

### *III. Forum*

MICHAEL COORS

## Von der Welt als Schöpfung reden Schöpfung und Evolution im Spannungsfeld von Natur und Kultur des Menschen<sup>1</sup>

Seit einigen Jahren schon verbreitet sich, zunächst v.a. in den Vereinigten Staaten, aber inzwischen auch in Deutschland, die Vorstellung des so genannten „Intelligent Design“. Eine Vorstellung, die vor allem in extrem konservativen, evangelikalischen Kreisen Anhänger findet, und die sich aller biologischen wie theologischen Kritik zum Trotz hält. Darum mag der 200. Geburtstag des studierten Theologen Charles Darwin und der 150. Jahrestag des Erscheinens seines Werkes „The origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life“ angemessen sein, die theologische Problematik der Vorstellung des so genannten „Intelligent Design“ – die biologische Problematik überlasse ich gerne kundigeren Fachleuten<sup>2</sup> – noch einmal gründlich zu durchdenken. Die diesbezüglichen wissenschaftstheoretischen Überlegungen münden hier in ein theologisches Konzept dessen ein, was es heißt, von der Welt als Schöpfung zu reden. Darüber hinaus sollte sich aber die gegenwärtige Theologie auch einer dem „Intelligent Design“ in seiner Radikalität kaum nachstehenden Kritik an jeglichem Schöpfungsdenken stellen, die ich hier als einen radikalen Evolutionismus kennzeichnen möchte. Diese erhebt

---

<sup>1</sup> Gründlich überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrages, den ich auf einem Schülerkongress der Akademie der Wissenschaften in Hamburg am 12.2.2009, dem 200. Geburtstag von Charles Darwin, gehalten habe. Meinem Kollegen Prof. Dr. Martin Rösel danke ich für hilfreiche (und ermutigende) Anmerkungen aus alttestamentlicher Perspektive.

<sup>2</sup> Besonders erhellend im Blick auf die rhetorischen Tricks der Vertreter von Intelligent Design: A. BEYER, Was ist Wahrheit? Oder wie Kreationisten Fakten wahrnehmen und wiedergeben, in: U. KUTSCHERA (Hg.), Kreationismus in Deutschland. Fakten und Analysen, Naturwissenschaft und Glaube Bd. 1, Münster 2007, 98–162.

die Evolutionstheorie zu einer Art allgemeiner Rahmentheorie der Wirklichkeit: Alles muss evolutionär gedacht werden, d.h. dann aber auch, Religion und Schöpfungsglaube sind so zu denken oder aber zu eliminieren – letztlich dürfte beides auf dasselbe hinauslaufen. Demgegenüber gilt es zu zeigen, dass die Rede von Schöpfung nicht sinnlos ist, sondern unserem Reden von der Welt in einer bestimmten Weise Sinn *gibt*, den zu begreifen man den Menschen im Horizont nicht nur seiner evolutionären Natur, sondern vielmehr im Kontext der menschlichen Kultur wahrnehmen muss.

### *1. Pastafarische Parodie und warum manchen das Lachen vergeht*

„Intelligent Design“ ist zunächst nur ein neues Wort für das, was man schon früher unter dem Schlagwort „Kreationismus“ kannte, also die Überzeugung, dass die Schöpfung Wort für Wort so geschehen sei, wie es die ersten Kapitel der Genesis berichten. Weil Kreationisten überzeugt sind, dass Gott die Welt in sechs Tagen geschaffen hat und dass die jeweiligen Tier- und Pflanzenarten und der Mensch unmittelbar von Gott geschaffen wurden, geraten sie in Widerspruch zur Evolutionstheorie, nach der die unterschiedlichen Arten in einem über mehrere Milliarden Jahre andauernden Entwicklungsprozess auseinander hervorgegangen und folglich ‚verwandt‘ miteinander sind.<sup>3</sup> Das so genannte „Intelligent Design“ ist nun der Versuch der Anschauung des Kreationismus, den Anschein von Wissenschaftlichkeit zu geben: Man will auf Augenhöhe mit der wissenschaftlich unangefochtenen Evolutionstheorie diskutieren. Also arbeitet man zunächst ganz ähnlich wie die Evolutionsbiologie und führt empirische Studien zur Entwicklung der Lebewesen und ihrer Organe durch, zieht dann aber völlig andere Schlüsse daraus. Man setzt insbesondere alles daran, die so genannte „irreduzible Komplexität“ bestehender natürlicher Strukturen aufzuweisen, um dann zu zeigen, dass die Evolutionstheorie solche komplexen Strukturen gar nicht erklären könne. Dies geht einher mit einer ausführlichen Kritik an einzelnen Argumenten der Evolutionstheorie.<sup>4</sup> Indem man zeigt, dass die Evolutions-

<sup>3</sup> Zur Einführung in die Evolutionstheorie vgl. den Klassiker von E. MAYR, *Das ist Evolution*, München 2005. Vgl. zur Kontroverse: KUTSCHERA, a.a.O.

<sup>4</sup> Nur ein Beispiel unter vielen für diese Argumentationsstrategie ist H. ULLRICH / N. WINKLER u.a., *Zankapfel Auge. Eine Paradebeispiel für „Intelligent Design“ in der Kritik*, in: *Studium Integrale Journal* 13/1 (2006), 2–14 (<http://www.wort-und-wissen.de/publikationen.html> [letzter Zugriff am 23.2.2009]). Das so genannte Konzept der irreduziblen Komplexität wird dargestellt bei M.J. BEHE, *Darwin's Black Box. The Biochemical Challenge to Evolution*, New York 1996.

theorie bestimmte Dinge nicht erklären könne, will man die eigene These von der nicht ableitbaren Entstehung irreduzibler komplexer Systeme plausibel machen. Die Schlussfolgerung lautet dann: Da solch irreduzibel komplexe Systeme nicht durch Evolution erklärt werden können, müsse es einen intelligenten Designer geben, der die Welt so geordnet hat, wie sie ist. Echte Vertreter des „Intelligent Design“ hüten sich allerdings davor, hier von Gott zu reden, weil das natürlich den Anschein der Wissenschaftlichkeit gefährden würde.

Der Versuch, sowohl in den Vereinigten Staaten als auch in Deutschland „Intelligent Design“ als Alternative zur Evolutionstheorie im Biologieunterricht durchzusetzen rief nun eine höchst aufschlussreiche Parodie ins Leben: Warum sollte man, so fragte sich der Physiker Bobby Henderson, dann nicht glauben und in der Schule unterrichten dürfen, dass ein Fliegendes Spaghettimonster die Welt erschaffen habe? Und flugs wies er ganz der argumentativen Logik von „Intelligent Design“ folgend nach, dass dem so ist, und forderte in einem Brief das Kansas School Board dazu auf, auch die Lehre vom Fliegenden Spaghettimonster im Biologieunterricht als gleichberechtigte Lehre neben Evolution und „Intelligent Design“ zu unterrichten. Der Erfolg war durchschlagend, wenn auch nicht bei den Schulbehörden: Es entstand die Kirche des Fliegenden Spaghettimonsters, deren Anhänger sich Pastafari nennen. Eine pastafarische Parodie, die inzwischen ein recht unterhaltsames Eigenleben führt;<sup>5</sup> eine Parodie, die auch theologisch durchaus erhellend ist: Für den christlichen Theologen stellt sich ja unweigerlich die Frage, ob denn der Glaube an ein Fliegendes Spaghettimonster wirklich dasselbe ist wie der Glaube an den biblischen Schöpfergott. Die triviale Antwort darauf ist natürlich: Nein! Weniger trivial ist die Frage nach den Gründen für dieses Nein und die Frage, was sie uns darüber lehren, was es heißt von der Welt als Schöpfung zu reden.

Die Vorstellung, dass ein Fliegendes Spaghettimonster uns erschaffen habe, finden wohl die meisten entweder komisch oder albern. Das geht ganz offensichtlich auch den Vertretern von Intelligent Design so.<sup>6</sup> Doch welche Gründe haben sie eigentlich, nicht ein Fliegendes Spaghettimonster als den

---

<sup>5</sup> Die Webseite <http://www.venganza.org> (letzter Zugriff am 19.2.2009) legt davon reichlich (und amüsantes) Zeugnis ab. Dort findet sich auch der offene Brief. Inzwischen gibt es auch einen deutschen Ableger dieser Kirche: <http://www.venganza.info> (letzter Zugriff am 19.2.2009), die sich in entsprechender Angelegenheit mit einem offenen Brief an den Ministerpräsidenten von Thüringen wandte.

<sup>6</sup> Davon legen die „Hate Mails“ an Bobby Henderson z.T. beredetes Zeugnis ab (vgl. <http://www.venganza.org/category/hate-mail> [letzter Zugriff am 19.2.2009]).

intelligenten Designer anzunehmen? Angeblich geht es ja gar nicht primär um den christlichen Gott, sondern um den wissenschaftlichen Beweis, dass ein intelligenter Designer gedacht werden muss – egal wie man sich ihn vorstellt. Und doch entsteht unmittelbar ein Gefühl von Differenz: „Ein Fliegendes Spaghettimonster als Schöpfer? Hier stimmt etwas nicht!“ Diese Differenzwahrnehmung äußert sich entweder als Erheiterung – wenn der subtile Humor durchschaut wird – oder aber als ein sich selbst nicht ganz durchsichtiges Unbehagen. Darin, dass dieses Unbehagen auch die Vertreter von „Intelligent Design“ erfasst, zeigt sich zweierlei: Zum einen, dass sie wohl doch eine relativ klare Vorstellung davon haben, wer der intelligente Designer sein soll, nämlich der Gott der christlichen Tradition. Und zum anderen, dass eben in dieser Vorstellung von Gott doch schon eine Menge inhaltlicher Voraussetzungen mit gesetzt sind, die in der Vorstellung des Fliegenden Spaghettimonsters nicht mehr gegeben sind. Und eben diese Voraussetzungen blendet das so genannte „Intelligent Design“ aus – und deswegen vergeht den meisten Vertretern dieser Vorstellung das Lachen, wenn sie etwas von Fliegenden Spaghettimonstern lesen. Das ist im Blick auf den vermeintlich naturwissenschaftlichen Status dieser Theorie fatal. Und es zeigt, dass Schöpfung als den quasi naturwissenschaftlich rekonstruierbaren Vorgang eines Akts des intelligenten Designs zu betrachten, zumindest Zeugnis einer Unkenntnis der eigenen Voraussetzungen ist. Die folgenden erkenntnistheoretischen Überlegungen sollen den Zusammenhang von naturwissenschaftlicher und theologischer Bedenklichkeit der Thesen des „Intelligent Design“ verdeutlichen.

## *2. Die Welt denken – Wissenschaftstheoretische Erörterungen*

### 2.1 Die Welt im Film

Die wissenschaftstheoretischen Überlegungen, die hier im Hintergrund stehen, möchte ich zunächst an einem Bild verdeutlichen, das Robert Spaemann schon vor einigen Jahren in einem Zeitungsartikel verwendet hat<sup>7</sup>: Er vergleicht die Welt mit einem Film, in dem dann konsequenterweise auch wir als Menschen unsere Rolle spielen. Unsere Wahrnehmung und unser Denken, unsere ganze Vorstellung sind auf das beschränkt, was im

---

<sup>7</sup> Vgl. R. SPAEMANN, Am Anfang. Warum es nichts als vernünftig ist, an Gott zu glauben, in: Die Welt, vom 31.12.2004.

Film geschieht. So ist auch all unser Forschen und Rekonstruieren folglich nur ein Rekonstruieren dessen, was im Film geschehen ist und geschieht. Wenn wir die Geschichte der Evolution der Arten rekonstruieren, beschreiben wir etwas, das im Film geschehen ist. Auch wenn wir eine Theorie des Urknalls entwerfen, bezieht diese sich auf etwas im Film, ja auch wenn wir darüber reden, was möglicherweise vor einem Urknall war, geht es noch um ein Geschehen *im* Film. Keine unserer Theorien kann aber etwas über den Filmprojektor sagen, der den Film auf die Leinwand bringt. Er liegt völlig außerhalb unseres Horizonts und doch gäbe es ohne ihn den ganzen Film, unsere Welt und uns nicht. Gott als den Schöpfer der Welt zu begreifen heißt aber, so Spaemann, ihn in diesem Bild als den Projektor zu begreifen, der unsere ganze Welt hervorbringt. All unser wissenschaftliches Fragen kann also nie zu Gott vordringen, sondern bezieht sich immer nur auf etwas in der Welt, in der wir leben. Darum ist es sowohl im Blick auf den vermeintlich naturwissenschaftlichen Status des so genannten „Intelligent Design“ als auch theologisch fatal, wenn Vertreter von „Intelligent Design“ Gott zum Bestandteil einer vermeintlich naturwissenschaftlichen Hypothese machen. Denn damit machen sie, im Bild gesprochen, den Projektor selbst zu einem Teil des Films: Sie machen Gott zu einem Teil der Welt!

## 2.2 Die Grenzen unseres Denkens und die Grenzen unserer Welt (Kant)

Die philosophischen Voraussetzungen, die in diesem Bild verarbeitet werden, lassen sich m.E. nach wie vor am deutlichsten anhand der Erkenntnisphilosophie von Immanuel Kant explizieren.<sup>8</sup> Die Evolutionstheorie fragt nach Ursachen und Wirkungen, die sie in eine zeitliche Abfolge bringt. So entsteht eine vielverzweigte Kette von Ursachen und Wirkungen: Welche Mutationen haben das Überleben einer Art ermöglicht? Welche Umwelteinflüsse waren die Ursache für das Aussterben anderer Arten? Wie erklärt sich aus diesen Beobachtungen der Zusammenhang der Arten? Wir kennen das Ergebnis vor allem in der Gestalt des Baumes der Arten, der anzeigt, wie sich die Arten im Verlaufe der Evolution entwickelt haben. Solches Fragen

---

<sup>8</sup> Formuliert v.a. in I. KANT, Kritik der reinen Vernunft, in: DERS., Werkausgabe in 12 Bänden, hg. v. W. WEISCHEDL, Bd. III und IV, Frankfurt a.M. 1995 (im Folgenden zitiert als KrV). Zum Bezug Spaemanns auf Kant vgl. DERS., Sein und Gewordensein – Was erklärt die Evolutionstheorie, in: J. KLOSE / J. OEHLER (Hg.), Gott oder Darwin? Vernünftiges Reden über Schöpfung und Evolution, Wien u.a. 2008, 81–94: 84.

nach Ursache und Wirkung, wie es für die Naturwissenschaften insgesamt charakteristisch ist, führt uns, das hat Kant deutlich gemacht, nie aus unserer Welt (aus dem Film, in dem wir spielen) heraus. Dass wir unsere Welt in den Kategorien von Ursache und Wirkung wahrnehmen, liegt nämlich an den Strukturen unserer Wahrnehmung<sup>9</sup> und unseres Verstandes<sup>10</sup> selbst, durch die wir die Welt wahrnehmen und denken. Erst unsere Vernunft konstruiert so die Welt als einen einheitlichen Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Nur weil wir Welt in diesen Begriffen unseres Verstandes konstruieren, gibt es nach Kant so etwas wie eine allgemeine Gesetzmäßigkeit z.B. der Naturgesetze, die uns allen einleuchtet.<sup>11</sup> In diesen Kategorien unseres Denkens kann aber Gott nicht gedacht werden, ohne dass er zu einem Gegenstand unseres Denkens würde. Damit aber würden wir ihn zu einem Teil unserer Welt machen, und damit in letzter Konsequenz zu einem Idol, einem Götzen.<sup>12</sup> Im theoretischen Denken kann der Begriff „Gott“ für Kant deshalb nur noch ein Ideal der reinen Vernunft sein: Eine Idee, die unser Denken von der Welt leitet, der aber keiner Wirklichkeit außerhalb der Vernunft entspricht.<sup>13</sup> Daran scheitern dann bekanntlich bei Kant auch alle

<sup>9</sup> An den a priori in unserer Anschauung gegebenen Anschauungsformen von Raum und Zeit (vgl. KANT, KrV, B 33–73: Transzendente Ästhetik).

<sup>10</sup> An den in unserem Verstand gegebenen Kategorien als Leitbegriffen der Bildung synthetischer Urteile (vgl. KANT, KrV, B 74–B 116). Zu den Kategorien von Ursache und Wirkung vgl. die Tafel der Kategorien a.a.O., B 106. Natürlich ist der Begriff von Ursache und Wirkung nur eine von 12 Kategorien. Ich greife sie hier heraus, weil sie in besonderer Weise das naturwissenschaftliche Denken prägt.

<sup>11</sup> So bezieht sich Kant von Anfang an prominent auf die Notwendigkeit der Logik, die Notwendigkeit in Mathematik und Naturwissenschaft überhaupt ermöglicht. Vgl. z.B. KANT, KrV, B XIII (Vorrede, zur Physik), B 5 (zum Begriff der Notwendigkeit), B 76ff (zur Logik).

<sup>12</sup> Zur götzenkritischen Absicht der Argumentation von Kant vgl. H. ASSEL, Geheimnis und Sakrament. Die Theologie des göttlichen Namens bei Kant, Cohen und Rosenzweig, FSöTH 98, Göttingen 2001, 77–80.

<sup>13</sup> Vgl. KANT, KrV, B 594f: „Ideen aber sind noch weiter von der objektiven Realität entfernt, als Kategorien; denn es kann keine Erscheinung gefunden werden, an der sie sich in concreto vorstellen ließe. [...] Aber noch weiter, als die Idee, scheint dasjenige von der objektiven Realität entfernt zu sein, was ich das *Ideal* nenne“. Vgl. außerdem KrV, a.a.O., B 606–608: „Daher wird der bloß in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals auch das *Urwesen* (ens originarium), so fern es keines über sich hat, das *höchste Wesen* (ens summum), und so fern alles, als bedingt, unter ihm steht, das *Wesen aller Wesen* (ens entium) genannt. Alles dieses aber bedeutet nicht das objektive Verhältnis eines wirklichen Gegenstandes zu anderen Dingen, sondern der *Idee* zu *Begriffen*, und läßt uns wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmenden Vorzuge in völliger Ungewissenheit. [...] Der Begriff eines solchen Wesens ist der von *Gott*, in transzendentelem Verstande gedacht“.

Gottesbeweise der Tradition, auch der teleologische Gottesbeweis, der in den Argumenten der Vertreter von „Intelligent Design“ klammheimlich seine Renaissance behauptet.<sup>14</sup>

Man muss nicht unwidersprochen hinnehmen, was Kant gesagt oder geschrieben hat, aber in seiner Erkenntnistheorie drückt sich eine für das moderne naturwissenschaftliche Denken grundlegende Vorstellung aus: Naturnotwendigkeiten, die sich in erforschbaren Naturgesetzen beschreiben lassen, sind nur durch eine grundlegende Konstruktionsleistung unseres Verstandes überhaupt denkbar. Darum unterliegt alles, was wir naturgesetzlich beschreiben, auch dem Zugriff unseres Denkens und ist durch uns, sofern wir es denken, immer mitgesetzt. In solchem Denken hat das Wort „Gott“ keinen Ort. Gott ist hier weder beweisbar noch widerlegbar. Das Wort verliert schlicht seinen Sinn, es sei denn man versteht es im Sinne Kants als transzendentes Ideal, und postuliert dann weitergehend in ethischer Hinsicht, dass das Sein Gottes „als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt [zu denken] notwendig sei“<sup>15</sup>, es also im Faktum des Sittengesetzes und damit der Freiheit mitgesetzt ist<sup>16</sup>. Oder aber man findet andere Kontexte, in denen das Wort „Gott“ Sinn hat oder aber vielleicht auch Sinn erst gibt.

Behauptet man Gott aber im Sinne des „Intelligent Design“ als den großen Designer, als eine erste Ursache der Welt, die sich naturwissenschaftlich rekonstruieren ließe, dann macht man ihn damit zu einem Teil

<sup>14</sup> Vgl. M. MAHNER, Intelligent Design und der teleologische Gottesbeweis, in: KUTSCHERA, *Kreationismus* (s. Anm. 2), 340–351. Mahner freilich übersieht geflissentlich, dass der sog. teleologische Gottesbeweis schon erheblich älter ist als die Physikotheologie des 18. Jahrhunderts. Er findet sich ausgeführt schon bei THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I, quaestio 103. Auch Thomas geht dabei schon von der wohlüberlegten Ordnung der Welt aus. Vgl. a.a.O., art. 1, Respondeo: „Darum zeigt die klare offenbare Ordnung der Dinge selbst die Lenkung der Welt an, so wie derjenige, der in ein wohl geordnetes Haus eintritt, aus eben dieser Ordnung auf die Vernunft eines Ordnenenden schließt.“ (original: „Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi, sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet.“) Eine Kritik dieses Denkens findet sich darum schon bei David Hume (vgl. DERS., *Dialogues concerning natural religion*, in: DERS., *Philosophical Works*, Bd. 2, Aalen 1992, 380–468) und dann eben bei Immanuel Kant. Fast alle gegenwärtigen Argumente des „Intelligent Design“ finden sich in Humes Dialog bereits thematisiert! Zu Kants Kritik am teleologischen Gottesbeweis vgl. das Zitat unten in Anm. 17.

<sup>15</sup> I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Werkausgabe* in 12 Bänden, hg. v. W. WEISCHÉDEL, Bd. VII, A 226.

<sup>16</sup> Vgl. KANT, a.a.O., A 55f. Zur Freiheit als Faktum der Vernunft vgl. auch G. KRÜGER, *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*, Tübingen <sup>2</sup>1961, 192–199.

der Welt. Gott wird zu einem Gegenstand naturwissenschaftlichen Denkens, den wir im Denken mitkonstruieren. Das aber widerspricht dem christlichen Gottesbegriff von Grund auf: Gott ist ja gerade nicht Teil unserer Welt, sondern derjenige, der die Welt überhaupt erst ins Sein ruft.

Man kann das Problem noch einmal am verwendeten Begriff des Designers verdeutlichen: Alle „Designer“, die wir kennen sind endliche Designer, für die es wiederum Ursachen gibt. Nichts erklärt warum man bei dem ultimativen Designer aufhören soll, nach weiteren Ursachen zu fragen.<sup>17</sup> Es sei denn, der Begriff „Gott“, den man hier einsetzt, ist selber schon inhaltlich so festgelegt, dass es für ihn keine Ursache mehr geben darf. Das ist eben das, was das Wort „Gott“ von der Rede vom „Fliegenden Spaghettimonster“ unterscheidet: Zum Wort „Gott“ gehört für uns, dass Gott etwas ist, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.<sup>18</sup>

### 3. Von der Welt als Schöpfung reden

#### 3.1 Gott als Urgrund des Seins?

Von Spaemanns Bild her läge es nun nahe, zu sagen: Der Glaube richtet sich anders als unser wissenschaftliches Denken über die Grenzen des Films,

<sup>17</sup> Vgl. KANT, KrV, B 649f: „Würde das höchste Wesen in dieser Kette der Bedingungen stehen, so würde es selbst ein Glied der Reihe derselben sein, und, eben so, wie die niederen Glieder, denen es vorangesetzt ist, noch fernere Untersuchungen wegen seines noch höheren Grundes erfordern. Will man es dagegen von dieser Kette trennen, und, als ein bloß intelligibiles Wesen, nicht in der Reihe der Naturtatsachen mitbegreifen: welche Brücke kann die Vernunft alsdenn wohl schlagen, um zu demselben zu gelangen? Da alle Gesetze des Übergangs von Wirkungen zu Ursachen [...] auf nichts anderes, als mögliche Erfahrung, mithin bloß auf Gegenstände der Sinnwelt gestellt sein und nur in Ansehung ihrer eine Bedeutung haben können.“

<sup>18</sup> Mit diesem inhaltsreichen Satz beginnt bekanntlich der ontologische Gottesbeweis des Anselm von Canterbury (vgl. ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*. Lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. v. FRANCISCUS SALESIUS SCHMITT, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, Cap. II [84]: „Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.“) Auch dieser Gottesbeweis scheitert natürlich an Kants Kritik der Gottesbeweise. Aber Anselms Interpretation des Wortes „Gott“ lässt sich unter den Bedingungen neuzeitlichen Denkens immerhin noch als sinnfällige Explikation des rationalen Gehalts des christlichen Glaubens (des „intellectus fidei“) deuten. Vgl. in diesem Sinne die Interpretation von Karl Barth in DERS., *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms (1931), in: K. BARTH, *Gesamtausgabe II*. Akademische Werke Bd. 13, Zürich 1981, zum Charakter des Beweises bes. 59–72.

die Grenzen unserer denkbaren Welt hinaus auf Gott den Schöpfer. Der Glaube nimmt mehr in den Blick als das, was im Film geschieht, als das, was wir denken können. Er richtet sich auf Gott als denjenigen, der der jenseits aller empirischen Forschung liegende Grund aller Dinge ist, indem er ihn als den Ur-Grund der Welt begreift – nicht als Ursache im Sinne der empirischen Forschung, sondern als einen Grund, der alles das, was wir in der Erfahrung wahrnehmen und empirisch erforschen können, durchwirkt und ohne den es zu denken nicht sinnvoll wäre.<sup>19</sup> Gott wäre dann die Antwort auf die die neuzeitliche Philosophie seit Leibnitz umtreibende Frage: „Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts?“<sup>20</sup> Gottes Schöpfungsakt, das ist hier durchaus angemessen erkannt, ist nicht ein Geschehen irgendwo am zeitlichen Anfang der Welt, sondern er ist zur ganzen Welt und ihrer Geschichte gleichzeitig. Der Vergleich Gottes mit dem Projektor der den Film auf die Leinwand bringt, der unsere Welt ist, macht das deutlich, und Spaemann selbst scheint den Begriff der Schöpfung in diese Richtung zu denken. Von solch einer Vorstellung her könnte man dann Evolution und Schöpfung durchaus auch wieder zusammen denken: Gott schafft als Ur-Grund der Welt eben durch Evolution.<sup>21</sup>

Das Problem ist dabei aber, dass nicht klar wird, wie der Glaube sich denn auf etwas beziehen können soll, das außerhalb des Films liegt. Und wie soll der Theologe darüber reden, es denken können? Heißt an Gott als den Schöpfer zu glauben, das Denken für den Moment des Glaubens zu suspendieren? Das würde doch auf einen sehr bedenklichen Ausschluss des Denkens aus dem Glauben hinauslaufen. Dabei ist doch auch diese Vorstellung, dass Gott der Ur-Grund allen Seins ist, eine Leistung unseres Denkens, und darum unterliegt auch sie den Grenzen unseres Denkens, die Kant aufgezeigt hat: Unser Denken kann die Grenzen der Welt nicht überschreiten, außer darin, dass es die Bedingungen, unter denen wir Welt erkennen, rekonstruiert. Gott als Ur-Grund zu denken, wäre dann wiederum nur ein Konstrukt unseres Denkens oder aber eine Konkretisierung des transzendentalen Ideals. Gerade gegen solche metaphysischen Konstruktio-

<sup>19</sup> Vgl. z.B. H. KESSLER, *Kreative Schöpfung – Kreativität Gottes. Überlegungen zum Spannungsfeld von Schöpfung und Evolution*, in: KLOSE/OEHLER, *Gott* (s. Anm. 8), 27–57, insb. 40f.

<sup>20</sup> Vgl. dazu E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1992, 37.

<sup>21</sup> Vgl. z.B. KLOSE/OEHLER, *Einleitung*, in: DIES. (Hg.), *Gott* (s. Anm. 8), 1–12: 6; KESSLER, *Schöpfung* (s. Anm. 19), 46f.

nen des Gottesbegriffs wendet sich Kants Kritik ja in erster Linie<sup>22</sup> (und nur sekundär gegen das teleologische Argument<sup>23</sup>). So kann auch der Theologe in seinem Denken nicht einfach die Grenze des Denkens überspringen, auch der Theologe bleibt immer im Film und steht nicht außerhalb. Wie kann man aber dann sinnvoll von Schöpfung reden? Wohl nur, indem man sich in der Welt ihrer Grenze annähert, ohne sie jemals überschreiten zu können. Man sollte auch im Glauben immer im Film bleiben, sonst riskiert man einen Filmriss.

### 3.2 Schöpfung als Grammatik unserer Rede von Welt

Anstatt nun den prominenten, auf Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher zurückgehenden Weg einzuschlagen, der Rede von Schöpfung dadurch Sinn zu verleihen, dass man sie als Ausdruck eines Gefühls unserer Endlichkeit in schlechthinniger Abhängigkeit von Gott deutet,<sup>24</sup> schlage ich vor, Schöpfung auf umgekehrten Wege zu deuten: Die Rede von Schöpfung ist nicht Ausdruck eines Gefühls, sondern sie ist selber eine Art von Sprache, durch die wir unsere Erfahrungen strukturieren. Der Schöpfungsglaube ist so etwas wie eine Sprache, die uns eine bestimmte Wahrnehmung unserer Welt überhaupt erst ermöglicht. Den Satz „Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde“ kann man darum im Sinne von Ludwig Wittgenstein als einen grammatischen Satz bezeichnen, d.h. es ist ein Satz der nicht über etwas in der Wirklichkeit redet, sondern der darüber redet, wie wir unsere Sprache verwenden: Ein grammatischer Satz über die Welt sagt uns,

---

<sup>22</sup> Dieser metaphysische Begriff Gottes geht dann nicht von der Kategorie der Kausalität, sondern von der Kategorie der Notwendigkeit aus und behauptet im Sinne einer vorkantischen Metaphysik, dass die Bedingtheit allen Seins in einem absolut notwendigen Sein begründet sein muss (vgl. zu diesem Grundgedanken der parmenidischen Metaphysik und seiner Relevanz für die traditionelle Schöpfungslehre: F. MILDENBERGER, *Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive* Bd. 3: *Theologie als Ökonomie*, Stuttgart 1993, 411–413). In seiner Kritik des ontologischen Gottesbeweises zeigt Kant nun aber, dass unter den Denkvorsetzungen, die er formuliert, allein der *Gedanke* der Notwendigkeit bleibt, der noch lange nichts darüber aussagt, ob etwas notwendig zu denkendes, wirklich existiert. Vgl. KANT, *KrV*, B 620–630.

<sup>23</sup> Kant führt den physikotheologischen Gottesbeweis letztlich auf den ontologischen zurück. Vgl. KANT, *KrV*, B 653.

<sup>24</sup> Vgl. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830–31), hg. v. M. REDECKER, <sup>7</sup>1960 (Nachdruck), Berlin u.a. 1999, § 36.

was wir in welchen Kontexten „Welt“ nennen. Ein grammatischer Satz über die Welt als Schöpfung sagt uns, wann und wie wir die Welt als „Schöpfung“ benennen.<sup>25</sup> Die Grammatik unserer Sprache verweist uns dabei wiederum an nicht-sprachliche Lebensvollzüge, innerhalb derer unser Sprechen Bedeutung gewinnt. Wenn ich also die christliche Rede von Gott dem Schöpfer als grammatische Rede verstehe, die uns Regeln und Strukturen für unser Reden von Welt vorgibt, so gilt es auch danach zu fragen, in welchen pragmatischen Kontexten solches Reden seinen Ort hat.<sup>26</sup> Für das theologische Verständnis von Schöpfung ist dabei entscheidend, dass solches Reden von der Welt sich nicht sich selbst verdankt, sondern den biblischen Texten, die von unserer Welt als Schöpfung *erzählen*. Darin verdankt sich solches Reden der Zusage Gottes an uns durch sein Wort. Erst durch Gottes Anrede erschließt sich uns die Welt als Schöpfung, die wir als aus seinem Wort geschaffen glauben.<sup>27</sup>

Ich möchte die Durchführung dieses Ansatzes hier anhand von zwei Beispielen der Schöpfungslehre andeuten, die besonders pointiert den Unterschied zwischen Schöpfungsglauben und erfahrungswissenschaftlicher Deutung der Welt sichtbar machen: Es ist zum einen die Frage danach, was „im Anfang“ bedeutet, und zum anderen die Rede vom Fall der Schöpfung, also von der Sünde.

<sup>25</sup> Vgl. L. WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen, in: Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a.M. <sup>12</sup>1999, 225–580, §§ 251f. § 295. § 458; sowie DERS., Über Gewißheit, in: Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt a.M. <sup>8</sup>1999, 113–258, §§ 57ff. Zum Begriff des grammatischen Satzes bei Wittgenstein vgl. M. COORS, Scriptura efficax. Die biblisch-dogmatische Grundlegung des theologischen Systems bei Johann Andreas Quenstedt – Ein dogmatischer Beitrag zu Theorie und Auslegung des biblischen Kanons als Heiliger Schrift, 94–96. Zum Begriff des grammatischen Satzes in „Über Gewißheit“ vgl. H. ILLGE, Gewißheit durch das Wort. Eine sprachphilosophische Untersuchung von Luthers fundamentaltheologischer Einsicht, Frankfurt a.M. 2009, 136–144.

<sup>26</sup> Vgl. zur pragmatischen Einbettung von Sprache bei Wittgenstein: COORS, a.a.O., 119–121. In dieser pragmatischen Verankerung von Sprache liegt eine entscheidende Differenz zu dem cultural-linguistic approach von G.A. LINDBECK, The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age, Philadelphia 1984.

<sup>27</sup> Vgl. O. BAYER, Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung, Tübingen 1990 und H.-CHR. ASKANI, Schöpfung als Bekenntnis, Tübingen 2006, 37f.

## a) „Im Anfang [...]“

„Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ heißt es im Schöpfungsbericht. Wie aber diesen Anfang denken?<sup>28</sup> Wir sind auf die Frage schon mehrfach gestoßen: Es kann nicht einfach ein zeitlicher Anfang, nicht die erste Ursache einer Reihe von Ereignissen sein, die sich dann mit den Methoden der empirischen Wissenschaft rekonstruieren ließen. Mit diesem Bild des Anfangs bewegen wir uns immer noch in der Welt, und nicht dort, wo die Welt, in der wir leben, ihren Anfang nimmt. Dieser Anfang ist streng genommen gar nicht denkbar. Wir können ihn nicht denken diesen Anfang des Anfangs, weil unser Denken immer weiter nach Ursachen fragt. Und wenn wir ihn denken könnten, dann wäre er eher so etwas wie ein unendlich kleiner Punkt. Gerade als solchen schildert ihn die biblische Schöpfungsgeschichte aber nicht, sondern sie *erzählt eine Geschichte* vom Anfang. Die Bibel durchbricht also unser neuzeitliches Denkverbot, denn es geht in ihr nicht um die Bestimmung eines zeitlichen Anfangs einer Kette von Ursachen.<sup>29</sup>

Man mag einen absoluten Anfang nicht denken können, aber man kann sich erzählen lassen, dass alles, was ist, mit Gott anfängt. Die Schöpfungsgeschichte will kein *Bericht* von *einem* Ereignis sein, das vor undenklichen Zeiten stattgefunden hat, sondern sie will von der Anfänglichkeit allen Lebens im hier und jetzt erzählen, also davon, dass alle Dinge in der Welt, denen wir begegnen von Gott her sind. Gott ist uns und unserer Welt sozusagen immer schon voraus, er ist immer schon vor uns da.<sup>30</sup>

Anfänglichkeit meines Lebens aus Gott heißt aber auch: Ich verdanke mich nicht mir selbst. Ich verdanke mich aber auch nicht einfach der biologischen Evolution. Sondern dass ich bin, verdanke ich Gott, ohne dass ich zuvor schon etwas dazu beigetragen hätte. Schöpfung ist darum für den Glauben immer auch Inbegriff der freien Gnade Gottes, die uns gibt, ohne von uns vorher eine Leistung zu verlangen. Ebenso hat schon Martin Luther den Begriff der Schöpfung in seinem kleinen Katechismus ausgelegt: „Ich gläube, dass mich Gott geschaffen hat [...] aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit ohn all mein Verdienst und Wirdigkeit.“<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Vgl. zum Folgenden ASKANI, a.a.O., 13–55 und D. BONHOEFFER, Schöpfung und Fall, DBW 3, München 1989, 25–37.

<sup>29</sup> Vgl. ASKANI, a.a.O., 30.

<sup>30</sup> Vgl. ASKANI, a.a.O., 22: „Schöpfung ist gar nichts anderes, als Gottes anfängliche Zuständigkeit.“

<sup>31</sup> M. LUTHER, Kleiner Katechismus, BSLK, 510,33–511,5. Vgl. dazu BAYER, Schöpfung (s. Anm. 27), 103–107.

Dass gerade der priesterschriftliche Schöpfungsbericht im ersten Kapitel der Genesis dies auch mit dem naturkundlichen Wissen seiner Zeit verbindet und so „auf der Höhe der Naturwissenschaft seiner Zeit gesehen werden sollte“<sup>32</sup>, dass er also gewissermaßen Wissenschaft im Sinne seiner Zeit mit den hier beschriebenen religiösen Aussagen über das Verhältnis der Welt zu Gott verbindet, zeigt nur noch einmal, welch einen radikalen Bruch in der Wahrnehmung der Wirklichkeit unser neuzeitliches Verständnis von Naturwissenschaft bedeutet, dem diese Harmonie von Wissenschaft und Glaube so nicht mehr gelingen will.

Weil es der Schöpfungserzählung nicht um einen zeitlichen Anfang einer Kette von Ursachen geht, thematisiert sie auch nicht, was vor dem Anfang war, sie redet nicht von einer „Schöpfung aus dem Nichts“,<sup>33</sup> wohl aber reden die biblischen Texte vielfach von dem, was wäre, wenn die Welt nicht unter Gottes Herrschaft stünde: Dann nämlich herrschte das Chaos, das Tohuwabohu (Gen 1,1): Gott als Schöpfer ist derjenige, der unsere Welt vor dem tödlichen Chaos bewahrt, der das Chaos bändigt. Die alttestamentlichen Psalmen singen uns ein Lied von der Bedrohung der Ordnung durch das Chaos des Meeresbrausens und von der Größe Gottes, der dem wehrt:

Von Anbeginn steht dein Thron fest;  
 du bist ewig.  
 Herr, die Wasserströme erheben sich,  
 die Wasserströme erheben ihr Brausen,  
 die Wasserströme heben empordie Wellen;  
 die Wasserwogen im Meer sind groß und brausen mächtig;  
 der Herr aber ist noch größer in der Höhe.  
 (Ps 93,2–4)

Entsprechend erzählt die erste Schöpfungsgeschichte eine Geschichte über die Ordnung der Welt. Nicht im Sinne einer naturwissenschaftlichen Rekonstruktion, sondern im Sinne einer Anleitung zur Wahrnehmung und Artikulation unserer Welt als einer Welt, der Gott Ordnung gibt – Ordnung, die uns und unsere Welt vor dem vernichtenden Chaos bewahrt.<sup>34</sup> Pointiert

<sup>32</sup> H. SEEBASS, Genesis, Bd. I: Urgeschichte (1,1–11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, 95. Vgl. dazu auch C. WESTERMANN, Genesis 1–11, Darmstadt <sup>5</sup>1993, 22–24. Vgl. auch KESSLER, Schöpfung (s. Anm. 19), 30.

<sup>33</sup> Vgl. zur Creatio ex nihilo: J. WOHLMUT, Schöpfung aus dem Nichts – eine Problemanzeige, in: KLOSE/OEHLER, Gott (s. Anm. 8), 59–72.

<sup>34</sup> Natürlich bedienen sich auch die Psalmen dafür mythologischer Sprache, die in den Kontext altorientalischer Weltentstehungsmythen gehört. Diese Mythen aber, das ist hier die These, sind keine pseudo- oder prä-naturwissenschaftlichen Rekonstruktionen eines Anfangs der Welt, sondern sie thematisieren die Anfänglichkeit der gegenwärtigen Welt, indem sie die

gesagt: Wer den Schöpfungsbericht liest, lernt von der Welt als einer in und durch Gottes Wort geordneten Welt zu reden.<sup>35</sup> Dem entspricht es, dass die wichtigste Form der Rede von Schöpfung in der Bibel Lob- und Dankpsalmen sind: Dank für die Bewahrung vor dem Chaos, Lob für die Ordnung der Welt. Die Rede von der Welt als Schöpfung hat ihren Ort also in den Lebensvollzügen des Dank- und Lobgebetes, nicht in der naturwissenschaftlichen Rekonstruktion eines Anfangs der Welt.

### b) Die gefallene Schöpfung

Der für heutige Ohren eher sperrige Begriff der Sünde markiert Entscheidendes in unserer Beziehung zur Schöpfung, nämlich einen eklatanten Bruch: Die Welt, die wir in unserer Erfahrung wahrnehmen, ist eben nicht einfach die Schöpfung, von der die Bibel erzählt – die zu Loben uns die Gebete des Psalters auffordern. Wir erleben die Welt als gefallene Schöpfung. Unsere Wahrnehmung der Welt als Schöpfung ist immer schon gebrochen. Und doch leiten die Psalmen der Bibel uns dazu an, sie allen widrigen Erfahrungen zum Trotz als gute Schöpfung Gottes zu benennen und Gott dafür zu danken. Von der Welt als Schöpfung zu reden, heißt dann, so von der Welt zu reden, dass sich die Rede von Gott als dem Schöpfer der Welt nicht einfach aus der Welt ableiten lässt. Folglich ist die Argumentation des Intelligent Design hier an entscheidender Stelle theologisch falsch. Es gilt vielmehr gegenteiligen Erfahrungen zum Trotz von der Welt als guter Schöpfung Gottes zu reden, eben indem wir sie im Lichte der uns zugesagten Erzählung wahrnehmen.

Dabei stellt sich als theologisch besonders pikante Aufgabe die Frage nach dem Anfang der Sünde im Verhältnis zum Anfang der Welt in Gott. Oder anders gewendet, die Frage, wie es denn sein kann, dass wir von der Welt als Schöpfung reden, obwohl doch unsere Erfahrungen mit der Welt immer wieder ganz andere sind. Dabei gehen die biblischen Texte sehr subtil vor: Die Sünde kommt in die Welt, aber eine klar zu identifizierende Ursache wird nirgends benannt, es werden zwar viele Schritte auf dem Weg

---

Gegenwartserfahrung erzählend auf eine ‚fiktive‘ – oder sollte man sagen ‚mehr als reale‘ – Urzeit hin überschreiten, von der her sich die gegenwärtige Welt erschließt. Darin denken sie den Anfang der Welt sehr viel angemessener als er naturwissenschaftlich denkbar ist.

<sup>35</sup> Vgl. in ähnlichem Sinne zur Lehre von der Schöpfung als Grammatik elementarer Prädikation bei Franz Rosenzweig: ASSEL, Geheimnis (s. Anm. 12), 269–278.

zur Sünde erzählt, die am Ende dazu führen, dass die Existenz der Sünde vorausgesetzt wird – allerdings erst nach dem Schöpfungs- und Paradiesbericht, nämlich in Gen 4,7. Aber wo ihre Ursache, wo ihr Grund liegt, das bleibt undurchsichtig.<sup>36</sup> So erweckt die Paradieserzählung, der zweite Schöpfungsbericht, den Eindruck einer tragischen Erzählung: Am Anfang die gute Schöpfung Gottes, alles ist sehr gut, und am Ende die Verkehrung des Guten in die Sünde, ohne dass der Anfang der Sünde eindeutig benannt werden könnte. So wird im zweiten Schöpfungsbericht die Wahrnehmung der Differenz von Welt und Schöpfung eingeübt, ohne dass eine schlichte Antwort auf die Frage nach dem Schuldigen für diese Differenz gegeben wird: Weder kann der Mensch einfach von sich weg auf einen Teufel verweisen, noch kann er den Schöpfer für die Unvollkommenheit der Schöpfung anklagen.<sup>37</sup> Der ‚Sündenfall‘, wenn man ihn denn überhaupt noch angemessen so nennen kann,<sup>38</sup> bleibt ein tragischer Fall des Menschen.

Das heißt aber auch, dass die Welt erst dort, wo die Differenz zwischen Welt und Schöpfung in der zugesprochenen Vergebung der Sünde überwunden wird, als gute Schöpfung Gottes wahrgenommen werden kann. Wir erleben die Welt erst angesichts der Vergebung als Schöpfung. Darum kann Jesus Christus im Neuen Testament auch als der wahre Schöpfungsmittler gelten (vgl. z.B. Kol 1,15–20).<sup>39</sup> Denn in Jesus Christus gründet die Hoffnung auf eine endgültige Überwindung der Sünde und des Bösen und damit die Hoffnung auf die gute Schöpfung Gottes. Mit ihm beginnt die neue Schöpfung, die eben die alte ist, aber frei von der Sünde. Darum heißt von der Welt als der guten Schöpfung Gottes zu reden immer auch, von der Hoffnung des Glaubens an eine Überwindung des Bösen und der Sünde durch Gott zu reden. Die Lehre von der Schöpfung gehört darum in den Kontext der Soteriologie und der Eschatologie, nicht an den Anfang der Theologie.<sup>40</sup> Die Rede von der Welt als Schöpfung hat ihren Ort also nicht

---

<sup>36</sup> Diese Dynamik des zweiten Schöpfungsberichts hat ASKANI, Schöpfung (s. Anm. 27), 65–80 gründlich analysiert und interpretiert.

<sup>37</sup> Vgl. BONHOEFFER, Schöpfung (s. Anm. 28), 97f.

<sup>38</sup> Gegen diese traditionelle Bezeichnung spricht, dass der Textkomplex, der damit bezeichnen wird, selber nicht von der Sünde redet, gleichwohl man, vom kanonischen Kontext her, das Hereinkommen der Sünde in die Schöpfung dort identifizieren kann (zur Theorie kanonischer Schriftauslegung vgl. COORS, Scriptura [s. Anm. 25]). Die Rede vom ‚Fall‘ allerdings geht an dem schleichenden, gerade nicht auf ein Ereignis hin festlegbaren, Hereinkommen der Sünde in die Welt, deutlich vorbei.

<sup>39</sup> Vgl. dazu MILDENBERGER, Dogmatik (s. Anm. 27), 426–438.

<sup>40</sup> Vgl. MILDENBERGER, a.a.O., 405–452.

in Spekulationen oder Theorie über den Ursprung der Welt, sondern sie gehört in den Kontext von Lebensvollzügen der Hoffnung auf eine Erneuerung der Welt von Gott her.

#### 4. *Natur und Kultur*

Die biblische Rede von Schöpfung ist also grammatische Rede, in der wir unserer Rede von Welt einen bestimmten Sinn geben und uns Erlebnisräume von Welt eröffnen, die wir ohne diese Rede von der Welt als Schöpfung nicht hätten. Sie hat ihren Ort im Dank- und Lobgebet und in der Hoffnung des Glaubens. Aber ist solches Reden von der Welt überhaupt nötig und sinnvoll? Könnte, ja müsste man nicht einfach diese Art und Weise von Welt zu reden und sie wahrzunehmen selber wiederum als eine Überlebensstrategie der Evolution deuten? Das ist die Lesart eines radikalen Evolutionismus, der die Evolution als alles umfassende Theorie der Wirklichkeit versteht: Die Evolution hat den Menschen hervorgebracht und er hat bestimmte kulturelle Fähigkeiten entwickelt, allein weil sie ihm einen Selektionsvorteil verschaffen. In dieser Perspektive muss man dann auch die religiöse Deutung der Welt als Schöpfung auf eine biologische Überlebensstrategie bzw. einen Selektionsvorteil reduzieren.<sup>41</sup>

Angesichts solcher kritischen Anfragen – die nicht selten gerade durch die Vertreter von „Intelligent Design“ bei Kritikern erst evoziert werden – gehören neben die Kritik des „Intelligent Design“ auch einige kritische Anmerkungen zu diesem evolutionistischem Reduktionismus der Welt. Dabei gehe ich bewusst zunächst von Einsichten der Evolutionsbiologie aus, um von diesen her auf ihre Grenzen zu verweisen.

---

<sup>41</sup> Vgl. U. KUTSCHERA, Streitpunkt Evolution. Darwinismus und Intelligentes Design, Naturwissenschaft und Glaube Bd. 2, Münster 2004, bes. 93–97. Auch der Sammelband KUTSCHERA, Kreationismus (s. Anm. 2), tendiert dazu nicht nur Intelligent Design zu kritisieren, sondern Schöpfungsglauben insgesamt in Frage zu stellen. Schon die schlichte Gegenüberstellung von christlichem Schöpfungsglauben, charakterisiert als Glaube an eine übernatürliche Weltentstehung, auf der einen Seite, und naturwissenschaftlicher Theorie der Evolution auf der anderen Seite (so z.B. auch bei TH. JUNKER, Die Entdeckung der Evolution, in: KLOSE/OEHLER, Gott [s. Anm. 8], 105–118: 106. 109f. 115) läuft unter den Diskursbedingungen einer Wissensgesellschaft auf eine einseitige Eliminierung christlichen Schöpfungsglaubens hinaus.

#### 4.1 Der Übergang von der biologischen zur kulturellen Evolution

In der Evolutionstheorie ist die Einsicht, dass es mit der Evolution des Menschen, insbesondere auf der Grundlage des rasanten Hirnwachstums, einen Übergang von einer rein biologischen Evolution hin zu einer kulturellen Evolution des Menschen gegeben hat, vielleicht nicht Konsens, aber doch weit verbreitet.<sup>42</sup> Der Mensch hat als einziges Lebewesen in der Evolution der Arten eine derart komplexe Kultur hervorgebracht. Als einziges Lebewesen ist er in der Lage, in Reflexionsprozesse einzutreten, in denen er sich zu seiner biologischen Natur nicht nur reagierend verhält, sondern seine Natur und das natürliche Umfeld, in dem er lebt, begreift und aktiv gestaltet, um sie seinen Bedürfnissen anzupassen.<sup>43</sup> Der Übergang von der biologischen zur kulturellen Evolution bedeutet darum einen qualitativen Bruch,<sup>44</sup> auch wenn er sich durchaus empirisch als ein Prozess mit mehreren Stufen beschreiben lässt. Empirisch sichtbar wird dieser qualitative Unterschied unter anderem an der (natürlich rein quantitativen) enormen Beschleunigung, die die kulturelle Evolution im Vergleich zur biologischen bedeutet: Die Kultur des homo sapiens hat sich im Zeitmaßstab evolutionärer Prozesse innerhalb kürzester Zeit entwickelt. Entscheidend dafür war die Ausbildung der Fähigkeit zur Sprache beim Cro-Magnon-Menschen vor ca. 40.000 Jahren.<sup>45</sup> Sprache ermöglichte es nun, dass Wissen nicht mehr nur indirekt durch Selektion über die Gene vererbt und in langwierigen Evolutionsprozessen weitergegeben wurde. Durch Sprache, durch Erzählungen und schließlich auch durch die Schrift konnte nun Wissen unmittelbar zwischen Menschen kommuniziert werden. Von einer Generation zur nächsten sammelte sich so mehr Wissen an, Wissen, das vernetzt wurde und so zu neuen Entwicklungen jenseits der biologischen Evolution führte. Kulturelle Evolution vollzieht sich so nicht in Zeiträumen von mehreren Milliarden Jahren, sondern mitunter schon innerhalb einer Generation von Menschen.

---

<sup>42</sup> Vgl. z.B. J.H. REICHOLF, Hominisation – Die Evolution des Menschen, in: KLOSE/OEHLER, a.a.O., 159–172, bes. 166–171; MAYR, Evolution (s. Anm. 3), 308–318, dort zum Begriff „kulturellen Lernens“ bes. 316f; J. DIAMOND, Der dritte Schimpanse. Evolution und Zukunft des Menschen, Frankfurt a.M. 2007, bes. 46–76; J. OEHLER, Zur Evolution der Evolutionstheorie, in: KLOSE/OEHLER, a.a.O., 119–140: 138f.

<sup>43</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden: F.M. WUKETTIS, Evolutionäre Erkenntnistheorie und Menschenbild, in: KLOSE/OEHLER, a.a.O., 209–217: 211f.

<sup>44</sup> Vgl. M. BIERWISCH, Die Entwicklung des Gehirns und der Sprache, in: KLOSE/OEHLER, a.a.O., 173–200: 197.

<sup>45</sup> Vgl. DIAMOND, Schimpanse (s. Anm. 42), 64ff.

Rein biologisch lässt sich die Gattung Mensch nicht vom Tier abgrenzen. Dafür ist die genetische Differenz zum Schimpansen viel zu gering (gerade mal 1,4% Differenz in der DNA<sup>46</sup>). Rein biologisch betrachtet, sind wir eigentlich eher eine dritte Schimpansenart.<sup>47</sup> Was den Menschen aber vom Schimpansen unterscheidet, ist seine Fähigkeit zur Sprache, die es ihm ermöglicht eine komplexe Kultur hervorzubringen. Damit sind wir nun aber wieder bei einer sehr alten Definition des Menschen: Der Mensch, so hat es Aristoteles definiert, ist ein „ζῷον λόγον ἔχον“ – ein Tier, das „Vernunft“ (ratio) oder aber „das Wort“ (λόγος), also Sprache hat.<sup>48</sup>

## 4.2 Die biologische Funktionslosigkeit von Kultur

### 4.2.1 Nach Wahrheit fragen

Will man diesen qualitativen Sprung von der biologischen zur kulturellen Evolution inhaltlich begreifen, will man also verstehen, was bzw. wer der Mensch ist, dann wird man sich die Frage stellen müssen, was der *Begriff* der Kultur bedeutet. Das ist aber nun keine Frage mehr, die sich einfach von der Biologie her beantworten lässt, auch nicht, indem man nach einem Selektionsvorteil fragt, den Kultur und Sprache dem Menschen als Ergebnis eines evolutionären Prozesses brächten:<sup>49</sup> Denn es könnte ja gerade sein, dass der Mensch sich in der Kultur von diesem Grundprinzip der biologischen Evolution gelöst hat, weil er sich in seiner Kultur und Sprache zu seiner Natur verhalten kann und so die Natur nun auch kulturell funktionalisieren kann – im Guten wie im Schlechten (man denke nur an die Probleme der technischen Beherrschung der Natur). Es ist durchaus naheliegend, dass die stete evolutionäre Funktionalisierung allen Geschehens ein Verstehen dessen, was „Kultur“ bedeutet, gerade verhindert. Demgegenüber muss sich die These behaupten und denken lassen, dass die kulturelle Evolution des Menschen darin einmündet, dass sie den Menschen dazu befähigt, nach *Wahrheit* zu fragen, die jenseits von Funktionalität und biologischer Evolution liegt. Solch eine biologische Funktionslosigkeit der Kultur muss

<sup>46</sup> Vgl. REICHHOLF, Hominisation (s. Anm. 42), 159f; OEHLER, Evolution (s. Anm. 42), 137.

<sup>47</sup> Vgl. DIAMOND, Schimpanse (s. Anm. 42), 25–45; REICHHOLF, a.a.O., 166. Vgl. auch H. MOHR, Evolution, Ethik und Moral, in: KLOSE/OEHLER (Hg.), Gott (s. Anm. 8), 261–267: 262: „Der Mensch ist ein philosophisches, mitunter theologisches Konstrukt, dem keine biologische Entität entspricht.“

<sup>48</sup> Vgl. ARISTOTELES, Politik, 1253 a9.

<sup>49</sup> Vgl. OEHLER, Evolution (s. Anm. 42), 138f.

zumindest als These denkbar bleiben, wenn man denn ernsthaft danach fragen will, warum die Fähigkeit zur Sprache und die auf sie aufbauende Kultur des Menschen demselben eine Sonderstellung in der Evolution gegeben hat. Es geht dabei nicht um einen radikalen Gegensatz von Natur und Kultur, sondern darum dass die Kultur des Menschen nicht einfach etwas ist, das auf seine natürliche Entwicklung aufgepfropft ist. Der Zusammenhang von Natur und Kultur ist in beide Richtungen zu denken.<sup>50</sup>

Natürlich ist die Kultur, die der Mensch hervorbringt zwiespältig: Sie war höchst kreativ, aber eben auch höchst zerstörerisch kreativ. Gerade in der zerstörerischen Kraft hat sich die Macht der Kultur über die Natur des Menschen vielleicht am deutlichsten gezeigt. Klar ist auch: Es gibt vielleicht gar nicht *die* Kultur, sondern nur Kulturen. Aber in all dem gibt es die Fähigkeit des Menschen, Kultur auszubilden und zu gestalten. Wer das nicht von vornherein ad absurdum führen will, der darf das Fragen nach dem Menschen als Kulturwesen nicht auf eine evolutionistische Sicht beschränken, sondern er muss andere, kulturwissenschaftliche Perspektiven zulassen.

#### 4.2.2 Nach dem Guten suchen

So gehört es offensichtlich auch zur kulturellen Kompetenz des homo sapiens, Wertvorstellungen zu entwickeln, die sich nicht einfach als Selektionsvorteil begreifen lassen: Werte wie Gerechtigkeit, Liebe und Fürsorge. Man mag versuchen, diese Werte wiederum als funktionale Vorteile im Prozess der Evolution zu begreifen, und in der Tat kann man von der Vorstellung der so genannten inclusive fitness her eine bestimmte Form des Altruismus in der Evolution verständlich machen: ein Altruismus, der sich auch im Tierreich beobachten lässt, weil er am Ende zumindest der eigenen Gattung einen Vorteil bringt.<sup>51</sup> Dass sich solch evolutionärer Altruismus dann auch nach der so genannten Hamilton Regel berechnen lässt,<sup>52</sup> zeigt allerdings mehr als deutlich die Grenzen des evolutionistischen Begriffs von Altruismus: Denn würden wir unser Verhalten gegenüber anderen Menschen zum Gegenstand der Berechnung machen – je näher mir jemand im sozialen Gefüge steht, desto eher bin ich bereit, für ihn Opfer aufzubringen

---

<sup>50</sup> Das scheint mir bei WUKETTIS, Erkenntnistheorie (s. Anm. 43), 216f nicht hinreichend bedacht.

<sup>51</sup> Vgl. zur Soziobiologie: OEHLER, Evolution (s. Anm. 42), 135–137.

<sup>52</sup> Ausführlich dargelegt in: W.D. HAMILTON, The Genetical Evolution of Social Behavior, in: Journal of Theoretical Biology 7/1 (1964), 1–52.

(so die Logik der Hamilton-Regel) –, so würden wir wohl mit Recht am moralischen Wert der daraus resultierenden Handlungen zweifeln.<sup>53</sup>

Darum hat der Evolutionsbiologe Ernst Mayr diese Form des Altruismus zu Recht einen egoistischen Altruismus genannt, der an die eigentliche kulturelle Leistung der Ausbildung eines Ethos der Fürsorge nicht heranreicht.<sup>54</sup> Demgegenüber gälte es zu betonen, dass es zu den Errungenschaften der menschlichen Kultur gehört, nicht nur nach dem Wahren, sondern auch nach dem Guten zu fragen – einem Guten, das jenseits der Funktionalisierung durch den Gattungserhalt liegt und darum nicht einfach das Nützliche oder Begehrswerte ist, einem Guten, das nicht nur für mich oder meine Art gilt.<sup>55</sup> Zugespitzt formuliert: „Die Moral gilt aus eigener Kraft, und sie muß folglich um ihrer selbst willen befolgt werden“.<sup>56</sup> Die Moral selber zu funktionalisieren, hebt ihren Charakter als Moral auf. Dass wir so fragen und denken können, ist dann auch die Voraussetzung dafür, dass wir überhaupt die Frage aufwerfen können, ob unser Verhalten gegenüber der Natur, den Tieren und Pflanzen moralisch angemessen ist. Was das Gute für eine Gesellschaft, für Menschen ist, kann sich ändern, mag selber einer eigenen, einer kulturellen „Evolution“ unterliegen. Doch diese folgt anderen Regeln als die biologische Evolution und fragt gerade nicht nach Selektionsvorteilen.

#### 4.2.3 Die Schönheit sehen

Ebenso verhält es sich mit dem Schönen in der Welt. Man mag die Fähigkeit zur ästhetischen Wahrnehmung evolutionistisch erklären: Dann geht es darum, was der Mensch für einen Selektionsvorteil davon hat, etwas als schön zu erkennen. Das resultiert dann faktisch aber darin, dass wir das schön finden, was begehrswert ist, und begehrswert finden wir das, was begehrswert zu finden einen Selektionsvorteil bedeutet. So z.B. das Männchen, das ein schönes Weibchen begehrt.<sup>57</sup> Doch ist das Schöne ja vielleicht gerade das, was sich jedem Zweck entzieht. Es ist ja durchaus die Frage, ob unser alltäglicher Begriff von Schönheit, der dem evolutio-

<sup>53</sup> Diese Differenz überspielt MOHR, *Evolution* (s. Anm. 47).

<sup>54</sup> Vgl. MAYR, *Evolution* (s. Anm. 3), 316.

<sup>55</sup> Vgl. SPAEMANN, *Sein* (s. Anm. 8), 87f.

<sup>56</sup> R. FORST, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 2007, 78.

<sup>57</sup> Vgl. P. SITTE, *Evolutionäre Ästhetik und funktionale Schönheit*, in: KLOSE/OEHLER (Hg.), *Gott* (s. Anm. 8), 331–348, hier: 337–339.

nistischen Denken vielleicht in mancher Hinsicht entspricht, für das Schöne im Sinne der Kunst und der Ästhetik eigentlich ein brauchbarer Begriff ist. Ludwig Wittgenstein formulierte einmal:

„It is remarkable that in real life, when aesthetic judgements are made, aesthetic adjectives such as ‚beautiful‘, ‚fine‘, etc., play hardly any role at all. [...] Words such as ‚lovely‘ are first used as interjections.“<sup>58</sup>

Wenn wir vor einem Bild stehen und sagen „Das ist schön“, dann ist das nicht so viel anders, als auszurufen „Ah!“ oder „Oh!“. Mit den Worten Robert Gernhards:

Deutsches Dichter kommt nach Rom,  
geht sich gleich in Petersdom.

Sieht dort eine Pietà,  
macht sich deutsches Dichter: Ah!,

Ist von Michelangelo,  
macht sich deutsches Dichter: Oh!<sup>59</sup>

Eine Anspielung Wittgensteins leicht variiert könnte man sagen: In diesem Verhalten unterscheiden wir uns nicht von einem Hund, der mit dem Schwanz wedelt, wenn ihm etwas gefällt.<sup>60</sup> Solches Verhalten, das sich sicher aus der Evolution des Menschen erklären lässt, hat mit dem Schönen im kulturellen und ästhetischen Sinne noch nichts zu tun. Dafür braucht es eine andere Perspektive, eine Perspektive, die Schönheit als Kategorie einer Kultur des Schönen versteht, einer Kultur, die der Interesselosigkeit des Schönen einen Raum gibt.<sup>61</sup> Erst in dieser Perspektive wird deutlich, dass die Fähigkeit, etwas als schön anzusehen, ein Charakteristikum des Menschseins ist.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Vgl. L. WITTGENSTEIN, *Lectures on Aesthetics*, in: DERS., *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Oxford 1966, § 8 (3).

<sup>59</sup> Aus: R. GERNHARD, *Ein merkwürdiges Missverständnis im Petersdom*, in: DERS., *Gedichte 1954–1997*, Zürich 1999, 242f.

<sup>60</sup> Vgl. WITTGENSTEIN, *Lectures* (s. Anm. 58), § 17 (6): „We use the phrase ‚A man is musical‘ not so as to call a man musical if he says ‚Ah!‘ when a piece of music is played, any more than we call a dog musical if it wags its tail when music is played.“

<sup>61</sup> Vgl. G. UECKER, *Schöpfung und Kreativität in der Kunst*, in: KLOSE/OEHLER (Hg.), *Gott* (s. Anm. 8), 349–360: 353.

<sup>62</sup> Vgl. W. FRÜHWALD, „Und Gott sah, dass es gut war ...“ – *Der Schöpfer und das Gesetz der Evolution*, in: KLOSE/OEHLER (Hg.), a.a.O., 13–26: 17: „[N]icht die funktionale Bauweise unterscheidet den Menschen vom Biber, sondern der Sinn für das Schöne.“

Mann könnte auch sagen: Wer die Welt ausschließlich in der Perspektive der Naturwissenschaft betrachten will, für den wird eine Flötenmusik Mozarts nichts weiter sein als eine Ansammlung von Schallwellen,<sup>63</sup> ein Gemälde Picassos nur eine Ansammlung von chemischen Farbelementen oder die sixtinische Kapelle nur ein Haufen von Steinen, die zu einem bestimmten Zweck sinnvoll angeordnet und mit Farbelementen verziert wurde. Dass es sich dabei jeweils um Kunst handelt, erschließt sich erst dem kulturell geübten und geschulten Auge bzw. Ohr des Betrachters, der dafür in einer Tradition der sprachlichen Deutung stehen muss.

Interessanterweise hat gerade die ästhetische Betrachtung, die Entdeckung der Schönheit der Welt, immer wieder auch Naturwissenschaftler auf die Frage nach Gott geführt.<sup>64</sup> Dass dabei eine gewisse Ästhetik der Ordnung eine starke Rolle spielt, verdeutlicht noch einmal den kategorialen Fehlschluss von „Intelligent Design“: Die Betrachtung der Ordnung der Welt ist eine ästhetische Betrachtung der Schönheit der Welt, keine empirisch-naturwissenschaftliche. Die Rede von der Welt als Schöpfung hat auch in ästhetischen Lebensvollzügen ihren Ort.

### 5. Fazit

Die Wahrnehmung der Welt auf evolutionäre Prozesse zu reduzieren, hieße, die qualitative Differenz zwischen Mensch und Tier, die in der Sprach- und Kulturfähigkeit des Menschen gründet, zu überspielen und die Welt auf das empirisch rekonstruierbare zu reduzieren. In solch einer empiristisch konstruierten Welt hätte nicht nur die Rede von der Welt als Schöpfung, sondern auch die Rede vom Wahren, Guten und Schönen – drei traditionsreiche Grundbegriffe in Philosophie und Theologie – keinen Ort mehr. Wer die Kultur des Menschen und ihr ambivalentes Verhältnis zur Natur verstehen will, der bedarf neben der naturwissenschaftlichen auch einer kulturwissenschaftlichen Perspektive auf den Menschen, die Kultur nicht als Funktion der Natur des Menschen begreift.

Die christliche Rede von der Welt als Schöpfung ist eine kulturelle Leistung, die im Hinblick auf die ästhetische Wahrnehmung der Welt (die Schönheit der Welt) und im Blick auf den ethischen Umgang mit der Welt als guter Schöpfung Gottes Entscheidendes zu unserer Kultur beigetragen hat und noch beiträgt. Sie schärft die Wahrnehmung für die tiefe Ambiva-

<sup>63</sup> Diesen Vergleich zieht KESSLER, Schöpfung (s. Anm. 19), 36.

<sup>64</sup> Vgl. z.B. die Beispiele bei FRÜHWALD, Gott sah (s. Anm. 62), 23f.

lenz der menschlichen Kultur, indem sie den Anfang der Geschichte des Menschen als eines Kulturwesens in der Tragödie des ‚Sündenfalls‘ in Szene setzt. Weil der Glaube sich gegen jede wissenschaftliche Beweisbarkeit sperrt, weil er sich am Ende selber nicht als Leistung des Menschen, sondern als Wirkung der Zusage Gottes versteht, kann er geradezu exemplarisch für die (biologische) Funktionslosigkeit der menschlichen Kultur stehen.

### *Zusammenfassung*

Der Verfasser zeigt, dass die Vorstellung von „Intelligent Design“ nicht nur naturwissenschaftlich, sondern gerade auch theologisch ein Problem ist. Demgegenüber wird die Rede von der Welt als Schöpfung in Anlehnung an Wittgenstein als grammatische Rede interpretiert. Ihre Legitimität wird gegenüber einer evolutionistischen Reduktion des Menschen auf ein reines Naturwesen unter Bezugnahme auf den Begriff der Kultur und der kulturellen Evolution verteidigt.

The author shows that the idea of “intelligent design” poses a problem not only to natural sciences, but even more to theology. Taking up Wittgenstein’s concept of grammatical sentences talking about the world as creation of God is interpreted as grammatical talk. Against a radical evolutionist reduction of man to a mere natural being the legitimacy of such talk is defended by reference to the concept of culture and cultural evolution.

L’auteur de l’essai montre que l’idée du « Design intelligent » pose des problèmes non seulement scientifique mais aussi théologique. Il propose que parler de la monde en titre de création appartient au domaine du grammair (en termes de Wittgenstein). A l’opposition d’une position évolutionniste radicale, qui réduit l’homme à sa nature biologique, l’auteur défend l’idée de création en l’associant à la notion de la culture et de l’évolution culturelle.