

# Anfänge

## *Schöpfung und Evolution – Bemerkungen zu einer neuen »Apartheid des Denkens«*

*Von Helmut Müller, Vallendar*

Die Äußerungen Kardinal Schönborns im Gastkommentar der »New York Times« vom 7. Juli 2005<sup>1</sup> und am gleichen Tag auch im »International Herald Tribune« wirkten wie ein Stich ins Wespennest. Behauptete der Kardinal doch nicht mehr und nicht weniger, als daß die katholische Kirche »die menschliche Vernunft verteidigen müsse«, da es »offensichtlich« sei, daß es einen »der Natur innewohnenden Plan wirklich gibt.«<sup>2</sup>. »Ritt den Kardinal der Teufel?« fragt daraufhin der theoretische Biologe Manfred Laubichler von der Arizona State University in der FAZ<sup>3</sup>. Schönborn wurde offensichtlich in seinem Anliegen Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube neu zu justieren, nicht verstanden. Als Dogmatikprofessor in Fribourg hatte Schönborn schon vor 20 Jahren<sup>4</sup> in Gegenwart von Kardinal Ratzinger und Johannes Paul II. in einem römischen Symposion zu dem Thema in gleicher Weise Stellung bezogen. Ein Kernsatz aus dieser Stellungnahme lautete: »Die Welt in der wir leben, ist nicht das Resultat eines Unfalls, sie entstand auch nicht aus einer Kette von Zufällen, sie ist aber ebenso wenig Ausfluß des Absoluten. Sie existiert, weil Gott sie aus freiem Überfluß seiner Güte gewollt und daher auch gemacht hat. Ihr Ursprung ist weder Zufall noch Notwendigkeit, sondern Liebe. [ ... ] Auf eine Kurzformel gebracht lautet die Hauptfrage: Wird in diesem harmonischen Modell die Naturwissenschaft nicht über-, die Theologie unterfordert?«<sup>5</sup>

Weil sich seit dem nicht viel geändert hat, hat Schönborn nun als Kardinal und mit der Rückendeckung Benedikts XVI. sich in einer der bedeutendsten Zeitungen der Welt zu Wort gemeldet. Denn wenn von Schöpfung und Evolution die Rede ist, trifft man häufig auf eine neue »Apartheid des Denkens«<sup>6</sup>. Aussagen der Theologie und

---

<sup>1</sup> Deutsche Übersetzung in: Christoph Schönborn: Den Plan Gottes in der Natur erkennen. Die Tagespost, 14. Juli 2005.

<sup>2</sup> Ebd.: »Zu Beginn des 21. Jahrhunderts wird die katholische Kirche angesichts wissenschaftlicher Behauptungen wie denen des Neodarwinismus oder der Hypothese des Multiversums in der Kosmologie, die man aufgestellt hat, um der überwältigenden Evidenz für Zweck und Plan, die in den modernen Wissenschaften gefunden wurde, auszuweichen, wieder die menschliche Vernunft verteidigen müssen und erklären, dass es den offensichtlich der Natur innewohnenden Plan wirklich gibt.«

<sup>3</sup> Laubichler Manfred: Glaube ans Design. Ritt den Kardinal der Teufel? In: FAZ, 15. Juli 2005. Ähnlich Simon Conway Morris: Darwins Suchmaschine. Wenn Kardinal Schönborn wider die Evolutionstheorie predigt, spielt er dem Atheismus in die Hände. In: FAZ 16. Juli 2005. Vgl. auch: Smolczyk, Alexander: Irrläufer der Evolution. Der Erzbischof von Wien schrieb eine kleine Epistel gegen den Neodarwinismus. Was bezweckte er damit? In: DER SPIEGEL vom 18. Juli 2005. Heft 29/2005.

<sup>4</sup> Schönborn, Christoph: Schöpfungskatechese und Evolutionstheorie. Vom Burgfrieden zum konstruktiven Konflikt: In: Evolutionismus und Christentum. Hg. v. Spaemann, R., Löw, R., Koslowski, P., Weinheim 1986. <sup>5</sup> Ebd. 98, 101.

<sup>6</sup> Vgl. Lüke, Ulrich: Apartheid des Denkens? Das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft. In: IKZ 30 (2001) 169–180.

der Naturwissenschaften würden sich nicht tangieren, heißt es. Sie könnten »grundsätzlich nicht in einen Widerspruch untereinander geraten«, weil »beide sich von vornherein in ihrem Gegenstandsbereich und ihrer Methode unterscheiden«<sup>7</sup>. Trifft dies so zu, wie es behauptet wird, wären theologische Aussagen im Hinblick auf den Anfang der Welt das berühmte Rad, bei dessen *theologischer* Drehung sich *naturwissenschaftlich* nichts mitdreht. Bei der neuzeitlichen Präferenz naturwissenschaftlichen Denkens<sup>8</sup> wären theologische Aussagen über die Anfänge bestenfalls belanglos, schlimmstenfalls Volksverdummung. Bodenhaftung, Wirklichkeitsnähe hätte nur naturwissenschaftliches Denken.<sup>9</sup> Theologisches Denken wäre – salopp gesprochen – eine Luftnummer. Diese metaphorisch anmutende Sprechweise, die sich einen Entscheid über die unterschiedlichen Perspektiven<sup>10</sup> von Theologie und Naturwissenschaften auf Sachverhalte der *einen Welt* noch offenhält, soll im Laufe des Artikels präzisiert werden.

Die neuzeitliche Präferenz naturwissenschaftlichen Denkens wird aber auch von Naturwissenschaftlern selbst hinterfragt: So mahnt Carl Friedrich von Weizsäcker die Theologen, sich nicht zu sehr von den Erfolgen naturwissenschaftlichen Forschens einschüchtern zu lassen: »Die andere theologische Haltung, die dem Physiker nicht hilft, ist die Art theologischen Denkens, die sich selbst dem wissenschaftlichen

<sup>7</sup> Vgl. dazu Karl Rahner: Wissenschaft und christlicher Glaube. In: Ders.: Schriften zur Theologie. Bd. XV Einsiedeln 1982, 26.

<sup>8</sup> Robert Spaemann hat noch jüngst in einem Aufsatz für *Die Welt* auf ein Diktum Wittgensteins aufmerksam gemacht, daß »es der Aberglaube der Moderne [sei], die Naturgesetze erklärten uns die Naturereignisse, während sie doch nur strukturelle Regelmäßigkeiten beschreiben.« Vgl. Spaemann Robert: Am Anfang. Warum es vernünftig ist, an Gott zu glauben. In: *Die Welt* 31. 12. 2004.

<sup>9</sup> Vgl. dazu ein Äußerung von Kardinal Ratzinger in der FAZ, die noch viel deutlicher war als die Schönborns in der New York Times: Joseph Kardinal Ratzinger Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends. In: FAZ vom 08. 01. 2000, Nr. 6. In einem umfangreichen Aufsatz hat Papst Benedikt XVI., damals noch Kardinal Ratzinger, diesen Anspruch naturwissenschaftlichen Denkens in der Weise der Evolutionstheorie kritisiert: »Die durch das christliche Denken vollzogene Trennung von Physik und Metaphysik wird immer mehr zurückgenommen. Alles soll wieder »Physik« werden. Immer mehr hat sich die Evolutionstheorie als der Weg herauskristallisiert, um Metaphysik endlich verschwinden, die »Hypothese Gott« (Laplace) überflüssig werden zu lassen und eine streng »wissenschaftliche« Erklärung der Welt zu formulieren. Eine umfassend das Ganze alles Wirklichen erklärende Evolutionstheorie ist zu einer Art »erster Philosophie« geworden, die sozusagen die eigentliche Grundlage für das aufgeklärte Verständnis der Welt darstellt. Jeder Versuch, andere als die in einer solchen »positiven« Theorie erarbeiteten Ursachen ins Spiel zu bringen, jeder Versuch von »Metaphysik« muss als Rückfall hinter die Aufklärung, als Ausstieg aus dem Universalanspruch der Wissenschaft erscheinen. Damit muss der christliche Gottesgedanke als unwissenschaftlich gelten. Ihm entspricht keine theologia physica mehr: die einzige theologia naturalis ist in solcher Sicht die Evolutionslehre, und die kennt eben keinen Gott, weder einen Schöpfer im Sinn des Christentums (des Judentums und des Islams) noch eine Weltseele oder innere Triebkraft im Sinn der Stoa. Allenfalls könnte man im Sinn des Buddhismus diese ganze Welt als Schein und das Nichts als das eigentlich Wirkliche betrachten und in diesem Sinn mystische Religionsformen rechtfertigen, die wenigstens mit der Aufklärung nicht direkt konkurrieren.«

<sup>10</sup> Perspektive wird im Sinne Nietzsches verwendet: Da es für ihn keinen Gott mehr gibt, gibt es keine Wahrheit mehr, sondern nur noch Perspektiven. Der Mensch wird zum »Eckensteher«, der nur noch aus seiner *Ecke*, also perspektivisch, Welt wahrnimmt und mit den Perspektiven anderer konkurriert. Vgl. dazu: Spaemann, Robert: Der Gottesbeweis. Warum wir, wenn es Gott nicht gibt, überhaupt nichts denken können. In: *Die Welt* vom 26. 3. 2005.

Bewußtsein des jeweiligen Augenblicks unterordnet«<sup>11</sup>. Weizsäcker fordert hier förmlich die spezifische Kompetenz des Theologen ein, nämlich den zeitlosen geisteswissenschaftlichen Aspekt der Frage nach den Anfängen als »Widerstand« gegen modische oder kurzschlüssige Schnellschüsse, einzubringen: »Aber wie wird sie [die Geisteshaltung der Neuzeit] es vermeiden, die Theologie zu verharmlosen und damit dem Naturwissenschaftler genau das verweigern, worum er im Grunde mit Recht bittet: den nicht zu bewältigenden Widerstand«. Es könne nicht sein, daß »die Existenz das Feld christlichen Glaubens, die Natur das Feld der exakten Wissenschaft« sei.

Im folgenden wird nun eine Position vertreten, die sehr wohl einen inneren Bezug der Aussagen zu Schöpfung und Evolution, also auch von Theologie und Naturwissenschaften annimmt. Das setzt voraus, daß die häufig nicht hinterfragte philosophische Grundlage der Naturwissenschaften offen gelegt wird. Eine ganz bestimmte wissenschaftstheoretische Position ist quasi in die Blutzirkulation der Naturwissenschaften eingegangen, ohne daß ihre Perspektivität als Perspektive unter anderen möglichen Perspektiven noch bemerkt wird. Es handelt sich um den kritischen Rationalismus von Karl Raimund Popper und dessen Weiterentwicklungen<sup>12</sup>. Philosophisch haben nach dieser wissenschaftstheoretischen Position Aussagen nur den Status einer Hypothese. Denn der kritische Rationalismus versucht ja in seiner Bildung wissenschaftlicher Sätze grundsätzlich deren Falsifikation zu erstreben. Die Aussagen gelten dann nur solange bis es gelingt, sie zu falsifizieren.

### *Auf der Suche nach einem tertium comparationis*

Die Axiomatik der Theologie verfährt natürlich nicht nach diesem Aussagemuster. Auf wissenschaftstheoretischer Ebene darf es sicherlich unterschiedliche methodische Aussagerahmen geben. Wenn es aber nun um die Anfänge in dieser einen Welt geht, in der sowohl der Theologe als auch der Naturwissenschaftler lebt, beginnt die Suche nach dem tertium comparationis (einem zum Vergleich tauglichen Dritten). Als Kandidat für das tertium comparationis kommt m. E. die gemeinsame

<sup>11</sup> Weizsäcker, Carl Friedrich von: Säkularisierung und Naturwissenschaft. In: Zum Weltbild der Physik, Stuttgart, <sup>13</sup>1990, 263. Vgl. a. Müller, Helmut: Der Mensch zwischen Evolution und Schöpfung – Kinder Gottes oder »Kinder des Alls«? In: Lebendiges Zeugnis (2/2002), 108: »Paläontologen haben für Benennungen ein anderes [wissenschaftliches] Kriterium als Humangenetiker oder gar Theologen, mit anderen Worten: Paläontologen, Humangenetiker und Theologen blicken [...] aus einem eigenen Fenster. Gewisse Theologen haben es sich leider abgewöhnt aus einem eigenen Fenster zu schauen und lassen sich sagen, was Paläontologen (aus ihrem »Knochen- und Werkzeug«fenster) oder Humangenetiker (aus ihrem »DNS«fenster) sehen. Das ist nicht verkehrt, solange man auch noch selbst durch das »Theologen«fenster blickt.«

<sup>12</sup> Jörg Hermann Fehige kritisiert eine solche Weiterentwicklung in seinem Artikel »Wie wirklich ist der Gott der Theologen? Eine Entgegnung auf den theologischen Agnostizismus von Peter Byrne. In: ThPh 79 (2004) 562–572.

Lebenswelt<sup>13</sup> in Frage. Bezogen auf Edmund Husserl ist damit das Universum der Selbstverständlichkeiten gemeint, bzw. die praktische, konkrete, anschauliche Welt. Es wird im folgenden zu entscheiden sein, welche paradigmatische Stellung dieser Lebenswelt in der Bewertung der Perspektiven von Theologie und der Naturwissenschaften zukommt. In der Diskussion der letzten Jahre hat Gerhard Vollmer mit seinem Begriff des Mesokosmos<sup>14</sup> die Frage nach dem Verhältnis von naturwissenschaftlicher Forschung und Lebenswelt besetzt. In diesen Ausführungen soll jedoch nicht Gerhard Vollmer allein das Feld überlassen werden, sondern auch der ältere Begriff des Mediokosmos<sup>15</sup> von Adolf Portmann mit in die Diskussion einfließen. Beide Begriffe haben zunächst eine semantische Gemeinsamkeit. Sowohl Vollmer als auch Portmann meinen mit ihren Begriffen die Lebenswelt bzw. die Welt der mittleren Dimensionen, also die Welt, die im Bereich der natürlichen Sinne, ohne Teleskop, Mikroskop, Radar und weitere »künstliche Sinne«, dem naiven Beobachter – unterschieden vom Naturwissenschaftler, zugänglich ist. Theologie und Naturwissenschaften machen jedoch Aussagen – die diese Welt der mittleren Dimensionen transzendieren. Die unanschaulichen transkosmischen – die Raumzeit transzendierenden Dogmen – des christlichen Glaubens (Trinität, Menschwerdung, Auferstehung) verlangen ebenso eine Rückbindung in die Lebenswelt, wie die Erkenntnisse der naturwissenschaftlichen Forschung, wenn sie in den in anderer Weise unanschaulichen Grenzgebieten der Nanowelten (Mikrokosmos) und interstellaren Räume (Makrokosmos) gewonnen werden. Die oben angesprochene Differenz in der Benennung der Welt der mittleren Dimensionen, der Lebenswelt, als Medio- oder Mesokosmos ist nicht nur eine in der Benennung, sondern auch ein Unterschied im paradigmatischen Verständnis für die Beurteilung der naturwissenschaftlich gewonnenen Erkenntnisse. Medio- und Mesokosmos Portmanns und Vollmers haben miteinander gemeinsam, daß sie mit Husserl das »Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten« meinen. Sie unterscheiden sich in der Ansicht, dass Portmann den Mediokosmos für die hermeneutische Basis aller wissenschaftlichen Aussagen ansieht. Naturwissenschaftliche Aussagen sind für ihn Explorationen und Extrapolationen von dieser Basis in den Mikro- und Makrokosmos. Die Welt der mittleren Dimensionen bleibt die primäre Weltsicht. Die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaft sind bei Portmann sekundäre Weltsicht. Sekundär bedeutet

<sup>13</sup> Vgl. Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Hg. von Elisabeth Ströker, Hamburg <sup>2</sup>1982. Vgl. insbes. das Kapitel Die Lebenswelt als das vergessene Sinnesfundament der Naturwissenschaft, 52–58. Ebenso: Fuchs, Thomas: Lebenswissenschaften und Lebenswelt. In: Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken 2004/2005, hg. von der Max Himmelfeber Stiftung, Baiersbrunn 2005, 127–143.

<sup>14</sup> Vgl. Vollmer, Gerhard: Was können wir wissen? Bd. I Stuttgart 1985.

<sup>15</sup> Portmann, Adolf: Entläßt die Natur den Menschen? Gesammelte Aufsätze zur Biologie und Anthropologie München 1970, 151 u.ö. Vgl. a. Müller, Helmut: Philosophische Grundlagen der Anthropologie Adolf Portmanns. Weinheim 1988, 89–93. Der amerikanische Philosoph Barry Smith scheint mir Mesokosmos wie Mediokosmos zu verstehen, vermutlich aus dem Interesse heraus lebensweltliche Phänomene zu beschreiben. Smith, Barry: Ontologie des Mesokosmos. Soziale Objekte und Umwelten. In: ZfphF. Bd. 52 (1998), 522–541.

dabei nicht einen geringeren Grad an Wirklichkeitsnähe, sondern nur eine »andere« Wirklichkeitsnähe. Portmann geht es darum, dass diese durch die modernen Naturwissenschaften neu gewonnene Perspektive der Wirklichkeit die Lebenswelt nicht destruiert. Er will verhindern, daß lebensweltliche Phänomene nicht mit dem berühmten »nichts als« abqualifiziert werden. D.h. er legt Wert darauf, daß nicht die physikalisch-chemischen Zustände der Materie das Basisparadigma werden, um lebensweltliche Phänomene zu beschreiben. Es sind für ihn lediglich Bedingungen, die noch nicht ausreichen, das durch sie Bedingte zu erklären. Recht eindrücklich hat er dies schon 1965 beschrieben: »Sind einmal fliegende Zugvögel am Himmel vor allem ein Hormonproblem, das farbige Herbstblatt ein biochemisches Faktum, sind die herrlichen Farben und Formen der Naturgestalten in erster Linie Anlässe von makromolekularen Prozessen oder Anzeichen verborgenen Stoffwechsels, wie soll da eine lebendige Gestalt noch auf uns wirken, wie soll sie noch anderes bedeuten, als Träger zu sein, der als eigentlich betrachteten, verborgenen Vorgänge? Wir leben aber doch in dieser Welt der Gestalten! Sie sollten in ihrem Tun und Lassen, das im Bereich unserer naiven Sinne vor uns ist, zu uns sprechen.«<sup>16</sup>. Überhaupt darf sich nach Portmann das Verständnis des Lebendigen nicht in der Aufklärung seiner physikalisch-chemischen Beschaffenheit erschöpfen.

Diese aus der Perspektive der Lebenswelt gewonnene Sicht der Dinge, bestimmt natürlich auch bioethische Positionen. Die Anfänge menschlichen Lebens sind dann nicht erst kumulativ zu bestimmen, d.h. wenn alle Merkmale des Menschseins (menschliche Species, Individualität, Personalität) *aktuell* in der Embryogenese entwickelt sind. Ein lebensweltlicher Begriff von Menschsein *erkennt an* (nicht billigt zu), daß ab der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle schon *potentiell* die lebensweltlichen Merkmale von Menschsein vorliegen. Selbst der mit embryonalen Stammzellen arbeitende Bonner Biologe Oliver Brüstle sieht in der Kernverschmelzung den Beginn menschlichen Lebens: »Zweifellos beginnt menschliches Leben mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle,«<sup>17</sup> gibt er in einem Interview zu.

Das mesokosmische Konzept Vollmers, das auch Brüstle zu favorisieren scheint, deutet dieses biologische Faktum vollkommen anders. Vollmer sieht in seiner Mesokosmos–Lebenswelt eine als Basisparadigma überwundene wissenschaftstheoretische Position. Die moderne naturwissenschaftliche Forschung glaubt in der Perspektive ihrer Methode sich in größerer Wirklichkeitsnähe zu befinden als es eine lebensweltliche Perspektive ermöglicht. Hermeneutische Basis sind die neuen Erkenntnisse in Mikro- und Makrokosmos. Lebensweltliche Phänomene (Menschsein, Individuum, Person) werden aufgrund embryogenetischer Sachverhalte zugebilligt (nicht anerkannt) und zwar erst zu dem Zeitpunkt, da die materiellen Grundbedingungen nicht bloß potentiell, sondern erstmals aktuell zu konstatieren sind: Menschliches Leben mit der Verschmelzung von Ei und Samenzelle, individuelles

<sup>16</sup> Portmann, Adolf: Vom Lebendigen. Frankfurt 1973, 186.

<sup>17</sup> Brüstle, Oliver: Mehr als bizarr. Interview mit Ulli Kulke. In: Die Welt 30. März 2005.

Leben ab der Einnistung in den Uterus und personales Leben mit dem Messen der Hirnaktionsströme. Der Mesokosmos ist nur noch eine kognitive Nische für »Kinder und andere kognitive Systeme«<sup>18</sup>. Die Wirklichkeit wird im Mesokosmos Vollmers von ihren materiellen und energetischen Grundzuständen her vermessen. Darauf lassen auch seine Ausführungen schließen, die er im Rahmen einer Debatte zur Willensfreiheit angesichts der vieldiskutierten Ergebnisse der neueren Hirnforschung gemacht hat.<sup>19</sup> Der Mesokosmos, die Welt der mittleren Dimensionen, die Lebenswelt, wird destruiert, als eine wissenschaftstheoretisch überwundene Epoche des menschlichen Verstehens von Welt angesehen. Diese in der Tradition Poppers anzusiedelnde philosophische Grundlage der Naturwissenschaft führt natürlich zu einer Apartheid des Denkens, weil Lebenswelt als tertium comparationis entwertet wird. Sie ist bestenfalls Epiphänomen fundamentalerer atomarer oder molekularer Prozesse, schlimmstenfalls sogar Illusion subjektiver Bewußtseinsphänomene<sup>20</sup>. Der Mesokosmos Vollmers kann daher nicht das tertium comparationis für Theologie und Naturwissenschaften abgeben. Nur die Lebenswelt, wie im Medioskosmos Portmanns begriffen, kann so gesehen zum vermittelnden Dritten taugen, weil sie sowohl für die Theologie als auch für die Naturwissenschaften Basisparadigma bleibt.

Wenn es im folgenden theologisch um den Schöpfungsakt und naturwissenschaftlich um die Anfänge geht, die sich auslegen in den prägnanten Kürzeln »Urknall«, »Ursuppe«, »Urmensch« und dann noch einmal theologisch um die »Ursünde«, die sich dann wieder natur- und humanwissenschaftlich auslegt in den Kürzeln »das sogenannte Böse«<sup>21</sup>, die »Anatomie der menschlichen Destruktivität«<sup>22</sup> oder in der Ungerechtigkeit der »Klassengesellschaft«, dann müssen die Phänomene in der Lebenswelt als Äquivalente identifiziert oder wenigstens über Extrapolationen in einem Kontinuum zwischen Lebenswelt und naturwissenschaftlicher Beobachtungssprache dargestellt werden können.

Für die Vergleichbarkeit problematisch ist von theologischer Seite vor allen Dingen das »Mehr« der Offenbarung, das nicht nur das Dunkel der Welt (Leid und Tod)

<sup>18</sup> Vollmer, 214. Auch bei Vollmer ist offenbar die cartesische Verachtung der Kindheit anzutreffen. Descartes bedauert als Kind auf die Welt gekommen zu sein und nicht »seit unserer Geburt im Vollbesitz unserer Vernunft gewesen« zu sein. Vgl. Descartes, René: Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs. Hg. von Lüder Gäbe, Hamburg 1960, 21.

<sup>19</sup> Vgl. dazu: Willensfreiheit: Greifen die Argumente der Gehirnforscher zu kurz? Stellungnahmen von Ansgar Beckermann, Gottfried Seebaß, Holm Tetens und Gerhard Vollmer. In: Information Philosophie April 2005, insbesondere 60f.: »Es gibt immer weniger gute Gründe an einer zweiten oder gar höheren Seinsebene festzuhalten.« Vollmer bezeichnet sich als Monist und sein Monismus erschöpft sich in der deterministisch begriffenen Kausalmechanik physikalisch-chemischer Prozesse.

<sup>20</sup> Da Lebenswelt ja im Prinzip ein reines Bewußtseinsphänomen ist, trifft diese Befürchtung zumindest für den Behaviorismus B. F. Skinners zu. Es ist aber nicht klar, ob er sich dieser Konsequenz bewußt ist. Ebenso Vollmer, wenn er der Auffassung ist, die Evolutionäre Erkenntnistheorie stehe und falle mit der monistischen Identitätstheorie (in: Irrgang, Bernhard: Lehrbuch der Evolutionären Erkenntnistheorie. München/Basel <sup>2</sup>2001, 301).

<sup>21</sup> Vgl. dazu: Lorenz, Konrad: Das sogenannte Böse. Wien <sup>11</sup>1965.

<sup>22</sup> Vgl. dazu: Fromm, Erich: Die Anatomie der menschlichen Destruktivität. Stuttgart <sup>2</sup>1974.

erhell, sondern auch Aussagen zum Wesenskern des Göttlichen (Trinität), dem Grund der Welt («creatio ex nihilo»), dem Rätsel des Humanen<sup>23</sup> («Gottesebenbildlichkeit») und zum »Mysterium iniquitatis«, dem metaphysischen Kern des Bösen, macht. Aber auch naturwissenschaftliche Erkenntnisse erweisen sich als problematisch. Insbesondere die Quantenphysik scheint gerade das tertium comparationis, die Lebenswelt, als illusionär zu entlarven. Desweiteren droht das Leben selbst aus dieser Lebenswelt subtrahiert zu werden<sup>24</sup>, wenn man etwa den Ausspruch von Otto Neurath »Alles ist Oberfläche. Es gibt keine Tiefe«<sup>25</sup>, ernst nimmt. Das heißt dann also, sowohl Theologie als auch die Naturwissenschaften sollten sich genötigt fühlen, ihre Erkenntnisse in die Lebenswelt zurückzubinden.

Für die Theologie ergibt sich unter dieser Anforderung zunächst folgendes Problem: Nimmt sie Maß am Adressaten der Offenbarung, dem Menschen als dem »Hörer des Wortes«, wird der Inhalt der Offenbarung verkürzt auf das, was als Projektion des Menschlichen auf das Göttliche hin ansichtig wird. D.h. die Offenbarung wird am Maß des Menschlichen gemessen, u. a. auch daran, was gerade als das Maß des Menschlichen gilt. Wenn aber Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes begriffen wird, wird klar, daß der Mensch zwar der Adressat der Offenbarung, damit nicht aber auch schon das Maß der Offenbarung ist. Das Maß des Menschlichen kann daher nicht das Formprinzip der Offenbarung sein. Andererseits wird das lebensweltlich Menschliche durch die Offenbarung auch nicht bloß ausgewischt oder aufgesaugt, sondern bestätigt und erfüllt. Als Adressaten der Offenbarung erfahren wir, daß Hoffnungen aufbrechen, nie Gekanntes und Sehnsüchte ansichtig werden, die vielfach nur unempfunden schlummerten, aber jetzt mit Aussicht auf Erfüllung in den Blick kommen.

In diesen Ausführungen wird vorausgesetzt, daß die Vermittlung einer so begriffenen Offenbarung und der Lebenswelt nur unbefriedigend über das Medium theologische Wissenschaft geschieht, sondern viel adäquater über das Medium Kunst. Der künstlerische Ausdruck kann dann allerdings noch einmal mit der Axiomatik der theologischen Wissenschaften abgeglichen werden, d.h. es kann geprüft werden, ob der künstlerische Ausdruck der Dogmatik der kirchlichen Lehre entspricht. Ausgehend von der Sakramentenstele der Kölner Künstlerin Beate Peilert in der Pfarrei St. Joseph und Medardus in Lüdenscheid<sup>26</sup> soll dieser Anspruch erfüllt werden.

<sup>23</sup> Vgl. von humanwissenschaftlicher Seite den gleichnamigen Buchtitel Edgar Morins, *Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie*. München 1974.

<sup>24</sup> Vgl. dazu vor allen Dingen die Ausführungen von Thomas Fuchs, aaO..

<sup>25</sup> Überliefert von Karl Raimund Popper, in: Popper, K.R./Eccles, J. C.: *Das Ich und sein Gehirn*. München/Zürich 1984, 215.

<sup>26</sup> Für den Hinweis auf diese Stele und auch die erste Deutung bin ich dem Eichstätter Dogmatiker Manfred Gerwing zu Dank verpflichtet.

## Anfänge in den Perspektiven von Theologie und der Naturwissenschaften

### a) Die Perspektiven: Gottes gutgesagte Schöpfung oder infinitesimale Anfänge?



Der lichterfüllte Raum zwischen den beiden Skulpturen, die Vater und Sohn darstellen, ist Ausdruck der Liebe beider zueinander. Die Liebe zwischen Vater und Sohn ist personifiziert im Hl. Geist. Die Stele zeigt, dass die Liebe in Gott nicht bloß ein ewiges Kreisen Gottes um sich selbst ist, sondern dass die Welt hineingehalten ist in die Liebe zwischen Vater und Sohn. Die Welt hat ihren Anfang und Ursprung gänzlich im lichten Raum, den Gott erfüllt, nichts von ihr ragt aus diesem *Milieu divin*, um ein Wort Teilhard de Chardins<sup>27</sup> zu bemühen, in ein gar nicht vorhandenes Nicht-göttliche, Vorräumliche und Vorzeitliche. Die Welt ist damit eine creatio ex nihilo, da sie auch nicht aus der Substanz Gottes hervorgeht. Beate Peilert hat Welt und Gott materiell und formell voneinander abgesetzt. Die Skulpturen von Vater und Sohn gehen auseinander hervor oder ineinander über. Die künstlerische Materie der Darstellung des dreifaltigen Gottes ist ein heller Stein. Durch eine raffinierte Beleuchtungstechnik ist die dritte göttliche Person lichthaft mit einem Lichtreflex sowohl auf der Skulptur des Vaters als auch des Sohnes und natürlich im lichterfüllten Raum zwischen den Skulpturen dargestellt. Sie füllt das Dazwischen von Vater und Sohn aus. Das Dazwischen erinnert an die Form des Herzens. Die Welt als Heimat des Menschen ist gänzlich hineingenommen in diesen Innenraum des Göttlichen. Sie ist hineingehalten in die göttliche Liebe. Die Welt des Menschen ist aus metallischer Materie gestaltet. Dieses Hineingenommensein in die göttliche Liebe zeigt, daß das Maß der Liebe kein menschliches ist. Das heißt, das Maß des Erotischen ist kein rechnerisch Vielfaches der Liebe zwischen Romeo und Julia, ebenso wenig wie Dilectio und Agape an Franziskus und Mutter Teresa arithmetisch hochgerechnet werden

<sup>27</sup> Ohne allerdings gänzlich den semantischen Gehalt dieses Begriffes Teilhard de Chardins zu übernehmen, der m. E. zu wenig zwischen Schöpfer und Schöpfung unterscheidet.



könnten. Die Maßeinheit der Liebe, in die der Mensch hineingenommen ist, ist gänzlich eine göttliche. Davon sind dann Eros, Dilectio und Agape Abmessungen. Die Offenbarung göttlicher Liebe ist deshalb keine hypertelierte<sup>28</sup> Anthropomorphie, weder idealisiert ersehnt noch projiziert. Die höchsten Grade empirisch erfahrbarer Liebe sind vielmehr theomorph, Abbilder der trinitarischen Liebe und in ihrem Maß überschwenglich. Sie nimmt damit nicht am Menschen Maß, sondern an Gott. Der Mensch und seine Welt gründen also anfänglich gänzlich in Gott. Gründen hier in seiner Bedeutung als *arché*, nicht als *aitia*. Der Ursprung der Welt ist also kein notwendiger, der sich irgendwelcher Gesetzlichkeit, einer *aitia* verdankt und daher infinitesimal wäre. Der Ursprung der Welt ist absolut, verdankt sich einer *arché*, der Freiheitstat Gottes. Freiheit also im Sinne Kants und nicht der mesokosmischen Perspektive der modernen Hirnforschung von Wolf Singer und Gerhard Roth.

Die Probleme der Naturwissenschaften mit der Lebenswelt als *tertium comparationis* sind anders gelagert als die der Theologie mit der Lebenswelt. Im vergangenen Jahrhundert hat sich die Referenz der naturwissenschaftlichen Aussagen mit der Wirklichkeit, die zu »messen« sich die Naturwissenschaften anschicken, geläutert. Hans Peter Dürr vom Max-Planck-Institut für Physik in München beschreibt diese Referenz 2003 wie folgt: Er spricht von der »Wirklichkeit der Naturwissenschaft, die als ein Wissen über eine objektivierbare, dingliche Realität aufgefasst wird« und setzt sie in Beziehung »zu einer im Hintergrund vermuteten *eigentlichen Wirklichkeit*, was immer wir darunter verstehen wollen.«<sup>29</sup> Wilhelm Szilasi nennt letztere schon 1961 mit Bezug auf Schelling »Gang der Natur«. Was Hans Peter Dürr 2003 mit »einer im Hintergrund vermuteten *eigentlichen Wirklichkeit*« versteht, hat Szilasi mit Schellings Begriff »Verhängnis«<sup>30</sup> bezeichnet. Szilasi meint, daß der sog. objektive Gang der Natur und unsere Erfahrung dieses Ganges, so ineinander *verhängt* sind, daß sich Realität und Idealität unserer Erfahrung des Naturgangs nicht auseinander dividieren lassen. In unserem Drang nach Objektivität, nach unabhängiger Kenntnis der Natur oder mit Dürr gesprochen der »*eigentlichen Wirklichkeit*« kommen wir nicht weiter als bis zu diesem Verhängnis. In diesem Verhängnis nistet aber immer schon ein Stück Lebenswelt, aus dem einfachen Grund, weil unsere Erfahrung von Welt und Wirklichkeit von Kindheit, ja man kann sagen ab ovo, immer schon an dieser Lebenswelt geeicht worden ist. Jedes Kind leistet schon einen philosophischen Prozeß, nämlich den der Oikeiosis der Stoiker, d.h. es geht um die *Einhausung* in diese Welt. Die in unserer Lebenswelt geeichte, basale Erfahrung von Wirklichkeit ist die Welt der mittleren Dimensionen – so wie sie Portmann interpretiert, nicht wie Vollmer. D.h. die Lebenswelt ist das Grundparadigma unseres Wirklichkeitsverstehens und nicht das davon nur abkünftige der Naturwissenschaften.

<sup>28</sup> In der Evolutionsforschung bezeichnet man mit Hypertelien sinnlose Luxusbildungen der Evolution wie z.B. das riesige Geweih des irischen Elches oder den überlangen Zahn des ausgestorbenen Säbelzahntigers.

<sup>29</sup> Dürr, Hans Peter: Unbelebte und belebte Materie: Ordnungsstrukturen immaterieller Beziehungen – Physikalische Wurzeln des Lebens (Global Challenges Network 2003), zit. nach: <http://www.gen.de/download/biophys1.pdf>. (1. 4. 2005, Ausdruck S. 2).

<sup>30</sup> Szilasi, a.a.O., 13.

Vollmer stellt die Welt auf den Kopf, indem er die Welt der mittleren Dimensionen als kognitive Nische bezeichnet. Das schellingsche Verhängnis unserer Erfahrung von Wirklichkeit wird von Vollmer nicht begriffen. Der portmannsche Vorschlag, das antike und hochmittelalterliche Referenzmodell von Gegenstand und Erkenntnis (res und intellectus) beizubehalten, entwertet nicht die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, sondern ist ein Versuch, die Binnenstruktur des Verhängnisses zu klären. Portmann unterscheidet im Lebendigen eine Betriebsstruktur und eine Erscheinungsstruktur der Wirklichkeit<sup>31</sup> und konstatiert einen echten teleologischen Zusammenhang zwischen beiden Strukturen. Die Erscheinungsstruktur repräsentiert die Lebenswelt im Verhängnis, die Betriebsstruktur ist zwar nicht deckungsgleich mit dem Gang der Natur; aber der Erfolg der Naturwissenschaften hat gezeigt, daß ihre Erkenntnisse als objektiver Pol im Verhängnis anzusehen sind. Im Methodenrahmen der Naturwissenschaften muß etwas begriffen worden sein, das im besten Sinne des Wortes als real anzusehen ist. Auch Hans Jonas spricht in seiner anschaulichen Sprache über die Differenzierung und den Zusammenhang dieser Strukturen im Lebendigen, wenn er die Betriebsstruktur als »Aufruhr der Kräfte« und die Erscheinung als die »Stille des Objekts« bezeichnet<sup>32</sup>. Beide, sowohl Portmann als auch Jonas sprechen von einem echten teleologischen Zusammenhang<sup>33</sup> dieser Strukturen. Beide bedauern, daß die neuzeitliche Wissenschaft die vierfache Kausalität des Aristoteles auf eine, nämlich die *causa efficiens* zusammengestrichen hat<sup>34</sup>. In seinem Buch »Tarnung im Tierreich«<sup>35</sup> hat Portmann akribisch nachgewiesen, daß die Betriebsstruktur im Dienste der Erscheinungsstruktur steht. In seinen Ausführungen über das »anschauende Auge« weist er darauf hin, wie alles mikrokosmische, biochemische Geschehen ein Ziel im Mediokosmos hat: Der physikalisch-filigrane Aufbau des Pfauenhahnrades *will* gesehen, die biochemischen Sekrete unseres heimischen Dachses *wollen* gerochen und die durch komplexe physiologisch-hormonale Prozesse möglich gewordene phantastische Stimmodulationen des australischen Leierschwanzes *wollen* von Artgenossen und Geschlechtspartnern gehört werden. Analog dürfen wir uns selbst ebenfalls als lebendige Gestalten verstehen, in denen biochemische Faktoren mikrokosmisch wirken, um mediokosmisch in Erscheinung zu treten. »Lust und Liebe – alles nur Chemie?«<sup>36</sup> fragen zwei Autoren in einem neueren Buchtitel. Wer würde es aber schon gerne sehen, daß die Liebe zu Kindern und Ehefrau auf ein Hormonproblem oder auf einen Reflex von Arterhaltung zurückzuführen ist? Nur wenn die mikrokosmischen Virulenzen als sekundär angesehen werden, wird man es anders sehen kön-

<sup>31</sup> Vgl. dazu vor allem: Portmann, Adolf: Die Tiergestalt. Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung. Freiburg 1965. Vgl. a. Müller, Helmut. a. a. O., 47ff.

<sup>32</sup> Vgl. dazu Hans Jonas: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Göttingen 1973, 51.

<sup>33</sup> Vgl. dazu auch Spaemann, R./Löw, R: Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens. München/Zürich 1981. Die Kritik von Rainer Isak: Evolution ohne Ziel? Ein interdisziplinärer Forschungsbeitrag, Freiburg 1992, am Werk Spaemann/Löws halte ich nicht für überzeugend.

<sup>34</sup> Jonas, Hans, a. a. O., insbesondere das Kapitel Verneinung der Zweckursachen als Apriori neuzeitlicher Wissenschaft, 54–56.

<sup>35</sup> Portmann, Adolf: Tarnung im Tierreich. Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956.

<sup>36</sup> Froböse, Gabriele und Rolf: Lust und Liebe – alles nur Chemie? Weinheim 2004.

nen. Nur wenn die Lebenswelt im Sinne des Mediokosmos das Basisparadigma bleibt, wird man alles mikrokosmische Geschehen als materiell-energetisches Bereitstellen für leiblich-personales Agieren verstehen können. Nur dann bin ich nicht der Hampelmann meiner Gene oder Hormone<sup>37</sup>, nur dann kann meine Frau es wirklich Ernst nehmen, wenn ich ihr sage »ich liebe Dich«, oder meine Kinder, wenn ich sage »ich mag Euch«. Die Abtrennung der Betriebsstruktur von der Erscheinungsstruktur ist ein Entscheid für die Sinnlosigkeit des Daseins. Gleiches gilt für den Entscheid, daß die mikrokosmische Betriebsstruktur das Grundparadigma für die Deutung der Wirklichkeit sei. Dann ist die Lebenswelt Illusion, Epiphänomen oder magisch-mythischer Rest einer überwundenen Weltsicht.

Anfänge in dieser Wirklichkeitsperspektive sind dann nur infinitesimal. Der Blick auf den Anfang der Welt reicht nur bis zur planckschen Mauer. Der Urknall<sup>38</sup> ist nicht mehr als eine Hypothese. Auch der Anfang des Lebens wird nur als ein infinitesimaler ansichtig, vielleicht in der Ursuppe<sup>39</sup>, im Ursmog<sup>40</sup> oder neuerdings in einer Urhitze<sup>41</sup>. Die Anfänge verschwinden in Teilhards point blanc de l'origine, dem weißen Punkt des Ursprungs, ursprünglich von ihm angewandt auf die fehlenden Leitfossilien im Tier-Mensch-Übergangsfeld. Ähnliches läßt sich offensichtlich wohl zu allen Anfängen, vom Urknall bis zum Urmenschen sagen. Summa summarum: Wir bleiben im Banne des Verhängnisses, innerhalb dessen sich unsere Perspektiven eröffnen und verschließen. Nur in der gläubigen Annahme eines Gottes, der sich selbst offenbart hat, eröffnet sich uns eine andere Sicht der Dinge<sup>42</sup>. Die Kunst vermag diese Sicht zu einem mediokosmischen Ereignis werden zu lassen.

### *b) Welt und Mensch im Banne des mysterium iniquitatis*

Mit dem Ursprung des Bösen ist es ähnlich. Als malum physicum ist es schlicht durch die Ohnmächtigkeit des Menschen gegenüber Naturgewalten erklärlich, wie

<sup>37</sup> In einer Auflage der siebziger Jahre zierte ein Hampelmann den Buchdeckel von Richard Dawkins Buch *Das egoistische Gen*. Berlin 1978.

<sup>38</sup> »Erst«  $10^{-32}$  Sekunden nach dem Urknall kann das »junge Universum mit der heutigen Standardphysik beschrieben werden«. Das ist unendlich wenig, aber bei der rasanten Expansion des jungen Universums in seinen Anfängen ist das auch schon ungeheuer viel, so daß das eigentliche Ereignis des Urknalls weiterhin eine Hypothese bleibt. Vgl. dazu: Hasinger, Günther: *Das Schicksal des Universums*. In: *An den Fronten der Forschung. Kosmos – Erde – Leben*. In: Emmeran, Rolf u. a. Stuttgart 2003, 27–35, insbes. 29.

<sup>39</sup> Das Ursuppenmodell aus unserem Biologieunterricht wird immer weniger vertreten. Ursuppe, Selbstorganisation sind mehr oder weniger Begriffe der Ignoranz, die man in seiner Not gebildet hat, um die Entstehung des Lebens schulbuchtauglich zu machen. Vgl. dazu: Wächtershäuser, Günter: *Die Entstehung des Lebens*. In: *Unter jedem Stein liegt ein Diamant. Struktur-Dynamik-Evolution*. Hg. von Ernst Ludwig Winnacker u. a., Stuttgart 2001, 15–25, insbes. 17.

<sup>40</sup> Vgl. ebd. Weil die Ursuppentheorie nichts mehr hergibt, sieht Wächtershäuser in einer Atmosphäre aus Vulkangasen, die ich als Ursmog bezeichne, das geeignete Nährmilieu für die Anfänge des Lebens.

<sup>41</sup> Neuerdings sieht man in der Existenz hyperthermophiler Archaea (archaische Mikroorganismen, die am Besten bei Temperaturen zwischen 80 und 113 Grad Celsius gedeihen und in einer Art Kältestarre, auch bei »niedrigeren« Temperaturen überleben) Kandidaten der Urformen des Lebens. Vgl. dazu Stetter, Karl. O.: *Feuerzwerge – Zeugen der Urzeit*. In: Emmeran u. a. a. a. O., 119–131. Vgl. a. Thauer, Rudolf Kurt: *Methanogene Archaea: Vom Treibhauseffekt zum Feuerdrachen*. AaO., 131 – 137.

etwa bei der Plattentektonik kontinentaler Verschiebungen, so geschehen durch den Tsunami zu Weihnachten 2004. Als malum morale hat es sich nach Konrad Lorenz in der Etablierung der Aggression irgendwann in unsere Stammesgeschichte eingeschlichen, psychologische (Erich Fromm) oder soziologische Theorien (Karl Marx) sind davon schon abkünftig.

Kein Wunder, daß aufgrund dieser Faktenlage der Darstellung der Selbstoffenbarung Gottes als die Liebe schlechthin, agnostische, skeptische, relativistische und existentialistische Entwürfe von Welt und Mensch vor allem aus den beiden vergangenen Jahrhunderten entgegenstehen. In diesen Entwürfen ist der Mensch ein »Sein zum Tode«, »ein Hinaushängen in das Nichts«, »jeder Zeit alt genug zum Sterben«<sup>43</sup>, »ein Absterben von Anbeginn« (Bertold Brecht) und die bloße Existenz eh schon der größte anzunehmende Schadensfall, wenn Emile M. Cioran »Vom Nachteil geboren zu sein«<sup>44</sup> spricht. Jegliche Ausstülpung von Subjektivität im objektiven »Gang der Natur«<sup>45</sup>, mit anderen Worten im Raum, der res extensa, zu einem Innenraum, einer res intensa, und sei es der eines Pantoffeltierchens, ist eine kosmische Katastrophe und der Anfang allen Übels. Dieser Auffassung E. M. Ciorans sekundiert Sir Arthur Eddington mit seiner Bemerkung, daß die sterile Antisepsis des Weltalls in ihrer Hitze und Kälte im Fall der Erde an einer winzigen Stelle versagt hätte<sup>46</sup>, und wir es diesem Versagen verdanken, daß es uns (leider) gibt. Auch Marianne Bachmann beklagt in ihrem guten Gott von Manhattan<sup>47</sup> das Versagen dieses guten Gottes, dem es nicht gelingt, alle Liebenden vorher zu vernichten, bevor sie durch das unausweichliche Ende jeder Liebe Leidende werden. Diese geo- bzw. anthropomorphe Sicht der Welt, die nüchtern und illusionslos die Brüchigkeit menschlicher Liebe wahrnimmt und über die Unbehaustheit menschlichen Daseins klagt und ihr zum Teil trotzig ins Auge schaut<sup>48</sup>, glaubt einfach an keine Überschwenglichkeiten und schaut auf das Leid und den Tod in dieser Welt und die Präsenz des Bösen wie das Kaninchen auf die Schlange. In jeglicher Schönheit der Natur, in allem Erhabenen des Alls nistet der Verfall und alles Heroische des Menschen ist entweder ein blödes Aufspreizen gegen ein unentrinnbares Schicksal oder das trotzige Nein eines Erdenwichts, das ungehört verklingt und wenn nicht, im besten Falle einem ebensolchen nachgeborenen

<sup>43</sup> Vgl. dazu Heidegger, Martin. Sein und Zeit. Tübingen, <sup>15</sup>1984.

<sup>44</sup> Cioran, Emile, M. Vom Nachteil geboren zu sein. Frankfurt 1979.

<sup>45</sup> Vgl. das Verhältnis von Naturgang und Verhängnis in: Szilasi, Wilhelm: Philosophie und Naturwissenschaft, Bern 1961, 13.

<sup>46</sup> Zit. Löw Teleologie, 273: »Infolge einer einzigen Störung in der Maschine – völlig belanglos für die Entwicklung des Weltalls – wurden aus dem Sternenstoff, der seinem Schicksal versehentlich entging, einige Stückchen Materie von falscher Größe gebildet. Ihnen ermangelte der reinigende Schutz einer hohen Temperatur oder die gleiche ungeheure Kälte des Raumes. Der Mensch ist eines der grauenvollsten Ergebnisse dieses Versagens der antiseptischen Vorsichtsmaßnahmen.

<sup>47</sup> Bachmann, Marianne: Der gute Gott von Manhattan. In: Die Hörspiele. München <sup>4</sup>1985.

<sup>48</sup> Vgl. dazu Nietzsches Parabel vom tollen Menschen. In: »Die fröhliche Wissenschaft« 3. Buch, »Die Parabel vom tollen Menschen, z. B. in »Sämtliche Werke. Band 3«, 1999 Mundus Verlag, ebenso Camus, Albert: Der Mythos des Sisyphus. Hamburg 1997. Vgl. a. Blumenberg, Hans: Höhlenausgänge. Frankfurt 1996.

Erdenwicht imponiert bis dieser ebenfalls von einem ehernen Schicksal zermalmt wird.

Dieses geomorphe oder anthropomorphe Maß, das nur in der Fläche mißt und nicht den Mut und erst recht nicht den Glauben an ein Maß aus der Höhe hat, konkurriert mit dem Maß, das die Künstlerin bei der Gestaltung der Sakramentenstele in Lüdenscheid verwendet hat. Man muß zugeben, daß die Realität des Bösen im Werk der Künstlerin keinen Ausdruck gefunden hat. Es bleibt ungeklärt, wie das Böse, in seiner ursprünglichen Rätselhaftigkeit auch *mysterium iniquitatis* genannt, seinen Weg in das *Milieu divin* gefunden hat. Auch die kirchliche Lehre von der Realität des Bösen ist der Auffassung, daß dasselbe substanzlos ist. Die Künstlerin hat also recht, wenn sie für das Böse weder im Stein der Stele, also in Gott, noch in der metallischen Materie der Stele, der Welt, einen substantiellen Ausdruck gewählt hat. Dieses Fehl des Bösen in der Darstellung von Gott und Welt heißt natürlich nicht, daß damit auch das Böse aus der Welt ist. Das wäre eine Ignoranz des Faktischen, gegen den nichts so sehr und nachdrücklich Einspruch erhebt wie eben dieses Faktische selbst.

Die Lehre der Kirche folgt der Auffassung des Hl. Augustinus, für den das Böse substanzlos ist, was nicht heißt, daß es aus der Welt und unwirklich ist. Das Böse hat nach Augustinus zwar keine geschöpfliche Substanz, ist jedoch sehr wohl geschöpflich präsent. Nach Augustinus ist das Böse in einem geschöpflichen Willen zu orten. In der Auslegung des dritten Genesiskapitels, das wegen seiner Genialität eines antiken Nobelpreises würdig gewesen wäre, wird gezeigt, daß das Böse in der oben schon genannten Ausstülpung der objektiven Welt, dem »Gang der Natur«, zu suchen ist, aber noch nicht im stumpfen, lichtlosen Bewußtsein eines Pantoffeltierchen, sehr wohl aber im Bewußtsein von *homo sapiens*, das im dritten Genesiskapitel in seinen Vertretern Adam und Eva personalisiert ist. Im gleichen Kapitel ist es der freie Wille in den ersten Gattungsexemplaren von *homo sapiens*, der den *Gang der Welt* stört. Bisher waren alle mit Subjektivität ausgestatteten Gattungen instinktiv und triebhaft in den Gang der Natur eingespannt. Das Schicksal von Individuen war bis dahin irrelevant, weil allein der Fortbestand der Gattung zählte, und auch dieser Fortbestand hatte nur relativen Wert, weil der Untergang einer Gattung oder Art keinen Schmerz, kein Leid, keine Angst und keine Traurigkeit nennenswerten Ausmaßes hervorrief. Erst *homo sapiens sapiens* störte den Gang der Natur, weil er sich willentlich demselben widersetzen konnte. Jedes Grabmal war ein Protest gegen den Lauf der Welt, dem *homo sapiens sapiens* gestalterisch und geistig widersprach. In jedem Begräbnisritus und in jeder Erzählung, die Leid und Tod zum Inhalt hatte, ist der Widerspruch zu greifen. Das Leben ist für ihn das Selbstverständliche, der Tod das Unbegreifliche, das nicht Hinzunehmende, dem in jedem Ritus widersprochen wurde, durch Grabbeigaben und Erzählungen von einem Leben in einer anderen Welt. Das dritte Genesiskapitel sah im vorwitzigen Fragen nach dem eigenen Urgrund und seiner Bemächtigung durch den Menschen das Urböse. Es besteht im rückhaltlos autonom begriffenen Eingriff in den Gang der Natur sowie der Anmaßung, vor allem seit Beginn der Neuzeit, niemand anderem als sich selbst dafür Rechenschaft leisten zu müssen. Dieses Greifen nach den Sternen hat nicht nur *homo sapiens sapiens* selbst Unglück gebracht, sondern auch den hehren Gang der Natur

selbst gestört, seit dem Siegeszug von Naturwissenschaft und Technik in einem Ausmaß, wie es unsere Vorfahren nicht für möglich hielten. Mutter Natur schien unverletzlich, der Mensch stand in ihrer Gewalt. Der »blanke Hans« an der Nordsee verbreitete Furcht und Schrecken. Das Grollen von Vesuv und Ätna in Italien läßt auch heute noch die Bewohner in unmittelbarer Nähe erzittern. Dennoch ist ein Wandel eingetreten. Die Natur wird im gegenwärtigen Bewußtsein mehr von unserer Technik bedroht, als wir uns von Naturgewalten bedroht fühlen. Nach einem Wort von Eduard von Hartmann sei der Mensch eine Hautkrankheit der Erde. Nach wie vor sind aber auch Verschiebungen von Erdplatten und Feuer speiende Berge keine wertneutralen Ereignisse, sondern für homo sapiens sapiens malum physicum.

Im dritten Genesiskapitel ist das Leiden am Gang der Natur zeitgenössisch verarbeitet. Für Adam als Ackerbauer machen ihm Dornen und Disteln das Leben schwer, und für Eva sind es die Schmerzen der Geburt und die patriarchale Gesellschaftsordnung. Alles begriffen als eine Folge des vorwitzigen, eigenwilligen und selbstmächtigen Eingriffs in den Gang der Welt. Das Wohl und Wehe des Menschen und seiner Welt nach dem dritten Genesiskapitel war offensichtlich an den Vorzug geknüpft, den homo sapiens sapiens gegenüber allen anderen Ausstülpungen in den einen objektiven Gang der Natur voraus hatte: Gemessen an der dumpfen Subjektivität des Pantoffeltierchens, einer der primitivsten Ausstülpungen in den Gang der Natur, war der Mensch mit seiner unvergleichlich lichtvolleren Subjektivität zum Partner Gottes bestimmt.

Während der künstlerische Ausdruck der Sakramentenstele von Lüdenscheid gemäß dem christlichen Dogma die Lebenswelt durch göttliche Liebe erhellt, haben die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaften dazu beigetragen, dieselbe zu verfinstern. Das Übel und das Böse in dieser Welt bedarf keiner Dogmatisierung, es ist mit Händen zu greifen. Muß es aber so sein, daß die Erkenntnisse der naturwissenschaftlichen Forschung nur diesen Reflex der Leere des Alls und der Einsamkeit des Menschen im Kosmos in die Lebenswelt werfen?

### *Die paradigmatische Bedeutung der Lebenswelt*

Nur wenn die Lebenswelt den Stellenwert des vollmerschen Mesokosmos hat, werden wir diesen Reflex der Leere und der Einsamkeit des Menschen im Kosmos nicht los. Gerhard Vollmer ist ein konsequenter Denker und ist daher selbstverständlich Atheist.<sup>49</sup> Im portmannschen Verständnis der Lebenswelt als Mediokosmos werden theologische Aussagen plausibel, ohne daß sie zwingend angenommen werden müssen. Die menschliche Welt bleibt das *Milieu divin*. Sie kann verstanden werden als hineingenommen in die Liebe Gottes. Diese Liebe ist unvergleichlich mehr als die seit der Ursünde zerbrechliche des Menschen. Der Anfang in Gott kann als arché absolut gedacht werden und nicht bloß als *aitia infinitesimal* wie in der Evolu-

<sup>49</sup> Vollmer, G.: Bin ich ein Atheist? In E. Dahl (Hrsg.): Die Lehre des Unheils. Fundamentalkritik am Christentum. Hamburg 1993, 16–31. Sein Aufsatz endet: »Deshalb bin ich Atheist.«

tionstheorie. Selbst naturwissenschaftliche *facta bruta* können dann einen Reflex der Liebe Gottes in der Schöpfung erhalten. Ich denke an das Hubble deep-Field: Auf einer Fläche, etwa 100 mal kleiner als der Vollmond, konnten mit dem Hubble Space Teleskop mehrere tausend Galaxien beobachtet werden. Ein schönes Beispiel schöpferischen Übermaßes, was ein Wesensmerkmal der Liebe ist, die nicht beckmesserisch mißt, ökonomisch berechnet und nicht mehr als Notwendiges schafft. So wie man kilometerlange Röhren bauen muß um ein Elementarteilchen im Genfer Forschungsreaktor DESY nachweisen zu können, hat es möglicherweise Gott gefallen um Neuronen zu erzeugen – dem materiellen Substrat menschlicher Geistigkeit –, ein ganzes Universum zu schaffen. Wenn es so gewesen ist, verschwinden wir nicht in den unermeßlichen Weiten des Universums, sondern die Weite des Universums ist nur die Heimat des Lebens, das Wohnzimmer des Menschen. Das Maß der Liebe ist das Überschwengliche. Eine Galaxie ist dann bloß ein Blümchenmuster in der Tapete dieses Wohnzimmers des Menschen. Die drei narzißtischen Kränkungen Freuds in der Neuzeit sind nur Resultate eines Verständnisses des Mesokosmos nach vollmerischem Zuschnitt. »Vaterschaft, nicht Elektronen, Protonen, Neutronen oder andere Bestandteile des Atoms ist der Boden dessen, was ist«, schreibt der unvergessene Papst Johannes Paul II. in seinen Betrachtungen über die Vaterschaft Gottes.<sup>50</sup> Wie um von Gott selbst mit dieser seiner Auffassung bestätigt zu werden, stirbt er zur Vigil des von ihm eingesetzten Festes der göttlichen Barmherzigkeit, nachdem er die liturgische Feier dieses Festes noch miterleben konnte und mit einem »Amen«, wie es aus seiner Umgebung hieß, sein Leben beschließen konnte, um es gemäß dem Glauben der Christenheit in einem endgültigeren *Milieu divin* fortsetzen zu können.

---

<sup>50</sup> Wojtyła, Karol: Betrachtungen über die Vaterschaft. In: Ders.: Der Gedanke ist eine seltsame Weite. Betrachtungen, Gedichte. Freiburg 1979, 110.