

Mythos Evolution?

Kurt Appel

1. Vorbemerkung

Die Grundthese des Beitrags lautet, dass der Gedanke der Evolution der Mythos unserer Zeit ist. Dabei ist allerdings zu betonen, dass der Begriff „Mythos“ von uns nicht im pejorativen Sinn gebraucht wird, sondern dass er eine unverzichtbare Form der Erkenntnis darstellt¹, wobei sich allerdings noch zeigen muss, worin das Proprium mythischer Zeitauffassung sowie der Zusammenhang traditioneller Mythen und der Evolutionslehre besteht. Weiters soll am Beginn vermerkt werden, dass unsere Einordnung der Evolutionslehre als neuzeitlichen Mythos keine Option für den Kreationismus bzw. ein „Intelligent design“ bedeutet. Vielmehr wird sich uns der Verdacht stellen, dass beide Theorien ontologisch gesehen mehr miteinander zu tun haben, als sie wahrhaben wollen².

2. Eine kleine Chronologie der Welt

Wenn wir heute mit Hilfe der Kosmologie und der Biologie eine Chronik der Welt erstellen müssten, so begänne diese vor 13,7 Milliarden Jahren mit dem sogenannten Urknall, der in der Theologie gerne in die Schöpfungslehre aufgenommen wurde, weil darin ein Anfangen Gottes zumindest prinzipiell verortbar schien. Umso unangenehmer ist es für manche aus der Theologenzunft, dass heutige Versuche, Quantenfelder des Vakuums zu beschreiben genauso wie Theorien, die sich nicht mit Singularitäten zufrieden geben, auch an diesen Anfang „rühren“. Führte man die Chronologie der Welt weiter, gelangte man vor 4,6 Milliarden Jahren zur Entstehung unserer Erde, man könnte etwa 900 Millionen Jahre später, also vor 3,7 Milliarden Jahren erstes Leben vermerken, man begegnete ersten Anläufen differenzierteren vielzelligen Lebens in der sogenannten Ediacara Fauna (670–560 Mill. v. Chr.) – bis man in der Kambrischen Explosion (vor 540 Millionen Jahren) auf nahezu alle heute existierenden Stämme des Tierreiches trafe. Auf die Säuger als Klasse des Stammes der Chordatiere müsste man noch ein paar hundert Millionen Jahre warten, doch schließlich träten auch sie mitten in der Welt der Saurier (vor etwa 200 Millionen Jahren) auf und quasi auf den wirklich allerletzten Blättern unserer Chronik, vor vielleicht fünf Millionen Jahren, wären wir mit un-

¹ Dies zeigt auf großartige Weise Schelling. Vgl. F.W.J. Schelling, Historisch-Kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie. In: F.W.J. Schelling, Ausgewählte Schriften V (stw 525), Frankfurt 1985, 11–262.

² Eine detailliertere Betrachtung der der Evolutionstheorie zugrundeliegenden Zeitkonzeption haben wir versucht in „Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling, Paderborn 2008.“

seren Vorfahren (Australopithecus, Homo habilis, Homo erectus etc.) konfrontiert. Der homo sapiens sapiens schließlich, also die bisher sogenannte „Krone der Schöpfung“, der vernunftbegabte Mensch, begegnete uns das erste Mal vor vielleicht 200 000 Jahren in Afrika. Die sieben Tage der Bibel, in denen hartgesottene Kreationisten die Entstehung der Welt verorten, wären also ziemlich gedehnt, und auch das „intelligent design“ Gottes müsste als eher gemächliche Sache angesehen werden. Bevor wir nun aber dazu Stellung nehmen, ob sich unser Buch einem unendlichen Werkmeister oder aber dem doch eher prosaischen Zusammenwirken von Selektion und Mutation (Gott sei Dank ist dann als drittes die Generation hinzugekommen, wenngleiche diese ja dem Menschen nicht nur Freude, sondern auch viel Leid und noch mehr Diskussion beschert) verdankt, wollen wir auf die Frage der Zeit eingehen, die uns ihrerseits wiederum dazu anstößt, das Verhältnis von Subjekt und Objekt, von Materie und Geist zu reflektieren.

3. Das Problem der chronologischen Zeit

a. Der Chronos als Behälter von Ereignissen

Wir haben im ersten Punkt, so hoffe ich, eine einigermaßen auf dem Stand der Zeit sich befindende *Vorstellung* vom Chronos der Evolution gegeben, wie er ja vielfach naturwissenschaftlich belegt ist. Was dabei allerdings meist nicht beachtet wird, ist, dass hinter all dem ein bestimmtes Konzept von Zeit steht, welches philosophisch – und wohl erst recht theologisch – nicht unproblematisch ist. Konkret gesagt ist es die chronologische Zeit, die aus gewissen philosophischen und „theologischen“ Prämissen resultiert, die wir hier in Frage stellen wollen, Prämissen im Übrigen, die die Vertreter der Evolutionslehre mit den Vertretern des Kreationismus bzw. eines „intelligent design“ zu teilen scheinen. Der von ihnen zugrunde gelegte Chronos wird nämlich als ein Behälter von Ereignissen betrachtet, der sich – nach neuestem kosmologischen Stand, aber das ändert sich ja auch – ins Ewige verläuft bzw. in der „Kältesuppe“ gemäß dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik spätestens nach dem (heute vielfach postulierten) Protonenzerfall im Jahre 10³⁵ [!] endet. Der Mensch, aber auch die Insekten, die ja für manche Biologen (so Wuketits) die eigentliche Krone der Schöpfung sind³, das Leben, die Erde, ja auch die uns geläufige Materiestruktur verschwinden buchstäblich in diesem Zeitbehälter, wenn, ja wenn die Zeit eine Dimension unabhängig vom Bewusstsein ist. An dieser Frage dürfte sich entscheiden, ob Theologie, aber vielleicht auch, ob der Mensch überhaupt einen Sinn hat.

Es wäre wohl höchst inkonsequent, dem Menschen eine ausgezeichnete ethische Bedeutung zuzuschreiben, wenn er lediglich eine Episode der Welt ist. Die in unseren Tagen vielfach vorgetragene Philosophie, nach der der Menschen ein „Nichts“ gemessen am kosmologischen Ablauf ist und sich dazu nicht wesentlich von der organischen Natur geschweige denn von der Tierwelt unterscheidet, und die gleichermaßen vorgetragene Ethik, die, wie nie zuvor, um Anerkennung des

³ Vgl. F.M. Wuketits, Evolution. Die Entwicklung des Lebens, München 2005, 34.

Anderen, Menschenrechte etc. ringt, fallen vollkommen auseinander. Wir sind gewissermaßen alle „schizophren“ (bzw. persönlich dissoziiert).

b. Monade und Perzeption

Einer der ersten Philosophen, der sich dem durch Descartes (und Newton) verschärften Problem einer Raumzeit als Behälter gestellt hat, war Leibniz. In seinem berühmten Mühlengleichnis macht er auf Folgendes aufmerksam:

„Denkt man sich etwa eine Maschine, deren Einrichtung so beschaffen wäre, dass sie zu denken, zu empfinden und zu perzipieren vermöchte, so kann man sie sich unter Beibehaltung derselben Verhältnisse vergrößert denken, so dass man in sie wie in eine Mühle hineintreten könnte. Untersucht man alsdann ihr Inneres, so wird man in ihr nichts als Stücke finden, die einander stoßen, niemals aber etwas, woraus man eine Perzeption erklären könnte.“⁴

Leibniz macht in gut platonischer und aristotelischer Tradition in diesem Paragraphen der „Monadologie“ darauf aufmerksam, dass „innere Einheiten“ wie z. B. das Selbstbewusstsein oder Leben (oder auch eine differenzierte Struktur der Materie), von ihm *Monaden* genannt, nicht einfach als äußere Zusammensetzung bzw. als wirkursächlicher (d. h. sich im Ursache-Wirkungsschema und damit chronologisch darstellender) Mechanismus (den es nur in der Technik, d. h. im vom Menschen Hergestellten gibt, in dem im Übrigen auch allein ein fixierbarer Anfang auftritt) betrachtet werden dürfen. Besonders wichtig für das Verständnis dieser inneren Einheiten ist der Begriff der *Perzeption*, den Leibniz im Mühlengleichnis verwendet: Er sollte nicht mit Wahrnehmung, sondern mit Bewusstseinsinhalt (oder besser Bewusst-Seins-Inhalt) übersetzt werden. Die Perzeption ist alles, was auf die Monade bezogen ist, d. h. alles, was bewusster oder unbewusster Inhalt der Monade ist, die, wie wir noch sehen werden, nicht ein Ding mit „angehefteten“ Eigenschaften, sondern „Einheitspunkt“ ist, der sich in der unendlichen Fülle seiner physikalischen, biologischen, geistigen und sozialen Beziehungen zum Ausdruck bringt. So kann man sagen, dass z. B. die Sonne die Erde perzipiert, aber auch Wasserstoff- und Heliumatome, Pflanzen etc. (und dies bedeutet wiederum, dass die Sonne nicht nur ein Stern ist, sondern auch die von ihr perzipierten Pflanzen, Menschen etc.). Der Mensch perzipiert als „Ich“ seinen Organismus ebenso wie die Sonne und andere Menschen. Der Unterschied der einzelnen Perzeptionen liegt lediglich in der Intensität der Relation bzw. Vermittlung: So vermag der Mensch zwar in der Bewegung die Muskeln seines Organismus aktiv zu „vermitteln“, nicht jedoch etwa die Sonne, die trotzdem, und dies ist das Skandalon für sogenanntes modernes Denken⁵ ohne die Perzeption des Menschen nicht ist, wie er wiederum nicht ohne die Perzeption der Sonne oder etwa von Alpha centauri (benachbarter Stern der Sonne) wäre, wenngleich sich letztere physikalisch nur mehr als Gravitation darstellt.

⁴ Leibniz, *Monadologie* § 17. Hier zitiert nach: G.W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie* (PhB 496), Hamburg 1996, 605f.

⁵ Es scheint allerdings, dass dies für die Physik, die sich in vielen ihrer Theorien Leibniz nähert, kein Skandalon mehr ist.

Um zum Mühlengleichnis zurückzukehren, halten wir fest, dass, indem ich ein Seiendes (z. B. eine Pflanze) betrachte, nicht Teile, die einander stoßen, von mir erkannt werden (in diesem Blickwinkel würde ich gar nichts erkennen und interessanterweise sprechen ja auch überzeugte Naturalisten in Worten und nicht in neuronalen Wellen, genauso wie sie kein atomares Zusammengesetztes, sondern ein in sich differenziertes Seiendes erkennen), sondern dieses Seiende als Einheit ausgesprochen wird, die ich dann in ihrem physikalischen, chemischen und biologischen Zusammenhang bestimmen kann. Dies gilt bis hin zur subatomaren Ebene, wo ein Proton eben nicht einfach eine mechanistische Zusammensetzung von drei Quarks ist.

Hier soll darauf hingewiesen werden, dass z. B. die Farbe „Braun“ mehr ist als eine bestimmte Frequenz. Wir nehmen nämlich keine Frequenz, sondern die Farbe wahr und wenn wir genauer hinschauen, erblicken wir nicht einfach irgend eine Farbe „Braun“, sondern z. B. das „Braun“ eines bestimmten Baumstammes. Es ist überhaupt das große philosophische Missverständnis unseres Zeitalters, zu glauben, es gäbe konkrete Dinge, an die allgemeine Eigenschaften geheftet werden können, die physikalisch, biologisch etc. hinreichend beschreibbar wären. Dies ist lediglich der oberflächliche Blick, der der Identifizierung (und damit Beherrschung) einer Sache dient, wie er in der Technik notwendig ist. Realiter ist es so, dass in jeder Eigenschaft bereits das konkret durch sie mitgemeinte Seiende enthalten ist, wodurch die Eigenschaft nicht nur allgemein, sondern auch konkret und einzigartig ist (was in den Naturwissenschaften ausgeblendet werden muss). Am deutlichsten sieht man dies in der Liebe: Wenn ich dem/der Geliebten sage, dass er/sie (wundervolle) braune Augen hat, ist dies nicht eine identifizierende Behauptung, sondern in der einzigartigen Farbe „Braun“ der Augen des/der Geliebten vermittelt sich die gesamte Geschichte, die ich mit diesem Menschen habe bzw. die gesamte Welt. Eine elektromagnetische Welle könnte dies niemals zum Ausdruck bringen. Anders gesagt: Ohne geschichtlich-geistige Vermittlung kann das Seiende nicht konkret zur Sprache kommen.

Aus den oben genannten Überlegungen von Leibniz wird deutlich, dass eine *Monade niemals als reines Objekt* in einem Raum- bzw. Zeitbehälter betrachtet werden kann⁶. Denn die Monade ist *als* innere und d. h. geistige (und deshalb auch benennbare) Einheit nicht einem mechanistischen Geschehen unterworfen (die Kausalität ist lediglich der äußerliche Vermittlungszusammenhang der Perzeptionen der Monade), vielmehr ist sie jener nicht raumzeitliche „Einheitspunkt“, der sich mittels Perzeptionen, d. h. als Beziehungsgefüge oder man könnte auch sagen als Subjekt/Objekt zum Ausdruck bringt. Gerade weil die Monade als innere Einheit nicht Teil in einem von ihr unabhängigen Raum- und Zeitbehälter ist, sondern der Raum (bzw. die Zeit) Perzeption der Monade⁷, hat jede Monade

⁶ Sehr schön bringt dies Schelling in seiner Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“ zum Ausdruck, in: F.W.J. Schelling, *Ausgewählte Schriften I* (stw 521), Frankfurt 1985, 39–135.

⁷ Auf die diffizile Diskussion zwischen Leibniz und Kant, die hier anzuschließen wäre, können wir an dieser Stelle nicht eingehen. Hier soll nur angedeutet werden, dass auch bei Kant der Raum kein dem Seienden vorgeordneter „realer“ Behälter ist, wohl aber hat er

„Eigenraum“ und „Eigenzeit“, in der sich auf Grund des Zusammenhangs aller Ereignisse das gesamte Universum (in unterschiedlicher Vermittlung, s. u.) spiegelt. Als dieser (auf Grund der je besonderen Eigenzeit und des je besonderen Eigenraums) einzigartige Einheitspunkt ist jede Monade Analogie eines Subjekts, wobei in ihren Perzeptionen andere Einheiten, von denen sie wiederum perzipiert wird (deshalb ist die Monade zugleich Objekt), zum Vorschein gebracht werden. Der Unterschied zwischen den einzelnen Entitäten („Materie“, Lebendiges, Selbstbewusstsein) besteht dabei nach Leibniz lediglich im Grade der Vermittlungsfähigkeit des Seienden. Ein Stein (als Beispiel eines toten Körpers) will, wie Schelling sagt (s. u.), nur sich, er perzipiert die Welt, indem er durch die Sonne beschienen, durch den Regen zersetzt wird usw., dabei ist er aber passiv, d. h. er steht in der Verfügung seiner Umwelt. Das Lebendige dagegen vermittelt (verfügt über) seine Umwelt, wobei namentlich höhere Säugetiere, aber auch höhere Vögel eine Verfügungsgewalt nicht nur über die Umwelt direkt haben, sondern auch bis zu einem gewissen Grad über ihr Verfügen verfügen, d. h. sie sind lernfähig. Der Mensch schließlich kann die ganze Sphäre seines Verfügens verfügen (indem er sich als Ich der Welt gegenüberstellt), er ist frei. In Bezug auf die Zeit kann man sagen, dass der Stein gewissermaßen in einer ewigen Vergangenheit „lebt“, weil er nie zu einer wirklichen Selbstpräsenz kommt. Das Lebendige drückt in seinen Arten dagegen eine zyklische Geschichte aus, in der es sich als diese Art ständig neu hervorbringt, während es als Leben insgesamt auf Grund der Artenevolution bereits auf eine chronologische Entwicklung, d. h. Geschichte, verweist, wie sie jedem Menschen als Individuum zukommt. Hier deutet sich bereits an, dass der Mensch zwar biologisch gesehen eine von vielen Millionen Arten sein mag, philosophisch (und erst recht theologisch) betrachtet aber in jedem menschlichen Individuum die Essenz dessen, was Leben ist, zum Vorschein kommt.

Schelling bringt die Differenz von nichtlebendigen, lebendigen und selbstbewussten Monaden sehr schön in der Philosophie der Offenbarung zum Ausdruck:

„Die Unterschiede oder Abstufungen, die wir in der Natur wahrnehmen, bestehen nicht darin, daß einiges absolut willenlos, anderes wollend ist – der Unterschied besteht nur in der Art ihres Wollens. Der tote Körper will nur sich [...]. Schon die Pflanze will etwas außer sich [...]. Der Mensch dagegen will etwas über und außer sich.“⁸

Weiters ist zu betonen, dass sich die subjektive Dimension der Monaden und ihr fundamentales Band untereinander nicht zuletzt daran zeigt, dass sie sich gewissermaßen sprachlich offenbaren. Ich kann die Pflanze, wie überhaupt alles Seiende, welches eine innere Einheit bildet, aussprechen, weil ich als Subjekt-Objekt in einer fundamentalen Beziehung mit dem anderen Seienden stehe und deshalb dieses Seiende zu perzipieren vermag. Oder anders gesagt: Ich erfahre gerade an den anderen Monaden innigste Verwandtschaft. Was magisches Denken weiß, näm-

unhintergehbare transzendente Bedeutung. Für eine nähere Diskussion siehe K. Appel, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit*, Paderborn 2008.

⁸ Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (PhB 445a), Hamburg 1992, 26f.

lich, dass dieser Baum da ich bin, wird mit Leibniz philosophisch eingeholt und in der Sprache zum Ausdruck gebracht. Dieser konkrete Baum da ist, weil ich ihn ins Wort heben kann. Oder besser gesagt, um konstruktivistische Missverständnisse zu vermeiden: Der Baum ist als solcher zu erkennen, weil er sich ins Wort ruft, wie auch „ich“ mich als von meiner Mitwelt ins Wort Gerufener ins Wort rufe.

Die Tatsache, dass uns die Welt fundamental erschlossen ist und dass jedes Subjekt am Objekt innigste Verwandtschaft erfährt, zeigt sich bereits in der anorganischen Natur. Der Stein, der tatsächlich noch in wirkursächlicher Heteronomie (d. h. keine Eigenbewegung hat, wohl allerdings Eigengravitation) gehalten ist, bringt seine geistige Dimension darin zum Ausdruck, dass wir uns an ihm stoßen können.

Anknüpfend an unsere Bemerkung über den Status einer „Eigenschaft“ wie z. B. der Farbe „Braun“ können wir darauf hinweisen, dass jede Benennung einer Monade und ihrer Perzeptionen in ein universal-geistiges Geschehen eingebettet ist. Denn wenn ich etwas ins Wort rufe, stehe ich bereits in der Erschlossenheit einer Geschichte, die den Hintergrund dieser Benennung bildet. In jedem Wort, welches uns zur Verfügung steht, um ein Stück „Materie“ zu benennen, drückt sich gewissermaßen die gesamte Geschichte, der gesamte „Geist“ des Menschen und seiner Welt aus.

Zu betonen ist also, dass die Dichotomie von Geist und Natur, von innerer Einheit und wirkursächlich-raumzeitlicher Kausalität nicht als äußerer Dualismus (im Sinne eines vulgären Platonismus), sondern dialektisch gefasst werden muss. *Das Seiende, die Monade ist innere Einheit, Entelechie, Geist, die sich in ihren Perzeptionen, d. h. in ihrem Zusammenhang mit anderen Monaden wirkursächlich, raumzeitlich, materiell vermittelt.* D. h. wir können die Einheit der Monade gerade daran erkennen, dass wir ihr gewisse Kausalketten zuordnen können. In einer Anspielung an den Platonischen Dialog Phaidon⁹ kann etwa darauf hingewiesen werden, dass jede meiner Äußerungen wirkursächlichen (d. h. im Ursache-Wirkungsverhältnis sich darstellenden) Gesetzen unterliegt, die aber trotzdem als Selbstvermittlung des Ichs (der Monade) angesehen werden müssen (z. B. das Heben der Hand). Natürlich kann ich etwa, wenn ich mich verliebe, bestimmte chemische Prozesse feststellen, aber es wäre doch lächerlich, jenes Geschehen darauf zurückzuführen. Denn diese sind wohl *Bedingung*, keineswegs aber der *Grund* für mein Verliebtsein. Es wird sich überhaupt zeigen, dass, je geistiger uns Seiendes entgegentritt, desto mehr die wirkursächliche Kausalität (und damit der Chronos!) als Sphäre der Vermittlung (bzw. des Ausdrucks innerer Einheit) zurücktritt.

So stellt sich unserer Erinnerung, in der wir unsere Identität zum Ausdruck bringen, die Welt nicht einfach als streng mechanistisch-chronologisches Gefüge dar, ohne freilich auf Wirkursächlichkeit und Chronologie verzichten zu können, und auch die Sprache kann nicht zuerst als kausaler Mechanismus verstanden werden (oder nur dann, wenn im Sprechen jeder Geist verloren ist und es zu einem rein mechanistischen Geschehen regrediert, wie dies leider oft bei politischen Debatten zu sein scheint). Trotzdem bleiben natürlich Luft, Schallwellen, Kehlkopf,

⁹ Platon, *Phaidon* 97–99.

das Großhirn etc. Bedingungen jeder Konversation. An der Sprache zeigt sich im Übrigen auch das Scheitern einer rein chronologischen Zeitauffassung und die Unmöglichkeit des Chronos in der Sphäre des Geistes. Die Bedeutungen, die in einem Gespräch hervorgebracht werden, sind niemals chronologisch rekonstruierbar, vielmehr ist der Chronos nur Moment darin, ebensowenig kann in einem chronologischen Sinne angegeben werden, wann Liebe angefangen hat. Dies radikalisiert man sogar sagen, dass dies auch für menschliches Leben gilt. Es fängt nicht mit der Sprachfähigkeit, der Geburt, der Herausbildung des Großhirns, der Einnistung, nicht einmal mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle an, weil auch die Zeugung eingebettet ist in ein vorgängiges geistiges Geschehen (etwa der Geschichte, die die Eltern miteinander haben), welches keinen fixierbaren chronologischen Anfang kennt.

Menschen, die sich als rein wirkursächliche Entitäten im wahrsten Sinne des Wortes behandeln, verweigern sowohl sich als auch den Anderen die Anerkennung als Menschen, wie niemand prägnanter als Kant im kategorischen Imperativ zum Ausdruck gebracht hat, der uns verbietet, den Anderen lediglich als Mittel zu gebrauchen. So kann ich natürlich in gentechnischen Fiebertäumen den Wunsch hegen, dass meine Kinder die Wirkung und ich die Ursache bin, ethisch gesehen ist dies monströs. Wir sehen also, dass wir in der Leib-Seele-Problematik keine der beiden Sphären streichen dürfen, wengleich natürlich festzuhalten ist, dass sie nicht als positive Entitäten abzugrenzen sind. Die Seele ist nur dann Seele, wenn ihre ganze Sphäre Leib ist, der Leib nur dann Leib, wenn seine ganze Sphäre Seele ist. Beide sind nur im Logos, d. h. als Geist, der sich darin ausdrückt, dass jede Entität Bedeutung zu geben vermag.

In diesen Überlegungen liegt auch der notwendige Reduktionismus der Naturwissenschaften begründet, die grundsätzlich wirkursächliche Kausalitäten (selbst in der Quantenphysik) und d. h. eine chronologische Zeitfolge darstellen müssen. Es macht durchaus Sinn, menschliches Verhalten gehirneurologisch, verhaltensbiologisch, evolutionsgeschichtlich, soziologisch, psychoanalytisch, entwicklungspsychologisch, chemisch oder auch physikalisch zu beschreiben, da sich der Mensch (und in gewissem Maße auch das Leben und das Seiende) in solchen Kausalitäten und d. h. zeitlich vermittelt, was die Bedingung dafür ist, dass er frei handeln kann und das Seiende Bedeutung hat (eine akasale Welt ohne Bedingungen wäre absurd!). Allerdings ist Folgendes nachdrücklich festzuhalten: *Wenn das Seiende als innere Einheit (Geist, Logos, Telos) Spiegel des Universums und nicht einfach mechanistisch Zusammengesetztes und „äußerlich“ Bedingtes ist, wird Folgendes gelten: Nicht einfach, weil die Evolution stattgefunden hat, ist der Mensch, sondern, genauso wie der Mensch ist, weil es die Evolution gibt, ist diese, weil es den Menschen gibt.* Nicht einfach, weil es chemische Prozesse gibt, ist das Leben, sondern, genauso wie das Leben ist, weil solche Prozesse sind, sind diese, weil das Leben ist. Das Leben setzt sie sich voraus. Im dialektischen Sinne sind hier also Ursache und Wirkung (Mensch und Evolution etc.) identisch, was wiederum die geistige Dimension der Welt zeigt, da es im Geist, wie wir in jedem guten Gespräch bemerken (aber auch in der Sprache überhaupt), keinen positivierbaren

Unterschied von Ursache und Wirkung gibt (ich bin Ursache und Wirkung der Sprache).

Wir können dies auch so zum Ausdruck bringen, dass der Geist die Materie als Ort seiner Vermittlung setzt. D. h. er ist sowohl der absolute Vermittler als auch das Vermittelte. Hans-Dieter Klein bringt dies folgendermaßen zum Ausdruck:

„Die Vernünftigkeit des Menschen, welche sich in Sprache, Handlungsfähigkeit etc. zeigt, ist nämlich das Apriori der Evolution selbst, welches zugleich als deren Aposteriori auftritt.“¹⁰

c. Die Zeit als Zeitigung des Seins

Wenn, wie wir dies zuerst angedacht haben, jede Monade, jede seiende Identität als Subjekt-Objekt Spiegel des Universums ist, kann die Zeit nicht mehr als Behälter gefasst werden, in dem sich Objekte befinden. Vielmehr hat jede Monade eine bestimmte Eigenzeit. Wir haben bereits angedeutet, dass kein Seiendes einfach als begrenztes Ding mit Eigenschaften betrachtet werden darf, da sich jede Monade in ihren Perzeptionen und dies bedeutet zunächst einmal in ihren Relationen manifestiert.

Diese Bestimmung von Leibniz ist auch im Umgang mit der Umwelt extrem wichtig. Solange ich diese als Ding positiverend betrachte und sie darin begrenze („definiere“), kann ich sie bearbeiten, beherrschen, verfügen. Wenn mir allerdings gewahr wird, dass jedes Seiende nicht einfach ein Ding mit begrenzten Eigenschaften, sondern Spiegel des Universums ist, wird mir auch die Unverfügbarkeit des Seienden als ethische Grundhaltung ungehen.

Jede Entität spiegelt das Universum, allerdings in unterschiedlicher Perspektive. Ein Rabe ist, wie uns nicht zuletzt Kurt Kotrschal in seinen beeindruckenden Forschungen gezeigt hat, nicht einfach ein Ding in einem Raumzeitbehälter, sondern er vermittelt sich in seinen Eigenschaften, in seinen Relationen zu anderen Lebewesen, in physikalischen Gesetzen, in der Evolutionsgeschichte, die in ihm zum Ausdruck kommt etc. Man kann hier also sagen, dass der Rabe auch eine ganz bestimmte Zeit (bzw. einen bestimmten Raum) setzt und sich diese Zeit voraussetzt. Dies hat zur Konsequenz, dass der Zeit damit eine ganz andere Stellung zukommt: *Sie ist nicht als Chronos den Dingen vorgeordnet, sondern die Eigenzeit jeder Monade.* Daher kann sie – durchaus den Erkenntnissen heutiger Physik entsprechend – nicht als unabhängig vom Seienden gesetzt werden, vielmehr drückt sie die Relation des Seienden selber aus: Sie ist dadurch in gewisser Weise die Form des Spiegels, die bestimmte Perspektive, in der jede Monade die Welt zum Ausdruck bringt ... Aus diesem Grund dient es zwar der Einordnung, wenn ich zeitliche Relationen als *Chronos* darstelle, allerdings kann ich damit nur die Ereigniskette, die wirkursächlich vermittelte *Kontinuität* der Monaden modellhaft darstellen, nicht deren lebendige, besondere Beziehung. Meine Zeit als Kurt Appel ist verbunden mit der Zeit meiner Eltern, der Universität etc. Eine

¹⁰ H.D. Klein, *Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*, Wien 1998, 19.

rein quantitativ-chronologische Zeit (Augenblick für Augenblick) ist demgegenüber ein bloßes Abstraktum.

Eine geschlossene zeitliche Kausalität gehört in den Bereich der technischen Modelle und kann nicht gelingen. Denn in Abwandlung der dritten Antinomie von Kants „Kritik der reinen Vernunft“ muss gesagt werden: Ich vermag zwar eine durchgängige Kausalkette zu postulieren als Bedingung der Möglichkeit innerer Identität, gleichzeitig darf und kann aber diese Kette nie geschlossen werden, denn andernfalls wäre jede Freiheit unmöglich. Phänomenal zeigt sich dies darin, dass der Mensch niemals über jeden Augenblick des Lebens verfügt, denn dies würde ihn schlicht und einfach in den Wahnsinn treiben. Erst die chronologischen Lücken ermöglichen daher auch eine geistgeleitete Selbstzuschreibung.

Eine wichtige Konsequenz aus dem hier Angezeigten ist, dass das Universum mit jeder Entität beginnt, d. h. in jeder Monade erschaffen wird oder anders gesagt: Der Anfang der Welt ist der plurale Anfang jeder einzelnen Monade, wobei dieser Anfang eben nicht chronologisch zu fassen ist. Wenn nämlich eine innere Einheit als solche auftritt, setzt sie sich Zeit oder konkret gesagt: die Zeit der anderen Monaden voraus. Natürlich habe ich, der ich hier vor Ihnen stehe, Eltern, die chronologisch gesehen vor mir waren, allerdings sind sie dies eben in Bezug auf mich. Dieses „Ich“, dies sei hier nachdrücklich betont, ist auch sprachlich gesehen nicht wegzudenken. Wann immer ich zeitliche Bestimmungen verwende, werden diese in Bezug auf „Ich“ zum Ausdruck gebracht. Daher bin „ich“ nicht von den Eltern einfach in bewirkter Abhängigkeit, sondern bin mit ihnen in Wechselwirkung. Der Anfang von mir ist in gewissem Sinne auch der Anfang meiner Eltern genauso wie der Anfang aller anderen Monaden.

Eine Problematik, die sich allerdings in diesem Zusammenhang stellt, betrifft die Frage nach dem „Wie“ dieses Anfangs und des auf ihn „folgenden“ zeitlichen Ablaufs: Üblicherweise wird ein definierbarer (positivierbarer) Anfang angenommen (sei es der große Knall oder das wiederholte Anfangen eines Werkmeisters), wobei dieses Geschehen quasi äußerlich, d. h. von einem äußerlichen Beobachter überblickt wird, der den absoluten Maßstab der Zeit bildet. Wie mir scheint, setzen auch die meisten Vertreter der Evolutionstheorie, so sie diese Problematik reflektieren, einen solchen Anfang voraus, nur tritt an die Stelle des göttlichen Beobachters, in dessen absoluter Sicht die perspektivischen Monaden verschwinden, der Wissenschaftler, der die Zeit von Anfang an überblickt. Was aber, wenn ein solch positivierbarer Anfang, also eine Eröffnung der chronologischen Zeit, selber ein abstrakter Gedanke wäre?

Mit dieser Fragestellung steht auch theologisch viel auf dem Spiel: Wenn Gott die Liebe ist, kann er wohl nicht als Beobachter eines ihm äußerlichen Geschehens betrachtet werden. Umgekehrt geht Gott nicht, wie es pantheistische Positionen nahelegen, in der Welt auf. Ohne an dieser Stelle adäquat auf die sich hier zum Ausdruck bringende theologische Fragestellung nach dem Verhältnis von Gott und Welt eingehen zu können, wird theologisch gesagt werden müssen, dass Gott der Welt „inniger“ ist als sie sich selber je zu sein vermag, ohne dass er lückenlos in der Welt verortbar wäre. Konkreter müsste darauf abgehoben

werden, dass nach Kant (und wenigstens andeutungsweise Leibniz¹¹) der Weltbegriff keine Totalität bezeichnet, weil es eine solche nur in der (modellhaften) Vorstellung (d. h. als Gedanke) gibt, wobei diese nichts Anderes wäre als der (Alp-) Traum totalitärer Verfügungsgewalt. Vielmehr ist die „Welt“ genauso wie das „Ich“ dadurch ausgezeichnet, dass ihr „Innerstes“ durch eine „Lücke“, eine niemals definierbare „Leerstelle“ bzw. ein „Geheimnis“ oder eine „Entzogenheit“ signiert ist, die keinen Mangel darstellen, sondern diese Welt erst vervollkommen und schließen. *Erst in dem, was nie vollständig zur Bedeutung kommt (SEIN Mysterium), kann Bedeutung entstehen, was der Grundsatz aller Religion, Poesie, Liebe, Sprache, Geistigkeit etc. ist.*

4. Von der Zeit des Subjekt-Objekts zur Zeit des Subjekt-Subjekt-Objekts

Nach diesen Ausführungen über Leibniz wollen wir kurz Überlegungen von Kant und Hegel nachzeichnen. Beide denken Leibniz weiter, wobei sie dem Phänomen menschlicher Freiheit – ohne die alle Rede von der Zeit abstrakt bliebe – besser gerecht werden.

Leibniz hat den Menschen wenigstens tendenziell noch naturiert¹² und daher nicht in seiner Intersubjektivität, Geistigkeit und Gottesebenbildlichkeit adäquat gewürdigt. Denn die Menschenmonade und die nicht(selbst)bewussten Entitäten stehen insofern auf einer Linie, als beide in Gott determiniert und damit naturiert sind. Denn während jede Monade endlicher Spiegel des Universums ist, ist Gott gewissermaßen die Instanz, in der alle Monaden zureichend begründet und d. h. aufgehoben sind. Mit Leibniz ist zwar Freiheit insofern gewonnen, als die Monade nicht äußerlich wirkursächlich in einem letzten Sinne („zureichend“) zu determinieren ist, somit auch aus einem endlichen Blickwinkel betrachtet frei ist (ich müsste, um nur einen Grashalm zu verstehen, das ganze Universum verstehen¹³), allerdings ist sie in Gott determiniert. In Bezug auf die Zeit bedeutet dies, dass diese in Gott, der sie in Ewigkeit überblickt, vorherbestimmt ist (was ja auch die Mehrheit der Kreationisten affirmieren dürfte).

Kant, wohl der erste Denker, der Freiheit in vollem Sinne gedacht hat¹⁴, macht uns wie Leibniz darauf aufmerksam, dass die Zeit kein realer Behälter, in dem sich

¹¹ Leibniz macht uns darauf aufmerksam, dass die Welt in Gott zureichend begründet ist, um sofort zu ergänzen, dass Gott nicht in der Ebene des von ihm zu Begründenden verortet werden kann. In § 37 der Monadologie schreibt er: „Der zureichende oder letzte Grund [Gott] muß also außerhalb des Zusammenhangs oder der Reihe der besonderen und zufälligen Dinge liegen“ (vgl. G.W. Leibniz, *Monadologie* § 37, in: *Hauptschriften zur Philosophie*, Hamburg 1996, 610). Die Welt ist also in sich nicht zureichend, sondern es gibt in ihr eine Art „Lücke“, die unsere Welt erst „schließt“, frei und sinnvoll macht.

¹² Wahrscheinlich wäre eine Leibnizlektüre möglich, die diesen so nahe an Kant heranführt, dass auch Freiheit im strengen Sinne mit ihm zu denken wäre, allerdings würde eine solche Lektüre den Rahmen dieses Beitrags sprengen.

¹³ Von daher hat Kant Recht, wenn er behauptet, dass ein Newton des Grashalms nicht möglich sei, vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft* 338.

¹⁴ Für eine detaillierte Interpretation der Kantischen Freiheits- und Zeitauffassung im Gegensatz zur Position von Leibniz vgl. K. Appel, *Kants Theodizeekritik*, Frankfurt 2003.

Dinge befinden, ist. Im Gegensatz zu Leibniz jedoch (und dies ist der eigentliche Unterschied bei aller Nähe dieser beiden Philosophen) zeigt uns Kant auf, dass der Mensch keine (Zeit-)Totalität überblicken kann, womit sowohl jeder Versuch, zu einem absoluten Anfang zu gelangen als auch jeder Versuch, Zeit zu überblicken, scheitern müssen. Objekte im Sinne von (allumfassenden) Totalitäten, egal ob wir diese nun „Ich“, „Gott“ oder „Welt“ nennen, sind (transzendentaler) „Schein“.¹⁵ Damit sind ein positivierbarer Anfang der Zeit genauso wie ein ewiges chronologisches Zurückgehen Gedankenkonstrukte, denen keine Realität zukommt.¹⁶ In beiden Fällen liegt der Versuch vor, die Zeit durchgehend zu bestimmen, was aber insofern in die Aporie führt, als eine durchbestimmte Zeit eine durchbestimmte Realität mit sich brächte, die im wahrsten Sinne des Wortes bedeutungslos wäre. Denn Bedeutung kann sich überhaupt nur im Spielraum eines Bedeutungsfeldes generieren. Könnten wir nur ein Wort, welches ein anderer Mensch sagt, in seiner Bedeutung fixieren, wäre die Sprache und der Geist verlorengegangen, wir wären zum Computer regrediert. Daher haben durchbestimmte Objekte lediglich Modellcharakter.

Gerade weil Kant den Modellcharakter von Totalitäten aufzuzeigen vermag, ist es ihm möglich, Freiheit zu denken, da diese nicht in einer vorherbestimmten Totalität verschwindet. Freiheit ist bei Kant aber nicht nur ein notwendiger Grenzbegriff theoretischer Vernunft, sondern auch und zuerst „Gegenstand“ der praktischen Vernunft. Er macht darauf aufmerksam, dass ihr Bestimmungsgrund nicht in der Sphäre des Seins liegt, denn so wäre sie entweder determiniert oder bloß zufällig und damit willkürlich, sondern in einem Zweck, der selber nicht wiederum durch andere Zwecke bedingt ist. Diesen Endzweck verortet Kant im Menschen, weil dieser im Gegensatz zu allem anderen Seienden jede Art von Naturkausalität zu transzendieren vermag. Anders gesagt: Während Tiere (und Pflanzen) immer auf ein bestimmtes Repertoire an Mittel festgelegt sind, kann der Mensch dieses Repertoire distanzieren und damit transzendieren. Aus diesem Grund begegnet uns im Mitmenschen ein Wesen, welches nicht in die Naturkausalität eingefügt ist und damit einen Zweck symbolisiert, welcher nicht als Natur dechiffriert werden kann. Deshalb hat bei Kant – stärker als dies bei Leibniz der Fall ist – der Mensch eine herausgehobene Stellung.

Es ist Hegel, der aus den Überlegungen Kants und (der Sache nach) Leibnizens wichtige Konsequenzen zieht, mit denen wir unsere Ausführungen beenden wollen.

¹⁵ Wenn die Physik einen Anfang des Universums sucht, unterläge sie dabei diesem transzendentalen Schein, vergäße sie, dass sie Modelle erstellt.

¹⁶ Beide Modelle dürften im Übrigen auch von der Physik verabschiedet werden, die heute in der Berücksichtigung von Quanteneffekten nicht mit einer Singularität, genannt „Urknall“, die Zeit beginnen lassen will, sondern z. B. von einer „imaginären Zeit“ spricht, die dem Chronos gegenübersteht, so in diversen Publikationen etwa S. Hawkins u. a. Die Furcht der Theologie vor dem Verlust des Urknalls scheint gerade angesichts der Errungenschaften von Kant und Hegel vollkommen unsinnig. Gott schafft im Geist, nicht im Chronos.

Um eine einigermaßen angemessene Darstellung der Hegelschen Gedanken zu geben, bedürfte es einer eingehenden Interpretation seiner Hauptwerke.¹⁷ Wir können hier daher nur einige Punkte grob vereinfachend herausgreifen. In der „Phänomenologie des Geistes“ macht Hegel darauf aufmerksam, dass das Bewusstsein in der Gestalt der *sinnlichen Gewissheit* das *Sinnliche* nicht festhalten kann, welches ihm dauernd entschwindet und auch nicht aussprechbar ist. In diesem Verschwinden macht das Bewusstsein allerdings die Erfahrung des Allgemeinen und der Negation (Verschwinden des „dieses da“ der Sinnlichkeit). Die *Wahrnehmung* versucht nun, ihren (allgemeinen) Gegenstand als *Ding mit Eigenschaften* zu fixieren. Wir befinden uns also mitten in der heute gängigen Dingontologie. Das Ding soll der negative Fluchtpunkt (Hegel nennt dies „Eins“), an dem die Eigenschaften sich gegenseitig ausschließen und so erst als Eigenschaften unterscheidbar werden, und gleichzeitig auch das allgemeine Medium ihres Bestehens sein, an dem sie „haften“ (Hegel nennt dies „Auch“). Resultat ist, dass das Ding an diesem Widerspruch zugrundegeht. Wichtig ist, dass bereits das Ding als „Einheitspunkt“ der Eigenschaften nur mehr als Produkt der Reflexion betrachtet werden kann. Wir sind auf diese Art und Weise im ontologischen Status der inneren Einheit (Monade) von Leibniz angelangt, wobei aber gezeigt wird, dass gedankliche Reflexion und Monade zusammenfallen. In der dritten Stufe des Bewusstseins wird der Gegenstand schließlich als „*Kraft*“ gefasst. Die Welt, die wir in diesem Status erkennen, ist die sich immerwährend verändernde Welt, das Wechselspiel einer gedanklichen inneren Einheit, die sich als ständig wechselnde sinnliche Äußerung zeigt. Diese bewegte Welt versucht der *Verstand* in ein Reich von Gesetzen zu beruhigen. Das Defizit dieser Stufe, die gewissermaßen das Ideal der Einzelwissenschaften darstellt, liegt allerdings darin begründet, dass die Gesetze sozusagen noch einen starren, unbewegten Unterschied über die Welt überstülpen. Die wahre Welt ist aber lebendig und kann nach Hegel nur in dialektischen Bestimmungen gefasst werden. Die dialektische Bestimmung par excellence ist der *Unterschied*. Er ist dabei nicht ein Unterschied zweier fixierter Größen, in dem erst wieder die Bewegung stillgelegt wäre, sondern Unterschied an ihm selbst, Unterschied von Einheit und Unterschied. Wir sind auf diese Weise ontologisch beim *Lebendigen* angelangt. Das Lebewesen drückt den Unterschied an ihm selber aus, wenn es in allem Wechsel identisch mit sich und identisch mit sich nur im Wechsel des Lebensvollzugs ist. Noch viel fundamentaler betrachtet ist allerdings das Lebendige der *Unterschied des Lebens* selber. Dieses bringt sich in den Gestalten des Lebendigen zum Ausdruck, die es aber wieder (im Sterben des Lebendigen) in sich zurücknimmt. Entscheidend ist allerdings, dass das Leben den Unterschied an ihm noch nicht vollkommen zum Ausdruck bringt, weil es nicht in der Lage ist, sich von sich zu unterscheiden. Dies ist das Proprium des *Selbstbewusstseins*. Dieses unterscheidet sich von sich, indem es beim Gegenstand ist und, gerade indem es beim Gegenstand ist, nicht in diesem aufgeht (wie der Hund in

¹⁷ Für eine Hegelinterpretation mit Blick auf die Zeitproblematik vgl. K. Appel, *Zeit und Gott*; ebenso W. Grieser, *Geist zu seiner Zeit*. Mit Hegel die Zeit denken. Auf dem Weg zu einer „Metaphysik der Zeit“, Würzburg 2005.

der Wurst, wenn er frisst), sondern sich „in sich reflektiert“, d. h. bei sich ist (ich bin mir meiner bewusst, indem ich in der Welt bin, indem ich spreche). In seiner vollen Bedeutung – als in seiner Totalität sich auf sich beziehender Unterschied – zeigt sich der Unterschied allerdings darin, dass das Bewusstsein, wie Hegel sagt ein „gedoppeltes Selbstbewusstsein“, d. h. Geist ist. Oder anders gesagt: Ich werde mir erst selber bewusst im Antlitz und durch die Anerkennung eines anderen Selbstbewusstseins. Ich spreche, weil ich angesprochen wurde, d. h. weil ich in einem vorgegebenen sprachlichen Geschehen stehe oder auch: Der Mensch, der Sprache nicht erfinden und (technisch) entwickeln kann, spricht im Anspruch (in der doppelten Bedeutung dieses Wortes) Gottes.

Im Gegensatz zu Leibniz setzt Hegel das Seiende nicht als Subjekt, sondern er sieht, dass alles Seiende eingebettet ist in einem Subjekt-Subjekt-Objekt-Kontext. Der Mensch bringt die Dinge immer schon in einem intersubjektiven Sprachzusammenhang ins Wort. Das Seiende ist nicht als bewusstseinsunabhängiges Objekt zu setzen – hier sei noch einmal daran erinnert, dass das Wort „Ich“ nicht weggedacht werden kann! –, vielmehr erschließt es sich im Geist (siehe unser Beispiel der braunen Augen), d. h. nicht zuletzt im intersubjektiven Raum menschlicher Sprache, die theologisch gesehen nie nur menschliche Sprache ist, weil sie nicht als menschliche Erfindung gefasst werden darf, da der Mensch immer nur als Angesprochener, im Anspruch existiert und gesprochen hat¹⁸. Weiters sei noch einmal darauf hingewiesen, dass es deshalb etwas zu besprechen gibt, weil das Seiende sich als Wort offenbart. Die Natur ist daher nicht ohne Geist, dieser wiederum setzt sich die Natur voraus, wobei zu betonen ist, dass die Natur ihr geistiges Moment gerade darin zum Ausdruck bringt, dass auch in ihr bereits Freiheit (worauf die Quantenphysik in der Kopenhagener Deutung hinweist) und Geschichte hervortreten, worin die große Erkenntnis der Evolutionstheorie liegt. Allerdings muss betont werden, dass die Natur nicht an sich ist, sondern nur in Bezug auf den Geist, wie er sich als Geist (und nicht als Natur) vollständig im Logos (der Sprache) und der damit verbundenen Selbstreflexion und grundsätzlicher gesprochen in der intersubjektiven Sprachgemeinschaft, die immer schon im Anspruch SEINES schöpferischen Wortes steht, darstellt. Wie oben bereits festgehalten wurde, vermag der Mensch nur dann zu denken, sprechen, letztlich zu leben, wenn er angesprochen wird, wenn er durch den anderen Menschen Anerkennung erfährt. Im Tier, in der Natur kann der Mensch sich nicht erkennen, nicht zum Selbstbewusstsein und nicht zur Sprache gelangen, sondern Selbstbewusstsein setzt anderes Selbstbewusstsein voraus. Dabei bekommt auch der Anfang ein ganz anderes Gewicht: *Jeder geistvolle Anfang ist Anfang eines Anderen*, was sowohl für den Menschen als Individuum als auch für den Menschen als Menschheit gilt. Ich kann weder Sprache noch Liebe noch Gemeinschaft im Sinne eines technischen Geschehens chronologisch autopoietisch beginnen (diesen Beginn gibt es nur im Programmieren von Computern, als deren Analogie sich der Mensch heutiger Tage zunehmend versteht), insofern verdankt sich der Mensch einem transzendenten Geschehen,

¹⁸ Aus diesem Grund ist auch Intersubjektivität nicht auf menschliche Interaktion zu beschränken.

welches ihm voraus ist, welches zu benennen Aufgabe (im doppelten Sinne des Wortes) der Religion ist. Dabei ist wieder zu sagen: In diesem Geschehen werden Kausalitäten gesetzt und die Naturgeschichte vorausgesetzt. Anders gesagt: Da es Natur nicht ohne Geist bzw. Selbstbewusstsein gibt, das Selbstbewusstsein aber eine Naturgeschichte als Voraussetzung hat, *lebt der Mensch aus einer ewigen Vergangenheit, die niemals (im Sinne einer geistigen Selbstpräsenz) war*. Er ist ganz durch diese Vergangenheit bedingt, die doch nie ins Licht einer Präsenz getreten ist. Noch pointierter könnte man die Behauptung wagen, dass die Naturgeschichte die (unabdingliche) Traumzeit ist, von der mythologische Kulturen immer schon gesprochen haben, denn auch diese Zeit ist dadurch charakterisiert, dass sie eine ewige Vergangenheit in Bezug auf die (menschliche) Geschichte bildet, d. h. eine Zeit „vor“ der Zeit ist, eine imaginäre Zeit gewissermaßen, ohne die die Realzeit nicht möglich wäre.¹⁹

5. Konsequenzen

1. Der Mythos aller Zeiten hat immer gewusst, dass die *conditio humana* sich einer Zeit vor der Zeit verdankt. Die Götter, das Paradies, die mythologischen Ahnen und Geister, die Totentiere, all dies war niemals im Sinne des chronologisch Gegenständlichen, ohne deswegen eine menschliche Erfindung gewesen zu sein. Denn der Mensch hat in den mythologischen Gestalten das Bewusst-Sein, d. h. den Geist, wie er ihm entgegengetreten ist, wie er von ihm erfahren werden musste, verspricht, was v. a. Hölderlin und Schelling gesehen haben. Ohne diese Gestalten wäre das Seiende nicht adäquat denkbar und wahrnehmbar gewesen (insofern ist auch der klassische Mythos keine Erfindung). Wobei wir auch heute nicht auf den Mythos verzichten können, wenn wir den Gehalt des Geistigen adäquat deuten wollen, ohne deshalb allerdings unmittelbar auf ihn zurückzugreifen zu dürfen²⁰.

Die erste Einleitung in Leibniz, die wir gegeben haben, lässt vielleicht bereits eine Ahnung von der Kraft des Mythos aufleuchten, insofern die Monade zum Ausdruck bringt, dass alles Seiende in Analogie zu einem Subjekt zu denken ist.

Auch wenn wir einen entsprechenden Umgang mit dem Mythos erst wieder in philosophisch besseren Zeiten zu lernen hätten, hat doch die *Neuzeit einen unverzichtbaren und grandiosen Mythos hervorgebracht, nämlich den der Evolution*. Sie berichtet uns von einer Welt vor dem Menschen, einer ewigen Vergangenheit, einer Zeit vor der Zeit (die allerdings philosophisch gesehen an das Bewusst-Sein des Menschen gekoppelt bleiben muss), in der Saurier u. a. Lebewesen lebten. Die

¹⁹ Meines Erachtens ist der erste Philosoph, der diesen Zusammenhang zum Ausdruck gebracht hat, Schelling. Vgl. F.W.J. Schelling, *Die Weltalter*. Fragmente, München 1993.

²⁰ Ein Versuch, zum Mythos als Zeitgestalt unter den Prämissen der Moderne hinzuzuführen, liegt vor in meiner Monographie „Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit“, Paderborn 2008. Ansonsten wären natürlich zu nennen: F.W.J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, XI 1–572; weiters B. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein VII. „Und“*. Die Sprache Hölderlins in der Spannweite von Mythos und Logos, Realität und Wirklichkeit, Frankfurt/Main 1979.

Verhaltensforschung macht uns darauf aufmerksam, wie sehr wir dieses Erbe auch heute noch mit uns führen. Bei all dem ist aber daran festzuhalten, dass diese Geschichte, wengleich chronologisch (hier zeigt sich der Logos) vermittelbar, doch ewige Vorgeschichte bleibt.

2. Positionen wie die des „Intelligent design“ sind zufolge unseren Überlegungen nicht nur eine Metabasis eis allos genos, indem in ihnen Gott da verortet wird, wo wir Naturkausalitäten wenigstens als heuristisches Prinzip annehmen müssen, sondern auch gewissermaßen zu wenig radikal: Das chronologische Zeitkonzept wird grundsätzlich beibehalten, nur wird Gott nachträglich eingefügt, womit auch zu wenig beachtet wird, dass auf diese Weise Gott selber dem Chronos verfällt (und damit genauso wie der Mensch naturiert wird). Das unverzichtbare Wahrheitsmoment dieser Position liegt allerdings darin, dass ausgesprochen wird, dass der Geist nicht einfach irgendwann als Eigenschaft oder Funktion der Natur aufgetreten ist.

3. Aus der hier vorgestellten Position ergibt sich, dass die wissenschaftlichen Errungenschaften der Evolutionstheorie, der Verhaltensforschung etc. voll beibehalten werden können und – sogar aus theologischen Gründen – auch müssen, ohne dass der Mensch naturiert oder das Lebendige atomisiert wird, was beides elementaren ethischen Erfahrungen widerspricht und auf eine ontologische Reduktion des Seienden hinausläuft.

4. Theologisch ist schließlich zu sagen, dass Gott in der Bibel nicht als Werkmeister auftritt, sondern die Schöpfung aus der Kraft des Wortes erfolgt, d. h. Gott offenbart sich nicht in einem herstellenden Tun bzw. im Chronos, sondern im Kairos des Wortes und des Sakraments und in der Nachfolge derjenigen, die mit ihrem Leben und in ihren Worten dafür einstehen, dass die Welt, dass der Andere und der Geringste der Brüder nicht zum Verstummen kommen.