

Zeitschrift:	Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber:	Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band:	89 (1995)
Heft:	4
Rubrik:	Zeichen der Zeit : Bonhoeffer und Teilhard de Chardin : Theologen einer weltlichen Welt

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: 09.02.2026

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

Zeichen der Zeit

Bonhoeffer und Teilhard de Chardin: Theologen einer weltlichen Welt

Am 9. April jährte sich zum 50. Mal der Tag der Ermordung Dietrich Bonhoeffers (1906–1945) im Konzentrationslager Flossenbürg. Weniger beachtet wurde der 40. Todestag von Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) am 10. April. Es ist mehr als der äussere Anlass dieser Gedenktage, was die beiden Theologen verbindet. Ihnen gemeinsam ist die Abkehr von einem christlichen Triumphalismus und die Hinwendung zu einer weltlich gewordenen Welt, der von Gott her begründete Aufbruch der Welt in ihre Autonomie. Bonhoeffer und Teilhard vertrauen auf den mündigen Menschen, der berufen wäre, eine solidarische Welt aufzubauen. Am Ende dieses Jahrhunderts drängt sich allerdings die Frage auf, ob dieses Menschenbild nicht doch zu «optimistisch» ist. Sind wir nicht heilfroh, wenn die Menschheit wenigstens vor den drohenden Katastrophen bewahrt wird? Sieht es nicht ganz so aus, als könnte Gottes Experiment mit der Welt auch scheitern?

Bonhoeffer: den Menschen in seiner Weltlichkeit nicht «madig machen»

Das Befreiende an Bonhoeffers Theologie ist die Herausführung der Welt aus «kirchlicher» oder «christlicher» Bevormundung. Bonhoeffer ist ein Befreiungstheologe für Menschen, die unter die Fuchtel *religiöser Fundamentalismen* geraten. Er ist ganz dieser Welt zugetan und bleibt dabei ganz Theologe; denn gott-los ist diese Welt, weil Gott selbst sie in die ihr vorbehaltene Autonomie los-lässt. Da gibt es auch keinen Ort für «christliche Politik» oder «christliche Parteien», gar für einen pfäffischen Willen zur Macht, der vorgibt, die Welt zu «verchristlichen».

Ihre reifste Form erhält Bonhoeffers Theologie der Welt in seinen Meditationen aus dem Gefängnis Berlin-Tegel.¹ «Weltlich» von «Gott» sprechen heisst die neue Losung (306). Sie liegt darin begründet, dass Gott ein weltlicher, ein der Welt zugewandter Gott ist. Wie im Religiösen Sozialismus eines Leonhard Ragaz gibt es für Bonhoeffer wichtigere Dinge als «die individualistische Frage nach dem persönlichen Seelenheil». Im Mittelpunkt von allem steht «die Gerechtigkeit und das Reich Gottes auf Erden». Die Absage an die *Jenseitsreligion* könnte unmissverständlicher nicht sein: «Nicht um das Jenseits, sondern um diese Welt, wie sie geschaffen, erhalten, in Gesetze gefasst, versöhnt und erneuert wird, geht es doch. Was über diese Welt hinaus ist, will im Evangelium für diese Welt da sein» (312).

Die Theologie der Welt verträgt sich nicht mit einer *Religion*, die Gott als «deus ex machina» aufmarschieren lässt, um die Schwächen und Grenzen menschlicher Existenz zu bewältigen. «Ich möchte», schreibt Bonhoeffer, «von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen» (307).

Im Reich Gottes gibt es keine Religion und keine religiösen, gar «christlichen Probleme» oder «Lösungen». Christsein heisst nicht «in einer bestimmten Art religiös sein», «sondern es heisst Menschsein» (395). Unser Verhältnis zu Gott ist kein «religiöses», sondern ein «neues Leben im <Dasein-für-andere>» (414). Reich Gottes ist eine Verheissung für diese Erde, ein Aufruf zum Menschendienst, das Gegen-

teil von Religion als «Kontingenzbewältigung»².

«Von Gott im Guten des Menschen sprechen» – nichts berührt mich bei Bonhoeffer so sehr wie dieses theologische Leitmotiv. Es vollendet sich in der Aussage, «dass man die Mündigkeit der Welt und des Menschen einfach anerkennt, dass man den Menschen in seiner Weltlichkeit nicht ‹madig macht›, sondern ihn an seiner stärksten Stelle mit Gott konfrontiert» (379). Wenn diese *Mündigkeit* sich als «*gottlos*» darstellt, so ist sie darin «vielleicht gerade Gott-näher als die unmündige Welt». Denn Gott selbst lässt seine Welt los, sodass sie gott-los mündig wird. «Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt (Markus 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt leben lässt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen» (394). In aller Schärfe wendet sich Bonhoeffer gegen eine «christliche Apologetik», die der «mündig gewordenen Welt zu beweisen» versucht, «dass sie ohne den Vormund ‹Gott› nicht leben könne» (357). Bonhoeffer bekennt, dass ihn sein «christlicher Instinkt häufig mehr zu den Religionslosen als zu den Religiösen» ziehe, «und zwar durchaus nicht in der Absicht der Missionierung, sondern ich möchte fast sagen ‹brüderlich›» (307).

Angesichts einer schlechenden *Refundamentalisierung* der Konfessionen ist Bonhoeffer aktueller denn je. Was muss heute nicht wieder alles «christlich» sein? Die Verfassung, die sich auf Gott den Allmächtigen beruft (und daneben eine fremdenfeindliche Politik toleriert). Der Staat, der von der Kirche ja nicht getrennt werden darf, da ihm sonst der Beistand der «christlichen Ethik» fehlt (die es offenbar nur gibt, wenn das Geld den Kirchen so reichlich zufließt wie heute). Die Privileierung der Landeskirchen unter Ausschluss anderer Religionen von der staatlichen Anerkennung (womit der Staat als ein exklusiv «christlicher» ausgewiesen bleibt). Ich habe sie noch im Ohr, die schrillen Voten in der Zürcher Kantonsratsdebatte

vom 27. März über die Trennung von Kirche und Staat. Was steckt dahinter anderes als ein christlicher Überlegenheitskomplex, der aus dem biblischen Gott eine Ideologie macht? Arthur Rich fragte einmal, ob ein so argumentierendes «Christentum etwas anderes sei als eine besonders raffinierte Variante des Heidentums».³

Bonhoeffers Theologie der Welt steht im Widerspruch zu dieser «christlichen Politik». Christlich ist eben nicht die «christliche», sondern die «*laizistische*», also auf keine religiöse Wahrheit sich berufende *Politik oder Partei*. Mit dem guten Beispiel geht das Godesberger Programm der SPD von 1959 voran, indem es in bewusster Anlehnung an Bonhoeffers Unterscheidung zwischen «*Vorletztem und Letztem*»⁴ sagt, der demokratische Sozialismus wolle «keine letzten Wahrheiten verkünden – nicht aus Verständnislosigkeit und nicht aus Gleichgültigkeit gegenüber den Weltanschauungen oder religiösen Wahrheiten, sondern aus der Achtung vor den Gläubensentscheidungen des Menschen, über deren Inhalt weder eine politische Partei noch der Staat zu bestimmen haben». Politik ist das Vorletzte, das im Letzten wurzelt, ohne es – als Politik – thematisieren zu können. Im Letzten wissen wir das Vorletzte geborgen. Ja, wir verstehen die mündig gewordene Welt von diesem Letzten besser, als sie sich selbst verstehen kann. Das ist keine neue Überheblichkeit, sondern die Mahnung, die weltlich gewordene Welt ernst zu nehmen, mit den «Religionslosen» zusammenzuarbeiten und Gottesdienst als Weltdienst zu praktizieren.

Aber ist es nicht ein *allzu optimistisches Menschenbild*, das Bonhoeffer mit der mündig gewordenen Welt verbindet? «Wir haben die Bedeutung des Vernünftigen und Gerechten auch im Geschichtsablauf immer wieder überschätzt», erwidert er in seinen Aufzeichnungen (326). Gegen das mögliche Scheitern der Welt hilft auch nicht Gottes Allmacht. Schon eher seine «Ohnmacht». «Nur der leidende Gott kann helfen». Christsein heißt, am «Leiden Gottes im weltlichen Leben» (394f.) teilzunehmen.

Teilhard de Chardin: Evolution als Menschwerdung des Menschen

Friedrich Heer berichtet über ein «historisches Gespräch», das 1938 stattgefunden hat:

«Jesuitengeneral: ‹Herr Pater, Sie sind jetzt in China unerwünscht, denn man hält Sie für einen Evolutionisten und Kommunisten.› Teilhard: ‹Ich bin kein Kommunist!› Ordensgeneral: ‹Sie sind ohne Zweifel ein Evolutionist, und dies genügt, um zu beweisen, dass sie auch Kommunist sind.›»

Für Heer entlarvt sich in diesem Gespräch «die ganze Tragödie eines *katholischen Integralismus*, dem eine Schöpfung, die sich in einem ununterbrochenen Werden, Wachsen, Entwickeln manifestiert, ungeheuerlich, undenkbar erscheint. Im Werden steckt der Teufel und, auf Erden, der Kommunist.»⁵ Zeit seines Lebens blieb Teilhard der römischen Kirche suspekt. Seine bedeutenden Werke konnten erst postum erscheinen. Nach der Rehabilitation durch das Zweite Vatikanum übt sich die römische Kirche heute im Totschweigen des grossen Jesuiten. Wir sollten uns nicht auch daran beteiligen. Teilhards Botschaft ist noch immer befreiend für jene, die Glauben mit Aufklärung verbinden wollen, aber auch für alle, die aus den etablierten Christentümern ausbrechen, nicht weil sie den Glauben verloren hätten, sondern weil sie trotz allem Glaubende und wieder alle Hoffnung Hoffende geblieben sind.

Teilhard legt uns eine *Theorie der Evolution* vor, in der schon die Materie auf ein höchstes Ziel angelegt erscheint und sich auf immer komplexere Formen des Daseins hin «transzendiert». Daraus entstehen zunächst die lebendigen Organismen, die sich als «*Biosphäre*» über den ganzen Erdball verbreiten. Im Menschen schlägt die Evolution ihr Auge auf und gelangt zum Bewusstsein ihrer selbst. Seit die Menschen den ganzen Planeten bevölkern, bildet sich unter ihnen das Bewusstsein der einen Menschheit. So wird die Biosphäre von einer Schicht des Geistes überlagert,

die Teilhard als «*Noosphäre*» bezeichnet. Die Sozialisation im planetarischen Ausmass gehört zur Personalisation oder zur Menschwerdung des Menschen. Die Menschen, die sich als Gemeinschaftswesen erfahren, wachsen auch menschlich über sich hinaus. Sie werden solidarischer, immer mehr geprägt vom Ethos der Nächstenliebe. Warum? Weil das Ziel aller Evolution der universale Christus ist, der Punkt Omega, ein letztes Zentrum, das die Liebe selber ist. Die Noosphäre vollendet sich in der «*Theosphäre*» des Reiches Gottes.⁶

Teilhards Schrift «Mein Glaube» beginnt mit den Worten: «Ich glaube, das Universum ist eine Evolution. Ich glaube, die Evolution geht in Richtung des Geistes. Ich glaube, der Geist vollendet sich im Personalen. Ich glaube, das höchste Personale ist der Christus Universalis.»⁷ Auch Teilhard spricht von Gott «im Guten des Menschen». Gott ist kein «*deus ex machina*», «dessen Existenz die Würde des Universums verletzen würde und die Triebfedern des menschlichen Bemühens erschlaffen liesse». Der Marxismus lehnt sich zu Recht gegen diesen «Pseudo-Gott» auf.⁸

Den Theologen der Evolution bewegt nicht die Frage nach dem eigenen *Seelenheil*, sondern die Teilhabe an der Evolution: «Was mich anbelangt, so spüre ich wenig Interesse für ein individuelles Überleben. Wird die Frucht meines Lebens in die Unsterblichkeit aufgenommen, so kann es mir gleichgültig sein, ob ich daran egoistisch teilhabe oder nicht. Ganz aufrichtig: meine persönliche Seligkeit interessiert mich nicht; ich bin glücklich zu wissen, dass das Beste von mir selbst für immer in einem Schöneren und Grösseren weiterleben wird.»⁹

Entscheidend ist nicht, ob die Menschen an Gott glauben, sondern ob sie *Gottes Hoffnung für diese Erde* teilen. Der Glaube an Gott ist noch kein Glaube an die Welt. Teilhard leidet darunter, dass die meisten Christen Defätisten, Feinde des Fortschritts sind. Aber auch der atheistische Marxismus ist erst «die embryonale oder gar karikaturenhafte Form eines noch wie ein Neugeborenes plärrenden Neo-Hu-

manismus»¹⁰. Trotzdem fühlt sich Teilhard immer wieder zu Marxistinnen und Marxisten hingezogen. Sie sind dem Reich Christi näher, als ihnen bewusst ist. Das muss auch so sein, wenn anders der Punkt Omega die Menschen guten Willens bewegt, gleichgültig ob sie glauben oder nicht. Der auferstandene Christus ist das kosmische Prinzip, das Menschen anzieht wie der Mond das Meer.

Konrad Farner hat als Marxist Teilhards Aufruf befolgt und sich eingereiht in «die gemeinsame Front aller», «die glauben, dass die Welt vorwärts schreitet, und dass wir die Aufgabe haben, sie vorwärts zu bringen». Er stellte aber die bange Frage, ob Marxismus und Christentum überhaupt noch in der Lage seien, Zukunftsbilder der Grossen Hoffnung zu entwerfen, und nicht vielmehr, «angeschlagen durch ihre vorgängige Geschichte», jede Glaubwürdigkeit verloren hätten. Wie Teilhard hatte er die vielen «geistlich Heimatlosen» vor Augen – «Menschen, hin- und hergerissen zwischen einem Marxismus, dessen entpersonalisierende Wirkung sie empört, und einem Christentum, dessen menschliche Lauheit sie anekelt»¹¹.

Teilhard wurde und wird *naiver Zukunftsoptimismus* vorgeworfen. Diese Kritik gehört zu seiner Wirkungsgeschichte, mehr und tragischer noch zur Ursache seiner heutigen Unwirksamkeit. Angesichts drohender Weltkatastrophen ist das fehlende Interesse an einer Evolutionstheologie zwar verständlich, gemessen an dem, was Teilhard wirklich sagte, aber nicht gerechtfertigt. Nie hat Teilhard einen historischen Determinismus vertreten und behauptet, die Evolution erreiche ihr Ziel mit (natur-)geschichtlicher Zwangsläufigkeit. In dem Moment, da die Evolution im Menschen zum Bewusstsein ihrer selbst gelangt, wird vielmehr auch der Mensch selbst für die Evolution verantwortlich. «Bedrohung des Lebens von innen her» ist für Teilhard eine latente Gefahr, begründet in der «Freiheit des Denkens», die eben «auch ein gefährlicher Anreiz zu einer zügellosen Emanzipation» sein kann.¹² Teilhard denkt an die Atombombe, gegen die nur der Streik üb-

rigbleibt. Wohl gibt es gute Gründe, auf die Entwicklung der Noosphäre zu vertrauen. In ihr gewinnt «das Denken der Menschheit an Kraft und Tiefe», bis es kaum mehr den Fehler begeht, die eigene Evolution zu zerstören. Aber eine letzte Gewissheit haben wir nicht. Paradies oder Apokalypse bleiben am Ende die Alternativen.¹³

*

Bonhoeffer und Teilhard wirken aus heutiger Sicht wie gescheiterte Propheten, Vorboten einer besseren Zeit, die sich nicht erfüllte. Die Autonomie des Politischen wird durch neue Fundamentalismen bedrängt, kirchliche Verkündigung regrediert zur «Kontingenzbewältigung». Der technische Fortschritt richtet sich gegen die Schöpfung, statt sie zu erneuern. Aber weder Bonhoeffer noch Teilhard sind für diese negative Entwicklung verantwortlich. Im Gegenteil: Würden die Gläubigen die Reichgottesbotschaft als Verheissung für diese Erde ernst nehmen und wären die Menschen sich ihrer Verantwortung für die Evolution bewusst, so hätten wir weiterhin Grund zu hoffen. Bonhoeffer und Teilhard bleiben aktuell, auch und gerade weil sie es nicht mehr zu sein scheinen.

1 Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von Eberhard Bethge, München 1970. (Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Buch.)

2 Vgl. die Kritik an der Studie «Jede(r) ein Sonderfall – Religion in der Schweiz», in: Zeichen der Zeit: Religiöse Marktwirtschaft? (NW 1994, S. 186ff.)

3 Die Weltlichkeit des Glaubens, Zürich/Stuttgart 1966, S. 25f.

4 Vgl. Ethik, München 1949, S. 75ff.

5 Offener Humanismus, Bern/Stuttgart 1962, S. 167.

6 Dargestellt in seinem Hauptwerk: Der Mensch im Kosmos, München 1969.

7 Mein Glaube, Olten/Freiburg im Breisgau 1972, S. 116.

8 Die Zukunft des Menschen, Olten/Freiburg im Breisgau 1963, S. 352.

9 Mein Glaube, S. 138.

10 Die Zukunft des Menschen, S. 348.

11 Theologie des Kommunismus? Frankfurt am Main 1969, S. 325f. Farner zitiert hier: Die Zukunft des Menschen, S. 354.

12 Die Entstehung des Menschen, München 1961, S. 124.

13 Der Mensch im Kosmos, S. 284ff.