

Hat die Evolution eine Richtung, hat sie einen Sinn? **Zur Rede vom Sichtbaren-Unsichtbaren in der Biologie**

Hansjörg Hemminger

Die Evolution als kosmisches Drama

Wenn von Evolution die Rede ist, haben die meisten Menschen eine Milliarden Jahre umgreifende Naturgeschichte vor Augen, die Kosmologie, Geologie, Biologie und die Menschheitsgeschichte einschließt. Diese Geschichte ist nicht selbst Naturwissenschaft, sondern eine aus unabhängigen Theorien zusammengefügte „große Erzählung“ in mehreren Akten, mit sich steigender Dramatik und ästhetischer Wucht. Die Geschichte des Kosmos seit dem „Urknall“ und die Erdgeschichte, die beiden ersten Akte, haben eine ergreifende Größe und monumentale Einfachheit. Die Naturwissenschaft liefert uns heute dafür andere Bilder, als sie die Schöpfungszeugnisse des Alten Testaments verwenden. Aber der Schöpfungsglaube müsste recht zwanghaft – oder recht ängstlich – sein, um von diesem Wandel der Bilder angefochten zu werden. Für Juden, Christen und Muslime, die das Universum als Schöpfung verstehen, erzählt auch die kosmologische Standardtheorie von der Ehre Gottes. Das göttliche „es werde...“ lässt sich im Bild des Urknalls wiederfinden. Dass die Kontinente während der Milliarden Jahre der Erdgeschichte wie Eisschollen auf dem Magma der Tiefe trieben, ist kein Widerspruch zu dem erhabenen Wort, mit dem Gott (nach 1. Mose 1,9) Meer und Land trennte. Berge und Hügel, so sagt uns Psalm 114, hüpfen und springen, wenn Gott nahe ist (4). Das haben sie in der Erdgeschichte auch getan, empor getrieben von den gewaltigen Kräften kontinentaler Verschiebungen. Die beiden ersten Akte des großen Dramas der Evolution lassen sich also, getragen vom biblischen Glauben, als Schöpfungsdrama inszenieren. Sie verhalten sich zu den Schöpfungszeugnissen der Bibel wie eine zweite Stimme, die in Harmonie zur alten Melodie neu angestimmt wird. Einen Kontrapunkt gibt es in dieser Stimme sehr wohl, nämlich die riesenhaften Zahlen der Sonnen und Galaxien, die ungeheuerlichen Räume und unendlichen Zeiten der kosmischen Geschichte. Machen sie den betrachtenden Menschen nicht zum Stäubchen am Rand des Universums, machen sie den schaffenden Gott nicht unsichtbar? Aber diese dunkle Anmutung ist kein Widerspruch zum biblischen Schöpfungsglauben, sondern verweist auf das Geheimnis der Beziehung zwischen Gott und Welt. Es gibt keine Metaphern und Erklärungen, weder aus dem antiken Weltbild, noch aus der Le-

benswelt des Menschen, noch aus der Naturwissenschaft, die Gottes Handeln dem Glauben vertraut machen könnten, es bleibt uns immer auch fremd. Es gibt zwar hilfreiche Um- und Beschreibungen, wie Norbert Scholl sie kürzlich zusammenstellte.¹ Aber das Geheimnis bleibt.

Der dritte Akt: die Tragödie des Lebens

Vom letzten Akt des großen Dramas, der Entwicklung der menschlichen Kultur, der Evolution des Geistes, wollen wir vorläufig absehen. Aber wie steht es mit seinem dritten und zentralen Akt, mit der Geschichte des irdischen Lebens? In diesem Akt wird das Drama der Evolution zur Tragödie. Die Harmonie zwischen Schöpfungsglauben und naturwissenschaftlicher Erkenntnis wird zum Missklang. Schon der Aufklärungsphilosoph Thomas Hobbes, dessen statisches Naturbild noch keine Evolution kennt, betrachtete den „Naturzustand“ des Menschen als einen Zustand des Kampfes aller gegen alle, ohne Recht, Gesetz und Moral. Das „Recht des Stärkeren“ in der Natur, die Brutalität des Ringens um das Überleben, standen ihm (und Naturbeobachtern seit der Antike) vor Augen, auch wenn die Physikotheologie der Aufklärungszeit gegen ihn und andere Zweifler den Beweis führen wollte, dass die Schöpfung dennoch von einem gültigen Gott weise geordnet sei.² Charles Darwin begegnete während seines Studiums in Oxford dieser Theologie vor allem in den Werken von William Paley (1743 bis 1805), und wurde von ihr zur Naturforschung angeregt. Aber eben durch diese Forschungen wurde ihm der weise, gütige und allmächtige Schöpfergott der Physikotheologen immer fraglicher. Sein Bild der Natur wird von einer unauflöselichen Spannung bestimmt zwischen Schönheit und Dynamik auf der einen Seite, und dämonischer Grausamkeit auf der anderen Seite. „Endless forms most beautiful...“ machte er 1859 in der Natur aus. Aber in einem Brief an Asa Gray schrieb er ein Jahr später: „Ich bin verunsichert. Ich hatte nicht die Absicht, atheistisch zu schreiben. Aber ich gebe zu, dass ich nicht so deutlich, wie es andere sehen und wie ich es selbst gerne sehen würde, rings um uns herum Beweise für Zweckbestimmung und Güte zu erkennen vermag. Es scheint mir zu viel Elend in der Welt zu geben. Ich kann mich nicht dazu überreden, dass ein gütiger und allmächtiger Gott mit Absicht die Schlupfwespen erschaffen haben würde mit

1 Norbert Scholl, Gott neu denken, Christ in der Gegenwart 66 (2014) Nr. 2 25-26

2 Paul Michel, Physikotheologie, Zürich 2008

dem ausdrücklichen Auftrag, sich im Körper lebender Raupen zu ernähren, oder dass eine Katze mit Mäusen spielen soll.³

Damit brach Darwin nicht nur mit seiner theologischen Vergangenheit, sondern auch mit dem teleologischen Denken der bisherigen Naturwissenschaft. Noch für Isaak Newton, den größten Physiker der Aufklärungszeit, war es selbstverständlich, dass aus der Zweckmäßigkeit im Bau der Lebewesen auf einen Schöpfer geschlossen werden müsse. Und Carl Linné, der die bis heute benutzte, begriffliche Systematik der Tier- und Pflanzenwelt entwickelte, betrachtete die Erhellung des göttlichen Schöpfungsplans als seine Lebensaufgabe.⁴ Aber diese Sichtweise, so einflussreich sie zweihundert Jahre lang war, scheiterte und musste scheitern, nicht nur am Fortschritt der Naturwissenschaft, an dem Charles Darwin maßgeblich beteiligt war, sondern auch an Philosophie und Theologie. Die Argumente der Physikotheologen werden zwar heute von der Bewegung für ein „intelligentes Design“ nahezu wortgleich wieder aufgelegt. Aber diese kreationistische Bewegung ignoriert eine Fülle von naturwissenschaftlichen Erklärungen, die während der vergangenen 200 Jahre das teleologische Denken ablösten. Was bei Hermann Samuel Reimarus und William Paley fruchtbare Theologie war, ist heute Obskurantismus.⁵ So kann man Charles Darwin heute nicht mehr antworten – aber wie dann?

Der verborgene Schöpfer

Die Antwort liegt jedenfalls nicht auf der Hand, denn in der Tat geht die Evolutionstheorie über das pessimistische Naturbild von Thomas Hobbes noch hinaus. Sie weist dem Kampf aller gegen alle nicht nur eine schicksalhafte, sondern eine schöpferische Rolle zu. Auf dem individuellen und kollektiven Tod beruht die Dynamik der Stammesgeschichte. Das einzelne Leben, auch das Leben von Populationen und Arten, muss ihr gegenüber kurz sein, damit für die adaptive Selektion (die Anpassung an sich wandelnde Umweltbedingungen) ständig genetische Varianten zur Verfügung stehen. Und

³ Brief an Asa Gray vom 22.5.1860, im Original: I am bewildered. I had no intention to write atheistically. But I own that I cannot see as plainly as others do, and as I should wish to do, evidence of design and beneficence on all sides of us. There seems to me too much misery in the world. I cannot persuade myself that a beneficent and omnipotent God would have designedly created the Ichneumonidae with the express intention of their feeding within the living bodies of Caterpillars, or that a cat should play with mice.

⁴ Paul Michel a.a.O. 153

⁵ Beiträge, die „intelligent design“ vertreten, ebenso wie kritische Beiträge, finden sich in Christoph Heilig, Jens Kany (Hg.), Die Ursprungsfrage, Münster 2011

es muss dafür einen Überschuss von Lebewesen geben, von denen sich nur ein Teil fortpflanzen kann, wenn Variation zu Adaptation und schließlich zur Evolution werden soll (Prinzip der Variation, Prinzip der Redundanz, Prinzip der Selektion). Konkurrenz und massenhafter Tod sind deshalb unausweichlich, soweit die Biologie die kausalen Zusammenhänge der Stammesgeschichte durchschaut. Jeder Versuch einer Sinnzuschreibung – ob naturphilosophisch oder schöpfungstheologisch – muss sich diesem Sachverhalt stellen. Aber wenn es keinen Sinn, kein Ziel und keine Hoffnung gäbe, bliebe nur die grimmige Absurdität festzustellen, dass die Evolution (mindestens) ein Geschöpf hervorbrachte, das um seine Verletzlichkeit und Sterblichkeit weiß, und das seine eigene Existenz deshalb mit Angst und Schmerz betrachtet. Für Juden und Christen ist diese Frage deshalb bedrängend, weil die Grunderfahrung ihres Glaubens die einer Begegnung ist, in der Gott als ein „Du“ erfahren wird, das die Beziehung zu sich selbst, zu den Mitmenschen und zur Welt nachhaltig verwandelt. Die Widerfahrnisse des Lebens sind in diese Wirklichkeit einbezogen und nicht von ihr ausgeschlossen. Krankheit, Leid und Tod – die Produkte der Evolution - werden nicht nur psychologisch bewältigt oder religiös relativiert. Vielmehr schließt das Reden mit Gott „in Bitte und Fürbitte, Dank und Anbetung“ die Hoffnung auf ein heilsames Welthandeln Gottes für mich mit ein.⁶ Aber warum ist der Weltenlauf dann so, wie er ist, so tödlich und so verschwenderisch, so schön und schrecklich zugleich? Wie kann die Evolution aus dem Willen des Gottes hervorgegangen sein, der nach biblischen Zeugnis „barmherzig, gnädig und von großer Güte“ ist. „Ich werde mich bis in den Tod hinein weigern, die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden.“ sagt der Arzt Bernard Rieux in dem Roman „Die Pest“ von Albert Camus (1946). Wir können diese Natur nicht lieben. Aber müssen wir sie lieben, wenn wir an einen Gott glauben, der Himmel und Erde geschaffen hat? Vielleicht nicht, vielleicht ist eine andere Art Liebe zur Schöpfung gefragt, als die Bejahung dessen, was ist.

Die dämonische Evolution – geht es auch anders?

Dass der Tod eine inhärente Eigenschaft der Evolution ist, damit könnte sich der Schöpfungsglaube noch arrangieren. Aber wie steht es mit ihrer exquisiten Grausamkeit, wie steht es mit den Raubtieren, den Schlupfwespen und anderen

⁶ Aus diesem Grund hilft es nicht weiter, auf personale Gottesbilder zugunsten apersonaler zu verzichten, wie Norbert Scholl (a.a.O.) vorschlägt. Sie allein erfassen die innere Realität des Glaubens nicht. Dass sie auch nicht weniger bildhaft oder metaphorisch sind als personale Gottesbilder, sei am Rand angemerkt.

Parasiten? Sie entspringen der allgegenwärtigen Konkurrenz zahlloser Organismen um ökologische Ressourcen, und es könnte immerhin sein, dass eine Evolution auch ohne diese Art Konkurrenz möglich wäre. Aber wenn andere Rahmenbedingungen zu anderen Systemeigenschaften geführt hätten, warum hat Gott einen gnadenlosen Konkurrenzkampf zugelassen? Denn es gibt in der Natur Systeme, die im „Innenverhältnis“ Konkurrenz durch Kooperation ersetzen: Symbiosen, altruistisches Sozialverhalten in Gruppen, Brutpflege, die hoch organisierten sozialen Kollektive von Insekten usw. Nach außen hin müssen sich auch solche kooperativen Systeme gegen ökologische Wettbewerber behaupten. Und obwohl das möglich ist – sonst wären sie nicht mehr vorhanden – sind kooperative Systeme weit davon entfernt, die irdische Ökologie zu dominieren. Nur in der Kunst findet man Visionen von Ökologien, die ausschließlich kooperativ sind, zum Beispiel eine planetare Symbiose aus Pflanzen und Tieren (meist einschließlich von „im Einklang mit der Natur“ lebenden Eingeborenen). Sie sind Extrapolationen der Gaia-Hypothese von James Lovelock, die der Erde die funktionalen Merkmale eines Organismus zuschreibt, eine Dynamik im Großen, die ein ökologisches Gleichgewicht und eine harmonische Evolution im planetaren Maßstab bewirkt. Die Irrungen und Wirrungen des Fressens und Gefressenwerdens, aber auch der menschlichen Umweltsünden, sind in diese große Funktionalität des Gaia-Systems als Ausschläge auf kleiner und mittlerer Ebene eingebettet. Bei der Gaia-Hypothese handelt sich nicht um Naturwissenschaft, sondern um eine metaphysische Interpretation der Evolution. Aber sind weniger grausame und kompetitive Ökologien als die unsere auch naturwissenschaftlich denkbar? Die Antwort ist meines Erachtens offen: Wir wissen es nicht.

Wir kennen die dynamischen Mechanismen bisher nicht, die in der Evolution wirken, wenn wir sie auf einer sehr großen Zeit- und Raumskala betrachten.⁷ Die Verstehensebene der Evolutionsbiologie ist kleinteiliger. Es geht um Mutation und Rekombination, Selektion, ökologischen Nischen und Artbildung, und es geht um die Entstehung von Innovationen innerhalb vorgegebener Baupläne, zum Beispiel die Entstehung des Schildkrötenpanzers bei Reptilien vor über 200 Millionen Jahren, oder die Entstehung des Fledermausflugs bei baumbewohnenden Insektenfressern vor rund 60 Millionen Jahren. Solche evolutionären Neuerungen sind derzeit ein wichtiges

7 Vgl. Gunther M. Schütz 111

Forschungsgebiet. Aber sie sind Bausteine und sagen uns nichts über die Dynamik der gesamten Stammesgeschichte. Daher ist eine Aussage dazu, wie viele prinzipiell verschiedene geschlossene (z.B. planetare) ökologische Systeme die Evolution aufgrund verschiedener Anfangs- und Randbedingungen hätte hervorbringen können, derzeit nicht möglich. Wir wissen nicht, wie zwangsläufig oder offen der Prozess der irdischen Evolution verlief, nur dass er weder völlig determiniert, noch völlig undeterminiert war. Noch weniger wissen wir, welche Variationen von Anfangsbedingungen welche Effekte auf den Evolutionsprozess hätten haben können, innerhalb der Grenzen, die Leben überhaupt erlauben. Daher ist auch nicht möglich anzugeben, ob es in dieser oder in einer anderen Welt Ökologien geben könnte, die ohne Fressen und Gefressen werden, ohne Parasiten, ohne schreckliche Krankheitserreger und Gewalt stabil sind.

Planetare Symbiose? Umfassende Eusozialität?

Unter welchen Bedingungen wäre z.B. eine planetare Symbiose höherer Pflanzen und Tiere möglich, wäre also gegen ausbeuterische Varianten stabil? Ob eine solche pansymbiotische oder pan-kooperative Ökologie überhaupt evolvieren könnte, oder ob sie statisch wäre, ist eine weitere Frage. Angesichts einer vermutlich drastischen Verringerung der Vielfalt an Organismen, angesichts festgelegter Wechselwirkungen zwischen ihnen, wären Adaptationsprozesse vielleicht nur langsam oder auch gar nicht mehr möglich. Aber das sind bloße Spekulationen. Ein anderes Denkmodell: Wäre ein planetar dominierendes, eusoziales System im Tierreich denkbar, das sämtliche (zumindest makroskopische) Nischen tierischen Lebens besetzte und unter höheren Tieren keine Konkurrenz mehr zuließe? Unter Eusozialität versteht man das Phänomen der Staatenbildung, also Brutpflege durch mehrere Tiere, gemeinsame Nahrungsbeschaffung und -verteilung, die Präsenz fruchtbarer und unfruchtbarer Tiere sowie das Zusammenleben mehrerer Generationen usw. Die Vorstellung umfassender Eusozialität zwischen Mensch und Tier erinnert an die biblischen Prophetien vom kommenden Friedensreich: „Dann wohnt der Wolf beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein. Kalb und Löwe weiden zusammen, ein kleiner Knabe kann sie hüten. Kuh und Bärin freunden sich an, ihre Jungen liegen beieinander. Der Löwe frisst Stroh wie das Rind. Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter, das Kind streckt seine Hand in die Höhle der Schlange.“ (Jesaja 11, 6-8)

Könnte dieser Mythos biologische Realität sein? Nun gibt es Eusozialität in zwei Formen, nämlich einmal in einer „organismischen“ Form bei Gliedertieren und Säugetieren (den Nacktmullen). Die Individuen werden dabei funktional in eine Art Überorganismus eingeordnet, und sind nur in ihrer im Staat vorgesehenen Funktion lebensfähig. Könnte diese Form der Eusozialität als ein Überorganismus eine ganze Ökologie dominieren? Wenn ja, wäre es aus menschlicher Sicht dennoch nicht wünschenswert, das Leid von Individuen abzuschaffen, indem man Individualität abschafft. Es gibt jedoch eine andere Form der Eusozialität, in der sich potentiell unabhängige, in vielen Rollen lebensfähige Individuen zu Staaten zusammenschließen. Aufgabenverteilungen und Rangordnungen sind dabei nicht biologisch festgelegt, sondern werden durch Lernen und Sozialisation ausgebildet und bleiben variabel.⁸ In einer voll entwickelten Form gibt es diese individualisierte Eusozialität nur beim Menschen, den der Evolutionstheoretiker Martin Nowak als „super cooperators“ charakterisiert⁹. Vorstufen kennen wir von Menschenaffen und (vielleicht) Walen. Wir selbst scheinen also die einzige Annäherung an die Möglichkeit einer planetaren Überwindung des selektiven Wettbewerbs in der Evolution zu sein. Allerdings ist der Begriff „Möglichkeit“ entscheidend. Tatsächlich bewegt sich die Menschheitsgeschichte zwischen Taten der Liebe und der Selbstlosigkeit, zu denen kein Tier fähig ist, und Taten der Bosheit und Grausamkeit, zu denen ebenso kein Tier fähig ist. Leider lässt sich kein Grund dafür erkennen, warum die Dynamik der selbstlosen Liebe sich in der Menschheitsgeschichte naturgesetzlich etablieren sollte. Dennoch führt dieser Gedankengang weiter: Selbstlosigkeit, Liebe, Gerechtigkeit setzen die Möglichkeit der Selbstsucht, der Ungerechtigkeit und des Hasses voraus. Nacktmulle und Ameisen haben keine Freiheit, selbstlos oder selbstsüchtig zu sein. Die Spannung zwischen Kooperation und Konkurrenz muss mitten im Individuum liegen, sonst gibt es nur obligatorische Harmonie, keine Liebe oder Hingabe. Wie David Hume es formulierte: „Die Selbstsucht und begrenzte Großzügigkeit der Menschen, zusammen mit den dürftigen Vorsorge der Natur für ihre Bedürfnisse, ist der Ursprung der Gerechtigkeit.“¹⁰ Menschliche Selbstsucht als Ursprung menschlicher Gerechtigkeit – die Spannung zwischen beiden gehört zum Menschen.

⁸ Die Philosophie der Aufklärung sprach bereits von einem Gesellschaftsvertrag.

⁹ Martin Nowak, Roger Highfield, Super-Cooperators, New York 2011

¹⁰ "... 'tis only from the selfishness and confin'd generosity of men, along with the scanty provision nature has made for his wants, that justice derives its origin." (David Hume) Dieser Gedanke erinnert an

Komplexifizierung als Sinnquelle?

Das menschliche Potential zur Überwindung der evolutionären Logik von Konkurrenz und Tod wird von den Vertreter einer Weltgeistlehre (im weitesten Sinn) wie Henri Bergson, Teilhard de Chardin, und Carsten Bresch als Grundlage für ihre Sinngebung der Evolution benutzt: Der Jesuit Teilhard de Chardin betrachtete in der Nachfolge Henri Bergsons den Menschen als eine Zwischenstufe der Evolution, der sich vom Gemeinschaftswesen (das er schon ist) zum Teilhaber an einer Vergeistigung des Kosmos am „Punkt Omega“ entwickeln werde. Teilhard sprach von der Entfaltung einer Noosphäre, als einer ständigen Zunahme von Organisiertheit und organischer Einheit, mit der Liebe als Triebkraft, als Motor der Evolution. Er geht davon aus, dass allen physischen Dingen geistige Eigenschaften innewohnen, so dass in Natur und Welt eine abgestufte Präsenz des Geistigen anzutreffen ist (Panpsychismus). Die Liebe, die das letzte Ziel, die organische Einheit alles Seienden, handelnd und leidend vorwegnimmt, war für Teilhard in Jesus Christus verwirklicht. So nennt er Christus das Omega oder den „Punkt Omega“: „Als Prinzip universeller Lebenskraft hat Christus, indem er als Mensch unter Menschen erstanden ist, seine Stellung eingenommen, und er ist seit je dabei, den allgemeinen Aufstieg des Bewusstseins, in den er sich hineingestellt hat, unter sich zu beugen, zu reinigen, zu leiten, und aufs höchste zu beseelen.“¹¹

Teilhards Ideen wurden vom Freiburger Genetiker Carsten Bresch aufgegriffen. Er sieht die Essenz der Evolution in der zunehmenden Zahl verwirklichter Wechselwirkungen, im Musterwachstum.¹² Dessen beide Aspekte sind die Bildung höherer Organisations-ebenen und die Differenzierung der Elemente bzw. Subsysteme. Einfache Organismen verschwinden zwar in der Stammesgeschichte nicht, sondern blieben als Basis der sich selbst immer höher aufbauenden ökologischen Pyramide erhalten. Aber an der Spitze schreitet, so Bresch, die „Komplexifizierung“ immer weiter fort. Geht es bei dabei um ein universales, in die Abläufe der Evolution eingestiftetes Ziel, das zum Geist führt? Bresch ist davon überzeugt, allerdings ist diese Deutung der Evolution weder biologisch noch naturphilosophisch zwingend. Eine materialistische, sogar

eine traditionelle Antwort auf die Theodizee-Frage: Das Böse sei eine unvermeidliche Konsequenz der Freiheit zum Guten und Bösen, die Gott dem Menschen gewähre. Die Logik dieser Antwort bleibt jedoch unbefriedigend, angesichts der wissenschaftlichen und theologischen Problematik, die mit der Ideen menschlicher Willensfreiheit einhergeht. Diese Skepsis gilt auch für die eindrucksvolle Behandlung des Theodizee-Problems durch Hans Jonas.

11 Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, 1959, S.305

12 Carsten Bresch, *Zwischenstufe Leben – Evolution ohne Ziel?* München 1977

nihilistische, Deutung der Biologie bleibt ebenso möglich. Wir haben es allenfalls mit einer spekulativen Antwort auf die Frage Charles Darwins zu tun – aber vielleicht ist das ja schon besser als gar keine Antwort.

Die Welt des Menschen

Diese Welt scheint uns nicht die beste aller möglichen Welten zu sein. Man kann sich Besseres vorstellen: Eine Welt der Kooperation anstatt einer Welt der Konkurrenz, ein Gesellschaftsvertrag von Mensch und Tier, eine Welt, in der Löwe und Mensch Freunde sind. Aber Vorsicht! Wir sind ein Teil dieser Welt. Wäre die Natur eine andere, wären auch wir Menschen Andere. Die unauflösliche Spannung zwischen Größe und Schönheit, Tragik und Schrecken, Leben und Tod ist nicht nur das, was wir erkennen, sie ist das, was wir sind. Wenn wir scheinbar objektivierend über Evolution sprechen, sprechen wir von uns selbst. Und wir können entweder so von uns sprechen, als ob dieses Leben aus blinden Naturprozessen hervorginge, oder als ob es aus der Hand eines Schöpfers käme. Warum ist die letztere Art des Redens vom Leben, die Rede von Gott, heute so unplausibel geworden? An diesem Punkt hilft Charles Darwins Fall nicht mehr weiter, denn der große Wissenschaftler war alles andere als ein typischer „moderner Mensch“. Er war im späteren Leben Agnostiker im guten (oder im tragischen) Sinn des Wortes, er hatte kein fest gefügtes Weltbild. Das heute vorherrschende „wissenschaftliche Weltbild“ ist dagegen seiner selbst überaus sicher, wenn auch meist in einer subjektivistischen Art. Nicht was die Wissenschaft sagt, sondern was der eigene Intellekt aus ihr formt, bestimmt die Lebensführung. Dieses Weltbild ist reduktionistisch und naturalistisch, aber es ist nicht konsequent. Denn naturalistisch lässt sich die kognitive Allzuständigkeit des Subjekts gerade nicht begründen. Vielmehr ergibt sich aus einem reduktionistischen Menschenbild eine skeptische Erkenntnistheorie: Wenn das menschliche Denken Produkt der Evolution ist, warum soll es allgemeine Wahrheiten über die Welt hervorbringen können? Warum soll man sich auf das, was im eigenen Kopf vorgeht, auch in bezug auf die großen Fragen der Weltdeutung verlassen können? Konsequenterweise kann man es nicht. Aber den modernen Subjektivismus fechten solche Argumente nicht an. Die meisten Menschen leben gut mit kognitiven Dissonanzen, und benötigen weltanschauliche Konsistenz in erstaunlich geringen Dosen. Auf argumentative Stimmigkeit kommt es nicht an, sondern darauf, dass die Welt rational verfügbar gemacht wird, denn die

autonome Lebens- und Weltgestaltung nach (scheinbar) rationalen bzw. wissenschaftlichen Regeln verheißt ein gutes, glückliches und damit sinnhaftes Leben. Deshalb sind in diesem Weltbild wissenschaftliche Sätze – oder die als solche gelten - die eigentlichen Wahrheiten. Deshalb meint man auch, das Rätsel des Lebens – auch des eigenen Lebens - von der Evolutionstheorie aus lösen zu können.

Gibt es ein Reden von Gott, das dennoch hörbar werden könnte? Es müsste eine Überraschung sein, eine Provokation des „wissenschaftlichen Weltbilds“, nicht nur eine milde Missbilligung seiner kognitiver Defizite. Versuchen wir die Provokation mit folgender Feststellung: Es ist abwegig, das Werden und Vergehen in der Natur, Geburt und Tod, Lust und Schmerz existentiell verstehen zu wollen, indem man Kladogramme der Stammesgeschichte studiert, Räuber-Beute-Beziehungen spieltheoretisch modelliert und selektive Algorithmen auf die Natur anwendet. Was das natürliche Leben für den Menschen bedeutet, der selbst ein natürlich lebendes Wesen ist, erfährt man so gerade nicht. Was ein anderer Mensch für Mitmenschen bedeutet, erfährt man auch nicht dadurch, dass man erklären kann, wie seine Niere arbeitet und wie seine Neuronen funktionieren. Die Explosion des Lebens im Frühling, oder die starre Ruhe des Waldes im Winter, teilen dem Menschen existentielle Wahrheiten über sich selbst mit. Vielleicht misslingt uns das Reden vom schaffenden Gott deshalb, weil wir auch als Christen zu sehr für oder gegen das „wissenschaftliche Weltbild“ reden. Der Gegenentwurf zu einer solchen reduktionistischen Perspektive wäre die einer christlichen, extrovertierten Naturmystik. George MacDonald (1824 bis 1905) schreibt: „Die Wahrheit der Blume liegt nicht in den Tatsachen, die über sie bekannt sind, selbst wenn sie so richtig wären, wie die Wissenschaft sie idealerweise machen kann. Ihre Wahrheit ist das leuchtende, glühende, erfreuende, geduldige Ding, das auf seinem Stengel thront – das Ding, das Lächeln und Weinen hervorbringt... Gottes Idee ist die Blume. Gottes Idee ist nicht die Botanik, sie ist nur eine Sache der Mittel und Wege...“ Und an anderer Stelle: „Welche Vorstellung könnten wir vom Beständigen und Unwandelbaren haben, ohne die Solidität der Materie?... Wie sollten unsere Gottesbilder zustande kommen ohne das Firmament über unseren Häuptionen, ein sichtbares Himmelsgewölbe, und gleichzeitig eine formlose Unendlichkeit? Wie könnten wir uns ein Gottesbild machen ohne den Himmel?“¹³ In der Tat, Gottes Idee ist

13 C.S.Lewis: George MacDonald – an Anthology, London 1946 Nr. 184, 187

der Himmel, Gottes Idee ist die Blume. Die Kosmologie und die Botanik sind unsere Ideen.

Literatur:

Gaymon Bennett, Martinez J. Hewlett, Ted Peters, Robert John Russell (ed.), *The Evolution of Evil*, Göttingen 2008

Carsten Bresch, *Zwischenstufe Leben – Evolution ohne Ziel?* München 1977

Sean B. Carroll, *Endless Forms Most Beautiful*, New York/London 2005

Simon Conway Morris, *Life's solution*, University Press Cambridge (UK) 2003

Charles Darwin, *Die Entstehung der Arten (On the origin of species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life)*, 1859;

ders., *Die Abstammung des Menschen (The descent of man and selection in relation to sex.)*, 1871;

ders., *Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Tieren (The expression of the emotions in man and animals)*, 1872

Johannes Fehrle, Rüdiger Heinze, Kerstin Müller (Hg.), *Herausforderung Biologie, Fragen aus der / an die Biologie*, Berlin 2010

Stephen Jay Gould, *The Structure of Evolutionary Theory*, Cambridge (MA) 2002

Christoph Heilig, Jens Kany (Hg.), *Die Ursprungsfrage*, Münster 2011

Rainer Hertel: *Complexification - Some Examples of Biological Evolution*, in: XXIX Seminario sulla evoluzione biologica e i grandi problemi della biologie, 31-49, Accad Naz Lincei, Rom 2003

Marc W. Kirschner, John C. Gerhardt, *The Plausibility of Life*, New Haven/London 2005

Paul Michel, *Physikotheologie*, Zürich 2008

Martin A. Nowak, Roger Highfield, *Super-Cooperators*, New York 2011

Norbert Scholl, *Gott neu denken*, *Christ in der Gegenwart* 66 (2014) Nr. 2 25-26

Gunther M. Schütz, *Der Aufbau von Komplexität in physikalischen Systemen*, in: *Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft* 26, 2013

Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, 1959

Der Beitrag ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Autors nicht zulässig.