

Die Evolution und der Begriff Mensch

Interpretationsversuch der „*Imago Dei*“

Bernard Michollet

Viel Wasser ist den Rhein hinabgeflossen seit dem 19. Jahrhundert, als die Kirche jede Idee einer Evolution verwarf. Gewiss, ihre Angriffe galten vor allem der Theorie Darwins; aber auch die vorausgegangene Theorie Lamarcks war in ihren Augen kaum annehmbarer.¹ Heute ist die Kirche mit der Selbstständigkeit der Forscher im wissenschaftlichen Bereich auf ihrer Suche nach einer Theorie, die das Phänomen der Entwicklung am besten verständlich macht, voll einverstanden.² Die Zeiten der gleichsam feudalen Unterordnung der Wissenschaften unter die Religion liegen hinter uns. Dieser Wandel in der Haltung der Kirche findet seine erste Erklärung in den Forschungen evangelischer und später auch katholischer Exegeten über die Gattungen biblischer Texte. Die zweite Erklärung liegt zweifellos in dem Versuch eines Teilhard de Chardin, Religion und Naturwissenschaft miteinander zu versöhnen.³ Er hat mit großer Kühnheit seine Interpretation der paläontologischen Tatbestände in eine kosmische Sicht der Menschheitsgeschichte eingebunden. Man sollte eine so behandelte Interpretation nicht allzu schnell beiseite schieben, auch wenn sie in manchem veraltet ist.

Teilhards Gedanken fanden vielfach begeisterte Zustimmung. Doch die Wissenschaftler erhoben Einspruch; das finalistische Verständnis des Jesuiten überstieg nach ihrer Ansicht die möglichen Aussagen der Theorien. Auch wiesen zahlreiche Theologen auf eine Schwachstelle in Teilhards Auffassung hin; sie beachte nämlich nicht genügend die Übel der Gegenwart sowie das Böse überhaupt, das in der Menschheit wütet. Man wich also den Schwierigkeiten einer Versöhnung aus, indem man sich auf einen epistemologischen Standpunkt stellte. Man sagte: Da die Bereiche zwei verschiedenen Ordnungen angehören, kann es nur zu einem Widersinn führen, wenn man sie aufeinander bezieht. Mit dieser Bemerkung verknüpften die Theologen die Frage: Ist es angebracht, auf die Ausarbeitung einer solchen Sicht soviel Energie anzuwenden, wo sich die wissenschaftlichen Erkenntnisse doch so rasant weiterentwickeln?

In einem ersten Schritt ist die epistemologische Klarstellung notwendig. Und sie wird sich im theologischen Diskurs in allem Bemühen einer ernsthaften Einbeziehung der wissenschaftlichen Gegebenheiten auch durchsetzen müssen. In einer Kultur, die den Großen Erzählungen⁴ skeptisch gegenübersteht, werden die Theologen bescheidener angesichts der Schwierigkeiten in Teilhards Versuch.

Sie misstrauen auch - durchaus mit Recht! - allem, was auch nur von Ferne einer Übereinstimmungsideologie ähneln könnte. Trotzdem bleibt immer noch eine Restfrage bestehen: Wenn man auch die Ebenen des Diskurses unterscheidet - müssen sie nicht dennoch miteinander verbunden werden? Es geht hier um die Inkulturation des theologischen Diskurses in eine von den wissenschaftlichen Erkenntnissen geprägte Gesellschaft.

Wir öffnen einen Weg zwischen der Nichtbeachtung der Wissenschaften und dem Integrationsversuch durch eine umfassende Weltsicht.⁵ Wir wollen auf diesem Weg zu einer kritischen Übernahme der wissenschaftlichen, die Evolution betreffenden Erkenntnisse durch das theologische Denken gelangen und das, was diese Erkenntnisse für die Schöpfungstheologie eventuell bedeuten, richtig bewerten können. Der Begriff Mensch ist an das Auftreten eines Bewusstseins höherer Ordnung gebunden. Ein solches Bewusstsein liegt aber zwangsläufig außerhalb der Reichweite bloßer Sichtbarkeit. Es lässt sich nur aufgrund von hinterlassenen Spuren voraussetzen; die Paläontologen versuchen, diese Spuren zu interpretieren. Wir befassen uns hier mit den Entdeckungen der letzten Jahrzehnte. Sie betreffen zwei Evolutionsschwellen: den Übergang vom *Australopithecus* zum *Homo habilis* und die Verbindung zwischen *Homo neanderthalensis* und *Homo sapiens*. Wir lösen daraus einige Frageelemente und prüfen sie dann mit Hilfe zweier gegensätzlicher Bewusstseinstheorien. Dabei wollen wir auch jenen Forschern das Wort erteilen, die dem Menschen immer weniger Platz einräumen. Schließlich sollen einige Auswirkungen dieser Entdeckungen auf das theologische Bemühen beurteilt werden: Wie ist heute die einzigartige Stellung des zur *Imago Dei* geschaffenen Menschen zu interpretieren, da er doch zugleich in einen Lebenszusammenhang eingebettet ist?

1. Der *Homo habilis* – nicht Erfinder des Werkzeugs?

Das Vorkommen von Werkzeug erlaubt die Bestimmung eines Hominiden als Urahnen des Menschen. Es ist der *Homo habilis*. Nun kommt es aber in diesem ausgehenden Jahrhundert zu immer zahlreicheren Entdeckungen, die eine solche Klassifizierung erschweren. Die Erfindung des Werkzeugs selbst wird zum Problem.⁶ Tatsächlich galt der *Australopithecus*, dieser entfernte Vorläufer des Menschen (man datiert sein Auftreten auf vor 2 bis 4 Millionen Jahren), als ein Hominide, der keine Werkzeuge herstellte. Jedoch haben die Ausgrabungsarbeiten östlich des Sees Turkana (in Kenya) einen Fundort der Werkzeugherstellung freigelegt, der auf 2,34 Millionen Jahre zurückgeht. Nichts wäre hier außergewöhnlich, würde diese Schicht nicht den Beweis liefern, dass die in Frage stehenden Hominiden doch keine waren. Die Forscher schließen daraus, dass die *Australopithecini* schon vor dem *Homo habilis* den Stein bearbeiteten. Sie sehen sich auch ge- nötigt, die Art *Homo habilis* neu zu definieren.

Diese Problemstellung rührt an die Frage nach der Intelligenz und dem Bewusstsein. Die komplexe Gestaltung des Werkzeugs erfordert eine sehr lange Lehrzeit. Der Begriff des Projekts kann bei einem Wesen, das einer so schwierigen

Tätigkeit fähig ist, nicht völlig ausgeschlossen werden. Der *Homo habilis* wird als Homo betrachtet, der *Australopithecus* jedoch ist nur ein menschenähnliches Wesen. Erfordert die Herstellung von Werkzeugen wirklich das Menschsein? Und wenn das der Fall ist, was soll man dann von den Schimpansen denken, die Werkzeug benutzen, was ihrerseits eine lange Lehrzeit und eine Ausbildung durch erwachsene Tiere voraussetzt? Noch ist nichts entschieden. Klar jedoch ist heute, dass neue Arten von *Australopithecini* ans Licht gekommen sind und dass von einer dieser Arten schon sehr viel früher Werkzeuge hergestellt wurden. Die Grenze zwischen den Gattungen *Australopithecus* und *Homo* wird immer durchlässiger.

Wie es mit den Antworten auf diese Fragen auch stehen mag, auf jeden Fall zeigt sich, dass das Kontinuum Tier-Mensch immer ernsthafter in Erwägung gezogen werden muss. Soll man in dieser Werkzeugherstellung nur eine besondere Anpassung erkennen, analog etwa dem Nestbau bei den Vögeln? Oder sind vielmehr bedeutsame Stufen der Intelligenz und des Bewusstseins schon bei gewissen Arten von *Australopithecini* anzunehmen? Andererseits scheint man die Schwierigkeit der Forschungshypothesen zur Erhellung der Frage zu unterschätzen. Das weitverbreitete und immer reicher werdende Auftreten von Vorfahren ist beeindruckend. Indem wir uns über ihr Menschsein fragen, müssen wir den Reichtum dieser Entwicklung zum Menschen hin in eine theologische Überlegung über die Erschaffung des Menschen integrieren.

2. Ist der Ursprung der Menschheit plural?

Wir sind der Ansicht, dass der *Homo habilis* zumindest eine vom *Australopithecus* genügend unterschiedene „Ausgabe“ ist; wir lassen also die Gattung *Homo* vor etwa 2,6 Millionen Jahren auftreten.⁷ Sein Nachfolger ist der vor zwei Millionen Jahren erschienene *Homo erectus*. Er steht dem modernen Menschen deutlich näher. Nach verschiedenen Theorien hat ihm seine Körperhaltung die allgemeine Verbreitung auf der Erdoberfläche ermöglicht. Doch welche Rolle diese Verbreitung im Auftreten des modernen Menschen gespielt hat, diese Frage wird weiter diskutiert.⁸ Andererseits wird die Kategorie *Homo erectus* zu sehr hochgespielt: „Man weiß nicht mehr recht, wann der *Homo erectus* beginnt und wann er endet ...“⁹ Die Forscher wissen nicht mehr, wie sie die verschiedenen Muster einordnen sollen: Varianten einer gleichen Art oder wirkliche Unterarten?

Die Frage ist berechtigt, da auf den *Homo erectus* vor 400 000 Jahren der *Homo sapiens* folgte. Bis etwa vor 100 000 Jahren unterscheidet man einen ursprünglichen *Homo sapiens*, der einem schon höher entwickelten *Homo erectus* nahe stand.¹⁰ Der Übergang scheint sich sehr sachte vollzogen zu haben. Diesem urtümlichen Zweig wird der *Homo neanderthalensis* zugeordnet; er tauchte vor 100 000 Jahren auf, zur gleichen Zeit also wie der *Homo sapiens sapiens*, der moderne Mensch.¹¹ Sofort ist zu fragen: Bedeutet der *Homo neanderthalensis* in Anbetracht seiner Eigentümlichkeiten eine Sonderart oder ist er eine Unterart des *Homo sapiens*?¹² Über ein Jahrhundert lang hat man ihn von der Art *sapiens*

ferngehalten. Die Untersuchung seiner Eigentümlichkeiten aber bewog die Forscher, ihn dem *Homo sapiens sapiens* anzunähern. In diesem Umfeld einer Annäherung haben nun 1997 die Analysen von DNA-Fragmenten des *Homo neanderthalensis* den großen Abstand erkennen lassen, der ihn vom *Homo sapiens sapiens* trennt. Die Forscher möchten seinen Ursprung auf den Stamm des *Homo erectus* vor 500 000 Jahren zurückversetzen. Diese Tatsache und andere bereits aufgelistete Kenntnisse veranlassen die Forscher, sich klar für die Existenz einer eigenen Art *Homo neanderthalensis* auszusprechen. Er ist somit der Vetter des *Homo sapiens sapiens*.¹³

Zu bedenken ist freilich, dass der *Homo neanderthalensis*, der vor 30 000 Jahren wieder verschwand, nachdem er mindestens 50 000 Jahre lang neben seinem Cousin¹⁴ unseren Planeten besiedelt hatte, trotzdem starke Anzeichen des Menschseins an sich trug. Er besaß wirkliche Herstellungsfähigkeiten, hatte ein soziales Leben, auch wenn hinsichtlich seiner Sprachfähigkeit noch Fragen bestehen.¹⁵ Sicher ist, dass er seine Toten begrub.¹⁶ Fragen bezüglich der Entwicklung seiner höheren Funktionen, auf die sein Vetter so stolz ist, bestehen weiterhin. Das Begraben der Toten ist schwierig zu interpretieren, unterschätzt werden darf es dennoch nicht.

Wir geraten also auf dem Weg, der uns zum modernen Menschen führt, in eine unerwartete Komplexität. Welche Stellung müssen wir dem *Homo neanderthalensis* in Bezug auf den *Homo sapiens sapiens* zuweisen? Es stellt sich die Frage nach einem pluralen Ursprung der Menschheit, denn der *Homo neanderthalensis* ist kein Tier. Er ist auch kein Hybride wie der *Australopithecus*. Außerdem ist das Problem der genetischen Vermischung zwischen dem *Homo neanderthalensis* und dem *Homo sapiens sapiens* nicht gelöst.

3. Das Auftreten des Bewusstseins

Diese Entdeckungen zeigen, was für ein außerordentlich komplexes Phänomen die Erscheinung des Bewusstseins darstellt. Es gibt Forscher, die den Tieren in Abhängigkeit von der Stufe ihrer organischen Komplexität durchaus Stufen des Bewusstseins zugestehen.¹⁷ Sie sprechen bei manchen Affen von Selbstbewusstsein.¹⁸ Beim Menschen wird das Bewusstsein mit seiner Sprachfähigkeit in Verbindung gebracht. Es erreicht eine einmalige Verfeinerung. Der damit implizierte Evolutionssprung wird sehr verschieden interpretiert. Es handelt sich klar um ein langsames Auftauchen in Zusammenhang mit dem Auftreten der Hominiden und dann des *Homo*. Doch ist diese Kontinuität nicht ohne sichtbare Brüche, da man

Der Autor

Bernard Michollet, geb. 1958; universitäre wissenschaftliche Grundausbildung in Mathematik und Physik; Assistent an der theologischen Fakultät in Lyon; arbeitet über die Frage der Beziehungen zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Er arbeitet zur Zeit an einer Dissertation im Bereich Wissenschaftstheorie und Theologie.
Veröffentlichungen: *De l'intelligence artificielle au souffle de Dieu*, in: M. Simon (Hg.), *La peau de l'âme*, Paris 1994; *The interest of neurobiology for theological anthropology*, in: *Studies in Science & Theology* 6/1998, Genf. Anschrift: 7, Place Saint Irénée, F-69005 Lyon, Frankreich.

verschiedene Arten von Hominiden feststellt. Diese Brüche harren zur Zeit noch einer überzeugenden Erklärung.¹⁹

John Eccles meint, keine einzige wissenschaftliche Theorie könne eine solche Realität wirklichkeitsgetreu darlegen. Er schlägt daher einen epistemologischen Sprung vor. Die subjektive Erfahrung zwingt, „die Einmaligkeit des Ichs (oder der Seele) einer geistigen Schöpfung übernatürlicher Ordnung zuzuschreiben“. Und Eccles wagt ganz offen eine theologische Sprache: „Jede Seele ist eine neue göttliche Schöpfung, die irgendwann zwischen der Empfängnis und der Geburt dem heranwachsenden Fötus ‚eingepflanzt‘ wird.“²⁰ Damit übernimmt er eine mittelalterliche These. Dieser dualistische Standpunkt ist beachtenswert. Er läuft indes Gefahr, die wissenschaftliche Erklärung des Phänomens mit seiner metaphysischen Interpretation zu verwechseln. Seine Schwäche liegt in dem Unterfangen, die Metaphysik in die Löcher der wissenschaftlichen Erklärung zu stopfen. Ohne auf irgendeine Weise die Fähigkeiten der wissenschaftlichen Erklärung zu bezweifeln, ist es allerdings wichtig, den gesamten Evolutionsvorgang auch metaphysisch zu bedenken, um das Einwirken einer abrupt von außen hereinbrechenden göttlichen Aktion zu vermeiden.

Nach materialistischer Auffassung hingegen ist das Auftreten des Bewusstseins ein Produkt der Evolution. „Das menschliche Bewusstsein hat aus vorhergehenden Phänomenen entstehen müssen, die nicht selber bewusst waren.“²¹ Es gibt also nach Daniel Dennett, der alle derzeitigen wissenschaftlichen Gegebenheiten sammelt und sie in einem materialistischen Denkvorgang in Form zu bringen sucht, kein Geheimnis mehr. Er behauptet, das Auftreten des Bewusstseins lasse sich mit Hilfe des Begriffs vom neo-darwinistisch gedachten selektiven Druck erklären. Infolge einer zufallsbedingten Entwicklung ihres Gehirns erfreuen sich neue Lebewesen einer Superiorität, die einen Selektionsdruck auf die ganze Gruppe ausübt. Der Kampf ums Leben wird gewissermaßen zu einem Kampf der Gehirne. Auf demselben Weg will Dennett die Seinsstufe erklärlich machen, die sich die Gehirne dank ihrer wachsenden Formbarkeit erobert haben. Übrigens führt er seine These weiter aus durch die These des von Dawkins ausgearbeiteten Kulturdarwinismus: Die Menschen seien, so Dawkins, die Träger kultureller *Selbststände*, d.h. kulturübertragender Einheiten, nachdem sie die Träger egoistischer Gene gewesen waren, die um ihr Überleben kämpften.²²

So bestechend die These Dennetts sein mag, so verdient sie doch eine kritische Anfrage. Als erstes setzt sie Gehirn und Bewusstsein gleich. Und überdies verallgemeinert Dennett in einer holistischen Interpretation des Auftretens und der Weiterentwicklung des Bewusstseins Erklärungselemente, die auf niedrigeren Stufen angewandt werden. Detaillierte Erklärungen, die die neuronale Selektion bei der Geburt der Individuen betreffen,²³ werden mit dem Begriff einer noch undeutlich erfassten genetischen Selektion zusammengebracht. Die Verallgemeinerung der Theorie auf die Kultur hin ist noch fragwürdiger. Das Erstaunlichste ist vielleicht die Feststellung, dass Dennett in seinem Willen, dem Auftreten des Bewusstseins unbedingt eine wissenschaftliche Erklärung geben zu wollen, schließlich das Feld der Wissenschaften selbst verlässt. Die wissenschaftliche

Methode gründet sich zuerst auf die Untersuchung eines Sachverhalts, der in Bezug auf ein widerstehendes Reales konstruiert wird. Ihre Ergebnisse sind demnach lückenhaft. Die verallgemeinernden Theorien stehen zunächst im Dienst einer vertieften Forschung. Es ist immer eine heikle Sache, ihnen eine hermeneutische Rolle zu übertragen. Aber anscheinend weist ihnen Dennett eben diese Rolle zu, um seine materialistische Auffassung vom Bewusstsein zu stützen. Er füllt allzu leicht die wissenschaftlichen Lücken auf, um letzten Endes seinen alles umfassenden Diskurs vom Auftreten des Bewusstseins auszubreiten. Diese angemäÙte Leichtigkeit belastet die paar Elemente wissenschaftlicher Erkenntnis, die das Phänomen der Gehirnevolution betreffen, mit einem für die Forschung bedauerlichen Missverständnis. Es ist zwar klar, dass die wissenschaftliche Forschung ihrer Methode nach materialistisch ist; das berechtigt aber nicht zum Schluss auf eine materialistische Ontologie.

Aus diesen Überlegungen wird deutlich, dass die Kenntnis von der Evolution des Gehirns weithin in den Bereich des Hypothetischen gehört. Das Auftreten des Bewusstseins ist noch lange nicht geklärt. Philosoph und Theologe werden immer noch vorsichtig bleiben, was die Auswertung betrifft, die sie aus diesen bescheidenen Ergebnissen machen könnten. Sie werden sich aber auch sorgfältig hüten, die aufgezeigten engen Beziehungen zwischen den Fähigkeiten des Gehirns und dem Bewusstsein allzu rasch zu lockern.

4. Die Menschheit – Gipfel der Schöpfung?

Eine Fortschrittstheorie hat aus dem Menschen den Schlusspunkt der Evolution gemacht;²⁴ und eben dieser Mensch hat noch immer mit denen zu tun, die ihn von seinem Postament zu stürzen trachten. Er ist wie verloren im Universum, und seine Eingliederung in das Kontinuum des Lebens ist ihm schlecht bekommen. Eine neue Herabsetzung hat ihm Sigmund Freud verschafft. Der Mensch ist nicht der unbestrittene Herr des Alls, nicht einmal der seiner eigenen Person. Seit dem 19. Jahrhundert schon hatten die Forscher ein zerebrales Unbewusstes erkannt,²⁵ noch vor dem Unterbewusstsein der Psychoanalyse. Es ist Gegenstand zahlreicher Forschungen in der Neurobiologie.²⁶ Dieses analytisch durchforschte kognitive Unbewusste ist wesentlich für das Leben und ... das Überleben! Die Bewegungszone des Gehirns kommt sehr oft in Einsatz ohne Einbezug jener Gehirnzonen, die bei einer bewussten Handlung aktiviert werden. Das Bewusstsein der Handlung wird erst nach dem gesetzten Akt wirklich.²⁷ Das Funktionieren des Gehirns ist tatsächlich viel komplexer als das, was uns eine Introspektion vermuten lassen kann. Darin liegt der unbestreitbare Beitrag der Neurowissenschaften. Ständig vollzieht sich ohne unser Wissen eine „zerebrale Arbeit“ hinsichtlich der höheren Funktionen.

Wird dadurch das menschliche Bewusstsein zweitrangig? Manche Forscher erkennen in den Thesen von Stephen Jay Gould ihre eigenen Gedanken. Er verabreicht der Fortschrittsidee in der Evolution ein paar kräftige Stöße.²⁸ Er zeigt nämlich, dass Darwin davor gewarnt hat, die Entwicklungsidee mit der des

Fortschritts gleichzusetzen. Der Grundsatz der natürlichen Auswahl schließt nicht das Prinzip des Fortschritts ein. Das Auftreten der Arten hat kontingenten Charakter, dem auch das Auftreten des Menschen nicht entgeht. Gould schlägt – mit dem geheimen Verlangen, zu provozieren? – ein auf das Kriterium der Biomasse gegründetes Verständnis vor. Nach diesem Kriterium wären die großen Sieger des Evolutionsprozesses die Bakterien. Die Evolution ist dann nicht mehr gerichtet: „Wir sind die glorreichen Zufallsprodukte eines unvorhersagbaren Vorgangs, der von gar keiner Tendenz zu größerer Komplexität zeugt ...“

Dass dem Vorgang ein stark unvorhersagbares Element zukommt, scheint durch die Forschungen bestätigt zu werden. Aber die Bewertung der Tendenz zur Komplexität erfordert entsprechende Kriterien. Gould behauptet jedoch, es sei objektiv nicht begründet, einen lebenden Organismus als komplex zu qualifizieren. Dann fährt er mit seiner Kritik des Begriffs einer Entfaltung der Komplexität während der Evolution fort, indem er sich auf ein statistisches Kriterium und auf ein Prinzip der Einfachheit stützt. Dabei blickt er sicher auch auf das Auftreten des Menschen im Universum. Aber er beachtet nicht genügend die Tatsache, dass „komplexe Lebewesen“ nicht nur einfach bestanden, sondern sich auch entwickelt haben, selbst wenn ihre Biomasse nicht beeindruckend groß ist. Wir sind hier sehr weit weg vom Gesetz Komplexität-Bewusstsein eines Teilhard de Chardin! Aber genügen ein statistisches und ein vereinfachendes Kriterium für eine Interpretation des Phänomens der Evolution? Wenn sie in den Rang von hermeneutischen Prinzipien erhoben werden, treten sie in Konkurrenz zu anderen Prinzipien aus anderen Wissenschaften, die bei der Untersuchung des Menschen im Reich der lebenden Wesen angewandt werden. Das Denken Goulds ruft eher zur Wachsamkeit gegenüber der „Hypertrophie des *Ego* der Menschheit im Schoß des Universums“ auf.

5. Die „Erschaffung des Menschen durch Gott“

Welche Stelle bleibt für eine Interpretation des Auftretens des Menschen als Schöpfung Gottes? Die Großen Erzählungen²⁹, die unsere erkaltete Welt erneut bezaubern, sind abgewertet. Das spiritualistische Weltverständnis unterliegt dem Verdacht, über eine Interpretation hinauszugreifen, die sich auf die wissenschaftlichen, auch ohne Bezug auf Gott erlangten Gegebenheiten stützen kann. Und auch das materialistische Verständnis der Weltwirklichkeit widersteht nicht lange einer von ihr angewandten sorgfältigen Analyse des Interpretationsprozesses; sie gleitet allzu leicht vom methodologischen Materialismus der Wissenschaften in einen materialistischen philosophischen Standpunkt ohne Berücksichtigung einer kritischen epistemologischen Instanz. Schließlich widerstreiten die derzeitigen bruchstückhaften Erkenntnisse jedem leichtfertigen Versuch einer rein narrativen Betrachtung.

Eine andere Wirkung dieser Forschungen besteht darin, dass sie bei dem Philosophen zu einer gesunden Zurückhaltung gegenüber dem Versuch einer voreilig erstellten Naturphilosophie führen. Die derzeitigen, auf einige Postulate ge-

gründeten Versuche zeigen angeborene Schwächen. Tatsächlich brechen oft neue Kenntnisse den aufgezeigten Zusammenhang. Die Versuche stoßen sich an einem lückenhaften und zugleich weiten Wissen. Sie schließen die Augen vor unerwarteten und widerständigen Komplexitätsnestern.

Unter diesen Bedingungen muss die theologische Forschung als philosophische Vermittlung Begriffe einer Naturphilosophie benützen ohne Rücksicht auf deren holistischen Charakter. Die gegenwärtigen Forschungen und Fragestellungen sind ein Aufruf an die Schöpfungstheologie, folgendes zu beachten : 1) Das Kontinuum Tier-Mensch ist sehr dicht geflochten (menschliche Eigentümlichkeiten sind dem modernen Menschen vorausgegangen). 2) Es ist eine Frage, ob das Menschsein nur die Form besitzt, die wir ihm heute zuerkennen. 3) Die Bewusstseinsentwicklung ist ein Evolutionsprozess, der im Menschen gipfelt und dennoch über ihn hinausgeht. 4) Ein sozial-kulturelles Evolutionsphänomen löst den Vorgang der biologischen Evolution ab. 5) Das Menschsein bleibt inmitten der anderen Arten spröde und gefährdet, auch wenn es scheinbar Erfolg hatte.

a) *Das Kontinuum Tier-Mensch* hat schon zahlreiche Forschungen in den Spuren Teilhard de Chardins angeregt. Es zeigt sich heute immer deutlicher und zunehmend komplex. Letzten Endes muss man das ungewisse, zufallsbedingte Auftreten des Menschen im Rahmen einer Schöpfungstheologie bedenken. Hierzu wurden Theorien aufgestellt, die die Schöpfung als göttliches Spiel betrachten. Sie erscheinen im Blick auf die im Universum vorhandenen Intelligenzsegmente, wie sie von den Wissenschaften freigelegt werden können, als reichlich schwach.³⁰ Sie berücksichtigen sehr wohl das schöpferisch Neue, verdunkeln aber das Erforschen der Bedeutung, die dem Auftreten des Bewusstseins beizumessen ist. Die Wissenschaften machen deutlich, wie weitreichend autonom sich das Geschaffene entwickelt. Die erwähnten Theorien treten in Spannung mit den ersten zwei Kapiteln der Genesis, die auf die Trennung zwischen dem zum Bild Gottes geschaffenen Menschen und dem Rest der Lebewesen abheben. Die Wissenschaften könnten der Theologie als Stütze dienen, wenn sie sich Gedanken macht über das unterscheidende Schaffen der Schöpfer bei der Entfaltung des Universums.

b) Es ist verwirrend, von *mehreren Formen des Menschseins* zu sprechen, damit auch der *Homo neanderthalensis* dazu zählen kann. Nur eine theoretische Frage, unnütz für unser Heil? Es handelt sich ja weder um eine theologische Fiktion noch um ein anthropologisches Missverständnis. Sie wäre unnütz, wenn wir meinten, die Menschen seien endgültig in eine ästhetisch annehmbare Definition eingeschlossen. Doch unsere Menschheit setzt sich aus Menschen zusammen, die nicht dem Kanon einer „gesunden“ Anthropologie entsprechen. Sie sind auch Träger genetischer, zerebraler oder psychischer Mängel, die den höheren Funktionen unheilbaren Schaden zufügen. Einige unserer Mitmenschen fürchten zuweilen, in ihnen Geschwistern zu begegnen. Und doch, wer würde es wagen, sie nicht als Menschen anzuerkennen? Wir haben sie unter die Kategorie der Ausnahmen eingeordnet. Wir wollen sie auf keinen Fall in unser Leben mit einbeziehen. Wir möchten unser sich gegen die rauhen Seiten der Wirklichkeit so wehrendes Denken nicht durcheinander bringen lassen. Also betrachten wir die Frage

nach dem Menschsein des *Homo neanderthalensis* als eine Grenzfrage, die dazu bestimmt ist, unsere Augen für das wahre Menschsein offen zu halten. Der in Gen 1–2 erschaffene Mensch wird aber nicht nach dem Kanon einer vollkommenen, vollendeten Anthropologie beschrieben. Wie lässt sich das wirkliche Menschsein mit pluralem Ursprung als *Imago Dei* verstehen?

c) *Die Entwicklung des Bewusstseins* ist der rote Faden, der sich durch eine Reflexion über das Auftreten des Menschen zieht. Dennoch entbehren die Tiere nicht eines gewissen Bewusstseins, und der seiner selbst bewusste Mensch bleibt sich weithin ein Unbekannter. Er ist nicht mehr Herr seiner selbst. Wir stoßen hier auf eine Schwierigkeit: Wie soll man das Privileg des Menschen, den Ruf Gottes vernehmen zu können, eigentlich verstehen? Selbst wenn die menschlichen Fähigkeiten als Anzeichen dafür gelten sollten, dass er eine „geistige Seele“³¹ hat, so bleiben sie dennoch ungenügend für einen solchen Beweis. Und schließlich wird in einem ersten Schritt der Druck der Wissenschaften auf die Theologie diese zu einer anthropologischen Analyse der religiösen, spirituellen und philosophischen Traditionen der Menschheit drängen. In einem zweiten Schritt kann dann die Theologie das Wort Gottes in Jesus Christus situieren und im Menschen eine „transzendente Offenheit“, wie Rahner sich ausdrückt, ausfindig machen wollen. Der schöpferische Ruf, der den Menschen seinem Schöpfer öffnet, transzendiert radikal jenen schöpferischen Ruf, der das Universum insgesamt durchzieht. Wir können also sagen: Die Erschaffung des Menschen besteht in diesem Anruf. Er schenkt ihm seinen Ursprung, indem er ihm ein Ziel setzt. Somit wäre das Menschsein eher ein Werden als ein Sein.

d) *Ein sozio-kulturelles Evolutionsphänomen*, das die biologische Evolution weiterführt, ist mitten in der Menschheit am Werk, deren Dramen dieses Phänomen freilich oft in Frage stellen; Teilhard de Chardin hat es übrigens auch überbewertet. Das ist der wunde Punkt bei ihm. Allerdings ist es gar nicht so sicher, dass dieser Gedanke aufgegeben werden muss, auch wenn man die Verbrechen des 20. Jahrhunderts nicht verschweigt; er wurzelt nämlich tief im alltäglichen Dasein der Menschen. Verbesserung der Lebensbedingungen und Bildungsniveau sind für die Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten wesentlich. Die heute so eifrig erforschte Formbarkeit des menschlichen Gehirns macht deutlich, wie sehr dieses Organ das Produkt einer genetischen Bestimmtheit und einer Interaktion mit der Umwelt ist. Das Gehirn des Säuglings wird in seiner Ausgestaltung unauslöschlich durch seine Umwelt geprägt. Diese Tatsache stellt die Gesellschaft vor ihre Verantwortung im menschlichen Entwicklungsprozess. Zwar ist Gott der Schöpfer, doch darf man „den sein eigenes Menschsein gestaltenden Menschen“³² nicht aus dem Auge verlieren. Die Tatsache der auch sozio-kulturellen Formbarkeit des Gehirns bringt uns zu Bewusstsein, dass sich das menschliche Subjekt auf dem Weg der menschlichen Beziehungen entfaltet; sie sind genormt durch die Beziehung Mann-Frau.

e) *Der Mensch bleibt eine gefährdete Art*. Sie ist inmitten anderer Arten in die Natur gefügt. Ihre Größe besteht nicht in ihrer Fähigkeit, den Rest der Schöpfung in die Knie zu zwingen. Die Größe des Menschen gegenüber den Bakterien besteht

nicht in seiner Biomasse; Pascal hat das in seiner Meditation über das „denkende Schilfrohr“ gut erkannt. Die Reflexion über die aus einer Natur herauswachsende *Imago Dei* – einer Natur, der sie vital verbunden bleibt – steht am Ursprung der theologischen Thesen, nach denen die Natur in ihrer Gesamtheit als Schöpfung Bild Gottes ist. In diesem Fall ist der Mensch zuerst ein Seiendes, das sein Dasein der Natur verdankt.³³ Wird dem Menschen sein Eingefügtsein in die Natur, in ein Lebenskontinuum bewusst, wünscht er, mit dieser Schöpfung zu verschmelzen. Er antwortet dadurch auf die ökologische Sorge und nimmt seinen Status als eine Art, die ihre Existenz der Natur verdankt, wirklich ernst. Immerhin kann man sich fragen, ob „der Vermittlungscharakter der Natur im Schöpfungswerk“ Gilkey dazu berechtigt, ihr Eigentümlichkeiten zu verleihen, die üblicherweise dem Menschen zugeschrieben werden. Besteht hier nicht die Gefahr einer Vergötzung der Natur, die sich dann einer wahren Befreiung des Menschen widersetzt? Er ist ja berufen, verantwortlich zu handeln.

f) Die *Imago Dei*: Letzten Endes stellen die gegenwärtigen Forschungen an die Theologie eine dreifache Herausforderung. Zunächst macht die Erschaffung des Menschseins durch Gott aus dem Menschen kein unnatürliches und noch weniger ein widernatürliches Wesen. Sodann sind Lebenskontinuum und Einfügung des Menschen in die tierischen Arten kein Grund, die Geschöpfe auf die Stufe einer mit menschlichen und manchmal göttlichen Eigenschaften ausgestaffierten Natur einzuebnen. Und schließlich kann man sich fragen, inwiefern die Verantwortung des Menschen zur Selbstgestaltung inmitten der Natur zum Schöpferakt selbst gehört.

Wir haben die Großen Erzählungen³⁴ abgelehnt. Soll uns nun ein einvernehmendes Denken, das nicht alle seine Voraussetzungen aufhebt, erneut Gefallen am theologischen Diskurs verschaffen? Ein solches Verstehen würde insbesondere die Tatsache vertuschen, dass es den wissenschaftlich untersuchten Naturphänomenen ein metaphysisches Gewicht verleiht. Das Auftreten des Menschen im Schoß eines Prozesses lässt sich interpretieren als ein Anruf Gottes in einem Vorgang des Unterscheidens, das den Hervorgang des Subjekts ermöglicht. Die Absicht, die lebenswichtigen Verbindungen zu betonen, die den Menschen mit der Natur verknüpfen, ist lobenswert unter der Bedingung, dass sie nicht zu einer Versklavung des Menschen unter so genannte Naturgesetze führt. Der Mensch muss befreit sein, will er seine Verantwortlichkeit nicht verlieren.

Muss hierzu der Begriff von der *Imago Dei* nicht neu auf Jesus Christus, das vollkommene Abbild Gottes, konzentriert werden? Es geht nicht mehr darum, Jesus Christus zum „Punkt Omega“ zu erklären, der die Schöpfung durch eine quasi-deterministische Zusammenfassung finalisiert, und diese Sicht dann durch eine Große Erzählung³⁵ abzustützen. Unser Ziel ist es, auf zwei ontologisch verschiedenen, aber doch auch miteinander verknüpften Wegen die Verbindungen zu wahren, die sich zwischen der Natur und der Menschheit und zwischen den diese Menschheit strukturierenden Menschen untereinander gewoben haben. Als Hypothese schlagen wir vor, Jesus Christus als *Imago Dei* neu zu bedenken. Diese *Imago Dei* ist nicht das Bild, das dem Verlangen der Menschheit Sinn

verleiht, um dann ganz einfach nachgeahmt zu werden. Sie muss vielmehr begriffen werden als die *Inscript* des schöpferischen Anrufs Gottes in den Menschen. Diese *Imago Dei* als solche und letztlich als Norm befreit die Menschheit auf ihrem Weg wahrer Menschwerdung. Die Menschheit ist berufen, in Jesus Christus, der *Imago Dei*, die in ihre Hand gelegte Gestalt der Zukunft zu erkennen. Durch sein unterscheidendes Handeln öffnet Gott der Menschheit, der er sich als Geist schenkt, den Freiraum, den sie braucht, um sich selbst erfinden und gestalten zu können in Bezug zu ihrer *Imago*, die sich wie das Licht in der Zeugnis gebenden Gemeinde im Herzen der Welt bricht.

¹ 1860 erklärte die Provinzsynode von Köln, der auf den menschlichen Körper angewandte Transformismus widerspreche der Heiligen Schrift.

² Vgl. die Stellungnahme Johannes Pauls II. in seiner Ansprache vom 22. Oktober 1996 an die päpstliche Akademie der Wissenschaften (OR, 1. November 1996, Nr. 44): „Heute ... geben neue Erkenntnisse dazu Anlass, in der Evolutionstheorie mehr als eine Hypothese zu sehen“ (S. 2). Wir lassen das Problem des nordamerikanischen biblischen Fundamentalismus beiseite; er bedarf genauerer Untersuchungen (vgl. Dominique Lecourt, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, Paris 1992).

³ Den posthumen Veröffentlichungen (insbes. *Le phénomène humain*, 1955, dt.: *Der Mensch im Kosmos*) war untergründig ein bedeutender Einfluss seiner Gedanken vorausgegangen. Die Enzyklika *Humani generis*, die die Evolutionstheorie anerkennt, erschien 1950.

⁴ Dieser Begriff stammt aus der Aufklärungskritik der Postmoderne (Anm. d. Red.).

⁵ Siehe Anm. 4.

⁶ Vgl. die Entdeckungen von Hélène Roche, in: *Nature*, 5. Mai 1999.

⁷ Wir halten uns an die herrschende Ansicht der Forscher und überlassen es ihnen, die neue Streitfrage zu entscheiden und den Zeitpunkt der verschiedenen Übergänge zu bestimmen.

⁸ R. Pigeaud, *Histoire de famille chez homo erectus*, in: *La Recherche* 321 (1999).

⁹ Pigeaud, *Histoire*, aaO. 32.

¹⁰ In Wirklichkeit ist der *Homo sapiens* zwischen 400 000 und 100 000 v. Chr. schwierig zu datieren.

¹¹ Vgl. J.-J. Hublin, *Climat de l'Europe et origine des Néandertaliens*, in: *Pour la Science*, Les origines de l'humanité, Sonderheft, Paris, Januar 1999.

¹² Vgl. Cl.-L. Gallien, *Homo - Histoire plurielle d'un genre très particulier*, Paris 1998.

¹³ Die Forschungen werden fortgeführt: Die Analysen der DNA benötigen noch eine Bestätigung.

¹⁴ Die Abschätzung der Dauer dieses Nebeneinanders bleibt strittig.

¹⁵ Die anatomischen Untersuchungen zeigen, dass seine Sprachfähigkeiten nur geringer sein konnten als die des *Homo sapiens sapiens*.

¹⁶ An einigen Fundorten lassen gewisse Anzeichen sogar eine „Spiritualität“ vermuten.

¹⁷ Vgl. D. Denton, *The Pinnacle of Life. Consciousness and Self-Awareness in Humans and Animals*, St. Leonards, Australien 1993.

¹⁸ Das Spiegelexperiment mit Schimpansen führt zu dieser Schlussfolgerung (Gallup, 1975).

¹⁹ Man setzt seine Hoffnung auf die Forschungen über die Abläufe, die in den Evolutionsprozess und in ihre genetischen Grundlagen eingreifen.

²⁰ Vgl. J. Eccles, *Die Evolution des Gehirns - die Erschaffung des Selbst*, München 1989, 381.

²¹ Vgl. D. C. Dennett, *Consciousness Explained*, Little 1991, Kap. 6.

²² Vgl. R. Dawkins, *Das egoistische Gen*, Reinbek 1996.

²³ Vgl. J.-P. Changeux, *L'homme neuronal*, Paris 1983; G. M. Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of Mimi*, Basik Books 1992. Diese Forscher sind auch nicht frei von einer gewissen Neigung zu voreiliger Verallgemeinerung.

²⁴ Wir befassen uns hier nicht mit den Debatten um das „anthropische Prinzip“.

²⁵ Vgl. M. Gauchet, *L'inconscient cérébral*, Paris 1992.

²⁶ Vgl. P. Buser, *Cerveau de soi, cerveau de l'autre*, Paris 1998, Kap. VI.

²⁷ Die Bewegungszone des Gehirns wird aktiviert: Es handelt sich also um ein komplexeres Phänomen als den Reflexbogen. Die Information fließt schneller von der visuellen Zone in Richtung der Bewegungszone als in Richtung jener Zone, die eine Identifizierung ermöglicht.

²⁸ St.J. Gould, *Full House*, New York 1996.

²⁹ Siehe Anm. 4.

³⁰ J. Arnould, *La théologie après Darwin*, Paris 1998, weist auf diese Schwäche in den Thesen von H. Cox und J. Moltmann hin.

³¹ In diesem Fall verweisen wir auf eine thomistische Terminologie.

³² Die Psychoanalytikerin M. Balmory zeigt durch eine lesenswerte Betrachtung von Gen 1-3, wie das Auftreten des Subjekts in der Beziehung Mann-Frau verwurzelt ist, einer Vermittlung, um dem schöpferischen Anruf „nach seinem Bild“ zu entsprechen (vgl. *La divine origine - Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris 1993).

³³ Vgl. L. Gilkey, *Nature, Reality and the Sacret - The Nexus of Science and Religion*, Minneapolis 1993; sowie die neueste Diskussion von G.R. Peterson, *The evolution of consciousness and the theology of nature*, in: *Zygon - Journal of Religion & Science* 34/2 (1999).

³⁴ Vgl. Anm. 4.

³⁵ Vgl. Anm. 4.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

Evolutionstheorie und biblische Schöpfungslehre

Antony Campbell

Von grundlegender Bedeutung ist die Erkenntnis, dass es weder den einen biblischen Schöpfungsbericht noch die eine Evolutionstheorie gibt. Übereinstimmung im Hinblick auf die biblische Schöpfungsdarstellung besteht in der Aussage, dass die Welt von Gott erschaffen worden ist; Einigkeit im Hinblick auf die Evolution herrscht in der Ansicht, dass sich die Welt entwickelt. Beide Feststellungen sagen einerseits viel und gleichzeitig nur sehr wenig aus.