

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). Zum 50. Todestag

PD Dr. Alexander Loichinger, Universität München

I. Evolutive Theologie

Christliche Schau des evolutiven Universums

Teilhard de Chardins Persönlichkeit und Lebenswerk symbolisieren bis heute einen Neuanbruch der Theologie. Denn Teilhard machte den ersten konsequenten Versuch, evolutives Weltbild und Glauben miteinander in Einklang zu bringen. Dafür entfaltete er seine neue christliche Schau des evolutiven Universums. Die Theologie der Zukunft, so Teilhard, kann nur eine evolutive Theologie sein, die nicht lediglich periphere Korrekturen vornimmt, sondern gerade ihre Kernthemen — Schöpfung, Erlösung, Vollendung — unter evolutivem Vorzeichen neu reflektiert. Diese These Teilhards klingt nur scheinbar übertrieben. Sie ist heute nicht weniger aktuell als damals. Zumindest kann nur auf diese Weise die religiöse Schizophrenie und Glaubensnot überwunden werden, die für unsere moderne Lebenswelt typisch geworden ist. Darin klaffen naturwissenschaftliches Wirklichkeitswissen und Glauben heillos auseinander. Denn Tatsache ist, daß die evolutiven Naturwissenschaften unser Weltbild und Lebensgefühl grundlegend verändert haben. Diese Tatsache nahm die Theologie lange Zeit nicht wirklich ernst, mit der Folge, daß der Glauben seine kognitive Erklärungsfunktion, Plausibilität und Überzeugungskraft immer nachhaltiger einbüßte. Nicht der moderne Mensch ist areligiös oder gottlos. Sondern die theologische Glaubenssprache ist weitgehend einem Weltbild entlehnt, das im evolutiven Zeitalter endgültig untergegangen ist. Wundert da die zunehmende Entfremdung zwischen realer Weltwirklichkeit, Leben und Christentum? Nichts anderes als diesen warnenden Appell richtet Teilhard mit seinem Lebenswerk an die Theologie.

„Ich möchte nur auf folgendes aufmerksam machen: derzeit entfaltet sich das menschliche Wissen vollständig unter dem Zeichen der Evolution, die als eine primäre Eigenschaft der Erfahrungswirklichkeit anerkannt ist: so daß also nichts in unsere Konstruktionen Eingang findet als das, was zunächst den Bedingungen eines auf dem Wege der Transformation befindlichen Universums genügt. Nehmen wir loyal die Welt, so wie sie sich heute im Lichte unserer Vernunft darstellt: nicht die Welt von vor 4000 Jahren, die von ihren acht oder neun Sphären eingekreist war, für die die Theologie unserer Bücher geschrieben worden ist, sondern das Universum, das wir organisch aus einer unbegrenzten Zeit und einem unbegrenzten Raum emergieren sehen. Breiten wir diese tiefe Unermeßlichkeit vor uns aus. Und versuchen wir zu sehen, wie die sichtbaren Umrisse Christi zu verändern sind, damit sein Antlitz heute wie ehemals weiterhin alles siegreich erobert. Dieser neue Christus (und nicht das altmodische Gesicht, das wir vielleicht künstlich beibehalten möchten) wird wirklich der alte und der wahre Jesus sein. An diesem Zeichen einer universellen Gegenwart werden wir ihn erkennen.“ [1]

[1] Th. de Chardin, Mein Glaube (Werke Bd 10), Olten 1972, 95f.

Klarer kann Teilhard nicht aussprechen, welchem Anliegen er sein Denken, Arbeiten und Leben verschrieben hat. Als Naturwissenschaftler und Theologe in einer Person war er prädestiniert, die Synthese zwischen Glauben und evolutivem Weltbild zu leisten; überdies verfügte Teilhard über die hierzu nötige spirituelle Glaubenskraft. Sie inspirierte ihn zu seiner neuen christlichen Schau, die, wenn man ehrlich ist, bis heute einzigartig dasteht. Vor ihr verblaßt jede theologische Einzelkritik. Zumindest verfehlt sie Teilhards Gesamtanliegen, den christlichen Glauben wieder zu einer lebendigen, überzeugenden und wirklich tröstenden Botschaft werden zu lassen, und zwar in einem Universum, in dessen Evolution auch wir Menschen uns zutiefst eingebettet wissen. Nichts anderes als diese neue Schau ist der Grund für die eigentümliche Faszination, die auch heute noch jeden in Bann schlägt, der mit Teilhards Persönlichkeit, mit seiner Gedankenwelt und der darin aufstrahlenden Glaubenserfahrung in Berührung kommt. Freilich wäre es zu viel verlangt, wollte man von Teilhard erwarten, daß er gleichsam im ersten Anlauf einen fertigen und ausgefeilten theologischen Entwurf liefert. Die hier fällige Neureflexion ist ganz einfach zu umfassend. Aber quer durch sein Werk finden sich wegweisende Bausteine einer neuen Theologie in evolutiver Perspektive.

Leben und Werk

Teilhard wurde am 1. Mai 1881 auf Schloß Sarcenat bei Clermont-Ferrand geboren — ein Jahr vor Darwins Tod, dessen Evolutionstheorie Teilhard während seiner Schulzeit am Jesuitenkolleg Notre-Dame de Mongré und seines Studiums in Jersey und Hastings in England nur mit Vorbehalten vermittelt bekam, so daß er ihr auch selbst zunächst äußerst distanziert gegenüberstand. Als Novize des Jesuitenordens, in den er 1899 in Aix-en-Provence eingetreten war, hatte Teilhard selbstverständlich das im Theologiestudium unterrichtete neuscholastische Lehrgebäude übernommen, wenn auch unter allen stürmischen Vorzeichen modernistischer und bibelkritischer Theologie. So zählte beispielsweise Pierre Rousselot, der im Ersten Weltkrieg fiel, zu seinen besten Freunden. Im Jahr 1911 war Teilhard zum Priester geweiht worden und nahm 1912 das Studium von Geologie und Paläontologie auf, ein Interessensgebiet, dem seine lebenslange Begeisterung galt und dessen wissenschaftliche Bearbeitung sich wie ein roter Faden durch sein bewegtes Leben zog.[2]

[2]Die Publikationen zu Leben und Werk Teilhard de Chardins sind nahezu unüberschaubar geworden (vgl. bereits die Bibliographie: J. McCarty, Pierre Teilhard de Chardin. A Comprehensive Bibliography, New York 1981). So mögen die Angaben auf Folgendes beschränkt sein: N. M. Wildiers, Teilhard de Chardin, Freiburg 1962. — C. Cuénot, Pierre Teilhard de Chardin. Leben und Werk, Olten 1966. — J. Hemleben, Pierre Teilhard de Chardin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1966. — K. Schmitz-Moormann, Das Weltbild Teilhard de Chardins. I. Physik — Ultraphysik — Metaphysik. Untersuchungen zur Terminologie Teilhard de Chardins, Köln 1966. — K. Forster (Hg.), Teilhard de Chardin. Philosophische und theologische Probleme seines Denkens, Würzburg 1967. — H. de Lubac, Teilhard de Chardins religiöse Welt, Freiburg 1969. — G. Schiwy, Teilhard de Chardin. Sein Leben und seine Zeit, 2 Bde, München 1981. — M. Trennert-Helwig, Die Urkraft des Kosmos. Dimensionen der Liebe im Werk Teilhard de Chardins, Freiburg, Basel, Wien 1993. — K. Schmitz-Moormann, Pierre Teilhard de Chardin. Evolution — die Schöpfung Gottes, Mainz 1996. — E. Hentschel, Pierre Teilhard de Chardin, Hamburg 2004.—Neuere Lexika: Chr. Kummer, Art.: Teilhard

de Chardin, in: LThK 9 (2000) Sp. 1313f. – S. M. Daecke, Art.: Teilhard de Chardin, Pierre (1881—1955), in: TRE 23 (2002) 28—33 (Lit.).

Im Ersten Weltkrieg leistete Teilhard als Sanitäter Kriegsdienst, von 1915—1919, promovierte nach dem Krieg und erhielt 1922 eine Professur für Geologie am Institut Catholique in Paris.

Während dieser Jahre ging in ihm ein entscheidender Gesinnungswandel vor. Teilhard überzeugte sich durch seine paläontologischen Studien und Forschungsreisen nach China zunehmend von der Richtigkeit der Darwinschen Evolutionstheorie. Er selbst erlebte das als ungeheure Spannung zu seinem bisherigen Glauben, eine Spannung, die Teilhard eben in Form seines Entwurfs einer evolutiven Theologie zu lösen suchte. Freilich führten bereits die ersten Zweifel am Monogenismus und in Folge dessen an der traditionellen Begründung der kirchlichen Erbsündenlehre, die selbst noch für Papst Pius XII. ausschließlich vom evolutionsbiologisch immer unwahrscheinlicher werdenden Monogenismus abzuhängen schien [3], dazu, daß Teilhard zunächst seine Lehrtätigkeit und schließlich seine Professur aufgeben mußte. Der Ordensgeneral verpflichtete ihn, sich in Zukunft ausschließlich auf die Veröffentlichung naturwissenschaftlicher Schriften zu beschränken. Es spricht für die Demut und Größe Teilhards, daß er sich, treu zu seinem einmal gegebenen Gehorsamsgelübde, ein Leben lang an dieses Publikationsverbot hielt. Es spricht aber auch für seine unbeirrbar Geradlinigkeit, daß er trotz aller ordensinterner Verhöre an seinen neu gewonnenen evolutions-theoretischen Einsichten festhielt und die für ihn persönlich negativen Konsequenzen auf sich nahm.

So begab sich Teilhard, nach seiner vernichteten Pariser Tätigkeit, in sein erstes Exil. Er reiste 1926 nach China. Dort arbeitete er die meiste Zeit über in Peking und kehrte erst nach dem Zweiten Weltkrieg 1947 nach Frankreich zurück. In China festigte Teilhard endgültig seinen Ruf als renommierter Geologe und Paläontologe, ein Ruf, den Teilhard mit über 200 Abhandlungen belegte und der schließlich zu seiner späteren Aufnahme in die *Académie Française* führte, eine der höchsten wissenschaftlichen Auszeichnungen. Zusammen mit seinem Konfrater Licent gründete Teilhard in China ein Museum für Paläontologie, nahm an international bestückten Forschungsreisen teil nach Zentralasien, Nordindien, Burma, Äthiopien, Afrika, Somali und in die Wüsten der Mongolei, mit eigens dazu hergestellten Spezialraupenfahrzeugen von Citroen und unter entbehrungsreichen, auch riskanten und abenteuerlichen Bedingungen. Als Höhepunkt entdeckte Teilhard mit seinen Teamkollegen Black, Pei und Weidenreich den so genannten *Homo sinanthropus pekinensis*, einen 700 000 Jahre alten Schädel, der ein wichtiges Bindeglied in der Evolution des Menschen bildet. Obwohl Teilhards Arbeitskraft während dieser Jahre fast ausschließlich von der Naturwissenschaft beansprucht schien, galt sein wahres Interesse den theologischen Konsequenzen der auf dem Ausgrabungsfeld und in der Laborarbeit mit fossilen Funden gemachten Entdeckungen. Das belegt die Fülle der während dieser Jahre pausenlos erfolgten theologischen Niederschriften. Sie dokumentieren Teilhards Ringen um eine neue Theologie und um eine neue gläubige Schau, die dieser völlig veränderten Situation der evolutiven Genese von Mensch und Universum wieder einen religiösen Sinn abgewinnen kann.

Die Hartnäckigkeit, mit der Teilhard dieses Projekt verfolgte, brachte ihm nur noch größeres Mißtrauen ein. Denn nach Paris zurückgekehrt nahm Teilhard zwar aktiv am

Nachkriegsleben teil, engagierte sich in der Arbeiterbewegung und wurde schließlich erneut auf eine Professur berufen, diesmal für Paläontologie am Collège de France. Doch erneut wurde Teilhard jede Veröffentlichung theologischer Beiträge seitens des Ordensgenerals untersagt, der ihm 1948 auch die Annahme des bereits ergangenen Rufes auf besagten Lehrstuhl verbot. Im Jahr 1951 ging Teilhard in sein zweites Exil, diesmal, weil der Weg nach China aufgrund der Machtübernahme der Roten Armee versperrt war, nach New York. Dort arbeitete er an der amerikanischen *Wenner Gren Foundation for Anthropological Research* und unternahm noch zwei längere Forschungsreisen nach Südafrika. Im New Yorker Exil starb Teilhard überraschend an einer Embolie am 10. April 1955, am Ostersonntag. Selbst nach seinem Tod ließen die Verdächtigungen nicht nach, und zwar umso weniger, je größer Teilhards Einfluß wurde. Sein Versuch, Gott und evolutive Welt wieder aufeinander zu beziehen, wurde zwar gerade in gebildeteren Kreisen dankbar aufgenommen. Kirchlicherseits aber versuchte man diese beginnende Breitenwirksamkeit des theologischen Gedankenguts Teilhards zu verhindern. Erst ein internationales Protektorat ermöglichte die französische und deutsche Werkausgabe.[4] Dafür mahnte eine Stellungnahme der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften im Jahr 1959 ausdrücklich vor den Ideen Teilhards, und weist das Monitum vom Jahr 1962 auf die schwerwiegenden Irrtümer in Teilhards Theologie hin, vor denen Gläubige und Studierende zu schützen sind.[5]

Rehabilitierung Teilhards

Demgegenüber nahm der neue Jesuitengeneral, Pedro Arrupe, Teilhard erstmals ausdrücklich in Schutz. Unabhängig von möglicher Einzelkritik lenkt Arrupe den Blick exakt auf Teilhards wahres Verdienst, die tiefe Beziehungslosigkeit zwischen evolutivem Weltbild, menschlichem Leben und Gott zu überwinden. Dazu habe Teilhard „seine Konstruktion durch eine spirituelle Lehre gekrönt, in der die Person Christi nicht nur im Zentrum des Lebens eines jeden Christen, sondern im Zentrum der Evolution der Welt steht, wie es der heilige Paulus wollte, als er von dem Christus sprach, ‚in dem alle Dinge Bestand haben` (Kol. 1, 17).[6] Tatsächlich ist heute die Zeit der ausdrücklichen Vorbehalte Teilhard gegenüber vorüber. Längst hat sein Denken breiten Eingang in die kirchliche Theologie gefunden. Und ausdrücklich weist Kardinal Ratzinger im Kommentar zur Pastoralkonstitution darauf hin, inwiefern dort direkt Teilhardsches Gedankengut übernommen ist.[7] Vor allem aber kein Geringerer als Papst Johannes Paul II. bestätigt Teilhards Option für eine evolutive Theologie. Entschieden lehnt der Papst falsche Dichotomisierungs- und Immunisierungsversuche ab, wie sie gegenwärtig immer noch weit verbreitet sind. Danach beziehen sich die exakten Naturwissenschaften auf die äußere physikalische Welt der Materie. Diese sucht man mit Hilfe deduktiv-nomologischer Gesetze (Hempel-Oppenheimer-Schema) zu erklären und technisch verfügbar zu machen. Demgegenüber befassen sich die hermeneutischen Geisteswissenschaften mit der inneren geistig-seelischen Welt des Menschen, mit seiner Subjektivität, seiner Geschichte, Kultur, Wissenschaft und Kunst. Und gerade die Theologie thematisiert die Urfrage des Menschen nach dem Sinn des Lebens, seine Sehnsucht nach Heil, oder Begriffe wie Freiheit, Gewissen und Person; Vertrauen, Liebe und Schuld. Diese Anfragen aber entziehen sich dem scheinbar sinnneutralen Kausalitätsdenken der Naturwissenschaft. Denn was nützt die medizinische Erklärung einer Krankheit, wenn es darum geht, dieses Schicksal zu meistern? Beide Fragen liegen doch auf völlig unterschiedlichen Ebenen!

[3] Papst Pius XII., Enzyklika „*Humani generis* 12. August 1950 (DH 3897).

[4] Phil.-theol. Werke: Oeuvre de Pierre Teilhard de Chardin, 13 Bde, Paris 1955—1976; dt. Ausgabe: Pierre Teilhard de Chardin. Werke, Bd 2—10, Olten, Freiburg 1962—1972; außerhalb der Werkausgabe erschienen: Die Entstehung des Menschen, München 1961; Frühe Schriften, Freiburg 1968; Der Mensch im Kosmos, München 1982; Das Herz der Materie, Olten 1990. — Naturwiss. Werke: L'Oeuvre scientifique, hg. v. K. Schmitz-Moormann, 11 Bde, Olten, Freiburg 1971. — Tagebücher: 3 Bde, Olten, Freiburg 1974—1977. — Briefe: Entwurf und Entfaltung. Briefe aus den Jahren 1914—1919, Freiburg, München 1963; Geheimnis und Verheißung der Eide. Reisebriefe 1923—1939, Freiburg, München 1961; Pilger der Zukunft. Neue Reisebriefe 1939—1955, Freiburg, München 1962. — Maurice Blondel, Teilhard de Chardin: Briefwechsel, Freiburg, München 1967. — Werkregister: A. Haas, Teilhard de Chardin-Lexikon, 2 Bde, Freiburg, Basel, Wien 1971.

[5] Monitum des Heiligen Offiziums zum philosophischen und religiösen Werk Pierre Teilhard de Chardins SJ, 5. August 1926 (AAS 54 (1962) 526), in: K. Schmitz-Moormann (Hg.), Teilhard de Chardin in der Diskussion, Darmstadt 1986, 98f. — Dazu: Offiziöser Kommentar zum Monitum des Heiligen Offiziums (Osservatore Romano 148, 30. Juni 1962), in: Ebd., 100—111.

[6] Pedro Arrupe, Pressekonferenz, Rom, 14. Juni 1965, in: K. Schmitz-Moormann (Hg.), Teilhard de Chardin in der Diskussion, 112f.

[7] II. Vatikanisches Konzil, Gaudium et Spes, I, 14f.; Joseph Ratzinger, Kommentar, in: LThK 14 (1986) 323—326. — Insgesamt: W. Klein, Teilhard de Chardin und das Zweite Vatikanische Konzil. Ein Vergleich der Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute mit Aspekten der Weltschau Pierre Teilhard de Chardins, München 1975.

Wenn es so wäre, wäre es einfach. Tatsächlich aber ist, wie der Papst betont, die Theologie von der evolutiven Naturwissenschaft zutiefst herausgefordert: „Es ist eine Pflicht der Theologen, sich regelmäßig über die wissenschaftlichen Ergebnisse zu informieren, um eventuell zu prüfen, ob sie diese in ihrer Reflexion berücksichtigen oder ihre Lehre anders formulieren müssen.“ Im Zeitalter der Evolution kann man nicht mehr unbefangen an das Paradies glauben. Was bedeuten dann aber Sündenfall und Erlösung? Welches generelle Licht wirft eine evolutive Perspektive „auf die theologische Anthropologie, auf die Bedeutung der menschlichen Person als *imago Dei*, auf die Christologie? Welches sind die eschatologischen Implikationen der zeitgenössischen Kosmologie, insbesondere im Licht der gewaltigen Zukunft unseres Universums?“ [9] Das neue naturwissenschaftliche Wirklichkeitswissen betrifft Theologie und Glauben daher nicht lediglich peripher, sondern im Zentrum. Und Tatsache ist, daß der Gesamtaufriß heilsgeschichtlicher Theologie unter dem Vorzeichen des evolutiven Weltbilds neu zu reflektieren ist. Diese Aufgabe schreibt der Papst einer Theologie ins Stammbuch, die sich bewußt auf Augenhöhe des Zeitwissens bewegt und so wieder einen überzeugten Glauben in unserer völlig veränderten Welt möglich machen soll.[10] Teilhard de Chardin hat diese Aufgabe erstmals konsequent, ehrlich und vorbehaltlos in Angriff genommen. Weit vorausblickend erkannte er, daß das aktuelle naturwissenschaftliche Wissen zugleich eine Chance für die Theologie darstellt, um ihre zentralen Glaubensüberzeugungen — Schöpfungslehre, Christologie, Eschatologie tiefer verstehen zu können. Wir müssen es hier lediglich der Physik gleichtun, sagt Teilhard, die auch unter dem Druck der Tatsachen ihre Geometrie gewechselt hat. Genauso muß die Theologie ihre Metaphysik wechseln.

„Kurz, ist nach 2000 Jahren das Christentum nicht an den Zeitpunkt gelangt, wo es, um weiter zu bestehen, sich verjüngen und erneuern muß? Mit anderen Worten, muß man

nicht in der gegenwärtigen Krise, in der vor unseren Augen und in unseren Herzen die traditionellen christlichen Kräfte und die modernen Kräfte der Evolution einander gegenüber treten, ganz einfach den Wendepunkt einer providentiellen und notwendigen Befruchtung erkennen? ... Ich glaube es." [11]

II. Deus evolutor

Evolutive Schöpfung

Teilhard's neue Schau wurde vor allem für die Schöpfungstheologie richtungweisend. Was heute vielfach selbstverständlich erscheint, basiert in Wahrheit auf Teilhard's Gedanken, die ihm zu seiner Zeit äußerst negativ angelastet wurden. Seine diesbezügliche Pionierarbeit faßt Teilhard zusammen unter dem für ihn zugleich typischen Stichwort des „Deus evolutor“. Gottes- und Schöpfungsverständnis, so Teilhard, sind von hier her neu zu entwickeln. Im Gegensatz zum erstursächlichen Schöpfergott eines statischen Kosmos' kann Gott in einem evolutiven Universum, wenn überhaupt, nur mehr als *Deus evolutor* geglaubt werden. Gott ist, anders als der bisher geglaubte Gott, nicht der Schöpfer, der alles nach ewigen Ideen fix und fertig erschaffen hat. Sondern Gott ist der evolutiv schaffende Gott. Gott wollte gar kein fertiges Paradies. Denn nur ein evolutives Universum erfüllt die Schöpfungsplane, die Gott mit seiner Schöpfung wirklich verfolgt.

[8] Papst Johannes Paul II, Ansprache vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften, 31. Okt. 1992, in: J. Dorschner (Hg.), *Der Kosmos als Schöpfung. Zum Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Regensburg 1998, 215—224, hier: 220.

[9] Papst Johannes Paul II., Schreiben an George V. Coyne SJ, Direktor des Vatikanischen astronomischen Observatoriums, 1. Juni 1988, in: K. Schmitz-Moormann (Hg.), *Schöpfung und Evolution. Neue Ansätze zum Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie*, Düsseldorf 1992, 149—160, hier: 157.

[10] Vgl. die Dokumentationsbände der von Papst Johannes Paul II. initiierten interdisziplinären Tagungen im Vatikan zu den aktuellen Dialogthemen von Theologie und Naturwissenschaft, zu denen der Papst die renommiertesten internationalen Theologen und Naturwissenschaftler eingeladen hat: R.J. Russell u.a. (Hg.), *Quantum Cosmology and the Laws of Nature. Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican 1999. – Ders., *Chaos and Complexity*, Vatican 1997. — Ders., *Evolutionary and Molecular Biology*, Vatican 1998. – Ders., *Neuroscience and the Person*, Vatican 1999. – Generell: R.J. Russell, W. Stoeger, G. Coyne (Hg.), *John Paul II on Science and Religion. Reflections on the New View of Rome*, Vatican 1990.

[11] Th. de Chardin, *Mein Glaube*, 210f.

Mit diesen knappen Strichen macht Teilhard bereits die Tragweite der hier fälligen schöpfungstheologischen Neubestimmung deutlich. Darin geht es nicht lediglich darum, daß man die Erschaffung des Paradieses stillschweigend austauscht gegen die Schöpfung durch Evolution. Denn mit diesem Austausch ändern sich zugleich Gottes Schöpfungsabsichten selbst. Wenn Gott schon kein Paradies erschaffen hat: Worin besteht dann der gottgewollte Sinn eines evolvierenden Universums? Was rechtfertigt die universelle Evolution, die zwar faszinierende Schönheiten und Leben hervorbringt, aber auch wieder rücksichtslos vernichtet? Wie läßt sich daraus eine Sinnrichtung ablesen, eine Hoffnung, daß Gott selbst in der evolutiven Dynamik wirkt, sie lenkt und in ein Ziel bringt, das diese Entfesselung von Fehlschlägen, Leiden und Abenteuern

wirklich wert ist? Diese mit dem evolutiven Weltbild zwangsläufig verbundenen Fragen können, wie Teilhard offen gesteht, durch den Glauben der Tradition nicht mehr abgedeckt, geschweige denn umfassend beantwortet werden. Denn mit dem evolutiven Universum inszeniert Gott offensichtlich etwas ganz anderes als mit der bisher geglaubten Paradieseswelt. Gott hat keine fertige heile Welt erschaffen, sondern eine Welt im Prozeß. Schöpfung Gottes ist sogar identisch mit dem universellen Evolutionsprozeß selbst, und zwar über dessen ganzen raumzeitlichen Verlauf. Und das ist etwas ganz anderes als die ein für alle mal erfolgte Paradieseschöpfung. Damit ändert sich zugleich die gesamte Metaphysik. Zumindest läßt sich eine Wirklichkeit, die sich wesentlich als evolutive Prozessualität realisiert, mit Hilfe der klassischen statischen Seinsontologie nicht mehr adäquat beschreiben. Eine solche paßt auf einen nach ewigen Ideen erschaffenen fertigen (Paradieses-) Kosmos, nicht aber auf ein evolutives Universum. Hier ist, wie Teilhard parallel zu den Überlegungen der zeitgleichen Prozeßphilosophie und -theologie in der Schule Alfred North Whiteheads [12] optiert, eine geschmeidigere Metaphysik gefordert, eine Ontologie, die imstande ist, das Wesen einer Realität zu denken, die sich fortwährend neu konstituiert durch prozessuale Ereignisketten von zugleich irreversibler Zeitlich-, sprich: Geschichtlichkeit. Dieses neu erkannte Wesen einer evolvierenden Realität, für welche Begriffe wie Geschichtlichkeit, Prozessualität und Irreversibilität zu den primären Beschreibungskategorien geworden sind, sprengt die klassische Metaphysik mit ihrer selbstverständlichen Höherwertung des aktuellen Seins vor dem prozessualen Werden. Vor allem aber, so Teilhard, sprengt eine evolutiv-prozessuale Welt den bisherigen auf den Anfang fixierten Schöpfungsglauben und definiert generell das Gott-Welt-Verhältnis neu, und zwar in dem durchaus vorteilhaften Sinn, wonach sich nunmehr Gottes schöpferische Transzendenz direkt identifizieren läßt mit seiner evolutiven Immanenz — ein Unternehmen, das im Rahmen klassischer Seinsontologie ebenfalls nur schwerlich vermittelt werden kann.

„Während im Fall einer statischen Welt der Schöpfer (Wirkursache) strukturell von seinem Werk gelöst und folglich ohne definierbare Grundlage für seine Immanenz bleibt, ist in dem Fall einer Welt evolutiver Natur Gott im Gegenteil nur mehr (sowohl strukturell wie auch dynamisch) vorstellbar in dem Maß, wie er sich als eine Art ‚Formal‘-ursache mit dem Konvergenzzentrum der Kosmogense deckt (ohne mit ihm zu verschmelzen). I...) Seit Aristoteles hat man kaum aufgehört, die Gottes-‚Modelle‘ vom Typ eines äußeren, a retro wirkenden Ersten Bewegers zu konstruieren. Seitdem in unserem Bewußtsein der ‚evolutive Sinn‘ emergiert ist, ist es uns physisch nicht mehr möglich, etwas anderes als einen Gott, der der organisch Erste Beweger ab ante ist, uns vorzustellen oder anzubeten.“ [13]

Mit dem statischen Wirklichkeitsverständnis der klassischen Theologie ging automatisch ein statisches Gottesverständnis einher. Gott ist die absolute transzendente Erstursache der Schöpfung. Sein Schöpfungsakt betrifft primär den Akt purer Setzung aus dem Nichts heraus. Und sein fortwährendes Wirken in der Schöpfung (*creatio continua*) bleibt letztlich beschränkt auf die Erhalterrolle, womit Gott die kontingente Schöpfung davor bewahrt, ins Nichts zurückzustürzen. Völlig anders die evolutive Schöpfungstheologie Teilhards. Hier ist Gott vor allem der, der fortwährend schöpferisch tätig ist und sein muß, weil er eben kein fertiges Universum erschaffen hat, sondern ein Universum, das sich in geschichtlichem Werdeprozeß befindet. Was den hier veranschlagten Gottesbegriff des *Deos evolutor* betrifft, verdächtigte man Teilhard,

er leugne die strenge Transzendenz und Unveränderlichkeit Gottes. [14] Dieser Schritt wurde von der Prozeßtheologie tatsächlich getan.

[12] A.N. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1929 (dt.: *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt 1995).–R. Faber, *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozeßtheologie*, Darmstadt 2004.

[13] Th. de Chardin, *Mein Glaube*, 284.

[14] Vgl.: Offiziöser Kommentar zum Monitum, in: K. Schmitz-Moormann (Hg.), *Teilhard de Chardin in der Diskussion*, 103f.

Nach Charles Hartshorne, dem Whitehead-Schüler, auch John Cobb, David Griffin geht Gott persönliche Weltbeziehungen derart ein, daß er umgekehrt selbst von ihnen berührt und verändert wird.[15] Teilhard umgeht das diesbezügliche Problem dadurch, daß er, anders als die Prozeßphilosophie, Gott und Welt nicht als Teil desselben Prozesses ansieht, und damit Gottes unverfügbare Transzendenz wahr.

Richtungweisend aber ist der andere Gedanke, wonach Gott verstanden als *Deus evolutor* nicht nur am Anfang schöpferisch tätig ist, sondern im gesamten Verlauf des Universumsprozesses, durch dessen Evolution Gott auch den Menschen hervorgebracht hat. Mit diesem Gedanken vermag Teilhard die theologische Schöpfungs-, Heils- und Erlösungsgeschichte insgesamt als koextensiv zu denken mit der evolutiven Universumsgeschichte selbst, in die eingebettet und nicht neben ihr die Erschaffung und Erlösung des Menschen geschieht. Damit gewinnt der gesamte heilsgeschichtliche Aufriß der Theologie eine immense Stringenz und Plausibilität. Zumindest zerfällt er nicht länger, wie bisher, in getrennte Einzelereignisse, sondern Schöpfung, Erlösung und Vollendung sind auf ein und dasselbe Geschehen des Prozesses universeller Evolution bezogen, der damit theologisch gedeutet und erklärt wird. In klassischer Version hingegen blieb der Schöpfungsgedanke letztlich fixiert auf die Schöpfung am Anfang. Gott ist aber nicht lediglich Schöpfer und Erhalter, sondern er ist vor allem das immanente lenkende Prinzip der Evolution, und zwar vom Anfang der Erschaffung des Universums bis zu dessen eschatologischer Vollendung. Nur so läßt sich zugleich der Glauben an Gottes fortwährende Providenz und Fürsorge theologisch umfassend denken. Gott kann nicht bloß der weltentzogene transzendente Schöpfer des Anfangs sein. Was nützt uns ein solcher Gott? Sondern Gott muß derjenige sein, der seine Schöpfung, das Universum, von innen her entwickelt und lenkt.

Dieser von Teilhard erstmals bewußt gelegten Spur folgt die gesamte moderne Schöpfungstheologie.[16] Teilhard direkt übernehmend ist es heute selbstverständlich, wenn man Gottes Schöpfungshandeln stets in doppeltem Sinn versteht, und zwar als Erschaffung der Welt durch Gott am Anfang der Zeit - ausschließlich so deutete man in der Tradition den Genesisbericht - und als kontinuierliches schöpferisches Wirken Gottes über die gesamte zeitliche Ausdehnung des evolutiven Weltprozesses. Wie es scheint, gewährleistet erst diese von der Evolutionstheorie gleichsam erzwungene Ausdehnung des Schöpfungsglaubens auf den gesamten universellen Weltprozeß die unbedingte Einheit des göttlichen Schöpfungsaktes, der nunmehr zwangsläufig den gesamten Weltprozeß umfaßt, angefangen von seinem Anfang bis zu seiner Vollendung. Aber wenngleich diese Neuakzentuierung heute zur selbstverständlichen theologischen Rede über den Schöpfungsbegriff geworden ist, hat man sich den Preis

hierfür nicht immer genügend klar gemacht, den Teilhard in seiner evolutiven Theologie deutlich betont. Denn man muß nun im Gegenzug Gottes fortwährendes Wirken in der Dynamik des evolutiven Universumsprozesses direkt verorten können. Und nur insoweit das gelingt, erscheint der Glaube an Gott als Lenker der universellen Evolution wirklich überzeugend. Freilich erfordert das einen direkten Wissensabgleich mit der modernen Naturwissenschaft.

Emergente physikalische Selbstorganisation

Vor allem in seinem bekanntesten und meistgelesenen Werk „Der Mensch im Kosmos“, verfaßt in den Jahren um 1940 in Peking, versucht Teilhard Gottes kontinuierliches Wirken im Gang der universellen Evolution nachzuweisen bzw. zumindest als eine reale Denk- und Deutungsmöglichkeit aufzuzeigen.[17] Teilhards diesbezügliche Kerngedanken bewähren sich auf glänzende Weise gerade auch unter den Bedingungen aktueller Naturwissenschaft.

[15] J. Cobb, D. Griffin, Prozeßtheologie. Eine einführende Darstellung, Göttingen 1979.

[16] Stellvertretend sei verwiesen auf: J. Auer, J. Ratzinger, Kleine katholische Dogmatik, Bd 3, Regensburg 1975, 80—164. — D. Sattler, Th. Schneider, Schöpfungslehre, in: Th. Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd 1, Düsseldorf 1987, 120—238, hierzu: 193—236. — A. Ganoczy, Schöpfungslehre, in: W. Beinert (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Bd 1, Paderborn 1995, 429—495. — W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd 2, Göttingen 1991, 15—201. — Ders., Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd 2: Natur und Mensch—und die Zukunft der Schöpfung, Göttingen 2000, 30—42, 43—54.

[17] Th. de Chardin, Der Mensch im Kosmos, München 1982.

Diese versteht die universelle Evolution als umfassenden emergenten Selbstorganisationsprozeß - Selbstorganisation verstanden als Sammelbegriff für das Verhalten dynamisch-offener Systeme, die sich im Einzelnen mit Hilfe von Quantenphysik, Chaostheorie und Thermodynamik beschreiben lassen.[18] Mit solchen Theorien ergänzt man die Erklärungsdefizite, die durch die klassische Physik mit ihrem überwiegend mechanistisch-deterministischen Materie- und Kausalitätsverständnis nicht gelöst werden können. Danach gibt es in der Natur zwei irreduzible Typen von Kausalität. Die erste wird annähernd beschrieben durch Newtons klassische Physik. Sie ist definiert als strikt deterministische Ereigniskausalität, und mit Hilfe mathematischer Differentialgleichungen nahezu eindeutig berechnen- und prognostizierbar. Allerdings lassen sich mit dieser Sorte strikter Kausalität die neueren Entdeckungen quantenphysikalischer Unbestimmtheit, chaotischer Instabilität und thermodynamischer Irreversibilität nicht adäquat beschreiben. Und der vielzitierte Paradigmenwechsel moderner Naturwissenschaft besteht in nichts anderem als in der Erkenntnis, daß offensichtlich gerade die fundamentalen Naturprozesse durch eine nicht-lineare Dynamik und entsprechend durch ein nicht-integrables und damit unprognostizierbares Systemverhalten gekennzeichnet sind. Diese neue Situation im naturwissenschaftlichen Verständnis von Materie, materieller Prozesse und Kausalität umschreibt Teilhard mit dem Begriffspaar tangentialer und radialer Energie.

„Mit anderen Worten, es gibt nicht nur eine einzige Art von Energie in der Welt, sondern zwei verschiedene Energien (die eine axial, wachsend und irreversibel, die andere peripher oder tangential, konstant und reversibel); diese beiden Energien sind in der

Anordnung aneinander gebunden, doch können sie nicht zusammengesetzt noch direkt ineinander umgewandelt werden, weil sie auf verschiedenen Ebenen wirksam sind." [19] Es dürfte klar sein, daß Teilhards tangentielle und radiale Energie nichts zu tun hat mit der Unterscheidung zwischen materieller Außenseite der Materie und ihrer geistigen Innenseite, wie ihm oft mißverständlich unterstellt wird im Sinn einer wenig glaubwürdigen Verspiritualisierung der Materie. Sondern Teilhard beschreibt damit lediglich den Sachverhalt, wonach es eben neben dem Prinzip strikter Kausalität, wie es für das Verhalten linearer reversibler Dynamik zutrifft (tangentielle Energie), das Prinzip von Nicht-Linearität und spontaner Ordnungsentstehung gibt (radiale Energie).

Galt bisher in Physik und Biologie das Prinzip, daß Ordnung nur aus Ordnung entstehen kann, insofern Ursache und Wirkung einander entsprechen, d. h. ähnliche Ursachen ähnliche Wirkungen haben, kleine Ursachen kleine Wirkungen, große Ursachen große Wirkungen etc., so weiß man heute, daß es überall in der Natur spontane Ordnungsentstehung aus scheinbar ungeordneten Anfangszuständen gibt. Naturprozesse verlaufen nicht nur im Sinn linear reversibler Kausalität, sondern ebenso im Sinn nichtlinearer irreversibler Dynamik. Erst dadurch werden - das will Teilhard sagen - komplexe Phänomene, verstanden als echte zentrierte Gebilde, abgrenzbar von reinen Reihungsphänomenen, wie beispielsweise Kristallisationserscheinungen, die nie ein abgeschlossenes organisches Ganzes bilden (radial), sondern für weitere, prinzipiell unbegrenzte Reihung offen sind (tangential). Nichts anderes als dieses neu erkannte Verständnis materieller Prozesse charakterisiert Teilhard mit seinem, für die moderne Terminologie zugegebenermaßen sperrigen Begriffspaar tangentialer und radialer Energie. Teilhards Sicht umreißt damit lediglich, was heute längst zum Inventar unseres Weltbilds gehört, in dem Selbstorganisation, Emergenz, spontane Ordnungsentstehung zu Fundamentalbegriffen geworden sind, wie es seinerzeit Masse, Kraft, Druck und Stoß für die klassische Physik und für das daraus resultierende mechanistisch-deterministische Materie- und Naturverständnis waren.

[18] Vgl.: A. Drees, H. Hendricks, G. Köppers (Hg.), Selbstorganisation. Die Entstehung von Ordnung in Natur und Gesellschaft, München 1986. – W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd III, Stuttgart 1987. — B. Kanitscheider, Von der mechanistischen Welt zum kreativen Universum. Zu einem neuen philosophischen Verständnis der Natur, Darmstadt 1993. –H.-O. Peilgen, H. Jürgens, D. Sauge (Hg.), Chaos. Bausteine der Ordnung, Berlin 1994. – A. Bartels, Grundprobleme der modernen Naturphilosophie, Paderborn 1996. – I. Prigogine, Die Gesetze des Chaos, Frankfurt 1998. – W. Heisenberg, Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik, München 2003. – St. Bauberger, Was ist die Welt? Zur philosophischen Interpretation der Physik, Stuttgart 2003.

[19] Th. de Chardin, Die lebendige Macht der Evolution (Werke Bd 7), Olten 1967, 416.

Mit Hilfe nichtlinearen dynamischen Verhaltens kann man auch erstmals erklären, wie es in der Natur überhaupt zu so etwas kommen kann wie zu Komplexitätszunahme, die in direktem Widerspruch zum Entropiegesetz des Zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik steht, zu Emergenz neuer globaler Zustände und Eigenschaften, und schließlich zur Evolution von Leben. Materie hat hier völlig ihren passiven, „toten“ Charakter verloren und entfaltet unter richtigen thermodynamischen Randbedingungen von sich her eine innere Aktivität. Darin besteht sogar das Spiel der Evolution, dem sich zuletzt auch die Artenvielfalt auf der Erde verdankt. So gesehen stellt selbst

intelligentes Bewußtsein in einem evolvierenden Universum keine rein antagonistische Größe dar. Sondern der Mensch wird gleichsam „im Schoße und in Funktion der Materie geboren“, so Teilhard.[20] Der Mensch ist kein Fremdling im Universum, und auch Geist ist nicht etwas, das aus der Natur herausfällt, sondern zutiefst in sie eingebettet ist. Auch diese Sicht Teilhards bestätigen gerade moderne (repräsentationale) Bewußtseinstheorien, welche die höheren Bewußtseinsleistungen des Menschen als emergente Eigenschaften des menschlichen Gehirns ansehen.[21] Umgekehrt ist, Einsteins Relativitätstheorie entsprechend, exakt ein Universum dieser Größe und Dauer nötig, damit in seiner mittleren thermodynamischen Phase intelligentes Leben emergieren kann, mit all seinen geistigen, seelischen und personalen Fähigkeiten.

Naturwissenschaftliche Ambivalenz

In nichts anderem als in solchen faszinierenden Einblicken evolutiver Naturwissenschaft gründet Teilhards Begeisterung für die Evolution, auch seine Ehrfurcht vor der Materie, die zu diesen emergenten Leistungen fähig ist - eine Begeisterung, die jeder vorbehaltlos teilen wird, der die hierzu nötige wissensmäßige Sensibilität mitbringt. Auch Teilhards neue christliche Schau hat genau diese Einblicke zum Anlaß. Dennoch ist Teilhard gerade als Naturwissenschaftler realistisch genug anzuerkennen, daß sich Gottes Wirken nicht direkt aus der evolutiven Dynamik der Natur herauslesen läßt. „Dort, wo Gott wirkt, ist es uns immer möglich [...], nichts anderes zu sehen als das Werk der Natur [...]Damit müssen wir uns abfinden“, betont Teilhard.[22] Aber es ist theologisch auch gar nicht gefordert, Gottes immanentes Wirken naturwissenschaftlich beweisen zu können. Sondern entscheidend ist die neue naturwissenschaftlicherseits selbst eröffnete Denkbarkeit, daß man, ohne naturwissenschaftliche Fakten künstlich theologisch aufzuladen, den Glauben an Gottes fortwährendes Wirken wieder wissenschaftlich sinnvoll und glaubwürdig auf diese neu erkannte Dynamik physikalisch-irreversibler emergenter Selbstorganisation beziehen kann. Man kann sogar noch mehr: Man kann zeigen, daß der indeterminierte Naturprozeß nicht nur offen ist für die Annahme göttlichen Wirkens, sondern erst durch die Hinzunahme von Gottes immanentem Wirken vollständig erklär- und verstehbar wird. Noch dichter, als hier von Teilhard anvisiert, kann man Gottes fortgesetztes Schöpfungswirken und evolutiven Naturprozeß nicht aufeinander beziehen. Gottes Wirken erscheint hier für den Evolutionsprozeß direkt mitkonstitutiv.

Gegenwärtig haben vor allem Wolfhart Pannenberg und John Polkinghorne diesen Teilhardschen Einlösungsversuch des Glaubens an Gottes fortgesetztes Wirken detailliert ausgebaut. Nach Pannenberg bietet die Quantenfeldtheorie die Möglichkeit, Gottes weltkonstitutives Wirken in den Quantenprozessen selbst zu verorten, die gerade für evolutive Mutationsprozesse fundamental sind. Und nach Polkinghorne kann im Rahmen moderner Chaos- und Systemtheorie Gottes Wirken als „downward causation“ verstanden werden, d.h. als Informationseingabe, durch welche ein bestimmtes dynamisch-emergentes Muster aktiviert wird.[23]

[20] Th. de Chardin, Mein Glaube, 130.

[21] W. Hacker, The Emergent Self, Ithaca 1999. - G. Brüntrup, Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung, Stuttgart 1996. - A. Loichinger, Bewußtseins-Hirn-Problematik und Theologie, in: W. Winhard (Hg.), Froh in gemeinsamer Hoffnung (FS für Abt Gregor Zasche OSB), St. Ottilien 2002, 111—157. — Ders., „Ich habe dich heim

Namen gerufen" (Jes 43,1). Christliches Menschenbild und moderne Hirnforschung, in: rhs 46 (2003) 259—267.

[22] Th. de Chardin, Mein Glaube, 36f.

[23] W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd 2, Göttingen 1991, 96-123. — Ders., Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd 2, v. a. 30-98. - J. Polkinghorne., Science and Providence. God's Interaction with the World, London 1983. — Ders., Quarks, Chaos and Christianity. Questions to Science and Religion, New York 1995. — Insgesamt: P. Jordan, Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Abbruch einer Mauer, Oldenburg 1972. - St. Bosshard, Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht (QD 103), Freiburg 1985. — A. Peacocke, Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften, Mainz 1998. — U. Lüke, „Als Anfang schuf Gott...". Bio-Theologie. Zeit - Evolution - Hominisation, Paderborn 2001. - N. Saunders, Divine Action and Modern Science, Cambridge 2002. — A. Loichinger, Wirken Gottes und moderne Naturwissenschaft, in: Theologie der Gegenwart 46 (2003) 82—95.

Zugleich ist heute die von Teilhard unterstrichene religiöse Ambivalenz evolutiver Prozesse als unerlässliche Voraussetzung menschlicher Glaubensfreiheit erkannt.[24] Denn nur wenn Gottes immanentes Wirken im Nebel physikalischer Unbestimmtheit verborgen bleibt, nur wenn man nicht eindeutig entscheiden kann, was die Natur von sich her tut und was Gott in ihr tut, besteht für den Menschen echte Freiheit Gott gegenüber - eine Freiheit, die nötig ist, um dem Glauben den Ernst einer echten Lebensentscheidung zu verleihen.

Pfeil der Evolution

Trotzdem bleibt es Teilhard unbenommen, aus dem faktischen Naturverlauf einen „Pfeil der Evolution" herauszulesen. Diese Pfeilrichtung faßt Teilhard versuchsweise in sein Gesetz, wonach sich im evolutiven Prozeß von Selbstorganisation und zunehmender Komplexität die offensichtliche Tendenz abzeichnet, daß geistiges Leben emergiert.[25] Legt man dieses Gesetz von Komplexität und Bewußtsein zugrunde, dann, so Teilhard, sortiert sich plötzlich die universelle Evolution und gewinnt eine gewisse auf das evolutive Hervortreten des Menschen angelegte Eindeutigkeit.

„Während in Unordnung die Masse der Lebewesen zerstreut, wenn man versucht, sie nach einfachen anatomischen Details zu verteilen, entwirrt sie sich mühelos, sobald man in ihr den Ausdruck eines kontinuierlichen Drängens in Richtung von mehr Spontaneität und Bewußtsein sucht; und das Denken findet in dieser Entwicklung seinen natürlichen Ort. Von unendlichem organischen Taster getragen, hört das denkende Lebewesen auf, in der Natur eine Ausnahme zu sein; es stellt einfach das höchste embryonale Stadium dar, das uns im Wachstum des Geistes auf der Erde bekannt ist. Mit einem Schlag hat der Mensch seinen Ort auf der Hauptachse des Universums gefunden." [26]

Der Pfeil der Evolution fungiert bei Teilhard daher als eine Art heuristisches Prinzip, ähnlich dem anthropischen Prinzip in der Gegenwartsdiskussion.[27] Denn zumindest rückblickend läßt sich ausmachen, daß die Evolution über viele Testversuche, auch Fehlschläge, nahezu zielstrebig vom Materiellen über das Geistige zum Personalen voranschreitet. Irgendwie scheint das Universum auf den Menschen hin angelegt, wenn

man den faktischen Gang seiner Evolution betrachtet. Diese augenscheinliche Zielrichtung versucht Teilhard noch einmal deutlicher zu machen anhand der evolutiven Einzelphasen von Kosmo-, Bio- und Noogenese. Auf der Ebene der Kosmogonese entstanden zunächst die Elemente des aufsteigenden Periodensystems, Sterne, Planeten und Galaxien. Solche evolutiven Prozesse anwachsender Komplexität gehen aber, wie Teilhard betont, nicht einfach linear weiter. Sondern sie gelangen immer wieder zu kritischen Punkten, an denen das Geschehen entweder stagniert und abbricht, wie die Fehlversuche bzw. ausgestorbenen Arten des Baums der Evolution anzeigen, oder ein neues emergentes Systemverhalten freisetzt, wie die Aste der Evolution belegen. Ein erster solcher kritischer Punkt war erreicht bei der Evolution von Molekülen. Aus anorganischer Materie emergierte Leben mit den völlig andersgearteten Eigenschaften des Organischen (Biogenese). Ein weiterer kritischer Punkt in der Evolution von Leben war schließlich mit dem zunehmenden Volumen und neuronalen Komplexitätsgrad des Gehirns verbunden.[28] Es emergierte menschliches Bewußtsein mit seinen seelischen, ethischen und religiösen Fähigkeiten (Noogenese).

„Hier erst enthüllt sich völlig die Natur des Sprunges ins reflektierte Bewußtsein. Zunächst Zustandsveränderung. Doch dann, infolge der Tatsache selbst, Beginn einer anderen Art von Leben – eben jenes inneren Lebens [...] Die Zelle ist ‚jemand‘ geworden.“ (173f.) - „In den Organen ist scheinbar fast nichts geändert. Doch in der Tiefe geht eine große Revolution vor sich: das Bewußtsein quillt und sprudelt zwischen überempfindlichen Beziehungen und Vorstellungen; und zugleich ist es imstande, sich selbst in aller Einfachheit wahrzunehmen - all das zum erstenmal.“ (169) - „Was bloß erst zentrierte Oberfläche war, wurde wirkliches Zentrum. Infolge eines winzig kleinen ‚tangentialen‘ Anwachsens vollzog das ‚Radiale‘ eine Umkehrung und stieß sozusagen ins Unendliche vor.“ (169).[29]

[24] J. Hick spricht von der grundsätzlichen epistemischen Distanz, die Gott um der menschlichen Glaubensfreiheit und des darin ermöglichten personalen Reifungsprozesses willen einhält in Interaktion mit der Welt und dem Menschen (Philosophy of Religion, Englewood Cliffs 1990, 80, 106).

[25] Th. de Chardin, Der Mensch im Kosmos, 311—315; Die Zukunft des Menschen (Werke Bd 5), Olten 1963, 114—121; Die lebendige Macht der Evolution, 158—174.

[26] Th. de Chardin, Mein Glaube, 128.

[27] B. Carter, Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology, in: M.S. Longair (Hg.), Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data. IAU Symposium Nr. 63, Dordrecht 1974, 291—298. — J. Barrow, F. Tipler, The Anthropic Cosmological Principle, Oxford 1986. — J. Gribbin, M. Rees, Ein Universum nach Maß. Bedingungen unserer Existenz, Frankfurt 1994.

[28] Th. de Chardin, Der Mensch im Kosmos, 152.

[29] Th. de Chardin, Der Mensch im Kosmos, 169, 173f.

Menschliches Transzendenzbewußtsein

Zugleich ist im Menschen wieder ein kritischer Punkt erreicht. Er hat zu tun mit der im Menschen emergierten Fähigkeit zu selbstreflexiver Personalität und dem darin aufgehenden Transzendenzbewußtsein.[30] In dieser Offenheit und Verwiesenheit auf Unendliches liegt für Teilhard auch der entscheidende Unterschied zwischen menschlichem und animalischem Bewußtsein. Zugleich bietet sich von dieser Stelle aus eine theologische Weiterinterpretation förmlich an. Dazu verlängert Teilhard den Pfeil der Evolution — der vom Urknall über die Evolution des Lebens bis herauf zur

menschlichen Kultur reicht — lediglich in die Zukunft hinein. Die rein empirische Erkenntnis, wie die kosmische Evolution bisher verlaufen ist, enthält, so Teilhard, einen starken Hinweis dafür, wie sie vermutlich weiterlaufen wird. Auch wenn die Evolution Testversuche und Fehlentwicklungen aufweist, auch eine Menge biologischen Mülls und ausgestorbener Arten: Im menschlichen Transzendenzbewußtsein zeichnet sich die endgültige Richtung der universellen Evolution ab, nämlich ihre Verwiesenheit auf Gott.

„Täuschen wir uns wohl sehr, wenn wir uns vorstellen, daß auch die Welt als Ganzes einen bestimmten Weg zu durchlaufen hat, bevor sie ihre Vollendung erreicht? Zweifeln wir nicht daran! [31] – „Seither bildet der Mensch die höchste Spitze des Baumes. Das dürfen wir nicht vergessen. Allein in ihm, mit Ausschluß von allem übrigen, finden sich von nun an die Zukunftshoffnungen der Noosphäre konzentriert, das heißt aber die der Biogenese und schließlich auch der Kosmogogenese. Nie könnte er also ein vorzeitiges Ende finden oder zum Stillstand kommen oder verfallen, wenn nicht zugleich auch das Universum an seiner Bestimmung scheitern soll!“[32] – „Und wirklich, wenn die in ihrer Totalität begriffene Welt etwas Unfehlbares ist (erste Etappe) und wenn sie sich zudem in Richtung des Geistes bewegt (zweite Etappe), dann muß sie fähig sein, uns zu liefern, was für die Weiterführung einer derartigen Bewegung wesentlich erforderlich ist: ich meine einen nach vorn hin grenzenlosen Horizont.“[33]

Denn es ergibt, so Teilhard, ganz einfach keinen Sinn, daß die universelle Evolution zwar im Menschen die Stufe der Offenheit für Transzendenz erreicht hat, diese Offenheit aber keine Erfüllung findet. Es ergibt keinen Sinn, wenn die Evolution die im Menschen offen zutage tretende transzendente Zielbestimmung nicht realisiert. Dieser Zukunftsoptimismus wurde Teilhard oft als Naivität ausgelegt. Genau betrachtet aber spricht Teilhard darin lediglich aus, welche neue Art christlichen Glaubens in einer evolutiv gewordenen Welt allein weiter trägt und das Voranarbeiten des Menschen motiviert, nämlich die Zuversicht, daß im Menschen die universelle Evolution insgesamt in den Göttlichen Bereich, in das „göttliche Milieu“ hinüberemigiert. Bei dieser Deutung muß Teilhard allerdings einen neuen Gedanken hinzunehmen. Denn bisher konnte er nur klar machen, daß die Evolution mit ihrem augenscheinlichen Gesetz zunehmender Komplexität und Emergenz personalen Lebens zwar einen gewaltigen Schub im Rücken hat. Ihr tatsächliches Eintauchen in den guttlichen Bereich erscheint dadurch allein aber weder absehbar noch garantiert. Nötig ist eine zumindest ebenso gewaltige Anziehung von vorne. Diese Zusage entnimmt Teilhard seinem Wort vom kosmischen Christus, vom Christus universalis. Er bildet den Fluchtpunkt des evolvierenden Universums und seines endgültigen Sinns. Der kosmische Christus ist das Omega der Evolution, das „letzte Glied der Reihe und doch zugleich außerhalb der Reihe“.[34] Er zieht die Evolution gleichsam von vorne her an und führt sie in ihr Ziel.

III. Christus universalis

Christogenese

Der Christus universalis bildet daher das Herzstück in Teilhards neuer kosmischer Schau.[35]

[30] Th. de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, 164–185.

[31] Th. de Chardin. *Der göttliche Bereich. Ein Entwurf des innern Lebens* (Werke Bd 2). Olten 1966. 120.

[32] Th. de Chardin, Der Mensch im Kosmos, 285.

[33] Th. de Chardin, Mein Glaube, 135.

[34] Th. de Chardin, Der Mensch im Kosmos, 279.

[35] Generell: Th. de Chardin. Wissenschaft und Christus (Werke Bd 9), Olten 1970; Das Herz der Materie; Der göttliche Bereich. — Insbesondere: Th. de Chardin, Mein Glaube, 93—115, 152—156, 165—180, 207—223. — Ferner: K. Schmitz-Moormann, Pierre Teilhard de Chardin. Evolution – die Schöpfung Gottes, Mainz 1996, 100-117. — Chr. Modemann, Omegapunkt. Christologische Eschatologie bei Teilhard de Chardin und ihre Rezeption durch F. Capra. J. Ratzinger und F. Tipler (Pontes hg. v. K. Müller. Bd 19), Münster 2004. 19-47.

Tatsächlich laufen in ihm sämtliche Denklinien der weit verästelten Gedankenwelt Teilhards zusammen. Noch am Gründonnerstag, den 7. April 1955, drei Tage vor seinem Tod, notiert Teilhard in sein Tagebuch:

„Gründonnerstag: Was ich glaube. I. Der hl. Paulus – die drei Verse: Gott alles in allem. 2. Kosmos = Kosmogenerese → Biogenerese → Noogenerese → Christogenerese. 3. Die beiden Artikel meines Credo: Das Universum ist zentriert nach oben, vorn; Christus ist sein Zentrum, christliches Phänomen Noogenerese = Christogenerese (= Paulus).“ [36]

Das klingt wie ein Lebensbekenntnis und war Teilhards letzter Tagebucheintrag. In knapper Skizze faßt Teilhard damit seine Glaubens-Synthese noch einmal zusammen. Danach weist die Evolution des Universums von sich her die Tendenz zu Komplexitätszunahme und Emergenz auf. Darin besteht gerade auch der aktuelle Befund physikalischer emergenter Selbstorganisationsprozesse. Aus diesem rein naturwissenschaftlichen Prozeß der Kosmo-, Bio- und Noogenerese mit der schließlichen Emergenz menschlichen Bewußtseins extrapoliert Teilhard nun aber das Geschehen der Christogenerese. Darin besteht seine theologische Deutung des universellen Evolutionsprozesses. „In letzter Konsequenz“, so Teilhard, „kulminiert die Kosmogenerese, nachdem sie in ihrer Hauptachse sich als Biogenerese und dann als Noogenerese enthüllt hat, in der Christogenerese.“ [37]

Teilhard bettet somit auch das Christusgeschehen völlig ein in das Geschehen universeller Evolution. Im Kommen Christi ist wieder ein, und zwar diesmal abschließender kritischer Punkt erreicht. Dieser Punkt hat zu tun mit Ostern. Danach ist der Pfeil der Evolution auf Ostern hin ausgerichtet. Ostern aber besagt: Nicht der thermodynamische Wärmetod des physikalischen Universums hat das letzte Wort, sondern das letzte Wort hat Gott. Gott hat den Pfeil des evolutiven Universums, mit allem, was es enthält, Schönem und Leidvollem, auf Ostern hin eingestellt — auf den Auferstehungstag Christi, der keinen Abend mehr kennt. Der Pfeil der Evolution bleibt nicht hängen im physikalisch prognostizierten Wärmetod, sondern der Pfeil des evolvierenden Universums weist weit darüber hinaus auf die in Christus gegebene Osterzusage Gottes. Die Evolution trägt ihren Sinn nicht in sich selbst, sondern sie erhält ihn durch Gott. Gott aber ist kein Gott der Toten, sondern Gott ist der lebendige Gott, der das, was er erschafft und hervorbringt, nicht einfach ins Nichts zurücksinken läßt, sondern bei sich im ewigen Leben vollendet. Allein ein solcher evolutiver Christusglauben kann heute, wie Teilhard betont, unserem Intellekt genügen und auch unserem Herzen. Allein von ihm kann wieder die religiös-geistige Kraft von einst ausstrahlen, weil er imstande ist, dem evolutiven Weltbild eine universal-geschichtliche Sinnperspektive zu verleihen. Und wenn der heutige Gegenwartsmensch von einem durch und durch weltzugewandten Lebensgefühl getragen ist, dann, so Teilhard,

vermag gerade dieser Christusglauben hier weiterzuhelfen. Denn nicht Welt und Materie an sich sind schlecht, sondern sie werden erst dann schlecht, wenn der Mensch deren eschatologische Sinnausrichtung vergißt. Diese Sinnausrichtung faßt der Glauben an den Christus universalis zusammen.

Es dürfte klar sein, daß Teilhard seine Christogenese nicht als geradlinige Weiterführung der kosmischen Evolution versteht, sondern als deren dem Glauben verheißene Zielbestimmung. Damit aber hat Teilhard vor allem eines für die Theologie zurückgewonnen, nämlich ihre eschatologische Grundausrichtung. Das evolutive Universum erschießt seinen endgültigen Sinn erst vom Ende her, nämlich dann, wenn der evolutive Universumsprozeß abgeschlossen vorliegt und sich in seinem letzten Sinn offenbart. Insofern kann auch jede theologische Deutung immer nur unter eschatologischer Zielperspektive erfolgen. Denn in dem Maß, in dem das Universum unter dem Aspekt der Thermodynamik irreversibler Prozesse eine eindeutige von der Vergangenheit in die Zukunft gerichtete Zeitlichkeit, sprich: Geschichtlichkeit aufweist und damit bereits aufgrund des rein physikalischen Zeitbegriffs ein zyklisches Zeit- und Geschichtsverständnis der ewigen Wiederkehr des Gleichen (Nietzsche) ausschließt, in dem Maß nimmt auch jede theologische Deutung zwangsläufig eine geschichtliche Dimension an. Kurz: In einer evolutiven Welt kann, wenn überhaupt, nur mehr eine heilsgeschichtliche Theologie sinnvoll sein. Gewiß ist die so genannte heilsgeschichtliche Wende der Gegenwartstheologie auch noch aus anderen Gründen motiviert. Teilhard aber macht deutlich, inwiefern sie durch das evolutive Wirklichkeitsverständnis förmlich erzwungen wird.

[36]Th. de Chardin, Die Zukunft des Menschen, 404.

[37]Th. de Chardin, Das Herz der Materie, 109; Die Zukunft des Menschen, 108, 164; Die menschliche Energie (Werke Bd 6), Olten 1966, 187; Mein Glaube 157.

Auf protestantischer Seite führt Wolfhart Pannenberg diesen Ansatz in Form seiner universalgeschichtlichen Theologie konsequent aus.[38] Für die katholische Theologie aber erklärt das II. Vaticanum den heilsgeschichtlichen Ansatz sogar zur verbindlichen Basis, von der aus sämtliche theologische Einzelthemen — Schöpfung, Offenbarung, Christusgeschehen, Kirche, Eucharistie, Sakramente etc. — nicht länger als selbstzweckhafte Setzung, sondern in der Perspektive heilsgeschichtlich-eschatologischer Vermittlungsfunktion für das kommende Gottesreich zu deuten sind. Zugleich erfährt diese geschichtstheologische Betrachtung, insofern sie den Universumsprozeß insgesamt erfaßt, automatisch eine universalgeschichtliche Ausweitung. Heilsgeschichtliche Theologie, so Teilhards Option, kann gar nicht länger in der letztlich depravierten Form menschlicher Erlösungsgeschichte betrieben werden, sondern gewinnt von sich her die umfassende Dimension kosmisch-evolutiver Universalgeschichte.

Christus redemptor — Christus evolutor

Damit ändern sich allerdings zugleich entscheidende Züge im Christusbild. Und es ist Teilhards Lebensanliegen, diesen neuen Christusglauben in evolutiver Welt neu aufstrahlen zu lassen, und zwar als Glauben, der die Gestalt Christi befreit von den letztlich einschränkenden Zügen, die ihm im Rahmen eines Sündenfall-Kosmos auferlegt wurden.

„Dogmatisch leben wir noch immer in der Atmosphäre eines Universums, dessen Hauptsache die Wiederherstellung und Sühne ist. Für Christus wie für uns macht es das Wesentliche aus, sich von einem Flecken zu befreien. Deshalb die zumindest theoretische Bedeutung der Idee des Opfers. Deshalb die fast alleinige Interpretation der Taufe als Reinigung. Deshalb in der Christologie der Vorrang der Vorstellung von Erlösung und vergossenem Blut.[...] Was aber geschieht nun, wenn wir versuchen, zumindest als intellektuelles Modell, uns uneingeschränkt in die Perspektive einer in Evolution befindlichen Welt zu versetzen?“ (99f.) – „Die Idee der Erlösung den Erfordernissen der Evolution anzupassen, ist eine schwierige, wenn auch befreiende Aufgabe. Das Antlitz Christi geht vergrößert und verschönt aus der Versuch hervor – aber nach Widerständen.“ (106).[39]

Das sind wiederum bekenntnishafte Worte, mit denen Teilhard nichts anderes zurückgewinnen will als einen überzeugenden Christusglauben in evolutiver Welt. Dabei geht Teilhard von der zutreffenden Tatsache aus, daß die klassische Christologie weitgehend einer statischen metaphysischen Begrifflichkeit und Kosmologie verhaftet ist, die man in evolutiver Welt nicht mehr teilen kann — außer um den Preis, daß der Glauben an Christus als den Retter, Erlöser und Vollender der Welt zuletzt unnachvollziehbar wird. Darin besteht Teilhards Ringen, was diese gewiß heikelste, weil empfindlichste Frage nach einer neuen Christologie betrifft. Teilhard umschreibt sie versuchsweise mit seinem Begriff des Christus evolutor, den er als bewußten Gegenbegriff zum traditionellen Verständnis Christi als Christus redemptor konzipiert. Dabei ist wichtig zu sehen, daß Teilhard die klassische Christologie nicht auslöschen will, sondern in sie lediglich die Ergänzungen einträgt, die in evolutiver Welt unerlässlich sind. Wenn Teilhard seine Korrekturen gleichsam mit schwarzweißen Farben vorträgt, dann deshalb, um die zentralen Punkte möglichst klar zu markieren.

Zunächst hebt Teilhard hervor, inwiefern die klassische Christologie nahezu ausschließlich im Kontext von Sünde und Erbschuld entwickelt wurde. Der Christus redemptor wurde weitgehend abhängig gemacht vom Geschehensschema der anfänglich heilen Ursprungsschöpfung, des menschlichen Sündenfalls und der schließlichen Wiederherstellung dessen, was durch die menschliche Schuld ursprünglich verloren wurde. Erlösung geschieht dadurch, daß Christus die Sünde der Welt auf sich nimmt, mit seinem Kreuzesleiden sühnt und den Menschen dadurch aus den Banden des Todes, verstanden als der „Sünde Sold“, befreit. Damit aber steht das Christusgeschehen vollständig unter dem Bann eines ätiologischen Anfangsgeschehens, durch das der Mensch das von Gott ursprünglich intendierte Schöpfungswerk bzw. das eigene ursprünglich von Gott intendierte Transzendenzverhältnis zerstört hat. Diese Fixierung auf einen ätiologischen Anfang aber fixiert, so Teilhard, die Christologie zwangsläufig auf Begriffe wie Sühne, Opfertod, Loskauf, und entsprechend die Soteriologie auf Begriffe wie Versöhnung, Wiedergutmachung und Wiederherstellung eines ursprünglich gegebenen, von Gott intendierten Anfangszustandes.

[38] Vgl. insgesamt: W. Pannenberg, Systematische Theologie, 3 Bde, Göttingen 1988-1993.

[39] Th. de Chardin, Mein Glaube, 99f. u. 106.

Demgegenüber setzt der Christus evolutor ganz andere Akzente — Akzente, die zugleich auf alle Ebenen christologischer und soteriologischer Begrifflichkeit ausstrahlen, und auch Begriffe wie Taufe, Kreuz, Erlösung, Eucharistie mit neuem Glaubenssinn füllen. Das Christusgeschehen ist hier nicht lediglich auf den eingeschränkten Sinn reduziert, die Sühneleistung für den menschlichen Sündenfall zu erbringen. Christi Kommen ist hier nicht lediglich darauf reduziert, dem Menschen anzuzeigen, daß Gott selbst sich dazu entschlossen hat, durch Christi Opfer das eigentlich intendierte Schöpfungswerk bzw. Transzendenzverhältnis des Menschen wiederherzustellen. Dieser Christusglauben, so Teilhard, muß in genau dem Maß seine tröstende Kraft einbüßen, in dem das evolutive Weltbild die darin in Anspruch genommene Kosmologie bzw. evolutive Genese des Menschen als falsch erwiesen hat. Dagegen eröffnet der Christus evolutor eine neue Schau Christi. Ihre Bedeutungsgehalte werden nicht abhängig gemacht von einem (ätiologischen) Anfangsgeschehen, das in einer evolutiven Welt noch dazu tief fragwürdig erscheint. Sondern der Christus evolutor akzentuiert auf neue Weise, worum die frühchristliche Christologie immer schon wußte: das Wirken Christi als Herr und Vollender der Welt.

„Alles aber ändert sich in beeindruckender Weise auf der Leinwand einer evolutiven Welt, wie wir sie ausgespannt haben. Wird das Kreuz auf ein solches Universum projiziert, in dem der Kampf gegen das Übel die *conditio sine qua non* der Existenz ist, gewinnt es einen neuen Ernst und eine neue Schönheit, genau eben die, die uns am meisten verführen können. Gewiß, Jesus ist immer noch Der, der die Sünden der Welt trägt; das moralische Übel wird geheimnisvoll durch das Leiden kompensiert. Doch wesentlicher als das ist er Derjenige, der strukturell in sich selbst und für uns alle die Widerstände überwindet, die das Viele der Einswerdung entgegenstellt: die der Materie inhärenten Widerstände gegen den geistigen Aufstieg. Er ist Derjenige, der die von der Konstruktion her unvermeidliche Last jeder Art von Schöpfung trägt. Er ist das Symbol und die Geste des Fortschritts. Der vollständige und endgültige Sinn der Erlösung ist nicht mehr nur zu sühnen: sondern hindurchzugehen und zu überwinden.“ [40]

Das Christusgeschehen erhält daher erst, so Teilhards Glauben, in evolutiver Perspektive seinen vollen Sinn. Christi Kommen wird nicht erst nötig aufgrund des menschlichen Falls, sondern es bildet das von Anfang der Schöpfung an intendierte eschatologische Sinnziel des von Gott geschaffenen evolutiven Weltprozesses. In Christi Inkarnation, Kreuz und Auferstehung zeigt sich die Bewegung der evolutiven Schöpfung an, nämlich ihre Bestimmung, Gott selbst entgegen zu evolvieren. Damit aber gewinnt die Christologie einen neuen Zuschnitt. Sie bleibt nicht länger fixiert auf das nach rückwärts gerichtete Geschehen der Wiedergutmachung. Sondern zentral für den christologischen Erlösungsgedanken wird fortan der Aspekt des nach vorne gerichteten Geschehens der Erfüllung und Vollendung. In Christus zeichnet sich die evolutive Universumsbewegung ab. Zugleich gewinnt der Christus evolutor damit die kosmische Dimension des Weltenherrns, der den Weltprozeß voranführt und der garantiert, daß er nicht ins Leere läuft, und daß selbst die vernunftverwirrende Tatsache vielfacher Vergeblichkeiten und des Fragmentarischen des eigenen Lebens diese Verheißung nicht zunichte machen kann. Gerade das evolutive Weltbild, so Teilhard, zeigt Christus in dieser kosmischen Dimension, und dieser Glauben an den kosmischen Christus der Evolution allein genügt unseren Herzen.

Mit seinem Verständnis des Christuserignisses als Erfüllungsgeschehen kann Teilhard zugleich an den altchristlichen Gedanken der Anakephaliosis-Lehre anknüpfen, wenn auch in evolutiver Abwandlung. Zugleich bilden Teilhards christologische Grundüberlegungen die selbstverständliche Basis moderner Christologien. Um nur die zwei prominentesten Beispiele zu nennen: Wolfhart Pannenberg deutet die Auferstehung Jesu als antizipatorisch-proleptisches Erfüllungsgeschehen, in dem sich die endgültige Bestimmung des Menschen bzw. der evolutiven Universalgeschichte insgesamt anzeigt. Vor allem aber Karl Rahners Transzendentaltheologie ist maßgeblich von Teilhardschem Gedankengut inspiriert, auch wenn Rahner das nirgendwo explizit kenntlich macht. Das beginnt mit Rahners Definition des Menschen als Wesen der Transzendenz und endet in der Entwicklung seiner Christologie in evolutiver Perspektive, wonach in Jesus die absolute Erlösungszusage Gottes an den Menschen dadurch geschieht, daß sich in ihm der Höchstfall menschlicher Transzendentalität und göttlicher Selbstmitteilung an seine Schöpfung ereignet.[41]

[40] Th. de Chardin, Mein Glaube, 104.

[41] Vgl.: W. Pannenberg, Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, in: Ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd 2, Göttingen 1980, 160-173. — Ders., Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, in: Ebd., 174-187. — K. Rahner, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd 5, Einsiedeln 1965, 183-221. — Ders., Grundkurs des Glaubens (Sämtliche Werke Bd 26), Freiburg 1999, 29-47 (1. Gang), 172-305 (6. Gang).

In beiden christologischen Entwürfen ist direkt Teilhardsches Gedankengut aufgenommen — ein Gedankengut, um das Teilhard selbst ringen und kämpfen mußte.

Unio creatrix

Teilhards Christologie leistet aber noch mehr. Denn die Frage, warum Gott keine heile Paradieseswelt erschaffen hat, sondern eine Evolutionswelt voller Sünde und Leid, läßt sich, so Teilhard, allein aus der Bewegung erklären, die vom Christus universalis ausgeht. Es ist die Bewegung der zunehmenden Pleromisierung und Amorisierung des Universums, die Teilhard als „unio creatrix“ beschreibt. In ihr ist sowohl das anfängliche Schöpfungsmotiv als auch das eschatologische Schöpfungsziel zusammengefaßt. Damit beruft sich Teilhard zunächst auf den traditionellen Gedanken, wonach Gott die Welt aus reiner „überfließender Liebe“ erschafft. Gott erschafft die Welt nicht, weil er ihrer bedarf, sondern weil er den Geschöpfen Anteil an seinem göttlichen Leben gewähren will. Diese Anteilgabe aber vollzieht sich durch Christus, der die Schöpfung „amorisiert“ und sie damit in ihr „Pleroma“, in die Fülle des ewigen Lebens führt. So bildet der Begriff der *unio creatrix* den Schluß-Stein in Teilhards evolutiver Gesamtschau. Mit ihm nimmt Teilhard eine fast mystische Deutung des evolutiven Weltprozesses vor. Andererseits kann Teilhard gerade mit Hilfe dieses Begriffs klären, warum Gott kein ursprüngliches Paradies erschaffen hat, sondern ein noch dazu leidvoll evolvierendes Universum. Denn wenn der Glaube wahr ist, daß Gottes alleiniges Schöpfungsmotiv in der Anteilgabe der Schöpfung an seiner ewigen Herrlichkeit besteht, dann, so Teilhard, ist dieses Ziel eben nicht als gottverfügter fertiger (Anfangs-)Zustand möglich, sondern kann nur über den mühevollen Weg langsamen Wachsens und Reifens erreicht werden. Es verhält sich hier wie in menschlichen Beziehungen. Auch sie realisieren sich nur über den langen Weg personalen Zueinanders, und zwar

umso intensiver, je größer die gemeinsam zu überwindenden Widerstände sind. In Form seiner „Metaphysik des *unire* [42] entwickelt Teilhard daher durchaus ähnliche Gedanken wie die zeitgleiche Philosophie der Personalität bei Martin Buber, Ferdinand Ebner und Romano Guardini, gibt ihnen aber den evolutiven Zuschnitt seiner kosmischen Schau. Danach kann auch eine Schöpfung, die auf die *unio creatrix* mit Gott hinzielt, nicht als fertiger Akt gesetzt sein. Sondern das, was *unio creatrix* eigentlich meint, kann sich nur realisieren über den mithin leidvollen Weg langsamer evolutiver Höherentwicklung und Entfaltung. Es kann sich nur realisieren dadurch, daß die Schöpfung Gott gleichsam entgegen wächst.

„Schaffen heißt also für Gott per definitionem, sich mit seinem Werk vereinen, sich auf die eine oder andere Weise durch Inkarnation in die Welt hineinbegeben. Heißt aber 'sich inkarnieren' nicht *ipso facto* teilhaben an dem Leiden und Übel, das dem auf dem Weg mühsamer Sammlung befindlichen Vielen inhärent ist? Schöpfung, Inkarnation, Erlösung: In diesem Lichte werden in der neuen Christologie die drei Geheimnisse wirklich zu nichts anderem denn zu den drei Seiten ein und desselben Grundprozesses eines vierten Geheimnisses, dem man angemessenerweise, um es ausdrücklich von den drei anderen zu unterscheiden, einen Namen geben sollte: das Geheimnis der schöpferischen Vereinigung (*Unio creatrix*) der Welt in Gott oder der *Pleromisation*." [43]

Von hier aus kann Teilhard zugleich das Problem von Erbsünde, Sünde und Leid angehen. Er behandelt es unter zwei Aspekten.[44]

"Erbsünde ist keine spezifisch irdische Krankheit, noch ist sie an das Menschengeschlecht gebunden. Sie symbolisiert einfach die unvermeidliche Wahrscheinlichkeit des Übels. Überall, wo Sein *in fieri* entsteht, treten unmittelbar als sein Schatten Schmerz und Sünde auf; nicht nur infolge der Tendenz der Geschöpfe zur Ruhe und zum Egoismus, sondern auch (und das ist verwirrend) als unausweichliche Begleiterscheinung ihres Fortschrittsbemühens." (52) —

„Unter diesen Umständen ist das Übel im Universum kein unvorhergesehener Zufall. Es ist ein Feind, ein Schatten, den Gott unvermeidlich allein durch die Tatsache entstehen läßt, daß er sich zur Schöpfung entscheidet. Neues, in die Existenz geworfenes und noch nicht vollständig an die Einheit assimiliertes Sein ist eine gefährliche, schmerzvolle und abenteuerliche Sache." (103) — „Unsere Zweifel sind wie unsere Übel der Preis und sogar die Bedingung einer universellen Vollendung." (158). [45]

[42] Th. de Chardin, Mein Glaube, 212f., 218f., 242f., 270f.

[43] Th. de Chardin, Mein Glaube, 218.

[44] Th. de Chardin, Mein Weltbild, 62; Die Zukunft des Menschen, 123; Mein Glaube, 51f., 102f., 157f., 260; Der Mensch im Kosmos, 323-326.

[45] Th. de Chardin, Mein Glaube, 52, 103, 158.

Danach gehören Sünde, Leid und Übel gleichsam zum Kielwasser einer im evolutiven Prozeß befindlichen Welt. Sie stellen die unvermeidliche Kehrseite der Evolution dar. Diese Deutung hat man Teilhard als theologisch tief problematische Naturalisierung der Sünde und des Bösen ausgelegt. Diese Kritik relativiert sich allerdings, wenn man Teilhards zweiten Aspekt hinzunimmt. Danach stellt erst eine Welt mit Sünde und Übel die Möglichkeitsbedingungen bereit, damit der Mensch der werden kann, der er vor den

Augen Gottes werden soll. Denn Tatsache ist, daß gerade die höherwertigen menschlich-personalen und religiös-spirituellen Werte die Erfahrung von Sünde und Leid voraussetzen. Opfer, Mut und Einsatz gibt es nur in einer Welt realer Gefahr und Not. Verzeihen, Reue und Geduld gibt es auch nur in einer Welt realer menschlicher Schuld. Und auch so etwas wie Glauben, Hoffnung und Liebe kann es nur in einer Welt realer Zweifel und Anfechtung gehen. Gleichzeitig wehrt Teilhard der Trivialisierung solcher Uherlegungen. Gott treibt kein Versteckspiel mit dem Menschen, um ihn zu prüfen. Sondern der mühsame Werdegang eines evolvierenden Universums ist der Weg, der den Menschen hineinführt in eine gereifte Glaubens- und Gottesbeziehung — eine Beziehung, die sich als *unio creatrix* vollendet, als Teilhabe am ewigen Leben in Gottes Reich, in dem einst alle Tränen getrocknet und alle Herzen getröstet sind.

Für Teilhard folgt daraus eine neue Glaubensspiritualität, die nicht unter dem erbsündlichen Bann eines ätiologischen Anfangsgeschehens steht, sondern die sich vor allem getragen weiß von der absoluten Zukunft des evolutiven Universums. Teilhards Weltoptimismus speist sich aus genau dieser Glaubensquelle. Das menschheitliche Arbeiten in Kultur, Gesellschaft und Politik, Technik, Wissenschaft und Kunst steht nicht unter dem resignativen Vorzeichen, wonach doch alles in einem kosmischen Verlöschen endet, sondern es steht unter der Verheißung, wonach selbst das menschlich scheinbar Vergebliche und Bruchstückhafte in die universelle Sinnbewegung der *unio creatrix* eingefügt bleibt. Vor allem das Kreuz Christi, verstanden als Wesenskennzeichen christlichen Glaubens, gewinnt damit einen neuen Sinn. In evolutiver Perspektive, so Teilhard, erscheint es nicht nur als reinigendes Kreuz zur Sühne einer Sünde, die Gott hätte vermeiden können, sondern es leuchtet auf als „bewegendes Kreuz“, durch das Christus selbst die Welt emporführt — auf einem Weg, der nur über die Anfechtung von Sünde und Leid zum Ziel führen kann.[45] Damit aber, so Teilhard, erscheint auch die Lehre von der Erbsünde in neuem Licht. Sie besagt nicht die Katastrophe am Anfang, sondern sie ist der Name für das animalische Erbe, das der Mensch im evolutiven Prozeß seiner Humanisierung kultivieren soll. Sie ist der Name für den eigentümlichen Reiz des Bösen, durch den umgekehrt in Gang kommen soll, was man Seelenbildung, Bewährung im Guten, spirituelle Reifung und Ausprägung guter Dispositionen nennt.

Mit diesen Gedanken weist Teilhard wieder weit voraus in die Richtung einer Theologie, die gerade auch das „Geheimnis des Bösen“, das Theodizeeproblem heilsgeschichtlich einzubetten vermag in den Gesamtprozeß universeller Evolution, Humanisierung und Vollendung des Menschen.[47] So betrachtet scheint auch diesbezüglich die Pastoralkonstitution des II. Vaticanums von Teilhard inspiriert zu sein, die über die Sünde schreibt: „[...] der Mensch erfährt sich, wenn er in sein Herz schaut, auch zum Bösen geneigt und verstrickt in vielfältige Übel, [...] Oft weigert er sich, Gott als seinen Ursprung anzuerkennen; er durchbricht dadurch auch die geschuldete Ausrichtung auf sein letztes Ziel, [...] So ist der Mensch in sich selbst zwiespältig.“ [48] Das Konzil artikuliert damit eine Grunderfahrung, die jeder kennt. Zwiespältig erfährt sich der Mensch auf das, was er vor Gott werden soll, d.h. hinsichtlich seines Schöpfungsziels, das noch vor ihm liegt und dem sich der Mensch oft schuldhaft entzieht. Dieses Schöpfungsziel, so würde Teilhard sagen, besteht in der *unio creatrix*, in dem verheißenen heilen Endzustand. Dahin aber führt nur ein evolutiver Weg — eben die Evolution der Natur und darin eingebettet die personale, ethische und religiöse Reifung der Menschheit selbst.

[46] Th. de Chardin, Mein Glaube, 259; dazu: 103f.

[47] Vgl. die diesbezüglichen Neukonzepte der sog. Free-will-Defence bzw. Person-making Theodizee: J. Hick, Evil and the God of Love, London 1991, 243-364. — A. Kreiner, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (QD 168), Freiburg 1997, 207-393. — R. Swinburne, Providence and the Problem of Evil, Oxford 1998.

[48] II. Vatikanisches Konzil, Gaudium et Spes, I, 13, in: LThK 14 (1988) 321.

Abschließend sei vor allem eines betont: Teilhards Schau stellt keine phantastische theologische Aufladung naturwissenschaftlicher Fakten dar, sondern deren legitime Deutung im Glauben — eine Deutung, die in vorbildlicher Interdisziplinarität mit den relevanten Naturwissenschaften erfolgt, und die, gerade was ihre Kernaussagen betrifft, auch heute noch geeignet ist, vorschnelle Naturalisierungstendenzen in die Schranken zu weisen. Positiv aber nutzt Teilhard das immens angewachsene und zugleich faszinierende naturwissenschaftliche Wirklichkeitswissen als Potential dafür, um die eigenen Glaubensüberzeugungen tiefer verstehen zu können. Daraus resultiert auch Teilhards völlig freier interdisziplinärer Umgang mit den Naturwissenschaften:

„Die Wissenschaft dürfte uns also durch ihre Analysen in unserem Glauben nicht verwirren. Sie muß uns im Gegenteil helfen, Gott kesser zu erkennen, zu begreifen und zu schätzen.“ [49]

[49] Th. De Chardin, Wissenschaft und Christus, 62.