

nen, weil die Geschichte ein Ende haben werde, sei damit die ganze Größe und das Abenteuer des Menschseins gelähmt. Für den Christen ist nur die Unendlichkeit der zeitlichen Erstreckung ersetzt durch die Unendlichkeit der Fülle, der der Geschichtsprozeß zustrebt. Gott wäre ein geiziger Gott, wenn er der Geschichte nichts mehr hinzuzufügen überließe, nachdem Christus in die Welt gekommen ist. Er ist in Wahrheit gekommen, damit wir „das Leben haben, und es in Fülle haben“; auf diese Fülle hin geht der Fortschritt der Zeit.

Für den Gläubigen kann es nicht das Bewußtsein des Absurden geben wie für den Existenzialisten; aber es bleibt ihm genug Dunkelheit, daß die schöpferische Angst und die Kämpfe in der Nacht ihn brüderlich an die Seite aller Menschen stellen, die leidenschaftlich nach dem Geheimnis des Menschen forschen.

Entwicklungslehre und Schöpfungsbericht Immanenz und Transzendenz

P. Dubarle OP, der vor einiger Zeit in der Zeitschrift „La Vie Intellectuelle“ zu den Fragen der Eugenese Stellung genommen hat, (worauf wir in unserm Bericht über die Gedanken zur Eugenese in der französischen Zeitschrift „Etudes“, Herder-Korrespondenz 1. Jg., Heft 11/12, S. 558/9, hingewiesen haben) behandelt im Oktoberheft der „Vie Intellectuelle“ die Frage des Verhältnisses zwischen Wissenschaft und christlichem Dogma überhaupt. In welcher Haltung soll der Christ den Erkenntnissen der Wissenschaften gegenüberstehen, zumal wenn sie offenbarten Wahrheiten widersprechen oder zu widersprechen scheinen? Kann die Erkenntnis der Wissenschaft sich gegen die geoffenbarte Wahrheit erheben und diese widerlegen? Was für eine Art von Erkenntnis ist die der Wissenschaft überhaupt im Vergleich zu der Erkenntnis aus dem Glauben? Alles brennend aktuelle Fragen.

P. Dubarle nimmt einige ganz bestimmte Ergebnisse der Wissenschaft zum Ausgangspunkt, um an ihnen konkret zu entwickeln, was sie bedeuten, und was die ihnen gegenüberstehenden christlichen Dogmen in Wahrheit an Aussagen enthalten. Diese modernen wissenschaftlichen Ideen sind 1) die Lehre von der Entwicklung des Lebens und der Entstehung des Menschen und 2) die Frage der Immanenz, d. h. der absoluten Geschlossenheit der Welt in sich selbst, ohne daß sie über sich hinausdeutete.

P. Dubarle befindet sich mit seiner Darlegung in der seltsamen Lage, als Theologe die natürliche, die wissenschaftliche Wahrheit vor Geistern vertreten zu müssen, die aus religiösen Gründen glauben, diese ablehnen oder ihr mißtrauen zu müssen. Aber eben dies ist ein wahres Anliegen jeder gesunden Theologie. Es versteht sich von selbst, daß es nicht auf Kosten irgendeiner offenbarten Wahrheit geschieht. P. Dubarle ist im Gegenteil davon überzeugt, daß gerade ein christliches Weltbild, das fähig ist, die Gegebenheiten und selbst den Geist der Wissenschaft wirklich in sich aufzunehmen, imstande sein wird, die Schwierigkeiten, die auf der Hand liegen, zu überwinden. Heute scheint es keineswegs mehr un-

möglich, aus der Gesamtheit aller wissenschaftlichen Ergebnisse ein mit der Offenbarung einigtes Weltbild zu schaffen: diese Vision schwebt Dubarle vor. Eben darum ist es so wichtig, daß der Theologe das eigentliche Wesen der wissenschaftlichen Erkenntnisse erfaßt.

Die Evolutionslehre, nach der alle Lebensformen aufsteigend auseinander hervorgehen, gibt der modernen Biologie ein kosmisches Gesamtbild, an dessen Stelle sie nichts anderes setzen könnte. Die erste Regel des religiösen Denkens ist auf diesem Gebiet nun die, so sagt Dubarle, die wissenschaftliche Evidenz freimütig anzunehmen. Die christliche Weltanschauung wird darunter nicht leiden, ebenso wenig, wie sie unter der Anerkennung des Heliozentrismus in der Astronomie gelitten hat. Vor allem aber ist es so, daß die Wissenschaft zwar die Tatsache der Evolution, der Entwicklung, als evident annimmt und annehmen muß, daß sie sie aber nicht erklären kann und die groben Versuche der Entwicklungstheorien Darwins oder Lamarcks längst fallen gelassen worden sind. Die Differenzierungen und Wandlungen, die man beobachten kann, spielen sich immer nur innerhalb gewisser Typen ab, während diese selbst, schon sehr früh ausgebildet, äußerst konstant zu sein scheinen. Auch führen die Abweichungen fast nie vorwärts, sie bilden meistens Entartungen, Altersphänomene, Zeichen des Am-Ende-stehens. Wenn es sich also um das Wie der Evolution handelt, so befindet man sich heute in einer Atmosphäre des Fragens.

Das Entscheidende ist aber nun, daß unter diesen Fragen eine die der Entstehung des Menschen ist. Wie wurde der Mensch? Wie erschien seine Gattung inmitten der übrigen Lebewesen? Die Wissenschaft steht hier einem Phänomen gegenüber, das sie schwer fassen kann. Der Mensch erscheint schon in früher Erdzeit, vor einigen hunderttausend Jahren. Ob er nur einmal entstand (in einem einzelnen Menschenpaar), ob zu ungefähr gleicher Zeit in mehreren Spielarten (mehrere Menschenpaare an der Wurzel der großen Rassen), darüber ist sich die Wissenschaft nicht einig. Die Nähe der ältesten Menschen, deren Überreste erhalten sind, zu den höheren Affenarten ist augenscheinlich. Und doch ist eine Grenze überschritten, wenn sich dies auch erst in der Weiterbildung zeigt. Eine Macht ist in die Welt eingetreten, die die Materialität des Lebens für die Gesamtheit der lebendigen Welt ändert.

Der Wissenschaftler nun glaubt, daß der Fortschritt vom Seelenleben des Tieres zum menschlichen Geist aus der eigenen Kraft der natürlichen Gegebenheiten, aus der Situation selber erfolgen konnte. Hier liegt der entscheidende Widerstreit zur religiösen Behauptung. Diese kann kein rein innerweltliches Zustandekommen des Menschen annehmen. Seine geistige Wesenheit ist nicht auf biologische Gegebenheiten rückführbar, er hat sie direkt von Gott empfangen. Sein Verstand macht ihn aufnahmebereit für die übernatürliche Welt und gibt ihm die Möglichkeit, in frommer Innigkeit mit dem göttlichen Wesen zu verkehren. Das alles kann der Gläubige auf keinen Fall aufgeben. Auch ist er infolge einer langen traditionellen Gewöhnung an die Interpretation der Schöpfungsgeschichte und der paulinischen Texte daran gewöhnt, die Vorstellung von einem einzigen Ur-Elternpaar für wesentlich zu halten und ganz bestimmte Anschauungen vom Zustande der ersten Menschen vor dem Sündenfall zu hegen. Man neigt im allgemeinen

dazu, eine Erschütterung dieser Vorstellungen für gleichbedeutend mit einer Erschütterung des Glaubens an den religiösen Stand des Menschen und insbesondere an den Sündenfall zu halten.

Bei dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft lassen sich diese Schwierigkeiten nun gewiß nicht einfach aus dem Wege schaffen. Aber wenn man die wissenschaftlichen Ergebnisse auf ihre genaue Bedeutung hin prüft, so ergibt sich doch zunächst einmal, daß die auf die biologische Seite des Menschen angewandte Entwicklungslehre noch nichts über seine geistige Wesenheit aussagt: diese, das Auftauchen der Erkenntniskraft und der Freiheit und die Erschließung des seelischen Bereichs für die Unterscheidung des Göttlichen, kommen durchaus noch hinzu und zwar auf einer anderen Ebene. Diese Ebene kann durch die Biologie überhaupt nicht erreicht werden; zu ihrer Erschließung bedarf es einer anderen Evidenz, der der Reflexion.

Rein philosophisch gesprochen scheint es für die geistige Wesenheit des Menschen keinen Unterschied zu machen, ob man die biologische Entstehung des Menschen aus einem einzigen Ur-Paar oder aus mehreren annimmt. Für den Theologen steht die Frage allerdings anders. Sein Problem ist und bleibt dies: er steht einem Bericht gegenüber, den er von Gott inspiriert weiß und der Wahrheiten offenbart, von denen er nie sicher ist, ob er sie in der richtigen Weise ausgelegt hat; und zugleich steht er einer Wissenschaft gegenüber, die sich über die strikten Evidenzen hinaus kraft einer dunkeln Hinnneigung der Dinge zu einer noch verborgenen Wahrheit ein Bild der Wirklichkeit zu machen versucht, die sie noch nicht voll erfaßt und in die sie auf diese Weise einen Faktor subjektiver Meinung einführt. Alle beide Erkenntnisquellen haben also ein Element von Unbestimmtheit in sich. Und es handelt sich nun darum, diese beiden im Gleichgewicht zu halten, ihre Unbestimmtheit anzuerkennen und nach allen Kräften daran mitzuarbeiten, beiden ihren eigentlichen Wahrheitsgehalt zu entreißen. Diese Haltung erfordert zweifellos Kraft und Mut, und eben darum muß der Christ heute mehr denn je diese beiden Eigenschaften haben.

Neben diesem schwierigsten Punkt der Entwicklungslehre gegenüber dem christlichen Dogma ist das Problem der Vorstellung einer allgemeinen und durchgängigen Entwicklung gegenüber dem Bericht der Schöpfungsgeschichte kaum mehr beunruhigend. Die Vorstellung des gleichsam ruckweisen Schöpfungsaktes Gottes, die mit dem Weltbild der festen Typen zusammenhing, wird im Lichte der Evolutionstheorie vielmehr durch eine vertiefte Einsicht in die Schöpferkraft Gottes abgelöst. Der biblische Bericht bezeichnet ja nichts anderes als eine Art Spezialisierung der göttlichen Initiative zur Erschaffung der verschiedenen Lebensbereiche und besonders des Menschen. Die Wirklichkeit der Entwicklung löst nichts davon auf.

In Wahrheit sind es auch gar nicht einzelne der heute von der Wissenschaft als wahr angenommenen Theorien, die mit dem Dogma in Widerstreit geraten und den wissenschaftlichen Geist durch eine so tiefe Kluft vom Geist des Glaubens entfernt erscheinen lassen. Der wahre Grund dieser Entfernung liegt vielmehr darin, daß die evolutionistische Lehre eine immanentistische Weltanschauung einzuschließen, zu rechtfertigen, ja zu fordern scheint, eine Weltanschauung, in der Gott keinen

Platz mehr hat. Alles scheint lückenlos aneinander anzuschließen.

Aber ist das wirklich so? Zwischen den verschiedenen Reichen des Seins, dem amorganischen und dem organischen, und innerhalb desselben dem pflanzlichen, tierischen, menschlichen erhebt sich die untere Ordnung bis dicht an die Schwelle der oberen, aber zwischen dem höchstorganisierten Affen als unterer und dem primitivsten Menschen als oberer Grenze liegt doch noch eine ganz schmale geheimnisvolle Zone des Übergangs. Dem Immanentisten erscheint seine Welt lückenlos, weil er die Übergänge in diesen Zonen für erklärt hält (doch sie sind es nicht). Nun müßte es sich für den gläubigen Menschen darum handeln, diesen immanentistischen Aspekt des Weltalls anzunehmen und doch darin die vom religiösen Erleben und auch vom philosophischen Denken unabweisbar behauptete Transzendenz Gottes zu erkennen. Die Theologie steht noch erst am Anfang dieser Lösung, die die Zeit von ihr fordert; aber man kann doch vielleicht schon ihre Grundzüge aufzeichnen.

Die wissenschaftliche Deutung der Lebensphänomene als immanente fortschreitende Entwicklung, die mehr oder weniger gleichmäßig von der rohen Materie bis zum Menschen und vielleicht — so kann wohl kein Mensch umhin zu hoffen — über den jetzigen Menschen hinaus zu einem höheren menschlichen Zustand führt, beruht vielleicht weniger auf einem Irrtum in der Zusammenfassung der materiell festliegenden Tatsachen als im Vergessen der Bedingungen der totalen Wahrheit. Die Gesamtheit des Seienden kann in der Tat nur unter zwei Perspektiven gleichzeitig betrachtet werden: einerseits unter der Perspektive der materiellen Evidenzen, aber zugleich andererseits auch unter der Perspektive der Selbstzeugnisse der reflektiven Evidenz. Die Vernunft weiß sich als die Materie transzendierend allein schon dadurch, daß sie Vernunft ist. Umso gewisser muß sie Gott als das Prinzip des Seienden als transzendent erkennen. Diese beiden Fundamentalthemen aller Philosophie muß die wahre Erkenntnis zusammenbringen. Wo der „Naturalist“ eine Kontinuität sieht, die zu behaupten er in seiner Ebene recht hat, muß der wahre Philosoph die Verbindung dieser behaupteten Kontinuität mit der Wahrheit einer absoluten Transzendenz des Göttlichen Wesens sehen. Es handelt sich in der hier angerührten Frage also nicht darum, prinzipiell die Einsichten abzulehnen, die aus der immanentistischen Ansicht der Dinge zu gewinnen sind, — sie stellt in Wahrheit nur eine Fortführung der Lehre von der Selbständigkeit der Natur in ihrer eigenen Ordnung dar —, sondern darum, herauszustellen, wodurch diese Ansicht notwendigerweise ergänzt werden muß, um sie vor dem Irrtum der Selbstgenügsamkeit zu bewahren. Gibt es einen immanenten Fortschritt der Natur, so kann man die Transzendenz Gottes nicht gegen diese behaupten; denn dieser Fortschritt gehört dann zu dem, was die katholische Theologie immer als die Ordnung der sekundären Ursachen anerkannt hat. Die Wahrheit der Transzendenz Gottes muß als etwas dem Fortschritt Übergeordnetes oder Vorgegebenes festgehalten werden, sowohl als Gegenwärtigkeit der Schöpferkraft in der gesamten konkreten Weltwirklichkeit, wie als übernatürliche Selbstmitteilung, die Gott seiner Schöpfung auf dem Wege über den Menschen gewährt.

Es ist bemerkenswert, sagt P. Dubarle zum Schluß, daß das christliche Denken damit nichts anderes tun wird, als in einer Welt neuer positiver Begriffe die wesentlichen Themen der theologischen Definitionen des hl. Thomas wieder aufzunehmen. So ist Thomas von Aquin stets vorgegangen, wenn er sich vor der Aufgabe fand zu bestimmen, welches die Situation der Welt vor Gott ist, und wie sich die Vorgänge der Natur mit dem göttlichen Wirken in Einklang bringen lassen. Die Entwicklungslehre bedeutet dann in Wahrheit eine tiefere Einbeziehung der Zeit in das Sein der physischen Dinge.

Künstlerischer Ausdruck und Kirche

Die künstlerische Ausdruckskraft kann ersticken am Kult der Dinge, den der moderne Materialismus betreibt, meint Daniel Pézeril in „Etudes“ (Okt. 1947). Die Sprache, Material des Dichters, dient ihm nur noch als Vermittlerin nützlicher Mitteilungen; ihm genügen geprägte Worte und Phrasen, Wortschatz der Wörterbücher und Zeitungssprache; die Spontaneität der Sprache zur Beschwörung künstlerischer Inhalte ist dadurch aufs schwerste bedroht, wie es von Mallarmé immer wieder ausgesprochen worden ist. Der christliche Künstler nun, der glaubt, in der Kirche eine Stütze zu finden für sein Verlangen nach schöpferischer Unmittelbarkeit, Aufrichtigkeit und Kraft des Ausdrucks, findet, daß es gerade in weiten kirchlichen Kreisen vollkommen an Verständnis für die Echtheit seines Anliegens fehlt. Und doch ist er selbst und sind sogar viele Ungläubige davon überzeugt, daß die Kirche, obwohl es nicht ihre Aufgabe ist, Kultur zu schaffen, befähigt sein müßte, in besonderer Weise sein Anliegen zu verstehen. Hat er es doch mit der Wirklichkeit zu tun und zu einem großen Teil mit der Wirklichkeit der Seele. Wenn er als Christ durch seinen Glauben immer wieder zur Wahrheit über alles, was ist, geführt wird, wenn er als Künstler die Kraft hat, die Welt zu demaskieren, sollte er dann nicht in seiner Aufrichtigkeit eben das aussagen, was wahr ist?

Dieses Prinzip, daß die Aufrichtigkeit immer dasselbe trifft, wird, so meint Pézeril, vielleicht nicht ohne weiteres anerkannt werden. Manche werden behaupten, die Aufrichtigkeit des Künstlers habe nichts mit innerer Geradheit im üblichen Sinne zu tun, sondern eher etwas mit dem ungetrübten Urteil eines Wissenschaftlers. Aber der Künstler wird das kaum zugeben können. Der christliche Künstler wird sich unter den christlichen Forderungen fühlen mit seiner Begabung ebenso wie mit allen seinen anderen Tätigkeiten, also auch unter der Pflicht der Wahrhaftigkeit, mehr als jeder andere Künstler, da er sich ja vor Gottes Angesicht weiß. Er wird sich hüten, die Dinge aus Eitelkeit zu vergrößern oder ihnen Worte

anzuhängen, die nichts besagen. Warum also gibt es so viele Fromme, die nichts von dieser Kunst wissen wollen?

Unsere Erfahrung vermittelt uns häufig eher eine Kultur als die Welt. Wir sehen die Welt durch bestimmte Formen. Jede Kultur entwickelt auf ihrem Höhepunkt Formen von einer solchen Ausdrucksklarheit und Einfachheit, daß sie mit diesen die Welt zudeckt und in uns die Illusion erzeugt, diese Formen und die Welt seien identisch. Wir vergessen, daß die Welt erst dahinter steht und daß sie das Erste und die Formen das Zweite sind. Hat die Kultur ihren Höhepunkt überschritten, so wirken ihre Hochformen noch lange als Klassizismus nach. Dann wird es notwendig, dem Menschen aufs neue den Kontakt mit der Welt selber zu erschließen. Das bedeutet nicht, alle großen Vorbilder zu verschmähen: auch Claudel hat nicht nur Rimbaud, sondern auch Homer, Virgil und Dante aufgenommen. Aber die klassizistische Täuschung muß abgeschüttelt werden. In dieser Täuschung steckt die Kirche, insofern sie das Kleid der niedergehenden abendländischen Kultur trägt, mit drin; aber in ihrem eigentlichen Wesen sollte sie dem ursprünglichen Künstler aufgeschlossener als irgendwer sonst gegenüberstehen. Und der Künstler fragt sich, warum gläubige Schichten nicht ganz spontan gegen jene Illusion des Klassizistischen Stellung genommen haben aus ihrer Empfindlichkeit für das Wahrhafte heraus. Für ihn selbst erscheint seine Christenpflicht zur reinen Wahrhaftigkeit zugleich die Vorbedingung alles echten Schaffens.

Das Haften an einem falschen Klassizismus ist also die eine Schwierigkeit, die heute zwischen der Kirche und dem Künstler besteht. Doch es gibt, nach Pézeril, noch eine zweite, die aus einer inneren Gefahr entspringt. Die Kirche als solche ist keiner jener Unaufrichtigkeiten unterworfen, an denen Kunst sterben muß, wohl aber sind das verschiedene fromme Richtungen in ihr. So bleibt der Gnostizismus immer eine Gefahr. Eine falsche Aszetik kann zu einem System der Wirklichkeitsflucht werden. Es gibt nur eine Aszetik, die wirklich kosmisch ist, die zu einer selbstlosen Welterkenntnis führen kann, wie Gott sie will und wie sie dem Künstler geordneten Stoff gibt: das Halten der Gebote Gottes und der Kirche. Es ist für den Künstler auch nötig, sich täglich mit der Welt zu konfrontieren, er kann nicht in erhabener Abgesondertheit leben, sonst verfällt er Trugbildern und verliert sich in Irrealem.

Zum Schluß weist P. Pézeril noch darauf hin, daß jede Krise der Ausdruckskraft parallel gehe mit einer Krise der Glaubensverkündigung (das Wort ist nicht mehr mächtig und ursprünglich genug) und dogmatische Krisen begünstige, da Ungenauigkeit des Ausdrucks Unklarheit des Denkens fördert und Anarchie der Gedanken erzeugt.