

**Evolution durch Wertung in der Natur – Grundgedanken eines
christlichen Pantheismus**

Es ist "in neueren Zeiten so weit gekommen, daß die Philosophie sich des religiösen Inhalts gegen manche Art von Theologie anzunehmen hat" (Hegel 1837, XI 41).

**(1) Das Aufleben der Elemente und die Lebewesen als Inseln der
Gestaltung in einem Meer zunehmender Unordnung**

Blickt man vom Strand der Nord- oder Ostsee auf das Meer, so findet man sich dort zwischen den Vier Elementen in ihrer traditionellen Unterscheidung. Man steht auf der Erde als dem reinen Sand, atmet die Luft und sieht das Wasser im Licht des Sonnenfeuers. Mehr zum Land hin beginnt wieder die Vegetation. An der Nordsee kommt zuerst der Queller, der dann allmählich in die weitere Pflanzenwelt der Quellerdünen – wie sie manchmal heißen – übergeht, an der Ostsee ist der Grenzbereich schmaler.

Denken wir uns eine dieser Wildpflanzen, wie sie am Strand blüht. Ihr Umfeld sind die Vier Elemente, aber sie steckt nicht nur zwischen ihnen im Sand, damit sie nicht umfällt, sondern sie lebt von ihnen – durch Photosynthese aus Luft und Wasser vermöge der Sonnenenergie und mit den Mineralien aus dem Boden. Pflanzenfreunde wissen bereits ohne die

naturwissenschaftliche Erklärung, daß Erde, Wasser, Luft und Licht genau das sind, was eine Pflanze braucht, damit sie gedeiht. Man kann die Beschreibung, was das Brauchen angeht, aber auch umkehren. Dann braucht nicht die Pflanze die Elemente, sondern diese brauchen die Pflanze bzw. ursprünglich nur den Samen, um miteinander ein Lebewesen zu bilden. So gesehen sind es eigentlich die Vier Elemente, die in Gestalt der Pflanze aufblühen. Anders gesagt: Die Pflanze blüht nicht **am** Strand, sondern **es ist der Strand, der blüht**. In ähnlicher Weise leben die Fische im Meer, sondern es ist das Meer, das zu Fischen aufgelebt ist.

Das Aufleben der Elemente oder der Materie zu Pflanzen oder Fischen setzt in diesen Erfahrungen voraus, daß Samen oder befruchtete Eier schon da waren, um die Elemente zu Lebewesen zu organisieren. Dies alles, so wie es in unserer Gegenwart geschieht, ist aber ja bereits das Ergebnis einer langen Naturgeschichte, in der es ursprünglich weder Lebewesen noch Samen gegeben hat. Die Frage ist also, ob Materie und Energie auch irgendwann einmal zu Samen und Eiern aufgelebt sind, so wie es jetzt vermöge der Samen und Eier zu Pflanzen und Fischen geschieht. Dies ist die Frage nach dem Ursprung des Lebens, auf die es traditionell drei verschiedene Antworten gibt:

- Die Mechanisten glauben, daß die Lebewesen sich durch Selbstorganisation der Materie gebildet hätten, und zwar nicht so wie 1828 bei der ersten Harnstoffsynthese, nämlich durch ein Lebewesen, den Chemiker Friedrich Wöhler, sondern zufällig und von allein. Alles soll auf Materie reduzierbar sein (Reduktionismus), das Komplexe auf das Einfache.

- Die Vitalisten halten dies für ausgeschlossen und bestehen darauf, daß das Leben eine eigenständige Wirklichkeit und nicht aus der bloßen Materie hervorgegangen sei.
- Die Holisten schließlich glauben weder den Mechanisten noch den Vitalisten, sondern nehmen an, daß die belebte und die unbelebte Welt Besonderungen derselben Materie seien.

Diese Gegensätze sind hinsichtlich des Wissens, d.h. epistemisch, jedoch klarer als hinsichtlich des Seins, d.h. ontisch. **Epistemisch** ist für die Mechanisten die Biologie ein Teilgebiet der Physik (und Chemie); für die Holisten ist umgekehrt die Physik ein Teil – eine "Simplifikation" (vgl. Adolf Meyer-Abich 1934) – der Biologie, und für die Vitalisten haben beide Wissenschaften gar nichts miteinander zu tun. **Ontisch** ist der Vitalismus immer noch eine eigenständige Position, nach der das Leben der Materie irgendwie zugeflogen sein muß, aber die Unterscheidung zwischen Mechanismus und Holismus gerät hier ins Unbestimmte. Denn die Holisten werden ja nicht behaupten wollen, daß es in der Naturgeschichte zuerst die Lebewesen gegeben habe und daß aus ihnen erst im Todesfall die unbelebte Materie entstanden sei. Die Mechanisten wiederum können nicht bestreiten, daß das Aufleben der Materie von Anfang an möglich gewesen sei, denn was – ihrer Meinung nach – wirklich (geworden) ist, muß auch möglich gewesen sein. Während also die Holisten nicht meinen können, das Leben sei von Anfang an **wirklich** gewesen, können die Mechanisten nicht bestreiten, daß es von Anfang an möglich, also in der Materie-Energie-Welt **angelegt** gewesen ist. Dies ist dann der gemeinsame Nenner, auf dem die Holisten und die Mechanisten übereinkommen.

Ontisch also schwimmt der Gegensatz zwischen dem Mechanismus und dem Holismus im Horizont der Naturgeschichte. Dem Vitalismus gehe ich hier nicht weiter nach. Epistemisch wiederum ist die Physik von der bloßen Mechanik bis zur Theorie der molekularen Selbstorganisation so oft erweitert worden, daß es wohl nicht so wichtig ist, ob die gemeinsame Wissenschaft von der belebten und unbelebten Welt letztlich Physik oder Biologie heißt. Vom namentlichen Anspruch her umfaßt die Physis allerdings den Bios, so daß eine allgemeine Naturwissenschaft am ehesten Physik heißen sollte, auch im holistischen Sinn.

Was bedeutet die Konvergenz von Holismus und Mechanismus oder Reduktionismus für die Alternative, ob Komplexeres aus dem weniger Komplexen entstehen kann oder ob nur das Umgekehrte möglich ist? Der Holist Kurt Goldstein hielt es für unplausibel, daß sich ein Vollkommeneres aus einem weniger Vollkommenen entwickeln könne – man verstehe ja auch umgekehrt das weniger Vollkommene vom Vollkommeneren her (vgl. 1995, 374). Dagegen haben die Reduktionisten immer mit einer gewissen Begeisterung darauf insistiert, daß sich Teile zu einem Ganzen verbinden könnten, das in der Welt ganz neu und vorher noch nicht dagewesen sei. Auch dieser scheinbar so klare Gegensatz aber löst sich bei näherem Hinsehen auf.

Der verbindende Gedanke ist Erwin Schrödingers Interpretation des Zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik. Nach diesem Grundsatz der Entwicklung steht die Welt insgesamt unter dem Gesetz einer zunehmenden Unordnung (Entropie), kann dem entgegen jedoch teilweise und vorübergehend zu einer

gesteigerten Ordnung – Platonisch gesprochen – sozusagen 'überredet' werden (vgl. Timaios 48a). Diese Steigerungen sind die Lebewesen oder beruhen auf ihnen, die sich im Licht der Sonne naturgeschichtlich entwickelt haben, unter und mit ihnen schließlich der Mensch. Der Zweite Hauptsatz beschreibt also die erstaunliche Tatsache, daß durch das Leben neue Gestaltungen – gute Ordnungen – in die Welt gebracht und begrenzt aufrechterhalten werden können, obwohl die Grundtendenz der Entwicklung dem entgegengesetzt ist. Der Lauf der Welt ist eigentlich, daß alles wieder zerfällt – *lascia perdere*, laß es verkommen oder sich verlieren, heißt es auf Italienisch – aber dem kann sich etwas entgegenstellen, auch durch unser Zutun. "Es ist das Trotzdem seines Aufrufs, in das der Mensch hineingehalten ist" (Broch 1945, 109). Eigentlich ist es sogar das Leben selbst, nicht nur das des Menschen, das als ein solches Trotzdem in der Naturgeschichte steht.

Die Lebewesen sind außerdem nicht nur selber gute Ordnungen des Sich-nicht-Verlierens, sondern sie stellen sich dem Zerfall auch als Ordnung schaffende Ordnungen entgegen. Eine gute Ordnung in der Welt aber ist gleichwohl kein Bestand bzw. ein stationärer Zustand, sondern ein Gewordenes, Werdendes und etwas, das werden kann. Sie kann prozessual immer wieder neu gelingen oder scheitern. Wir Menschen können uns in unserm Selbstsein behaupten, indem wir die Dinge in ihrem Dasein steigern und dadurch sowohl etwas Gutes in die Welt bringen als auch unserem je individuellen Leben einen Sinn geben. Ein schönes Bild dafür wird dem Stoiker Zenon zugeschrieben, als er zu einem Konzert des Zitherspielers Amoibeus ging und sagte: "Wir wollen hingehen, damit wir erfahren, was für

harmonische Klänge und Stimmen Därme und Saiten und Hölzer und Knochen etc. von sich geben, wenn sie an Geist und Zahl und Ordnung Anteil gewinnen" (Pohlenz 1950, 11). Musik ist eine Kunst der Steigerung von Därmen, Saiten, Hölzern und Knochen etc. über ihr ursprüngliches Dasein hinaus. Ohne Menschen gäbe es das wohl nicht.

Die Lebewesen als 'Steigerungen' und Steigerer zu verstehen ist ein Gedanke aus Goethes Metamorphosenlehre. Sie bilden Inseln der Gestaltung in einem Meer zunehmender Unordnung und bewahren ihre Identität und ihre Gesundheit so wie ein Segelschiff seinen Kurs im Ungefähr der Schwankungen des Winds und der Wellen. Dies gelingt ihnen, indem sie aus der übrigen Welt – nach einer sehr plastischen Beschreibung von Erwin Schrödinger – Ordnung sozusagen "aufsaugen" (1944, 129), wie aus der Mutter Natur, dadurch allerdings die Unordnung ihrer Mitwelt verstärken.

Komplexeres also entsteht aus weniger Komplexem, indem sich die in der Welt bereits bestehende Komplexität inselhaft verdichtet und dafür zwischen den Inseln abnimmt. Dies setzt zufällige Schwankungen voraus, diese aber scheinen ein Grundcharakter der Welt zu sein. Platon hat sie im "Timaios" so beschrieben, daß durch ein Schütteln oder Vibrieren Ordnung in der Welt entsteht, d.h. Ähnliches zu Ähnlichem findet, wozu es ja mechanische Analoga gibt. Zufällige Schwankungen, durch die lebendige Ordnungen sich entfalten, gibt es auch in der Evolution der Lebewesen. Welche Rolle der Zufall dabei spielt, wird jedoch in der Regel nicht richtig verstanden.

(2) Wie die Normativität der Natur sich des Zufalls bedient.

Steigerungen naturgeschichtlich in die Welt kommen zu sehen ist der Ausgangspunkt des Darwinismus, aber noch nicht dieser selbst. Denn es ist eine naturgeschichtlich unbestreitbare Tatsache, daß im Lauf der Zeit neue und komplexere Lebewesen in die Welt gekommen, andere hingegen ausgestorben sind. Eine solche Entwicklung hat stattgefunden. Strittig ist nur, wie sie zu erklären ist. Darwins Kerngedanke dazu war, daß sich auf irgendeine Weise zufällige Variationen der einmal in der Welt befindlichen Lebewesen bilden, so daß manche Kinder sich strukturell von ihren Eltern unterscheiden und daß von den so entstandenen Variationen diejenigen überleben, die lebensfähiger als die andern und als die ihren Eltern gleichenden Nachkommen sind. Auch dies ist noch kein sonderlich weitreichender Gedanke, denn das Überleben der Lebensfähigsten ist eigentlich eine Tautologie. Strittig und bestreitbar aber wird der Darwinismus, wenn man ihn so auslegt,

- (1) daß bestimmte Eigenschaften ausschlaggebend für die Überlebensfähigkeit sind, z.B. entweder Rücksichtslosigkeit oder Kooperativität. Darwin sprach vom Krieg;
- (2) daß die organische Entwicklung im wesentlichen ein Ergebnis von Zufällen gewesen sei.

Die Auseinandersetzungen erster Art sind in der Regel stark ideologisch geprägt, vor allem in wirtschaftspolitischen Übertragungen. Ich gehe darauf hier nicht ein. Was den zweiten strittigen Gedanken angeht, so sollen die Variationen der Arten in der Tat durch zufällige Schwankungen entstehen. Folgt daraus aber, daß die Welt in ihrer jetzigen Verfassung sozusagen ein Zufallsprodukt ist? Wenn es so wäre, käme es

auch mir so vor, daß die Natur viel zu weise eingerichtet ist und alle Dinge viel zu gut zueinander passen, als daß sie ohne Vernunft so geworden sein könnten, wie sie sind. Wenn also dies die Kritik derer wäre, die der Welt ein 'intelligentes Design' attestieren, würde ich ihnen insoweit sogar zustimmen. Ich würde aber hinzufügen, der Darwinismus sei vernünftigerweise nicht so gemeint, daß die Welt ein Zufallsprodukt ist. Wenn man ihn nicht mißversteht, läßt sich das intelligente Design der Welt eben gerade darwinistisch erklären. Dazu ist die Rolle des Zufalls im Darwinismus allerdings so zu relativieren, wie es auch von Darwinisten nicht durchgängig geschieht.

Weitestgehend zufällig war wohl das allerursprünglichste Aufleben der Materie, selbst dies aber nur insoweit, wie es nicht durch die Struktur der Möglichkeit dieses Auflebens, d.h. durch das Angelegtsein der Materie zum Leben bedingt war. Die seitherige Entwicklung war dann vor allem normbildend und erheblich weniger durch Zufall geprägt, als gewöhnlich angenommen wird. Denn durch Zufall entsteht lediglich eine Auswahl von Variationen dessen, was schon da ist, d.h. sozusagen ein Angebot für die weitere Entwicklung. Welcher der Variationen aus diesem Angebot aber in der weiteren Entwicklung Raum gegeben wird, richtet sich danach, welche von ihnen am ehesten in die Welt paßt. Es ist also die jeweilige Beschaffenheit der Welt, durch die sich entscheidet, welche Veränderungen für die weitere Entwicklung tauglicher sind als andere. Um die naturgeschichtlich durch den jeweiligen Kontext sozusagen ausgesuchten und weiterführenden Variationen nicht als gut oder besser gegenüber dem vorangegangenen Zustand zu

bewerten, nehme ich Goethes Ausdruck der Steigerung auf, der zumindest die historisch unbestreitbare Zunahme der Komplexität unverfänglich bezeichnet.

Der Zustand der Biosphäre also ist vielleicht erstrebenswert, jedenfalls aber durch eine normative Kraft des Faktischen erstrebt worden. Welches die normierende Kraft der Entwicklung ist, durch die in diesem Streben eine oder mehrere Variationen des jeweils Bestehenden aus dem Zufallsangebot als weiterführend sozusagen ausgewählt und andere verworfen werden, kann hier offenbleiben. Sie ist nicht auf ein äußeres Ziel gerichtet und insoweit nicht teleologisch, folgt als ein innerer Drang aber vielleicht doch einer Art Entelechie. Wichtig ist mir vor allem die Tatsache, daß eine sozusagen wertende Auswahl faktisch stattfindet, wenn unter einer Wertung generell verstanden wird, mehreren Möglichkeiten nach bestimmten Gesichtspunkten – jedoch nicht notwendig durch vernünftige Überlegung – unterschiedlich Raum zu geben. Man kann die jeweils Überlebenden die Tauglichsten nennen, ist dann aber immer schon nahe daran, darüber hinaus dieses oder jenes Prinzip der Tauglichkeit vorauszusetzen. Mir soll es hier lediglich auf die Feststellung ankommen, daß zwischen oder mit den Dingen auch noch so etwas wie **Interessen** in der Welt sind, Steigerungen hervorzubringen. Diese Interessen haben den Seinsstatus von Möglichkeiten (dynaméis), denen ja nach dem aristotelischen Verständnis eine objektive Realität in der Welt zukommt. Das Interesse an Steigerungen wirkt allerdings nicht selber weltverändernd, sondern dadurch, daß es aus einem Zufallsangebot von Variationen denjenigen die besten Chancen gibt, die ihm am ehesten gerecht werden, so daß

sie sich gegenüber den andern Variationen durchsetzen, weil sie am besten zum jeweiligen Zustand passen.

Daß es Ziele oder bevorzugte Entwicklungen in der Welt gibt, zeigt gleichermaßen die Existenz von Entelechien in der ontogenetischen Entwicklung. Diese Ziele werden geradezu verfolgt, nicht indirekt durch die Auswahl von Varianten.

Die Evolution ist also ein im weitesten Sinn wertsetzender Ablauf, in dem das jeweils Faktische eine normative Kraft hat, verschiedenen Zukünften unterschiedlich Raum zu geben. Dementsprechend ist 'Natur' immer schon ein normativer Begriff (vgl. dazu neuerdings Rödl 2003). Der Zufall spielt dafür, daß die Normativität der Natur sich geschichtlich durchsetzt, nur eine untergeordnete Rolle. Denn er bewirkt nicht mehr als das platonische 'Schütteln', also die Lockerung, derer es bedarf, um die angestrebte Entwicklung ins Werk zu setzen. Das 'intelligente Design' ist das Werk der Natur selbst.

(3) Die Naturgeschichte des Geistes und die alttestamentliche Schöpfungslehre

"Alle Menschen streben von Natur (phýsei) nach dem Wissen", lautet der erste Satz eines der klassischen Werke der abendländischen Philosophie, der Aristotelischen "Metaphysik" (Buch A, 980a1). Es heißt hier also nicht, wir strebten vermöge unserer Gottebenbildlichkeit oder vermöge der uns über unser natürliches Dasein hinaus zuteilgewordenen Vernunftfähigkeit nach dem Wissen, sondern dieses Streben wird unserer Natur zugeschrieben, d.h. der Natur des Ganzen, die in uns Mensch geworden ist, in der Blume Blume und im Fisch

Fisch. In diesem Verständnis also ist uns, wenn wir die Aristoteles noch nicht bekannte Naturgeschichte hinzudenken, die Vernunft im Verlauf der Evolution der Arten sozusagen "zugewachsen", wie Günter Altner es einmal sehr anschaulich ausgedrückt hat. Anders gesagt: Die Natur des Ganzen wird in uns, die wir als ein Teil dazugehören, tendenziell vernünftig. Neuere Untersuchungen der Intelligenz der Tiere haben gezeigt, daß das Vernunftvermögen keineswegs nur uns Menschen zuteilgeworden ist. Da wir damit allerdings in besonderem Maß bedacht sind, besagt die Normativität des Faktischen wohl, daß wir die Vernunft auch in besonderem Maß nötig haben.

Wenn aber die Holisten und die Reduktionisten darin übereinkommen, daß das Lebenspotential von Anfang an in der Materie angelegt war, so kann diese Verständigung nun auf das Aufleben des Geistes in der organischen Entwicklung erweitert werden. Mehr oder weniger intelligente, also auch lernfähige Lebewesen sind alle höheren Tiere sowie die Vögel, aber was hier wirklich wird, muß natürlich wiederum von Anfang an potentiell da gewesen sein. Daß der Kosmos ein vernunftbegabtes Lebewesen ist, wie Platon meinte und in neuerer Zeit vor allem James Lovelock beobachtet hat, entspricht also im wesentlichen dem Stand der naturgeschichtlichen Erkenntnis. Das Denken ist ein Prozeß in der Natur geworden (vgl. Picht 1989, 159), war in der Naturgeschichte aber immer schon angelegt.

Alexander von Humboldt, einer der großen Holisten in der Entwicklung der Naturwissenschaft, hat die Entfaltung der Materie zum Leben und zum Bewußtsein bereits in die

Dramaturgie seines "Kosmos" (1845-1862) als einer umfassenden Naturkunde eingehen lassen. Am Anfang des ersten Bands richtete er den Blick zunächst auf das Ganze des Universums, dann auf unsere Galaxis als einen von vielen Spiralnebeln, dann auf die Sonne innerhalb dieses Sternsystems und schließlich auf ihre Planeten, darunter den unseren. Es folgt eine lange Geschichte der noch anorganischen Natur und schließlich das Aufkommen des organischen Lebens. Der Abfolge der Arten wird dann wieder der gebührende Raum gegeben, bis schließlich der Mensch auf dieser Bühne erscheint, aber erst am Ende des ersten Bands!

Im Einvernehmen mit seinem Bruder Wilhelm sah Alexander von Humboldt den Menschen besonders durch seine Sprachfähigkeit ausgezeichnet, verstand diese aber wiederum – mit Johann Gottfried Herder – als eine **Nature**eigenschaft des Menschen. Er behauptete also "die Verknüpfung der physischen (körperlichen) Anlagen mit der geistigen Kraft ... Sprache ist ... ein Theil der **Naturkunde des Geistes**" (1845, I 383f.). In der besonderen Ganzheitswissenschaft, die Humboldt hier nach dem Vorbild von Herder entwickelt hat, gehört also nicht nur die Erde zur Wirklichkeit des Kosmos und das organische Leben – einschließlich des menschlichen – zur Wirklichkeit der Erde, sondern auch der Geist ist eine Sphäre der Natur. In den Untersuchungen zur Sprachgeschichte wird das Menschengeschlecht von Humboldt sogar "im eigentlichen Sinn des Worts als ein lebendiges Naturganze betrachtet" (1847, II 143). Denn zur ganzheitlichen Betrachtung gehört die "Natur ... in beiden Sphären ihres Seins, der materiellen und der geistigen" (1845, I 32).

Das Leben des Geistes also gehört zu dem der Natur. "Um die Natur in ihrer ganzen erhabenen Größe zu schildern, darf man nicht bei den äußeren Erscheinungen allein verweilen; die Natur muß auch dargestellt werden, wie sie sich im Inneren des Menschen abspiegelt, wie sie durch diesen Reflex bald das Nebelland physischer Kunstthätigkeit entfaltet" (1847, II 4). Von der Wahrnehmung der Natur in der Dichtung und in der bildenden Kunst handelt der erste Teil des zweiten Bands. Im zweiten Teil folgt dann die "Geschichte der physischen Weltanschauung" (1847, II 135ff.), "d.h. der allmäligen Entwicklung und Erweiterung des Begriffs vom **Kosmos**, als einem Natur-Ganzen" (1845, I 50). Mythen, Kunst und Wissenschaft werden von Naturwesen hervorgebracht, sind also naturgeschichtliche Tatsachen und insoweit selbst ein Thema der Naturkunde. Vermöge desjenigen Naturwesens, das der Mensch ist, blickt die Natur in den Spiegel der Wahrheit.

Nun ist die Naturphilosophie des Ganzen, für die ich hier mit Alexander von Humboldt eintrete und die ich zuvor naturgeschichtlich wie thermodynamisch begründet habe, ein säkularer Entwurf und bedarf keiner Begründung durch eine religiöse Schöpfungslehre. Sie kann aber durch eine solche Schöpfungslehre **gedeutet** werden. Dabei ist nicht zu erwarten, daß sie sich mit jeder solchen Deutung gleichermaßen verträgt oder nicht verträgt. Ein wesentlicher Unterschied besteht insbesondere im Verhältnis zur alttestamentlichen Auffassung einerseits und zur christlichen andererseits. Ich wende mich zunächst der Ersteren zu und zeige im folgenden Abschnitt, daß die Naturphilosophie der evolutiven Wertsetzung in der

Emergenz des Lebens und des Geistes durch einen christlichen Pantheismus religiös gedeutet werden kann.

Die alttestamentliche Schöpfungslehre – in den zwei Varianten von Genesis 1 bzw. Genesis 2 – steht redaktionell zwar am Anfang unserer Bibel, ist den späteren Büchern des Alten Testaments aber theologisch nachgeordnet. Jahwe ist im Judentum immer zuerst der Gott, der das Volk Israel aus Ägypten in die Freiheit geführt hat, und wurde erst nach dem Seßhaftwerden in den eroberten Gebieten auch als der Schöpfer der Natur verstanden.

Darin lag ein zumindest latenter Anspruch, den Naturreligionen der Kanaaniter überlegen zu sein. Gleichwohl scheint das erste Gebot: "Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat. Nicht sollst du andere Götter über mich hinaus haben!" (2. Mose 20,2f. nach Weippert 1990, 147), zunächst nur für die Juden gegolten zu haben. Daß es andere Götter gibt, denen andere Völker folgen, wurde damit also nicht bestritten. Obwohl die Eroberung Kanaans durch das Volk Israel nach dem Zeugnis des Buchs Josua außerordentlich grausam erfolgt ist, deuten neuere Untersuchungen darauf hin, daß der Einordnung Jahwes in ein polytheistisches Pantheon (wie im Psalm 82) eine ziemlich friedliche Koexistenz der in Palästina lebenden Völker mit ihren verschiedenen Religionen entsprochen haben kann (vgl. u.a. Weippert 1990; Keel/Uehlinger 1992).

In der Textsammlung des Alten Testaments ist dieser Frieden nicht zu spüren, aber die darin immer wieder bezeugte

Selbstkritik, Jahwe nicht treu genug angehangen zu haben, wird ja nicht grundlos gewesen sein. Der strikte Monotheismus hat sich also wohl auch innerhalb des Judentums erst allmählich herausgebildet. "Man darf dann das Minderheitsvotum der im Alten Testament bezeugten Religion nicht mit der historischen Religion Israels in vorexilischer Zeit identifizieren ... Diese Religion war polytheistisch" (Weippert 1990, 151). Auf dem Weg, der Jahwe allmählich – wie Zeus – an die Spitze des Pantheons geführt hat, scheint er sogar wechselnde Gefährtinnen neben sich gehabt zu haben.

Die historische Wendung, die der eingelebten, von den Propheten immer wieder verdammt Toleranz ein Ende gemacht hat, scheint die Entführung der hebräischen Oberschicht ins babylonische Exil gewesen zu sein (587 v.Chr.). Zwar war die "Jahwe-allein"-Theologie, die im Alten Testament zuerst durch den Propheten Hosea bezeugt ist, damals keineswegs neu, sondern als eine Minderheitsmeinung seit Jahrhunderten vertreten worden – schon Salomo mußte sich Vorhaltungen wegen der fremden Religionen seiner vielen Frauen gefallen lassen. Durchgesetzt aber hat sie sich erst mit dem Exil. Aus dieser Sicht wird mir sogar die penetrante, dort entstandene Polemik des Propheten Ezechiel verständlich.

Mit der Abkehr vom Polytheismus hat sich durch die religionspolitische Konfrontation mit den Naturreligionen der palästinensischen Ureinwohner das besondere Verhältnis Jahwes zur Natur ergeben, das sogar dem Christentum noch bis heute anhaftet. Während nämlich der Gott der Juden ursprünglich ein Berggott der Wüste Sinai war, führten die Hebräer nun

gegenüber den Kanaanitern ins Feld, ihr Gott habe auch die Natur geschaffen, stehe deshalb über ihr und sei damit den Naturgöttern der andern Völker überlegen. In dieser Tradition, auf die zuerst Spinoza aufmerksam gemacht hat, wird Jahwe auch in der Malerei auf allen Schöpfungsbildern als ein außerirdischer Gott dargestellt, der die Welt wie ein Handwerker von außen her gemacht habe.

Die alttestamentliche Polemik gegen den sogenannten Götzendienst der Anbetung von Naturkräften wirkt bis heute so stark nach, daß die meisten Theologen immer noch jeglichen Pantheismus für Götzendienst und somit für ein Teufelswerk halten. Dabei liegt es eigentlich auf der Hand, daß diese Polemik nur ein Instrument der ideologischen bzw. religionspolitischen Auseinandersetzung gewesen sein kann. Denn sogar in der priesterschriftlichen Schöpfungsgeschichte wird es der Erde selbst überlassen, die Pflanzen und die Tiere hervorzubringen. Mehr noch: Jahwe identifizierte sich mit diesem Erdenwerk so, als sei es das seine (Gen. 1,24/25) und so geschah es immer wieder. Beispielsweise ist er durch das Wasser des Jordan heilkräftig gewesen (2. Kön. 5,10), also doch wohl selbst in dieses Wasser eingegangen. Gleichwohl ist der Pantheismus bis heute diskreditiert, weil es nun einmal Naturreligionen waren, denen die damaligen Palästinenser anhängen.

Daß der extraterrestrische Gott der "Jahwe-allein"-Theologen, der die Welt gemacht hat, doch noch einmal selbst in sie eingehen könne, hat im Alten Testament ausgerechnet Ezechiel erhofft. Ihm ging es zwar eigentlich nur darum, daß der Gott,

der seine Wohnung ursprünglich auf dem Berg Sinai und später auf dem Berg Zion hatte, sie nach dem Exil dort wiederfinden möge. In einer kosmisch umfassenderen Weise lebt aber doch gerade dieser Gedanke in der Schlußvision der Apokalypse Johannis wieder auf. Ähnlich klingen manche Weisheitsschriften, soweit sie stark ägyptisch geprägt und dadurch tendenziell pantheistisch sind. Eine in dieser Hinsicht sehr interessante Entwicklung ist schließlich die Schekina-Theologie, die wiederum aus der Erfahrung geboren ist, daß Jahwe sein Volk sozusagen ins Exil begleitet hat, also außerhalb des Tempels auch dort gegenwärtig war.

Die Schekina ist die Gegenwart Gottes auch im größten Unglück und in der größten Verirrung. Jürgen Moltmann hat sie sogar der außermenschlichen Natur zugeschrieben: "Seine *schechina*, die in jedem seiner Geschöpfe einwohnt, wird von Gott selbst entfremdet, sie wird betrübt und verletzt, aber sie verläßt die Verlorenen nicht... auch in den schrecklichsten Irrtümern begleitet sie uns mit ihrer großen Sehnsucht nach Gott, ihrem Heimweh nach Einigung mit Gott". Gleichwohl ist Gott auch hier nicht wirklich in die Welt eingegangen, weil dabei eine "Selbstunterscheidung Gottes" vorausgesetzt wird, welche "die Souveränität Gottes über die Leidensgeschichte seiner *schechina* festhält" (1991, 63/61). Anders wäre es, wenn er im Leiden der Welt auch unter sich selber litte, aber dann wäre die Souveränität dahin.

Der alttestamentliche Gott bleibt in dieser Souveränität bis zum Christusgeschehen ein außerweltlicher Gott, auch wenn er noch so sehr mit uns ist. Dies zeigt sich sogar im Psalm 139,

der Gottes Mit-uns-Sein zu Recht preist. Er geht mit **uns**, die wir eine Sonderstellung in der Welt zu haben meinen, und er teilt der außermenschlichen Natur auch seine Weisheit mit, aber er geht nicht in sie ein. Mit vollem Recht sagt Bernd Janowski allerdings, daß die Inkarnation des Logos im Johannes-Evangelium (1,14), insoweit sie auf ein "Wohnen unter uns" hinausläuft, "mit der alttestamentlichen *Schekina*-Theologie verbunden" ist (1993, 146). Die Schekina-Theologie aber wird in dieser Verbindung auch **aufgehoben**, denn in Christus ist Gott wirklich zur Welt gekommen. "Zwischen 'Himmel' und 'Erde' gibt es kein anderes Kontinuum als das 'descendere' des 'Sohnes', das Ereignis seiner Ankunft. Im Ereignis seines **Kommens** wird Gott 'im Fleisch manifest'" (Link 1987, 101).

Die Naturphilosophie der innerweltlichen Emergenz des Lebens und des Geistes, vermöge derer wir **von Natur** nach dem Wissen streben, verträgt sich natürlich nicht mit einem außerweltlichen Schöpfergott. Diejenigen, deren religiöses Weltgefühl ein 'intelligentes Design' empfindet, werden im allgemeinen wohl ebenfalls am außerweltlichen Gott festhalten und mir deshalb nicht folgen, könnten aber eigentlich geradeso gut mit einer pantheistischen Naturphilosophie zufrieden sein, in der Gott die Welt von innen her gebildet hat und in diesem Verständnis selber Welt sowie in uns Person – insoweit also auch persönlich – geworden ist. Auf die Frage, was vorher war, wird es dann wohl nur die Antwort geben, daß es ein Vorher nicht gegeben hat, daß also mit der Weltwerdung Gottes aus der Ewigkeit seines Daseins auch die Zeit – metaphorisch gesprochen – erst angefangen hat.

Die für uns entscheidende Frage ist nun: Wie steht es mit dem Christentum? Nach den andern Religionen frage ich hier nicht, aber es liegt auf der Hand, daß derselbe Gott in andern Kulturen – wie im altindischen Brahmanentum oder im Taoismus – tendenziell pantheistisch erfahren worden ist. Albert Schweitzer hat die Ehrfurcht vor dem Leben ursprünglich aus dem indischen Denken begründet.

(4) Christlicher Pantheismus

Bleiben wir in unserm Kulturkreis, so erweist sich das Neue Testament als theologisch nicht ganz so uneinheitlich wie das Alte, auch hier aber steht die Schöpfungslehre nur am Rande und ist relativ wenig integriert. Die meisten Christen kennen sie nur aus dem Prolog des Johannes-Evangeliums: Im Anfang war der Logos, Gott; in ihm war das Leben und das Leben war das Licht, Christus; der Kosmos aber ist aus diesem Licht hervorgegangen, indem der Logos sich verfestigte (Fleisch wurde). In Gott als dem Logos, innerhalb dessen alles geworden ist, also war das Leben als das Licht der Christuswirklichkeit, die sich zur Welt verdichtet hat. Dies ist offenbar eine andere Schöpfungsgeschichte als die beiden Varianten des Alten Testaments.

Die Quintessenz der christlichen Schöpfungslehre steht im Kolosserhymnus, wo es heißt, daß in Christus alles geschaffen ist, was es in den Himmeln und auf der Erde gibt (en autô ektísthe tà pánta, Kol. 1,16), so daß alles in ihm Gemeinschaft (Mitsein) und nur in ihm seinen Bestand hat (en autô synésteken, Kol 1,17). Frühere Übersetzungen lauteten,

durch Christus sei alles geschaffen, aber das war eine unzulässige Harmonisierung des neutestamentlich pantheistischen Schöpfungsverständnisses mit dem theistischen des Alten Testaments. Denn der Kolosserhymnus besagt wirklich, daß der Kosmos **in** Christus geschaffen ist, in ihm als dem einen Bild des unsichtbaren Gottes (Kol. 1,15), wohingegen der alttestamentliche Schöpfer von außen kommt und die Welt nicht in sich, sondern außer sich schafft, so daß sie ihm äußerlich bleibt, solange er sich nicht eines anderen besinnt, wozu es im Alten Testament die zuvor genannten Ansätze gibt.

Was ich im Sinn des Kolosserhymnus Pantheismus nenne: den Glauben an das Mitsein aller Dinge und Lebewesen der Natur in Christus als dem einen Bild Gottes, hat natürlich mit dem sogenannten Götzendienst nichts zu tun. Dabei möchte ich offen lassen, wieweit Jesajas Polemik hinsichtlich der Religiosität der Palästinenser im 8. Jahrhundert v.Chr. vielleicht doch einen wahren Kern hatte, aber ich kann mir schlecht vorstellen, daß ein auch nur leidlich religiöses Volk ein **Ding der Natur** – z.B. Jesajas Stück Holz – selbst als Gott angebetet hat und damit nicht in Wahrheit die **Natur der Dinge** gemeint hat, so wie sie in Einzeldingen exemplarisch gegenwärtig werden kann. Ist nicht jede Religiosität auf die unsichtbare Kraft gerichtet, vermöge derer das Sichtbare seinen Bestand hat? Die Frage ist nur, ob man diese Kraft auch im Sichtbaren erlebt oder allenfalls jenseits der sichtbaren Welt im eigenen Geist, als cartesische res cogitans.

Goethe regte sich darüber auf, als er bei Lavater "die unsinnigen Worte" las: "Alles, was Leben hat, lebt durch etwas

außer sich" (Brief an Jacobi aus Italien, 5. Oktober 1787). Denn er erlebte das, wodurch wir leben, **in sich**. So ging es auch Albert Schweitzer: "Welt- und Lebensbejahung besteht darin, daß der Mensch das Sein, wie er es **in sich erlebt und wie es sich in der Welt entfaltet**, als etwas an sich Wertvolles ansieht und dementsprechend bestrebt ist, es in sich zur Vollendung kommen zu lassen und es um sich her, so weit sein Wirken reicht, zu erhalten und zu fördern" (1935, II 431; Hervorhebung hinzugefügt). Und wie ergeht es uns? Glauben wir dem Evangelisten Johannes, so ist alles Leben – also auch das unsere – **in** Gott als dem ursprünglichen Logos, denn Gott war der Logos und in ihm war das Leben (Joh. 1,1-4). Es war also doch wohl eine christlich richtige Reaktion, als Goethe die Proklamation des Philosophen Jacobi: "Die Natur verbirgt Gott!", mit den Worten kommentierte: "Aber nicht jedem!" (HA XII 365). Der christliche Pantheismus ist freilich in den Evangelien – außer im Johannes-Prolog – kaum belegt, ebensowenig allerdings die jüdische Schöpfungslehre. Anders steht es in der Apokalypse Johannis – die eigentlich eine Buch der Hoffnung auf einen Neuen Menschen in einem gleichermaßen erneuerten Kosmos ist – und in den Paulinischen Briefen, die ihrerseits starke Bezüge auf die Weisheitsschriften haben, in denen auch das Alte Testament tendenziell pantheistisch wird.

So schrieb Paulus an die Römer, Gottes unsichtbares Wesen werde wahrgenommen an (oder: **in**) seinen Werken (1,20); an die Korinther, Gott sei alles **in** allem (15,28) und an die Epheser, daß alle Dinge im Himmel und auf Erden zusammengefaßt werden **in** Christus (1,10). Dies alles entspricht der Schöpfungslehre des Kolosserhymnus, daß alle Dinge **in** Christus geschaffen sind

und nur in ihm Bestand haben. Fürwahr, er ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns, denn **in** ihm leben wir, **in** ihm bewegen wir uns und **in** ihm sind wir, heißt es auch in der Apostelgeschichte des Lukas (17,28) – ein Satz, auf den sich der jüdisch-christliche Pantheist Spinoza, dem Goethe geistesverwandt war, besonders gern berufen hat.

Nehmen wir also an, Gottes Inkarnation in Jesus Christus sei auch so zu verstehen, daß er aus seinem alttestamentlich extraterrestrischen Dasein doch noch in seine Schöpfung eingegangen sei, also 'in Christus den Kosmos mit sich versöhnt habe' (2. Kor. 5,19), so wie es im Johannes-Prolog und in der Apokalypse Johannis bezeugt und erhofft worden ist. Damit verbindet sich auch eine andere Theodizee, als sie sonst möglich wäre. An die Stelle der vorwurfsvollen Frage, wie Gott das Unheil in der Welt gewähren lassen kann, tritt dann nämlich die Rechtfertigung, daß dieses Unheil vor allem ihm selber widerfährt, so wie es in Jesu Christi Kreuzestod bezeugt ist. Die Geschichte, in der wir stehen, erweist sich von der Schöpfung bis zum Jüngsten Tag als eine Gottesgeschichte oder als eine Naturgeschichte Gottes (vgl. Meyer-Abich 1997, 60ff.). Daß auch das Böse seinen Ursprung in Gott hat ist ein alttestamentlicher Gedanke, der vielleicht erst im Pantheismus verständlich wird (vgl. u.a. Jes. 45,7/Amos 3,6/Klagelieder 3,37 und 2. Sam. 24,1 gegenüber 1. Chr. 21,1). Es ist eine Zerfallenheit mit sich selbst, die Gott in der Naturgeschichte als einem Weltgericht seiner selbst austrägt. Dabei ist der Jüngste Tag immer auch schon heute.

Die pantheistische Deutung der evolutiven Wertsetzung in der Emergenz des Lebens und des Geistes ist kein Teil und keine Voraussetzung des zuvor entwickelten naturphilosophischen Entwurfs. Ich füge sie hinzu, weil ich dafür religiös einstehen kann und weil das Verlangen der Menschenseele, Gott zu "ertasten" (Apg. 17,27), in unserer Zeit zu einer Art religiösem Phantomschmerz geworden ist, den meine Überlegungen vielleicht lindern können.

Im natürlichen Mitsein wäre die Zukunft des Menschen im Kosmos eine andere als jetzt. Denn alle Dinge und Lebewesen in der Natur – Tier und Blume, Baum und Stein – gehörten nun zu einer Gemeinschaft in Christus, an der wir mit ihnen teilhaben. Sie alle sind dann **mit uns** in der Welt, sie mit uns und wir mit ihnen. Sie wären nicht mehr bloß unsere Umwelt und als Ressourcen nichts als für uns da, sondern unsere **natürliche Mitwelt**. An die Stelle des anthropozentrischen Welt- und Menschenbilds tritt ein physiozentrisches, dessen Angelpunkt die eine Natur in Christus ist, in der alles lebt, sich bewegt und seinen Bestand hat. In dieser Gemeinschaft der Natur leben die einen von den andern, so wie auch wir es tun, wenn wir uns ernähren. Dieses Leben voneinander ist jedoch grundsätzlich ein Geben und Empfangen, so daß es darauf ankommt, ob wir für die Kraft, die wir durch unsere Nahrung empfangen, umgekehrt auch für etwas gut sind in der Welt (vgl. Meyer-Abich 1997).

Zu tun, wofür wir Menschen gut sind, so daß 'die Natur sich mit uns forttreibt' (vgl. Goethe 1783, HA XIII 45) – **sich mit uns!** –, verheißt uns eine andere Zukunft als uns nur zu nehmen, was die Welt zu bieten hat. Denn wenn wir nach bestem

Wissen, nach bestem Fühlen und nach besten Kräften Gutes in die Welt zu bringen suchen, so daß eine Welt mit Menschen letztlich doch besser geraten könnte als eine Welt ohne Menschen, würden wir auf diesem Planeten wohl doch noch eine **Heimat** finden. Wir täten dann das Unsere nicht nur für uns, aber auch nicht nur für uns und unsere Mitmenschen, sondern letztlich für die Natur selbst, die uns als Erdensöhne und Erdentöchter auf diesem Planeten im Licht der Sonne hervorgebracht hat. Unsere Heimat würden wir dann nicht erst im Himmel finden, wie es in einem Lied von Paul Gerhardt heißt, sondern schon hier auf Erden, wo wir leben, uns bewegen und sind.

Anmerkung: Wesentliche Anregungen zu den alttestamentlichen Interpretationen verdanke ich Georg Hofmeister, Evangelische Akademie Hofgeismar, und Wolf-Rüdiger Schmidt, Evangelische Akademie Arnoldshain.

Literatur

- Broch, Hermann: Der Tod des Vergil. New York (Pantheon Books) 1945, 524 S.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Maximen und Reflexionen. In Goethes Werke. Hamburger Ausgabe [HA] in 14 Bänden. Hrsg. von Erich Trunz. München (C.H. Beck), 1981, Bd. XII, S. 365-547;
Die Natur. Fragment (Aus dem "Tiefurter Journal" 1783). Ebd. Bd. XIII, S. 45ff.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Goethes Briefe. Hamburger Ausgabe in vier Bänden [HAB]. Hrsg. von Robert Mandelkow. 2. Aufl. München (C.H. Beck) 1976.
- Goldstein, Kurt: Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen. Den Haag (Nijhoff) 1934, x, 363 pp.;
The Organism. A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man. With a foreword by Oliver Sacks. New York (Zen Books) 1995, 422 pp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte [1837]. In: Sämtliche Werke hrsg. von Hermann Glockner. Bd. XI, vierte Auflage der Jubiläumsausgabe. Stuttgart (Frommann und Holzboog) 1961, 569 S.
- Humboldt, Alexander von: Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung. 5 Bände. Stuttgart/Tübingen (Cotta) 1845-1862; Bd. I, 1845, xvi, 493 S.; Bd. 2, 1847, 544 S.
- Janowski, Bernd: Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 1993, viii, 348 S.
- Keel, Othmar/Uehlinger, Christoph: Göttingen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen [1992]. 4., erweiterte Aufl. Freiburg u.a. (Herder) 1998, xiv, 562 S.
- Link, Christian: Die Entscheidung der Christologie Calvins und ihre theologische Bedeutung. Das sogenannte Extra-Calvinisticum. In: Evangelische Theologie, Jg. 47, 1987, S. 97-119.
- Meyer(-Abich), Adolf: Ideen und Ideale der biologischen Erkenntnis. Beiträge zur Theorie und Geschichte der

- biologischen Ideologien. Leipzig (Barth: Bios 1) 1934, xi, 202 S.
- Meyer-Abich, Klaus Michael: Praktische Naturphilosophie – Erinnerung an einen vergessenen Traum. München (C.H. Beck) 1997, 520 S.
- Moltmann, Jürgen: Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie. München (Kaiser) 1991, 335 S.
- Picht, Georg: Der Begriff der Natur und seine Geschichte. Mit einer Einführung von Carl Friedrich von Weizsäcker (Vorlesungen und Schriften). Stuttgart (Klett-Cotta) 1989, xv, 502 S.
- Pohlenz, Max (Hrsg.): Stoa und Stoiker. Die Gründer – Panaitios – Poseidonios. Eingeleitet und übersetzt. Zürich (Artemis: Bibliothek der Alten Welt – Griechische Reihe) 1950, xxix, 386 S.
- Rödl, Sebastian: Norm und Natur. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 51, H. 1, 2003, S. 99-114.
- Schrödinger, Erwin: Was ist Leben? Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet [1944]. München/Zürich (Piper) 1989, 156 S.
- Schweitzer, Albert: Die Weltanschauung der indischen Denker [1935]. In: Gesammelte Werke in fünf Bänden. München (Verlag C.H. Beck) 1974, Bd. II, S. 421-663.
- Weippert, Manfred: Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel. In: Kultur und Konflikt. Hrsg. von Jan Assmann und Dietrich Harth. Frankfurt am Main (Suhrkamp: es 1612) 1990, S. 143-179.