

Vorlesung SCHÖPFUNG * 6. April 2022

Albert Einstein steht heute auf dem Vorlesungsprogramm. Aber wir haben physikalisch für die Schöpfungslehre relevanten Beiträge von Einstein eigentlich schon vorweggenommen – und in der letzten Woche zurückgeblickt auf Charles Darwin. Darin war eine Linie zu erkennen:

* **Charles Darwin** (1809-1882) entdeckt den Zufall im Prinzip der „Mutation“, die einfach eintritt und die „Notwendigkeit“ der Weitergabe des Erbguts unterbricht. Doch da er das Auftreten von „Mutation“ verbindet mit der „Selektion“, die durch objektive Gegebenheiten der Umwelt eintritt, meinte er, ein „Gesetz“ entdeckt zu haben. Wir haben mit Dieter Hattrup gelernt zu sagen: Ein „Gesetz“, das aus einem Wissenselement und einem Unwissenselement zusammengesetzt ist, hat nicht den Charakter des mechanischen Kausalgesetzes, weil aus einer gegebenen Ursache A nicht immer eine voraussagbare Wirkung B folgt.

Bei dieser Gelegenheit eine Randbemerkung zu Darwins Zeitgenossen Gregor Mendel (1822-1884). Er ist ein Bauernsohn aus Mähren, der in Brünn, der zweitgrößten Stadt Tschechiens nach Prag, in den Augustiner-Orden eintritt. Weil er mehr zur Wissenschaft als zur Seelsorge neigt, erhält er eine Lehrerstelle und darf im Klostergarten forschen. Hier findet er die Vererbungsgesetze, soweit sie nicht auf Mutation, sondern auf der regulären Weitergabe von Erbgut beruhen. Er besaß mehrere, in der Stiftsbibliothek heute noch einsehbare Bücher von Charles Darwin. Der Evolutionstheorie stand er eher kritisch gegenüber. Sein Interesse war die Entdeckung von festen Gesetzen der Artenentwicklung, denn er wollte gezielte Züchtung ermöglichen. 1860 war die erste deutsche Übersetzung von Darwins „Entstehung der Arten“ erschienen, die Mendel besaß. Anders als Darwin, wollte er Artbildung nicht als Ergebnis natürlicher Entwicklung darstellen, sondern durch kontrollierte Eingriffe erforschen. Daran sehen Sie, wie stark die mechanische Kausalität das Denken dominierte. Wäre im Klostergarten von Brünn eine Mutation aufgetreten, dann hätte Mendel diese Versuchsreihe einfach als „Störung“ aussortiert.

* **Albert Einstein** (1879-1955) begegnet ebenfalls dem Zufall, vor allem in der Analyse des Lichts. Er kann diese Störung nicht mehr ausblenden. Sie wird selbst sein Forschungsgebiet. Gerade weil er sie bekämpft, stößt er mit anderen Forschenden seiner Zeit und seines Fachgebiets Physik auf die Echtheit des Zufalls, der nicht auf schlechten Messinstrumenten oder vorläufigen Experimenten beruht, sondern offenbar auf der Verfasstheit der Natur selbst. Was wir heute versuchen zu verstehen, folgt der Frage: Warum bekämpft Einstein den Zufall so erbittert? Es ist heute eher die „moralische“ Frage, der wir folgen, nicht dominant die physikalische Dimension. Zur moralischen Frage gehört auch die Glaubensfrage: Welche Konsequenzen hat Dein Naturverständnis für Dein Gottesbild und Deine Glaubensentscheidung? Diese Frage ist zutiefst eine Frage nach dem Umgang mit der Freiheit.

Zwei Leitaussagen können uns helfen, die Spannung zu verstehen:

* **Darwin wollte glauben und konnte nicht.**

* **Einstein konnte glauben und wollte nicht.**

Wir betrachten Einstein heute eher in seiner persönlichen Entwicklung und seinem Glaubensverständnis, nicht so sehr als Physiker. Dazu hilft uns eine aussterbende Literaturgattung: die Schriftenstandbüchlein kirchlicher Verlage. Ernst Frankenberger hat in dieser Kategorie ein kleines Büchlein zum Thema „Gottbekenntnisse großer Naturforscher“ herausgegeben. Ich konnte das Erscheinungsjahr nicht ausfindig machen. 1975 erschien die 8. Auflage, 2004 bereits die 18. Dann nahm sich Dieter Hattrup des Werkes an und kommentierte und aktualisierte es zum Einstein-Jahr 2005. Wir folgen dem Kommentar zu Einstein, der zugleich das biographische Material enthält (*siehe den gescannten Text*).

Eine Parallele zum „moralischen“ Problem Einsteins sehen Sie in Lev Tolstoj's Erzählung „Luzern“: Nach dem sozialkritischen Anfang mindet die Erzählung in eine völlige Ergebenheit gegenüber den himmlischen Gesetzen einer als harmonisch deklarierten Weltordnung (*siehe die gescannte Erzählung*).

Heute möchte ich mit Ihnen noch einen Schritt über Einstein hinausgehen, vielleicht auch einen Schritt über Hattrup. Ich möchte Sie darauf aufmerksam machen, dass in der Theologie das Prinzip der mechanischen Naturdeutung viel länger nachwirkt als in der Physik. Bis mindestens in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts müssen Sie damit rechnen, dass in der Theologie mit diesem Prinzip gehadert wird, gerade dort, wo es darum geht, Gottes Wirken in Natur und Geschichte zu deuten.

Ein Beispiel: **Josef Rupert Geiselman** (1890-1970), der Lehrer von Walter Kasper, der Herausgeber von Johann Adam Möhlers Schriften etc. Er hat eine theologische These vorgelegt, die bereits vor dem II. Vatikanischen Konzil als Sensation galt und viel diskutiert wurde, auch in ökumenischer Perspektive: die „materiale Suffizienz der Heiligen Schrift“. Das klingt fast wie ein katholisches *sola scriptura*, weil es deutlich bezeugt: Die auf katholischer Seite betonte „Tradition“ fügt der Heiligen Schrift nichts Inhaltliches hinzu, sondern kommentiert, rezipiert den in sich vollständigen Gehalt der Heiligen Schrift.

Bei näherem Hinsehen entdecken wir folgende Problematik (sehr kurz gefasst!):

- * Geiselman geht von der mechanischen Determiniertheit von Natur und Geschichte aus.
- * Wenn Gott in der Geschichte handeln will, dann *muss* er diese Kausalgesetze durchbrechen.
- * Der allmächtige Gott *kann* die Kausalgesetze unterbrechen.
- * Der allmächtige Gott *hat* zu unserem Heil die Kausalgesetze durchbrochen und ist Mensch geworden, hat Wunder gewirkt, ist gestorben und auferstanden.
- * Diese besondere Offenbarung ist eine Unterbrechung der kausalen Geschlossenheit der Geschichte und muss deshalb klar begrenzt sein. Deshalb ist die traditionelle katholische Lehre so wichtig, dass die Offenbarung mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen ist.
- * Das katholische Traditionsprinzip verliert in dieser Perspektive seine Bedeutung: „Tradition“ geschieht wieder im Rahmen der kausalen Geschichtslogik: Sie ist nicht das lebendige Weiterwirken des Geistes, der den Auferstandenen unter uns gegenwärtig macht, sondern eine intellektuelle Rezeption, die deshalb vor allem durch die dazu ausgebildeten Experten geschieht, d.h. wissenschaftlich durch die Theologie, pastoral durch das Lehramt.

Ein typisches Zitat von Geiselman: „Wie aber der Naturismus des 18. und 19. Jahrhunderts das über die Natur hinausgehende Übernatürliche als Un-Natur ansehend in seiner Existenz gezeugnet hat, so verneint die Entmythologisierungstheologie das über das Gemeingeschichtliche hinausgehende Übergeschichtliche an der ‚Geschichte‘ Jesu Christi und erklärt es als Un-Geschichtliches in der Form der Geschichte, d.h. als Mythos, weil die Entmythologisierungstheologie von dem Grundsatz ausgeht, dass Geschichtliches sich immer nur in der Form der gemeinen und gewöhnlichen Geschichte ereignen kann“.³

Die Auswirkungen der Verwandlung von Schöpfung in Natur reichen aber noch weiter. Sie erfassen alle großen Lebensbereiche der Moderne: Philosophie, Politik, Wirtschaft, Recht, Administration, das menschliche Selbstverständnis ... Ja, man kann sogar bis zu der These gehen, dass der Aufstieg der Naturwissenschaften nicht Ursache, sondern Wirkung einer tiefer greifenden Verlagerung in der menschlichen Selbsterfahrung im Westen ist. Das möchte ich im letzten Teil der Vorlesung mit Ihnen wenigstens in den Blick nehmen, verbunden mit einer kritischen Rückfrage an Dieter Hattrups Axiom:

³ Josef Rupert Geiselman, Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm der Verkündigung und Theologie von Jesus Christus, Stuttgart 1951, 11.

*Natur ist diejenige Wirklichkeit, die ich ergreifen kann.
Gott ist diejenige Wirklichkeit, die mich ergreift.*

Doch es gibt gute Gründe, in der Geschichte des politischen Denkens der Moderne auch ein Motiv für den unerhörten Erfolg der Naturwissenschaften zu sehen.

„The quick and decisive triumph of this handful of scientists is one of the most amazing episodes in European history. By the middle of the seventeenth century, aristocrats and virtuosi were lionizing them and trying uncomprehendingly to imitate them, setting up little observatories and herbariums in their gardens, installing talking statues in their living rooms, or describing sand dunes in the hope that this could add to the sum of scientific knowledge. Less than thirty years after Galileo's condemnation the two most powerful kings in Europe blessed scientific institutions with royal charters, and soon an academy became an essential ornament for a self-respecting Court“.⁴

„One is thus driven to the conclusion that the triumph of science was as much a symptom as a cause of the wave of settlement of the late seventeenth century. Society took Newton and Locke to its heart primarily because they offered a far less troubling and difficult message than did Descartes or Pascal or Hobbes – none of whom, after all, had been inherently less impressive or ‚scientific‘ in their arguments. What the age wanted to hear was that the world was harmonious and sensible; that human beings were marvelously capable, endowed with an orderly Reason that could solve all problems. Believing that their problems had indeed been solved, contemporaries demanded an epistemology that would allow them to relax and enjoy life“.⁵

Theodore Rabb, emeritierter Historiker der Princeton University, New Jersey, sucht unter dem Titel „The Struggle for Stability in Early Modern Europe“ einen neuen Interpretationsrahmen für die Geschichte des zwischen Reformation und Französischer Revolution oftmals vernachlässigten 17. Jahrhunderts. Seine These lautet: Zwischen den frühen 30er und den frühen 70er Jahren des 17. Jahrhunderts kam es rascher, umfassender und endgültiger zu einem Wandel als in irgendeiner anderen Generation zwischen den 1520er und den 1770er Jahren; in diesen Jahrzehnten befriedete sich eine krisenhafte Situation, die sich durch die religiösen, kulturellen und wirtschaftlichen Entwicklungen des 16. Jahrhunderts angebahnt und eine elementare Verunsicherung im Weltbild ausgelöst hatte. Im Zentrum steht – so Rabb – eine Krise der Autorität: „My claim, in a phrase, is that both the rising fever and the final resolution centered on the location of authority. To the question ‚where does authority come from?‘ or ‚what is authentic authority?‘ there were a number of corollaries: ‚are there solid and stable certainties?‘ or ‚what is order and how certain is it?‘ or ‚what is truth and how is it achieved?‘ or, most extreme, ‚can one rely on anything?‘“.⁶

Die innere Krise und äußere Infragestellung der kirchlichen Autorität trug wesentlich zu dieser Unsicherheit bei, nicht zuletzt weil der Kampf um die ewigen Wahrheiten sich in den Konfessionskriegen als brutaler Vernichtungskampf auf Erden niederschlug. Mindestens ein Drittel der Bevölkerung Mitteleuropas starb als direkte oder indirekte Folge des Dreißigjährigen Krieges mit seinen unbeschreiblichen Verwüstungen. "One is thus driven to the conclusion that the triumph of science was as much a symptom as a cause of the wave of settlement of the late seventeenth century ...“. Der Aufstieg der Naturwissenschaften verdankt sich nicht zuletzt ihrer beruhigenden, entlastenden, Sicherheit versprechenden Botschaft. Nicht erst am Ende, sondern bereits ganz am Anfang steht die Hoffnung auf feste, zuverlässige, planbare Gesetzmäßigkeit. Bereits am Anfang steht die Enttäuschung über alle menschlichen Autoritäten und wohl auch

⁴ Theodore Rabb, *The Struggle for Stability in Early Modern Europe*, New York 1975, 112.

⁵ Ebd. 114f.; Hervorhebung von Verf.in.

⁶ Ebd. 33.

der Zweifel an einer göttlichen Autorität, die als absoluter Wille der Willkür nahekam und nicht nur bei dem Reformator Bruder Martin den „gnädigen Gott“ ungewiss machte.

Was immer die beginnende Erforschung der Natur in dieser Zeit erreichte, sie nährte die Hoffnung, bald auf unsichere und willkürliche Autoritäten im Himmel und auf Erden verzichten zu können und auf die zuverlässigen Gesetze der Natur bauen zu können. Die Unterordnung des Personalen unter das apersonale Gesetzliche bot Entlastung – und so wurde die Nebenwirkung, die potentielle Preisgabe freier und verantwortlicher Personalität, entweder nicht wahrgenommen oder gar begrüßt. Wer will schon Verantwortung tragen in einer Zeit restloser Überforderung? Person oder Geschichte? In seiner Eschatologie wählt Hatstrup diese Frage als ständigen Bezugspunkt. Ist die Wirklichkeit letztlich personal verfasst, die Natur also bestimmt zur personalen Verwirklichung in Freiheit und Verantwortung? Oder behält die „Geschichte“, die hier für die anonymen, apersonalen Kräfte und Bewegungen steht, das letzte Wort?

Schon Luther hatte die sich ankündigende Krise geahnt und auf seine Weise beantwortet, als er sich nicht mit dem Glauben zufriedengab, sondern die Glaubensgewissheit forderte. Während Galilei durch sein Fernrohr blickte, suchte René Descartes das neue *fundamentum inconcussum* in sich selbst, im Vollzug des „Ich denke“ (cogito). In der Dualität von *res extensa* und *res cogitans* hoffte er Sicherheit durch das Denken zu gewinnen, das den Menschen befähigen sollte, „comme maître et possesseur de la nature“ zu agieren.⁷ Die Dreiheit von Religion (Heilsgewissheit) – Naturwissenschaft (Gewissheit der Naturgesetze) – Philosophie (Selbstgewissheit im Denken) braucht die Ergänzung durch den Blick auf die Politik: die Gestaltung des Gemeinwesens, das mit seiner Überwindung der krisenhaften Destabilisierung allen anderen Ausprägungen des Griffs nach Sicherheit den lebensmäßigen Rahmen schuf. Flankiert wird die neue politische Welt von Wirtschaft und Administration, denen anfangs Hilfsdienste zugewiesen sind, die auf Dauer aber selbst die Herrschaft übernehmen werden. Sie sind die „Technik“ der politischen Theorie und nutzen daher mit Vorliebe die Resultate naturwissenschaftlicher Forschungen.

Ein Zwillingsspaar: Das Ich und die Furcht

Langfristig bewirkte die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts einen politischen Umbruch im größten Ausmaß – und war wiederum dessen Folgen unterworfen. In die von Rabb eingegrenzte Wendezeit fällt das Wirken von Thomas Hobbes, der als Sohn eines englischen Landpfarrers 1588 geboren wird. 1651, also mit 63 Jahren, veröffentlicht er sein staats-theoretisches Hauptwerk: *Die Materie, Form und Macht eines zugleich kirchlichen und bürgerlichen Gemeinwesens*.⁸ Der Obertitel wählt den Leviathan, den Jahwe in den Kapiteln 40 und 41 in all seiner machtvollen Stärke Hiob vor Augen stellt.⁹ Materie und Form – das sind die Konstitutionselemente der klassischen aristotelischen Ontologie, die sich auch für die Theologie als anknüpfungsfähig erwiesen hatte. Nun tritt die Macht (power) als zusätzliche Komponente hervor, die sicher bereits implizit vorhanden war: Macht ist Wirkmächtigkeit. Die aristotelische Ontologie verbindet Stabilität mit der Möglichkeit und Notwendigkeit des Werdens. Sie kann ein „Subjekt“ ausmachen, das von der *potentia* in den *actus* übergeht und das trotz aller Wandlung als Träger von Verantwortung identifizierbar ist. Die Form reicht nicht, wenn sie nicht vermag, die Materie zu dominieren. Das gilt jetzt nicht nur für das bedrohte Individuum, es gilt für die Zivilisation, die in die Krise ihres Überlebens geraten ist. Attribute der Macht umrahmen auf dem Deckblatt des Leviathan den Titel: auf der linken Seite von der Burg über die Krone,

⁷ René Descartes, Discours de la méthode VI,2.

⁸ Leviathan or the Matter, Forme & Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civill; deutsch: Aus dem Englischen übertragen von Jutta Schlösser. Mit einer Einführung und herausgegeben von Hermann Klenner, Hamburg 1996.

⁹ Vgl. Ps 104,26; Hobbes, Leviathan, Kap. XXVIII, S. 271.

die Kanone, die Feuerwaffen bis hin zum Kriegsgetümmel die Zeichen weltlicher Gewalt, auf der rechten Seite Kirche, Mitra, himmlische Blitze, Symbole der Zwei-Gewalten-Lehre bis hin zu einer kirchlichen Konzils- oder Gerichtsversammlung. Doch hier geht es nicht um ein versöhntes Miteinander von weltlicher und geistlicher Gewalt, sondern um deren entschiedene Aufhebung in eine neue Einheit. Dieses „Commonwealth“, in freier Übersetzung „Wohlstandsgesellschaft“, konstituiert eine Einheit der Form als Macht (power), ab jetzt gern „Souveränität“ genannt.

Thomas Hobbes ist der theoretische Begründer des absolutistischen Staates. Der *Leviathan* ist eine Ausgeburt der Furcht. Dies zeigt sich biographisch für den kleinen Thomas, der eine Frühgeburt gewesen sein soll, weil seine Mutter der Atmosphäre der Angst vor dem Angriff der spanischen Armada auf England ausgesetzt war: She „did bring forth Twins at once, both Me and Fear“¹⁰, schreibt er selbst. Furcht herrschte auch auf dem Festland. 1648 hatte der Westfälische Friede dreißig Jahre konfessioneller Bürgerkriege, verbunden mit Seuchen und Hungersnöten, beendet. In manchen Landstrichen überlebte kaum die Hälfte der Bevölkerung. Schlecht-hin jeder Mensch war betroffen.

Kein Wunder, dass sich in dieser Zeit die Überzeugung bildet: Das christliche Bekenntnis taugt nicht, um die öffentliche Ordnung zu tragen und den Frieden zu garantieren. Die Fürsten konnten sich gegen die widerstreitenden religiösen Parteien nur durchsetzen, „wenn sie den Primat des Religiösen brachen [...] Der absolute Fürst erkannte keine Instanz über sich an als Gott, dessen Attribute er im politischen und geschichtlichen Raum selbst übernahm“.¹¹ Der Herrscher von Gottes Gnaden hat kaum noch etwas zu tun mit dem Gott der Offenbarung und mit der Heiligen Schrift. Die weltlichen Denker und die Politiker haben anfangs einen gemeinsamen Gegner: die in ihrem konfessionellen Streit gefangenen Kirchen, die um jeden Preis aus den politischen Entscheidungsstrukturen auszuschließen waren. Die erste Autorität, die fällt, ist diejenige Macht, die als *auctoritas* im Gegenüber zur weltlichen *potestas* aus der Überzeugung lebt, die göttliche Ursprungskraft auf Erden zu vertreten und gegenwärtig zu setzen. Nicht *eine* Autorität geht damit verloren, sondern Autorität als solche wird auf *potestas*, *power*, Macht reduziert.

Thomas Hobbes gehört auf seine Weise zu den vielen, die in den Dark Ages der Nachreformationszeit ein neues *fundamentum inconcussum* suchen, ein unerschütterliches Fundament für das Zusammenleben der Menschen. Sein Kandidat für diese Rolle ist der *Leviathan*, der die Verheißungen von Sicherheit und Fortschritt auf das bürgerliche Zusammenleben überträgt. Das erste Wort des Werkes lautet nicht zufällig „Natur“: „Die *Natur* (die Kunstfertigkeit, vermittels welcher Gott die Welt erschaffen hat und regiert), wird durch die *Kunstfertigkeit* des Menschen, wie in vielen anderen Dingen, so auch hierin nachgeahmt, dass sie ein künstliches Lebewesen erschaffen kann“.¹² Wie Descartes den Menschen letztlich wie einen Mechanismus denkt, so konzipiert Hobbes den Staat als eine übergroße, menschenförmige Maschine, „in dem die *Souveränität* eine künstliche *Seele* ist, insofern sie dem ganzen Körper Leben und Bewegung verleiht“.¹³

Die Konstruktion des *Leviathan* ist von der Furcht geleitet, die charakteristisch ist für die Epoche: „Letzte Ursache, Zweck oder Absicht der Menschen (die von Natur aus Freiheit und Herrschaft über andere lieben) bei der Einführung jener Selbstbeschränkung (in der wir sie in Gemeinwesen leben sehen) ist die Vorsorge für ihre Selbsterhaltung und dadurch für ein

¹⁰ Zit. nach: Iring Fetscher, Einleitung zu: Thomas Hobbes, *Leviathan*, Berlin 1966, S. XI

¹¹ Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, (1959), Frankfurt ²1976, 13.

¹² Einleitung, S. 5 (Nature (the art whereby God hath made and governes the world) is by the art of man, as in many other things, so in this also imitated, that it can make an Artificial Animal).

¹³ Ebd. (... in which, the Sovereignty is an Artificiall Soul, as giving life and motion to the whole body).

zufriedeneres Leben; das heißt, dass sie jenem elenden Kriegszustand entkommen wollen“, der die natürliche Folge ist, „wenn es keine sichtbare Macht gibt, um sie in Schrecken zu halten“. ¹⁴ Um dem Schrecken des Krieges zu entkommen, wählen die Bürger im Gesellschaftsvertrag den Schrecken der Unterwerfung unter den Leviathan. „Das ist die Entstehung jenes großen *Leviathan* oder besser [...] jenes *sterblichen Gottes*, dem wir unter dem *unsterblichen Gott* unseren Frieden und unsere Sicherheit verdanken“. ¹⁵ Der *Leviathan* existiert im Dual: Frieden und Sicherheit nach innen, garantiert durch Krieg nach außen. ¹⁶

Der „unsterbliche Gott“ ist längst identisch geworden mit der Unsterblichkeit der Naturgesetze, hier verstanden als „moralische“ Gesetze, die alles umfassen, was der Selbsterhaltung dient, allerdings im kollektiven Sinne des Friedens für das Gemeinwesen: „Weil er sterblich ist und dem Verfall unterworfen wie alle anderen irdischen Geschöpfe und weil im Himmel (wenn auch nicht auf der Erde) jener ist, den er fürchten und dessen Gesetzen er gehorchen sollte, werde ich in den folgenden Kapiteln von seinen Krankheiten und den Ursachen seiner Sterblichkeit sprechen und davon, welchen Naturgesetzen er zu gehorchen verpflichtet ist“. ¹⁷ Der unsterbliche Gott, die Referenz für den sterblichen *Leviathan*, ist nicht der Gott der Offenbarung, sondern der Gott des englischen Deismus, der Gott des Gottesbeweises bei Descartes, der nicht um seiner selbst willen interessiert, der anonyme Garant irdischer Sicherheit.

Auf diesem Boden wächst knapp ein Jahrhundert nach Thomas Hobbes auch das Konzept der modernen Wirtschaftsordnung: Wenn das Universum als Manifestation der göttlichen Vernunft betrachtet werden kann, dann wird sich dort, wo wir den Dingen ihren natürlichen Lauf lassen, die optimale Ordnung durch die *invisible Hand* von selbst einstellen. „Gewiss Subjektivismus, ja Egoismus des Einzelnen, jeder soll nur recht kräftig seinen persönlichen Interessen und Bedürfnissen folgen; diese werden in Konkurrenz miteinander treten, aber sich im freien Kampfe zu einer großen Gesamtharmonie ausgleichen. Dieser Anschauung liegt der religiöse Glaube zugrunde, dass die Vorsehung alle Dinge so geordnet habe, dass, indem jedes *seinen* Vorteil sucht, es gleichzeitig die Wohlfahrt des *Ganzen* fördert“. ¹⁸ Unschwer hören wir das berühmte Beispiel des Adam Smith (1723-1790) heraus: „Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers oder Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, dass sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen [...] Und er [dieser einzelne] wird in diesem wie auch in vielen anderen Fällen von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt – ja gerade dadurch, dass er das eigene Interesse verfolgt, fördert er das der Gesellschaft nachhaltiger, als wenn er wirklich beabsichtigt, es zu tun“. ¹⁹ Die „unsichtbare Hand“ – das wirtschaftliche Äquivalent zu der göttlich garantierten Stabilität der Naturgesetze, seien sie mechanischer, moralischer oder wirtschaftlicher Art?

¹⁴ Kapitel XVII, S. 141 (The finall Cause, End, or Designe of men, (who naturally love Liberty, and Dominion over others,) in the introduction of that restraint upon themselves, (in which we see them live in Common-wealths,) is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby; that is to say, of getting themselves out from that miserable condition of Warre, which is necessarily consequent [...] when there is no visible Power to keep them in awe).

¹⁵ Kapitel XVII, S. 145 (This is the Generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speake more reverently) of that Mortall God, to which wee owe under the Immortall God, our peace and defence).

¹⁶ „Denn durch die Ermächtigung, die er von jedem einzelnen im Gemeinsamen erhält, steht ihm so viel verliehene Macht und Stärke zur Verfügung, dass er durch den Schrecken vor ihr befähigt wird, den Willen aller auf Frieden daheim und auf gegenseitige Hilfe gegen ihre auswärtigen Feinde zu lenken“: ebd.; vgl. Kapitel XIV, S. 108.

¹⁷ Ende von Kapitel XXVIII, S. 271 (Because he is mortall, and subject to decay, as all other Earthly creatures are; and because there is that in heaven, (though not on earth) that he should stand in fear of, and whose Lawes he ought to obey; I shall in the next following Chapters speak of his Diseases, and the causes of his Mortality; and of what Lawes of Nature he is bound to obey).

¹⁸ Georg Wünsch, *Evangelische Wirtschaftsethik*, Tübingen 1927, S. 454.

¹⁹ Adam Smith, *The Wealth of Nations* (1776), edited by R.H. Campbell and A.S. Skinner, The Glasgow edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, vol. 2a, 1976, S. 26-27.

Person und Natur – auf dem Weg zur vollständigen Versöhnung mit der Endlichkeit

Die politisch-wirtschaftliche Konstellation der westlichen Moderne mit dem zugehörigen Selbstverständnis des Menschen und der Natur kann als unmittelbare Folge der westlichen Kirchenspaltung gedeutet werden. Die philosophische, naturwissenschaftliche, politische, wirtschaftliche, administrative und juristische Antwort in ihrer inneren Zugehörigkeit beruht auf dem Spiel von Furcht und Sicherheitsversprechen. Sie etabliert einen geschlossenen, deistisch garantierten Welthorizont:

- das vernünftige, in sich selbst gründende Subjekt
- die determinierte, technisch beherrschbare Natur
- der souveräne Staat
- die Wirtschaft der knappen Güter und der wachsenden Gewinne
- Administration und Recht der perfektionierten Ordnung
- die eiserne Logik der geschichtlichen Abläufe ...

Sie alle suggerieren Unendlichkeit, und ihr Scheitern ist nicht vorgesehen, also höchstens akzidentell und vorläufig. Sie verweigern die Versöhnung mit der Endlichkeit. Sie brauchen Gott nicht um Gottes willen, sondern um der Selbsterhaltung im Endlichen willen. Hier galt die optimistische Vorstellung: Natur ist diejenige Wirklichkeit, die sich ergreifen lässt – und potenziell ist alles Natur, also ist alles ergreifbar und begreifbar.

Diese Vorstellung ist – trotz so mancher Inkonsequenzen und Rückfälle – doch grundsätzlich abgelöst. Nun gilt genau umgekehrt: Natur ist diejenige Wirklichkeit, die sich nicht ergreifen lässt, weil sie im Schöpferischen wie im Zerstörerischen dem Individuum wie dem Kollektiv immer voraus ist und deren Unendlichkeitsphantasien ad absurdum führt. Angesichts dieser Erfahrung wird der zweite Grundsatz der Theologie von Dieter Hattrup problematisch: „Gott ist diejenige Wirklichkeit, die mich ergreift“. Ließe sich nicht geradezu sagen: Im neuen Lebensgefühl der Endlichkeit ist die Natur diejenige Wirklichkeit, die sich meinem Ergreifen verweigert, mich und uns alle und alles dafür aber ergreift, endgültig im Tode, indem sie ihren Zyklus von Geborenwerden und Vergehen erfolgreich vollendet, am Ende gar an sich selbst? Die Postmoderne hat diese „halbe Versöhnung“ mit der Endlichkeit zum Programm erhoben. Es bleibt eine „halbe Versöhnung“, weil die Endlichkeit nur in ihrer Qualität der Nichtigkeit bejaht werden kann und muss. Nicht umsonst ist eigentlich kaum noch von der Postmoderne die Rede. Zumindest der westliche Mensch lehnt sich gegen die Vorstellung seiner eigenen Nichtigkeit auf. Das transhumanistische Projekt einer Verbesserung („enhancement“) des Menschen durch Technik ist geradezu eine Potenzierung des Projekts der Moderne zur Selbsterhaltung im Endlichen mit den Mitteln der Endlichkeit

Inhaltlich kann die Aufgabe der Theologie in dieser Situation nur lauten: vollständige Versöhnung mit der Endlichkeit, die nun nicht mehr als Nichtigkeit, sondern als „Vollendlichkeit“ gedeutet wird. Mit ist sie die Welt, weil sie nicht Gott ist, sondern „nur“ von Gott hervorgebracht. Endlichkeit ist die einzige mögliche Weise, wie Gott sich über Gott hinaus auszudrücken vermag. Sie ist in sich etwas ganz und gar Positives. Die christliche Erlösungsbotschaft bezeugt dies, indem sie zeigt: Die Endlichkeit ist nicht zum Tod, sondern zur Vollendung im Leben Gottes bestimmt, das Anteil an Gottes „Unendlichkeit“ im positiven Sinne der „Ewigkeit“ bedeutet. Um mit den Grundbegriffen unserer Vorlesung zu sprechen: Endlichkeit als „Vollendlichkeit“ ist Kontingenz: geschenktes Sein!

Dem Arbeitsprogramm nach ist diese heute in der Theologie zu leistende Aufgabe ist nicht geringer als die Arbeit und Lebenskraft, die Augustinus aufbrachte, um nach dem Zivilisationschock der Plünderung Roms in seinem monumentalen Werk „De Civitate Dei“ die Kategorien theologischer Weltanschauung grundlegend neu zu ordnen. Heute ist wohl keine Einzelperson zu einer solchen Leistung fähig, sondern die „Kollektivperson“ der theologischen Scientific Community hat sich an dieser Aufgabe zu bewähren. Die Analyse hat begonnen, und sie mündet in das Paradox, dass die Versöhnung mit der Endlichkeit gerade eine Aufgabe der

Christen in der Gemeinschaft der Kirche darstellen muss, die allen Anspruch auf Sicherheit und Stabilität innerhalb der Natur als „schlechte Unendlichkeit“ in Form von Götzen prophetisch zu benennen vermag: „Denn die Kirche kann als Institution nur leben, wenn sie sich in einer unmittelbaren Beziehung zum eigenen Ende hält. Und – es ist gut, das nicht zu vergessen – der christlichen Theologie zufolge gibt es nur eine Rechtsinstitution, die weder Unterbrechung noch Ende kennt: die Hölle. Das Modell der heutigen Politik, die sich eine unbegrenzte Ökonomie anmaßt, ist daher im eigentlichen Sinne infernalisch. Und wenn die Kirche ihre ursprüngliche Beziehung zur *paroikia* [im Sinne der eschatologischen Lebensform] abschneidet, kann sie sich in der Zeit nur verlieren“.²⁰

Die zweite Hälfte der Versöhnung mit der Endlichkeit ist weniger leicht zu leisten, denn sie muss in einer grundlos gewordenen naturhaften Welt einen Grund angeben, um an das Andere der Natur in der Form ihres Schöpfers und Erlösers zu glauben. Hier kann der Ansatzpunkt bei der von Theodore Rabb ausgemachten Frage nach der Autorität liegen. In der Geschichte der Beziehungen zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt – die keineswegs zu den sogenannten nicht-theologischen Faktoren zählt! – hat sich von Anfang an die Dualität zwischen der *auctoritas* der Kirche und der *potestas* der weltlichen Gewalt ausgebildet. Nicht zwei konkurrierende Gewalten standen sich gegenüber, sondern der Macht im Endlichen trat das Zeugnis einer „Autorität“ gegenüber, die im wörtlichen Sinne Urheberkraft, schöpferischer Ursprung des Lebens und des neuen Lebens ist. Gerade in seiner alle menschliche Erkenntnis- und Fassungskraft übersteigenden Transzendenz wird dieser Gott als seinsgebend allem Endlichen inwohnend denkbar, als *non-aliud*, Nicht-Anderes, wie Nikolaus von Kues sagt. Gott als *non-aliud* nimmt der endlichen Wirklichkeit nichts von ihrer Endlichkeit und Unfassbarkeit – im Gegenteil: dieser Gott setzt der neuen „totalitären Endlichkeit“ eine reale Grenze und gründet eine Endlichkeit, die nicht Nichtigkeit ist. Hier entsteht die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit, in einem analogen oder sophiologischen Sinne von der urbildlichen „Natur Gottes“ zu sprechen.

Theologie entsteht aus der fruchtbaren Wechselwirkung zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott der Heilsökonomie, die diesen Gott als personal handelnden wahrnimmt. Autorität kann letztlich nur die Form der Person haben, d.h. der vollendet zu sich gekommenen, Selbstand gewinnenden Natur, die sich in und als Selbstüberschreitung und Selbstmitteilung ohne Selbstverlust bezeugt. Ohne den theologisch gefassten Personbegriff, der nicht zufällig aus der philosophischen Reflexion über die christologischen Debatten der Ökumenischen Konzilien hervorgeht, wird alle Naturphilosophie und Naturtheologie letztlich einem apersonalen Pantheismus verfallen. Der Personbegriff aber muss entdeckt und kann nicht schlechthin deduziert werden. Als Selbstand in der individuellen endlichen Natur realisiert sich die Person vollendet in der Auferstehung Jesu Christi und wird im Heiligen Geist zur Verheißung für alle geschaffenen Personen, die berufen sind, das unsterbliche Leben zu teilen und in eschatologischem Vorgriff bereits dieses endliche Leben zu führen, ohne durch die „Furcht vor dem Tod“ (Hebr 2,15) ein Leben lang der Knechtschaft der endlichen Götter zu verfallen.

So beschränke ich mich abschließend darauf, die zwei theologischen Grundsätze von Dieter Hattrup aufzugreifen und zu variieren:

*Natur ist diejenige Wirklichkeit, die ich ergreifen kann.
Gott ist diejenige Wirklichkeit, die mich ergreift.*

²⁰ Giorgio Agamben, Kirche und Herrschaft, in: Maja Tschumi / Simon Helbling, Apokalypse. Das Theater / Giorgio Agamben, Kirche und Herrschaft (= Epiphania Egregia 4), Basel 2011, S. 61.

Angesichts der Herausforderung durch die halbe Versöhnung mit der Endlichkeit in der Postmoderne biete ich folgenden Versuch eines Neuansatzes:

1.1 Endliche Natur ist diejenige Wirklichkeit, die ich ergreifen will, die mich aber – zuhächst im Tod und im Weltuntergang – unwiderruflich ergreift.

1.2 Endliche Person ist endliche Natur, insofern sie als Selbstand in der Form des Werdens zur vollkommenen Personalisierung im auferstandenen Kyrios bestimmt ist.

2.1 Die ewige Natur Gottes ist dreipersonal vollendeter Selbstand in vollendeter gegenseitiger Mitteilung.

2.2 Schöpfung ist diejenige Wirklichkeit, durch die der dreipersonale Gott in der Differenz der Endlichkeit und der personalen Freiheit Anteil an seiner ewigen Natur gewährt.

Und da Herr Hatrup die Kürze liebt, reduziere ich diese Aussagen auf zwei Grundsätze, die Länge seiner Formulierung unterbietend:

*Im Endlichen ergreift die Natur die Person.
Im Ewigen ergreift und teilt die Person die Natur.*

P.S.: Diese Formulierungen waren mein Versuch, in einem Festschriftbeitrag für Dieter Hatrup seinen Ansatz kritisch-konstruktiv aufzugreifen. Vermutlich würde ich heute versuchen, die drei Grundbegriffe unserer Vorlesung einzubeziehen: Transzendenz – Kontingenz – Natur ...

Also: Machen Sie es besser! Oder einfach: Versuchen Sie Ihre eigene Formulierung zu finden!