonzept gehabt und in diese Weltvorstellung die Christusgestalt hineinkomponiert. Er hat vielmehr umgekehrt zuerst die Christusgestalt erdacht und um diese herum die übrige Wirklichkeit geplant und gewollt. Die Menschen sind also um Christi willen, die materielle Welt ist um den Menschen willen als Ausdruck der göttlichen Sorge um den Menschen geplant und geschaffen worden. So gibt es in dem göttlichen Weltplan eine Stufung. In der Mitte steht Christus, um ihn herum bildet sich die Menschheit, um die Menschheit herum bildet sich die Sachwelt. Christus, der Erstgeborene aller Schöpfung, brauchte sozusagen einen Gesprächsraum, ein Dialogfeld. Dieses ist die Gesamtheit aller Menschen. Die Menschen aber brauchen wiederum einen Bewegungsraum. Dieser wird gebildet durch die Dingwelt. Wenn wir diese Struktur in einem Bild vor uns hinstellen wollen, können wir sagen, daß sich um die Mitte Christus zunächst ein innerer Kreis bildet, die Menschen, und um diesen ein äußerer, die Materie. Man muß dabei allerdings bedenken, daß diese Kreise sich gegenseitig überlagern und durchschneiden. Wenn wir von einer Mitte sprechen, dann muß hinzugefügt werden, daß Christus nicht etwa als physikalische oder chemische oder biologische, sondern als Sinnmitte bezeichnet werden muß. Man könnte ihn auch die metaphysische Mitte nennen. Alles ist um seinetwillen da, nicht ist er um der Schöpfung willen da.

Wenn wir die Frage stellen, warum denn Gott eine solche Struktur, eine solche Ordnung der von ihm geplanten Schöpfung gewollt hat, so gibt uns die Schrift keine klare Antwort, so wie sie uns letztlich auch im Dunkel läßt, wenn wir an sie die Frage richten, warum Gott überhaupt endliches Sein hervorgebracht hat. So viele Antworten auf die letzte Frage versucht werden, so müssen wir doch bekennen, daß sie letztlich nicht befriedigen, daß daher an der Wurzel unseres Schöpfungsglaubens und der Schöpfung selbst eine unlösliche Antinomie steht. Vielleicht könnte man eine Lösung in der Richtung suchen, daß der himmlische Vater seinem ewigen Sohne in dem seligen Liebesgespräch, welches er in dem himmlischen Liebesklima, nämlich im Heiligen Geiste, führt, so sehr zugetan ist, daß er ihm noch eine weitere Quelle der Freude erschließen wollte, die nicht schon in der göttlichen Sphäre selbst begründet ist. Dabei erhebt sich freilich sofort das Problem, wie der himmlische Vater, der ja die nicht mehr einer Steigerung fähige Fülle des Seins ist, etwas derartiges überhaupt auch nur zu denken vermag.

Mit größerer Wahrscheinlichkeit können wir jedoch die Frage beantworten, warum der menschgewordene Sohn als die Mitte der Schöpfung gewollt war, warum Gott die

Menschen als die Umwelt seines inkarnierten Sohnes und die Dinge als Umwelt des Menschen geplant hat. Durch diese Struktur wird eine letzte Sinnhaftigkeit der Welt verbürgt. Wenn nämlich Christus die Sinnmitte oder das metaphysische Zentrum der Welt ist, dann bedeutet dies eine Sicherung der Schöpfung. Dies läßt sich in folgender Überlegung durchschauen. Wenn Gott etwas hervorrufen wollte, was nicht er selbst ist, dann kann dies von ihm Gewollte nur eine endliche Selbstdarstellung sein. Wie wir in allem, was wir tun und sagen, uns selbst darstellen, ähnlich stellt Gott notwendigerweise in allem, was er tut, sich selbst dar. Er kann sich freilich immer nur in einer analogen, nicht in einer eindeutigen und adäquaten Weise darstellen. Die Welt soll sich dieses ihres Sinnes, Selbstdarstellung Gottes zu sein, auch bewußt werden und diese Sinnhaftigkeit akzeptieren. Es wäre daher absurd, anzunehmen, daß Gott nur eine geistlose Wirklichkeit geschaffen hat. Wenn er schon eine Welt hervorrief, dann gehört der Geist wesentlich dazu, der Geist, in welchem die Schöpfung gewissermaßen ihr Auge aufschlägt, um Gott anzuschauen und zu preisen. Die Schöpfung hat zwar in dem Augenblicke, in welchem sich nach Gottes Willen der Geist in ihr bildete, ihren eigenen Sinn verfehlt. Dies scheint ein Mißerfolg des gesamten göttlichen Schöpfungsplanes zu sein. Gott hat jedoch von vornherein dafür Sorge getragen, daß dieses Scheitern nicht endgültig wurde. Indem er die Gestalt Jesu Christi erdachte, war ein Element gegeben, durch welches der Weltsinn ein für allemal gesichert wurde, so daß er nie völlig zerstört werden konnte. Ja, nur weil eine solche Sicherung gegeben war, konnte Gott das Scheitern überhaupt zulassen.

## II.

Wir kommen zum zweiten Teil unserer Ausführungen, zur Darstellung der dynamisch-konkret-geschichtlichen Entfaltungen. Dabei muß ich von vornherein betonen, daß in der Realisierung des göttlichen Weltplanes die Ordnung umgekehrt verläuft als innerhalb seiner Struktur. Denn die Realisierung beginnt mit jener Wirklichkeit, welche in dem Strukturzusammenhang die äußerste ist, mit der Materie. Indem Gott die Welt erschaffen wollte und erschaffen hat, hat er zunächst die Materie hervorgebracht. In welcher Urgestalt sie zunächst hervorgetreten ist, ist für das theologische Denken unbedeutend. Das gleiche gilt von der Frage, wie lange das Ereignis der Welterschaffung zurückliegt. Es gehört zwar zum Bestand des katholischen Glaubens, daß die Welt einen Anfang genommen hat. Ob dieser aber vor vielen oder ungezählten Jahrmilliarden anzusetzen ist, ist nicht Inhalt irgendeiner Offenbarung, so daß die Theologie hier in voller Freiheit jede naturwissenschaftliche Vermutung zu akzeptieren imstande ist. Nur vor einer vielfach vorgetragenen These muß man sich hüten, vor der These nämlich, daß mit naturwissenschaftlichen Mitteln jener Anfang geradezu datiert werden könne. Selbst wenn sich sagen ließe, daß die Entwicklung bis zum heutigen Stande der Welt von einer bestimmten feststellbaren Ausgangssituation an eine bestimmte Zahl von Jahrmilliarden durchlaufen hat und man so auf einen datierbaren bestimmten Ausgang zurückgehen könnte, der als Anfang der Entwicklung bis zu der jetzigen Weltgestalt angesprochen werden könnte, gäbe dies keinerlei Möglichkeit für eine Datierung der Weltentstehung. Man könnte nämlich fragen, ob jener Ausgang nicht seinerseits wieder der Endpunkt einer endlosen vorausgehenden Entwicklung ist, und so könnte man immerfort weiterfragen, ohne jemals an ein Ende zu kommen. Eine solche hypothetische Endlosigkeit der Weltentwicklung steht mit der Zeitlichkeit nicht in Widerspruch, insofern mit der These von der Zeitlichkeit gemeint ist, daß die Welt überhaupt je begonnen hat, mag dieser Beginn auch in endlosen Fernen der Vergangenheit entswinden.

Auf dem Wege der Entwicklung trat eines Tages das Leben auf. Sowenig die Theologie Einspruch zu erheben braucht gegen die These von der Entwicklung unserer Welt aus irgendwelchen von Gott gesetzten Uranfängen, so wenig ist sie genötigt, für das Auftreten des Lebens eine besondere neue Wirksamkeit Gottes anzunehmen. Der Übergang von der unbelebten zur belebten Materie ist ein naturwissenschaftliches Problem, welches zwar in der Theologie früherer Zeiten mit großem Eifer als theologische Frage behandelt wurde, welches aber in Wirklichkeit in den Zuständigkeitsbereich der Naturwissenschaft fällt. Wenn diese zu erklären vermag, daß das Leben nichts anderes ist als die Ausdrucksgestalt bestimmter materieller Strukturen, braucht die Theologie keine Einwände zu erheben. Die Entwicklung geht indes über das organische Leben hinaus zu dem geistbegabten Wesen, nämlich zum Menschen. Heute wird kein Bedenken dagegen ausgesprochen, daß der Mensch aus organischen Vorformen entstanden ist. Die Theologie fügt jedoch hinzu, daß in dem Augenblick, in welchem der Organismus ein bestimmtes Entwicklungsniveau erreicht hatte, der Geist nach dem göttlichen Schöpfungswillen hervorgetreten ist. Der Geist ist dabei nicht zu verstehen als ein Epiphänomen von materiellen oder biologischen Strukturen, sondern als eine relativ selbständige und dennoch auf das engste mit der Materie verbundene sie formende und prägende, von Gott in der Materie geschaffene, relativ eigenständige Wirklichkeit. Mit dem Geiste ist ein neues Weltprinzip hervorgetreten. Dieses gestattete der Schöpfung, sich ihres eigenen Seins und Sinnes bewußt zu werden. Von diesem Augenblicke an konnte sie sich Gott als ihrem Schöpfer zuwenden und sich selbst als dessen Bild verstehen. Der Mensch hat diesen Akt vollzogen im Namen und in Vertretung der gesamten Schöpfung. In das Bewußtsein und in die Anerkennung Gottes ist zweifellos der Dank für die eigene Existenz eingebaut. Mehr brauchen wir von dem ersten Menschen nicht zu sagen. Wenn wir dies von ihm aussagen, dann haben wir etwas von ihm gesagt, was nicht mehr überboten werden kann, es sei denn von Jesus Christus. Die Frage, ob dieses erste Wesen sehr gescheit war, ob es besondere Vorzüge über die Fähigkeit der Selbstreflexion hinaus besaß, ist nebensächlich. Wir werden annehmen dürfen, daß der erste Mensch ein außerordentlich geringes Wissen, daß er vielleicht nur ein dumpfes Selbstbewußtsein gehabt hat, sich aber dennoch in der Welt zurecht fand. Durch die Theologie vom ersten Menschen wird keine gesicherte naturwissenschaftliche These von seinem ersten Auftreten ausgeschlossen. Alles, was die Naturwissenschaft an gesicherten Erkenntnissen hervorgebracht hat, bleibt bestehen, auch wenn man dem ersten Menschen ein besonderes Gefühl für die Nähe des geheimnisvollen Gottes zuschreibt. Er hatte naturgemäß auch ein besonderes, gewissermaßen instinktmäßig gewährleistetes Verhältnis zu der Welt, die er ja nach Gottes Willen selbst repräsentieren sollte.

Durch das Auftreten des Geistes ist freilich in der Welt auch eine Entzweiung entstanden, eine ebenso notwendige und segensreiche wie verhängnisvolle. Denn es ist in der Welt das Subjekt-Objekt-Verhältnis emporgekommen. Da konnte sich der Geist als Subjekt seinem eigenen Selbst als Objekt und vor allem der Welt als seinem Gegenstande zuwenden. Wir wissen: Wenn der Geist in tastendem Erkennen nach der Sachwelt ausgreift, beginnt er sogleich mit ihrer Gestaltung. Die Heilige Schrift macht denn auch keinen erkennbaren Unterschied zwischen praktischen und theoretischen Welterkenntnissen. Vielmehr bedeutet in ihrer Sprache Erkennen immer soviel wie Gestalten. In jener Stunde des Geistes ist also das für den Weitergang der Weltentwicklung folgenreiche Subjekt-Objekt-Verhältnis in unsere Geschichte eingeführt worden. Nun aber geschah gerade in diesem Augenblick, in welchem die Schöpfung in dem und durch den Menschen ihr Auge zu Gott erhoben hat und sich ihres eigenen Geschöpfseins bewußt wurde, eine Katastrophe. Auf der Spitze jenes Augenblicks ist die

Peripetie erfolgt, der Umschlag, in welchem der Mensch es nicht ertragen konnte, bloß Geschöpf zu sein. Er hat in jener Stunde seine Größe erkannt, gerade sie wurde jedoch zur Versuchung, indem der Mensch der absolute Herr seines Schicksals, seines Tuns und Lassens sein wollte. Er hat sich gegen sein Geschöpfsein aufgelehnt. Diese Tatsache und ihre verhängnisvollen Folgen werden uns in der Paradiesesgeschichte interpretiert. Wenn wir den Vorgang der Emanzipation des Menschen von Gott mit dem Sinne der Schöpfung als einer göttlichen Selbstdarstellung zusammenhalten, kommen wir zu dem Ergebnis, daß damals der Schöpfungsplan Gottes in einem gewissen Sinn gescheitert ist. Er ist gerade in dem Augenblicke mißlungen, in welchem er gelingen sollte. In dem Augenblick, in welchem die Schöpfung reflektierend zu sich selbst als Schöpfung finden sollte, hat sie sich als Schöpfung preisgegeben und verloren. Der Mensch ist an seiner Selbsterkenntnis, an sich selbst und so an Gott, gescheitert.

In der Heiligen Schrift wird der Wandel, welcher mit dem Verhalten des Menschen eingetreten ist, so geschildert, als ob die Struktur der Schöpfung geändert worden wäre. Die Schlange mußte auf dem Bauche kriechen, der Mann mußte im Schweiße seines Angesichtes das Brot verdienen, der Frau wurden besondere Beschwerden auferlegt. Wir müssen jedoch bei solchen Schilderungen die literarische Darstellungsform von dem gemeinten Inhalt, die Aussagegestalt von der Aussage unterscheiden. Nach Thomas von Aquin gab es auch vor der Sünde Disteln und Dornen, es waren nur keine Disteln und Dornen für den Menschen. Das heißt: der Mensch hat sich instinktiv in dieser Welt, welche für ihn furchtbar und chaotisch war, da sie noch nicht zur Kulturwelt umgestaltet war, orientieren können. Er war in seiner intensiven Gottverbundenheit imstande, seine Umwelt, die Schmerzen und Unbilden, die ihm aus ihr entgegenkamen, zu ertragen. Wir können solches leichter verstehen, wenn wir bedenken, daß uns eine besonders intensive Aufmerksamkeit des Geistes oder des Herzens davor bewahrt, Veränderungen in unserem Organismus als Schmerzen zu empfinden, obwohl sie geeignet sind, die Empfindung des Schmerzes in uns hervorzurufen. Thomas von Aquin ist der Überzeugung, daß sich durch die erste Sünde nichts in der Natur, etwa an der Schlange, geändert habe, daß die Änderung vielmehr im Menschen geschehen sei. Anders zu denken, hält Thomas von Aquin geradezu für absurd. Was sich im Menschen selber geändert hat, läßt die Heilige Schrift in der Natur sich widerspiegeln. Der Mensch projiziert danach sein eigenes Inneres in die Natur hinein. In jener ersten Stunde ist im Menschen etwas lebendig geworden, was ein verhängnisvolles Gefälle in der menschlichen Geschichte im Gefolge hatte. Es waren die geheimnisvollen dunklen Mächte des Hasses, der Selbstsucht, der Selbstherrlichkeit. Durch sie hat allerdings die Natur eine Verwundung erlitten, indem der selbstsüchtige und hochmütige Mensch die Natur, anstatt sie zu gebrauchen, mißbraucht und vergewaltigt hat<sup>1</sup>.

Indes die Entwicklung ist weitergegangen. Was immer in jener unheilvollen Stunde geschah, die göttliche Schöpfung blieb infolge der durch Christus selbst in sie eingebaute Sicherung für einen Weitergang und auch für die Heilung offen. Die Menschen haben zwar nach dem Scheitern ihres Lebens an Gott bzw. an ihrer eigenen Geschöpflichkeit Jahrtausende oder Jahrhunderttausende hindurch auf mannigfache Weise immer wieder den Versuch unternommen, das Verlorene zurückzugewinnen. Sie sind jedoch zum Ziel gekommen. Sie hatten infolge des in ihnen wirkenden Gefalles von Bosheit und Selbstsucht nicht die Kraft, sich wirklich vorbehaltlos wieder an Gott hinzugeben und so die verkehrte Richtung umzuwenden. In Jesus Christus hingegen war eine derartige Möglichkeit gegeben. In ihm konvergiert die gesamte Weltentwicklung von der ersten Energie oder vom ersten Atom an. In ihm faßt sich der gesamte Welten-

<sup>1</sup> Vgl. Michael Schmaus, Das Paradies. Münchener Universitätsreden NF. H. 38 (München 1965).

gang zusammen. Umgekehrt ist er selbst wieder der Ausgang für eine neue Weltentfaltung.

Was mit solchen Worten gemeint ist, ist zwar verwandt mit den Thesen von Teilhard de Chardin, ist aber keineswegs mit ihnen identisch. Es ist altes katholisches Traditionsgut, das in der Väterzeit lebendiger war als in späteren Jahrhunderten. Der theologische und philosophische Entwurf Teilhard de Chardins hat seine große Bedeutung darin, daß hier wiederum die Einheit der Wissenschaften mit großem Ernst in den Blick genommen wird und alle Einzeldisziplinen in der Theologie aufgipfeln, daß die gesamte Weltentwicklung in einer gewissen monistischen Schau Christus zustrebt. Die Christogenese ist das Ziel der Anthropogenese.

Es ist jedoch hier nicht der Ort, die Thesen Teilhard de Chardins näher zu erklären. Trotz vieler Interpretationsmühen der mit nüchternen Augen lesenden Kritiker und Anhänger bleibt vorerst schwer verständlich, wie die grundlegenden Begriffe Sünde, Erlösung, Vollendung (nicht nach ihrem formalen Buchstaben, sondern) nach ihrem sachlichen Gehalt in das Denksystem Teilhard de Chardins eingefügt werden können, worauf auch der sehr wohlwollende und im allgemeinen zustimmende evangelische Theologe G. Crespy hinwies<sup>1</sup>. Man wird also sagen müssen, daß die gesamte Schöpfung sich nach den ihr von Gott eingeschaffenen und von der Naturwissenschaft zu entdeckenden Gesetzen in einer ihr zukommenden Eigengesetzlichkeit entwickelt. Der Entwicklungsgang zu Christus hin ist nicht erstlich physischer, chemischer oder biologischer, sondern intentionaler Art, wenngleich naturgemäß zwischen Jesus Christus und allen übrigen Menschen, ja der gesamten Wirklichkeit als einer unlöslichen Alleinheit auch derartige Zusammenhänge bestehen. In Jesus Christus hat die Schöpfung erreicht, was sie im ersten Menschen hätte erreichen sollen, aber nur auf der Spitze eines Augenblicks erreicht hat, um es sofort zu verlieren. In Jesus Christus hat sich nämlich die Schöpfung in äußerster Intensität, in einer nicht mehr überbietbaren Wachheit und Aufmerksamkeit dem Vater überantwortet. Dies gilt vom ersten Augenblick seiner Existenz bis zu ihrem letzten Atemzug. Denn nicht nur das Kreuz oder die Auferstehung sind Weisen einer vorbehaltlosen und totalen Selbstüberantwortung an Gott, diese geschieht vielmehr durch das ganze Leben hindurch. Solche Phasen wie Golgotha sind nur herausgehobene Momente in der immer sich vollziehenden Hingabe.

Im Kreuzestod war nicht das Maß der Schmerzen das Entscheidende, sondern die innere radikale Bindung Jesu Christi an den Willen des Vaters. Diese aber war nicht bloß ein Individualakt Jesu Christi, sondern eine Bewegung der ganzen Schöpfung nach oben hin. Denn Christus hat sich an den Vater gebunden als der Repräsentant aller Menschen und der ganzen Schöpfung. In der Schrift heißt es, Christus sei „hyper hemon“ gestorben. Dies bedeutet sowohl „zugunsten“ als auch „an Stelle“ von uns. Er ist als dieses bestimmte Individuum zugleich der von Gott bestimmte Repräsentant der Geschichte und des Alls. Daß er dies ist, hat seinen Grund im ewigen göttlichen Haushaltsplan.

Zum besseren Verständnis des Zusammenhanges sei noch einmal darauf aufmerksam gemacht, daß Christus in der Urvorstellung Gottes der erste Schöpfungsgedanke war und daß er in der Entwicklung der Welt die Sinnspitze darstellt. In ihm gipfelt die Intention der Weltentwicklung, in ihm findet die Welt ihre Einheit. Er ist der Mittelpunkt jener großen Beziehungseinheit, welcher die Schöpfung darstellt. An sich sind alle Dinge schon dadurch zur Einheit zusammengefaßt, daß sie aus einem Willen kommen und sich nach einem Willen, nämlich Gottes schöpferischem Willen entfalten. Aber da gibt es noch einen anderen Einheitsgrund, und dieser ist eben der mensch-

<sup>1</sup> G. Crespy, Das theologische Denken Teilhard de Chardins (Stuttgart 1963).

gewordene Logos, den Gott als den Heilsrepräsentanten der Welt bestimmt hat. Wenn Gott derartiges verfügt hat, so ist es keine Willkürmaßnahme, sondern in der Eigenart Jesu Christi begründet. Seine menschliche Natur hat zwar eigene Spontaneität und ist daher eigenen Willensentscheidungen fähig. Sie hat jedoch keine eigene metaphysische Personalität. Man darf ihr ein psychologisches „Ich“ zusprechen, aber kein metaphysisches, denn die menschliche Natur Jesu Christi subsistiert in der Subsistenz des göttlichen Logos. Dadurch ist das Geschöpfliche in Jesus Christus in äußerster Innigkeit mit Gott verbunden. Es ist eine Beziehung, deren Kraft und Intensität weit über die schon in der Schöpfung liegende Beziehung des Menschen zu Gott hinausgeht. Dies wird noch deutlicher, wenn man die vielfach Thomas von Aquin zugeschriebene Ansicht vertritt, daß die menschliche Natur Jesu Christi keine eigene Existenz habe, sondern nur existiere, indem sie an der Existenz des Logos teilnehme. Wenn diese allerdings mit vielen Dunkelheiten belastete These richtig ist, führt sie zu der Behauptung, daß der Mensch Jesus realiter in die Existenz Gottes aufgenommen ist und daß die gesamte übrige Schöpfung nicht zwar in einer pantheistischen Vermischung, wohl aber in einer intentionalen, ja in einer metaphysischen Zugehörigkeit in die Existenz des himmlischen Logos eingefügt worden ist. Wie wir früher sahen, ist Sinn und Ziel der gesamten Weltentwicklung die Personalisation, um einen Ausdruck Teilhard de Chardins zu gebrauchen, und in einer anderen und weiteren Sicht Jesus Christus. So kommen wir zu dem Resultat, daß Sinn und Ziel des Schöpfungsganges die Personalität im Sinne der Personalität Gottes selbst ist, dies freilich nicht in dem Verstande, daß Gott erst durch den Entwicklungsgang der Welt seine Personalität gewinnt, etwa nach dem Denken Hegels, sondern vielmehr derart, daß der immer schon personal existierende Gott durch die Entwicklung, die er selbst plant und bestimmt, einen Weltzustand herbeiführt, in welchem er in einer menschlichen Natur als deren Personprinzip zu subsistieren beginnt, und zwar für immer. So ist die Weltentwicklung hingeordnet auf den in der menschlichen Natur Jesu subsistierenden und der menschlichen Subsistenz verleihenden Logos, und in diesem Sinn ist die Weltentwicklung gewissermaßen unterwegs nicht nur zu einer geschaffenen, sondern zu einer göttlichen Personalität, und der Weltprozeß dient nicht nur einer irdischen, sondern einer himmlischen Personalisation.

Dieser Vorgang bedeutet einerseits den intensivsten Ausgang Gottes aus seiner bloß göttlichen Existenz in die geschaffene Wirklichkeit hinein, zugleich aber umgekehrt deren intensivste Rückkehr zu Gott. Dieses Geschehen kann gut mit dem neuplatonischen Schema von dem Ausgang und von der Rückkehr veranschaulicht werden. Indem nämlich der Logos in der menschlichen Natur Jesu Christi subsistiert, subsistiert diese in ihm und durch ihn und ist so in einer derart engen Weise mit Gott verbunden und an Gott gebunden, daß ein einziger Schritt über diese Bindung hinaus zwangsläufig in den Abgrund des Pantheismus führen müßte. Insofern aber der Mensch Jesus nicht als isoliertes Individuum, sondern als die Einheitsgestalt in der zerstreuten Fülle der Welt zu verstehen ist, ist in ihm und durch ihn, durch seine Selbstüberantwortung an den Vater die Schöpfung wieder zu diesem zurückgekehrt. Dies wollten die Väter und viele frühcholastischen Theologen sagen, wenn sie den mißverständlichen und gewagten Satz aussprachen, daß der Logos in Jesus Christus den Menschen überhaupt angenommen habe.

Von da aus stellt sich eine sehr wichtige Frage. Sie lautet: Wie kann denn die Materie zu Jesus Christus, zu einem personhaften Sein in einer solchen Beziehung stehen, daß er der Einheitspunkt der gesamten Materie ist. Muß nicht, damit solches möglich

ist, in dem materiellen Sein selbst irgendein Moment von Personalität liegen? Teilhard de Chardin sagt bekanntlich, daß die Materie selbst schon die Fähigkeit zur Personalisation besitzt. Auf jeden Fall ist es wichtig und richtig, zu betonen, daß die Einheit der Welt in einer personalen Gestalt begründet ist und nicht durch etwas Apersonales, etwas Sachhaftes gewährleistet wird. Die ganze Welt strebt offensichtlich dem Personalen zu. Sie befindet sich, um noch einmal mit Teilhard de Chardin zu reden, in der Bewegung der Personalisation. Derartiges scheint nur möglich zu sein, wenn die Materie dem Personalen gegenüber nicht völlig fremd ist, sondern die Fähigkeit für das Personale in sich trägt. So wird der allkosmische oder allgeschöpfliche Christus zu der die vielschichtige und verzweigte Welt zur Einheit zusammenfassenden Gestalt.

Daraus ergibt sich eine wichtige Folge. Die Welt hat keine in ihr selbst ruhende Autonomie, sondern ist Christus zugehörig. Die Christus-Gehörigkeit bedeutet, daß Christus ihr Herr ist. Der Vater hat ihm alles unterworfen. Das Beziehungsverhältnis der Schöpfung zu Christus ist also ein Herrschaftsverhältnis. Wenn man wiederum fragt, was denn das für eine Herrschaft sei, so müssen jene Schrifttexte herangezogen werden, in denen versichert wird, daß das Herrschen Christi ein Dienst ist, und zwar ein Dienst für die endgültige Existenz des Menschen.

Noch ein Wort muß zu dem Problem gesagt werden, ob derartige Vorstellungen von dem Christus-Bezug der Welt diese nicht in einen phantastischen Märchengarten zu verwandeln droht. Wenn wir Christus die Mitte heißen, weil er die Bezugsgestalt von allem ist, so wird dadurch der Eigengesetzlichkeit der Welt nicht das geringste abgesprochen. Es bleibt bei der von der Naturwissenschaft festgestellten Gesetzmäßigkeit, mögen die Gesetze Determinierungsgesetze oder statistische Gesetze sein. Vielleicht könnte man noch einen Hinweis geben auf die vorchristliche Mythenwelt, die Christus überwunden hat. Paulus sagt öfters, daß Christus die Gewalten und die Mächte desavouiert, daß er sie besiegt, daß er sie geradezu im Triumphzug in seinem Siege mitgeführt hat. Wir erinnern uns daran, daß nach der Überzeugung der Alten die Himmelskörper von bestimmten Wesen in Bewegung gesetzt wurden. In der Zeit, in der man die Naturgesetze noch nicht kannte, war man der Meinung, daß lebendige Wesen die Himmelskörper in einer bestimmten Weise bewegen. Diese Ansicht war auch im Mittelalter weit verbreitet. Aus den Worten des Apostels Paulus hören wir heraus, daß diese Wesen für antigöttlich gehalten wurden. Auf jeden Fall sind sie vielfach mit einem Kulte bedacht worden, welcher dem Kulte des wahren Gottes im Wege stand. Christus hat die Welt entgöttert, indem er die mythischen Göttergestalten überwunden hat. So stellt Christus einerseits die Mitte der Welt dar, andererseits aber wird dem Eigensein und der Eigengesetzlichkeit der Schöpfung nicht nur nichts weggenommen, sie wird vielmehr bestätigt.

Die These von dem Mittelpunktcharakter Jesu Christi bringt ein anderes ebenso wichtiges wie schweres Problem mit sich. Bedeutet sie nicht einen Automatismus, durch welchen die gesamte Menschheit nach der Sünde wieder zu Gott zurückgeführt und so des Heiles teilhaftig wird, und zwar notwendigerweise und unentrinnbar. Eine solche Schlußfolgerung könnte um so eher gezogen werden, weil ja Christus der Repräsentant der gesamten Schöpfung ist und daher, was er leistete, eine Tat der gesamten Schöpfung darstellt. Es waren die griechischen Kirchenväter, welche den Tod Jesu Christi als einen Tod aller Menschen und die Auferstehung Christi als eine Auferstehung aller, des gesamten Kosmos verkündet haben. Am Horizont einer solchen Theologie zeichnet sich die von Origenes vertretene These ab, daß in Christus die Erlösung aller gewährleistet sei, und zwar derart, daß es letztlich keine Verlorenen und Verdammten mehr geben kann.

So sehr sich eine solche Schlußfolgerung nahelegt, so widerspräche sie doch der Heiligen Schrift. Sie kennt die Differenz zwischen der allkosmischen Bedeutung Jesu Christi und dem Heilseffekt seiner alle berührenden Heilsdynamik. Man kann diese Differenz durch den Hinweis auf verschiedene Stufen des Christus-Bezugs verständlich machen. Diese Stufen sind Intensitätsgrade. Da gibt es die Schöpfungsstufe und die Erlösungsstufe. Die erste ist zwar die unerläßliche Voraussetzung der zweiten, sie ist aber nicht mit ihr identisch. Es gibt noch eine dritte Stufe, nämlich die Vollendungsstufe. Man muß zwar den Satz vertreten, daß Christus sowohl zugunsten als auch im Namen aller starb, so daß sein Tod ein Alltod und seine Auferstehung eine Allauferstehung genannt werden kann, daß, indem er dem liebenden Gericht des Vaters sich gebeugt hat, sich die gesamte Schöpfung dem Vater unterworfen hat, daß aber nach dem ewigen Heilswillen Gottes jeder einzelne für sich aufgerufen ist, glaubend, liebend und hoffend in den Alltod und die Allauferstehung Christi einzutreten. Wenn in Jesus Christus die Schöpfung endgültig ihr Auge dem Vater zugewandt hat, so hat Christus selbst sein Antlitz der Menschheit zugewandt, und zwar liebend, bittend und fragend, ob sie ihn als ihren vom Vater bestimmten Repräsentanten anerkennt. Weil der Mensch frei ist, ist es seiner Entscheidung anheimgegeben, Christus als seinen Repräsentanten zu bejahen oder abzulehnen. Ohne eine solche Freiheitsbegabung würde der religiöse Akt in seinem Wesen zerstört. Er würde zu einem naturhaften Vorgang.

Die Anerkennung Jesu Christi als dessen, der das Ich des einzelnen Menschen und das Wir der Gesamtheit darstellt, erfolgt im Glauben. Diese Anerkennung läßt sich etwa folgendermaßen paraphrasieren: Ich bin damit einverstanden, daß du mein Repräsentant, mein Vertreter vor Gott bist. Eigentlich hätte ich sterben müssen, aber du bist für mich gestorben, und ich erkenne deinen Tod als einen stellvertretenden Tod an. Erst wenn jemand den im Namen aller erfolgten Opfertod von Golgotha als den für ihn fälligen Tod anerkennt, gerät er aus der reinen Schöpfungsbeziehung in die Erlösungsbeziehung zu Christus. So wird der Schöpfungsbezug zum Heilsbezug. Die Differenz zwischen diesen beiden Bezügen wird durch den Glauben überwunden.

Eine dritte Stufe in dem Christusbezug der Schöpfung ist die Vollendungsstufe. Sie wird erst in der Zukunft ihre volle Verwirklichung finden. Sie ist zwar nur von der Vergangenheit her zu verstehen. Denn schon die Schöpfung ist auf die Vollendung angelegt. Die Vollendung ist nicht ein zufälliges glückliches Produkt, sondern das von Anfang an von Gott beabsichtigte. Dieses sollte aber nicht sogleich in seiner eigentlichen Gestalt hervortreten, sondern erst in einem langen Prozeß gewonnen werden. Erst recht ist die Erlösungsstufe, welche die Schöpfungsstufe in sich begreift, der Zukunft zugeordnet. Kreuz und Auferstehung sind Anfänge, aus denen sich die vollendete Gestalt des einzelnen und der Welt entfalten sollte. Die Theologie drückt die Wirkung, welche Jesus Christus für die Schöpfung hat, manchmal mit der Formel von der „consecratio mundi“ (Weihe der Welt) aus. Dies will nicht besagen, daß durch die Menschwerdung des Logos besondere, vorher nicht vorhandene himmlische Kräfte in der Materie investiert wurden. Eine solche Erklärung würde sich von einer magischen Vorstellung kaum unterscheiden. Die Formel kann nur bedeuten, daß zwischen Christus und der gesamten Schöpfung eine Heilsbeziehung besteht.

Unsere Überlegungen nötigen eine neue Frage auf. Der Christus-Bezug des Alls schließt das Problem in sich, wie es denn mit jenen steht, die den Glauben an ihn formell gar nicht vollziehen können, welche also die Differenz zwischen Schöpfungsbezug und Erlösungsbezug durch den Glauben nicht überwinden können und so vom Vollendungsbezug ausgeschlossen zu sein scheinen. Es sind jene Menschen, welche von der kirchlichen Verkündigung und der kirchlichen Zeichensetzung, diesen beiden Re-

präsentations- d. h. Vergegenwärtigungsweisen Jesu Christi, nicht erreichbar sind. Wie steht es also mit den Angehörigen der großen fernöstlichen Religionen? Wir können heute gelegentlich die Ansicht vernehmen, daß die fernöstlichen Religionen ihre Angehörigen auf Grund der ihnen selbst eigenen Heilskräfte zum Heile führen, daß also ein Buddhist dadurch, daß er ein redlicher Buddhist ist, in den Himmel kommt. Angesichts solcher Meinungen fragt es sich freilich, ob die Missionen noch notwendig oder auch nur sinnvoll sind, ob sie mehr sind als Symbole für die Einladung, welche Gott an alle Menschen zum himmlischen Heilmahl richtet. Wenn solche Ansichten auch mißverständlich sind, so steckt in ihnen doch die richtige These, daß alle Menschen einen objektiven Bezug zu Jesus Christus, dem Heilbringer, haben, und zwar sowohl in der Dimension des Ontologischen als auch in der Dimension des Heilsgeschichtlichen. Man darf wohl sagen: Wenn ein Mensch guten Willens sich dem Göttlichen zuwendet, so ist das im Prinzip eine Glaubenshinwendung zu Jesus Christus, auch wenn der Glaubende sich dessen nicht bewußt ist, ja Jesus Christus nicht oder wenigstens nicht als den Heilbringer erkennt und anerkennt. Das Heil wird auf jeden Fall durch Jesus Christus vermittelt, und es wird überall dort vermittelt, wo sich ein Mensch Gott oder dem Göttlichen öffnet. Es besteht allerdings der Auftrag Jesu Christi, seine Botschaft überall hinzubringen und die Menschen so zu seinen Jüngern zu machen, dies bedeutet: den impliziten Glauben in einen expliziten zu verwandeln, die potentiellen Christen in aktuelle Christen umzugestalten. Auf diese Weise wird zugleich die Fülle der Heilsgüter erschlossen und so das Heil in der von Gott bestimmten Weise gesichert.

Noch zwei Gedanken müssen entfaltet werden, damit die Christuszentrik der Welt in vollem Umfang in den Blick gerät. Nach der Aussage des Epheserbriefes ist durch Christus das All wieder aufgerichtet, d. h. Gott anheimgegeben worden. Indem sich Christus in vorbehaltloser Bereitschaft im Namen der sündigen Menschheit dem Gerichte des Vaters beugte und dieser gnädig auf das Antlitz des geliebten Sohnes schaute, hat er in diesem Antlitz die Züge aller Menschen und des Alls gesehen. Ontologisch ist dadurch nichts geändert worden. Es hat kein Wandel im Sein stattgefunden. Dennoch trat eine tiefgreifende Änderung ein. Sie betrifft die Beziehung der Schöpfung zum Vater. Um dies verständlich zu machen, müssen wir noch einmal einen Blick auf den Anfang zurückwerfen. Durch die Sünde ist zweifellos eine Änderung in der Schöpfung eingetreten. Dies bedeutete jedoch keine Seinsminderung, der Wandel bezog sich vielmehr auf den Mißbrauch der Dinge durch den von Selbstsucht, Eitelkeit, Hochmut und Genußsucht getriebenen Menschen. Anstatt die Welt nach dem Urbefehl Gottes sorgsam zu pflegen, hat sich der Mensch in seiner Selbstbefreiung von Gott selbstsüchtig nach der Welt ausgestreckt und sie nach seinen Launen und Einfällen mißbraucht. Durch Christus ist der Mensch wieder umgewandelt worden, natürlich nicht in seinen biologischen Strukturen, sondern in seiner Gesinnung. Christus, der selbst als neues Prinzip in die Geschichte eingegangen ist, hat ein neues Tätigkeitsprinzip in die Welt gebracht. In der Menschwerdung hat Gott die Welt nicht nur als ihr aktiver Horizont umgriffen, er ist vielmehr in den Handlungszusammenhang selbst an einer bestimmten Stelle eingetreten, um von hier aus nach rückwärts und nach vorwärts tätig zu sein. Es ist jenes Weltverhältnis eingetreten, welches man in den Formeln darstellen kann „Gott in Welt, Gott in Mensch, Gott in Materie“. Ein neues Tätigkeitsprinzip ist dadurch entstanden, daß Christus auf Golgotha in vorbehaltloser, schöpferischer Liebe sich an den Vater und an den Menschen hingegeben hat. Er hat so eine neue ethisch-religiöse Situation geschaffen. Die Menschen brauchen von dem Ereignis von Golgotha an nicht mehr rettungslos dem Hasse und der Lüge verfallen zu sein. Sie können vielmehr ein Leben in hingebendem und liebendem Dienste vollziehen. Die Schrift drückt diese neue Situation mit dem Wort von der Brüderlichkeit unter den Menschen aus. Christus wird von ihr der Bruder aller genannt, die um ihn sich versammelnden Gläu-

bigen sind ihm Brüder und sind daher auch untereinander Brüder, die einander dienend zugeordnet sind und in brüderlicher Gemeinschaft sich als Söhne und Töchter des Vaters im Himmel wissen, verstehen und gegenseitig anerkennen können und sollen.

Die durch Christus gestiftete Brüderschaft ist eine offene Brüderlichkeit. In ihr sind zunächst beheimatet diejenigen, welche an Christus glauben. Ihr sind aber auch alle übrigen Menschen in verschiedener Stufung zugeordnet. Ja, man muß noch darüber hinausgehen: Wenn nämlich Christus infolge der Alleinheit der Schöpfung deren Mitte ist, so gehört in die von ihm geschaffene Brüderlichkeit auch die Dingwelt herein. Man muß den ganzen Kosmos in den Erlösungs- und Vollendungsbezug zu Jesus Christus hineinnehmen. Zunächst sind alle diese Realitäten unmittelbar dem Menschen und über dem Menschen Christus zugeordnet. Man muß also die Sachwelt in ihren unvorstellbaren Ausmaßen im großen und im kleinen anthropologisch und christologisch interpretieren. Mögen die Menschen im Quantitativen noch so sehr hinter der Endlosigkeit des Kosmos zurückstehen, so ist doch dieser um des Menschen willen und nicht der Mensch um des Kosmos willen. Wahrscheinlich braucht der Mensch die unendlichen Dimensionen, um sich selber entfalten zu können. Wenn der Mensch von Jesus Christus erlöst, d. h. von seiner Selbstsucht und seinem Hochmut, von seiner Verfallenheit an das eigene Ich und von der selbstsüchtigen Verfallenheit an die Sachwelt befreit wird zur wahren Freiheit, nämlich zur Liebe, zum Dienste, zur Sachlichkeit, dann gewinnt er ein neues Verhältnis zu der Schöpfung. So wird auch diese indirekt in die Erlösung des Menschen einbezogen.

Die Erlösungstat Jesu Christi gipfelte in der Überwindung des Todes. Daß Christus auf Golgotha starb, war kein geschichtlicher Verkehrsunfall. Durch die Sünde geriet nämlich die Menschheit unter das Gericht Gottes. In der durch die Paradiesesgeschichte berichteten Androhung des Todes enthüllt sich Gott als der Heilige, vor dem Sünde und Sünder nicht zu bestehen vermögen. Auf Golgotha hat sich Christus, auf den nach der Schrift die Gesamtsünde der Menschen gelegt wurde, Gott als dem Heiligen zur Sühne angeboten. Indem er sich dem himmlischen Gerichtsherrn vorbehaltlos zur Verfügung stellte, hat er sich für den Tod zur Verfügung gestellt. Vor Gott dem Heiligen kann der Mensch, wenn Gott nicht an sich hält, sondern über den Menschen hereinbricht, nicht mehr existieren. Der Zusammenbruch von Golgotha war daher ein wesenhaft in die Existenz Jesu Christi hineingehörendes Ereignis. Aber gerade aus ihm wird verständlich, daß das Leben Jesu Christi neu geschaffen wurde. Durch seine totale Hingabe an den Vater hat sich Christus zwar dem Gericht des Todes ausgesetzt. Indem er sich aber in letzter Entschiedenheit Gott als dem Heiligen anheimstellte und so seine geschichtliche Existenz darangab, konnte sich Gott als der Lebendige ganz in ihm durchsetzen. So führte Golgotha sinngemäß zum Ostermorgen. Aus dem Zusammenbruch des Todes ist die Auferstehungsexistenz hervorgewachsen. Die griechischen Kirchenväter haben mit Recht den inneren Zusammenhang zwischen diesen beiden einander anscheinend ausschließenden Ereignissen gepriesen.

Die Auferstehungsexistenz Jesu Christi ist der Angelpunkt der Weltgeschichte. Alles dreht sich um sie. Sie ist das innerste und zentralste Geheimnis des Christentums, ja der Weltgeschichte und der Schöpfung überhaupt. Wenn wir sagen, daß in der Mitte der Geschichte Jesus Christus steht, so können wir dies dahin abwandeln, daß in der Mitte der Geschichte der Gekreuzigte und der Auferstandene, ja letztlich eben der auferstandene Christus steht und lebt. Dabei ist die Auferstehung nicht nur im Worte der Verkündigung, sondern in der Wirklichkeit gemeint. Daß die Jünger die Auferstehung in der Wirklichkeit gemeint haben, wenn sie von ihr Zeugnis ablegten, ergibt sich aus den entschiedenen Worten des Apostels Paulus im 15. Kapitel

des 1. Korintherbriefes. Die Auferstehung ist zweifellos ein tiefes Geheimnis. Die Auferstehungsexistenz Jesu Christi, das heißt seine Existenz in verklärter Leiblichkeit ist letztlich durch keine Vorstellungen und Bilder in einer adäquaten Weise zu beschreiben. Dennoch kann an ihr nicht gezweifelt werden, so lange und so weit das Christentum in seiner biblischen Form bejaht wird. Man darf freilich die Auferstehung nicht einfach als ein Ereignis an sich verstehen, sondern wie die ganze Christus-Gestalt und das Christus-Ereignis als einen Vorgang für uns. Das Grundlegende für unser Heil ist nicht, daß Christus auferstanden ist, sondern daß er für uns auferstanden ist und wir an seiner Auferstehung Anteil gewinnen. Die Auferstehung Christi wird uns zugänglich und erreichbar durch die Verkündigung. Man kann daher die Auferstehung „in re“, in der Wirklichkeit des Geschehens, und „in verbo“, im Worte der Verkündigung, nicht trennen, ohne der Schrift zu widersprechen. Die Auferstehung Christi im Worte ist gebunden an die Auferstehung in der Wirklichkeit, die Auferstehung in der Wirklichkeit aber ruft nach der „Auferstehung im Worte“. Über den Modus der Auferstehung brauchen wir uns keine Gedanken zu machen, das Entscheidende ist, daß Christus lebt, und zwar in verklärter Leibhaftigkeit. Wenn Auferstehungsexistenz soviel ist wie verklärte Leiblichkeit, gewinnt der eben ausgesprochene Gedanke, daß sich alles um die Auferstehungsexistenz dreht, die Abwandlung, daß sich alles um die Verklärung dreht. Ihr strebt nach Gottes Geschichtsplan der Weltengang zu.

Von der Auferstehungsexistenz Jesu Christi geht eine unerschöpfliche Kraft aus. Sie greift nach der gesamten Schöpfung, zunächst nach dem Menschen, durch den Menschen hindurch aber auch nach der materiellen Welt. Diese Dynamik wird jeweils aufgefangen und im einzelnen Menschen wirksam durch das Wort der Verkündigung und durch das gläubige Hören auf das Wort. Diese Heilsdynamik des auferstandenen Christus wird nie mehr zur Ruhe kommen. Sie wird eine gewisse Zäsur erfahren in dem Augenblick, in welchem, wie wir uns auszudrücken pflegen, Christus wiederkommt, in welchem sich also der „zum Himmel aufgefahrne“ Christus wieder zeigt. Dieser Vorgang bringt die Auferstehung aller, d. h. die leibliche Verklärung aller Menschen mit sich, so weit sie sich nicht für immer gegen Gott auflehnen. Die Verklärung geschieht nach dem Modell des verklärten Jesus Christus. Die Erde bzw. das Weltall bleiben von der Verwandlung in die Lebensgestalt der Verklärung nicht ausgeschlossen. Hierüber sind zwar die Theologen verschiedener Meinung. Es dürfte jedoch keinen Zweifel darüber geben, daß die Heilige Schrift mit ihrem Zeugnis von der Weltverwandlung bei der Wiederkunft Christi den ganzen Kosmos meint. Insbesondere spricht hierfür das 8. Kapitel des Römerbriefes. Nach dem Text dieses Briefes vernimmt der Apostel Paulus in der Schöpfung ein Seufzen nach Verklärung. Paulus projiziert die Sehnsucht der Menschen nach der Vollendung in die materielle Welt hinein. Dies hat darin seine Berechtigung, daß die Materie dem Menschen zugeordnet ist und an seinem Lebensschicksal Anteil nehmen soll. Die Materie ist ja nach Gottes Schöpferwillen für den Dienst am Menschen bestimmt. Sie ist Ausdrucksgestalt der göttlichen Sorge für den Menschen. Innerhalb der Geschichte leistet sie die ihr obliegende Funktion immer nur in einer unvollkommenen Weise. In dem Zustand der Verklärung jedoch wird unübersehbar deutlich, daß die Materie von Gott für den Menschen bestimmt ist, daß sie also eine anthropologische Ausrichtung in sich trägt. Sie wird in den Stand gesetzt werden, ihrer Bestimmung in vollem Maße gerecht zu werden. Der verklärte Mensch kann diesen Dienst nicht entbehren. Er braucht ja einen Existenzbereich, in dem er sich bewegen kann. Dieser Bewegungsraum muß seiner neuen Lebensform angepaßt sein, zumal seine verklärte Leiblichkeit aus der Gesamtmaterie stammt und den realen Zusammenhang mit ihr nie verlieren kann.

In der Schrift heißt die letztlich nach dem Urbild Jesu Christi verklärte Welt der neue Himmel und die neue Erde. Christus hat in seiner Auferstehung und in seiner Himmelfahrt diese neue Existenzform, welche wir üblicherweise den Himmel nennen, geschaffen. Diesen „Himmel“ gab es nicht etwa vorher schon an irgendeiner Stelle unseres Kosmos. Vielmehr ist erst in der Himmelfahrt oder eigentlich in der Auferstehung Jesu Christi diese Existenzform zum erstenmal gebildet und sogleich allen Menschen eröffnet worden.

Ein solcher Blick in die Zukunft kann eine tiefe Sorge um den Wert unserer heutigen Welt hervorrufen. Es kann sich nämlich die schwere Frage erheben, ob durch eine derartige Hoffnung auf die Weltverklärung nicht die uns innerhalb der Geschichte gehörende Welt, die Bühne und das Werkzeug unseres Lebens, entwertet wird, ob nicht wenigstens die Welthaftigkeit der Welt gefährdet wird. Eine solche Angst ist unbegründet. Die Welt wird durch den Bezug zum verklärten Christus nicht nur nicht abgewertet, sondern aufgewertet. Denn sie wird durch ihre eigene Verklärung in einen neuen, erhöhten Stand versetzt. Durch die Verklärung werden die Anstrengungen, welche die Menschen für die Ordnung der Welt in allen ihren Dimensionen, im politischen, wirtschaftlichen, sozialen, wissenschaftlichen, kulturellen Bereich auf sich nehmen, nicht gleichgültig. Auch diese Ordnungen selbst werden nicht der Geringschätzung preisgegeben. Die Anstrengungen und die mit viel Schweiß, Mühe und Kummer geschaffenen Gebilde des menschlichen Lebens gehen zwar vorüber, wenn die vergängliche Gestalt. Sie versinken jedoch nicht völlig. Was vergeht, ist vielmehr die vergängliche Gestalt. Es bleibt aber die innere Sinnhaftigkeit, und zwar in einer neuen, uns unbekanntem geheimnisvollen Gestaltung. Dem neuen Himmel und der neuen Erde werden alle unsere Mühen und unsere Ordnungen in verwandelter Weise eingeformt bleiben, und zwar für immer.

Wenn es einmal so weit ist, dann ist die von Christus dem Auferstandenen ausgehende Bewegung noch nicht zu Ende. Die Menschen werden in der eschatologischen von Gott herbeigeführten Vollendung mit Gott selbst, der von der Heiligen Schrift als Liebe charakterisiert wird (1 Jo 4, 8), und untereinander ein ewiges Liebesgespräch führen. Dies wird dadurch qualifiziert sein, daß die Menschen Gott, welcher sich ihnen ohne Verschleierung zeigt, unmittelbar in das Antlitz sehen dürfen. So wird es gewissermaßen ein Liebesgespräch Aug' in Aug' sein. Es wird mit dem Vater durch Christus im Heiligen Geiste vollzogen. Christus wird dabei als jener Mittler tätig bleiben, welcher alle Geschöpfe zum Vater hinführt, zu dem Vater, dem er, wie es im 1. Korintherbriefes heißt, alles unterwirft. In Christus sammelt sich die Liebe aller, um durch ihn, durch seine eigene Liebesbewegung zum Vater bei dem Vater anzukommen, um dann freilich von diesem über Christus wieder zu den Menschen zurückzukehren, um dies in ewigem Austausch. Der Heilige Geist ist dabei zu verstehen als die personale himmlische Liebesatmosphäre. Das Liebesgespräch, welches der Mensch mit Gott und mit allen Brüdern und Schwestern in der verwandelten Welt führen wird, wird immer intensiver werden. Denn Gott wird sich immer weiter erschließen, so daß der Mensch stets von neuem Überraschungen an Erkenntnissen, an Seligkeit und Freude erlebt. Dies bedeutet zugleich, daß er sich selbst immer mehr für Gott und seine Brüder öffnet. Da Gott selbst in einem absoluten Sinn unendlich ist, ist eine solche Steigerung der Liebesintensität keines Endes fähig. So bedeutet das Leben des Himmels eine unaufhörliche, wesenhaft nie zu Ende gehende Bewegung des Geistes und des Herzens. Diese stets sich intensivierende Begegnung mit Gott und der Menschen untereinander wirkt sich in der materiellen Welt dadurch aus, daß die Materie, d. h. der verwandelte Leib des Menschen und zugleich die Gesamtmaterie immer mehr durchdrungen werden vom Geiste Gottes und des Menschen, von der Liebe. Ihre Transparenzfunktion wird sich unaufhörlich steigern. Es wird auch hier nie einen Schlußpunkt

geben. Die Menschen haben eine unabsehbare Zukunft, und zwar eine solche von stetig fortschreitendem und wachsendem Leben vor sich.

Wenn der Kommunismus die Materie für endlos hält, so ist das nicht absolut falsch. Sie hat zwar nach der christlichen Schöpfungslehre einen Anfang genommen, aber sie wird nach der christlichen Erlösungslehre kein Ende nehmen. Sie wird nur einen neuen Zustand erreichen. Der Marxismus irrt auch nicht völlig, wenn er eine Gesellschaftsform prophezeit und anstrebt, in welcher alle Menschen in einem vollen Sinne Menschen sein und einander brüderlich verbunden bleiben können. Nach dem christlichen Glauben ist jedoch eine derartige Gesellschaftsform nicht innerhalb der Geschichte, sondern nur jenseits ihrer, oder genauer gesagt, in der Aufhebung und der Vollendung der Geschichte zu ihrer letzten Gestalt möglich. Diese vollendete menschliche Gesellschaft wird ihr Leben nur führen können in dem Austausch mit Gott, der Liebe selbst, welche im Zeichen des schöpferischen Dienstes an allen Geschöpfen steht.

Im Blick auf eine solche Zukunft können und müssen die Aufgaben einer jeden Gegenwart bewältigt werden. Es würde nicht dem Sinne des christlichen Zukunftsglaubens entsprechen, wenn der Mensch aus der Gegenwart nach vorwärts in die Zukunft entfliehen wollte, um den Drangsalen und Anstrengungen der Gegenwart zu entfliehen. Der Blick in die Zukunft darf ihn nicht der Gegenwart entfremden, sondern muß ihn der Gegenwart um so mehr verbinden, weil alles, was in der Gegenwart geschaffen wird, und nur dieses, in der Zukunft eine ewige Existenz haben wird. So werden wir in jener zukünftigen Vollendungsgestalt, welche den Vollendungsbezug zu Christus in sich trägt, selber als erfüllte Menschen leben und alles vorfinden, was wir im geschichtlichen Dasein vollbracht haben.

ALOIS WINKLHOFER

## Kosmologische und christliche Eschatologie

### I.

Nach der Behandlung der Anfänge der Welt, der Kosmogense, der Biogenese und der Anthropogenese, nach der Darstellung des heutigen naturwissenschaftlichen Weltbildes und der kosmischen Stellung Christi drängt sich nun die Frage nach dem Ende der Welt auf. Das Ende der Welt muß naturwissenschaftlich durchaus nicht als Vollendung der Welt angesehen werden. Es ist sicher, daß das heute zur Herrschaft gelangte Evolutionsdenken, das ja nicht nur für den Bereich des Lebendigen gilt, die ganze Schöpfung in all ihren Dimensionen als etwas von gewaltigen Kräften Bewegtes und Gesteuertes erscheinen läßt, und zwar größer und herrlicher als die Schöpfung uns je vor Augen stand. Aber wir dürfen uns dennoch nicht von vornherein auf den Standpunkt stellen, daß diese Evolution, dieses ungeheuerliche Werden, das wir in allen Seinsbereichen beobachten, auch eine Teleologie<sup>1</sup> enthalte, eine Zielstrebigkeit auf einen idealen Zustand hin. Wir können sie auch etwa wie eine stehende Welle betrachten. Unsere bisherigen Kenntnisse reichen nicht aus, rein naturwissenschaftlich eine bleibende Endgestalt der ganzen Welt zu konzipieren. Wir wissen zum Beispiel, daß nach Ansicht ernst zu nehmender Anthropologen auch der Mensch selbst noch in einer Evolution steht und erst noch zu seiner biologischen Höchstform aufsteigen muß. So sagt etwa der Verhaltensforscher K. Lorenz, er würde es als eine Blasphemie betrachten, wenn man den heutigen Menschen, in dem noch das ganze Tier stecke, als Ebenbild Gottes bezeichnen würde. Bezüglich des materiellen Kosmos und seiner Entwicklung besteht unter den Astrophysikern keine Einigkeit darüber, ob er in einer pulsierenden Expansion und Kontraktion sich über Milliarden hinweg befindet oder aber einem allgemeinen Zustand der Erstarrung, dem „Kältetod“ entgegeneilt. Die Frage ist offen, ob die Erde und das ihr zugehörige galaktische System bzw. supergalaktische System katastrophisch enden wird. Es ist Tatsache, daß Sterne und ganze Sterngebilde altern wie der Mensch auch. Demgegenüber nimmt zum Beispiel Teilhard de Chardin an, daß die Erde mit dem dazugehörigen System friedlich einer Vollendung, einem Endstadium entgegengeht. Teilhard de Chardin, der die Welt als „mundus viator“ bezeichnet, hat meines Erachtens das große Verdienst — die Welt gleichgültig wie weit er mit seinem Denken im einzelnen auch Recht hat — die Tatsache, daß Christus eine kosmische Stellung und eine kosmische Bedeutung hat, so nachdrücklich unterstrichen zu haben, daß es die Theologen nicht mehr übersehen können. Er hat den Blick für diese kosmische Bedeutung geöffnet und dieser Fragestellung ein neues Gewicht verliehen.

Der älteste Stern, den wir kennen, ist bis 15 Milliarden Jahre alt. Nach manchen Auffassungen ist die ganze Materie des Universums vor etwa 12 bis 15 Milliarden Jahren auf engstem Raum komprimiert gewesen; die ganze Materie also, die heute die Sterne, die Gas- und Staubwolken und die verschiedenen galaktischen Systeme bildet, ebenso wie jene Materie, die von einem immer noch geheimnisvollen Prinzip, das wir

<sup>1</sup> Zum Problem der Teleologie siehe u. a.: J. Schmitz, Disput über das teleologische Denken. Eine Gegenüberstellung v. Nicolai Hartmann, Aristoteles und Thomas von Aquin (Mainz 1960); G. Sigmund, Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis. Neubegründung des teleologischen Gottesbeweises (Freiburg i. Br. 1960).



Leben nennen und das auch ein personales Prinzip sein kann, erfaßt und organismisch aufgebaut wurde, bis hinauf zum Menschen. Es ist soweit klar, daß sich naturwissenschaftlich, naturphilosophisch, kosmologisch über das Ziel und Ende oder gar eine theologisch-teleologisch angepeilte Endgestalt des Kosmos nichts sagen läßt. Wir könnten dabei die Frage stellen, ob der Mensch wirklich das Äußerste ist, das die Natur, die evolutive Kraft in ihr, zu leisten vermochte. Wir könnten auch fragen: wenn er das Äußerste ist, besteht dann die Welt, die Jahrtausende ohne ihn bestand, obgleich schon belebt, auch einmal ohne ihn weiter, ohne ihren Sinn zu verlieren? Hätte dann nicht zum mindesten unser galaktisches System seinen Sinn verloren? Man wird ja wohl annehmen können, daß der Mensch in sich durch seine Erkenntnis und seine Technik die ganze Schöpfung in einer sehr realen Weise zu seiner Schöpfung, zu seiner Welt gemacht hat in der Befolgung des Prinzips „omnia propter hominem“. Dann dürfte die Welt, ihres Herrn verlustig, auch keine legitime Existenz mehr haben und müßte ihm folgen.

## II.

Aber nun stellt sich solchen Überlegungen, die man anstellen kann, für gläubige Christen die christliche Eschatologie in den Weg. Nach ihr hört der Mensch nicht auf, er übersteht seinen Tod, steht wieder auf und wird mit Christus sogar herrschen. Worüber denn? Über Geschaffenes! Er entschwindet nicht in das Nichts, sondern wird vielmehr der Welt noch präsenter sein in der Kraft Christi, als er es jetzt schon ist, wenn er einmal gestorben ist. Der Mensch ist — das hat sich gezeigt — ein kosmisches Wesen. Gestern wurde gesagt, der Mensch gehöre nicht in den Himmel, sondern zum Kosmos. Er fällt mit dem Tode daher auch nicht aus dem Kosmos hinaus, sondern wird ihm noch tiefer zugeordnet. Das ist aber ein Vorgang, der der christlichen Eschatologie angehört, der Ordnung des „pneuma“ und der Gnade und nicht mehr einer kosmologischen Eschatologie oder der Ordnung der natürlichen Kräfte.

Was für die christliche Eschatologie im Neuen Testament gilt, hat ihre Höhepunkte in den synoptischen Parusie-Reden des Herrn, in der Offenbarung des Johannes und im 15. Kapitel des 1. Korinther-Briefes. Was die christliche Eschatologie lehrt, ist dies, daß mit der Wiederkunft Christi ein übernatürliches Ereignis erster Ordnung eintritt, in dem der Herr wieder hervortritt und allem präsent wird, und das Reich Gottes in die gesamte Schöpfung einbricht. Dieses Hereinbrechen des Reiches Gottes ist der Inbegriff christlicher Endzeitlehre; es ist wesentlich verbunden mit der Wiederkunft Christi, die wir nicht als ein Hereintreten des Herrn von „außen“ her betrachten dürfen, sondern als ein Offenbarwerden des Herrn, der über seine Himmelfahrt hinweg der Welt präsent geblieben ist und in der Kirche seine neue, verborgene Gestalt angenommen hat. Es wird in der Wiederkunft Christi das offenbar, was m. E. als „consecratio mundi“ verstanden werden kann, nämlich daß mit der Menschwerdung Christi in diese unsere Welt mit dem Gottmenschen ein völlig neues Element hereingetreten ist. Wenn in einer Familie ein kleines Kind zur Welt kommt, verändert es alle Verhältnisse; es hat die Kraft, die Menschen und die Ordnung in der Familie zu ändern. Jeder Mensch hat in sich eine umweltverändernde Kraft und Tendenz. Kein Mensch läßt die Welt um ihn herum so sein, wie sie ist. In Christus, dem Gottmenschen, aber ist in diese Welt ein unverlierbares, neues, verwandelndes Element hereingetreten in einer umwandelnden Kraft, die weit über diejenige eines einzelnen Menschen hinausgeht. Christus verändert die Welt in göttlicher Kraft und läßt sie nicht sein, wie sie ist. Und bei seiner Wiederkunft wird er als der erscheinende, der zur Welt gehört und in ihrer Geschichte fort und fort gewirkt hat. Durch Tod und Himmelfahrt ist er der Welt nicht verloren gegangen.

Die Wiederkunft des Herrn, das Offenbarwerden des der Welt immer präsenten Herrn bringt also das, was wir die Aufrichtung des Reiches Gottes nennen, die Aufrichtung einer vollkommenen Gottesherrschaft in der personalen Schöpfung und die vollkommene Verwirklichung des Menschen nach dem Heilsplan Gottes und nach dem Bilde Christi. So schließt dieses Anbrechen des Reiches Gottes, das Hereinbrechen Christi als einer den Kosmos verwandelnden Kraft, die Erneuerung des Menschen in der Auferstehung in sich. Sie bedeutet dessen Vergeistigung und dessen Verklärung. Wir können uns darunter nichts vorstellen; wir wissen nur aus der Offenbarung, daß davon auch die Natur des Menschen ergriffen wird und eine Umbildung erfährt, und zwar so, daß sie anders wird, als sie jetzt ist. Jetzt schon greift die Gnade, die Übernatur, das ewige Leben nach uns; aber sie bleibt „accidens“ für uns. Unsere Natur wird dadurch nicht sichtbar für uns geändert, obwohl sie kaum davon unbetroffen ist. Die Natur ist aber die Trägerin des Neuen, das uns zuteil wird. Bei der Auferstehung des Fleisches aber wird unsere Natur von diesem Neuen wie von einem Feuer ergriffen, durchglüht und umgeschmolzen, um in der Sprache der Kirchenväter zu reden. Die neue Natur hat mit der alten sowenig und soviel zu tun wie der Baum mit dem Samenkorn, aus dem er hervorstach. Wir nehmen heute an, daß die Kosmoszugeordnetheit auch dieses neuen auferweckten Menschen im Reich Gottes bleibt. Es ist logisch anzunehmen, daß dann auch der Kosmos als Lebensraum des Menschen eine Anpassung an den Zustand des neuen Menschen erfahren wird. Wiederum wissen wir nicht, worin diese Anpassung besteht, aber wir haben das Wort „Ecce nova facio omnia“ („Sieh, ich mache alles neu“) und wir haben das Wort vom „Neuen Himmel“ und der „Neuen Erde“, d. h. von einem neuen All; denn „Himmel“ und „Erde“ ist nur eine andere Formel für das „omnia“. Dabei müssen wir aber eingestehen, daß wir von dem neuen Zustand dieser Schöpfung weniger wissen als vom neuen Zustand des Menschen. Ich möchte fast sagen: Wir wissen nichts von diesem neuen Zustand, auch nicht auf Grund der Offenbarung. Mit Grund nehmen wir freilich an, daß folgendes geschehen wird: Dieser neue Kosmos wird den dämonischen Kräften ein für allemal entrückt werden und kann nicht mehr mißbraucht werden. Er wird den Menschen nicht mehr zur Versuchung, denn er offenbart den neuen Sinnen des Menschen das Geheimnis Gottes in einer wunderbaren Klarheit, das er in sich trägt wie alles Geschaffene. Der Kosmos wird zur reinen Zeichenhaftigkeit für den Dreifaltigen Gott und sein seliges Geben und Nehmen umgewandelt, umgeschmolzen, durchglüht von „pneuma“ wie von einem Feuer. Ob damit der materielle Kosmos auf einen natürlichen Zustand reduziert wird, in dem die Materie für den Menschen nur noch als Strahlung und Energie erfahrbar wird, wissen wir nicht. Das mag sein, aber wir wissen es nicht, und die Offenbarung schweigt darüber. Wir wissen auch nicht, ob die ewige Weltbewegung gewissermaßen zum „Stillstand“ kommt in einem Moment höchsten Leuchtens, „gefriert“ in einem Moment, der bleibt, oder ob die galaktischen Systeme, Sterne und die Sternumläufe erhalten bleiben, ob die Materie die unendliche Streuung über einen Raum von zehn Milliarden Lichtjahren im Durchmesser und noch mehr beibehält. Was wir aber wissen ist, daß mit dem Einbruch des Reiches Gottes der Kosmos nicht unbetroffen bleibt, wenn er auch nicht untergeht. „Die Sonne wird verfinstert, und der Mond wird seinen Schein nicht mehr geben, und die Sterne werden vom Himmel fallen, und die Festen des Himmels werden zum Wanken kommen“ — Das sind gewaltige Bilder, und wir müssen uns hüten, sie allzu genau in die Wirklichkeit zu übersetzen. Hier wird in den Formen alttestamentlicher Apokalyptik das Weltende geschildert, in Formen, die dem damaligen Weltbild entsprachen.

Wenn wir aber nun kosmologische und christliche Eschatologie zusammenschauen wollen, nicht bloß um sie zu vergleichen, sondern sie in einer Beziehung zueinander

hin zu sehen, dann muß noch etwas zur christlichen Eschatologie gesagt werden. Gewiß ist das Hereinbrechen des Reiches Gottes der Inbegriff christlichen Endzeit-Geschehens, das sich mit der Wiederkunft Christi ereignet. Dies ist ein radikales Geschehen, ein „Novum“ andersartigen, aber es hat sein „Vorspiel“. Das Reich Gottes baut sich in der Geschichte, die immer Heilsgeschichte ist, auf. Es wird durch jedes eschatologische Ereignis, das sich im Raum der Geschichte abspielt, durch jeden Tod, in dem ein Mensch in seine Endgestalt eingeht. Es wird durch jedes Besondere Gericht, durch das ein Mensch in seinen Tod geht, in dem er der großen Entscheidung unterworfen wird. Das Reich Gottes wird durch jede Läuterung und Reinigung im Läuterungsort, im Fegefeuer. Es wird durch jede Aufnahme eines einzelnen in den Himmel zur ewigen Gottesschau. Das Reich Gottes „staut“ sich wie das Wasser eines Staudammes, um eines Tages grandios über die Wehre zu treten. Vielleicht ist es auch wahr, daß schon viel mehr Menschen von den Toten auferstanden sind, als wir meinen. Die moderne Theologie hat hierüber großzügigere Auffassungen als die frühere<sup>1</sup>. Wenn die moderne Theologie recht hat, dann sehen wir, wie das Reich Gottes wird, wie die neue Ordnung jetzt schon ständig – unseren Blicken verborgen – wächst. Aber wir dürfen nicht nur an diese sogenannten eschatologischen Dinge im Fachsinne denken; es gibt eine Reihe anderer eschatologischer Ereignisse, in die wir ständig „verwickelt“ sind, vor allem als gläubige Menschen. Mit der Taufe greift der zur Auferstehung drängende Tod Christi schon nach uns und hat nach jedem von uns gegriffen. Mit der heiligmachenden Gnade, mit jener geheimnisvollen Wirklichkeit, für die wir auch nur ein Wort haben und von der wir in einer begnadeten Stunde vielleicht einen Glanz verspüren, empfangen wir einen Funken jenes Feuers, das uns einst umschmelzen wird. In der Eucharistie wird die Teilnahme am Tod und an der Auferstehung Christi jetzt schon für uns real; wir treten in eine leibhaftige Verbindung mit dem lebendigen Herrn, die uns vorbereitet für die Auferstehung und die auch für unseren Leib nicht ohne Bedeutung ist, wenn wir auch dafür keine Formel zu finden vermögen. Immer geschieht Eschatologisches mit uns, Tag für Tag, immer, wenn uns die Gnade Christi trifft und immer auch, wenn sich das Leben der Kirche in uns regt, die ja ein irdisches Vorbild des ewigen Reiches Gottes ist. Die Kirche ist ja wie ein organismisches Prinzip mit ihrer übernatürlichen „Vitalität“, das in uns wirkt. Aber all das, was in dieser Zeit mit uns eschatologisch geschieht auf dem Wege über die Sakramente, in allem, was wir das „Absterben“ unseres Selbst nennen, alles was das Reich Gottes jetzt schon aufbaut, das geschieht nicht „evolutiv“, sondern „thetisch“. Das jeweils Neue im Aufbau des Reiches Gottes wird durch Gott unmittelbar, von „oben“ her gesetzt.

Wir könnten nun fragen, wo nun eigentlich dieser Eingriff von oben ansetzen kann, wo er seinen Ort hat in einem System lückenloser Determinierung, in dem dann der Quantensprung entdeckt wurde. Eine Frage ähnlicher Art stellt sich dem Theologen mit dem Problem, wo der Ansatzpunkt für das Wirken der aktuellen Gnade beim Menschen liegt. Die Antwort wird hier gegeben durch den Hinweis auf den Bereich der „actus indeliberati“, der vor- oder unterbewußten Akte. Hier ist ein Rahmen, ein Ort, an dem die Gnade ansetzen und Determinationen vornehmen kann. Analog könnte man sich denken, daß die Quantensprünge der Ort sind für das Eingreifen des „concursum naturalis Divinus“, der die Welt bewegt und in ihrer Evolution mitträgt, so daß diese Bewegung der Welt ganz Gottes und zugleich ganz der Welt ist, aber auch für das geheimnisvolle Eingreifen Gottes übernatürlicher Art. Auf jeden Fall aber, wie dies auch sein mag, bleibt festzuhalten, daß sich das Reich Gottes thetisch, und nicht evolutiv aufbaut. Dies ist auch gerade im Hinblick auf die Philosophie Hegels zu betonen, die einmal in unserer Theologie einen so großen Einfluß hatte.

<sup>1</sup> Vgl. Ladislaus Boros SJ, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung* (Olten 2. Aufl. 1963).

### III.

Mit dieser Überlegung sind wir aber schon eingetreten in einen Vergleich der christlichen und der kosmologischen Eschatologie. Die kosmologische Eschatologie geht evolutiv, d. h. aus eigenen Kräften in ihrer Entwicklung weiter. Weiterhin glauben wir, daß sich die Geschichte, die immer auch Heilsgeschichte ist, sich nach einem festen Plan Gottes entfaltet und daher teleologisch bestimmt ist, was wir von der kosmologischen Geschichte nicht sagen können. Was aber eschatologisch Tag für Tag geschieht, trifft immer wieder ein Stück des Kosmos selbst, des Weltganzen, mit. Es trifft nicht nur die rein geistige oder personale Existenz des Menschen. Wenn es auch nur akzidentelle Veränderungen sind, so treffen sie doch den Träger dieser Veränderungen mit. So scheint doch der Kosmos von einer geheimnisvollen Entelechie oder Teleologie erfaßt zu sein, freilich von einer Teleologie übernatürlicher Art, die den Mangel einer natürlichen Teleologie nicht aufhebt. So scheint es so zu sein, daß der ganze Kosmos auf eine Endgestalt hingeführt wird. Damit aber haben wir das Feld des Vergleichens schon verlassen und haben den Blick schon frei für eine funktionelle Beziehung zwischen dem Ende der Welt und dessen Heraufführung in naturwissenschaftlicher Sicht und dem Ende der Welt und dessen Heraufführung in christlicher Sicht.

Dies alles aber sind sehr schwierige Dinge, und ich möchte mich nicht sehr darüber verbreitern. Wir können sagen, daß die Eschata, die sich ständig schon ereignen, den Kosmos nicht unberührt und unbetroffen lassen, ohne ihn in seiner Eigengesetzlichkeit aufzuheben, ebenso wie Gott in seiner Schöpfung immer wirkt, ohne sie in ihrer Eigengesetzlichkeit zu verändern. Dies ist das eine, zum anderen aber fragt es sich, ob der Kosmos, die Materie, das Tierreich mit seiner Evolution, seiner spezifischen Geschichte irgendwie zum Heraufkommen des Reiches Gottes beiträgt, wenn nämlich der Kosmos von der Wirklichkeit der in der Offenbarung zum Ausdruck gebrachten Weltvollendung, die jetzt schon im Gange ist, ergriffen wird und einmal beim Hereinbrechen des Gottesreiches dann radikal ergriffen werden wird. Man wird diese Frage nicht verneinen können, wenn wir den Menschen, den eigentlichen Träger des Reiches Gottes, an den die Botschaft dieses Reiches ergangen ist, als Ergebnis der ganzen Evolution ansehen. Die ganzen modernen Entwicklungen, denen wir uns gegenüber gestellt sehen, die Entwicklungen der Technik usw. dienen doch wohl im Grunde der Schaffung einer die Entwicklungen der Menschheit untereinander. Die sozialen Einheiten. Sie dienen dem Dialog der Menschen in mehr oder minder len Maßnahmen in aller Welt, die das Leben der Völker ändern in mehr oder minder radikaler Weise, wirken den im Menschen immer noch wirksamen intraspezifischen Aggressionstrieben entgegen und dienen der Heraufführung einer Welt des Friedens. Dahinter steckt also ein tieferer Sinn und wir können wenigstens sagen – ohne zuviel zu sagen –, daß durch die Entwicklung der Welt, und zwar auch insofern sie in der Hand des Menschen liegt, Voraussetzungen für das Wachsen und Reifwerden des Reiches Gottes geschaffen werden.

Die große Frage bleibt, wann das Reich Gottes anbreche. Wir haben in der Heiligen Schrift eine große Zahl von Zeichen, die freilich nicht alle im Sinn von „Zeitmarken“ verstanden werden dürfen. Diese Zeichen, die Christus aufrichtet, sind vielmehr zu einem guten Teil einfach nichts anderes als Mahnungen zur Wachsamkeit, denn Christus und das Reich Gottes wird einmal kommen „wie der Dieb in der Nacht“. Sein Kommen ist völlig unberechenbar und unvorhersagbar. Dies weist uns wiederum darauf hin, daß es falsch wäre, das Hereinbrechen des Reiches Gottes in unsere Welt etwa mit den Zeiten zu messen, die wir kosmologisch dieser Welt oder den Menschen noch zugestehen. So gesehen hätte die Menschheit noch einen großen Spielraum. Wenn wir zum Beispiel annehmen, daß jeder Art des Lebendigen eine Lebensdauer von 65 Millionen Jahren zustehen würde, dann könnten wir für uns Menschen immer noch gut

64 Millionen Jahre einer biologischen Zukunftsentwicklung ausrechnen. Mit einer solchen Rechnung würden wir aus zwei Gründen in die Irre gehen: Einmal weil Christus uns die Mahnung zu ständiger Wachsamkeit hinterlassen hat und sich nicht auf den einzelnen Menschen allein, sondern auf die ganze Menschheit bezieht. Jeden Augenblick kann der Herr wiederkommen. Der andere Grund ist der, daß die Entwicklung des Kosmos nicht teleologisch verläuft, und wir unsere menschliche Existenz nicht in die Geschichte des Kosmos schlechthin einbauen können, und zwar schon deswegen nicht, weil der Mensch ein ganz anderes Wesen ist.

Wenn wir unsere Überlegungen zusammenfassen dürfen, dann sehen wir also eine Zusammenordnung der evolutiven Weltentwicklung und jener Entwicklung, die eschatologischer Natur im christlichen Sinne ist. Die Formel für diese Zusammenordnung kennen wir nicht. Wir wissen ebenfalls, daß beide Entwicklungen verschiedenartig verlaufen. Die Welt als Lebensraum des Menschen ist nicht bloß eine „Bühne“ für sein natürliches Dasein, sondern ist auch die Bühne, auf der sich sein übernatürliches Leben, sein heilsgeschichtliches Schicksal ereignet und vollendet. Den Naturwissenschaftlern aber haben wir einen großen Dank dafür abzustatten, daß sie uns die Welt in einer neuen Weise zu sehen gelernt haben. Für uns ist die Welt größer und herrlicher geworden als für die Menschen früherer Zeiten. Ich erinnere in diesem Zusammenhang an ein Wort von Teilhard de Chardin, daß sich der Glaube an Christus in der Zukunft nur erhalten werde über den Glauben an die Welt. Diese Welt ist unsere Gefährtin auf dem Wege zu unserer übernatürlichen Vollendung – „mundus viator“ – unsere Gefährtin und unsere Gehilfin. Diese Welt ist nicht nur das Geschöpf Gottes, sondern es zeigt sich auch, daß sie immer mehr auch „Geschöpf“ des Menschen wird. So hat auch der Mensch auf seinem Wege zu Gott eine besondere Verantwortung für diese Welt in all ihren Dimensionen. Was es auf sich hat mit dem Ende der Welt und der Vollendung des Menschen, die mit dem Hereinbrechen des Reiches Gottes geschieht, das wird uns offenbar werden, wenn einmal der Vorhang fällt. Aber wenn wir bescheiden sind, dann wissen wir jetzt auf Grund der Offenbarung schon viel genug, um davon überzeugt zu sein, daß auch die Botschaft von den „Letzten Dingen“ eine Frohbotschaft ist<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Hinsichtlich der Literaturangaben sei verwiesen auf: Alois Winkhofer, Das Kommen seines Reiches (Frankfurt a. M.), 2. Aufl. 1962, S. 299 ff.

#### PERSONALIA

Deissler, Dr. Alfons, Ordentlicher Professor für Alttestamentliche Literatur an der Universität Freiburg i. Br., geb. am 2. April 1914, Freiburg i. Br., Reinhold-Schneider-Straße 5.

Gehrig, Helmut, Direktor der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, geb. am 26. Januar 1928, Freiburg i. Br., Quäkerstraße 4.

Jordan, Dr. Pascual, Ordentlicher Professor für Theoretische Physik an der Universität Hamburg, Präsident der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur, geb. am 18. Oktober 1902, Hamburg 13, Isestraße 123.

Schmaus, Dr. Michael, Ordentlicher em. Professor für Dogmatik an der Universität München, Päpstlicher Hausprälat, geb. am 17. Juli 1897, Gauning/Oberbayern, Junkerstraße 5.

Winkhofer, Dr. Alois, Ordentlicher Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Passau, geb. am 4. August 1907, Passau, Heiliggeistgasse 2.