

## NATUR ODER SCHÖPFUNG?

Über einen vergessenen Unterschied

### 1. Fragestellung und Methode

Alltagssprachlich werden die Wörter Natur und Schöpfung in der Regel (fast) synonym gebraucht. Von «Bewahrung der Schöpfung» sprechen auch Agnostiker, die hinter der Schöpfung keinen Schöpfer oder nur ein Fragezeichen (*non liquet*) vermuten. Umgekehrt macht im religiösen Wortschatz der flachere Begriff «Umwelt» Karriere: Kirchen setzen «Umweltbeauftragte» ein, Klöster profilieren sich mit Umweltschutz, soll heißen Bioanbau und Verringerung des CO<sub>2</sub>-Ausstoßes...

Tatsächlich enthält die Frage «Natur oder Schöpfung?» theoretischen Zündstoff und nicht bloße Haarspaltereien. Im Folgenden geht es nicht um eine Unterscheidung von gläubiger oder nicht-gläubiger Deutung von «Natur», vielmehr um die grundlegende Unterscheidung im Ansatz und in den Folgerungen aus beiden Begriffen. Dabei wird sich zeigen, daß der Begriff «Schöpfung» wichtige andere Anstöße und Kriterien für ethisches Handeln freisetzt als der Begriff «Natur» – und das keineswegs nur im Sinne einer Glaubenshaltung. Gerade das Andersartige des Schöpfungsbegriffs läßt sich philosophisch, und das heißt argumentativ verallgemeinern und als vernunfttätig zeigen.

Methodisch empfiehlt sich, erst den Unterschied (auch anhand von Metaphern und Bildern) von Natur und Schöpfung herauszuarbeiten, bevor nach einer möglichen Beziehung zu fragen ist. Die gebotene Kürze zwingt zu griffigen Vergleichen.

Ziel ist, das *Verhältnis* der beiden Begriffe – nicht ihre gegenseitige *Ausschließlichkeit* oder *holistische Verschmelzung* – zu klären.

## 2. Mehrfacher Begriff der Natur

Die europäische Kultur – um sich auf sie zu beschränken – hat im wesentlichen drei Einstellungen ausgebildet:

### 2.1 Das zweideutige magische und mythische Bild der Mutter Natur

Magisches Empfinden in der Frühzeit unserer Kultur(en) reagiert auf eine numinose Mächtigkeit von unerklärlich und überraschend einfallenden Naturkräften, wie Blitz, Vulkanausbruch, Erdbeben, Meeressturm, grundsätzlich von Elementen wie Wind, Feuer, Wasser, Erde, aber auch von leibhaften Vorgängen wie Geburt, Sexus, Tod. Solche machtvollen Vorgänge werden als *numina* (im Sinn von Rudolf Otto: *fascinosa et tremenda*<sup>1</sup>) aufgefaßt: als a-personale Mächte göttlich-dämonischen Charakters, genauer: als unerklärliche Ereignisse, deren Potenz zwischen Leben und Tod, Fruchtbarkeit und Zerstörung oszilliert. *numina* werden nicht einfach als belebend, sondern ebenso als bedrohend empfunden; sie werden ihrerseits magisch von Seiten des Menschen herbeigerufen oder abgewehrt, in Segen, Fluch, Zauber, Bannung.<sup>2</sup> Dieses früheste greifbare Verhältnis zur Natur ist durchaus angstbesetzt und nicht einfach mit der Rede von der «Mutter Erde» in ein kindliches Eingeborgensein umzubiegen. Religionsgeschichtlich entsprechen diesem Stadium die kosmischen Gottheiten bzw. Dämonen, die in noch anitzlosen Gewalten beschworen und mit Opfern versöhnt werden, z. B. wie die indische Mutterdämonin Kali, eine schwarze, mit Leichenschädeln behängte Lebens- und Todesgöttin.<sup>3</sup> *Numina* sind im Letzten Naturvorgänge, die in einer plötzlichen Zuspitzung auftreten und nicht oder kaum abgewehrt werden können.

In einem weiteren, nicht genau abgrenzbaren Schritt verdichtet sich die frühe magische Numinosität der «Natur» zu *mythischen* Gottheiten, die dem Kosmos immanent sind bzw. seine verschiedenen Kräfte personifizieren (so in der Kosmotheologie Ägyptens): In männlichen und weiblichen Gottheiten wird der Lebens- und Todesaspekt der Natur nun deutlicher ortsmäßig nach oberer Welt und Unterwelt geschieden. *numina* werden (anschauliche) Personifikationen; sie werden Götter.

Im magischen und mythischen Bereich ist verwurzelt die Rede von der «Mutter Natur» als einer umfassenden hell dunklen Größe von göttlichem Charakter, in die alle Teilkräfte eingebunden sind. Diese Mutter Natur wird aufgefaßt als Ursprung allen Geschehens, selbstregulativ, selbstgenügsam, ein geheimnisvoll-schöner, aber auch gleich-gültiger und grausamer Letztgrund. Rilke erinnerte daran: Der Mensch «vergißt, wie unendlich schuldlos auch noch das Fürchterlichste in der Natur geschieht»<sup>4</sup>.

## 2.2 *Naturerotik der Neuzeit: un-omne*

«Naturfrömmigkeit» durchzieht die griechische und römische Antike (nicht das Judentum!) und gewinnt neuen Boden seit der Renaissance, wo sich Paganes und Christliches mischen. Die europäische Neuzeit liebt das *un-omne*. Darin wirkt erneut und verändert ein Sog der mütterlichen Alleinheit; er wirkt seit der mystischen Natursuche der Neuplatoniker um Ficino und Jakob Böhme, verstärkt durch Giordano Brunos Holismus, der den einzigen quellenden Urgrund für Leben und Tod in der mütterlichen Materie sah. Überhaupt ist Bruno ein typischer Vertreter des Pantheismus bzw. des Pankosmismus mit ausdrücklich magischen Kennzeichen<sup>5</sup>, der – in dem pathetischen Mißverständnis Ernst Blochs<sup>6</sup> – zum Vordenker eines atheistischen Materialismus gemacht wurde.

Die Allmutter Natur umfängt unter neu-alten Namen die gesamte Neuzeit in einem deutlich religiösen Naturerleben, wie es die deutsche Klassik und in anderer Form die Romantik aufgipfeln. «Natur» wird zur personalen Chiffre eines unerschöpflichen, selbstheilenden Systems, dem man sich unbesorgt anvertrauen könne. Prototypisch dafür steht Goethe: «Wohl ist alles in der Natur Wechsel, aber hinter dem Wechselnden ruht ein Ewiges.»<sup>7</sup>

Diese Göttin darf nicht ungestraft entschleiert werden – als Reflex auf die zeitgenössische Naturwissenschaft formuliert Schiller die warnende Ballade vom *Verschleierten Bild zu Sais*: Der Schüler läßt sich in den Tempel der Göttin einschließen, um ihr nachts den Schleier herunterzuziehen: morgens aber liegt er tot am Boden. Naturfrömmigkeit im Sinne dieses nicht-rationalisierbaren Geheimnisses wird zur Signatur der Romantik, die allerdings auch von der Nachtseite dieser Natur weiß (Novalis, Droste, Eichendorff, E. T. A. Hoffmann).

Der darin wirkenden Trauer und Furcht vor der «Herrin» entspricht in der Romantik die zitternde Lust, sich aufzugeben. «Wenn ich auch zur Pflanze würde, wäre denn der Schade so groß?», fragt Diotima in Hölderlins *Hyperion*.<sup>8</sup> Auch Schelling liebt das Pflanzenhafte, das am wenigsten sich vordrängende Leben: «Im stillsten Dasein und ohne Reflexion offenbart die Pflanze die ewige Schönheit. So wäre dir am besten, schweigend und gleichsam nichtwissend Gott zu wissen.»<sup>9</sup> Das Reflexe, das Wissen, das immer ein Sich-Behaupten ist, stört das flutende Hin und Her der Allmutter, die kein Außergewöhnliches, sich Absonderndes duldet. Auch Rilke neigt sich vor jener Größe, vor der alles andere in seiner Kleinheit anschaulich wird:

Du bist so groß, daß ich schon nicht mehr bin,  
wenn ich mich nur in deine Nähe stelle.  
Du bist so dunkel; meine kleine Helle  
an deinem Saum hat keinen Sinn.<sup>10</sup>

Groß und dunkel: Das Numen der Erde stellt alle sonstige Existenz in den Schatten, nicht durch Willen, sondern durch Dasein. Das Einzelne verblaßt willig; das Ganze zeigt sich in unangreifbarer Souveränität. Die Last der Sonderung des Ich erlöscht in der Lust der Selbstauflösung. Natur wird zum Über-Du.

Allerdings gibt es auch Gegenstimmen gegen die Abgabe des Ich. «Und also wäre ja das höchste vollendetste Leben nichts als ein reines Vegetieren», so Friedrich Schlegel in einer Kampfansage gegen den zeitgenössischen Pantheismus. Und Annette von Droste-Hülshoff hat die Abgründigkeit der Erde bis zur Bedrohung empfunden. In mehreren ihrer ganz großen Gedichte liegt sie auf der Erde (*Im Moose; Im Grase*), ja fällt stolpernd in die Erde (*Der Hünenstein; Die Mergelgrube*). Hingestreckt erlebt sie ein Verschwimmen des Gestalthaften, Unterschiedenen, ein Zurücksaugen ins Zeitlose, Ichlose, Willenlose. Solche Selbstaufgabe erfährt sie aber nicht als Glück, sondern als Tod. Die Droste ist kein Mensch der Vorzeit mehr, hat ja längst durch das jüdisch-griechisch-römische Prisma hindurch eine Individualisierung erfahren und durch das Christentum eine Personwerdung. So ist die Selbstrückgabe Bedrohung, nicht Befreiung, weil das Ersterben des Persönlichen, das Aufgehen ins Antlitzlose gefordert wird: in das kollektive Wir der Toten, in das namenlose Es und mütterliche Alles. «Wollüstig saugend an des Grauens Süße»<sup>11</sup>, entwindet sie sich kaum der Versuchung, sich der All-Einen, Uralten, Gleichmachenden anheimzugeben, indem sie in die Erde sinken will.

### 2.3 Zeitgenössische Naturfrömmigkeit und Verzicht auf den Menschen

Demgegenüber nimmt sich die heutige «Naturfrömmigkeit» flach aus: Marktstrategisch verkauft sich «Mutter Erde» ohne ihre Nachtseite unter der Signatur «Harmonie mit der Natur» bestens (auf Beispiele sei verzichtet). Eine solche entschärfte Naturfrömmigkeit ist heute in aller Mund und Herz wie seit der Romantik nicht mehr. Sie bestimmt das Denken vom (politischen) Handeln, den Wahlen bis zur Inneneinrichtung, mehr noch: sie bringt eine Art doppelköpfiger Sehnsucht hervor, die in Zukunft wiedergewinnen will, was in der Vergangenheit (angeblich) einmal war. Was war: Erinnerung an eine Überfülle von Gaben aus Händen, Busen, Schoß der Mutter Natur. Stattdessen scheint die unerschöpfliche Mutter heute erschöpft, von Algen zugewachsen, dem Hitzekollaps nahe, von schmelzenden Polkappen ertränkt. Auch das Christentum wird beschuldigt, an dem Muttermord durch Fortschritt mitgewirkt zu haben (während es bisher meist umgekehrt als dessen größte Bremse bezeichnet wurde). Denn schon in der knappen Weisung Gottes an Mann und Frau

im biblischen Schöpfungsbericht, sich die Erde untertan zu machen, liege der Keim der Vernutzung und Übernutzung.

Jedenfalls wird die Rückseite des Willens zur Macht über die Natur bedrohlich. Vor dem sich gefährlich verdunkelnden Hintergrund einer Technokratie leitet sich eine neue Fehlentwicklung ein: die Vision der All-Mutter, einerseits grüngewandt, all-heilend, andererseits unpersönlich, übermächtig und mit ihrer Souveränität den Menschen bestrafend, weil er als Störfaktor in ein sonst gutes Ganzes eingedrungen sei. Das unterschwellig schlechte Gewissen regt sich in dem Wunsch, die «Natur» möge in einer Selbstreinigung den Menschen vernichten. Ein Traum der 80er Jahre bei Botho Strauß: «Siehe, der Mensch wird abgehen von dieser Erde / und aus sein in allen seinen Werken. / [...] Und die Erde wird unbemannt sein und aufblühen. / Die gefesselte Hoffnung, befreit von jeglichen Propheten, / wird erlöst sein und in der Stille reichlich wirken. / Frachtlos wiegt sich das Meer. / Unbetreten wandert das Land und spielt an hohen Blumen die Luft.»<sup>12</sup>

Die Versuchung, von der mißhandelten Bühne einfach abzutreten, scheint für Intellektuelle durchaus anziehend. Selbstbestrafung bietet sich als Alternative an; schon Camus träumte von einer «Natur ohne Menschen».

#### 2.4 *Physis als notwendiger Kausalzusammenhang von Naturdingen*

Neben einer Personifikation der Natur steht die Auffassung von Natur als einer Summe von *Naturdingen*. Das Ganze der unbegreiflich Großen wird zu einer Menge der erkennbaren Einzeldinge, zur inneren gesetzmäßigen Regel ihrer Veränderung und technischen Handhabung. Diese Bändigung durch Rationalisierung leiten in der europäischen Geschichte die Griechen ein: eine erste ausdrückliche Entmythologisierung. Über Platons Akademie stand der herausfordernde, ja gegenüber dem alten mythischen Weltbild blasphemische Satz: «Nur wer der Geometrie kundig ist, trete ein.» Nur wer die bisherige Mutter Gaia, die Erde, zu vermessen im Stande ist, hat das Grundgesetz des Denkens ergriffen, welches Messen, Rechnen und Zählen heißt. Statt vor dem Lüften des mütterlichen Schleiers zurückzuschrecken, wird gerade das Furchtlose als neue Haltung gefordert: die *physis* in Bestandteile aufzuspalten, ihre Kausalitäten zu analysieren und von dorthin in menschlichen Dienst zu nehmen. Aristoteles schafft eine Substanzontologie, deren innerer Kern eine vernünftige (logoshafte), allem gemeinsame Struktur von Wirklichkeit ist. Nicht mehr numinose Mächte, sondern vernünftige Zusammenhänge, in vierfache Kausalitäten (Wirk-, Material-, Formal- und Zielursache) unterscheidbar, sind Ansatz einer objektivierten Sicht auf die Natur.<sup>13</sup>

*Konsequenz: Der Mensch als deus secundus einer creatio secunda*

Aus dieser Sicht folgt geschichtlich eine doppelte Möglichkeit: Einmal der Impuls ungeheurer Schöpferkraft des Menschen, der zum Umgestalter, Verbesserer, Neuplaner des Gegebenen wird – jenes Denken, das seit der Renaissance das Daseinsgefühl des Menschen in tätiger Erregung hält. Pico della Mirandola, dem sich der Ausdruck der *dignitas hominis* verdankt, setzt 1486, im Schlüsseljahrhundert der Neuzeit, Adam unerschrocken als «zweiten Gott» in die unfertig gedachte Schöpfung ein. Auf der Grundlage des Genesisbefehls wird damit eine unabschließbare «zweite Schöpfung der Welt» in Angriff genommen.<sup>14</sup>

Das bedeutendste Beispiel eines Schöpfertums, das zwischen künstlerischer und technischer Innovation noch nicht trennt, ist Leonardo da Vinci. An ihm wird der Wortsinn von «Ingenieur» anschaulich: der aus eigenem göttlichem Ingenium, aus schöpferischem Funken Gestaltende. Goethe zeigt in *Faust II*, wie das Widerspenstige in ein «Paradiesisch Bild» gezwungen wird, und zwar an der herausforderndsten Stelle, in der Zähmung des Meeres (Poseidon war neben Gaia ein Urgott!) durch Deichbauten:

Kluger Herren kühne Knechte  
Gruben Gräben, dämmten ein,  
Schmälernten des Meeres Rechte,  
Herrn an seiner Statt zu sein.<sup>15</sup>

«Weltbesitz» ist das Ziel, das Faust formuliert. Nicht zufällig ist der Beginn neuzeitlicher Naturwissenschaft auch an ein Interesse an Magie geknüpft. Das Machtgefühl erstreckt sich zunächst auf die äußere Natur (*fabrica mundi*), nämlich auf räumliche, materielle, den neuentdeckten Gesetzmäßigkeiten unterworfenen Dinge. Für diesen Zusammenhang steht der Name Descartes: «Es ist möglich, Wissen zu erlangen, das in diesem Leben von großem Nutzen sein wird, und anstelle der spekulativen Philosophie, die jetzt in den Schulen gelehrt wird, können wir eine praktische entdecken, durch die wir in Kenntnis der Natur und des Verhaltens von Feuer, Wasser, Luft, der Sterne, des Himmels und aller anderen Körper, die uns umgeben, diese Entitäten für alle Zwecke, für die sie geeignet sind, einsetzen können, und uns so zum Herren und Besitzer der Natur machen.»<sup>16</sup>

*In der Folge: Der «vermessene Mensch»*

Aus diesem «Herrschaftswissen» des autonom schöpferischen Menschen entsprang jedoch eine zweite Möglichkeit, die je länger je mehr überhandnahm: Auch die «äußere» Seite des Menschen selbst, wurde rational mit den gewon-

nenen Methoden erfaßt – bildhaft und noch «unschuldig» ausgedrückt durch den «vermessenen» Menschen Leonardos und Dürers, auf dessen Körper die Maße des goldenen Schnitts eingetragen sind.<sup>17</sup> Als *res extensa* wird der Körper im Triumphzug des geometrisch-mathematischen Denkens im 17./18. Jahrhundert schließlich dem Regelkreislauf einer Maschine verglichen – *l'homme machine*.

Tatsächlich faßt die Neuzeit seit etwa 500 Jahren die Natur als eine Art mechanischer Werkstatt auf. Adam fühlt sich zum Allherrscher ernannt, der die Mitgeschöpfe als anonymes Gegenüber sieht, als Hohlraum seines Austobens, als «Vorwurf» und «Widerstand» (die wörtliche Übersetzung von Objekt), den es zu brechen gilt. Francis Bacon, einer der Väter der neuzeitlichen Naturwissenschaft, erklärte, man müsse die Natur auf die Folterbank des Experimentes legen, um ihr die Geheimnisse abzapressen; Kant verwendet das Bild der Richterin Vernunft, die die Natur unter Anklage stellt. Der Forscher muß mit Theorien «in einer Hand und mit dem Experiment [...] in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt.»<sup>18</sup>

In einem letzten Schritt wurde auch die zunächst ausgesparte Psyche analysiert. Verräterisch sind die noch primitiven Versuche vor allem der französischen Aufklärung, auch seelische Leidenschaften als chemische oder als Maschinenreaktionen zu deuten.<sup>19</sup> Im 19. Jahrhundert vollzog die neu entstehende Psychologie das Konzept der Naturwissenschaften nach, die Regelabhängigkeit aller menschlichen Vollzüge, die Verhaltensschemata des Individuums offenzulegen. Auch der Mensch war damit «erklärt»; er begriff sich, geschweige denn als freier Herr der Natur, nunmehr selbst als Knecht naturgegebener Abläufe. So schlug das Herrschaftsgefühl der frühen Neuzeit um in das Wissen vom menschlichen Funktionieren als eines Naturwesens unter anderen Naturwesen. Herrschaft und Knechtschaft im Selbstgefühl des zeitgenössischen Menschen stehen so in eigentümlichen Zusammenhang, nicht eigentlich in Widerspruch zueinander. Die Neurobiologie als neueste Disziplin unterlegt in einigen führenden Vertretern dieses Empfinden des Erklärtseins («Denken ist nichts als...»), durchaus im Stil der Diskussion des 18. Jahrhunderts. Auch der Einwand, die Behauptung durchgängiger Determination sei doch allererst auf den Forscher selbst anzuwenden, stört dabei nicht.

### 3. *Biblische Konzeption der Schöpfung versus Natur*

Dem Doppelantlitz der Natur (als Mutter oder Sache) und des naturbezogenen Menschen (Herr oder Knecht, Mensch-Maschine) ist die jüdisch-christliche Konzeption von *Schöpfung* entgegenzuhalten. Von dorther verändert sich die Auffassung des Menschen ebenfalls grundsätzlich. Freilich ist vorauszuschieken, daß der Begriff der Schöpfung selbst in seiner Reinheit gefaßt werden muß und nicht einfach zutage liegt, auch nicht im christlichen (oder jüdischen) Bewußtsein, das ihn durchaus empfindungsmäßig in die Nähe zur Natur rückt.

#### 3.1 *Initium oder principium? Anfang ist nicht gleich Anfang*

Religiöse Kulturen beruhen zunächst durchgängig auf Mythen, auf den «großen Erzählungen» vom Anfang: des Gesamten, das Welt heißt, und des Menschen inmitten anderer lebendiger Wesen. Ein solcher Anfang ist keineswegs zeitlich gedacht: als verflossene Urgeschichte. Über die Entwicklung von Kosmos und Mensch können Astrophysik und Paläoanthropologie genauere Auskunft geben, und sie geben ja auch eine gänzlich andere, die evolutionäre Auskunft. Es ist dieses Mißverständnis von «Anfang», das die aitiologischen Mythen zu Märchen herunterstuft und zu einer Art blindem Glauben an naturkundliches Wissen verleitet.

Wenn das Alte Testament beispielhaft beginnt mit dem Wort *bereshit*, im Anfang, so ist nicht der zeitliche Beginn, lateinisch *initium*, der Startpunkt oder Beginn gemeint, der im Laufe der Entwicklungsgeschichte ins Vergangene zurückfällt. *bereshit* enthält das semitische Wort *rosh*, das Haupt, im Sinne von leitendem, herrschendem Konzept: Es *behauptet* sich durch alle Entwicklung. Daher übersetzt die Vulgata das erste Wort der Genesis richtig: *in principio* und nicht *ab initio*; denn im Prinzip, *im* Anfang und nicht *am* Anfang, wird Schöpfung als *Hauptsache* entworfen und durchstrukturiert, bevor sie sich – was hier nicht im Blickpunkt steht – in Jahrmillionen entfaltet.

Wie genau in der Bibel zeitfreier Ursprung und zeitlicher Beginn unterschieden werden, zeigt überragend noch einmal der Johannes-Prolog: Auch er spricht vom Anfang, diesmal der Erlösung, in logisch kühner Parallele zum Anfang der Schöpfung. Bevor das Evangelium vom *zeitlichen* Leben Jesu einsetzt (*initium! Sancti Evangelii*), heißt es: *En arche egenesthai ho logos, in principio erat verbum, im Anfang war das Wort.* Wieder ist es währender Anfang, sich bewahrender Anfang, prinzipieller Anfang: *Haupt* des Ganzen. Sich in endliche Geburt und sogar Tod auf der Zeitachse einfügend, bleibt das Haupt immer, was es war. «Ehe denn Abraham ward, bin ich.»<sup>20</sup>

Natur wird von einem *initium* her verstanden, Schöpfung (oder Erlösung) von einem *principium* her.

Dieser Gedanke wird unterstrichen durch die Unterscheidung von «Beginn» und «Grund» bei Thomas von Aquin: «Grund» ist nicht auf einen Zeitpunkt bezogen, sondern «eine dauerhafte Bedingung von allem, was es gibt, zu jedem Zeitpunkt»<sup>21</sup>. Damit steht der Grund außerhalb von Zeit, Raum und Materie und ist *nicht* Gegenstand der Naturwissenschaft; sein Wirken entspricht auch nicht einer Wechselwirkung zwischen physikalischen Gegenständen. «Die Frage, ob das Naturgeschehen – die Mutation eines Gens oder der Einschlag eines Asteroiden – von Gott komme oder den Naturgesetzen, wird damit gegenstandslos.»<sup>22</sup> Analog entsteht die Musik im Instrument, aber ihr «Grund» liegt im Spieler selbst.

### 3.2 Kausalität oder Motivation? Ziellose oder zielgerichtete Entwicklung?

Der Begriff eines zeitlichen Beginns vermittelt mit «Urknall» sprachlich eine falsche Vorstellung (zum Knall braucht es bereits Raum oder Resonanzboden). Gemeint ist vielmehr die Ausfaltung eines nicht näher bestimmten «Etwas» an Energie in Raum, Zeit und Materie, und zwar mit Hilfe vorgängiger «Information». Diese Ur-Energie wird als *causa* angesetzt, und ihre weitere Ausfaltung wird wiederum nur in einer Kausalkette gelesen; ihr Folgen können aber nicht präjudiziert werden. Das bedeutet, daß der Kausalbegriff eingeschränkt ist: Er arbeitet nur mit der *causa efficiens, materialis und formalis*, nicht mit der *causa finalis*. Wirklich «Neues» bei Naturprozessen ist unvorhersagbar und entsteht nur in chaotisch eingestreuten Verzweigungen: Blitz, Welle, Wind, aber auch der Evolutionsstammbaum, das Wachstum von Pflanzen, Tieren, Menschen sind in ihrer konkreten Ausfaltung nicht im voraus berechenbar (Friedrich Cramer). Retrospektiv sind sie auf eine *causa* oder eine Mehrzahl von Gründen zurückzuführen, nicht aber prospektiv anzugeben.

Insofern sind langfristige physikalische, chemische oder biologische Prozesse als «zufällig» zu sehen: Ihr «Ziel» läßt sich nicht voraussagen, ihre Entwicklung nur *a posteriori* beschreiben oder erklären.

Demgegenüber setzt der Begriff der Schöpfung – wie oben gezeigt – ein zeitfreies Prinzip an, das sich durchgehend ausgestaltet. So ist dem Schaffen das Ziel des Schaffens eingeschrieben; philosophisch ausgedrückt: *causa efficiens* ist ohne *causa finalis* undenkbar. Die «Frage wozu?»<sup>23</sup> ist eine Konsequenz der Frage «warum?» Aus der Amputation der Frage «wozu?» werden Naturprozesse sinnlos.

Wiederum analog: In der Psychologie hat die Phänomenologin Edith Stein unterschieden zwischen der *Psyche*, wie Freud sie ansetzt als naturbedingtes Phänomen, das *kausal* arbeite und kausal therapiert werden könne, und der umfassenderen *Seele*, die *motiviert* vorgehe.<sup>24</sup> Eine phänomenologische Analyse der Seele soll daher die naturbedingte Psyche keineswegs ausklammern, aber ihre Antriebskräfte wie Wille, Einfühlung, Charakter, sind nur über Motivation, über ein Angezogenwerden durch ein Ziel, zu erfassen. Dies entspricht im übrigen einer Alltagserfahrung von «Freiheit zu», die sich gerade im Wählenkönnen, also einer Motivation für etwas Bestimmtes, ausdrückt.

### 3.3 Schöpfung: Ursprung aus Freiheit, nicht aus Notwendigkeit

Nochmals sei der Ursprungsakt vergegenwärtigt, aus dem die Bibel die Schöpfung entstehen läßt: Sie springt auf aus dem Wort eines Schöpfers. Dieser Schöpfer kann selbst eigentümlich mißverstanden werden: als eine personifizierte Naturenergie, als eine *causa prima* im Sinn der Kausalität, als «absolute Natur» oder *natura naturans*, schließlich – wie es der Neuplatonismus tut – als Emanation, als quellendes «Muß», zwanghaft-vitales Überfließen an Kräften, Ausbruch eines «Vulkans», wodurch der Schöpfungsakt trotz aller betonten Geistigkeit ins fast Triebhafte gerät. In solchen Entwürfen werden Physik und Biologie als Modelle der religiösen Phantasie benutzt. Dagegen ist in voller Tragweite der Gedanke festzuhalten und in seinen Folgen auszufalten, daß in der biblischen *Genesis* die Welt als Tat göttlicher Freiheit geschaffen wird. Der Schöpfer ist ungenötigt (auch nicht durch sich selbst), in seinem Tun un begründet, eben frei – im vollen Sinn des Wortes. Schöpfung – in der biblischen Konzeption – trägt nicht in erster Linie die Spuren der Notwendigkeit an sich, sondern der Freiheit. Mit anderen Worten eines Willens, der sie gewollt hat. Theologisch formuliert: einer «Huld», *gratia*, die sie warumlos, grundlos gewünscht hat – es sei denn, dieser Grund werde als Liebe bezeichnet.

Was in der Schöpfung zweifellos als Notwendigkeit wirkt, ist ein Zweites. Aber selten wird das Erste und alles Bestimmende der *Genesis* ins Auge gefaßt: daß die Schöpfung nicht aus Natur, sondern aus *Geschichte* zu fassen ist. «In Wahrheit bedarf es einer Bekehrung in den Wurzeln des Existenzbewußtseins [...]: daß die Welt nicht notwendig ist, sondern von einer alle bekannte Freiheit übersteigenden Tat getragen wird.»<sup>25</sup>

Nimmt man diese Vorgabe ernst, dann ist Natur als *Kausalgefüge* gedacht, Schöpfung aber als *Ereignis* zu sehen, das grundsätzlich von Willen, Gestaltungskraft und von nicht kausalen «*Ereignissen*» immer wieder verändert werden kann. Schöpfung umfaßt die Natur, aber nicht umgekehrt. Der Begriff

Schöpfung trägt der Potentialität, dem Werden, der Entscheidungsfreiheit des Menschen (und des Schöpfers) Rechnung. Und: Schöpfung trägt auch ihrem unerklärlichen Ursprung, ihrem tatsächlichen, aber nicht ableitbaren Dasein Rechnung, während «Natur» mit einer unklaren und unlogischen Metapher, dem Urknall, «beginnen» soll. Aus dem Ursprung im Sinn eines *Ereignisses* folgt: Der dem Menschen am letzten Schöpfungstag erteilte Auftrag der «Weltbeherrschung» ist tatsächlich nicht ein je nachdem herrisches oder knechtisches Walten, sondern ein Wahren und Wahrnehmen der geschichtlichen, aus Freiheit und in Freiheit gesetzten Schöpfung. Die (Weiter-)Gestaltung der Schöpfung in Geschichte ist Auftrag, nicht Arroganz. Erst wenn diese Freiheit als bedingungslos, als Willkür mißverstanden wird, baut der Mensch sie um zum offenen, ziellosen System oder zur Autonomie eines determinierten «Selbstläufers», in den er entweder störend oder zwingend eingreift. Erst wenn er sein eigenes gestaltendes Wirken in ihr mißversteht, gleitet er ab zum mächtigen Macher. Der *Urheber* wird dann zur *Ursache* verschoben und aufs Altenteil eines zeitlich (!) weit zurückliegenden «Anfangs» versetzt – was noch die höflichste Form der Abdankung ist.<sup>26</sup>

Biblich gefaßt hat der Mensch die «Herrschaft» über die Schöpfung als Verwalter und Stimme ihrer Freiheit, die in immer neu andrängender Geschichte gestaltet wird. Hier greifen weder Vergottung der Natur noch ein frustriertes Gehenlassen, wie es will, und ein mittlerweile modisches Abtreten von der mißhandelten Bühne. Weder der Übermensch (in der Version des ethik-resistenten Technokraten) noch der von seinem schlechten Gewissen durchsäuerte Zeitgenosse entsprechen dem Auftrag an die beiden Menschen im Garten Eden. Die ganze schwierige, aber mögliche Balance liegt in der Erinnerung daran, daß die Geschöpfe der Gestaltung durch den Menschen letztlich nur zugänglich sind, solange er selbst die Potentialität der Schöpfung ethisch verantwortet, nämlich selbst ihren Charakter als Ereignis aus einem Urlebendigen anerkennt. Dies aber nicht, falsch verstanden, als Verhältnis des Sklaven zum Potentaten, zu dem die Neuzeit Gott verzeichnet hat. Die «Herrschaft» Adams und Evas ist aus der Freiheit einer wirklichen Gestaltungskraft angetreten: «Gott ist so frei, daß er nur Freie um sich duldet.» (Thomas von Aquin) Daraus erhebt sich die Suche, wie die «Grammatik der Schöpfung»<sup>27</sup> von ihrem Ursprung her zu lesen sei: von ihrem «woher?» bis zu ihrem «wozu?» Davon reden – neu zur Lektüre aufgegeben – auch die kosmologischen Bilder des paulinischen Epheser- und Kolosser-Briefes. Diese Bilder enthalten Sinn, nämlich eine Richtung des Kosmos auf ein Ziel hin, das selbst ein personales Antlitz trägt: Gott. Als Schöpfer habe er, so erzählen die biblischen Grundtexte, sein eigenes Antlitz in den Menschen eingetragen (Gen 1,28). Eine Naturwissenschaft oder Ethik, die sich gegen dieses Diaphane, das Durchscheinen

des Schöpfers in der Welt und noch deutlicher im Menschen, abschließt, wird bei Zufall und Notwendigkeit als den beiden anonymen «Konstruktionsmustern» der Natur stehenbleiben. Sie wird kaum zu Freiheit und Verantwortung gegenüber dem anderen, auch dem nicht menschlichen Leben und Dasein durchstoßen. Der Begriff der Schöpfung korrigiert vorschnelle Verschließungen in einer unfrei gedachten Mechanik des Ganzen, in Zweckrationalismus der Forschung, in Technokratie des Tuns, in Ent-Ästhetisierung der unerhörten Schönheit der Welt, wenn man darin «nichts als» (*nothing but*) ein Funktionieren erkennen will.

Dagegen steht schon das Dictum des großen Insektenforschers Jean-Henri Fabre, des «Homers der Kerbtiere», der ihr unglaubliches, subtiles Eingespieltsein aufeinander untersucht hat und ausgerufen habe: «Ich glaube nicht an Gott, ich sehe ihn.» Oder der Satz: «*Tē saxa loquuntur.*» «Von Dir sprechen die Steine.»

## Anmerkungen

- 1 Rudolf OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917.
- 2 Aus der Vielzahl der Literatur seien herausgegriffen: Jean GEBSER, *Ursprung und Gegenwart. Teil I: Die aperspektivische Welt*, München 1973; Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, 4 Bde., Freiburg 1980.
- 3 Vgl. Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, *Frau – Männin – Mensch. Zwischen Feminismus und Gender*, Kvelaer 2009, Kapitel II.
- 4 Rainer Maria RILKE, *Ausgewählte Kostbarkeiten*, zusammengestellt v. Gottfried Berron, Lahr <sup>8</sup>1991, 31: «Wenn der Mensch doch aufhörte, sich auf die Grausamkeit in der Natur zu berufen, um seine eigene zu entschuldigen! Er vergißt, wie unendlich schuldlos auch noch das Fürchterlichste in der Natur geschieht.»
- 5 Vgl. Hanna-Barbara GERL, *Einführung in die Philosophie der Renaissance*, Darmstadt <sup>21</sup>1995, Kap. über Bruno.
- 6 Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 Bde., Leipzig 1954–59.
- 7 Artemis-Gedenkausgabe 23, 194.
- 8 Friedrich HÖLDERLIN, *Hyperion oder Der Eremit in Griechenland*, in: *Werke, Briefe, Dokumente*, Stuttgart/Hamburg o. J., 346.
- 9 Friedrich Wilhelm SCHELLING, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, in: *Schellings Werke*, hg. v. Manfred Schröter, München 1972.
- 10 Rainer Maria RILKE, *Das Stunden-Buch*, Leipzig 1920, 21.
- 11 Annette VON DROSTE-HÜLSHOFF, *Der Hünenstein*, in: *Sämtliche Werke*, Darmstadt 1966, 104.
- 12 Botho STRAUSS, *Groß und klein*, 1978.
- 13 Dass darin auch theologische Momente enthalten sind, ist unstrittig: Platon setzt an den Anfang des *Timaios* eine Anrufung des Gottes; Aristoteles bedarf des «unbewegten Bewegers» als *arché* des Ganzen.
- 14 Vgl. Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, *Die zweite Schöpfung der Welt. Sprache, Erkenntnis, Anthropologie*, Mainz 1994.
- 15 Faust II, 11091f.
- 16 René DESCARTES, *Discours de la méthode*, 6.
- 17 Vgl. den doppelsinnigen Titel: Sigrid BRAUNFELS u. a., *Der «vermessene Mensch». Anthropometrie in Kunst und Wissenschaft*, München 1973.
- 18 Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*. Vorrede zur 2. Auflage, I, 26.

- 19 Die Literatur griff dieses Thema auf hohem Niveau auf: Goethes *Wahlverwandschaften* sind als chemische Elementaranziehungen konzipiert; E.T.A. Hoffmann schuf in der Puppe Coppelia den Automatenmenschen, dessen Auge (Sitz der Seele) einzig die tote Maschine verrät.
- 20 Joh 8, 58.
- 21 Jean-Michel MALDAMÉ OP, zit. nach Ulf von RAUCHHAUPT, *Darwin an der Schwelle*, in: FAS Nr. 10 vom 8. 3. 2009, 61.
- 22 Ebd.
- 23 Vgl. Robert SPAEMANN – Reinhard LÖW, *Die Frage wozu?*, München – Zürich ²1985.
- 24 Edith STEIN, *Beiträge zur Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Göttingen, ESGA 7, Freiburg 2010.
- 25 Romano GUARDINI, *Zum christlichen Begriff der Welt*, in: *Die Schildgenossen* 17 (1938), 1-19; hier: 11.
- 26 Arthur Schopenhauer charakterisiert damit den Deismus des 17. und 18. Jahrhunderts: den Uhrmachergott.
- 27 George STEINER, *Grammatik der Schöpfung*, München 2002.

## Abstract

*Nature or Creation? Is There a Difference?* Nature and creation seem to be roughly synonymous terms. Even agnostics speak about creation without believing in a creator. But there are decisive distinctions between the terms, not so much in reference to faith or agnosticism, but to the presupposition and the consequences of their meaning. «Creation» implies more important and different impulses for ethics than «nature» because its character contains an «event» (Ereignis) as its beginning not a mechanical follow-up of developments.

*Keywords:* philosophy of religion – evolution – Big Bang – causality – natural science