

Evolution — Zwang zum Fortschritt?

Zur philosophischen und theologischen Problematik eines Geschichtsmodells

Von Richard Schaeffler

Vorbemerkungen zum Thema

1. Begriff und Funktion eines „Geschichtsmodells“:

Von „Geschichtsmodellen“ ist im Untertitel dieses Versuchs die Rede. Unter einem „Modell“ verstehen wir ein künstlich hergestelltes Produkt mit dem Zweck, daran bestimmte bisher unbekannte oder unbeachtete Verhältnisse eines Realitätskomplexes abzulesen. Solche Modelle gibt es als materielle Produkte. (Wir alle kennen jene Modelle aus Holz oder Pappe, wie sie bei der Planung neuer Stadtteile hergestellt werden, um das Verhältnis von Gebäudegrößen und Abständen, von Sichtmöglichkeiten und deren Behinderung, von Verkehrsanschlüssen und Ruhezeiten ablesbar zu machen.) Aber auch gewisse anschauliche Vorstellungen können die Funktion eines Modells erfüllen. (Ein Beispiel dafür ist das Atommodell von Niels Bohr.) Schließlich aber werden auch ganze Theorien, die auf einem Wissensgebiet entwickelt worden sind, als Modelle benutzt, um daran Verhältnisse abzulesen, die auf einem anderen Forschungsgebiet noch zu klären sind. Insbesondere sind immer wieder naturwissenschaftliche Theorien als Modelle benutzt worden, um gewisse Verhältnisse der Gesellschaft und ihrer Geschichte abzubilden und der Erforschung zugänglich zu machen.

Solcherlei „Geschichtsmodelle“ sind nicht etwa nur ein Luxus, den gewisse Theoretiker sich leisten, oder ein unverbindliches Spiel mit Deutungsmöglichkeiten, das so lange erlaubt ist, bis eine wissenschaftlich begründete Theorie der gesellschaftlich-historischen Verhältnisse vorliegt. Sie sind vielmehr unerlässlich für die gesellschaftlich-politische Praxis. Denn wenn wir gesellschaftlich-politisch handeln wollen, dann brauchen wir dazu eine – und sei es noch so umrißhafte – Kenntnis des Verhältnissesgefüges von Wirklichkeiten und Möglichkeiten, in das wir tätig eingreifen wollen. Um aber die Folgen unserer Handlungen und Unterlassungen wirklich exakt vorherzubestimmen, bräuchten wir eine unendliche Anzahl von Informationen und Informationskombinationen, die aus prinzipiellen Gründen nicht zum Zeitpunkt der Entscheidung bereitgestellt werden können. Um also

überhaupt handlungsfähig zu sein, müssen wir uns gewisse Modelle machen, von denen wir wissen, daß sie von uns selber künstlich hergestellt sind und also beständig korrigiert werden müssen, von denen wir aber annehmen dürfen, daß sie diejenigen Verhältnisse hinlänglich deutlich abbilden, die ein Bedeutungsgewicht für die anstehende Entscheidung besitzen.

2. Die Modellvorstellung „Fortschritt durch Evolution“:

Mit einem Geschichtsmodell der soeben umrissenen Art befaßt sich der folgende Versuch. Die Evolutionstheorie, ursprünglich entwickelt, um die Entstehung der Arten des Lebendigen zu erklären, ist längst zu einem Modell für die Beschreibung historisch-gesellschaftlicher Prozesse geworden. Man spricht von einer „Entwicklung“ der Gesellschaft, unterscheidet hochentwickelte von noch in der Entwicklung befindlichen Ländern und Völkern, leistet „Entwicklungshilfe“ und versucht „Entwicklungsplanung“. Der so von der Natur auf die Gesellschaft und ihre Geschichte übertragene Begriff der „Entwicklung“ hat, über die erklärende Funktion hinaus, zur Entstehung neuer Normvorstellungen geführt, die unsere Versuche einer praktischen Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse leiten. Die beobachteten Veränderungen werden nicht nur theoretisch als Momente eines Entwicklungsprozesses gedeutet, es wird auch verlangt, daß sie politisch-praktisch in einem die Entwicklung fördernden Sinne gestaltet werden. Diese Auffassung hat sich so allgemein durchgesetzt, daß sie auch den kirchlichen Sprachgebrauch, bis in die päpstlichen Dokumente hinein, bestimmt: „Entwicklung ist ein neues Wort für Frieden.“ Wie erstaunlich dies ist, wird man ermessen, wenn man sich daran erinnert, daß noch vor wenigen Jahren einige Mühe darauf verwendet wurde, den Anschein zu beseitigen, als stünde der Evolutionismus im Widerspruch zur kirchlichen Schöpfungstheologie.

Das evolutionistische Geschichtsmodell, das durch die Übertragung der biologischen Evolutionstheorie auf den gesellschaftlich-historischen Prozeß gewonnen wurde, verdankt seine weite Verbreitung unter anderem der Tatsache, daß es sich mit einem anderen Modell kombinieren ließ: mit dem Versuch, die Theorie des technischen Fortschritts modellhaft auf den historisch-gesellschaftlichen Prozeß zu übertragen. Gemeinsam nämlich ist beiden Theorien der Gedanke, daß aus einer Fülle spontaner Neuentstehungen (neuer Kombinationen des Erbgutes bzw. neuer technischer Erfindungen) das jeweils Funktionstüchtige „ausgelesen“ werde und den weiteren Prozeß der Artenentwicklung bzw. des technischen Fortschritts bestimme. Gemeinsam ist deshalb beiden Theorien der Gedanke, ein Mechanismus

der Auslese garantiere steigende „Entwicklungshöhe“. Übertragen auf den gesellschaftlichen Prozeß würde dies bedeuten: Die Veränderungen der Gesellschaft erzeugen eine große Anzahl von Neuprägungen, von denen jedoch die meisten nur eine kurze Lebensdauer haben, während nur diejenigen historisch langfristig fortwirken, die sich als besonders funktionstüchtig erweisen und so eine steigende Entwicklungshöhe der Gesellschaft bewirken. Auch hier garantiert die „Selektion“ das steigende Entwicklungsniveau, nun aber im Sinne eines gesellschaftlich-politischen Fortschritts.

Im übrigen ist die Kombination des technologisch-perfektionistischen und des biologisch-evolutionistischen Geschichtsmodells in sich paradox genug. Der Theorie der wissenschaftlich-technischen Perfektion liegt die Vorstellung zugrunde, neue wissenschaftliche Forschungsprojekte und neue technische Produkte seien in unbegrenzter Mannigfaltigkeit herstellbar oder „machbar“. Die modellhafte Übertragung dieser Auffassung auf die Geschichte hat deshalb die Meinung erzeugt, auch in der Gesellschaft sei alles unbegrenzt durch Planungen und Programme herstellbar und machbar. Dem Evolutionsmodell dagegen, dem Gedanken also, die Gesellschaft entwickle sich ähnlich wie die Arten des Lebendigen sich entwickelt haben und weiter entwickeln, liegt im Gegenteil die Vorstellung zugrunde, hier regle sich alles von selbst und ohne bewußten planenden Eingriff. Denn die Entwicklung der Arten erfolgt ohne planerischen Eingriff einer Intelligenz nach Mechanismen der Regelung. Die eigentümliche Kombination beider Modelle verknüpft also auf sehr paradoxe Weise die Vorstellung „alles ist machbar“ mit der Vorstellung „alles regelt sich von selbst“. Darin liegt begrifflicherweise eine gewisse Sprengkraft, die dieses Geschichtsmodell nicht unbegrenzt lange andauern lassen kann. Aber in der Spannung dieser beiden Modell-Elemente liegt auch die Fruchtbarkeit dieses Geschichtsmodells. Denn der an der Technik abgelesene Gedanke, alles sei machbar, weckte Energien der planmäßigen Gestaltung, während der an der Evolutionstheorie abgelesene Gedanke, alles regle sich durch einen fortschritterzeugenden Mechanismus, denen, die an der Höherentwicklung der Gesellschaft arbeiteten, das Bewußtsein verlieh, daß ihnen auf lange Sicht nichts und niemand widerstehen könne, weil sich „das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen läßt“.

3. Die „Grenzen des Wachstums“ und die Krise eines Geschichtsmodells:

Der gesellschaftliche Prozeß, dessen Deutung teils durch das Modell des technischen Fortschritts, teils durch das Modell der biologischen Evolution versucht wird, ist an ökonomische Bedingungen geknüpft.

Die Überwindung von Sklavenarbeit und Frondienst setzt voraus, daß menschliche Muskelkraft nur noch in sehr untergeordnetem Maße für die Güterproduktion eingesetzt werden muß, weil die produktiven Energien aus der Natur gewonnen werden können. Die Maschinenteknik ihrerseits, die den Menschen dazu befreit, nicht durch seine Körperkraft Energie zu liefern, sondern die Energien der Natur zu steuern, ist nur wirtschaftlich bei Massenproduktion und Massenkonsum. Darum steigt der Bedarf an industriell verwertbarer Energie und an technisch nutzbaren Rohstoffen beständig an. Die Reserven der Erde jedoch sind endlich. Andererseits können die Verarbeitungsrückstände, die bei der Nutzung dieser Energien und Rohstoffe entstehen, nicht spurlos beseitigt werden. Erreichen sie einen gewissen Schwellenwert an Menge, so bedrohen sie die biologischen Primärbedingungen menschlichen Lebens wie Atemluft und Trinkwasser. All dies ist in abstracto seit langem bekannt, hat aber erst in jüngeren Jahren die öffentliche Aufmerksamkeit erregt, als wissenschaftliche Berechnungen zeigten, daß die Rohstoff- und Energiereserven der Erde bei bleibendem Wirtschaftswachstum in wenigen Jahrzehnten erschöpft sein werden, und daß wir in ebenfalls wenigen Jahrzehnten aus unseren Quellen und Brunnen nicht mehr „Wasser des Lebens“, sondern Giftstoffe trinken, in unserer Luft nicht mehr den „Atem der Erneuerung“, sondern krebserzeugende Gifte einatmen werden, und daß außerdem bei wachsender Weltbevölkerung und schwindenden Lebensmöglichkeiten eine Phase des erbarmungslosen Kampfes ums Überleben bevorsteht, wenn nicht in kurzer Zeit ein radikaler Wandel der gesamten Entwicklung geschieht.

Nun aber ergab sich eine in doppelter Weise bedrohliche Situation. Die Einsicht, daß das wirtschaftliche Wachstum bald seine Grenze erreicht haben wird und daß deshalb weltweit gewaltige ökonomische und soziale Krisen bevorstehen, hat einer breiten Öffentlichkeit bewußt gemacht, daß politisch gehandelt werden muß, wenn nicht die gesamte Menschheit ihre Überlebens-Chance verlieren soll. Die gleiche Einsicht in die Grenzen des Wachstums hat aber andererseits dasjenige Geschichtsmodell zerbrochen, das bisher unser gesellschaftlich-politisches Handeln ermöglicht hat: das evolutionistisch-perfektionistische Geschichtsmodell, das einerseits voraussetzte, die Höherentwicklung der Gesellschaft stelle sich durch naturhafte Regelmechanismen von selber ein, und das andererseits die Meinung nahelegt, in der Gesellschaft sei ebenso wie in der Technik alles „machbar“. Gerade in demjenigen Augenblick also, in welchem wir wegen der Dringlichkeit der anstehenden Entscheidungen ein klares Modell des Geschichtsprozesses besonders nötig hätten, geht uns dasjenige Modell, an dem wir uns bisher orientieren konnten, verloren. Die objektive Gefahr, die

durch die Erschöpfung der Rohstoff- und Energiereserven und die fortschreitende Zerstörung unserer Lebensumwelt entsteht, verbindet sich mit der nicht weniger wirksamen subjektiven, in unserem Bewußtsein liegenden Gefahr der Orientierungslosigkeit. Angesichts dieser Situation scheint es an der Zeit, eine Bilanz der Erfahrungen zu ziehen, die während der letzten Jahrzehnte mit dem evolutionistischen Geschichtsmodell gemacht worden sind. Soweit diese Erfahrungen auf dem Felde der Philosophie und Theologie gesammelt wurden, sollen sie im Folgenden dargestellt werden.

A. Der Darwinismus als Geschichtsmodell

I. Grundzüge eines darwinistischen Geschichtsmodells

Wenn man von Evolution spricht und sich daran erinnert, daß dieser Begriff, ehe er zur Beschreibung historischer Prozesse benutzt wurde, zunächst die Entwicklung der Arten meinte, so wird man zunächst an Darwin denken müssen. Darwin hat die Entstehung der Arten aus einem Zusammenspiel von Mutationen und Selektionen erklärt. Unter „Mutationen“ versteht man ungesteuerte Veränderungen im Erbgut. Unter „Selektion“ versteht man den Vorgang, der von den sehr vielen „Varianten“ oder „Spielarten“, die durch solche ungesteuerten Veränderungen des Erbguts entstehen, nur einige wenige „ausliest“, die dann zu Stammeltern neuer Arten werden können. Diese Auslese geschieht im „Kampf ums Dasein“, konkret gesprochen im Kampf der Individuen um Futterplätze, Schutz vor Feinden und Paarungschancen. Auf die methodologischen Vorzüge dieser Theorie hat vor allem der Physiker und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker aufmerksam gemacht. Die darwinistische Theorie zeichnet sich dadurch aus, daß sie die offenkundige Zweckmäßigkeit in der Einrichtung des Lebendigen (die Zweckmäßigkeit des Körperbaues, der physiologischen Prozesse und der angeborenen Verhaltensformen) in der *Beschreibung* nicht zu übergehen oder gar zu leugnen braucht, aber rein kausal *erklären* kann, wie es dahin kam, daß die Lebewesen so zweckmäßig eingerichtet sind. Die Erklärung besteht darin, daß die unzureichend zweckmäßig eingerichteten Individuen nicht überlebt haben. Man braucht also, um die offenkundige Zweckmäßigkeit des Lebendigen zu erklären, nicht auf eine eigene zwecksetzende Intelligenz zurückzugreifen.

Insbesondere aber erklärt die darwinistische Theorie die offenkundige Divergenz zwischen den subjektiven Absichten der Individuen und den objektiven Ergebnissen des Prozesses. Die subjektiven Absichten aller Lebewesen im Kampf ums Dasein sind höchst egoistisch. Jedes Individuum will den Futterplatz behaupten und den

Artgenossen davon fernhalten, das Weibchen anlocken und den Konkurrenten ausschalten. Der Kampf ums Dasein wird mit dem Ziel egoistischer Selbstdurchsetzung geführt. Das objektive Ergebnis dieses Lebenskampfes aber ist etwas kollektiv Zweckmäßiges: die Perfektionierung der Art. Diese offenkundige Divergenz zwischen den subjektiv egoistischen Absichten und den objektiv „sozialnützlichen“ Ergebnissen des Daseinskampfes wird in der darwinistischen Theorie wiederum rein kausal erklärt. Die Erklärung besteht darin, daß der Daseinskampf nur den „besten“ Individuen einer Art am selben Standort eine Fortpflanzungschance übrig läßt. Nur sie bestimmen darum das Erbgut der jeweils folgenden Generation. Man braucht also, um das Hervorgehen des kollektiv Zweckmäßigen aus den individuellen Egoismen zu erklären, nicht an eine eigene planende und steuernde Instanz zu appellieren. Diese beiden Leistungen der darwinistischen Theorie (die rein kausale Erklärung der beobachtbaren Zweckmäßigkeit des Lebendigen und die ebenfalls rein kausale Erklärung des Hervorgangs kollektiver Nützlichkeit aus subjektiven Egoismen) sind nun der Anlaß dafür, daß man diese Theorie modellhaft auch auf den Geschichtsprozeß übertragen hat. Denn auch im Geschichtsprozeß kommt häufig etwas anderes heraus, als die Beteiligten beabsichtigt haben; und häufig ist das objektive Ergebnis kollektiv zweckmäßiger als die subjektiven Absichten es gewesen sind.

Friedrich Schiller hat in seiner berühmt gewordenen Antrittsvorlesung in Jena die Kreuzzüge als Beispiel dafür angeführt. Ihr objektives Ergebnis ist die Kulturbefruchtung Europas durch die Begegnung mit arabischer Kunst, Wissenschaft und Wirtschaft. Dieses objektive Ergebnis aber war in den subjektiven Absichten der Kreuzzugsprediger nicht enthalten. Im 19. Jahrhundert bevorzugte man ein anderes Beispiel. Das objektive Ergebnis der kurzdauernden Herrschaft Napoleons über Europa war die Verbreitung des bürgerlichen Gesetzbuches, seine subjektiven Absichten dagegen waren (teils im individuellen, teils im nationalen Sinne) egoistischer Natur: Sie zielten auf den Macht-Zuwachs Frankreichs und seines Kaisers. Da also in der Geschichte dasselbe Deutungsproblem auftaucht wie bei der Entstehung der Arten, lag es nahe, die durch Darwin geleistete Deutung des Naturprozesses modellhaft auch auf die Geschichte zu übertragen. Die Grundthese aller „sozialdarwinistischen“ Geschichtstheorien (d. h. all derjeniger Theorien, die Darwins Modell von Mutation und Selektion auf die Gesellschaft projizieren) lautet: Wie im biologischen Bereich der Kampf ums Dasein die Entwicklung der Arten erzwingt, weil das, was die Entwicklung nicht fördert, zum Aussterben verurteilt ist, so erzwingt im gesellschaftlichen Bereich der ökonomisch-soziale Konkurrenzkampf die Entwicklung der Gesell-

schaft „bei Strafe des Nichtüberlebens“. Gesellschaftsformen einer früheren Epoche, die sich den veränderten Lebensbedingungen nicht anpassen, sterben ebenso aus, wie Tierarten aus vergangenen erdgeschichtlichen Epochen. So erzwingt der Selektionsmechanismus der Geschichte den Fortschritt der Gesellschaft. Es ist diese These, die im Titel der hier vorgelegten Untersuchung bezeichnet und zum Gegenstand der Diskussion gemacht werden sollte.

II. Zwei kritische Fragen

1. Ein theoretisches Problem:

Das zentrale theoretische Problem jeder Selektionstheorie lautet: Welche Eigenschaften oder Fähigkeiten sind es, die einer biologischen Art bzw. einer historischen Institution „erhöhte Überlebens-Chancen“ verschaffen? Für die biologischen Arten scheint diese Frage leicht beantwortbar zu sein. Es handelt sich dort im wesentlichen um folgende Momente: die Verbesserung der Nahrungsfindung, des Schutzes vor Feinden und der Paarungs- und damit Fortpflanzungschancen. Innerhalb einer Gattung haben diejenigen Mutanten die erhöhte Chance, zu überleben und sich fortzupflanzen, die besser Nahrung finden, sich besser vor Feinden schützen und leichter den Paarungspartner finden. Für die „Sozialkörper“ und ihre Geschichte ist nicht so leicht anzugeben, welches die Bedingungen ihres Fortlebens und ihrer Fortpflanzung sind, und durch welche Eigenschaften oder Fähigkeiten konkurrierende Sozialkörper eine erhöhte Chance haben, diese Bedingungen zu erfüllen. Auf diese theoretische Frage hat zu Beginn unseres Jahrhunderts ein Theologe eine Antwort zu geben versucht: Alfred Loisy, im allgemeinen bekannt als der „Vater des Modernismus“ (einer kirchlich verurteilten Richtung der katholischen Theologie), beantwortete die gestellte Frage zunächst für den Bereich der Kirche, später für jeden beliebigen Sozialkörper durch seine Lehre von der „immer neuen Fleischwerdung des Wortes“. Was diese Lehre meint, ist an dem Verhältnis von Evangelium und Kirche exemplarisch vorzuführen. Die Kirche ist eine Institution. Sie lebt aber, wie alle Institutionen, sozusagen „nicht vom Brot allein“. Sie nährt sich auch und wesentlich von der Verpflichtungskraft einer Idee, in diesem Falle vom Wort des Evangeliums. Eine Institution lebt nur so lange, wie diejenigen Menschen, die ihr angehören, an die Verpflichtungskraft der tragenden Idee glauben. So würde die Kirche „sterben“, wenn der Glaube an das Evangelium nicht mehr lebendig wäre. Institutionen kämpfen miteinander um die Anerkennung dieses Verpflichtungsanspruchs. Ihr „Kampf ums Dasein“ ist der Kampf um Zustimmung zu ihrem „Wort“. Auch das läßt sich an der Geschichte der Kirche exemplarisch studieren, insbesondere, wenn wir an die Entstehungszeit

der Kirche denken oder an die großen ideologischen Konkurrenzen, die sie heute zu bestehen hat. Institutionen pflanzen sich von Generation zu Generation fort, indem sie das gleiche Wort, die gleiche verpflichtende Idee, in immer neue Denkweisen und Lebensumstände hinein Fleisch werden lassen, „inkarnieren“, wie Loisy sich ausdrückt. Sie sterben aus, wenn ihnen diese immer neue incarnatio verbi nicht mehr gelingt. Für die Kirche bedeutet dies: Sie muß, um zu überleben, das Wort des Evangeliums in die immer neuen Denkweisen und Lebensumstände der kommenden Generation hinein konkretisieren. Auch in der Geschichte der Institutionen (z. B. der Kirche) erzwingt deshalb der Selektionsmechanismus den Fortschritt „bei Strafe des Nichtüberlebens“. Für die Kirchengeschichte läßt sich dies, so meint Loisy, sehr plastisch veranschaulichen. Den Mutationen im Erbgut der Lebewesen entsprechen dabei die vielen Einfälle der Theologen: sie entstehen ungesteuert und schaffen stets neue Spielarten der Überlieferung. Die Selektion jedoch erfolgt dadurch, daß die meisten dieser theologischen Einfälle nicht fähig sind, in die Denkweise der nächsten Generation hinein so inkarniert zu werden, daß darin die Institution Kirche weiterleben kann. Der Selektionsmechanismus der Geschichte hat also jeweils diejenigen Mutanten (hier: diejenigen theologischen Interpretationen des Evangeliums) überleben lassen, die notwendig waren, damit das Evangelium und der Geltungsanspruch seiner Botschaft weitergetragen werden konnte. Die Kirche, so sagt der sehr kirchlich gesinnte Loisy, „war immer, was sie sein mußte, um sich und mit ihr das Evangelium zu retten“. Aber sie war dies nicht aufgrund der Tugend und Weisheit ihrer Mitglieder, sondern deshalb, weil immer nur diejenige Spielart der kirchlichen Tradition geschichtswirksam „überlebt“ hat, die den jeweiligen Lebensbedingungen einer Generation angemessen war. Mißbildungen der Theologie, des Kultus und der Kirchenverfassung entstanden zwar in großer Zahl, waren aber im Selektionsmechanismus der Geschichte stets zum Absterben verurteilt.

Was aber so über das Verhältnis von Evangelium und Kirche gesagt werden kann, das läßt sich nach Loisy's Meinung übertragen auf das Verhältnis jeder religiösen Botschaft zu der sie tragenden Religionsgemeinschaft und ihren Institutionen, ja noch allgemeiner auf das Verhältnis jeder Idee zu den sie vertretenden gesellschaftlichen Kräften, schließlich auf das Verhältnis zwischen der Idee der Humanität und der langsam, aber unaufhaltsam zu einem einzigen Sozialkörper zusammenwachsenden Menschheit. Durch die so verstandene Lehre von der „immer neuen Fleischwerdung des Wortes“ hat Loisy also auf seine Weise die Frage beantwortet, worin die Lebens- und Überlebensbedingungen historisch sich entwickelnder Sozial-

körper bestehen, auf welche Weise sie miteinander um die Lebenschance kämpfen, und wie sie sich in diesem Kampf ums Dasein weiter entwickeln. Loisy's Theologie ist insofern von allgemein geschichtsphilosophischer Bedeutung.

2. Ein ethisches Problem:

Jede sozialdarwinistische Theorie, die die Zuversicht einer Höherentwicklung der Gesellschaft auf die Wirkungskraft eines Selektionsmechanismus gründet, läßt ein ethisches Problem entstehen. Dieses lautet: Ist der Weltoptimismus berechtigt, der jeden Weltzustand als das Ergebnis einer Auslese der Besten begreift? Von theologischer Seite ist immer wieder die Gegenmeinung vertreten worden, welche besagt, die Welt liege im argen, und in dieser bösen Welt komme gerade den bösen Menschen und den bösen Systemen eine erhöhte Überlebenschance zu. Wird die Alternative so gestellt, dann erscheint die theologische Kritik am darwinistischen Geschichtsverständnis wie der Ausdruck von Mutlosigkeit und Resignation, von Unfähigkeit zu jenem großen „Ja zur Welt“, das sich im Optimismus der Entwicklungslehre ausgesprochen hat. Man kann die Alternative jedoch auch anders formulieren. Ist jener Triumph der Erfolgreichen berechtigt, der (wie das der darwinistischen Selektionstheorie entspricht) die jeweils Untergehenden als die Fortschrittshemmenden interpretiert und damit zugleich als untergangswürdig erklärt? Kann man sagen, alles, was untergeht, müsse eben ausgemerzt werden, damit durch Selektion der Fortschritt garantiert werde? Die theologische Lehre von der Macht der Sünde in dieser Welt und deshalb auch von der Sündhaftigkeit der Mächtigen dieser Welt ist der Grund dafür, daß Solidarität mit den Machtlosen möglich bleibt. Wo der Weltoptimismus ungebrochen und uneingeschränkt zum Prinzip erhoben wird, ist er zugleich die Theorie der vollständigen Mitleidlosigkeit. Denn wenn die Welt in jedem Zustand, den sie erreicht, jeweils so ist, wie sie sein muß, dann sind die, die nicht überlebt haben, der Preis, der bezahlt werden mußte, damit dieser jeweils beste Weltzustand erreicht werden konnte. Und das heißt umgekehrt: Solidarität mit denen, die sich nicht durchsetzen können, sogar mit denen, die untergehen, ist nur dann möglich, wenn vorausgesetzt wird, daß die Welt auch anders sein könnte, als sie faktisch ist, und daß sie nicht so sein dürfte, wie wir sie vorfinden. Die christliche Lehre von demjenigen Bösen, das der Welt von ihrem Anfang an eingeprägt ist und sich in ihr als mächtig erweist, ist zugleich die Möglichkeitsbedingung der Parteinahme für die Ohnmächtigen. Die theologische Lehre vom „Heil allein aus Gnade“ oder negativ vom „Unheil der Gerechtigkeit aus den Werken“ ist der Grund dafür, daß es möglich

ist, gegen die Verherrlichung des Erfolges zu protestieren und Leistungsstärke nicht als Rechtfertigungskriterium gelten zu lassen.

Hier liegt der verborgene Kern des sogenannten Modernismustreites. Die Kirche wollte gar nicht bescheinigt haben, daß sie zu jeder Zeit die beste aller möglichen war; aber sie wollte nicht auf den Anspruch verzichten, daß sie zu jeder Zeit die Wahrheit des Evangeliums vertrat – jener Heilsbotschaft für die Schwachen, die zugleich eine Kritik an denen einschließt, die ihr Heil von der Leistung erwarten.

B. Nicht-darwinistische Evolutionsmodelle

I. Entstehungsgründe und Eigenart dieser Modelle

Es gibt nicht nur darwinistische Formen des Evolutionismus. Der Anlaß ihres Entstehens ist in folgender Weise zu beschreiben. Schon im Darwinismus sind zwei Grundgedanken miteinander verbunden, aber nicht logisch zwingend miteinander verknüpft: der Gedanke des Zwanges zur Anpassung an wechselnde Umweltbedingungen und der Gedanke an ein stetiges Ansteigen der Entwicklungshöhe. Der zweite Gedanke folgt aus dem ersten nicht zwingend; aber er wird von den Darwinisten nicht zufällig vertreten, sondern ist empirisch begründet. Man kann beobachten, daß innerhalb der Entwicklung der Arten die Entwicklungsrichtung unumkehrbar ist. Sogar dann, wenn frühere Umweltbedingungen wiederkehren, tritt nicht ein, was nach der Selektionstheorie zu erwarten wäre: ein Überleben derjenigen Individuen, die sich weniger weit von der Erbausstattung ihrer Vorfahren entfernt haben. Es erfolgt keine Rückzüchtung früherer Arten, obgleich dies bei Wiederkehr früherer Lebensbedingungen für das Überleben der Art zweckmäßig wäre. Diese Beobachtung veranlaßte nun einige Theoretiker dazu, auf die ältere Vorstellung zurückzugreifen, in der biologischen Entwicklung gebe es deshalb kein Zurück, weil die bevorzugte Entwicklungsrichtung durch ein Ziel bestimmt werde, das der Gesamtentwicklung gesetzt ist. Nicht die Erhaltung dieser oder jener Art im Kampf ums Dasein ist der „Zweck“ der Veränderungen im Erbgut, sondern die Hervorbringung immer höherer Arten des Lebendigen und zuletzt des Menschen. So erscheint der Mensch als das Ziel der Evolution im ganzen. Diese Auffassung bot zunächst große Vorteile für die Philosophie. Sie gestattete die Annahme, daß von der Urmaterie bis zum Menschen hin ein einziger zielgerichteter Prozeß stattgefunden habe, so daß Materie und Geist, Stoff und Bewußtsein sich nicht in einem unvermittelten Gegensatz gegenüberstehen, sondern evolutiv miteinander verbunden sind. Für die Theologen hat die gleiche Betrachtungsart den Vorteil, daß sie die Annahme gestattet, schon mit dem ersten Akt der Schöpfung sei der

Keim einer Entwicklung bis zur Vollendung hin gelegt worden. So überwindet der nicht-darwinistische Evolutionismus den philosophischen Dualismus von Materie und Geist ebenso wie den theologischen Dualismus von Natur und Gnade oder von Schöpfungsordnung und Heilsordnung.

Während diese Theorie bei Philosophen und Theologen aus den genannten Gründen viel Anklang fand, hat sich bei Naturwissenschaftlern zunächst ein Zweifel an der Methode angemeldet. Einerseits wurde kritisiert, daß hier die alten „Zweckursachen“ wieder eingeführt werden, Zweckmäßigkeit also, die kausal erklärt werden müßte, ihrerseits zum Erklärungsgrund erhoben wird. Dies aber sei ein Rückfall in überwundene Stadien der Wissenschaftsgeschichte. Weiterhin aber wurde gefragt, ob es gerechtfertigt sei, eine einzige Entwicklungsrichtung vor allen anderen zu bevorzugen, nämlich die, die auf den Menschen zuführt. Es könnte eine Folge der Standortgebundenheit unseres Denkens (also eine Art von „optischer Täuschung“) sein, daß wir meinen, dort, wo wir stehen, sei „oben“ in der Entwicklung der Arten. Bei anderer Betrachtungsart läßt sich jede der gegenwärtig lebenden Arten als das jüngste Produkt der genetischen Entwicklung begreifen. Bei wieder anderer Betrachtung werden jedenfalls mehrere „Äste“ des „Baumes der Arten“ als gleich bedeutsam interpretiert. Schließlich aber, und diesem Gesichtspunkt kommt in der gegenwärtigen Lage besondere Bedeutung zu, kann auf einen weiteren Vorzug des Darwinismus vor allen teleologischen (eine Zielrichtung behauptenden) Evolutionstheorien hingewiesen werden; der Darwinismus vermag nicht nur die Entstehung, sondern auch den Untergang von Arten angemessen zu deuten – gegebenenfalls sogar den Untergang der Gattung Mensch. Darwin selbst hat zwar nicht den Untergang der Arten, sondern ihre Entstehung zum primären Thema seiner Untersuchungen gemacht. Von ihrem Untergang sprach er nur insoweit, wie die Härte des Selektionsmechanismus zu beschreiben war, der die Anpassung an die je neuen Lebensbedingungen dadurch erzwingt, daß er dem Nicht-Anpassungsfähigen die Überlebenschance entzieht. Der durch diesen Selektionsmechanismus garantierte „Zweck“ besteht nicht in der Vernichtung der aussterbenden Art als solcher, sondern in der Weiterentwicklung der überlebenden Arten. Doch läßt sich auch das Aussterben einer Art, wenigstens in gewissen typischen Fällen, zum selbständigen Thema einer Deutung nach darwinistischem Vorbild erheben. Dann zeigt sich auch hier das kausal notwendige Hervorgehen des kollektiv Zweckmäßigen aus den individuellen und zweckwidrigen Egoismen.

Stellen wir uns eine Raubtierart vor, die ihre Fähigkeit zum Beutefang fortschreitend verbessert. Diese Art wird sich gegenüber

anderen Jägern der gleichen Beute im selben Raum durchsetzen; die Zahl ihrer Artangehörigen wird steigen. Da die verbesserte Ausstattung zum Beutefang mit einer Spezialisierung auf ganz bestimmte Beutetiere verbunden zu sein pflegt, wird die erhöhte Zahl dieser Raubtiere, wenn die Entwicklung in der gleichen Richtung fortschreitet, die Beutetiere, auf die sie spezialisiert ist, am Standort schließlich ausrotten – und infolgedessen aus Mangel an Nahrung selber aussterben. Da jedoch jeder Jäger eine große Zahl von Beutetieren vernichten muß, um zu leben, ist die Wahrscheinlichkeit größer, daß die letzten Vertreter der gejagten Art die letzten Jäger überleben als umgekehrt. Das gestörte ökologische Gleichgewicht ist dann (falls die gejagte Art, die nun in wenigen Exemplaren überlebt, noch andere Feinde hat) durch Zerstörung des Umweltzerstörers wieder hergestellt worden. Auch auf diese Weise hat der unzweckmäßige (weil zur Selbstvernichtung führende) Egoismus der Jäger das kollektiv Zweckmäßige (die Wiederherstellung des gestörten ökologischen Gleichgewichts) zustande gebracht. Angesichts der Befunde heutiger Umweltforschung scheint es nicht ausgeschlossen, daß das Schicksal der Menschheit als Gattung dem Schicksal der soeben in einem bloßen Spiel der Phantasie entworfenen Raubtierart entspricht. Es könnte sein, daß das Leben auf dieser Erde im ganzen nur dadurch „gerettet“ wird, daß der Umweltzerstörer Mensch sich durch seinen ungezügelten Egoismus selbst vernichtet, wobei er zwar viele und vor allem die „hochentwickelten“ Tiere, aber doch nicht alle Lebewesen schlechthin mit in seinen Untergang reißt. Faßt man nicht die Erhaltung einer besonderen Art (z. B. der Species Mensch) oder der jeweils höherentwickelten Arten, sondern die Erhaltung des Lebens überhaupt als „Zweck“ auf, dann wäre diese Selbstzerstörung des Menschen das biologisch Zweckmäßige, das durch die wirkenden Egoisten kausal hervorgebracht wird. Demgegenüber muß die Vernichtung der Gattung Mensch den Anhängern der oben geschilderten nicht-darwinistischen Entwicklungstheorien von vornherein als undenkbar erscheinen. Denn wenn die Entwicklung der Arten durch die Ausrichtung auf ein Ziel bestimmt ist, und wenn dieses Ziel in der Hervorbringung jeweils höher entwickelter Arten besteht, dann würde die Natur sich um ihr eigenes Ziel betrügen, wenn sie die Vernichtung der jeweils höchst entwickelten Art zuließe oder gar bewirkte. Während also ein kausaler Evolutionismus den drohenden Untergang der Gattung Mensch sogar als möglicherweise zweckmäßig begreifen kann, kann ein teleologischer Evolutionismus diesen Untergang nicht einmal als möglich denken. In einer Situation wie der heutigen mag es tröstlich erscheinen, wenn eine Theorie Prämissen enthält, aus der sich die Unmöglichkeit des drohenden Unheils deduzieren läßt. Aber

zugleich regt sich der Verdacht, hier sei der Wunsch (nach Bestätigung der Unentbehrlichkeit unserer Gattung für das Entwicklungsziel der gesamten Natur) der Vater des Gedankens (an eine durch die Gattung Mensch allein vermittelte Teleologie des Entwicklungsprozesses) gewesen.

II. Bergsons Theorie der „schöpferischen Entwicklung“

Unter den nicht-darwinistischen Evolutionstheorien kann hier nur ein einziges Beispiel wenigstens umrißhaft dargestellt werden: die Entwicklungstheorie von Henry Bergson. Auch im Zusammenhang dieser philosophischen Theorie soll eine theologische Position dargestellt werden: die Evolutionslehre von Teilhard de Chardin.

1. Die „schöpferische Entwicklung“ in der Natur:

Bergson führt jene Unumkehrbarkeit der biologischen Entwicklungsrichtung, die durch den Selektionsmechanismus nicht zureichend erklärt werden kann, auf das zurück, was er den „Lebensschwung“ (*élan vital*) nennt. Dieser Lebensschwung zeigt sich insbesondere in den sogenannten überschießenden Effekten. Darunter versteht man Veränderungen des Erbgutes, die zwar im Zusammenhang mit der Anpassung an neue Lebensumstände erfolgen, die aber nicht unbedingt erforderlich wären, um in diesen neuen Lebensumständen zu überleben. Eine Beschreibung dieser überschießenden Effekte, die nicht von Bergson stammt, hat schon fast den Charakter eines geflügelten Wortes erlangt: „Die Vögel singen viel schöner, als sie es nach Darwin nötig hätten.“ Denn zwar ist mit dem Gesang der Vögel ein großer Selektionsnutzen verbunden. Er dient der Warnung von Artgenossen vor Gefahren, der Anlockung des Weibchens, der Revierbehauptung und noch weiteren lebensfördernden Funktionen. Aber auch das kunstlose Piepen des Sperlings erfüllt diese Aufgaben. So ist der Gesang der Amsel oder der Nachtigall ein Beispiel für einen „überschießenden Effekt“. Und indem die Entwicklung der Arten solche Effekte hervorbringt, erweist sie sich als „schöpferisch“. Damit ist, nach dem Terminus „Lebensschwung“, das zweite Wort gefallen, das für Bergson charakteristisch ist: „Schöpferische Entwicklung“ (*évolution créatrice*). Diese Entwicklung hat schon im biologischen Bereich (von dem allein hier die Rede ist) zwei Bedingungen: einerseits die relative Konstanz des Erbgutes, andererseits seine relative Veränderlichkeit. Das Erbgut muß relativ veränderlich sein, sonst könnte keine Entwicklung geschehen. Aber jedesmal wenn ein Entwicklungsschritt erfolgt ist, muß das Erbgut relativ konstant bleiben, weil nur so eine größere Anzahl von Individuen gleicher Erbausstattung zustandekommt, d. h. weil sich nur so in sich

einheitliche und gegeneinander abgegrenzte Arten bilden und die Entwicklung in eine bestimmte Richtung weitertragen können. Diese beiden notwendigen Momente (relative Konstanz und relative Veränderlichkeit des Erbgutes) sind zwar an jeder genetischen Entwicklung beteiligt. Sie zeigen sich aber, so meint Bergson, besonders deutlich in denjenigen Ergebnissen der Entwicklung, die, je auf ihre Art, am weitesten vorgeschritten sind. An den beiden Trendspitzen der Entwicklung stehen einerseits die staatenbildenden Insekten, andererseits der in Gesellschaften lebende Mensch. An den staatenbildenden Hautflüglern (Bienen, Ameisen, Wespen usw.) zeigt sich besonders anschaulich die Konstanz angeborener Verhaltensmuster. An den in Gesellschaften lebenden Menschen zeigt sich besonders anschaulich die soziale Variabilität.

2. Die schöpferische Entwicklung im Bereich der Gesellschaft

„Die zwei Quellen der Moral und der Religion“:

Mit dem Hinweis auf die Variabilität menschlicher Gesellschaftsformen hat Bergsons Gedankengang sich schon jener Grenze genähert, an der er von der Betrachtung der Natur zur Betrachtung der Geschichte übergeht. Auch der Geschichtsprozeß erfolgt unter den gleichen Bedingungen wie die Entwicklung der Arten und scheint die gleichen Ziele zu erstreben. Was für die Entwicklung der Arten das Erbgut ist, das ist für die Entwicklung der Gesellschaft das Traditionsgut. Und auch von diesem gilt: Nur die relative Konstanz des Traditionsgutes ermöglicht die Ausbildung von Sprachgemeinschaften, von Kulturgemeinschaften und damit die Verbreitung neuer Entdeckungen und Einsichten in der Gesellschaft. Die relative Konstanz von Traditionen ist die Bedingung von Kommunikation und Interaktion und deshalb zugleich die Bedingung des gesellschaftlichen Fortschritts. Andererseits ist dieser Fortschritt nur möglich, weil das gleiche Traditionsgut relativ veränderlich ist. Entsprechend, so meint Bergson zeigen zu können, hat auch der Geschichtsprozeß ein doppeltes Ziel. Auf der einen Seite entwickeln sich geschlossene Gesellschaften als anschauliche Beispiele sozialer Unbeweglichkeit. Sie werden zusammengehalten durch Zwangsmoralen, die in der Form von Geboten und Verboten das Leben der einzelnen und der Gesellschaft regeln, und durch statische Religionen. Auf der anderen Seite entwickelt sich die eine, die ganze Menschheit umfassende offene Gesellschaft, das stets nur erstrebte Ideal aller sozialen Veränderungen. Sie kann die ganze Menschheit nur deshalb umfassen, weil ihre Religion nicht statisch, sondern dynamisch ist, ihre Moral nicht auf dem Zwang von Geboten und Verboten beruht, sondern auf einem „hoffnungsvollen Aufschwung“. Damit hat Bergson die Begriffspaare geprägt, die von da an für einige Jahrzehnte die sozialphilosophische

und politische Diskussion beherrschen: statische und dynamische Religion; Zwangsmoral und Moral der Hoffnung; geschlossene Gesellschaften und offene Gesellschaft. Doch ist bei diesen Diskussionen oft vergessen worden, daß diese Begriffe ihre exakte Bedeutung nur dort behalten, wo sie in den Zusammenhang eines Evolutionismus eingebettet bleiben, der eine bestimmte Vorstellung von der biologischen Entwicklung der Arten modellhaft auf die Geschichte überträgt.

Die beiden Gesellschaftsformen kämpfen nun miteinander, jedoch auf eine eigenartige Weise. Die eine, für die ganze Menschheit offene Gesellschaft der dynamischen Religion und der Moral des Aufschwungs kann den vielen geschlossenen Gesellschaften nicht wiederum als ein geschlossener Sozialkörper gegenüberreten. Vielmehr tun die Dynamiker ihr Werk jeweils innerhalb der partiellen und geschlossenen Gesellschaft, aus der sie hervorgegangen sind. Dort freilich sind sie zunächst immer erfolglose einzelne oder Minderheiten (wie Jesus, Paulus, Franziskus), die im Kampf mit den geschlossenen Gesellschaften und ihren Institutionen untergehen. Aber dennoch bestimmen sie die Entwicklung der Gesellschaft. Denn durch ihr Auftreten werden die geschlossenen Gesellschaften mit ihren Zwangsmoralen und statischen Religionen in Unruhe versetzt, und um sich zu restabilisieren, müssen sie das Erbe der großen Dynamiker, auf ein erträgliches Maß herabgestuft, wieder in sich aufnehmen. So werden, wie Bergson sich ausdrückt, aus den großen Visionen der Mystiker die kleinen Schritte der gesellschaftlichen Entwicklung. Nach dieser Auffassung findet innerhalb der menschlichen Gesellschaft zwar kein Zwang zum Fortschritt statt, wohl aber eine Garantie des Fortschritts. Die schöpferische Entwicklung ist hier dadurch garantiert, daß in der höchst schmerzlichen Auseinandersetzung zwischen den Dynamikern, die in ihrem Bewußtsein die eine offene Gesellschaft schon vorwegnehmen, und den Statikern der geschlossenen Gesellschaften jenes eigenartige Reibungsverhältnis entsteht, in welchem die Dynamiker zwar untergehen, die statischen Gesellschaften aber jeweils einen Schritt vorangetrieben werden.

III. Drei kritische Fragen

1. Philosophische Theorie und historische Wirklichkeit:

An erster Stelle ist zu fragen, ob eine Theorie der Gesellschaft und ihrer Geschichte, wie Bergson sie entwickelt, den historischen Realitäten entspricht. Es ist Bergsons große Enttäuschung gewesen, daß sein Freund Loisy, dessen Konflikt mit der katholischen Kirche ihm ein ausgezeichnetes Beispiel für das Schicksal des Dynamikers innerhalb einer statischen Gesellschaft zu sein schien, diese gesamte Geschichtskonzeption scharf kritisiert hat. Auf Bergsons Werk „Die

zwei Quellen der Moral und der Religion“ antwortete Loisy durch die ausführliche Schrift „Gibt es zwei Quellen der Religion und der Moral?“. Darin nennt er sowohl Bergsons Naturphilosophie als auch seine Geschichtsphilosophie „ein großes metaphysisches Gedicht“. Dynamik und Statik nämlich sind, so meint Loisy, nicht etwa als Unterscheidungsmerkmale auf zwei Arten von Institutionen verteilt (so daß man etwa von einer statischen Rechtskirche und einer dynamischen Geistkirche sprechen könnte), sondern zwei notwendige Momente innerhalb jeder Institution. Und was speziell Jesus und die sich institutionalisierende Kirche betrifft, so hat Loisy zwar in seiner Frühschrift *Evangelium und Kirche* deutlich voneinander unterschieden; aber er hat zugleich ihre unauflösliche Beziehung zueinander betont. Der am häufigsten zitierte Satz aus diesem Werk: „Jesus verkündete das Reich“ [Gottes] „aber was kam, war die Kirche“ wird gewöhnlich verkürzt wiedergegeben; denn Loisy fährt unmittelbar fort: „Aber das Evangelium hatte die Kirche ebenso nötig, wie die Kirche das Evangelium nötig hat.“ Das Wort bleibt abstrakt, wenn es nicht „inkarniert“ wird; und eben dies geschieht nicht ohne Vermittlung konkreter sozialer Körper und ihrer Institutionen. Jesus selbst aber, so fügt Loisy nun hinzu, trat der jüdischen Glaubensgemeinschaft nicht so gegenüber, wie der reine Dynamiker, den Bergson sich denkt, der statischen Gesellschaft und ihren Institutionen gegenüber treten müßte. Seine Botschaft war stets „einigermaßen jüdisch gedacht“, sein Evangelium war alles andere als „eine Abenteueri“ (*une aventure*). Und wenn Bergson nun bei Theologen Zustimmung finde, so beweise das nicht etwa, daß seine Theorie mit der historischen Realität Jesus oder mit dem religiösen Gehalt des Christentums übereinstimme; dieser Beifall bezeuge vielmehr nur „eine Art von intellektuellem Opportunismus“ dieser Theologen, welche irrigerweise glauben, sich durch ihre Zustimmung zu Bergson „der positiven Wissenschaft anzupassen“.

2. Ein theoretisch-methodologisches Problem:

Die zweite Frage, die an die Geschichtsphilosophie Bergsons zu stellen ist, betrifft die Eindeutigkeit der leitenden Begriffe und die Kontrollierbarkeit ihres Gebrauchs. Auf welche Weise kann man einen so schillernden Terminus wie den vom „Lebensschwung“ (*élan vital*) mit einem eindeutigen Inhalt füllen, so daß sein Gebrauch an der Erfahrung überprüft werden kann? Und falls das gelingt: Ist dieser Begriff dann noch tauglich, Naturprozeß und Geschichtsprozeß gemeinsam zu erklären? Oder gestattet er diese umfassende Anwendung nur so lange, wie er hinsichtlich seines Inhalts im Unbestimmten belassen wird?

Die Evolutionslehre von Teilhard de Chardin läßt sich als Antwort auf diese theoretisch-methodologischen Fragen begreifen. Ähnlich wie Loisy im Verhältnis zu Darwin, so greift Teilhard im Verhältnis zu Bergson auf die christliche Lehre von der *incarnatio verbi*, von der Fleischwerdung des Wortes, zurück, gibt ihr freilich nicht nur einen universal historischen, sondern sogar einen universal kosmischen Sinn. Der Gedankengang läßt sich, in etwas vereinfachter Form, auf folgende Weise darstellen. Zunächst meint Teilhard im Erscheinungsbild des biologischen wie des gesellschaftlichen Prozesses übereinstimmende Züge zu entdecken: wachsende Komplexität der organischen Strukturen auf der einen, der organisatorischen Strukturen auf der anderen Seite; deshalb in beiden Fällen wachsende Bedeutung der inneren Beziehungen im Organismus bzw. im Sozialkörper gegenüber den Außenbeziehungen. Dabei ist die „Interiorisation“, die im Verlaufe der Entwicklung der Arten bis zur Hervorbringung des Menschen mit seinem Selbstbewußtsein geführt hat, die Voraussetzung für die „Sozialisation“, das nicht mehr individuelle, sondern kollektive Sich-auf-sich-selbst-Beziehen des Menschen. Die Deutung dieses Verhältnisses von Naturprozeß und Geschichtsprozeß enthält zwei zentrale Behauptungen: Es handelt sich um zwei Stufen des identischen Prozesses; und in diesem einheitlichen, wenn auch zweistufigen Prozeß ist ein identisches Prinzip am Werk. „Nachdem er uns je individuell auf uns selbst zurückgebogen hat, zieht der stets gleiche Wirbelsturm über unseren Häuptern weiter seinen Weg und zwingt uns alle zusammen in eine Umarmung, die jeden von uns vervollkommen und zugleich mit allen anderen organisch verbinden soll“ (Le phénomène humain 339). Das identische Prinzip dieses zweistufigen Prozesses wird in diesem Zitat metaphorisch ein „Wirbelsturm“ genannt. Dieser aber kreist um eine „göttliche Mitte“ und gestaltet dadurch das Universum zu einem einzigen „göttlichen Bereich“. (Dabei kommt Teilhard die Doppeldeutigkeit des französischen Wortes „milieu“ zugute, das sowohl „Mitte“ als auch „Bereich“ bedeuten kann.)

Die göttliche Mitte erweist dabei ihre Kraft dadurch, daß sie zwei Pole wirksam zusammenspannt: die Universalität und die Personalität. Der Entwicklungsvorgang ist universal, weil er den gesamten Prozeß des Lebens und der Geschichte umfaßt. Er ist zugleich personal, weil er auf die Personalität des Menschen hinzielt und diese bei ihrer Eingliederung in das kosmische Ganze nicht etwa aufhebt, sondern vollendet. Die beiden Pole der Universalität und der Personalität können sich aber nur deswegen in einem und demselben Prozeß vereinigen, weil das Prinzip dieses Prozesses die *incarnatio verbi*, die Fleischwerdung des Wortes, ist. Das Universum gestaltet

sich fortschreitend zum Leibe einer Person, zum Leibe des personalen Christus. „Die Allgegenwart Gottes [...] übersetzt sich in unserem Universum in das Netz von Kräften, die den allumfassenden Christus (le christ total) als organische Einheit aufbauen“ (Le milieu divin 149). „Ein einziges Ereignis entfaltet sich im Universum: die Inkarnation“ (ibid. 151).

Teilhard de Chardin hat also dem unbestimmten Begriff des „Lebensschwungs“ einen begrifflich bestimmten Inhalt gegeben. Das schöpferische Moment der Entwicklung, das durch diesen Begriff benannt werden sollte, zeigt seine Wirksamkeit dadurch, daß in der Entwicklung des Lebens wie in der Geschichte der Gesellschaft das Maß an individueller bzw. sozialer Selbstbezogenheit zunimmt (steigende „Interiorisation“), und daß die dorthin führende Bewegung ihrem Umfange nach kosmisch-universal, ihrem Sinnziel nach aber personal bestimmt ist. Diese personale Universalität wird auf jene kosmische Fleischwerdung des Wortes zurückgeführt, durch welche die Welt fortschreitend zum Leib des „allumfassenden Christus“ werden soll. Eine solche Deutung der Evolution ist zweifellos in sich kohärent und befindet sich in Übereinstimmung mit den Phänomenen, die sie deuten will. Aber weder die Phänomene der Evolution noch die biblischen oder dogmatischen Aussagen über die Inkarnation machen eine solche Deutung logisch zwingend und damit argumentativ ausweisbar. Und so wird in methodischer Hinsicht zu fragen sein, ob auf diese Weise nicht Bergsons „metaphysisches Gedicht“ nur durch ein anderes, noch tiefsinnigeres ersetzt worden sei.

3. Ein ethisches Problem:

Der Weltoptimismus darwinistischer Geschichtstheorien ist bei Teilhard ins Religiös-Absolute gesteigert. Dort erschien jede Weltgestalt als das Produkt der Auslese des jeweils relativ, bezogen auf die Lebensbedingungen dieses Zustandes, Besten. Hier dagegen erscheint jede dieser Weltgestalten als ein neues, höheres Stadium der Fleischwerdung des göttlichen Wortes. Und je mehr die Welt zum Leib des kosmischen Christus geworden ist, desto sicherer muß sie ihren Weg zu immer höheren Inkarnationsstufen fortsetzen. „Der Prozeß hat die Tendenz, sich immer unfehlbarer zu machen“ – „de s'infalibiliser“ (Le phénomène humain 347). Je höher aber der Weltoptimismus gesteigert ist, desto dringlicher wird die Frage nach seinem Recht. Ist die Welt wirklich so, daß sie als „Leib Christi“ religiöse Ehrfurcht verdient? Und ist der Weltprozeß wirklich „immer unfehlbarer“ auf dem Wege zu so erhabenen Zielen? Die traditionelle Theologie hat – in dieser Hinsicht nüchterner – das Heil nicht von der Unfehlbarkeit eines notwendigen Prozesses erwartet, sondern von der

frei geschenkten Gnade im Angesicht einer „übergroß gewordenen Sünde“. Aber während die Alternative „Weltoptimismus“ gegen „Sündentheologie“ noch allzu sehr den Eindruck erwecken könnte, als werde hier an die je subjektive Stimmungslage des Hörers appelliert, um ihn zur einen oder anderen Entscheidung zu bewegen, tritt die Verbindlichkeit der Fragestellung deutlicher hervor, wenn der zweite Aspekt des ethischen Problems ins Auge gefaßt wird: die Frage nach der Beurteilung der Schwachen und Untergehenden im Entwicklungsprozeß. Kann man wirklich behaupten, das Leid und auch die Schuld in der Welt sei nur der unvermeidliche Preis einer Entwicklung und müsse deshalb zuletzt hingenommen werden? Kann man sich Teilhards Formulierungen zu eigen machen: „Der Tod, dieses wesentliche Räderwerk des Lebensmechanismus und des Lebensaufstiegs.“ „Ärgernisse müssen kommen, so verlangt es ohne Widerrede das Gesetz der großen Zahl in einer Menge von Elementen, die sich zum Organismus gestalten“ (Le phénomène humain 346)? Die traditionelle theologische Lehre von der Sünde, die weder geschehen mußte noch durfte, auch nicht als notwendiger Preis für ein höheres Gut, ist besser geeignet, uns die Augen dafür zu öffnen, daß in dieser Welt beständig geschieht, was nicht geschehen muß noch darf. Und nur sofern wir dafür einen Blick haben, werden wir fähig zur Solidarität mit denen, denen das, was weder notwendig noch durch ein höheres Ziel gerechtfertigt ist, schmerzhaft und tödlich widerfährt.

Noch deutlicher als im Verhältnis zum darwinistischen Weltoptimismus wird hier, im Verhältnis zum Weltoptimismus Teilhards, ein sonst verborgener Zusammenhang deutlich: Die theologische Lehre von der Wirklichkeit der Sünde in dieser Welt ermöglicht die Solidarität mit denen, denen Unrecht und ebenso unnötiges wie ungerechtfertigtes Leid widerfährt. Hier liegt, so scheint es, der verborgene Kern der kirchenamtlichen Vorbehalte, die immer wieder gegen Teilhard angemeldet worden sind. Die Kirche will nicht bescheinigt haben, daß ihr Evangelium von der Fleischwerdung des Wortes das verborgene Prinzip eines kosmischen Prozesses zum Ausdruck bringt; aber sie will daran festhalten, daß sie in einer Welt, in der das Wort der Wahrheit gerade nicht identisch ist mit den Mächten, die den Weltlauf beherrschen, zu denen gesandt ist, die unter den Mächten dieser Welt zu leiden haben.

C. Die heutige Lage

I. Die Auflösung des evolutionistischen Geschichtsbildes

Die historische Entwicklung der Gesellschaft hat heute auf die biologischen Lebensbedingungen der Menschheit als Gattung so zurückgewirkt, daß die Selbstzerstörung der Menschheit möglich

erscheint. Diese Gefahr beruht nicht mehr allein auf der Möglichkeit von Kriegen und dem Einsatz von Massenvernichtungsmitteln, sondern auf einer Erschöpfung der Energie- und Rohstoffreserven und einer Zerstörung der Lebensumwelt, die bei Fortsetzung der gegenwärtigen Entwicklungstrends als wahrscheinlich gelten muß. In dieser Lage treten die methodischen Mängel aller nicht-darwinistischen Evolutionstheorien besonders deutlich hervor. Man meinte dort, von der Unumkehrbarkeit der Entwicklungsrichtung auf das Wirken einer zwecksetzenden Kraft schließen zu können, die eine anwachsende Entwicklungshöhe garantiert. Dieser Schluß hat sich als Fehlschluß erwiesen. Irreversibilität der Entwicklungsrichtung kann auch dysteleologisch wirken, d. h. die Erreichung des Zweckmäßigen verhindern. Das wußte man auch früher und konnte es an Beispielen studieren, in welchen gewisse Arten des Lebendigen eine ursprünglich zweckmäßige Veränderung des Erbgutes (z. B. die Verlängerung eines Eckzahnes) so lange fortsetzten, bis daran die Überlebenschance dieser Art verloren zu gehen drohte. Heute ist dieser Fall nicht an solchen vergleichsweise harmlosen Beispielen deutlich geworden. Wir selbst, die Gattung Mensch, sind die Art, deren Überlebensfähigkeit bedroht ist, wenn die gegenwärtige Entwicklungsrichtung andauert. „Umkehr“, von der die Theologen in den letzten Jahren schon kaum noch zu sprechen wagten, könnte sich heute sogar in einem biologisch-ökologischen Sinn als Bedingung des Überlebens erweisen. In dieser Lage scheint ein Selektionsmechanismus, der das Leben im ganzen „rettet“, indem er der Gattung Mensch, von der die Umweltzerstörung ausgeht, die Überlebenschance entzieht, durchaus möglich und, auf das Ganze des Lebens hin gesehen, sogar zweckmäßig. Eine darwinistische Geschichtstheorie scheint also allen nicht-darwinistischen Evolutionstheorien gegenüber den Vorzug zu haben, daß sie nicht nur den Verlauf der Menschheitsgeschichte, sondern auch deren vermutliches Ende kausal erklären und zugleich als biologisch zweckmäßig begrifflich machen kann. Demgegenüber tritt in dieser Lage der methodische Mangel deutlicher hervor, mit dem die Evolutionstheorie von Teilhard de Chardin belastet ist: die unbewiesene Voraussetzung, die Hervorbringung des Menschen (der „Eintritt in die Noosphäre“) sei das Ziel der gesamten bisherigen Entwicklung der Arten. Es scheint heute ebensogut möglich, anzunehmen, der Prozeß des Lebens erfordere und bewirke zugleich das Ende der Menschheit. Aber gerade dann, wenn in der heutigen Situation die theoretischen Vorzüge einer darwinistischen Evolutionstheorie besonders deutlich hervortreten, werden auch die ethischen Bedenken verstärkt, die gegen darwinistische und nicht-darwinistische Evolutionslehren gemeinsam angemeldet werden mußten. In beiden Fällen geschieht eine Rechtfertigung des Faktischen:

Was überlebt, war überlebenswert; jede neue Weltgestalt darf als neue Inkarnation des göttlichen Wortes verstanden werden. Und beide bestätigten dadurch dem Erfolg sein Recht und harmonisierten das Elend derer, die untergehen: Alles Übel in der Welt ist der Preis, der für die Entwicklung bezahlt werden muß. Angesichts der Möglichkeit, daß wir als Gattung selber der Preis sein könnten, der für die Erhaltung des Lebens auf diesem Planeten bezahlt werden muß, werden wir hellhöriger für die Frage, wie sich Preis und Wert zueinander verhalten. Ist heute und war vielleicht schon früher die Entwicklung des Lebens zu teuer bezahlt, wenn um ihretwillen all das an Leid, Untergang und Unrecht in Kauf genommen werden mußte, wovon die Geschichte der Menschheit voll ist?

II. Die veränderte Lage von Theologie und christlicher Verkündigung

Solange das theoretische Verständnis der Geschichte und ihre politisch-praktische Gestaltung durch das evolutionistische Geschichtsmodell bestimmt waren, konnten einige Zentralstücke der christlichen Lehre und Verkündigung kaum damit rechnen, öffentlich Zustimmung zu finden. Dazu gehört vor allem die Lehre von der „Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade“. Sie erschien als der Ausdruck einer Weltverneinung, die durch das „Ja zur Welt“, wie der Evolutionismus es zu rechtfertigen versuchte, überwunden werden müsse. In der heutigen Lage, so scheint es, können die kirchlichen Bedenken, die früher einmal gegen den theologischen Darwinismus Loisy's und den theologischen Bergsonismus Teilhards geäußert wurden, auch in der Öffentlichkeit wieder auf größeres Verständnis rechnen. Daß das Überwundene immer das Niedrigere, das Siegreiche immer das Höhere sei, ist eine darwinistische Prämisse, der früher nur die Theologen im Hinblick auf den Kreuzestod Jesu widersprachen; heute ist diese Prämisse nicht nur aus theologischen, sondern auch aus ökologischen Gründen zweifelhaft geworden. Daß die Entwicklung des Lebens und der Gesellschaft unumkehrbar sei und stets nach oben weise, ist eine Voraussetzung der nicht-darwinistischen Evolutionslehren, gegen die früher nur von Theologen protestiert wurde, die den Ruf zur Umkehr für einen wesentlichen Teil der Glaubenspredigt hielten. Heute wird eine „Trendwende“, mit anderen Worten eine Änderung der Entwicklungsrichtung, nicht nur von Theologen, sondern auch von Biologen als die Bedingung jeden Heils und jeder Rettung angesehen. Der Glaube, daß der Leistungszwang der Selektion den Fortschritt garantiere, wurde früher nur von denen in Zweifel gezogen, die aus theologischen Gründen das Heil nicht von den Werken, sondern allein von der Gnade erwarteten. Heute ist das Zutrauen in den fortschrittsgarantierenden Selektionsdruck auch bei

denen geschwunden, für die das Wort „Gnade“ zum Fremdwort geworden ist. Und die Hoffnung, daß die Entwicklung der Welt sich selbst in wachsendem Maße „infallibilisierere“, ist heute nicht mehr nur dort als Illusion durchschaut, wo die Christen wegen ihrer Sündenlehre etwas dagegen einzuwenden haben. Das bedeutet: Die christliche Lehre von der Sünde und von der Gnade, die abseits von den Werken geschenkt wird und das Heil verleiht, kann heute wieder auf Verständnis rechnen. Das Verschweigen dieser zentralen Bestandstücke der christlichen Botschaft war vielleicht früher einmal, wie Loisy meinte, auf eine Art von intellektuellem Opportunismus zurückzuführen, der sich dadurch der empirischen Wissenschaft vermeintlich anpaßte. Heute ist dieses Verschweigen nicht einmal mehr opportun.

Doch ist es nicht mit der Feststellung getan, daß in der Öffentlichkeit heute gewisse „Selbstverständlichkeiten“ zu zerbrechen beginnen, die bisher der Annahme der christlichen Botschaft entgegenstanden, und daß man sich deshalb mit gewissen Verkündigungsinhalten „wieder sehen lassen kann“, die man noch gestern nach Möglichkeit schamhaft verschwiegen oder verharmlosend „einkleidete“. Wichtiger ist, daß in dieser Situation für die christliche Verkündigung neue, positive Aufgaben zu entstehen beginnen.

Die Steigerung der Produktivität unserer Arbeit (ausgedrückt in der Gütermenge, die pro Arbeitsstunde produziert wird, oder auch im jährlichen Wachstum des Bruttosozialproduktes einer Volkswirtschaft) war bisher der Maßstab, an welchem Individuen, Völker, aber auch ganze Staats- und Gesellschaftssysteme gemessen wurden, um ihre „Entwicklungshöhe“ festzustellen. Wenn die „Grenzen des Wachstums“ nahe sind, werden wir alle, was diesen Maßstab betrifft, in kurzer Zeit „sinkendes Entwicklungsniveau“ feststellen müssen: Wir werden bei schwindenden Rohstoff- und Energiereserven mit mehr Arbeit weniger Güter produzieren. Wer daher seine „Rechtfertigung“ von der Produktivität der eigenen Leistung erwartet, und wer das „Heil“ der Gesellschaft von der Unumkehrbarkeit einer Entwicklung erhofft, die den Fortschritt garantiert, wird in kurzer Zeit bitter enttäuscht sein. In einer solchen Lage, in der die evolutionistische Form von Weltoptimismus und Erfolgsverehrung zerbricht, könnte die paulinische Zentralbotschaft von der freien, ungeschuldeten Begnadung und dem Heil einer sündig gewordenen Welt zur Quelle neuer Hoffnung und neuen Mutes werden – nicht nur für die Christen, sondern auch für diese in die Krisis geratene Welt.

Bibliographie

I. *Ch. Darwin*. Quellen: 1. *Origin of Species by Means of natural selection* (London 1859), dtsh.: *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder Die Erhaltung der begünstigsten Rassen im Kampf ums Dasein* (Leipzig o. J., ca.

1930), dtsh.: Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl (Stuttgart 1963). – Literatur: *E. von Hartmann*, Wahrheit und Irrtum im Darwinismus (Berlin 1875); *A. Cresson*, Darwin: La vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie (Paris 1956).

II. *A. Loisy*. Quellen: 1. L'Évangile et l'Église (Paris 1902; 2. erw. Aufl. Paris 1903; Paris 1930), dtsh.: Evangelium und Kirche. Autorisierte Übers. nach der 2. verm. Aufl. des Originals von J. Grière-Becker (München 1904). 2. La Religion (Paris 1907; Repr. Frankfurt 1971), dtsh.: nicht übers. 3. Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale? (Paris 1933; 2. Aufl. 1934), dtsh.: nicht übers. – Literatur: *F. Heiler*, Alfred Loisy. Der Vater des Katholischen Modernismus (München 1947; 2. Aufl. Stuttgart 1966); *J. Hulshof*, Wahrheit und Geschichte. Alfred Loisy zwischen Tradition und Kritik: Beitr. z. neueren Geschichte der Kath. Theol. Bd. 16 (Essen 1973); *D. Bader*, Der Weg Loisy's zur Erforschung der christlichen Wahrheit: Freiburger Theol. Studn Bd. 96 (Freiburg 1974).

III. *H. Bergson*. Quellen: 1. L'évolution Créatrice (Paris 1907), in: ders., Oeuvres, ed. A. Robinet/H. Gouhier. 4. Aufl. (Paris 1970) 487–809, dtsh.: Schöpferische Entwicklung (Jena 1921). 2. Les Deux sources de la Morale et de la Religion (Paris 1932), in: ibd. 980–1247, dtsh.: Die beiden Quellen der Moral und der Religion, in: ders., Materie und Gedächtnis (Frankfurt 1964) 249–489. – Literatur: *A. Steenbergen*, Henri Bergsons intuitive Philosophie (Jena 1909); *L. Adolphe*, La Philosophie Religieuse de Bergson (Paris 1946); *G. Pflug*, Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik (Berlin 1959); *H. Gouhier*, Bergson et le Christ des évangiles (Paris 1961).

IV. *Teilhard de Chardin*. Quellen: 1. Le Phénomène humain: Oeuvres de Teilhard de Chardin, Ed. du Seuil. Tome 1 (Paris 1955), dtsh.: Der Mensch im Kosmos (München 1959). 2. Le Milieu Divin: ibd. Tome 4 (Paris 1957), dtsh.: Der göttliche Bereich (Olten 1962), dtsh.: Das göttliche Milieu (Olten 1969). – Literatur: *C. Cuenot*, Pierre Teilhard de Chardin (Paris 1958), dtsh.: Pierre Teilhard de Chardin, Leben und Werk (Olten 1966); *B. de Solages*, Teilhard de Chardin (Toulouse 1967); *H. de Lubac*, La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin (Paris 1962), dtsh.: Teilhard de Chardins religiöse Welt (Freiburg 1969).