

Aus der wissenschaftlichen Theologie

Zur Erbsünde-Auffassung Teilhard de Chardins

Von Leo Scheffczyk, München

Die Vorstellungen Teilhard de Chardins über Sünde und Erbsünde sind in den Gesamtdarstellungen seiner Weltanschauung schon oft aufgenommen und erörtert worden. Dabei traten, wie auch sonst bei Beurteilung der philosophischen und theologischen Anschauungen dieses universal ausgerichteten Denkers, die gegensätzlichsten Stellungnahmen zutage. Die Beurteilungen divergierten nicht nur zwischen Freunden und Gegnern Teilhards, was verständlich ist; sie gingen auch auf Seiten der Anhänger Teilhards auseinander, was ein Zeichen für die schwierige Problemlage ist. So kommt etwa der reformierte französische Theologe G. Crespy, der dem theologischen Anliegen Teilhards im ganzen zustimmt, hinsichtlich der Sündenauffassung zu dem kritischen Urteil: »Teilhard scheint das Übel zu unterschätzen, weil es ihm nur als eine zwangsläufige Folge der Evolution erscheint¹.« Damit verbindet sich eine ebenso kritische Stellungnahme zu dem für Teilhard zentralen christologisch-soteriologischen Gedanken: »In der Welt Teilhards ist Platz für den siegenden Christus, aber nicht für den richtenden Christus².« In die gleiche Richtung geht die Kritik des Teilhard durchaus wohlgesonnenen lutherischen Theologen S. M. Daecke, der das Verständnis des Kreuzes als den »fragwürdigsten Punkt in seiner [Teilhards] Theologie«³ bezeichnet, wogegen ein anderer Teilhard-Interpret, A. Haas, scharf Stellung nimmt⁴. Wiederum anders fällt die Beurteilung der Sündenauffassung Teilhards durch seinen persönlichen Freund H. de Lubac aus, der mit Teilhard mehr als dreißig Jahre im Gedankenaustausch stand. De Lubac bestätigt aus seiner reichen Kenntnis der Schriften Teilhards, daß dieser »mehr als einmal eine Diagnose des innersten Wesens der Sünde gegeben [hat], die sehr treffend ihre Bosheit erfaßt«⁵, macht aber gerade bezüglich der Ur- und Erbsündenauffassung Teilhards den Vorbehalt: »Was die Ursünde (peccatum originans) anbetrifft, so mag er, gedrängt von Professoren, die zufriedengestellt werden mußten, im Zusammenhang mit seiner wissenschaftlichen Lehre vom Ursprung des Menschen, hier und da Erklärungen gegeben haben, die man mit gutem Recht als einigermaßen unzulänglich beurteilt hat⁶.« In der wohl neuesten deutschen Arbeit über »Die Struktur der Weltsumme Teilhards de Chardin« von A. Gläßer, der eine umfassende Synthese der Gedanken Teilhards bietet, heißt es bei aller Hochschätzung des Werkes Teilhards: »Vielleicht bringen ihn die Vermengung von Faktizität und Notwendigkeit der Sünde im Begriff der statistischen Notwendigkeit und die Spekulationen über die Bedingungen des göttlichen Schöpfungsaktes und das malum ontologicum des Schöpfungswerkes in eine gewisse Zwiespältigkeit, die sein Gottesbild, seine Auffassung von der anfänglichen Gutheit der Schöpfung und von der Natur des Falles und damit auch den christlichen Realismus der Freiheit und der Sünde trüben⁷.« Gläßer äußert in diesem Zusammenhang den Wunsch, daß dieser Frage weitere Untersuchungen und eingehendere Diskussionen gewidmet werden mögen.

Gerade diesen Wunsch greift K. Schmitz-Moormann, der bereits durch Übersetzungen der Werke Teilhards und Studien über diese hervorgetreten ist, in einem neuen Buch⁸) auf. Um für die Interpretation Teilhards und seine eigene weitergehende Deutung Raum zu schaffen, unterzieht der Verfasser im ersten Kapitel (Die Erbsünde in der modernen theologischen Diskussion) zunächst die modernen Bemühungen um die Neuinterpretation des Dogmas einer Kritik, sogar diejenigen, die von Teilhard beeinflusst sind. Diese kurzgefaßten Kritiken zahlreicher Autoren können die

¹) G. Crespy, *Das theologische Denken Teilhard de Chardins*. Stuttgart 1963, 303.

²) Ebda., 303.

³) S. M. Daecke, *Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie*. Göttingen 1967, 82.

⁴) Vgl. die Besprechung des Buches von S. M. Daecke durch A. Haas, in: *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 438–442 bes. 441 f.

⁵) H. de Lubac, *Teilhard de Chardins religiöse Welt* (deutsch von K. Bergner) Freiburg 1969, 175.

⁶) Ebda., 175.

⁷) A. Gläßer, *Konvergenz. Die Struktur der Weltsumme Pierre Teilhards de Chardin*. (Eichstätter Studien N. F. 4.) Kevelaer 1970. 199.

⁸) K. Schmitz-Moormann, *Die Erbsünde. Überholte Vorstellung – bleibender Glaube*. Olten-Freiburg 1969. Das Korpus der Arbeit (Kap. 2–4) ist im Wesentlichen identisch mit der theologischen Dissertation des Verfassers mit dem Titel: *Erbsünde und Evolution*. Die Erbsündeproblematik in der Sicht Teilhard de Chardins.

von diesen vertretenen Anliegen nur unvollkommen erkennen lassen. So wird – um nur ein Beispiel zu nennen – die Aussage, daß P. Schoonenberg »in uneingeschränkter Weise den Gedanken des Evolutionismus« (S. 68) übernehme, dem Anliegen Schoonenbergs nicht ganz gerecht. Mit seiner Erklärung von der »Sünde der Welt« verfolgt Schoonenberg nicht so sehr eine kosmologisch-evolutive Grundtendenz als vielmehr eine personal-geschichtliche, weshalb nach ihm die Sünde (im Gegensatz zu Teilhards Grundaxiom) auch »nicht unter eine statistische Notwendigkeit fallen kann«⁹⁾. Im übrigen gibt Schmitz-Moormann selbst zu, daß die im ersten Kapitel angewandte Methode »durchaus kritisierbar ist« (S. 11).

Das Interesse der Forschung wird mehr auf die Partien des Buches fallen, die an Hand von bisher unveröffentlichten Texten die Erbsünde-Auffassung Teilhards wiedergeben. Beachtung wird auch der bei der Interpretation dieser Texte vom Verfasser erbrachte Nachweis finden, daß Teilhard eine gewisse Entwicklung seiner Auffassungen durchmachte (entgegen der häufigen Annahme, daß Teilhard schon am Anfang völlig »er selbst« sei¹⁰⁾). So ist Teilhard in seiner Schrift »Der Kampf wider das Viele« (1916) nach Schmitz-Moormann noch der scholastischen Schulauffassung von der Sünde verhaftet, die hier in das Konzept der WerdeWelt zwar schon übertragen, aber mit ihm innerlich noch nicht verbunden ist (S. 85 ff.). Allerdings wird man auch zugeben müssen, daß das Neue und Spezifische der Sündenauffassung Teilhards relativ früh aufleuchtet, so schon in einer aus dem Jahre 1917 stammenden Überlegung, in der es heißt: »Die Schöpfung bringt notwendig die Existenz der Sünde mit sich (weil das teilhabende Sein notwendig unvollkommen auftritt)« (S. 95). Offensichtlich ist hier (worüber nicht reflektiert wird) bei Teilhard nicht unterschieden zwischen dem sog. metaphysischen Übel, dem einfach Unvollkommenen, und dem sittlich Bösen. So wird die Sünde hier auf das metaphysisch Unvollkommene als Ursache zurückgeführt. In Wirklichkeit kann dieses nur die Bedingung der Möglichkeit für die Sünde als sittlicher Entscheidung sein.

Das Anliegen Teilhards erscheint noch deutlicher akzentuiert in der 1920 abgefaßten Schrift über »Sündenfall, Erlösung und Geozentrik«. In ihr wird die Erbsünde direkt als »die wesentliche Reaktion des Endlichen auf den Schöpferakt« und als »die Kehrseite aller Schöpfung« bezeichnet (S. 102). Der Verfasser erkennt an, daß man in diesen Formulierungen einen »gewissen Manichäismus« angelegt sehen könne, ein Verdacht, der allerdings nur beim Festhalten an einer statischen Philosophie des Seins auftauchen könne. Doch ist diese Aussage Teilhards nicht als die endgültige anzusehen. Die weitere gedankliche Entwicklung der Problematik findet sich in dem Erbsündeaufsatz des Jahres 1922 (Note sur quelques représentations historiques possibles du péché originel), in dem »die Erbsünde . . . weder als ein individueller Akt und als Akt einer Person begriffen« wird (S. 116)¹¹⁾. Sie gilt Teilhard hier als Symbol »jenes perennen und universellen Gesetzes der Sünde, die in der Menschheit ist k r a f t ihrer Situation des »esse in fieri«. Da der Schöpferakt das Sein aus den Tiefen des Vielen (der Materie) zu Gott aufsteigen läßt, trägt er immer den Schatten der Sünde an sich, aber auch (wegen der fortschreitenden Einswerdung) das Angebot des Heils und der Erlösung. »Damit« – so der Verfasser – »verliert die Geschichte der Schöpfung viel von ihrer manichäischen Gebrochenheit« (S. 118), offenbar aber doch nicht alles (?).

Wenn man die interessantesten, mehr biographischen Details über die Zensurierung Teilhards übergeht, so ist aus den nachfolgenden Jahren vor allem die in »Christologie et évolution« (1933) gegebene Erklärung charakteristisch, in der es heißt: »In einer fix und fertig geschaffenen Welt ist eine ursprüngliche Unordnung nicht zu rechtfertigen: es muß ein Schuldiger gefunden werden. In einer Welt aber, die nach und nach aus der Materie emergiert, braucht man sich kein ursprüngliches Unglück vorzustellen, um das Auftreten des Vielen und seines unvermeidlichen Satelliten, des Übels, zu erklären« (S. 133). Wiederum wird der kritische Leser fragen, ob der christliche Schöpfungsglaube die Welt je als »fix und fertig geschaffen« verstand. Er wußte allein schon auf Grund von Gn 1,28, daß das endliche Seiende vervollkommenbar ist. Er differenzierte aber (etwa mit Thomas v. Aquin) genauer und unterschied zwischen der anfänglichen Vollkommenheit oder Güte der Schöpfung (vgl. Gn 1,31) und der Endordnung oder Endvollendung. Im übrigen wird man auch hier feststellen können, daß Teilhard nicht zwischen dem malum physicum des Übels und dem ethisch Bösen der Sünde unterscheidet. Sehr eindeutig ist auch die Aussage, wonach das Übel »ein Feind, ein Schatten« ist, »den Gott unvermeidlich durch die alleinige Tatsache weckt, daß er sich zur Schöpfung entscheidet« (S. 134). Wenn sie nur auf das physische Übel bezogen wird, ist sie unverfänglich; nur würde man dann nicht vom »Feind« und »Schatten« Gottes sprechen, weil dieses Übel mit der materiellen Welt gegeben ist und in ihr einen ausgleichenden Faktor darstellt,

⁹⁾ P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*. Einsiedeln 1960, 60.

¹⁰⁾ So auch neuestens wieder A. Haas, a.a.O., 439. Allerdings ist dies hier in Auseinandersetzung mit S. M. Daacke gesagt, der mit seiner Periodisierung der Entwicklung Teilhards wohl zu weit geht.

¹¹⁾ Es muß hier wohl genauer heißen: »die Ursünde«.

der von Gott sogar beabsichtigt ist. Wenn die Aussage aber die Sünde meint, ist sie vor dem Vorwurf des Manichäismus kaum zu schützen.

Eine gewisse »Synthese« bietet der vom 15. November 1947 datierte Aufsatz »Réflexions sur le Péché Originel«, in dem Teilhard die Erbsünde als eine »Wirklichkeit transhistorischer Ordnung« (S. 144) behandelt, die alle Geschichte umgreift, weil sie (wie der Verfasser erklärend hinzufügt) in der Werderstruktur des Universums angelegt ist. Wie stark dabei der kosmisch-physische Charakter dieser Sünde im Vordergrund steht, zeigt Teilhards Aussage: »Wenn es also in der Welt eine Erbsünde gibt, kann sie nur überall und seit immer schon sein, von dem zuerst gebildeten bis hin zu den fernsten Sternennebeln« (S. 146). Hier scheint die Erbsünde vom Menschen geradezu unabhängig gemacht zu sein. Aber im folgenden differenziert Teilhard genauer, wenn er von der im kosmischen Prozeß notwendig auftretenden Unordnung sagt: »Oberhalb des Lebens bringt sie den Schmerz. Vom Menschen an wird sie zur Sünde« (S. 153).

Um die Verbindung der Sünde mit dem Naturprozeß zu verdeutlichen, führt Teilhard den Gedanken von der statistischen Gesetzmäßigkeit der Sünde ein. Die statistische Notwendigkeit besagt für das Individuum keinen Zwang zur Sünde, ein Argument, dem nicht zu widersprechen ist. Trotzdem wäre hier kritisch anzumerken, daß mit der Berufung auf die Statistik die Problematik der alles umfassenden und die ganze Geschichte übergreifenden Erbsünde eigentlich schon aufgegeben und verlassen ist; denn »eine allgemeine Vorfindlichkeit, die die Totalität der Geschichte affiziert« (S. 148) braucht und kann statistisch nicht erfaßt werden.

Ohne hier Begriff und Wesen der Statistik vollständig klären zu können (was in dem Buch auch nicht geschieht), darf man doch sagen, daß die Statistik Häufungen von gleichgearteten *variables* Fällen oder Merkmalen in ein rechnerisches Verhältnis zu bestimmten Bestands- oder Ereignismassen setzt (z. B. Sterbezahl auf 1000 Lebende oder Farbblindheit bei 4% aller Männer). Entscheidend ist, daß die Statistik sich auf *veränderliche* Größen und auf *partikuläre* Merkmale bezieht, nicht aber auf *konstante* und *universale* Phänomene. So gibt es keine Statistik über die Häufigkeit des menschlichen Todes als solchen (wohl über den Herz- oder Unfalltod) oder über die Häufigkeit des Wirkens der Schwerkraft *als solcher*, weil es sich hier um unveränderliche und universale Phänomene handelt. Das gilt auch für die *invariable* und *universale* Wirklichkeit der Erbsünde.

So ist der Begriff der Statistik allenfalls auf die Einzelsünden als Häufungserscheinungen zu beziehen. Allerdings haben sich immer wieder Theologen (auch solche, die Teilhard nahestehen, wie etwa Schoonenberg, Smulders, Gläßer) bezüglich der Einführung dieses Begriffes in die Hamartologie kritisch geäußert und dies nicht nur aus dem ungenügenden Gefühl heraus, daß man hiermit Begriffe und Methoden der quantitativen, empirischen und exakten Forschung vielleicht unbedacht auf personal-ethisches Geschehen überträgt. Aber an sich kann es m. E. nicht unerlaubt sein, an die Sünde als repetitive Erscheinung und gleichsam als »Massenphänomen« auch den Begriff des Statistischen heranzutragen und die Sünde als mit statistischer Gesetzmäßigkeit auftretende Fehlform des Menschlichen anzusprechen. Wenn man das tut, muß man sich allerdings der Unterschiede bewußt sein, die zwischen den statistisch erfaßten Ausfallerscheinungen im Naturbereich und den Sünden im personalen Bereich bestehen. Dort ist das Auftreten der Mängel aufgrund der Eigenschaften des quantitativen, materiellen Seins und des Wirkens der Umweltfaktoren erzwungen. Die Mängel folgen dort notwendig dem Gesetz der großen Zahlen und sind deshalb auch in Entsprechungszahlen auszudrücken und mit der Wahrscheinlichkeitsrechnung im voraus zu fixieren. Bei der statistischen Beurteilung der Sünde liegen die Verhältnisse wesentlich anders: Sie ist, auch bei gehäufterem Auftreten, niemals aus materiell-quantitativen Verhältnissen und aus Umweltfaktoren förmlich ableitbar; sie läßt sich nie in Entsprechungszahlen ausdrücken (etwa so, daß auf eine bestimmte Zahl von guten Werken eine Anzahl von Sünden käme oder umgekehrt; auf eine Quote von Mittelmäßigen oder Sündern eine Anzahl von Heiligen [der hier mögliche Einwand mit Hinweis auf die kanonisierten Heiligen wäre kaum ernst zu nehmen]), aber sie ist vor allem auch nicht vorausberechenbar. Wenn hier so wesentliche Unterschiede vorwalten, (die letztlich ihren Grund im Wesen der Sünde als personalem Geschehen haben, in dem auch das Gnadewirken Gottes seine Stelle hat, das nicht berechnet und vorausbestimmt werden kann), wenn ferner die mit dem Wesen der Statistik gegebenen spezifischen Methoden hier nicht anwendbar sind, ergibt sich allerdings die Frage, ob der Begriff der Statistik auf der personalen Ebene der Sünde besonders sinnträchtig ist oder ob er hier nicht eher verdunkelnd wirkt. Er kann überhaupt nur auf die natürlichen Komponenten der Sünde und auf ihre äußere empirische Gestalt bezogen werden (und insofern brauchbar sein), nicht aber auf ihren Wesenskern.

Bemerkenswert ist vor allem aber die Feststellung des Verfassers zum letzten Teil des Aufsatzes, in dem Teilhard offensichtlich von dem »transhistorischen« Charakter der Ur- und Erbsünde abgeht und in Anlehnung an H. R o n d e t, dessen Auffassung er 1946 in Lyon kennenlernte, die Erbsünde als einen Zustand erklärt, »der die menschliche Masse in ihrer Gesamtheit infolge eines im Laufe der Zeit in die Menschheit verstreuten Staubs von Sünden affiziert« (S. 157).

Hier weist Teilhard auch auf »die ersten auf Erden begangenen Sünden« hin und tendiert (wie richtig vermerkt) zu der in neuester Zeit von Schoonenberg vorgelegten Theorie von der »Sünde der Welt«, die zwar die Bedeutung einer ersten Sünde nicht gewichtig nimmt, die aber doch an dem geschichtlichen Einbrechen und ereignishaften Fortschreiten der Sünde festhält. Schmitz-Moormann rügt hier, daß »der von Teilhard sonst immer als unfruchtbar gezeißelte iuridische und nicht der ontologische Aspekt im Vordergrund« stehe (S. 159). Aber es ist die Frage, ob hier nur zwei Aspekte vorwalten (die sich als Aspekte ja nicht auszuschließen brauchen) oder ob Teilhard nicht seinem ersten Gedanken widerspricht, wenn er diese Sünde auf einmal durch die Vielzahl geschichtlicher Einzelsünden konstituiert sieht.

Da der Verfasser diese Frage nicht klärt, könnte der Eindruck entstehen, daß Teilhard schließlich die Theorie von der »überall und seit immer schon« vorfindlichen Erbsünde selbst nicht durchzuhalten vermochte. Damit würde die Arbeit am Ende beinahe nur das kritische Wort de Lubacs bestätigen, daß die Aussagen Teilhards über die Erbsünde (nach Teilhards eigenen Worten) »so wie sie dastanden, ganz gewiß nicht weiter zu gebrauchen«¹²⁾ waren und daß man sich zur Erstellung einer theologischen Sündenlehre »nicht gerade an ihn [Teilhard] wenden« sollte¹³⁾. Dabei wäre an dieser Stelle eine Harmonisierung der Gedanken Teilhards m. E. nicht unmöglich, wenn man auf die sich bei ihm gelegentlich andeutende Unterscheidung zwischen der Sünde als Möglichkeit einer werdenden Welt und ihrer geschichtlichen Verwirklichung einginge. Man käme dann aber vermutlich zu einer Feststellung, die von der traditionellen Lehre gar nicht so weit abliegt, daß nämlich eine Welt, in der die Sünde möglich ist, nicht schon wirklich von der Sünde affiziert ist, sondern schlicht und einfach gut ist¹⁴⁾.

In dem abschließenden eigenen Versuch, den Schmitz-Moormann in Form einer »Schwerpunktsynthese« der Teilhardschen Gedanken »als ein Wagnis auf Hoffnung hin« (S. 188) darbietet, setzt sich der Verfasser an einem Punkt von Teilhard ab, insofern er die gemäß der Christozentrik Teilhards immer im Zielpunkt der Betrachtung stehende Erlösung nicht (wie Teilhard, der hierin Rondet folgt) aus der mit der Evolution auftretenden Unordnung begründet. Die als »Kernwahrheit des christlichen Glaubens« (S. 219) festzuhaltende universale Erlösungsbedürftigkeit ist »weder von der Erbsünde noch von der Sünde überhaupt her« (S. 219) zu begründen, sondern allein aus der Kontingenz der evolutiven Welt, die »das nicht zu leisten vermag, was sich als Grunderfordernis der höchsten evolutiven Entwicklungsstufe erweist: nämlich die Befriedigung des im menschlichen Geist aufgebrochenen Verlangens nach absolutem Sinn und damit absoluter Zukunft« (S. 228). Mit dieser energischen Begrenzung der Perspektive gerät die Erbsünde gänzlich aus dem Blickfeld. Der Verfasser will sie nicht mehr neu-interpretieren, sondern kann auf Wort und Sache verzichten. Aber auch die persönliche Sünde verliert (trotz gelegentlich anderslautender Aussagen) an Bedeutung; denn die persönliche Sünde ist zwar ein »jeweiliges Verfehlen des Heils« (S. 236), aber keine radikale Änderung der Situation des Menschen wie der Welt, weil ja der Anruf Gottes zum Dienst an der Schöpfung bestehen bleibt und der Mensch in einer *Conversio* immer wieder sein Ja der Liebe sprechen kann.

Die eigentliche und radikale Heillosigkeit ist allein darin begründet, daß die Evolution und der Mensch an ihrer Spitze »den Übertritt aus der Zeitlichkeit in die Ewigkeit von sich her nicht zu leisten vermögen« (S. 237). Diese Leistung vollbringt allein Christus in seiner Menschwerdung und in seinem Tod. Dieser wird wesentlich nicht als Sühnetod begriffen, sondern als die Eröffnung des Weges in die Ewigkeit Gottes. Bezeichnenderweise wird hier der besondere Charakter dieses Sterbens als eines gewaltsamen und freiwilligen nicht erwähnt. Die Argumentation dürfte auch für ein rein natürliches Sterben des Gottmenschen zutreffen. Heil und Gnade besagen dann im Endergebnis die Hoffnung auf die Überwindung der Zeitlichkeit, die die Menschen im Blick auf Tod und Auferstehung Christi schöpfen können, freilich auch durch die hingabevolle Liebe unterbauen müssen.

Schmitz-Moormann beansprucht für seinen Versuch nur den Geltungsgrad einer Hypothese, die er einer »intellektuellen Prüfung« (S. 240) unterzogen wissen möchte. Die Kriterien und Normen für eine solche Prüfung theologischer Art sind aber in diesem Falle nicht leicht aufzufinden; denn zunächst wird der Verfasser die traditionelle kirchliche Lehre, die er im Punkte der Erbschuld-Wahrheit ablehnt (aber auch in der Soteriologie nicht einhält), als Norm nicht anerkennen. So bliebe als theologischer Maßstab die Schrift. Hier darf zunächst festgestellt werden, daß der Verfasser für seine Konzeption keinerlei Schriftbegründung versucht. Es ist wohl auch anzunehmen, daß ein solcher Versuch nicht zum Ziele führen dürfte. Aber auch das wäre kein durchschlagender Einwand gegen diese Position, die, wie sie mit der Überholbarkeit aller Wahrheit rechnet, auch die Schriftlehre prinzipiell für überholbar hält (S. 183). So verbleibt eigentlich als letzte Möglichkeit

¹²⁾ H. de Lubac, a.a.O., 175.

¹³⁾ Ebda., 176.

¹⁴⁾ Vgl. hierzu Thomas von Aquin, *Sent.* 2, 23: 1, 2: »Diese Natur, die sündigen und nicht sündigen kann, ist gut«.

nur die interne Prüfung innerhalb der Hypothese selbst, d. h. nach den Kriterien der inneren Kohärenz und Ausgewogenheit der Aussagen, worauf ja gerade ein so stark von der Naturwissenschaft bestimmtes Denken besonderen Wert legen muß.

Trägt man diesen Maßstab an den Entwurf Schmitz-Moormanns heran, so wird man diese Kohärenz an einem ersten entscheidenden Punkt nicht bestätigt finden, der im Bereich der Erkenntnislehre liegt. Unter der Evolution versteht der Verfasser den sinnhaften zielgerichteten Werdeprozeß, der aus den »Tiefen des Vielen« (S. 117) zu immer höherem Sein und zur vollkommenen Einheit führt. Aber von dem Moment des Wandels und der Veränderung in diesem Prozeß beeindruckt, kommt der Autor auch zu der Auffassung, daß im evolutiven Denken jede Erkenntnis und jede Wahrheit »durchaus morgen relativiert werden kann« (S. 154).

Der Mensch ist aus seiner Werdestruktur heraus wesentlich unfähig, irgendeine Aussage als absolut und letztgültig zu vernehmen (S. 180). So kann es denn auch »kaum konkrete universelle Gesetze dauernder Gültigkeit geben« (S. 200). Deshalb ist z. B. auch die Wahrheit der Schrift prinzipiell überholbar (S. 183). Was ist nun – so wird der kritische Leser fragen – bei einer solchen Auffassung der Wahrheit vom ehernen Gesetz der Evolution und seiner dauernden Gültigkeit zu halten? Konsequenter gedacht, kann auch dieses Gesetz und seine Erkenntnis nicht als für alle Zeit gültig und unüberholbar angesehen werden. Dann ist es aber falsch, wenn der Verfasser an anderer Stelle die These von der Evolution als eine Erkenntnis von »nicht mehr zu erschütternder Gewißheit« (S. 22) ausgibt. Er bewegt sich hier in Widersprüchen.

Solche Unausgewogenheiten treten auch an anderen Stellen des Entwurfes auf, so z. B. in der Einschätzung der Macht der Sünde im Weltprozeß. Einerseits wird ihr nur relative Bedeutung zuerkannt, weil die eigentliche Heillosigkeit der Welt in der Unfähigkeit zum Überschreiten der Zeitlichkeit besteht. So kann die Sünde die Gesamtsituation der Welt nicht wesentlich beeinflussen. Andererseits wird für die Endzeit mit der Möglichkeit der »endgültigen Sünde« gerechnet, die die Menschheit oder einen Teil von ihr in die Katastrophe stürzt (S. 215). Auch diese Aussagen widerstreiten einander.

Etwas Ähnliches ist hinsichtlich der schöpfungstheologischen Bewertung der Evolution zu sagen. Dem optimistischen Grundzuge dieses Denkens zufolge ist die Evolution als von Gott geführter Prozeß zur höchsten Einigung und zum Mehr-Sein etwas wesenhaft Gutes, das nur am Rande einige negative Nebeneffekte zeitigt. Später aber wird dieselbe Evolution wegen ihrer Kontingenz, d. h. wegen ihrer Unfähigkeit, die Grenze der Zeitlichkeit und des Todes zu überwinden, als eine Verfassung der Welt bezeichnet, die den Menschen »radikal heillos« (S. 229) macht. Sie selbst wird damit zu etwas Unheilbringendem und Heillosem. Gerade gegenüber dieser Behauptung, die den Schluß des Buches beherrscht, werden sich viele Fragen erheben, die nicht zuletzt das für den ganzen Entwurf entscheidende Verhältnis von Natur und Gnade in das Licht der Kritik rücken werden.

Der Verfasser gebraucht zwar gelegentlich den Begriff »Gnade« (so S. 16, 95, 118, 220, 229 f.). Aber er bestimmt diesen Begriff nicht genau, was deshalb prekär ist, weil er ihn sicher nicht im bisherigen theologischen Sinne versteht. Wie er ihn wirklich versteht, ist nur aus größeren Zusammenhängen zu erschließen. Macht man sich an die Deutung solcher Zusammenhänge heran, so stellt sich der Eindruck ein, daß im Gnadenakt nur das »freie Sich-Schenken« (S. 180) Gottes als wesentlich anerkannt wird. Ein solches freies Sich-Schenken findet schon in der Schöpfung als Partizipation am göttlichen Sein statt (S. 95). Darum können (wie bei Teilhard, von dem sich der Verfasser hier nicht absetzt) Schöpfung, Inkarnation und Erlösung als Weisen der »dreifachen Unverdienstlichkeit und Unableitbarkeit« der Gnade (S. 95) angesehen werden. Das heißt doch, daß alles göttliche Tun Gnade ist und daß zwischen Schöpfung (Natur) und Gnade (Inkarnation und Erlösung) kein Wesensunterschied besteht. Entscheidend ist allein die Unverdienbarkeit, die bei jedem göttlichen Handeln an der Welt zutrifft.

Das mangelhafte Gnadenverständnis verundeutlicht nun aber auch die Vorstellungen von der Erlösung und vom Heil, die gleichsam den Schlußstein des Ganzen bilden. Geht man auf den in der hier entworfenen Erlösungstheorie nicht immer offen zutage tretenden Grundansatz zurück, so wird man sagen können, daß das eigentliche Unheil des Menschen nicht die Sünde ist (von der deshalb auch die Erlösung nicht abhängig gemacht wird), sondern die Absurdität und Sinnlosigkeit des irdischen Todes (S. 226) oder (umfassender ausgedrückt) »die entropische Struktur« des Universums (S. 227), das von sich aus dem Tod verfallen ist. Das Heil aber besteht dann umgekehrt in der Niederlegung der Todesschranke und in der Ermöglichung einer ewigen Zukunft.

Der kritisch denkende Theologe wird leicht bemerken, wie undifferenziert und problemlos hier vom Tode gesprochen wird. Zunächst wird dabei der Gedanke von der Todesenthobenheit des geistigen Seins nicht bedacht. Aber auch bezüglich des leiblichen Todes ist zu sagen: Der leibliche Tod kann (und zwar gerade dann, wenn er von der Sünde gänzlich unabhängig gedacht wird) nicht als etwas Sinnloses, Absurdes und als das eigentlich Heillose des Menschen ausgegeben werden. Etwas, was einmal als naturgegeben und notwendig anerkannt wird, kann an anderer

Stelle nicht als sinnlos und absurd ausgegeben werden, es sei denn, man erklärt die ganze göttliche Schöpfung als absurd. Dann würde Gott zunächst etwas Absurdes schaffen, um es danach durch einen »Gnadenakt« sinnvoll zu gestalten, eine unmögliche Vorstellung, die auch im Evolutionsschema nicht denkbar ist.

Aus diesem Dilemma gäbe es nur einen Ausweg, der sich dann öffnete, wenn man das leibliche Sterben des Menschen eben nicht als etwas nur Natürliches verstünde (zu dessen Behebung es auch keines eigentlichen Gnadenaktes Gottes bedürfte, insofern ein natürlicher Defekt auch durch eine natürliche, höhere Ursache behoben werden kann; das könnte man der von Gott geführten Evolution an einem bestimmten Reifungspunkt selbst zutrauen), sondern als tragisch, als sinnstörend und katastrophal im Hinblick auf eine übernatürliche Bestimmung und Zielausrichtung des ganzen Menschen, der gegenüber tatsächlich das leibliche Sterben-Müssen inkonvenient ist. Diese Bestimmung müßte dem Menschen ursprünglich zudedacht, aber auch wieder schuldhaft verloren gegangen sein, damit er sein leibliches Sterben-Müssen als so sinnstörend und inkonvenient empfinden kann, was bei einem rein naturhaften Verständnis des Todes nie möglich wäre. So drängt der Gedanke an die »Heillosigkeit« des Todes unweigerlich zur Annahme der Glaubenswahrheit von der übernatürlichen Gnade und ihrem Verlust in der Sünde hin. Eine Ablösung des Todesgedankens von der Wirklichkeit der Sünde (im strengen Gegensatz zum Gott der übernatürlichen Liebe und Gnade gedacht) muß die sogenannte Erlösung zu einer bloßen Reparatur werden lassen, die nicht mehr erbringen kann als die Behebung eines natürlichen Defektes. Dementsprechend kann auch die dem Menschen geschenkte endgültige Zukunft nicht anders verstanden werden denn als bloße Fortexistenz des natürlichen Lebens. So nähern sich dann auch die letzten Ausführungen des Buches mehr einem natürlichen Unsterblichkeitsdenken als dem christlichen Glauben von der Verklärung und Verherrlichung in der Schau Gottes. Man kann daran ersehen, zu welcher Diminutivform des Christlichen ein Denken gelangt, das Gnade und Sünde nicht ernst nimmt.

An den angedeuteten Stellen fehlt dem an Teilhard angelehnten Versuch die Kohärenz und die gerade für ein von der Naturwissenschaft orientiertes Denken verbindliche Widerspruchslosigkeit. Insofern der Entwurf viele Fragen aufwirft und zu vertiefender Diskussion auffordert, bleibt er dennoch anregend. Auch das Bemühen um eine Verbindung von Glaube und Weltbild, von Theologie und Naturwissenschaft ist anzuerkennen. Nur scheint hier die ersehnte Einheit gelegentlich überbetont zu werden. Es darf nicht der Eindruck entstehen, daß Glaube und Weltbild zusammenfallen, so daß der Christ auch an das jeweilige Weltbild glauben müßte. Deshalb erscheint auch ein zu großer Optimismus bezüglich der Attraktivität einer mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild verbundenen Verkündigung unbegründet. Die Bejahung des evolutiven Weltbildes ist noch keine Garantie für den Schritt zum Glauben. So gibt es Naturwissenschaftler, die zwar Teilhards Weltbild übernehmen, aber die darin eingeschlossenen Glaubensaussagen ablehnen (so u. a. Julian Huxley), und andere, die selbst als Evolutionisten (so P. B. Medawar) das spezifisch Teilhardsche Konzept verwerfen. (Das »moderne Weltbild« ist eben keine so einheitliche Größe.)

Wenn man sich heute mit der Aufgabe der Ausrichtung der Verkündigung auf das evolutive Denken befaßt, sollte man auch ein weiteres nicht übersehen. Die Diskussion hat gegenwärtig einen Stand erreicht, auf dem die von Teilhard fast ausschließlich behandelte kosmologisch-physikalische Fragestellung an Bedeutung verliert. Indem die Evolution beim Menschen angelangt ist und von diesem zur »Autoevolution« erhoben werden kann, verlagert sich das Interesse von der kosmologischen auf die sogenannte psycho-soziale Entwicklungsphase. Um die auf dieser Ebene vor sich gehende Diskussion befruchten zu können, wird die Theologie wieder mehr auf den anthropologischen, sozialen und damit zutiefst auch theologischen Aspekt von Sünde und Heil eingehen müssen. Hier könnte ein von Teilhard inspiriertes, aber ihm auch kritisch gegenüberstehendes Denken einen durchaus schätzenswerten Beitrag leisten.

Allerdings müßte dieser auch in der Form so gehalten sein, daß er mehr vom Bemühen um die gemeinsame Sache bestimmt ist, als von persönlicher Polemik. Wenn man diejenigen, die dem Versuch Teilhards nicht ganz unkritisch gegenüberstehen, der »Denkfaulheit« und der »Schizophrenie« zeihet, verlagert man eigentlich eine geistige Auseinandersetzung auf medizinisches Gebiet. Mit seiner Polemik fällt das Buch stellenweise auf eine überholte theologische Entwicklungsstufe zurück, von der sich ein fortschrittliches Denken lösen müßte¹⁵⁾.

¹⁵⁾ Wie gering der Verfasser von der Sicherheit der Hypothesen denkt, zeigt seine Bemerkung, daß es zur Lebensregel eines Wissenschaftlers gehören müßte, »jeden Morgen eine liebgewordene Hypothese aufzugeben«, um nicht der Haltung des Pharisäers zu verfallen, der sich im Besitz endgültiger Wahrheit glaubt (S. 214, Anm.). Wenn man diese heiläufig gemachte Bemerkung völlig ernst nähme, wäre eigentlich die geistige Kommunikation und der Dialog mit einem schriftlichen Erzeugnis nicht mehr möglich. Man könnte nämlich nie wissen, ob der Autor diesen »Morgen« nicht schon erlebt hätte und möglicherweise das Gegenteil des früher Gesagten vertritt, so daß die Diskussion unnötig geworden ist.