

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 27 (1980)

Heft: 3

Artikel: Schöpfung und Evolution

Autor: Luyten, Norbert A.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760981>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

NORBERT A. LUYTEN

Schöpfung und Evolution

Eine philosophische Besinnung

Schon die Überschrift dieses Beitrags wirft eine grundlegende Frage auf. Kann von philosophischer Warte überhaupt etwas zur aufgeworfenen Problematik gesagt werden? Ist doch der Begriff Schöpfung wesentlich in der Theologie beheimatet, während Evolution ein naturwissenschaftliches Anliegen ist. Fällt da der Philosoph nicht zwischen Stuhl und Bank? Ist er überhaupt kompetent, sich zu dieser Problematik zu äußern? Man könnte natürlich etwas böse bemerken, die Philosophen hätten sowieso die schlechte Gewohnheit, überall hineinzureden und sich für alles kompetent zu erachten.

Nun, daß es gelegentlich einen philosophischen Imperialismus gegeben hat und gibt, sei nicht bestritten. Wenn aber diese Gefahr besteht, dann weil tatsächlich jedes Problem, das sich dem menschlichen Geist stellt, auch philosophische Fragen stellt. Daß der Philosoph dann mitredet, kann man ihm nicht verübeln. Nur darf man von ihm verlangen – und muß es vor allem von sich selber verlangen –, daß er die Grenzen der verschiedenen Wissensgebiete respektiert und sich in sauberer methodischer Abgrenzung auf die ihm eigene Aufgabe beschränkt.

Philosophische Implikationen des Schöpfungsbegriffs

Wie liegen die Dinge beim Schöpfungsbegriff? Von kompetenter Seite wird betont, daß wir es hier mit einem genuin theologischen Begriff zu tun haben, der ursprünglich nur im Offenbarungskontext und ausschließlich als Selbstoffenbarung Gottes erscheint. Das Theologische

Wörterbuch zum Alten Testament bemerkt, das hebräische *Bara* sei «ein spezieller theologischer Terminus, der die Unvergleichbarkeit des Schöpferwirkens Gottes gegenüber allem sekundären Machen und Bilden aus vorgegebener Materie durch den Menschen eindeutig zum Ausdruck bringen soll...» Das Wort «bezeichnet keine irgendwie beschreibbare Handlung, sondern drückt nur aus, daß durch Gottes Befehlswort voraussetzungslos etwas Neues, das vorher nicht existierte, ohne weiteres Eingreifen entsteht»¹. Das deutet, nach Ansicht heutiger Theologen, darauf hin, daß der Begriff der Schöpfung «nicht aus Welterfahrung und Weltdeutung des Menschen allein gewonnen» ist. Er setzt vielmehr das einmalige Gottesbild der Juden (also eine Selbstoffenbarung Gottes) voraus². Im gleichen Sinne wird betont, der Schöpfungsbegriff sei wesentlich heilsgeschichtlich zu verstehen. Und es wird gewarnt vor einer philosophisch gedeuteten Schöpfungslehre, die nichts anderes wäre als eine «theologisch verbrämte Ontologie»³. Überhaupt sei der Schöpfungsbericht nicht gedacht als Antwort auf die Frage, woher alles käme. Das sei Sache hellenistischen Ursachendenkens. Vielmehr gehe es um eine Daseinssicherung des Menschen, eine Existenzfrage⁴.

Wo wir hier von philosophischer Warte über Schöpfung nachdenken wollen, dürfen wir diese Mahnung von exegetischer und theologischer Seite nicht überhören. Soweit der Schöpfungsbegriff wesentlich im Offenbarungskontext geprägt wurde und als heilsgeschichtliche Aussage verstanden werden muß, kann er nicht in philosophische Kategorien eingefangen werden. Nie kann der Philosoph sich deshalb anmaßen, die ganze Tragweite der Aussagen über die Schöpfung in seinem Begriffssystem unterzubringen. Das soll aber nicht heißen, die Philosophie hätte hier nichts zu suchen. Offenbarung heißt, daß Gott uns eine Botschaft mitteilt, und eine Botschaft hat nur einen Sinn, wenn sie verstanden wird. So appelliert die Offenbarung an unsere Vernunft und lädt uns ein, zu verstehen, was da mitgeteilt wird. Wenn Theologie auch grundlegend Offenbarungswissen ist, dann hat sie doch die Aufgabe, mit den Mitteln menschlichen Nachdenkens und Forschens die Botschaft so adäquat wie möglich zu begreifen. Dabei werden dann normalerweise philosophische Überlegungen eine Rolle spielen, ohne daß man von einer theologisch verbrämten Ontologie reden könnte. So hat es die

¹ *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, verbo *Bara*.

² J. AUER-RATZINGER, *Kleine Katholische Dogmatik* III, S. 65.

³ J. RATZINGER, *Herder Lexikon*, verbo Schöpfung.

⁴ J. AUER-RATZINGER, o. c., S. 28.

klassische Theologie getan, wo sie den Schöpfungsglauben mittels metaphysischer Begriffe wie Sein, Ursache, Nichts, denkerisch aufgearbeitet und so auch einem anspruchsvollen Denken als sinnvoll ausgewiesen hat.

Man ist heute manchmal etwas skeptisch solchen Synthesen von Glaubensaussagen und metaphysischem Denken gegenüber. Man wittert da schnell eine Kontamination der ursprünglichen Offenbarungswahrheit durch philosophische Gedanken. Man könnte meinen, die ganze Riesenarbeit des mittelalterlichen Denkens, das sich bemüht hat, Glaubens- und Vernunftwahrheit in Einklang zu bringen, sei nichts anderes als eine hellenisierende Verzeichnung der christlichen Botschaft gewesen. Ich befürchte, bei der heutigen Kritik am traditionellen Schöpfungsverständnis liege ein solches Vorurteil vor. Es wird betont, der Schöpfungsbericht sei nicht eine Antwort auf die Woher-Frage; diese sei ein Anliegen hellenistischen Ursachendenkens, das unberechtigterweise in die Schöpfungsproblematik eingeschmuggelt wurde⁵. Würde das stimmen, dann wäre die ganze Auseinandersetzung bezüglich Schöpfung und Evolution von vorneherein witzlos, weil sie sich gerade auf das Ursachen- bzw. Ursprungsproblem bezieht. Nun, ich bin nicht Exeget. Aber gerade mich auf exegetische Aussagen stützend, wage ich zu behaupten, der Schöpfungsbericht, wie wir ihn aus der Schrift kennen, sei eine Antwort auf die Ursprungsfrage. Das geht zunächst einmal daraus hervor, daß der Genesis-Text ausdrücklich vom Anfang, d.h. vom Ursprung redet. Und daß wir es hier mit Ursachendenken zu tun haben, zeigt sich deutlich an der verwendeten Terminologie. Das hebräische *Bara* bedeutet, wie wir schon hörten, das «Wirken Gottes». Auch die deutschen Ausdrücke Schöpfung, Erschaffen, weisen eindeutig auf ein Schaffen, also auf eine Ursächlichkeit Gottes hin. Und wo im 2. Buch der Makkabäer der Schöpfungsbegriff näher umschrieben wird, heißt es: «Gott hat Himmel und Erde aus Nichts gemacht»⁶. Auch wieder ein effizientursächlicher Ausdruck.

Übrigens zeigt gerade der soeben zitierte Text, wie man nicht so ohne weiteres von einer hellenistischen Verzeichnung der Offenbarung reden darf. Handelt es sich hier doch um ein griechisch geschriebenes Buch, in dem der Offenbarungstext selber schon hellenistisch geprägt ist. Das Pikante dabei ist, daß gerade dieser hellenistische Text im

⁵ Ibid.

⁶ 2 Makk 7, 28.

Widerspruch zum griechischen philosophischen Denken steht. Letzteres weiß nichts von einer «Schöpfung aus dem Nichts», sondern kennt nur eine ewige Materie, die in einem zyklischen Wiederholungsprozeß bestimmte immer zurückkehrende Stadien zu durchlaufen hat. Gerade in diesem entscheidenden Punkt des Weltverständnisses setzt sich die Bibel, in ihrer am meisten hellenistischen Schrift, vom klassischen griechischen Denken ab. Sehr zum Vorteil übrigens nicht nur des Glaubens, sondern auch des philosophischen Denkens, das im Lichte der Schöpfungslehre eine viel adäquatere Konzeption der Seinsordnung zu entwickeln vermochte.

Soweit einige einleitende Überlegungen zum Verhältnis Philosophie-Schöpfungsbegriff.

Evolution und Philosophie

Was nun das Verhältnis der Philosophie zum Evolutionsproblem betrifft, darüber brauchen wir wohl nicht viele Worte zu verlieren.

Daß die Evolutionstheorie philosophische Fragen aufgeworfen hat und aufwirft, ist zur Genüge bekannt. Man kann sogar darauf hinweisen, wie manches naturwissenschaftliche Evolutionsforschen sich fast zwangsläufig zu philosophischen Stellungnahmen veranlaßt sieht. Man denke nur an J. Monod, Vorkämpfer eines positivistischen Wissenschaftsideals, der trotzdem seine mechanistische Welterklärung als «Philosophie ... de la biologie moderne» anbietet ⁷.

Nun kann man mir darauf erwidern, gerade solche Beispiele – und es gibt genügend andere – zeigen, wie abwegig es ist, naturwissenschaftliche Ergebnisse, wie die der Evolutionsforschung, philosophisch verwerten zu wollen. Ganz einverstanden, wenn das so unabgesichert und unfachmännisch geschieht wie bei Monod. Gerade die Tatsache aber, daß jemand, der sich weder von seiner Geisteshaltung noch von seiner Kompetenz her zum philosophischen Denken eignet, es doch nicht lassen kann, Philosophie zu treiben, weist darauf hin, wie sehr bei Fragen wie die der Evolution philosophische Probleme sich aufdrängen. Es dürfte aber überflüssig sein, das weiter beweisen zu wollen, so deutlich geht es aus unserer ganzen Kultursituation hervor. Wichtiger ist es, meine ich, darauf hinzuweisen, daß gerade die Philosophie in solchen Grenz-

⁷ J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne. Paris 1970.

fragen eine entscheidende Rolle zu spielen hat. So ist bei der Konfrontation zwischen Schöpfungsglauben und Evolutionstheorie, nach meinem Dafürhalten, nur über die Vermittlung durch die Philosophie eine sinnvolle Auseinandersetzung möglich. Das geht schon daraus hervor, daß überall, wo man vom Evolutionsdenken her das Schöpfungsdenken bekämpfen bzw. untermauern will, dies über eine Evolutionsphilosophie und nicht einfach über eine naturwissenschaftliche Evolutionstheorie geschieht. Wir werden noch ausgiebig Gelegenheit haben, das aufzuzeigen.

Ich möchte nun meine weiteren Ausführungen damit anfangen, auf Zusammenhänge zwischen Schöpfungsbericht und Evolutionsdenken hinzuweisen, die zu wenig bedacht werden und eventuell neues Licht auf die Konfrontation beider werfen dürfte.

Evolution – Gegensatz zu Schöpfung?

Ziemlich allgemein wird als selbstverständlich angenommen, die Evolutionstheorie hätte sich zunächst als Gegensatz zum Schöpfungsglauben entwickelt und erst später sei mühsam ein gewisser Kompromiß gefunden worden. Schon geschichtlich stimmt das nicht ganz. Darwin war nicht der Zerstörer des Schöpfungsglaubens, als den man ihn etwas zu vereinfachend aus der Perspektive seiner Gegner dargestellt hat. Am Schluß seiner «Entstehung der Arten» liest man in deutscher Übersetzung: «Es ist wahrlich eine großartige Ansicht, daß der Schöpfer den Keim des Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder nur einer einzigen Form eingehaucht hat, und daß während unser Planet den strengsten Gesetzen der Schwerkraft folgend sich im Kreise geschwungen, aus so einfachen Anfängen sich eine endlose Reihe der schönsten und wundervollsten Formen entwickelt hat und noch immer entwickelt»⁸. Das ist alles andere als gottloses Gerede. Vor allem Haeckel ist es gewesen, der aus der Evolutionslehre eine Kampfmaschine gegen den Schöpfungsglauben gemacht hat. Nach ihm – ich zitiere – «sind alle Formen des Schöpfungsglaubens unvereinbar mit dem Gesetz der Erhaltung der Kraft und des Stoffes; dieses kennt keinen Anfang der Welt»⁹. Oder noch: «Die anthropomorphe Vorstellung von einem

⁸ C. DARWIN, Entstehung der Arten. Stuttgart 1884, S. 496. Zitiert in WASMANN, *Moderne Biologie*.

⁹ E. HAECKEL, *Die Welträtsel*, S. 95.

zwecktätigen Weltbaumeister und Weltherrscher ist hier völlig überwunden; an seine Stelle sind die ewigen, ehernen, großen Naturgesetze getreten»¹⁰. (Es sei nur nebenbei auf die doch ziemlich merkwürdige Tatsache hingewiesen, daß ausgerechnet die Evolution auf unveränderliche «ewige, ehernen ... Naturgesetze» zurückgeführt wird!) Nicht ganz konsequent mit diesem Standpunkt übrigens setzt Haeckel dem Schöpfungsglauben eine «natürliche Schöpfungsgeschichte», wie der Titel eines seiner Bücher lautet, gegenüber.

Wir wollen uns aber nicht länger bei diesem wohl etwas primitiven Denken von Haeckel aufhalten, das in dieser Form längst überwunden ist, wenn es auch in abgewandelter Form noch immer z.B. im marxistischen Materialismus weiterlebt. Es war aber nötig, kurz auf dieses Stadium der Auseinandersetzung zwischen Evolutionstheorie und Schöpfungsglauben hinzuweisen, weil von dorthier die Auffassung stammt, beide seien aus der Natur der Sache sich widersprechende Gegensätze. Das war übrigens nicht nur die Ansicht Haeckels und seiner Geistesgenossen. Auch im gläubigen Lager war diese Meinung vorherrschend und gab man sich alle Mühe, die Evolutionstheorie als gottlose und antichristliche Lehre zu widerlegen. Man hatte sich da in eine falsche Alternative hineinmanövrieren lassen, und es hat lange gebraucht, bis man sich zu einer richtigeren Einstellung durchgerungen hat. Nachträglich ist es natürlich immer leicht, die begangenen Fehler aufzudecken.

Vom Schöpfungsbericht zum Evolutionsdenken

Wenn man auch aufgrund der geschichtlichen Entwicklung vom letzten Jahrhundert behaupten kann, der Evolutionsgedanke hätte sich weitgehend gegen den Schöpfungsglauben durchgesetzt, so muß man, in einem weiteren historischen Zusammenhang betrachtet, umgekehrt sagen, gerade die Schöpfungs-idee, wie sie in der Bibel erscheint, hat zur Ermöglichung des Evolutionsdenkens beigetragen. Das griechische philosophische Denken war im Grunde ahistorisch. Es sah die Welt als eine Wesensordnung mit einer in der Natur der Dinge begründeten und deshalb unveränderlichen Struktur, eine Auffassung übrigens, die bis weit in die Neuzeit nachwirkte. Mit dem biblischen Schöpfungsbericht als Ursprungsgeschichte der Welt wurde die Zeitkomponente in das

¹⁰ O.c. S. 105

Weltverständnis eingebaut. Statt der ewigen Materie wird hier von einem zeitlichen Anfang gesprochen, worauf das allmähliche Entstehen eines differenzierten Weltalls beschrieben wird. Das berühmte Sechstageswerk, das den Exegeten soviel Kopfzerbrechen besorgt hat, ist natürlich keine exakte Beschreibung der Entstehungsgeschichte des Weltalls, noch weniger ein Evolutionismus *avant la lettre*. Es hat aber die christlichen Denker veranlaßt, die Entstehung der Welt als ein Geschehen, das sich in einem Zeitablauf abspielt, zu sehen. So schreibt z.B. Thomas von Aquin: «Nicht weil Gott Zeit braucht für sein Wirken wurde alles nicht zur gleichen Zeit erschaffen und geordnet, sondern damit das Entstehen der Dinge nach einer gewissen Ordnung verlaufe. Deshalb werden die verschiedenen Zustände der Welt auf verschiedene Tage verteilt. Jede nachfolgende Erschaffung fügt der vorhergehenden eine neue Vollkommenheit hinzu»¹¹. Die metaphysische Wesensordnung der griechischen Philosophie wird nicht aufgegeben: sie bleibt bestimmend für die hierarchische Struktur der Wirklichkeit. Um aber dem Schöpfungsbericht gerecht zu werden, wird diese Wirklichkeitshierarchie als sukzessiv aufgebaut gedacht, so daß die Verwirklichung der niederen Stufen irgendwie Voraussetzung für das Entstehen der nächsthöheren Stufen ist. Die Reihenfolge des Sechstageswerkes wird hier als hierarchisch gestaffelter Stufenbau gedeutet. Dafür fand Thomas in der aristotelischen Philosophie Ansatzpunkte, die da zwar nicht als Erklärungsprinzipien für einen kosmischen Aufbauprozess erscheinen, von Thomas aber in diesem Sinn verwendet werden. Hören wir dazu ein paar Texte: «In der Linie des Werdens geht man vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren, so daß natürlicherweise das Unvollkommene zuerst entsteht. Denn, wie vollkommener ein Ding ist, desto mehr gleicht es seiner Ursache, und desto später in der Zeitfolge entsteht es, obwohl es, was Natur und Würde betrifft, die Priorität hat. Deshalb mußte der Mensch, das Vollkommenste der Tiere, zuletzt erschaffen werden»¹².

Noch einmal, von Evolution ist hier keine Rede. Jede Wirklichkeit wird direkt von Gott erschaffen. Aber irgendwie ist es nicht mehr ohne weiteres ein Erschaffen *ex nihilo sui et subjecti*. Irgendwie wird ein Subjekt als Materialursache vorausgesetzt, aufgrund dessen die höhere neue Seinsform erschaffen wird. Zweifelsohne war der Genesisbericht über das Machen des Menschen aus Lehm der Anlaß, die Phi-

¹¹ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I, qu. 74, a. 2, ad 4um.

¹² THOMAS VON AQUIN, *Quaest. Disp. De Potentia*, qu. 4, a. 2, ad 33um.

losophie des Werdens auf das Schöpfungsgeschehen anzuwenden. Mit einer gewissen Inkonsequenz übrigens, denn Lehm ist nicht die unmittelbarste Vorstufe zum Menschen! Eine konsequente Anwendung des Prinzips, daß die Urmaterie erst über die Information durch niedrigere Formen fähig wird, höhere Formen zu empfangen¹³, würde es eher nahelegen, eine tierische Form als unmittelbare Vorstufe zur Erschaffung des Menschen anzunehmen. Für eine solche Auffassung waren zur Zeit des hl. Thomas weder konkrete Anhaltspunkte noch ein entsprechendes Gedankensystem vorhanden. Deshalb haben wir hier auch kein Evolutionsdenken. Ich möchte aber behaupten, daß der Rahmen für ein Evolutionsdenken hier eigentlich schon gegeben ist. Und zwar so, daß eine evolutive Auffassung des Entstehens verschiedener, hierarchisch gestaffelter Wirklichkeitsformen besser in diesen Rahmen paßt als eine fixistische Wesensordnung. Allerdings war das Schöpfungsverständnis mit seiner Betonung des direkten göttlichen Ursprungs einer jeglichen Wirklichkeitsform der Grund, weshalb an ein evolutives Entstehen der verschiedenen Wirklichkeiten nicht gedacht wurde. So versteht man auch, daß das Aufkommen evolutionistischer Gedanken als Widerspruch zum Schöpfungsglauben empfunden und dementsprechend auch abgelehnt und bekämpft wurde. In dieser Abwehrhaltung wurde man noch bestärkt dadurch, daß Vertreter der Evolutionslehre diese, wie wir sahen, als Kampfmittel gegen den Schöpfungs- und so gegen den Gottesglauben einsetzten.

Kein Widerspruch zwischen Schöpfung und Evolution

Nachdem es aber stets deutlicher wurde, daß die Evolutionstheorie die einzig wissenschaftlich vertretbare Erklärung sich immer mehrender Fakten war, sah man sich gezwungen, die negative Haltung aufzugeben. Man hatte ja immer das Prinzip verteidigt: natürlich erkannte und geoffenbarte Wahrheiten können einander nicht widersprechen, weil sie vom gleichen Urheber stammen. So suchte man Mittel und Wege, um Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube in Einklang zu bringen. Nach anfänglich ziemlich mühsamem Tasten stellte es sich heraus, daß von einem Widerspruch zwischen beiden eigentlich keine Rede sein könne. Wo der Schöpfungsbegriff den absoluten und ersten Ursprung der Dinge meint, weiß die Evolutionstheorie von diesem ersten Ursprung

¹³ THOMAS VON AQUIN, *In Metaph.* I. XII, no 2438 (ed. Cathala).

überhaupt nichts. Es handelt sich in der Evolutionstheorie immer um den Ursprung einer Seinsform aus einer andern. Es geht also bloß um einen relativen Ursprung, wobei immer etwas vorausgesetzt wird. Schöpfung aber deutet auf einen absoluten, voraussetzungslosen Ursprung, der eben direkt auf Gott zurückgeführt werden muß. Mit dieser Lösung war das Problem entschärft, wenn auch nicht ganz gelöst. Die Frage nämlich, wie man das Ineinandergreifen von Schöpfung und Evolution zu denken hatte, blieb, vor allem im Hinblick auf das Entstehen des Menschen, gestellt. Die meisten Lösungsversuche gingen vom traditionellen Schöpfungsverständnis aus und versuchten zu zeigen, wie das Evolutionsgeschehen mit dem herkömmlichen Schöpfungsbegriff widerspruchlos zusammengedacht werden könne. Von verschiedener Seite meinte man aber, hier müsse radikaler umgedacht werden. Evolution in ein fixistisch gedachtes Begriffssystem einbauen könne nur Flickwerk sein, neuer Wein in alten Schläuchen! Man müsse da von ganz neuen Ansätzen, eben von der Evolutionsidee ausgehen, um ein kohärentes Verständnis der dynamischen Wirklichkeitszusammenhänge zu gewinnen. So versuchte z. B. Bergson mit seiner «*évolution créatrice*» ein durch und durch dynamisiertes Weltverständnis zu erarbeiten, indem er, wie es der Name sagt, die Evolution selber als schöpferisch darzustellen versuchte.

Schöpfung und Evolution bei Teilhard de Chardin

Ein ähnliches Unternehmen finden wir bei Teilhard de Chardin. Obwohl sein Denken in dieser Richtung zweifelsohne durch die Lektüre von Bergson beeinflusst wurde, setzt er sich doch radikal von Bergson ab. «Während der Kosmos in Bergsons *Evolution créatrice* als eine sich ausbreitende Strahlung von einem Zentrum aus erscheint, ist die Gestalt des Weltalls, wie es die 'schöpferische Einigung' sieht, die einer Zurückführung, eines Zusammenlaufens, eines Konvergierens zum Mittelpunkt, ausgehend von einer unendlich verdünnten Sphäre. Beide Theorien sind evolutiv, sie stehen aber einander diametral gegenüber»¹⁴.

¹⁴ TEILHARD DE CHARDIN, *L'union créatrice* (1917). Zitiert in C. TRESMONTANT, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris 1956, S. 64. Da verschiedene der zitierten Texte noch zum Teil unveröffentlicht oder schwierig erreichbar sind, habe ich mir erlaubt, auf Zitate aus Veröffentlichungen über Teilhard de Chardin, die leichter erreichbar sind, zu verweisen. – Die nächsten Fußnoten in diesem Abschnitt verweisen auf Aufsätze von Teilhard de Chardin.

Wie verbindet Teilhard nun aber Schöpfung und Evolution? Das herkömmliche Schöpfungsverständnis betrachtet er als in verschiedener Hinsicht ungenügend bzw. unannehmbar. Von seinem evolutiven Denken her erscheint ihm zunächst die Idee eines absoluten Anfangs der Welt als unvollziehbar. Setzt doch die Evolution immer etwas voraus, woraus Weiteres entwickelt wird. Wenn man von einem evolutiven Weltbild her die Schöpfung verstehen will, kann man sie unmöglich als schlechthinnigen, bedingungslosen Anfang verstehen. Also keine *creatio ex nihilo*. «Das reine Nichts ist ein total leerer Begriff, eine Pseudo-Idee. Das wahre Nichts, das physische Nichts, das sich im Vorhof des Seins befindet, wo alle mögliche Welten als in ihre Grundlage zusammenlaufen, ist die reine Vielfalt, die Vielheit»¹⁵. Von daher kann jetzt der Begriff Schöpfung neu gefaßt werden, und zwar gemäß den Forderungen eines evolutiven Verständnisses, als Entwicklung aus einem vorhergehenden Zustand heraus. Wie Teilhard sich das vorstellt, geht aus folgendem Text hervor: «Durch das Setzen seiner Wirklichkeit, setzt Gott sich als der Dreieine (französisch: *se trinite*). Das ist aber nicht alles. Dadurch, daß es sich in sich selber einigt, um zu existieren, läßt das Erste Wesen *ipso facto* eine andere Art Gegensatz aus sich entspringen, nicht mehr im Herzen seiner selbst, sondern als ihm entgegengesetzt. Im Zentrum des Seins haben wir so die selbst-subsistierende Einheit; und daraus notwendigerweise folgend ringsherum, am Rande, die Vielheit. Diese reine Vielheit oder 'erschaffbares Nichts' ... ist durch die passive Ermöglichung von Ordnung (d. h. von Einigung), die es bietet, eine Möglichkeit, ein Verlangen nach Sein..., dem Gott anscheinend nicht hat widerstehen können»¹⁶. In diesem Sinn ist Schöpfung also nicht absoluter Anfang. «Man muß sich die welterschaffende Energie am Anfang vorstellen als konfrontiert mit etwas unendlich Pulverisiertem, unendlich Auseinanderstrebendem, einer Art reiner Vielheit. Das Problem und das Geheimnis der Schöpfung hat darin bestanden, diese auseinanderstrebende Kraft zu überwinden und umzukehren, um so immer synthetischere Monaden zu erhalten. Wie inniger die Vereinigung verschiedenster Elemente verwirklicht wird (wie mehr die Vielheit überwunden wird), desto mehr offenbart sich das Sein als vollkommen und bewußt. *Plus esse = plus, et a pluribus, uniri*»¹⁷. Teil-

¹⁵ *La lutte contre la multitude* (1917). Zitiert in C. TRESMONTANT, o.c. S. 113.

¹⁶ *Comment je vois* (1945) § 28. Zitiert in P. SMULDERS S. J.: *Het visioen van Teilhard de Chardin*. Brugge 1962, S. 123.

¹⁷ *La lutte contre la multitude*, o.c. S. 111.

hard gibt sich Rechenschaft, daß er mit dieser Auffassung in die Nähe eines gewissen Urdualismus nicht ganz unähnlich dem Manichäismus kommt. Er schreibt: «Ich bin mir bewußt, daß dieser Begriff einer Art positiven Nichts, als Subjekt der Schöpfung, schwere Einwände hervorruft. Denn sosehr man auch dieses aus seiner Natur auseinanderstrebende Subjekt, das zur Schöpfung gefordert ist, im Sinne eines Nichts versteht, so bedeutet es doch, daß der Schöpfer außerhalb seiner selbst einen Ansatzpunkt, oder wenigstens einen Widerstand vorgefunden hat. Es legt auch nahe, daß die Schöpfung nicht eine absolut freie Tat Gottes gewesen sei, sondern eine fast absolute Notwendigkeit. Das alles 'redolet manichaeismum' ... Das stimmt. Seien wir aber aufrichtig. Ist es möglich, diese Hindernisse (oder besser diese Paradoxien) zu vermeiden, ohne in rein verbale Erklärungen zu fallen?»¹⁸ Teilhard ist sich also bewußt, daß seine Neuinterpretation des Schöpfungsbegriffes nicht problemlos ist. Er fühlt sich aber verpflichtet, hier neue Wege zu gehen. «Die Leute draußen sind erstaunt, daß die christliche Auffassung über Ursprung und Werdegang der Welt so künstlich, ja beinahe kindisch ist. Laufen wir nicht die Gefahr, aus lauter Besorgtheit, einen persönlichen, freien Gott, das absolute Nichts, den absolut freien, ungeschuldeten Charakter der Schöpfung zu verteidigen, ein unannehmbares Weltbild anzubieten?»¹⁹ Aber nicht nur das evolutionistische Denken veranlaßt Teilhard, den Schöpfungsbegriff neu zu fassen. Er befürchtet, daß die Betonung der Gratuität der Schöpfung das ganze Weltgeschehen zur Belanglosigkeit herabsetzt. Ist die Schöpfung ein durch nichts bedingter Anfang, dann ist sie seiner Meinung nach auch irgendwie grundlos, so auch zwecklos und schließlich sinnlos. Teilhard weiß natürlich, daß die herkömmliche Schöpfungslehre eine Antwort auf diese Schwierigkeit anbot. Sie ist ihm aber nicht befriedigend. «Die klassische Metaphysik hat uns gelehrt, die Welt, Objekt der Schöpfung, nach der Art eines äußerlichen Hervorbringens zu sehen, das der höchsten Effizienz Gottes durch ein überbordendes Wohlwollen entsprang. Ich fühle mich nun aber unwiderstehlich zu einer anderen Lösung gezogen. Die Schöpfung ist – im Geiste des hl. Paulus – eine geheimnisvolle Ergänzung und Vervollkommnung des absoluten Seins selber. Nicht mehr das durch Extra-Position und Verschiedenheit parti-

¹⁸ *L'union créatrice*, cf. C. TREMONTANT, o.c. S. 113–114.

¹⁹ *Note pour servir à l'évangélisation des temps nouveaux* (1919). Zitiert in E. RIDEAU, *La pensée du P. Teilhard de Chardin*, Paris 1965, S. 380.

zipierte Sein, sondern das durch Pleromisation und Konvergenz partizipierte Sein. Kausalität, ja, aber Einigungs-, schöpferische Kausalität»²⁰. Im gleichen Sinn heißt es anderswo: «Die klassische Philosophie stellt die Schöpfung oder Partizipation als eine fast willkürliche Tat der ersten Ursache vor, die einer der effizienten analogen Ursächlichkeit entspringt und gemäß einem total unbestimmten Mechanismus verläuft. In einer Einheitsmetaphysik hingegen ... bekommt der Schöpfungsakt eine ganz bestimmte Bedeutung und Struktur. Er ist in einem gewissen Sinn die Frucht einer göttlichen Reflexion, nicht mehr in sich sondern nach außen. ... Die Realisierung des partizipierenden Seins durch Ordnung und Totalisierung erscheint als eine Art Gegenstück bzw. in Symmetrie zur Dreieinigkeit (Trinitisation). Sie kommt gewissermaßen eine Leere füllen»²¹. Was Teilhard zu seiner Neuinterpretation veranlaßt, zeigt ein anderer Text von 1953 noch deutlicher. «Die These einer vollständigen Gratuität eines statischen Weltalls in stringenter Weise aus einer Akt-Potenz-Metaphysik abgeleitet, verurteilt die Schöpfung dazu, sich einfach anzunehmen wie sie ist ... Sie entpuppt sich als gefährlich und ... entmutigend, sobald das partizipierte Sein, das jeder von uns ist, sich zu fragen anfängt, ob angesichts der radikalen Kontingenz, zu der die Theologen uns verurteilen, es sich noch lohnt, uns Mühe zu geben, um uns zu entwickeln ... Vergessen wir das *Ens a se* und das *Ens ab alio*: kehren wir zurück zu den authentischeren und konkreteren Ausdrücken der Offenbarung und der christlichen Mystik. Wir finden als Kern dieser Lehren ... die Aussage und die Erfahrung einer streng bilateralen und komplementären Beziehung zwischen Gott und Welt. Lesen wir den hl. Johannes und den hl. Paulus. Für sie ist die Existenz der Welt sofort gegeben ... Hingegen finden wir beim einen wie beim anderen ein scharfes Bewußtsein des absoluten Wertes des kosmischen Dramas, in dem Gott, sogar vor seiner Menschwerdung, ontologisch engagiert ist! Und dann, wie wird das Pleroma und die Pleromisation betont! Nicht das Wissen um die Kontingenz des Erschaffenen, sondern das Wissen um die gegenseitige Ergänzung von Welt und Gott gibt dem Christentum Lebenskraft.» Nachdem er bemerkt, daß die aristotelische Ontologie nicht geeignet ist, dieser Komplementarität gerecht zu werden, folgert er: «Das erste in der Welt, das unser Denken erfaßt, ist nicht das 'Sein' sondern die 'Einigung als Ursprung

²⁰ *Le cœur de la matière* (1950), S. 30.

²¹ *Comment je vois*, 7 29. Zitiert in P. SMULDERS, o.c. S. 124.

dieses Seins'. Versuchen wir anstelle der Metaphysik des Esse eine Metaphysik des Unire (bz. uniri) herauszuarbeiten»²². Soweit die Gedanken Teilhards.

Kritische Besinnung

Ich habe Teilhard so ausführlich das Wort gegeben, einerseits damit es ganz klar wird, was sein Anliegen war und wie er genau seine Neuinterpretation des Schöpfungsbegriffs denkt. Andererseits aber auch, um mir die Stellungnahme zu seinem Lösungsvorschlag zu erleichtern. Je genauer man nämlich zuhört, was Teilhard uns vorzuschlagen hat, desto evidenter wird es, daß wir hier vom Regen in die Traufe kommen. Daß wir es uns beim Denken des Schöpfungsbegriffes nicht leicht machen dürfen, dessen sollen wir uns bewußt sein. Und daß Teilhard uns das kräftig in Erinnerung ruft, ist wohl sein großes Verdienst in dieser Sache. Die Alternativlösung aber, die er anbietet, kann kaum überzeugen. Er wirft der traditionellen Lösung vor, rein verbal zu sein. Ich möchte befürchten, daß dieser Vorwurf auf Teilhards Lösung zurückfällt. Was ist diese Vielheit, die durch Gottes Schöpfung überwunden werden muß und die trotzdem nicht ist? Was heißt hier «Erschaffbarkeit»? Gibt es eine reine, in sich selber stehende Möglichkeit? Was soll der Schatten Gottes bedeuten? Ist Gott das absolute Sein, dann kann die Behauptung seiner Existenz doch nicht zugleich die Behauptung implizieren, daß es außer ihm noch eine andere Existenz geben muß, die nämlich des Schattens, wie winzig man die auch denken möge. Und ebensowenig wird die absolute Freiheit Gottes bezüglich der Schöpfung gewährt, wenn diese die notwendige Reaktion Gottes auf die Herausforderung der ihm entgegengesetzten Vielheit ist.

Nun kann man vielleicht einwenden, diese absolute Freiheit der Schöpfung sei eine in der Offenbarung begründete theologische Aussage, die man einem philosophischen, sich um eine Erklärung bemühenden Denken nicht einfach zwingend auferlegen kann. – Dazu ist zu sagen, daß die ganze Problematik der Schöpfung, wie sie sich uns und auch Teilhard stellt, eindeutig von der Offenbarung her bestimmt ist. Das philosophische Denken ist hier nicht restlos eigenständig: es versucht ein von der Offenbarung angebotenes Verständnis vom Ursprung des

²² *Contingence de l'univers et goût humain de survivre* (1953). Zitiert in E. RIDEAU, o.c. S. 381.

Weltalls philosophisch widerspruchsfrei zu denken und in technisch philosophischer Begrifflichkeit zu fassen. Da es hier um letzte Seinsprobleme und den Ursprung der Wirklichkeit überhaupt geht, ist allein ein metaphysisches Denken geeignet, diese Problematik aufzugreifen. Nun bezeichnet Teilhard seine Interpretation zwar als *Métaphysique de l'Unir* im Gegensatz zur herkömmlichen *Métaphysique de l'Être* ²³. Hier liegt – um es milde zu sagen – ein doppeltes Mißverständnis vor. Zunächst einmal ist das Anliegen der Einheit der klassischen Seinsmetaphysik gar nicht fremd: ist doch das Unum ein Attribut des Seins. Und wenn man meint, das sei in der herkömmlichen Metaphysik statisch gedacht, während Teilhard eine dynamische Version anbietet, übersieht man, daß eine Auffassung, die das Sein als Akt und das absolute Sein als *actus purus* versteht, eigentlich gar nicht statisch gedacht ist, wenn auch diese «Dynamik» des Seins manchmal zu wenig gesehen und betont wurde. Daß Teilhard diesen Aspekt – wenn auch mit untauglichen Mitteln – hervorgehoben hat, sei hier gebührend anerkannt und gewürdigt.

Das zweite, fatalere Mißverständnis ist, daß Teilhard meint, die Interpretation der Schöpfung, die er anbietet, sei Metaphysik. Handelt es sich doch um ein sehr in der Imagination befangenes Denken, das mehr mit bildhaften Vorstellungen als mit sauber erarbeiteten Begriffen operiert. Wenn auch der lebendige, intuitive Stil Teilhards etwas Bestechendes hat, so kann er doch gerade bei der Aufarbeitung einer Frage, wie die der Schöpfung, kaum das geeignete Mittel sein, einem etwas anspruchsvollen Denken zu genügen. Tresmontant, der Teilhards Gedanken eher mit Wohlwollen untersucht, bemerkt trotzdem zur «Metaphysik» von Teilhard: «La métaphysique est une science technique, qui requiert de celui qui l'aborde qu'il en fasse son métier. De toute évidence, le métier de Teilhard, ce ne fut pas la métaphysique» ²⁴. Zusammenfassend würde ich sagen: Statt zu untersuchen, wie Schöpfung und Evolution zusammengebracht werden können, bzw. sich zueinander verhalten, versucht Teilhard hier die Schöpfung selber als Evolution zu verstehen. Da aber Evolution immer Entwicklung aus einem Vorgegebenen besagt, kann sie nie einen ersten, absoluten Ursprung erklären. So ist Teilhard verpflichtet, den Schöpfungsbegriff umzudeuten, wobei er seine Zuflucht zu reichlich verschwommenen Begriffen, die keiner etwas kritischeren Analyse standhalten, nehmen muß.

²³ Cf. Fußnote 22.

²⁴ C. TRESMONTANT, o.c. S. 110–111.

Zusammendenken von Schöpfung und Evolution

Wenden wir uns nun aber der Frage zu, wie Schöpfung und Evolution zusammengedacht werden können, dann hat Teilhard uns zweifelsohne Wertvolles zu sagen. Formulieren wir die Frage so einfach wie möglich, dann könnte man sie so stellen: Wie kann das Verhältnis vom absoluten und relativen Anfang sinnvoll gedacht werden? Besagt doch, wie wir sahen, Schöpfung absoluten Anfang, während Evolution sich immer auf das Entstehen neuer Formen aus vorhergehenden, also bloß relativen Anfang bezieht. Nun, daß die Annahme eines absoluten Anfangs der Wirklichkeit durch Erschaffung weiteres Entstehen neuer Wirklichkeiten nicht ausschließt, ist evident. So ist vom Schöpfungsbegriff her gegen das Entstehen neuer Formen prinzipiell nichts einzuwenden. Die Frage liegt anderswo, nämlich: wie weit dürfen die Grenzen der Möglichkeit eines Neuentstehens gezogen werden? In dieser Frage ist unser Denken noch weitgehend vom hierarchischen Wesensdenken einer fixistisch konzipierten Welt beherrscht. Da sind dann die Wesensunterschiede ebensoviele Barrieren, die das Entstehen einer neuen Wesenheit aus einer vorhergehenden verbieten. In dieser Frage des innerweltlichen Entstehungszusammenhangs neuer Formen mit vorhergehenden zwingt uns die Evolutionstheorie zum Umdenken. Inwieweit vermag eine vorhergehende, bestimmte Wirklichkeit das Entstehen einer neuen, andersgearteten Wirklichkeit zu begründen, das ist die Frage. Die Letztbegründung aus einem schöpferischen Ursprung wird von dieser Frage nicht tangiert. Was aber das Entstehen neuer Formen betrifft, zeigt uns die Evolution, daß wir das ganze Problem des ursächlichen Zusammenhangs beim Entstehen neuer Wirklichkeit ungenügend bedacht haben. Der ursächliche Zusammenhang wurde zu punktförmig gesehen, als ob die eine gegebene Wirklichkeit, die wir als Ursache bezeichnen, ausschließliche und hinreichende Begründung vom Entstehen der neuen Wirklichkeit wäre. In der Tat haben wir es beim Entstehen neuer Wirklichkeiten in unserer Welt immer mit einer Verkettung und dem Zusammenwirken vieler Faktoren zu tun. Wie jede materielle Wirklichkeit schon in ihrem Sein immer in einem Begründungsverhältnis mit der Gesamtwirklichkeit steht – meine körperliche Existenz wäre nicht möglich ohne innerlich von den Gesetzen der Schwerkraft, des atmosphärischen Druckes usw. bedingt zu sein –, so ist sie das auch in ihrem Wirken. Die kosmische Verflechtung von Begründungsmomenten bzw. Ursachen für das Entstehen von neuer Wirklichkeit wurde wohl zu wenig bedacht.

Lösungselemente aus der Tradition

Will man die durch die Tatsache der Evolution aufgeworfene Frage philosophisch aufarbeiten, dann wird man diese Dimension des Problems vermehrt berücksichtigen müssen. Hier hat Teilhard zweifelsohne wertvolle Anregungen zu bieten. Statt aber in dieser Frage die traditionelle Philosophie als untauglich zu verwerfen und total neue Lösungen vorzuschlagen, würde ich, auf die Gefahr hin, als hoffnungslos rückständig verschrien zu werden, doch wieder auf Ansätze der klassischen scholastischen Philosophie zurückgreifen. Letztere hat beim Ursachenproblem viel kosmischer gedacht als die Neuzeit. Denken wir nur an das berühmte: homo generat hominem et sol. Es kann sich natürlich nicht darum handeln, das mittelalterliche, primitive Weltverständnis mit dem Einfluß der Himmelskörper und die sie antreibenden Geister auf die sublunare Welt neu aufzugreifen. Daß aber der kosmische Zusammenhang beim Ursachenproblem einkalkuliert wird, das ist ein Denkanstoß, den wir, den neuen Erkenntnissen angepaßt, dankbar übernehmen und für die Evolutionsfrage fruchtbar machen sollten. Und noch eine andere Denkstütze bietet uns in dieser Hinsicht die aristotelisch-thomistische Philosophie. Stoßen wir zur tieferen Bedeutung der manchmal etwas oberflächlich dargestellten Materia-prima-Lehre vor, dann weist sie uns auf den grundlegenden, vor allem auch genetischen Zusammenhang der ganzen materiellen Wirklichkeit hin. Bedenkt man dazu, was mit der materia disposita, die zum Entstehen der neuen Form aufbereitet werden muß, gemeint ist, dann finden wir hier wieder ein Denkelement, das zur philosophischen Aufschlüsselung der komplexen Begründungsmomente in der Evolution äußerst wertvoll sein kann. Diese Ansätze der alten Naturphilosophie für ein Aufarbeiten der Evolutionsfrage fruchtbar zu machen, scheint mir eine verheißungsvolle Aufgabe, bei der manche Gedanken Teilhards zweifelsohne sinnvoll eingebaut werden können.

Schöpfung, Begründungsmoment des Evolutionsgeschehens

Nun, die verschiedenen Begründungselemente, die zur Erklärung des Evolutionsgeschehens in Frage kommen, aufzuzeigen, ist hier nicht unsere Aufgabe. Wohl müssen wir uns die Frage stellen, ob auch «Schöpfung» hier ein Begründungsmoment ist, m.a.W. die Frage, ob wir auf

eine schöpferische Intervention Gottes innerhalb der Evolution zurückgreifen müssen, um letztere zu erklären.

Daß Gottes schöpferische Tätigkeit nicht bloß als Initialzündung, sondern als ständige transzendent-immanente Seinsbegründung aller Wirklichkeit verstanden werden muß, ist die wohlbekannte scholastische Lehre der sogenannten *creatio continua* ²⁵. Daß eine philosophische Letzterklärung auch des Evolutionsgeschehens nicht in innerweltlichen ursächlichen Zusammenhängen stecken bleiben darf, sondern auch das dauernde Begründungsverhältnis des absoluten Seins mitbedenken muß, wurde vor allem von Karl Rahner überzeugend dargestellt ²⁶. Seine diesbezüglichen Gedanken, die übrigens im wesentlichen der klassischen Lehre in dieser Frage entsprechen, dürfen wir hier wohl als bekannt voraussetzen. Nun meint Rahner aber, dieser allgemeine «*concursus divinus*» als «*creatio continua*» sei das einzige «Schöpfungsmoment», auf das man bei der Erklärung der Evolution rekurrieren darf. Irgendeinen speziellen schöpferischen Eingriff als eigenes Begründungselement innerhalb der evolutiven Zusammenhänge anzunehmen, lehnt er als absolut unzulässig ab ²⁷. Das wäre ein neu Einführen eines Lückenbüßer-Gottes, was unter allen Umständen vermieden werden sollte. «*La peur est mauvaise conseillère*», sagen die Franzosen. Und ich möchte befürchten, daß die Angst vor dem Lückenbüßer-Gott auch hier eine schlechte Ratgeberin war. Daß man das innerweltliche Geschehen aus immanenten Ursachen zu erklären und zu verstehen versucht, ist das Grundpostulat eines gesunden Denkens. Wenn aber in dieser, das Entstehen einer neuen Wirklichkeit begründenden Ursachenkette, eine evidente Lücke aufweisbar ist, was dann? Man kann natürlich postulato-
risch erklären, ein solcher Fall sei ausgeschlossen, weil die innerweltlichen Zusammenhänge sich selber genügen müssen und deshalb keine Lücke aufweisen können. Mit Postulaten, die weiter nicht begründet werden, sollte man aber, vor allem in der Philosophie, vorsichtig sein. Wenigstens in einem Fall muß diesem Postulat energisch widersprochen werden, nämlich beim Entstehen des Menschen als Geistwesen. Daß das Entstehen des Menschen auf innerweltliche, biologische Ursächlichkeit zurückgeführt werden muß, hat die Evolutionstheorie hinreichend

²⁵ Cf. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I, qu. 104, art. 1 und 2.

²⁶ K. RAHNER in P. OVERHAGE u. K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation* (Quaestiones disputatae, 12–13). Freiburg, Basel, Wien 1961.

²⁷ K. RAHNER o.c. S. 82–83, wo er ein «kategoriales» Eingreifen Gottes beim Entstehen des Menschen ablehnt.

gezeigt²⁸. Ist das aber eine Totalerklärung? Das zu behaupten würde den Menschen zur reinen Biologie reduzieren und so praktisch seine Geistigkeit leugnen. Mit dem Menschen entsteht ein Novum, das aus vorhandenen physikalischen und biologischen Begründungsmomenten nicht erklärt werden kann. Das gilt übrigens nicht bloß für das erste Entstehen des Menschen im Verlauf der Evolution. Die Zeugung eines jeden Menschenkindes stellt uns vor das Problem des Entstehens eines persönlichen, geistbegabten Wesens, das aus rein biologischen Prozessen nicht erklärt werden kann.

Da nun ein grundloses Entstehen einer neuen Wirklichkeitsdimension auszuschließen ist, muß man wohl auf ein Begründungsmoment zurückgreifen, das die hier vorhandene Lücke zu schließen vermag. Und das kann kein anderes sein als das absolute Sein, die Erstursache selber. Sich weigern, diese Konsequenz zu ziehen, mit der Begründung, hier würde man sich wieder auf den ominösen Lückenbüßer-Gott berufen, ist im Grunde nicht seriös. Ein Begründungsmoment postulieren, wo es uns von der Wirklichkeit aufgezwungen wird, ist etwas ganz anderes, als sich auf Gott als Lückenbüßer berufen, wo wir aus Denkfaulheit keine befriedigende Erklärung finden. Auf die ganze hier anstehende Problematik im Rahmen dieses Beitrags einzugehen, würde uns zu weit führen. Ich habe das bei anderer Gelegenheit versucht²⁹. Es sei mir bloß gestattet, auch wenn ich hier von der Philosophie her reden soll, darauf hinzuweisen, daß die kirchliche Lehre der *creatio peculiaris animae humanae*³⁰ – wie übrigens der aristotelische «Nous», der von außen hinzukommt³¹ – in die gleiche Richtung weist. Wer eine solche

²⁸ Was nicht bedeutet, daß nicht noch enorme Probleme aufzuarbeiten sind! Man soll zwischen dem *Feststellen* von Evolution aufgrund konvergierender Indizien und der *Erklärung* der Evolution sorgfältig unterscheiden. In diesem Sinn behauptet das interessante Buch von A. E. Wilder SMITH zuviel, wenn es schon im Titel behauptet: *Die Naturwissenschaften kennen keine Evolution*, Basel, Stuttgart 1978. Faktisch weist er überzeugend nur nach, daß von einer hinreichenden Erklärung der Evolution keine Rede sein kann.

²⁹ N. A. LUYTEN, *Die Materie, Quelle des Geistes?* Das Entstehen des Geistes in der Evolution in: *Teilhard de Chardin und das Problem des Weltbilddenkens* (Naturwissenschaft und Theologie, Heft 10.). Freiburg, München 1968, S. 117. In diesem Beitrag und vor allem in der anschließenden Diskussion wird ausführlich auf die Rahnerschen Gedanken eingegangen, vor allem S. 132 ff.

³⁰ Vgl. dazu R. SCHULTE, *Die Entstehung des (Einzel) Menschen in der Sicht des Dogmatikers*, in N. A. LUYTEN (Hg.), *Aspekte der Personalisation* (Grenzfragen, Bd. 8.).

³¹ ARISTOTELES, Über die Erzeugung der Tiere, 736 b 27–28.

Auffassung kurzerhand als *Deus ex machina* abtut, übersieht sowohl die inneren Forderungen des Problems als auch die Immanenz des transzendenten Gottes im Weltgeschehen. Vor allem aber wird er dem persönlich Angesprochen-Sein des Menschen von Gott nicht gerecht³². Das alles müßte ausführlicher ausgearbeitet werden, um einigermaßen überzeugend dargestellt zu werden. Das können wir im beschränkten Rahmen dieses Beitrags nicht tun.

Schlußbetrachtung

Was ich aber wohl tun wollte – und hoffe einigermaßen getan zu haben – ist zu zeigen, wie Schöpfung und Evolution keineswegs sich widersprechen, sondern im Gegenteil sich ergänzende Begriffe sind. Dabei möchte ich aber auf eine anfangs gemachte Bemerkung zurückkommen. Ich sagte da, wir hätten irgendwie Angst vor allzugut gelungener Synthese; wir vermuten da leicht eine billige Kompromißlösung, die im Grunde die durch die Konfrontation verschiedener Tatbestände aufgeworfenen Probleme nicht ernst nimmt. Nun möchte ich nicht behaupten, meine Ausführungen wären eine durch und durch gelungene Synthese. Wohl aber wollen sie einen ehrlichen Versuch einer solchen Synthese mit voller Respektierung der den beiden Gegebenheiten immanenten Forderungen sein. Die Evolution ernst nehmen heißt aber nicht, sämtliche frühere Einsichten eines philosophischen und theologischen Weltverständnisses über Bord werden, um es durch ein total evolutionistisches zu ersetzen. Dabei wird man, wie wir zu zeigen versuchten, weder dem Evolutions- noch dem Schöpfungsbegriff gerecht. Weit davon entfernt, als Fremdkörper in das Schöpfungsverständnis hineingezwängt zu werden – *pour les besoins de la cause* –, harmonisiert der Evolutionsgedanke besser als eine fixistische Weltdeutung mit dem Weltverständnis, wie es vom Schöpfungsgedanken her durch die große philosophisch-theologische Tradition entwickelt wurde. Daß der Schöpfergott seinen Geschöpfen nicht bloß das Sein, sondern auch die Fruchtbarkeit des Seins, das Wirken gegeben hat, so daß die Welt immer neue Bereicherung erfährt, ist ein Gedanke, der der alten Metaphysik und Theologie teuer war. Welche ungeahnten Proportionen aber diese Fruchtbarkeit des Werdens erreicht, wurde uns erst durch die Entdeckung der Evolution

³² Vgl. dazu die Ausführungen im Beitrag SCHULTE (Fußnote 30).

bewußt. Besser gesagt, wir fangen eigentlich erst an, uns dessen bewußt zu werden. Soviel ist aber schon klar: durch die Evolution hindurch strahlt uns grandioser und überzeugender denn je die Allmacht und Großzügigkeit des Schöpfergottes entgegen. Daß auch ein philosophisches Denken zu dieser Überzeugung gelangt, soll man nicht einfach als «fromme», trotzdem aber unerlaubte Grenzüberschreitung abtun. Auch das philosophische Denken mündet in die Transzendenz. Daß der Philosoph gerade beim Überdenken der Ursprungsfrage auf die Transzendenz stößt, kann nur derjenige ablehnen, der sein Denken vor der Transzendenz verschließt. Die beste philosophische Haltung dürfte das aber kaum sein!