



## Schöpfungsglaube und Naturwissenschaft

Vortrag bei der PRO SCIENTIA Sommerakademie 2016 zum Thema „Zufall“  
(5. – 11. September 2016)

10. September 2016, JUFA Raabs an der Thaya

„Wer vom Glanz der geschaffenen Dinge nicht erleuchtet wird, ist blind; wer durch dieses laute Rufen der Natur nicht erweckt wird, ist taub; wer von diesen Wundern der Natur beeindruckt, Gott nicht lobt, ist stumm; wer durch diese Signale der Welt nicht auf den Urheber hingewiesen wird, ist dumm. Öffne darum die Augen, wende dein geistiges Ohr ihnen zu, löse deine Zunge und öffne dein Herz, damit du in allen Kreaturen deinen Gott entdeckst, hörst, lobest, liebst ..., damit nicht der ganze Erdkreis sich anklagend gegen dich erhebe!“<sup>1</sup>

### Zum theologiegeschichtlichen Ort der Schöpfungslehre

Die Theologie hat seit ihrer systematischen Entfaltung in der antiken Patristik und mittelalterlichen Scholastik der Schöpfungsfrage eine Schlüsselposition zugewiesen. Denn an ihr entschied sich die grundsätzliche Sicht der Natur und des Wesens des Menschen. Die wichtigste Leistung der Theologie war dabei, die umfassende Kosmos- Wirklichkeit als frei-gewollte und gute Tat des Schöpfergottes, als eine der menschlichen Vernunft einzig und allein entsprechende Vorstellung zu deuten. Darum erblickte die frühchristliche Theologie etwa in Platos Timaios oder im Logosgedanken der Stoa, aber auch im neuplatonischen Einheitsprinzip des Gottesbegriffs das philosophische Zeugnis eines Gottdenkens, das das Wirken Gottes außerhalb seiner besonderen Offenbarung an Israel und der christlichen Kirche verriet. Gleichzeitig musste bei aller Anknüpfung die Differenz zum griechischen (und auch gnostischen) Weltverständnis deutlich gemacht werden: dass Schöpfung aus keiner ewigen Chaosmaterie durch einen unvollkommenen Demiurgen entstanden sei, also aus dem ‚Nichts‘ kam; dass Schöpfung *als solche* gut war und ist. Auf diese Weise wurde der universale Wahrheitsanspruch des biblischen Glaubenszeugnisses in der Begegnung mit dem Denken des griechisch-römisch geprägten Abendlands in Anknüpfung und Ablehnung ausgetragen.

Erst die wissenschaftliche Vorreiterrolle und die politisch-kulturelle Bedeutung des Christentums im Mittelalter führten dazu, dass die Schöpfungsaussage eine kosmologische Funktion angenommen hat. Das heißt: Glaubensbekenntnis und Weltbildvorstellung wurden so ineinander verschmolzen, dass das wissenschaftliche und philosophische Weltverständnis und das theologisch-christliche Gottesbekenntnis eine Einheit geworden sind.

Das Schicksal des Schöpfungsglaubens lag nun aber darin, dass gerade das christlich bestimmte philosophisch-theologische Denken jenen intellektuellen Boden aufbereitete, der die modernen Naturwissenschaften hervorbrachte. Seit dem Nominalismus des Spätmittelalters wurde versucht, Naturerkenntnis und Naturlehre methodologisch von der platonisch-aristotelischen Metaphysik Schritt für Schritt zu trennen und stattdessen immer mehr an der empirischen Erfahrung bzw. ihrer naturgesetzlichen Formulierung auszurichten. Das erklärt, warum nach einer langen Phase der wechselseitigen Befruchtung von Philosophie, Theologie und Astronomie, erst mit Galilei der neue Zugang zur Natur zum Durchbruch gekommen ist. Galilei

---

<sup>1</sup> Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum I,15 = Opera omnia V,299.

entdeckte, dass ‚die Natur‘ experimentell dazu gebracht werden kann, auf die Fragen des Naturforschers zu antworten. Eben diese Antwort der Natur, die mit rationalen Verfahren (mathematische Erfassung physikalischer Vorgänge) gewonnen worden ist, stand in kosmologischen Grundannahmen im Widerspruch zu Aussagen der Offenbarung.

In der beginnenden Neuzeit löst sich darum die jahrhundertelange Synthese von Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie auf.<sup>2</sup> An keinem anderen Traktat spielt sich deshalb der Konflikt zwischen der neuzeitlich-wissenschaftlichen Kultur und der christlichen Glaubenslehre so erbittert und trennend ab wie in der Schöpfungslehre. Seit dem Zeitalter der Aufklärung versuchte die Theologie ein Verständnis der Schöpfungsaussage zu verteidigen, das auch den Umfang kosmologischer Daten betraf (z. B.: geozentrisches oder heliozentrisches Weltsystem; Bestimmung des Erdalters; ontologisch von Anfang an getrennte Seins- und Lebensformen; Abstammung des Menschen von einem Urpaar usw.). Die mit Newton begründete Physikotheologie diente theologischerseits nun erst recht dazu, den Anspruch der Wissenschaften zu unterlaufen, alle unerklärbaren Phänomene auf kausale Weise zu erklären. Sie ‚lokalisierte‘ das Wirken Gottes an bestimmten ausgezeichneten Stellen des Naturzusammenhangs und stützte dies massiv mit den biblischen und religiösen Zeugnissen von göttlichen Wundern. Auf diese Weise wurde aber erst recht Gottes schöpferisches und erhaltendes Handeln zum Handeln eines Lückenbüßer-Gottes verzerrt.

Allerdings führte die anthropologische Wende der Theologie auch zu einer Verlagerung der Perspektive auf die heilsgeschichtlich ergangene und eschatologisch sich vollziehende Erlösung. Nicht Glaube in Natur und Geschichte, sondern in Geschichte und Gesellschaft (Metz) wurde der hermeneutische Neuansatz katholischer und evangelischer Theologie. Nicht die Welt als Schöpfung, sondern die Schöpfung als Welt (Metz, Zur Theologie der Welt), war der Fokus der Theologie – und zwar die Welt als autonome und säkularisierte Eigenwirklichkeit, die im menschlichen Fortschritt die uranfängliche Schöpfungsarbeit Gottes fortführte. Vgl. dazu die schöpfungstheologischen Passagen in der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes*:

GS 9: Gleichzeitig wächst die Überzeugung, daß die Menschheit nicht nur ihre Herrschaft über die Schöpfung immer weiter verstärken kann und muß, sondern daß es auch ihre Aufgabe ist, eine politische, soziale und wirtschaftliche Ordnung zu schaffen, die immer besser im Dienst des Menschen steht und die dem Einzelnen wie den Gruppen dazu hilft, die ihnen eigene Würde zu behaupten und zu entfalten.

GS 33. Wenn auch derselbe Gott Schöpfer und Erlöser ist, Herr der Profangeschichte und der Heilsgeschichte, so wird doch in eben dieser göttlichen Ordnung die richtige Autonomie der Schöpfung und besonders des Menschen nicht nur nicht aufgehoben, sondern vielmehr in ihre eigene Würde eingesetzt und in ihr befestigt. Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums verkündet also die Kirche die Rechte des Menschen, und sie anerkennt und schätzt die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert. Freilich muß diese Bewegung vom Geist des Evangeliums erfüllt und gegen jede Art falscher Autonomie geschützt werden. Wir sind nämlich der Versuchung ausgesetzt, unsere persönlichen Rechte nur dann für voll gewahrt zu halten, wenn wir jeder Norm des göttlichen Gesetzes ledig wären. Auf diesem Wege aber geht die Würde der menschlichen Person, statt gewahrt zu werden, eher verloren.

---

<sup>2</sup> Bis heute ist die Frage, warum genau diese Synthese zerbrochen ist und zum Atheismus bzw. zum fundamentalen Misstrauen gegenüber der Religion führte, nicht wirklich geklärt. Vgl. die Studien von: M. J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven u. a. 1997. W. Schröder, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998; H. Lehmann/A.-C. Trepp (Hg.), *Im Zeitalter der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1999.

Was sich innerhalb der systematischen Theologie vollzog, spiegelte sich auch im religiösen Bewusstsein der Christen wider: Entweder blieb der Schöpfungsglaube noch ein mit dem modernen Weltbild unvermittelter Bestandteil des Bewusstseins (wie in der Agrarbevölkerung) oder er brach völlig auseinander. Die jüngeren Altersschichten können darum mit der Rede von Schöpfung weitgehend nichts mehr anfangen. Für sie ist die naturwissenschaftliche Kosmologie die wahre Auskunft über Anfang und Ende des Kosmos. Das Bekenntnis zu Gott als Schöpfer wird als von den Naturwissenschaften widerlegte Auffassung betrachtet. Wo aber noch eine Verbindung von Weltbild und Glauben vorhanden ist, wird sie heute auf dramatische Weise abgelöst durch ein neo-monistisches Weltverständnis, demzufolge alle Wirklichkeit Ausdruck eines umfassenden kosmischen All-Einen ist, mit dem man auf spirituelle Weise in Verbindung treten kann. Besonders die New-Age-Bewegung, Esoterik und ein westlich zugeschnittener Reinkarnationsglaube, nicht zuletzt ein boomendes Interesse im Westen an fernöstlichen Religionen und Mystiken haben heute einen großen Einfluss auf ein breites Publikum gewonnen.

## **Der Ursprung der Welt in der Freiheit Gottes**

### **a) Einwände aus der Philosophie**

#### *Karl Marx: Der emanzipatorische Einwand*

Die Philosophie von Karl Marx steht mit ihrem Veto nicht für sich, sondern in der neuzeitlichen Bewegung der Selbstbefreiung und -setzung des Subjektes, der er freilich seine Theorie gegeben hat. In den Frühschriften heißt es: „Ein Wesen gibt sich erst als selbständiges, sobald es auf eigenen Füßen steht, und es steht auf eigenen Füßen, sobald es sein Dasein sich selbst verdankt. Ein Mensch, der von der Gnade eines anderen lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen.“<sup>3</sup> Übertragen auf das Problem der Schöpfung heißt das

1. Das Seinsgefälle = der unendliche Unterschied, wie er im Christentum + Judentum gesetzt wird zwischen dem Geschöpf- Mensch und dem Schöpfer Gott, wird als die mächtige Illusion aufgefasst, in der der Mensch total unter ein Anderes tritt und so von sich selbst entfernt wird.
2. Indem mich der Glaube an die Schöpfung an ein Anderes verweist, enteignet er mich in meinem Selbstsein absolut: immer schon liegt jeder Selbstgewinnung des Menschen die absolute Fülle voraus (ich bin immer schon erwachsen, weil mein Wachsen schon überholt ist von der Herkunft) und jeder Selbstvollendung des Menschen die unendliche Fülle so uneinholbar aber alles hinaus, dass der Mensch der ewig Zurück-Geworfene, Nicht-Entwickelte bleibt. So hält Gott als der Schöpfer das Geschöpf im Nichts seiner Selbst, d.i. im Zustand des Sich-Verdankens gefangen. Daher ist die christliche Schöpfungslehre das *kapitalistische* Grunddogma.
3. Im Grunde ist die Emanzipationsphilosophie von Marx eine Frage nach der rechten Verteilung: - der Produktionsgüter/ reich – arm; - des Lebensgefälles/ begabt – nicht begabt; - des Seins/ Gott-absolut – Mensch-bedingt

#### *Arthur Schopenhauer: Der Einwand aus dem Abscheu am Dasein*

1. Die Urempfindung, von der Schopenhauer ausgeht und von der her alles entworfen wird, ist: das Leben auf der Welt ist Leiden. „Das Unglück überhaupt ist die Regel“ (5, 315).

---

<sup>3</sup> Karl Marx, Frühschriften, hrsg. von S. Landshut, Stuttgart 1953, 246.

2. Auf die Frage, woher diese unglückselige Existenz komme, antwortet Schopenhauer: aus dem Ur-Willen. Dieser wird nicht aufgefasst als ein überweltlicher, transzendenter, göttlicher er ist vielmehr der Welt völlig immanent; er ist nicht Geist, sondern blinder, unaufhaltsamer Drang. Der Ur-Wille ist in sich ent-zweit, von Streit und Krieg durchsetzt; darum muss alles, was als seine Verwirklichung aus ihm hervorgeht, diesen Zwiespalt in sich haben und in unendlichen Kämpfen gegeneinander austragen. Der Urwille leidet selbst an seinen Hervorbringungen.

3. Der Mensch kann sich aus diesem unablässigen Leiden befreien durch *Denken*; er kann sich darin absetzen von der drängenden Einzelheit des Willens und zur reinen Anschauung der Welt und der Dinge gelangen; er hat den freien und interesselosen Standpunkt.

- durch grundsätzliche *Verneinung* des leidenschaftenden Willens – *theoretisch* als Einsicht in die Wahrheit des Daseins in der Welt; indem er es als Erscheinung des Wahrhaft-Wirklichen begreift, versteht er, dass alles, was in der Welt ist, nur unwirklicher Schein ist und als solcher hört es auf, ihn zu bedrängen; dann stellt sich Gelassenheit, Resignation und Entsagung ein; die Haltung, die dieser Einsicht vollkommen entspricht ist die Askese. Aus ihr kommt schließlich, wenn sie den Lebens-Willen ganz abgetötet hat, der unbesiegbare innere Friede. (vgl. I, 498 ff.)

- *praktisch* als Linderung des Leidens durch *Mitleiden*. Das Leiden des Anderen ist – vom Grunde her gesehen – das eigene Leiden, daraus erhebt sich das Mitleiden, in dem der Mensch das Leiden alles Lebendigen leidet. (I,492=496).

4. Der Gegensatz zur christlichen Schöpfungslehre ergibt sich aus der These, das erfahrbare Leiden in der Welt sei im Welt-Grund als solchem verankert. Der Widerspruch zum Glauben an die Güte des Schöpfers und das Gut-Sein der Schöpfung ist mit Folgerichtigkeit durchgeführt: dem JA der Christen setzt Schopenhauer ein schroffes *Nein* entgegen.

#### *Bertrand Russel: Der Einwand aus der Sinnlosigkeit eines Schöpfungsglaubens<sup>4</sup>*

1. Es wird vom positivistischen Standpunkt aus jede Möglichkeit bestritten, die Frage nach einem Schöpfer der Welt sinnvoll zu stellen (vgl A 9 ff).

2. Der Glaube an einen Schöpfer hat keine existentiell positive Bedeutung. Das Leben des Menschen wird davon nicht positiv beeinflusst.

3. Nicht die schöpferische Macht und liebende Fürsorge sollte hinter dem Weltganzen vermutet werden, sondern der Verlauf der materiellen Ursachen-Wirkungen genügt für jede Erklärung. (vgl. 23)

Wenn man die gewöhnlichen Gesetze der Wissenschaft gelten lässt, so muss man überdies annehmen, dass auf diesem Planeten das menschliche Leben und das Leben überhaupt zu einem gewissen Zeitpunkt aussterben werden: „es ist nur ein Übergangsstadium im Verfall des Sonnensystems.“ (23)

Diese Beispiele genügen auch als Hinweis auf die Tatsache, dass die Schöpfungslehre nicht einfach als allen zugängliche und selbstverständliche, „natürliche Theologie“ aufgefasst werden kann und als hätte die Offenbarung nur eine Klärung und Bekräftigung schon bekannter Vernunftwahrheiten gebracht.

---

<sup>4</sup> Warum ich kein Christ bin (rororo TB 1019-1020).

## **b) Die neue Relevanz der Schöpfungsthematik**

Zweifelsohne ist das neue Interesse am schöpfungstheologischen Traktat entscheidend auf theologieexterne Faktoren zurückzuführen. Anfang der 1970er Jahre wurden erstmals die Auswirkungen eines ungehemmten technologischen Fortschrittsdenkens sichtbar. Der erste Bericht des *Club of Rome* zur Lage der Menschheit (1972)<sup>5</sup> führte drastisch vor Augen, dass der bisherige Weg des unbegrenzten Wachstums auf der Annahme unbegrenzter natürlicher Energie- und Rohstoffressourcen nicht fortgesetzt werden konnte. Als dann der Schock der Ölkrise den Club-of-Rome-Bericht spürbar zu bestätigen schien, geriet die Wachstumsideologie mit einem Schlag ins Wanken. Der moderne Fortschrittsglaube, der nach dem Zweiten Weltkrieg zu einem globalen Merkmal westlicher Politik und Wirtschaft geworden war, hatte einen jähen Einbruch erlitten. Die immer deutlicher werdenden Umweltschäden machten sichtbar, dass die negativen Auswirkungen einer von Wissenschaft und Technik bestimmten Kultur, die sich über den ganzen Globus ausdehnte, nicht mehr als Symptom oder als Fehlleistung Einzelner bzw. zurückgebliebener Regionen betrachtet werden konnten, sondern Folgen der Prinzipien der westlichen Zivilisation und deren Verhaltensweisen selbst waren.

Mit einem Mal war die Natur wieder ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt, dieses Mal aber nicht mehr – wie noch in der Romantik – als ästhetischer Erfahrungsraum des Unendlichen und Unzivilisierten, sondern durch die Hand des Menschen als sterbendes Lebensnetz. Im Angesicht der sterbenden Natur entlarvte sich der Optimismus des Fortschrittsdenkens, der vor dem Hintergrund der beiden Weltkriege und der Wirtschaftskrisen durchaus verständlich war, als naiv und langfristig gefährlich. (Vgl. Hans Jonas, Prinzip Verantwortung)

Doch nicht nur das Ausmaß der zivilen Technik ließ die Menschen vor ihrem eigenen Fortschrittsprojekt erschrecken, sondern auch die Tatsache, dass sich die Supermächte militärisch auf ein Abschreckungsniveau hochgerüstet hatten, mit dem die ganze Erde zigmal zerstört hätte werden können. Mit der Aufrüstung wurde deutlich, dass es zum ersten Mal in der Geschichte der Erde möglich geworden ist, eine Destruktionskraft zu entfesseln, die alles Leben auf der Erde zerstören konnte. Erst mit diesem Entwicklungsschritt offenbarte sich eine neue Wahrheit vom Menschen: Er hatte sich eine Macht über die Natur angeeignet, die das Lebenshaus der Schöpfung mit einem Schlag zerstören konnte. Die Frage: „Was ist der Mensch?“ stellte sich vor diesem Hintergrund ganz neu. Das aufklärerische Menschenbild sah sich wieder einmal mit einem Phänomen konfrontiert, das es offenbar nicht beabsichtigt hatte - dass aus dem autonomen, Geschichte gestaltenden Subjekt ein Prometheus geworden ist, der durch seine Intelligenz in dummer und/oder böser Absicht allem Leben ein Ende setzen konnte. Selbst Psychologen konnten diese Entwicklung nur mehr als kultur-pathologisches Phänomen beschreiben. Der „Gotteskomplex“ (H. E. Richter) der neuzeitlich-westlichen Zivilisation ist der außer Kontrolle geratene Drang, alles beherrschen, all-mächtig sein zu wollen.

Die gesellschaftlich-politische Reaktion auf diese Krise war das Entstehen von Protestbewegungen, wie die Ökologie- und Friedensbewegung. Selbst in den christlichen Kirchen wurde die Frage nach Gerechtigkeit, Friede und Schöpfung zu einem Schlüsselthema, die zur Forderung nach einer Weltversammlung zu diesem Problem führte. (Mentor: C. F. von Weizsäcker: *Die Zeit drängt*, München-Wien 1986) 1990 fand unter diesem Motto in Seoul die ökumenische Weltversammlung statt.

Am Beginn der Ökologiekrise ist ein Buch erschienen, dessen These nicht einer gewissen Ironie entbehrte, behauptete es doch, dass das Christentum selbst letzten Endes an dieser Entwicklung die Schuld trage. Carl Amery hatte in seiner Schrift *Das Ende der Vorsehung. Die*

---

<sup>5</sup> D. Meadows u. a.(Hg.), *Die Grenzen des Wachstums*, Reinbek bei Hamburg 1973.

*gnadenlosen Folgen des Christentums (Reinbek bei Hamburg 1972)*, dargelegt, dass hinter dem abendländischen, besonders aber modernen Zivilisationsprozess der biblische Herrschaftsauftrag von Gen 1,26-28 stand, worin der Mensch als Krone der Schöpfung gegenüber der Natur, der Tier- und Pflanzenwelt uneingeschränkte Herrschaft übertragen erhalten hätte. Mit dieser Verbindung von Umweltkrise und Schöpfungsglauben stand theologisch neu zur Debatte, inwieweit dieser Vorwurf gerechtfertigt sei oder nicht. Jedenfalls wurde bisher dem Christentum vielmehr der Vorwurf gemacht, es hätte sich gegenüber der Modernisierung und den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen ablehnend verhalten. Wenn auch die These von Amery exegetisch und historische widerlegt wurde, kann doch eine Problematik nicht heruntergespielt werden: Die monotheistischen Religionen haben das Verhältnis Mensch-Natur ambivalent gedeutet. Ihr gemeinsamer Schöpfungsglaube teilt dem Menschen eine herausragende Rolle in den Seins- und Lebensstufen zu und entsakralisierte die Natur im Vergleich zu anderen Religionen radikal. In Verbindung mit dem vom Christentum rezipierten dualistischen Platonismus verstärkte sich im Abendland eine tendenziell ablehnende Haltung gegenüber der Natur, der Materie, der Leiblichkeit.

*Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmel und der Erde*<sup>6</sup>

Mit einer theologischen Konzeption von Schöpfung setzt sich Thomas von Aquin von „philosophischen Irrtümern“ ab. Im Kommentar zum Johannesprolog nennt er vier dieser Irrtümer:

„Durch die Ausführungen des Johannes werden auch die Irrlehren der Philosophen widerlegt. Es behaupteten nämlich etliche Alte unter den Philosophen – die Naturphilosophen –, die Welt sei nicht aus dem Geistigen (intellectus) und nicht durch eine Vernunft (ratio), sondern aus einem Zufall (casus) hervorgegangen; daher hielten sie nichts Vernünftiges oder Geistiges für die Ursache der Dinge im Anfang, sondern allein die wallende Materie, nämlich das Atom, wie Demokrit lehrte, und andere materielle Anfänge (principia) dieser Art, die andere lehrten. Gegen sie ist gerichtet, wenn der Evangelist sagt: 'Im Anfang war das Wort', von dem die Dinge ihren Anfang empfangen, nicht aber vom Zufall. Ferner behauptete Platon, die geistigen Gründe (rationes) aller gewordenen Dinge existierten für sich (subsistentes) und voneinander getrennt in je eigenen Naturen (naturae); durch Teilhabe an ihnen existierten die materiellen Dinge; die Menschen besäßen ihr Menschsein demnach aufgrund eines eigenständigen geistigen Wesens (ratio) Mensch, das Platon den 'Menschen an sich' (per se hominem) nannte. Damit du dir also diesen geistigen Grund (ratio), durch den alles geworden ist, nicht als von Gott gesonderte Ideen vorstellst, wie sie Platon vorschwebten, fügt der Evangelist hinzu: 'Und das Wort war bei Gott'. Ferner lehrten andere Platoniker – wie Chrysostomus berichtet – Gott Vater als überaus Hervorragendes und Erstes und daneben einen Geist (mens) unter ihm, von dem sie behaupteten, in ihm seien die Urbilder (similitudines) und Ideen (ideae) aller Dinge. Damit du also nicht annimmst, dass das Wort in dieser Weise beim Vater war, nämlich unter ihm und geringer als er, fügt der Evangelist hinzu: 'Und das Wort war bei Gott.' Zwar lehrte Aristoteles, in Gott seien die geistigen Gründe (rationes) aller Dinge, und in Gott sei die Vernunft (intellectus), das Denken (intellegens) und das Gedachte (intellectum) dasselbe; jedoch behauptete er, die Welt sei gleichewig mit Gott. Dagegen

---

<sup>6</sup> Literatur: L. Scheffczyk, Einführung in die Schöpfungslehre Darmstadt (1975) 1-26. Auer-Ratzinger, KKD III, 23-53 W. Beinert, Ich glaube an Gott den Schöpfer des Himmels und der Erde, ThpQ 124(1976) 313-324. K. Rahner, Art. Schöpfungslehre LThK 29, 470-474; Schriften V, 183-221: Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung. P. Smulders, Art. Schöpfung SM IV, 391-402.

ist gerichtet, wenn der Evangelist sagt: 'Dieses' – nämlich das Wort allein – 'war im Anfang bei Gott': so schließt das Wort 'dieses' nicht eine andere Person, sondern eine andere (mit Gott) gleichewige Natur (natura) aus.<sup>7</sup>

Thomas will also in seiner trinitarisch orientierten Schöpfungstheologie sowohl die absolute Transzendenz Gottes wie auch die reale Partizipation der Schöpfung an Gott wahren. Die aristotelische Kausalität kannte keine wirkliche Partizipation, der Platonismus hingegen stand entweder am Abgrund des Dualismus oder des Monismus. Bei Thomas ist die trinitarische Idee der Relation der Angelpunkt, von dem her radikale Transzendenz und reale Partizipation zu denken sind. In dem Maße, wie die Möglichkeit einer realen Kommunikation in Gott – konkret in der Zeugung des Wortes – angenommen wird, treten auch die Voraussetzungen für eine adäquate Betrachtung der Schöpfung in Erscheinung. In der Verbindung von Kausalität und communicatio wahrt Thomas die Transzendenz Gottes und zugleich die radikale Immanenz.

## Evolution und Schöpfung

### a) Positionen zum Verhältnis von Schöpfung und Evolution

Das ein Jahrhundert währende „Schlachtgetöse“ um den Begriff der Evolution ist längst verklungen<sup>8</sup> und sogar der „Pulverdampf“ ist, wie es scheint, verrauchte. Gleichwohl kann nicht behauptet werden, das Ergebnis dieser Auseinandersetzung habe zu einem intellektuell allseits anerkannten oder anerkehbaren Frieden geführt. Karl Schmitz-Moormann bemerkt dazu: „Der Streit ist zu Ende, aber nicht ausgetragen. Vielmehr ist das Interesse der Naturwissenschaft, die Theologie zu widerlegen, von einigen Ausnahmen abgesehen, nicht mehr vorhanden, noch fühlt sich die Theologie heute durch die Naturwissenschaft bedroht: Man hält sie für die Theologie für irrelevant. Und mit ihr die Evolutionslehre.“<sup>9</sup> Die Biologie ging zu Recht als Sieger aus dem Streit über die Frage der Wandelbarkeit oder Unwandelbarkeit von Arten hervor, überschätzte ihren Sieg bei diesem definierbaren Sachthema aber nicht selten, indem sie ihr Evolutionsparadigma zum antitheologisch begriffenen Metaphysikersatz aufblähte. Wenn so selbstverständlich die Begriffe Schöpfung und Evolution gebraucht werden, entsteht gelegentlich der falsche Eindruck, es sei völlig klar, was Evolution ist, und nicht minder klar, was Schöpfung ist. Oder wenigstens: Die einen wüssten dies und die anderen wüssten das, so dass daraus - im Prinzip jedenfalls - eine Synthese herstellbar wäre. Tatsache ist, dass es nicht die Evolution als eindeutiges und allseits bekanntes und anerkanntes Phänomen, sondern nur durchaus divergierende Evolutionstheorien<sup>10</sup> gibt, und dass es ebenso nicht die Schöpfung als ein allseits bekanntes und anerkanntes oder wenigstens in inhaltlich gleicher

---

<sup>7</sup> In Jo 1,1 lect.1 n.65 (Übers. Klünker). Vgl. zu den philosophischen Irrtümern insgesamt H. Hoping, Weisheit als Wissen des Ursprungs, passim, bes. 313ff.

<sup>8</sup> Im Jahre 1859 war Darwins Werk „Die Entstehung der Arten durch natürliche Auslese“ und im Jahr 1871 sein darauf aufbauendes und den Menschen einbeziehendes Werk „Die Abstammung des Menschen“ entstanden und hatten einen gewaltigen, von Darwin nicht beabsichtigten geistesgeschichtlichen Wirbel verursacht.

<sup>9</sup> K. Schmitz Moormann, Schöpfung und Evolution 55.

<sup>10</sup> Hier wären nicht nur die historischen Evolutionstheorien von Jean Baptist de Lamarck und Charles Darwin und ihre Folgetheorien der NEOLAMARCKISMUS und der NEODARWINISMUS zu nennen, sondern auch die derzeit unter Biologen vermutlich mehrheitsfähige SYNTHETISCHE THEORIE, ferner die SYSTEMTHEORIE DER EVOLUTION, die KRITISCHE EVOLUTIONSTHEORIE (Gutmann/ Bonik), die KYBERNETISCHE EVOLUTIONSTHEORIE (Schmidt), die Evolution ohne Selektion oder AUTOEVOLUTION (Lima.de-Faria) etc.

Weise geglaubtes Phänomen, sondern nur mindestens ebenso weit divergierende Schöpfungstheologien gibt (Moltmann, Ganoczy, Rahner, Teilhard).

### 1. Die Abgrenzungs- bzw. Selbstimmunisierungsmodelle

Relativ unproblematisch im Feld der Auseinandersetzung zwischen Evolutionstheorie und Schöpfungstheologie ist die *creatio ex nihilo*, soweit sie kollisionsfrei ‚vor‘ das ohnehin kaum erreichbare Grunddatum aller Physik („Urknall“) und damit ‚vor‘ den Beginn aller naturwissenschaftlichen Bemühungen gerückt wird. Selbst die sprachlich unumgängliche, räumliche oder zeitliche Kategorien aufrufende Präposition ‚vor‘ kann nicht als Definitionsbestandteil des Begriffs ‚nichts‘ benutzt werden. Andernfalls erhielte das mit ‚nichts‘ Gemeinte eine zeitliche oder räumliche Signatur und wäre (*sit venia verbo*: wie die Löcher im Käse) eben gerade nicht nichts, sondern ein begrenzbares und in diesem Sinne vom Anderes als es selbst her definierbares Etwas. Der Fall einer Zuständigkeitskollision zwischen Evolutionstheorie und Schöpfungstheologie oder genauer zwischen naturwissenschaftlichen Evolutionstheorien und theologischen Schöpfungstheorien kann demzufolge nur hinsichtlich der *creatio continua* auftreten. Die *creatio originalis*, die ja theologisch als *creatio ex nihilo* gedacht wird, kann nämlich als Bedingung der Möglichkeit von Evolution strenggenommen nicht Gegenstand der Evolutionstheorie sein.

Reinhard Hoeps sieht allerdings wohl recht, wenn er auch in Bezug auf die *creatio ex nihilo* die neuerdings immer wieder herausgestellte physikalische Zustimmung sehr mit Vorsicht genießt: „Physik und Theologie konvergieren somit in der Auffassung, dass die Entstehung des Universums nicht das Vorhandensein von Materie voraussetzt. Weil das Nichts aber nun ‚physikalisch‘ als Quantenfluktuation identifiziert ist, steht es nicht – wie vormals als weißer Fleck auf der Karte physikalischer Erkenntnis – der theologischen Bedeutungszuweisung ganz zur Verfügung; (...) Der theologische Begriff des Nichts zielt auf eine grundsätzliche Exklusivität Gottes als Schöpfungsgrund und stellt sich damit vor allem in den Gegensatz zum Schema der Kausalität. Er meint nicht nur die Verneinung von Materie, sondern von allen nur denkbaren außergöttlichen Schöpfungsvoraussetzungen.“ (Die Erschaffung der Welt aus dem Nichts 79).

Man darf hier wohl festhalten, der theologische Begriff des Nichts innerhalb der *creatio ex nihilo* ist, unbeschadet der Differenz zum physikalischen Begriff des Nichts, naturwissenschaftlich gesehen kollisionsfrei benutzbar, nicht zuletzt auch deshalb, weil er so in der Chemie und Biologie überhaupt nicht vorkommt. Da, nämlich bei der *creatio ex nihilo*, die theologische Fahne hochzuhalten, wo evolutionsbiologisch ohnehin keine Schlacht geschlagen wird, ist eben wenig problematisch.

Problematisch ist in jedem Fall die *creatio continua*, weil sie prinzipiell auf Kollisionskurs mit der naturwissenschaftlich zu beschreibenden Evolution liegt. Auf diesem biologisch-evolutionstheoretisch oft nahezu mit Monopolanspruch reklamierten und mit Hilfe von Biochemie, Paläontologie, vergleichender Morphologie und Anatomie verteidigten Feld scheinen weder theologisches Saatgut, noch theologischer Dünger erforderlich, wenn sie auch oft als nicht schädlich geduldet werden. Die hier theologischerseits eingebrachten gedanklichen Modelle verdoppeln entweder die Ursachen (kategoriale und transzendente Ursachen), ohne dafür eine auch naturwissenschaftlicherseits einsichtige Begründung zu geben, oder sie negieren zumeist ebenso begründungslos das Ausreichen kategorialer Ursachen und postulieren transkausale oder ähnliche Bezüge. Gelegentlich scheint es, als sei der Eingriff Gottes in die Evolution via transzendente oder transkausale Verursachung nur bei größeren „Evolutionssprün-

gen“ in Anspruch zu nehmen, ein wenig überzeugendes Rückzugsmanöver, nicht zuletzt deshalb, weil auch biologisch unklar ist, was damit gemeint sein soll. Das Mindeste, was bei einem solchen abgrenzenden theologischen Argumentationstyp zu leisten wäre, aber nicht geleistet wurde, ist die kritische Reflexion auf den naturwissenschaftlichen Kausalitätsbegriff, auf seine Mängel und Grenzen. Das könnte den von Seiten der Evolutionstheorie vielfach vorgetragenen Alleinvertretungsanspruch in seiner Haltlosigkeit entlarven.

Die Abgrenzungsmodelle stehen sicher solange im Verdacht nur schöpfungstheologische Selbstimmunisierungsmodelle zu sein, wie sie für den Bereich der *creatio continua* die Kausalitätsfrage nicht in einer auch für den Naturwissenschaftler nachvollziehbaren Weise kompetent und kritisch zu diskutieren bereit und fähig sind.

An der Klärung der Kausalitätsfrage hängt überdies auch die theologische Frage, wie die ständige implizite oder latente Verzeitlichung des Handelns Gottes vermieden werden kann. Sie muss aber, sieht man von der Frage der Inkarnation einmal ab, vermieden werden, um Gottes, des Schöpfers, Handeln nicht in die Geschöpfes-Kategorie eines zeitlichen, endlichen und insofern defizienten Handelns zu degradieren. Zwar wird theologischerseits fast allgemein bezeugt, diese Verzeitlichung und Defizienz im Schöpfungshandeln Gottes vermeiden zu wollen, gleichwohl aber tapfen viele theologische Überlegungen im Bereich der Kausalitätsfrage auf etwas unterschiedliche Weise immer neu in die Verzeitlichungsfalle.

## 2. Die Integrations- bzw. Vereinnahmungsmodelle

Von theologischer Seite wurde einerseits der eher als Vereinnahmung denn als Integration zu wertende Versuch unternommen, die Realität, in Bezug auf die sich Anpassung ereignet, als Gott zu definieren und damit – den evolutiven Prozess zum ‚Gottesdienst‘ uminterpretierend – der Biologie zu ‚enteignen‘. Andererseits wird das evolutionsbiologische Geschehen theologisch auch als Geschehen von Freiheit her und auf Freiheit hin interpretiert und als immanente Vollkommenheitszunahme, die im letzten auf die transzendente Dynamik Gottes verweisen soll. Zwar wird angenommen, dass sich die Schöpfung in der sichtbaren Weise der Evolution vollzieht. Aber bei der gleichzeitigen Entgegensetzung von kontingentem und absolutem Sein taucht das Überbrückungsproblem auf, dessen Lösung durch eine als Erhaltung im Sein verstandene *creatio continua* und den als göttliche Mitwirkung verstandenen *concursum divinum* nicht überzeugt.

Am weitesten geht bei den Integrations- und Vereinnahmungsmodellen die Formulierung, Gott sei (in) Evolution, die einem die Chaostheorie im weitesten Sinne mitberücksichtigenden Kontext zu entstammen und einige einschlägige Begriffe dort zu entlehnen scheint. Dabei ist natürlich zu fragen, inwieweit die zugehörigen Begriffe Selbstorganisation, Systemeigenschaften, Autopoiese, Fulguration etc. wiederum nur die Namen eines auf Widerruf von der Naturwissenschaft eingerichteten Reservats für schöpfungstheologische ‚Aborigines‘ sind, bzw. die derzeitige Form eines „refugium ignorantiae“. Aber diese Frage wäre selbst schon wieder eine interdisziplinär zu stellende und zu beantwortende Frage, d. h. sie markierte selbst bereits wieder ein neues Dialogniveau.

Biologischerseits vorgestellte Modelle zur Integration oder Vereinnahmung von Schöpfungstheologie in Evolutionstheorie bzw. allgemeiner von Religiosität als evolutionstheoretisch beschreibbares und simulierbares Phänomen sehen entweder in der Religiosität ein selektionsprämiertes Verhalten, das nicht unbedingt mit einem Wahrheits-, wohl aber mit einem Überlebenswert ausgestattet ist. Oder aber sie versuchen, die Vorstellung von einem Schöpfergott zu eliminieren, indem sie Kategorien wie Materie und Energie oder einen naturwissenschaftli-

chen Gesetzesbegriff nicht selten unreflektiert religiös hypostasieren und Begriffe oder Vorstellungen einer religiösen Gedankenwelt darunter subsumieren. Dabei wird z. B. auch die Identität und begriffliche Konvertibilität von „Weltgesetzlichkeit“ und „Gott“ behauptet, ohne dass dabei in jedem Fall ein antireligiöser Affront oder ein biologisches Annexionsinteresse an religiösen Vorstellungen im Spiel sein müssten.

Es wird naturwissenschaftlicherseits auch versucht, einen ‚nahtlosen‘ Übergang zwischen weltimmanenter und theologischer Transzendenz zu konstruieren, wobei erstere im immer weiteren Überschreiten auf letztere hin offen gedacht wird. Was Naturwissenschaftler ferner als die biologische Evolution beschreiben, ist dann die Projektion des zeitlosen Schöpfungsereignisses in die nur zeithaft mögliche Repräsentationsform des Gehirns. Es scheint so, dass der faule Friede in diesem Jahrhundertkonflikt zwischen Evolution und Schöpfung, Evolution oder Schöpfung, sowie Evolution als Schöpfung beendet werden könnte, um neuen ernsthaften Gesprächen, die wechselseitiges Lernen ermöglichen, Platz zu machen und zu einem wirklichen Frieden zu kommen. Es kann dabei einigen um Identitätswahrung besorgten Schöpfungstheologen nicht gelingen, durch Abgrenzungs- bzw. Selbstimmunisierungsmodelle von zweifelhaftem intellektuellen Wert die Schöpfung – teils gegen den Evolutionsgedanken gewendet – als Land der unbegrenzten Möglichkeiten Gottes zu reklamieren. Es kann wohl auch den Evolutionstheoretikern nicht gelingen, angesichts von naturwissenschaftlichen Phänomenen, wie sie unprognostizierbare Systemeigenschaften und Selbstorganisation darstellen, auf dem Weg deterministischer Rekonstruktionsversuche Evolution – teils gegen den Schöpfungsgedanken gewendet – als Land der unbegrenzten Unmöglichkeit Gottes auszurufen.

### ***b) Menschliche Freiheit und Gottes Allmacht***

Dass Gott handelt und wirkt, gehört zu den Grundüberzeugungen der Hl. Schrift und der Kirche bzw. zum selbstverständlichen Vokabular des Gebetes. Diese Rede betrifft die Felder der Natur, der Geschichte und auch des persönlichen Lebens. Der biblische Glaube an die Geschichtsmächtigkeit und an das Handeln Gottes ist in allen Schichten des Alten und Neuen Testaments greifbar. Er prägt die Exodus-Erfahrung des Alten Bundes ebenso wie den Auferstehungsglauben der Jünger nach dem Tod Jesu. Gottes Liebe und Heilswille geht dem menschlichen Beten voraus.

Wie Gott wirkt und was er tut oder auch nicht tut, das drückt auch den kulturellen Zwiespalt aus, in dem wir stehen. Die erste unmittelbare Reaktion auf die theologische und spirituelle Rede vom Willen und Handeln Gottes wird vielfach ideologiekritisch sein: absolutistische Herrschaft, Despotie, Krieg, Zerstörung, Entfremdung, Heteronomie, quasi für alle Ideologien, die es im Verlauf der Geschichte gegeben hat, muss die Rede vom Handeln und vom Willen Gottes hinhalten. Zudem gilt die Identifikation des faktischen Geschichtsverlaufs mit dem Willen und Wirken Gottes (Hegel) zu Recht als triumphalistisch und zynisch. Dieser Gott der Verfolger und der Herrscher wird aus Amt und Würden entlassen. Ideologiekritik meldet sich auch gegenüber der Überzeugung einer persönlichen Erwählung oder Führung durch den Willen Gottes an. Ist ein solcher Glaube nicht von vornherein religiöser Narzissmus, eine egozentrische „Sentimentalität ohne Wahrheitssubstanz“, die irrationalen Trost erheischt und irrealer Stabilität gewährt? (Karl Barth)

Anders gelagert ist die Kritik an der Rede vom Handeln Gottes im Bezugsrahmen der Naturwissenschaften: Mit der Mathematisierung, Geometrisierung und Mechanisierung des Naturverständnisses im Sinne eines von Gott eingesetzten und permanent stabilisierten, selbstregulativen Ordnungszusammenhanges war ein spontanes geschichtliches Handeln in das



Naturgeschehen nicht mehr denkbar. Gott konnte nur mehr als Ingenieur oder Programmierer, aber nicht mehr als Akteur gedacht werden, der aktiv in den laufenden Prozess eingreift, geschweige denn jedes einzelne Geschehen unmittelbar initiiert und disponiert.

Die einen ziehen sich auf den Heilswillen Gottes a priori zurück, dem gegenüber dann aber die geschichtliche Bewährung und Realisierung gleichgültig wird, die anderen auf eine eschatologische universale Heilswirklichkeit, die aber, da nicht mit der Gegenwart vermittelt oder nur negativ abgegrenzt, einen triumphalistischen *Deus ex machina* am Ende der Geschichte doch alles wieder richten lässt.

Eine Folge davon ist ein Dualismus in der Vorstellung von Freiheit und Heil. Freiheit wäre nicht inkarnatorisch-leiblich, nicht welthaft und nicht intersubjektiv vermittelt. Damit verbunden ist die Gefahr, dass Gott und sein Handeln weltlos und „Du-los“ gedacht werden, die Welt hingegen gott-, gnaden- und freiheitslos wird. Eine exklusive Verinnerlichung von Gnade lässt die Brüche des Lebens, das erfahrene Unheil, die konkrete Unversöhntheit außer Acht. Sie entfremdet den Menschen von seiner realen Lebenswelt. Dieser Exodus aus den realen Beziehungen, die Immunisierung gegenüber der wirklichen Not, lässt die Rede vom Wirken Gottes aber in einer gespenstischen Ortlosigkeit und erfahrungslosen Bedeutungslosigkeit zurück.

Was der Wille Gottes als personale Kategorie im Vollsinn ist, kann sich nur in gnadenhafter Selbstmitteilung Gottes als Freiheit erschließen. Der einzige und zugleich lebendige Gott ist als absolute Freiheit zu denken. Gott ist sein eigenes Willens- und Aktivitätszentrum (Ex 3,14). Gott ist nicht „nur Ende, Resultat“ des Denkens; „was man wirklich Gott nennt ... ist nur der, welcher Urheber seyn, der etwas anfangen kann“, so Schelling in der Philosophie der Offenbarung. Gott ist nur der, der handeln und berufen kann, der den Menschen unmittelbar in Anspruch nehmen kann. Basis für ein rechtes Verständnis des Wirkens Gottes ist die Selbstmitteilung Gottes. In dieser Selbstoffenbarung ist Offenbarungs- und Heilshandeln eins.

Die Freiheit Gottes ist der Ermöglichungsgrund der Freiheit des Menschen. Knapp und präzise mit Thomas von Aquin formuliert: „Deus vult nos velle.“ „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.“ (2 Kor 3,17) Die göttliche Vollkommenheit der Herrschaft und Allmacht Gottes zeigt sich darin, dass sie nicht als Bemächtigung und Überwältigung, auch nicht als triumphalistische Harmonisierung am Ende, sondern als Ermächtigung zum Selbstsein in Freiheit - als Mächtigwerden der Liebe - geschieht. Von da her versagen sich Deutungen des Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf, die von den Polen aktiv-passiv, Form- Materie ausgehen, ebenso wie mechanistische (marionettenhafte) oder deistische Deutemeister. Christlich gesprochen: die Liebe Gottes an sich geschehen lässt und sie um ihrer selbst willen wiederliebt. Deus vult diligentes – Gott will Mitliebende! (Duns Scotus) Und: Gott zwingt nicht, sondern er zieht. „Deus non cogit, sed trahit.“ (Thomas von Aquin) Er sucht durch Akte des Lockens, Rufens, Beeinflussens die Menschen dazu zu disponieren und zu motivieren, seinem Aufruf in freiem Gehorsam Folge zu leisten. Er wirkt nicht ohne uns, sondern mit uns.

Gott wirkt außen und innen. Gerade der „andere“ mit seinen Nöten, seinen Erwartungen und mit seiner Hilfsbedürftigkeit ist das Textbuch des Willens Gottes (Mt 25,40; Lk 10,25-37). Von Jesus her führt der Wille Gottes in konkrete Praxis angesichts einer unversöhnten Wirklichkeit. Die Einheit des (Heils-)Willens Gottes erweist sich in der Verwandlung des Schmerzes, des Widerspruchs, des Gegensatzes, der Negativität und Abgründigkeit, des Todes.

Freilich ist die Frage nach dem Willen und der Wirksamkeit Gottes angesichts des Übels in der Welt letztlich ein offenes Problem, das nicht mehr theologisch aufgelöst, sondern nur noch existentiell ausgehalten und im Modus der Klage vor Gott gebracht werden kann. Weil in der Zeit der Welt die Momente der Epiphanie gebrochen sind vom unleugbaren Ausstand

der Evidenz, ist die Bitte mit der Klage verbunden und kann in diese übergehen. Die Wahrnehmung des Willens Gottes ist wie die der Antwort Gottes auf das Bittgebet ein Akt der Hoffnung, die nicht ohne Anhalt an konkreten Erfahrungen ist. Er ist zwar nicht am einzelnen Ereignis als dessen Teilfaktor greifbar, aber es gibt Momente, in denen dem Glaubenden Gewissheit erfahrbar wird: als Gelichtetheit (Trost), in dem eine mögliche Entscheidung transparent auf Gott hin ist und eine Zunahme an Glaube, Hoffnung und Liebe erschließt, als Vorschein des Sinnes von Ereignissen, die zunächst auseinander und gegeneinander stehen, absurd oder gleichgültig erscheinen und nun aus der Perspektive des gereiften Glaubens wahr werden, sinnvolle Figur des Lebens.

Ist dieses Ereignis wirklich Gottes Selbstmitteilung als Liebe, dann sind nominalistische Differenzierungen zwischen der *potentia Dei absoluta* und der *potentia Dei ordinata* fehl am Platz. Eine beliebig sich bestimmende Willensmacht wäre ein Wollen als „dunkler Drang, Begierde und Trieb.“<sup>11</sup> Dieses Wollen wäre „unvernünftige Kraft“. Willkür und Macht sind die Inhalte des nicht- bzw. vorvernünftigen oder dunklen Wollens. Das gute Wollen hingegen ist ein durch Weisheit und Liebe geordnetes Wollen, ein in sich erhelltes, in seinen Motiven grundsätzlich verständliches Wollen. Dieses Wollen ist der „Bundesgenosse der Vernunft“<sup>12</sup> oder gar Vernunft selbst, praktische Vernunft, die auf Handeln bezogen ist, deren Inhalt Liebe ist.

Gegenüber der Religionskritik mit dem Vorwurf der Despotie und Heteronomie, aber auch gegenüber der These Hans Blumenbergs<sup>13</sup>, die Neuzeit als Selbstbehauptung des Menschen gegenüber einem despotischen absolutistischen Willkürgott sieht, ist die Freiheit Gottes der Ermöglichungsgrund der Freiheit des Menschen. Gegenüber einem extrinsezistischen Verständnis vom Willen Gottes ist festzuhalten: Gott will *zusammen mit* den geschöpflichen Aktivitätszentren. Er wirkt nicht ohne uns, sondern mit uns. Er will und handelt durch die geschöpflichen Aktivitätszentren. Er will und handelt in den geschöpflichen Aktivitätszentren durch Einflussnahme auf Verstand und Willen. Gott will und handelt nicht primär als Ursache, sondern als Grund: als Ermöglichungsgrund des geschöpflichen Seins und Wirkens (transzendente Relation)<sup>14</sup>.

+ Manfred Scheuer  
Bischof von Linz

---

<sup>11</sup> Walter Schulz, Philosophie in einer veränderten Welt, Pfullingen 1972, 337.

<sup>12</sup> Walter Schulz, Philosophie in einer veränderten Welt 338.

<sup>13</sup> Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1966, 108-110; ders., Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt a. M. 1974, 187f., 201.229.

<sup>14</sup> Reinhold Bernhardt, Was heißt Handeln Gottes? 351.