

Humanisierung als Weltproblem

Einige Reflexionen

VON PAUL VERGHESE

Ein, wenn auch nicht spektakulärer, Durchbruch ereignete sich bei einem kürzlich vom Ökumenischen Rat der Kirchen auf Weltebene organisierten Dialog zwischen Christen und Marxisten. Der Durchbruch bestand weniger in irgendeiner erzielten Übereinstimmung zwischen Christen und Marxisten als darin, daß ein solcher tatsächlicher Dialog aus dem Reich der Möglichkeit in das der Wirklichkeit eingetreten war.

Der christliche Gesprächspartner hatte — wie immer ungeschickt und unpräzise — das Thema formuliert. Es lautete „Tendenzen christlichen und marxistischen Denkens hinsichtlich der Humanisierung der technischen und wirtschaftlichen Entwicklung“. Ein Einwand gegen dieses Thema wurde sehr bald erhoben: Ist Humanisierung denn etwas, das von außen an etwas anderes, Inhumanes, nämlich die „technische und wirtschaftliche Entwicklung“, herangetragen werden muß? — Ganz sicher nicht. Entwicklung, sei sie technisch und wirtschaftlich oder kulturell und geistlich, ist selber ein wesentliches Element der Humanisierung.

Damit stellt sich die Frage: Was ist Humanisierung? — Das Wort ist eine Bildung auf „-ierung“ und ist abzuleiten von dem Adjektiv „human“ oder menschlich. Es bedeutet also „Humanum erneuern“. — Wie kann man aber dem Begriff der Humanisierung dann einen positiven Inhalt geben, ohne zu wissen, was der Mensch ist? Sagt man, er sei einfach eine biologische Gattung, dann erübrigt sich das Problem der Humanisierung, denn diese Gattung ist ja dann schon vorgegeben. Aber gerade aus der Tatsache, daß sich der Mensch mit der Notwendigkeit der Humanisierung konfrontiert sieht, wird deutlich, daß der Mensch noch nicht Mensch ist.

Und damit der Mensch wahrhaft menschlich wird, brauchen wir eine grundlegende Orientierung, wenn nicht ein Modell dafür, was der Mensch sein sollte, brauchen wir wenigstens einen vorläufigen Umriß dessen, was der Mensch ist und sein muß.

An diesem Punkt sind nun einige Marxisten darauf aus, mit aufgeschlossenen Christen ins Gespräch zu kommen. Die selbständigeren unter den marxistischen Intellektuellen sind zu der Überzeugung gelangt, daß ein dogmatischer Marxismus (ebensowenig übrigens wie ein dogmatisches Christentum) auf die Frage:

„Was ist der Mensch?“ keine Antwort geben kann, die auch nur für die nächste Zukunft brauchbar sein wird.

Die Frage nach dem Wesen des Menschen scheint überhaupt die zentrale Stoßrichtung des Dialogs zu sein, der gegenwärtig überall aufbricht – im protestantischen wie auch katholischen Christentum des Westens, zwischen dem Christentum des Westens und dem des Ostens, zwischen Christen und Menschen mit säkularem Selbstverständnis, zwischen Christen und Marxisten und zwischen Christen und Anhängern anderer Religionen. Aber auch das dogmatische Christentum scheint auf die Frage: „Was ist der Mensch?“ keine angemessene Antwort geben zu können.

Die Frage und ihre Bestandteile

Die Frage nach dem Wesen des Menschen bezieht sich sowohl auf seine Endlichkeit als auch auf seine Transzendenz. Das läßt diese Frage so schwierig erscheinen. Sie hat sowohl einen phänomenologischen als auch einen ontologischen Aspekt.

Immanuel Kant, der geistige Vater der Moderne, hat einmal gesagt, daß das Feld einer wahren universalen Philosophie sich auf vier fundamentale Fragen bringen läßt:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?
4. Was ist der Mensch?

Im „Handbuch“ zu seinen Vorlesungen über Logik führt er aus, daß die erste Frage in den Bereich der Metaphysik, die zweite in den der Moral, die dritte in den der Religion und die vierte in den der Anthropologie hineingehört¹.

Kants gesamtes philosophisches Werk war ein Versuch, diese Fragen zu beantworten. Er hielt die vierte Frage „Was ist der Mensch?“ für die übergreifende Frage, während die drei anderen nur einige Grenzen abzustecken suchen, die dem Menschen in seiner Endlichkeit gesetzt sind. In seiner Antrittsvorlesung als Professor für Sozialphilosophie an der Hebräischen Universität von Jerusalem (1938) wirft Martin Buber Kant jedoch vor, er sei mit der Frage „Was ist der Mensch?“ nicht fertig geworden wegen der unbestimmten Weite der Fragestellung.

Auch Heidegger kritisiert Kant dafür, daß er sich mit der fundamentalen Frage nach dem Sein des Menschen nicht auseinandergesetzt habe². Er selber unternimmt den Versuch, auf dem Wege einer Fundamentalontologie die Frage der Fundamentalanthropologie zu beantworten.

¹ Zitiert bei Martin Buber, *Das Problem des Menschen*, in: *Werke I*, München 1962, S. 310.

² Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929.

Die Weite der Fragestellung ist jedoch nicht nur hemmend, sie ist von fast lähmender Wirkung; mit den Worten Malebranches:

„Von allen menschlichen Wissenschaften ist die Wissenschaft vom Menschen die des Menschen würdigste. Dennoch ist diese Wissenschaft nicht die am meisten gepflegte, noch die am meisten ausgebildete, die wir besitzen. Die Allgemeinheit der Menschen vernachlässigt sie völlig. Unter denen selber, die sich der Wissenschaft befleißigen, gibt es sehr wenige, die sich gerade ihr widmen, und es gibt noch viel weniger, die sich ihr mit Erfolg widmen.“³

Bei dem Bemühen, die Frage zu unterteilen, drängen sich jedoch weitere Fragen auf. Sagt man mit Kant, daß die drei Unterfragen lauten „Was kann ich wissen?“, „Was soll ich tun?“ und „Was darf ich hoffen?“, dann folgt daraus, daß der Mensch primär als Wissender, Handelnder und Hoffender zu verstehen ist. Daß der Mensch all das ist und daß diese drei Bestimmungen einen wesentlichen Teil seiner Existenz ausmachen, steht außer Frage. Sind sie jedoch die konstitutiven Faktoren? Oder können diese drei Bestimmungen, das Wissen, Tun und Hoffen des Menschen, nicht besser verstanden werden, wenn man sie als instrumental für etwas anderes, nämlich die Suche des Menschen nach seinem eigenen Sein, auffaßt, einem Sein, das mehr ist als nur Wissen, Tun und Hoffen?

Die Frage nach der Methode und den Kriterien

Damit stellt sich unmittelbar die Frage nach der Methode, mit deren Hilfe wir die Frage: „Was ist der Mensch?“ zu beantworten suchen, zugleich auch die Frage nach den Kriterien, an denen die sich anbietenden Antworten gemessen werden müssen. Sollen wir einen „geistesgeschichtlichen“ Zugang suchen und unsere Erkenntnisse fest in der Vergangenheit verankern, oder sollen wir eine phänomenologische Analyse vom „Dasein“ der gegenwärtigen Existenz vornehmen, oder sollen wir andererseits wagen, spekulativ vorzugehen und, nur geleitet von unserer eigenen Erkenntnis und unserer eigenen Entscheidung, in Freiheit eine Vision der Zukunft der Menschheit entwerfen?

Welchen Weg wir auch wählen, keine äußere Autorität, kein äußeres Kriterium kann diese unsere Wahl völlig rechtfertigen. Bei einer Analyse der Vergangenheit können wir die Erkenntnisse des Menschen über sich selber nicht erschöpfend darlegen, und selbst wenn das möglich wäre, sähen wir uns gezwungen, zwischen verschiedenen vergangenen Standpunkten eine Auswahl zu treffen. Nichts in der Vergangenheit besitzt genug Autorität, um im vollen Sinne normativ für die Gegenwart und für die Zukunft zu sein. Welchen Nutzen sollte zudem eine Analyse der Vergangenheit haben, wenn sie ohne Beziehung zu Gegenwart und Zukunft wäre?

³ Französischer Philosoph des 17. Jahrhunderts; zitiert nach Buber, a.a.O. S. 309.

Auch gibt es keinerlei Gewähr dafür, daß eine phänomenologische Analyse des Menschen in seiner gegenwärtigen Existenz völlig frei von kulturellen Voraussetzungen ist. Hier liegt die grundlegende Schwierigkeit der phänomenologischen Methode Husserls. Die Welt, wie es sich nach einer Analyse von Sartres Bewußtsein darböte, muß nicht identisch sein mit der, die ein Zenbuddhist aus Japan in seinem Bewußtsein trüge. Und es gibt kein Kriterium, das dazwischen vermitteln könnte. Das Bewußtsein beider ist das Ergebnis einer bestimmten kollektiven und individuellen Geschichte, das darüber hinaus durch verschiedene Erziehungssysteme, verschiedene persönliche und kulturelle Ängste und Hemmungen usw. getönt ist.

Es scheint jedoch auch nicht möglich, eine Vision der Zukunft zu entwerfen, die nicht zum Teil durch Vergangenheit und Gegenwart beeinflusst ist. Kein Mensch ist völlig frei von der prägenden Kraft persönlicher und kultureller Geschichte, auch wenn er das von sich behauptet. Wer deshalb von der Zukunft des Menschen redet, muß sich dieser Prägung voll bewußt sein. Die Wahrheit der Vision kann nur daran aufgezeigt werden, in welchem Maße sie andere überzeugt.

Lassen Sie mich deshalb von Anfang an klarstellen, daß ich keine Autorität in Anspruch nehme. Vielmehr spreche ich einfach als einer, dessen persönliche Geschichte in die der südostasiatischen Welt eingebettet ist, in der Hinduismus und Buddhismus entstanden sind, dessen geistige Wurzeln im östlich-orthodoxen Christentum liegen und der die Gehirnwäsche einer westlichen Erziehung wie auch eine einigermaßen einzigartige persönliche Geschichte mit ihren besonderen Hemmungen und Hoffnungen durchlaufen hat.

Zwei Wege christlicher Anthropologie

Um eine gewisse Verankerung in der Vergangenheit vorzunehmen, wollen wir hier wenigstens zwei frühe christliche Versuche, die Umriss des Menschen nachzuzeichnen, heranziehen. Diese beiden Männer sind wegen ihres großen Einflusses auf das Christentum und die menschliche Kultur gewählt worden. Zugleich besteht zwischen ihnen ein interessanter Gegensatz, der uns vor bestimmte Entscheidungen stellt. Es handelt sich um den Hl. Augustin von Hippo und den Hl. Gregor von Nyssa.

Die Frage des Psalmisten: „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst?“ wurde für Augustin zu einer existentiellen Frage. Da es ihm um das existentielle Selbstverständnis geht, überträgt er die Frage in die erste Person: *Quid ergo sum, Deus meus? quae natura mea?* — „Was also bin ich, mein Gott, was ist mein Wesen?“ Eben weil er den Menschen nicht als etwas Vorgegebenes, einen gewöhnlichen Bestandteil der Ordnung der Dinge, verstehen konnte, wußte er keinen anderen Weg zur Antwort als den, diese Frage an Gott selber zu richten.

Und welche Antwort fand er? Von frühester Jugend an hatte er sich mit dem

Problem des Bösen, des Bösen in der Welt und des Bösen im Selbst des Menschen auseinandergesetzt. Das war in jener Zeit des Verfalls, im Rom des 4. Jahrhunderts, die zentrale Frage. Und indem er die Frage nach dem Wesen des Menschen beantwortete, beantwortete er auch seine frühere Frage nach dem Ursprung des Bösen.

Seine erste Liebe, der Manichäismus, hatte die Quelle des Bösen in einem zeitlosen bösen Prinzip, einem ewigen bösen Gott im Widerspruch zum guten Gott, zu finden gesucht. In den frühen Werken seiner christlichen Periode ist der Kampf gegen diese Vorstellung Augustins Hauptthema. Dabei stellt er die Souveränität des guten Gottes heraus und verneint die Existenz eines zweiten ewigen Gottes. Wenn dieser letztere, der Gott des Bösen — so argumentiert er —, nur zu Bösem fähig ist, dann kann er nicht Gott sein, denn Gott ist frei. Damit verneint er ein ursprungsloses ewiges Prinzip des Bösen und bestimmt als Ursprung des Bösen die Freiheit und den Willen der geschöpflichen Wesen⁴.

In seinem Streit mit Pelagius und dessen Schülern mußte Augustin jedoch vieles von dem, was er über den freien Willen gesagt hatte, zurücknehmen. Die Pelagianer hatten nämlich Augustins antimanichäische Schriften als Argumente gegen seine eigene Gnadenlehre verwendet. So nimmt er in seinen *Retractationes* (I, IX) seine früheren Aussagen über den freien Willen zum großen Teil zurück. Unter dem Zwang der Verhältnisse reduziert er die Freiheit auf ein neutrales, mittleres Gut ohne zentrale Bedeutung für das Wesen des Menschen.

Das Böse jedoch sieht Augustin als für das menschliche Wesen konstitutiv an, hat er doch gegen die böse Lust in seiner eigenen Seele hart gekämpft, um sich nur immer tiefer darin verstrickt zu sehen. So führt er den Ursprung des Bösen auf den freien Willen zurück und erklärt das Böse zu einem wesentlichen Teil des Menschen, der *natura mea*, und damit der menschlichen Natur an sich.

Deshalb ist die Menschheit eine *massa damnata*, aufrührerisch und nichts-würdig; deshalb ist der Mensch bis hinein in seinen Verstand von Leidenschaften verderbt. Dem Denken geht die Begierde voraus, dem Geist der Wille, der ihn ablenkt und verdreht. *Partum mentis praecedat appetitus*. Die Entscheidung darüber, ob der Geist eines Menschen auf dem rechten Wege ist, richtet sich nach dem Objekt seiner Liebe. Dabei gibt es zwei grundsätzliche Möglichkeiten: entweder liebt der Mensch Jerusalem, die Stadt Gottes, oder Babylon, die irdische Stadt. Die eigene Natur zieht mich stets zu Babylon, der irdischen Stadt. Nur Gottes Gnade vermag es, meine Liebe zu Jerusalem emporzuziehen.

„Meine Schwerkraft wird durch meine Liebe bestimmt; durch sie werde ich gezogen, wohin auch immer ich gezogen werde. Wir sind entflammt; durch

⁴ Augustins Ansicht über den Ursprung des Bösen ist eine treue Wiedergabe dessen, was die Kappadozischen Väter lehrten.

deine Gabe (Gnade) sind wir entzündet; wir glühen innerlich und schreiten voran . . . Wir steigen empor zum Frieden Jerusalems.“

In dieses Bild bringt Augustin die biblische Wahrheit, wie sie der Hl. Paulus im Brief an die Galater ausgesprochen hat:

„Denn das Fleisch streitet wider den Geist und der Geist wider das Fleisch; dieselben sind widereinander, damit ihr nicht tut, was ihr wollt“ (Gal. 5, 17).

Mit solcher biblischen Ausdrucksweise legt Augustin jedoch den Grund für eine Lehre, die tief in das westliche Christentum und die westliche Kultur eingedrungen ist, die Lehre, daß das Böse oder die Sünde ein wesentlicher Teil des menschlichen Wesens ist. Was bei Paulus nur eine phänomenologische Beobachtung ist, wird damit zur ontologischen Aussage, die seitdem auf das westliche Christentum einen unheilvollen Einfluß ausgeübt hat. Für Paulus ist die Sünde nicht Teil der schöpfungsgemäßen Substanz des Menschen, sondern ein Feind, der von außen, durch den Ungehorsam des ersten Adam, in die Menschheit eingedrungen ist. Dem würde Augustin natürlich zustimmen. Für ihn ist jedoch die entscheidende Norm für das Verständnis des Menschen seine gefallene Natur: das Wesen des Menschen ist bei Augustin eine Folge des Falls, nicht eine Folge der Schöpfung.

In der christlichen Anthropologie des Westens ist es das entscheidende Merkmal des Menschen, daß er von Natur aus Sünder ist. Nichts Gutes kann aus seinem Wesen kommen. Nur die Gnade kann den ersten Schritt in Richtung auf das Gute hervorrufen. Er ist von Natur aus nicht frei. Da die Gnade von außerhalb der Menschheit kommt, befreit sie den Menschen außerhalb der Natur zum Wollen des Guten und stellt so die begrenzte Freiheit und Fähigkeit zum Tun des Guten wieder her.

Wenn man es unternimmt, einen überragenden Geist in der Geschichte der Menschheit wie Augustin grundlegend zu kritisieren, dann schämt man sich der Anmaßung, die dabei zum Ausdruck kommt. Wenn man sich jedoch diese Freiheit nicht nimmt, dann lähmt einen die überwältigende Autorität eines doch offensichtlich irrigen Standpunktes. Im Interesse einer Auseinandersetzung zwischen Ost und West, die innerhalb der christlichen Kirche längst überfällig ist, sollen folgende kritische Überlegungen zu Augustin in Form von fünf Thesen dargeboten werden:

1. Der Gegensatz zwischen Jerusalem, der Stadt Gottes, und Babylon, der irdischen Stadt, wird bei Augustin so undialektisch aufgerichtet, daß er nicht mehr in Übereinstimmung mit der biblischen Tradition steht. Zwischen dieser Welt und der zukünftigen entsteht so ein falscher Gegensatz: die zukünftige Welt ist nach biblischer Lehre mit Jesus Christus in diese Welt gekommen, durchdringt sie, wächst in ihr und verwandelt sie von innen heraus. Augustin hat diese dialektische Spannung nicht erkannt und die beiden Reiche getrennt. Damit hat er, ohne es zu wollen, den Grund für die unselige Alternative von

Weltbejahung und Weltverleugnung im geistigen und kulturellen Leben des Westens gelegt. Für eine heute relevante Anthropologie muß diese Trennung zuallererst überwunden werden.

2. Augustin läßt die menschliche Natur ganz entleert von allem Guten sein und faßt die Gnade als etwas Übernatürliches, das von außen in die Natur eindringt. Ohne es zu wissen wird er damit verantwortlich für den falschen Anspruch der christlichen Kirche, nur sie sei im Besitz des Guten, und für die Verachtung anderer Religionen und Kulturen, eine Haltung, die noch immer ein grundlegendes Problem westlicher Kultur ist. Wo man den Menschen seinem innersten Wesen nach als sündig versteht, kann die Bestimmung des Menschen *als Menschen* in der Welt der geschaffenen Materie weder von säkularen noch von religiösen Voraussetzungen her positiv beurteilt werden, kann die zumindest teilweise Freiheit des Menschen, in dieser Welt sein Wesen und seine Bestimmung selber zu gestalten, nicht anerkannt werden. Der Gegensatz zwischen Natur und Gnade übt immer noch seinen unheilvollen Einfluß aus, selbst bei einem so modernen Theologen wie Karl Rahner.

3. Das Christentum des Westens sieht sich dadurch, daß es die Sünde zum zentralen Problem des Menschen erhoben hat, in der Verlegenheit, daß die Erlösung des Individuums in den Vordergrund gerückt und die korporative Berufung des Menschen, Träger des Gottesnamens in der Geschichte zu sein, vernachlässigt wird. Es beschäftigt sich primär mit der Vergebung der Sünden und der Rechtfertigung aus Glauben, Problemen also, die beide nur die Vorbereitung auf die wahre Berufung des Menschen – seine Umwandlung in das Bild Gottes und die damit gesetzte Umwandlung seiner Verhältnisse – betreffen. Erlösung von der Sünde ist nicht genug. Die Berufung zur Weltgestaltung ist wesentlicher Teil der christlichen Botschaft.

4. Durch die Konzentration auf die Erlösung des Individuums von Sünden hat Augustin die Grundlagen für ein Kirchenverständnis gelegt, demzufolge die Kirche eine Sammlung erlöster Individuen, nicht aber der korporative Leib Christi ist. Durch die Teilhabe an diesem Leib erfährt der einzelne Mensch jedoch nicht nur Vergebung der Sünden, sondern auch Anteil an der Gegenwart Gottes. Heute muß eine relevante christliche Anthropologie der korporativen menschlichen Existenz und den gesellschaftlichen Strukturen Priorität einräumen und nur in diesem Rahmen die Probleme personaler Existenz ins Auge fassen.

5. Augustin beschreibt die Sakramente in erster Linie als *verbum visibile* und *vehiculum* der Gnade für das Individuum. Das führt zu einem verengten Verständnis von Eucharistie, die doch als das zentrale Tun der Kirche eine doppelte Bewegung ist: die korporative Selbsthingabe der Kirche an ihren Herrn in liebender Anbetung wie auch die Selbsthingabe des Herrn an die Kirche in Leib und Blut. Die Wiederentdeckung einer echten sakramentalen Praxis in der Kirche ist unumgänglich, soll christliches Denken wieder ein rechtes Verhältnis zur Materie gewinnen und sollen Christen die Inkarnation und diese Welt ernst zu nehmen lernen.

Westliche Anthropologie sieht sich verstrickt in diese augustinischen Abwege, selbst da, wo sie sie verleugnet. Es müssen Korrektive außerhalb der westlichen Tradition gefunden werden; denn um den Menschen in seiner komplexen Reali-

tät in den Blick zu bekommen, bedarf es ganz neuer Alternativen. Die ökumenische Diskussion sollte diesem Aspekt bald ihre Aufmerksamkeit schenken.

Augustins Zeitgenosse, der Hl. Gregor von Nyssa, könnte eine solche Alternative liefern. Augustin scheint in vielen seiner Gedanken von ihm abhängig zu sein, wenn auch nicht direkt, sondern über Hieronymus, Rufinus und Ambrosius. In kurzen Thesen will ich hier auf sieben Punkte der Anthropologie Gregor von Nyssas eingehen.

1. Der Mensch ist eingebettet in die gesamte Schöpfung und kann, losgelöst von der außermenschlichen Schöpfung, weder verstanden noch erlöst werden. Die Schöpfung geschah um des Menschen willen und findet in ihm ihre Erfüllung.
2. Der Mensch unterscheidet sich von der außermenschlichen Schöpfung durch seine „Herrschaft“ über sie. Folglich ist der Mensch gemacht, um Herr der Welt zu sein; das ist sein Wesen als Bild Gottes. Ein wesentlicher Aspekt der Herrschaft des Menschen ist seine Fähigkeit, sich Werkzeuge zu bauen; deshalb ist er schwach und hilflos geboren und muß sich seine Werkzeuge und Waffen durch die Unterwerfung der Tiere und der Bodenschätze erwerben.
3. Der Geist des Menschen, der ihn beherrscht (das *hegemonikon*), wird durch die Sinne vermittelt, die ihrerseits durch den Körper wirksam werden; deshalb sind die drei untrennbar und müssen alle drei (Geist, Körper, Sinne) als wesentlich für den Menschen erlöst werden.
4. Der Mensch ist geschaffen nach dem Bilde Gottes. Es ist deshalb seine Natur, wie Gott zu sein und an allem Guten teilzuhaben. Die Sünde ist keine wesentliche Bestimmung seiner Natur, sondern von außerhalb hergetragen. Seiner Natur nach hat er teil an allem nur möglichen Guten. Seine Fähigkeit zum Guten ist nicht begrenzt.
5. Die Grundlage für die Teilhabe an allem Guten ist die Freiheit von der Notwendigkeit; denn was nicht frei ist, ist keine Tugend. Das Wesen des Menschen muß deshalb frei hervorgebracht werden, durch schöpferische Tätigkeit, nicht einfach durch passives Geformtwerden oder von außen eingegossene Gnade.
6. Der grundlegende Unterschied zwischen Gott und Mensch ist der, daß Gott Ursprungslos ist und der Mensch geschaffen. Gott ist jenseits der Zeit und keiner Veränderung unterworfen. Der Mensch hat seinen Ursprung in der Zeit und muß sich deshalb fortwährend wandeln; d. h. er ist geschichtlich, im beständigen Wechsel der Zeit gefangen, stets an einem Ort, da Vergangenheit und Zukunft sich schneiden.
7. Wesentliche Substanz des Menschen ist sein korporatives Wesen, Prinzip der Individuation sein Leib. Deshalb ist er berufen, ein korporativer Leib zu sein: Leib Christi. Letzte Vollkommenheit wird der Menschheit als ganzer in der endgültigen „Rekapitulation“ zuteil, wenn das Böse, selbst in seiner pragmatischen Gestalt, nicht mehr existent sein wird.

Die volle Tiefe der Anthropologie des Hl. Gregor von Nyssa kann nur erfaßt werden, wenn man sich seiner Analyse der Schöpfung, des Menschen und des Gottmenschen Christus Jesus und ihrer jeweiligen Beziehung zu Gott zuwendet.

Gott ist Freiheit. Diese Bedeutung hat die Transzendenz Gottes in ihrer letzten Konsequenz. Er transzendiert jede Determination, sei sie physischer, psychischer, moralischer oder begrifflicher Art. Ebenso ist er frei in seinen immanenten Beziehungen zum Kosmos und zum Menschen.

Die Welt ist nicht Emanation Gottes. Sie ist geschaffen, d. h. durch Gottes Willen sind die Prinzipien (*aphormas*), die Ursachen (*aitias*) und die Kräfte (*dynameis*) alles Seienden in Bewegung gesetzt. Somit ist die Schöpfung die Realisierung oder Konkretisierung des Willens Gottes. „Gottes Wille ist sozusagen Inhalt, Form und Kraft des Universums, und alle Dinge im Universum sind ihm unterworfen.“ Das ist nach Gregor von Nyssa das christliche Verständnis der Immanenz Gottes in der Schöpfung. Gottes Sein ist nicht im Kosmos (Pantheismus), das Universum ist nicht im Sein Gottes (Panentheismus), sondern Gottes Wille ist im Kosmos Wirklichkeit geworden. Und obgleich wir von Gottes Immanenz in der Schöpfung durch seinen Willen sprechen können, ist doch das Universum selber transzendent und frei, jenseits aller begrifflichen Determination, eben weil der Wille Gottes das Sein des Universums ist. Deshalb ist das Universum dynamischer Natur; Gottes Beschluß, sein Wille und sein Plan halten es in Bewegung. So dient die Immanenz Gottes zugleich als zusammenhaltendes Prinzip und als evolutionäre Kraft.

Der Kosmos ist die dynamische Konkretion des Willens Gottes, und in diesen Kosmos ist der Mensch eingebettet. Aber der Mensch ist noch mehr. Er hat Teil an der *physis*, der dynamischen Natur Gottes selber. In letzter Tiefe besteht Gottes Gnade in dem Entschluß, den Menschen an seiner Natur teilhaben zu lassen. Die zwei Schöpfungsakte — die Schöpfung des Universums und die Schöpfung des Menschen — sind beides Akte der Gnade Gottes. Diese doppelte Gnade — die Gnade der Schöpfung an sich durch Gottes Willen und die Gnade der zweiten Schöpfung nach seinem eigenen Bilde — sind konstitutiv für unser Sein aus Körper und Seele. Die Gnade steht also nicht im Widerspruch zur Natur, sondern ist konstitutiv für die Natur.

Der Geist (*nous*), die schöpferische geistige Tätigkeit, macht den Unterschied zwischen der außermenschlichen Schöpfung und dem Menschen aus. Im Menschen wird die transzendente und freie Immanenz Gottes in besonderer Weise gegenwärtig. Und weil darin das Eigentliche des Menschen besteht, kann die menschliche Natur nicht begrifflich determiniert werden. Sie entzieht sich jeder Definition außer der der Geschöpflichkeit, wird doch selbst die Geschichtlichkeit menschlicher Existenz eines Tages überwunden werden.

Diese transzendente, göttliche Immanenz ist den Menschen weder statisch noch selbstevident. Sie ist freie, dynamische Gegenwart und wird vom Menschen in dem Maße realisiert, in dem seine Seele, die konstitutive Substanz im Menschen, transparent wird für die ihr eigene Realität.

Gottes Freiheit wirkt im Kosmos als eine Immanenz, deren sich das Universum nicht bewußt ist. Im Menschen liegt die Möglichkeit, sich der göttlichen Gegenwart in seinem Wesen bewußt zu werden. Im Gottmenschen Jesus Christus wurde sich das Eigentliche des Menschen der göttlichen Immanenz voll bewußt und wurde somit transparent für die göttliche Transzendenz des Vaters. Denn das bedeutet, Bild Gottes zu sein: das Bild wird transparent für sein Urbild. In dieser Haltung der Transparenz vollzieht sich nach Paulus, 2. Kor. 3, 12—18, die Umwandlung des Menschen.

So ist also der Mensch nach Gregor von Nyssa ein irdischer Organismus, berufen, für die Wirklichkeit des transzendenten Gottes transparent zu werden und die Schöpfung durch seine freie Schöpferkraft zum Träger des Guten umzuwandeln.

Übertragung für unsere Zeit

Was hat nun das alles mit den Fragen zu tun, denen sich der Mensch heute ausgesetzt sieht? Wie läßt sich diese abstrakte ontologische Analyse auf gegenwärtige Probleme übertragen? Einer der wohl fähigsten Exponenten patristischen Denkens im Zusammenhang mit aktuellen Problemen ist Pater Teilhard de Chardin, jener Genius des christlichen Westens. Sein Denken steht vermutlich eher in direkter Kontinuität mit Gregor von Nyssa als mit Augustin.

Die zentrale Rolle in Teilhards Denken spielen die Begriffe der „Hominisation“ oder Humanisierung und der Kosmogenerose oder Planetisation. Zwei grundlegende Glaubensaussagen liegen diesem Verständnis von Geschichte als Humanisierung und Kosmogenerose zugrunde.

1. Die Evolution ist unfehlbar; sie kann nicht mißlingen; trotz aller Fehlschläge muß sie fortwirken bis zur Vollendung dessen, was in ihr angelegt ist. Industrialisierung ist die Folge der Evolution.
2. Teilhard nennt dieses — schon existierende — Endziel den Punkt Omega und versteht darunter ein personales Zentrum, das in der Lage ist, alles Bewußtsein in sich aufzunehmen und am Ende den menschlichen Superorganismus zur Einheit zu führen.

Nach Teilhard ist die gesamte Geschichte der Schöpfung eine einzige Vorwärtsbewegung, getrieben von Gottes dynamischem, dem Universum immanenten Willen. Auch das Bewußtsein, das seine höchste Manifestation im Menschen findet, kann auf die Materie als seinen Ursprung zurückgeführt werden. Alle Wissenschaften befassen sich mit Aspekten dieser Vorwärtsbewegung: Astronomie, Paläontologie und Geologie mit der Geschichte der geschaffenen Materie; Biologie mit der Geschichte des Lebens; Weltgeschichte mit der Auseinandersetzung zwischen Menschen und zwischen Mensch und Umwelt; und Kirchengeschichte oder Heilsgeschichte mit dem Eindringen der Transzendenz Gottes in den Menschen durch Jesus Christus und den Heiligen Geist.

Damit stellt sich die Frage nach der Orientierung oder Ausrichtung dieses ganzen Prozesses, vor allem aber die Frage nach den Zielen, die dem Menschen gesetzt sind. Der Punkt Omega als Zielbestimmung ist ohne weitere Ausführungen keine hinreichende Orientierung.

Teilhard sucht diese Orientierung auf dem Wege einer Analyse des Bewegungsablaufs zu gewinnen. Er sieht in dem gesamten Prozeß eine Dialektik von Leben und Tod, von tangentialer oder äußerer Energie, die die physikalischen und chemischen Verbindungen der Elemente untereinander regiert, einerseits, und radikaler oder innerer Energie, die als eigentlich psychische Energie alle lebendigen Gruppierungen zu einem Zustand immer größerer Komplexität und Zentriertheit vorwärtszieht, andererseits. Nach dem zweiten Carnotschen Satz der Thermodynamik ist die physikalisch-chemische Bewegung zunehmendem Wärmeverlust ausgesetzt; das Universum verbraucht sich und treibt auf den Tod, das Nicht-Sein, zu. Die psychische Energie des Bewußtseins überwindet diese Tendenz auf den Tod durch die Schöpfung von Leben, dessen größere Komplexität und Zentriertheit der Organisation den Elementarteilchen Bewegungen ermöglicht, die den gesamten Prozeß auf die Hominisation oder Kosmogense zustreben lassen.

So ist also nach Teilhard nicht nur im Menschen, sondern auch im Stoff der Welt eine Kraft zunehmenden Verlangens und Erfindens wirksam, die von schwachen und tastenden Anfängen im Verlauf der Zeit an Intensität gewinnt. Daraus wird dann Leben, etwas, das „organisiert, konvergiert, sich konzentriert, interiorisiert, Korpuskeln hervorbringt“ durch etwas anderes hindurch, das „desorganisiert, divergiert, sich ausdehnt und seine Korpuskeln abgibt“. Diesen Prozeß nennen wir Evolution.

Das Erscheinen des Menschen in diesem evolutionären Kontinuum schafft insofern eine neue Situation, als ihm *nous* oder menschliches Bewußtsein eigen ist. Nicht mehr der Körper ist Subjekt der Evolution, sondern die Sphäre des Geistes, die Noosphäre. Die grundlegende Ausrichtung bleibt unverändert, nämlich die zunehmende Komplexität und Zentriertheit. Aber der Bereich und die Technik der Evolution haben sich radikal geändert.

Weil nicht mehr der Körper, sondern der menschliche Geist Subjekt der Evolution ist und sich in Richtung auf größere Komplexität bewegt, bedeutet Komplexität nicht nur größere Vielfalt der Formen, sondern auch größere Vielfalt der Ebenen und Querverbindungen. Zentriertheit bedeutet, daß der Prozeß menschlicher Entwicklung ein eindeutigeres Zentrum hat, wodurch er allumfassender und bewußter ausgerichtet wird. Das Universum erhält nicht mehr nur durch den mit der Schöpfung gegebenen Anfangsimpuls seine Ausrichtung auf die Erfüllung im zentralen Punkt Omega. Ein Teil des Stromes der Evolution, nämlich das menschliche Bewußtsein, ist nun fähig, sowohl den Prozeß, dem es

seine Entstehung verdankt, zu verstehen, als auch diesen Prozeß auf frei gewählte Ziele zu lenken. Mit den Worten Teilhards: „Gott machte die Dinge, sich selber zu machen.“

In der Tat ist es nicht mehr die Evolution, die zu einer Vermehrung der Lebensformen führt. Mit dem Menschen hat ein neuer Prozeß begonnen, und zwar der Prozeß der Involution. Nicht nur sieht sich der Mensch der Aufgabe gegenüber, sich aus dem Strom der Evolution, der ihn in der doppelten Bewegung der Ausdehnung in die Vielheit der Arbeiten und der Konzentration oder Selektion auf das Überlebende vorwärts trägt, zu befreien. Er ist darüber hinaus aufgerufen, die Mannigfaltigkeit des Universums zu bündeln, es dadurch, daß er ihm ein bestimmtes Zentrum und eine bestimmte Richtung verleiht, zu beherrschen.

Der Mensch ist dem Reproduktionstrieb, der wahllos Leben hervorbringt, und dem Faktum des Todes, der Unfähiges eliminiert, nicht mehr ausgeliefert. Weil er in der Lage ist, den Strom der Evolution zu transzendieren und zu transformieren, wird er Herr der Entwicklung. So werden Wissenschaft und Technik für das Heil instrumental. Wirtschaft und Politik werden Teil des Strebens nach zunehmend zentrierter Komplexität in einer pluralistischen Welt. Die menschliche Kreativität betätigt sich nicht nur in Wissenschaft und Technik, sondern auch in der Produktion und Verteilung neuer Güter und in der Organisation gesellschaftlicher Macht.

Die menschliche Kultur selber wird durch diesen Prozeß geprägt. Veränderungen in den Produktionsverhältnissen und der Verteilung der Güter wie auch in der Organisation der Macht wandeln Lebensweise, Denken und Handeln der Menschen von Grund auf — einschließlich ihrer Verhaltensweisen und Zielvorstellungen.

Mit diesen Ausführungen wird Teilhard zum Exponenten eines neuen Denkens über das Leben oder die Existenz. Alle Geschichte ist zusammengefaßt zu einer großen Schau, die die Geschichte des Universums und der Erde (Paläontologie, Geologie), die Geschichte der Materie (Physik und Chemie), die Geschichte des Lebens (Biologie) und die Geschichte des Menschen (historische Wissenschaften unter Einschluß von Wissenschaft und Technik, Politik, Wirtschaft und Kultur) umgreift.

So wird die Geschichte zur großartigen, alle Existenz durchdringenden Bewegung, zum stolzen, obschon schmerzhaften Marsch auf die Erfüllung hin. Und in diesem Prozeß ist der moderne Mensch aus auf seine eigene Erfüllung oder Erlösung. Mit den Worten Montuclards:

„Der moderne Mensch glaubt, daß die Geschichte in Hinblick auf die Menschheit eine befreiende Rolle zu spielen hat. Für ihn vermittelt die Geschichte Heil. Und wenn er ohne Religion ist, dann führt ihn diese Überzeugung zu dem Glauben, daß es allein Sache der Geschichte ist — d. h. Sache menschlichen Be-

mühens, hineingenommen in den geschichtlichen Prozeß —, dem Menschen durch Gerechtigkeit, Freiheit und Solidarität die Erlösung zu schaffen, auf die er aus ist . . .

Es gibt Menschen, in denen lebt ein Glaube, eine Hoffnung, eine Offenheit für die Zukunft und zuweilen eine überwältigende Schau der geschichtlichen Situation, aus denen sie Selbstbeherrschung, Freiheit des Denkens und Handelns, Mut und Initiativen schöpfen. Welche Bedingungen mußten sie erfüllen, um in diesem Sinne ‚erlöst‘ zu werden? Keine andere, als sich aktiv in den Strom der Geschichte hineinzubegeben.“⁵

Diese Hoffnung, dieses Vertrauen auf die Geschichte und auf das menschliche Bemühen, in die menschliche Geschichte hineingenommen zu werden, stellt für viele Christen, säkulare Humanisten und marxistische Humanisten eine gemeinsame Plattform dar. Auf dieser Basis sind sie bereit, in den Dialog über die Humanisierung der Welt einzutreten.

Einige Fragen

An dieser Stelle sieht sich der Christ versucht, einige Fragen aufzuwerfen:

1. Welches ist der Grund dieser großen Hoffnung in der Geschichte? Liefert die Geschichte selber den Grund für solche Hoffnung? Hat nicht die Geschichte in der Vergangenheit den Menschen betrogen?
2. Schafft diese Hoffnung nicht den Götzen einer Utopie auf Erden, die der Mensch durch sein eigenes Bemühen herbeiführen kann? Verbietet der christliche Glaube nicht die Vorstellung eines solchen Paradieses auf Erden und in der Geschichte?
3. Macht diese Hoffnung nicht einen besonderen Glauben an Gott überflüssig? Wird dadurch nicht die Kirche und ihre Botschaft völlig bedeutungslos?
4. Wo bleibt Gott in diesem Zusammenhang? Wird Gott nicht, wenn der Mensch das Reich durch sein eigenes Bemühen errichten kann, überflüssig und überholt?
5. Ist all dies nicht zu optimistisch? Warum wird das Faktum der Sünde oder des Bösen, das doch in dieser evolutionären Geschichte ebenfalls existiert, nicht realistisch beurteilt? Welchen Ursprung hat es? Was ist seine Funktion? Wie wird es überwunden?

Es könnte sein, daß wir zur Beantwortung dieser Fragen über Teilhard hinausgehen müssen. An manchen Stellen hat aber Teilhard selber einen Weg vorwärts gewiesen.

I. Der Grund der Hoffnung

Christen sollten darüber nachdenken, daß die christliche Hoffnung nicht allein den Christen gilt. Die Erlösung in Jesus Christus hat kosmische Dimensionen, und es wäre unsererseits Kleinglauben, wollten wir ihre Früchte den Nichtchristen absprechen.

⁵ Zitiert bei: Olivier Rabut, Dialogue with Teilhard de Chardin, S. 169. (Aus: Mon-tuclard, „La Médiation de l'Eglise et la Médiation de l'histoire“, in: *Jeunesse de l'Eglise*, fasc. 7: „Délivrance de l'homme“.)

Natürlich liefert die Geschichte nicht viel Grund zur Hoffnung. Getragen von der christlichen Hoffnung nur kann Teilhard in der Gerichtetheit der Evolution ein Hoffnungszeichen sehen. Getragen von der alttestamentlich-jüdischen Hoffnung nur können Marxisten wie Ernst Bloch mit dem Prinzip Hoffnung⁶ — einem fundamental messianischen Prinzip — leben. Aber die Geschichte selbst erweist Blochs eigene Zusammenfassung seiner Philosophie — wie Harvey Cox sie uns erzählt — als wahr: „S ist noch nicht P“. Die meisten Menschen sind jedenfalls von der „Unfertigkeit“ des Menschen völlig überzeugt, selbst jene, die in unangefochtener Bürgerlichkeit und im Namen von „Recht und Ordnung“ den *Status quo* hochschätzen. Das Sein ist in Bewegung — aus der Geschichte können wir zwar nicht mit Sicherheit erkennen, ob in Richtung auf seine Erfüllung oder seine Zerstörung; aber die Geschichte hat doch die Annahme einer Gerichtetheit des Geschichtsprozesses nicht ganz *ad absurdum* führen können. Der Mensch ist ein Wesen, das auf Zukunft aus ist, sei es im Diesseits oder im Jenseits. Möglichkeit, Neuheit, Zukünftigkeit sind die Kategorien, innerhalb derer die „Unfertigkeit“ des Menschen zu erfassen ist. Um es mit dem Pathos des Zweiten Vaticanums zu sagen:

„Dies Heilige Konzil verkündet die höchste Bestimmung des Menschen und verteidigt die Gottebenbildlichkeit, deren Samen in ihn gelegt ist.“

Ob uns die Geschichte einen adäquaten Grund für solche Hoffnung liefert oder nicht — der Christ hat die Verantwortung, die Hoffnung des säkularen Menschen zu unterstützen, ist dieser doch genau wie wir nach dem Bilde Gottes geschaffen und zur Gottebenbildlichkeit berufen. Selbst wenn der säkulare Mensch nur das *Faktum* seiner Hoffnung als deren *Basis* hat, müssen wir doch mit ihm hoffen um des Menschen willen.

II. Säkulare Hoffnung und Utopie

In schmerzhafter Desillusionierung steht die westliche Theologie der spekulativen Philosophie und dem säkularen Liberalismus gegenüber, hat sie doch die Tiefen des Bösen im Menschen in den Pogromen und den Konzentrationslagern unseres Jahrhunderts gesehen. Verständlicherweise ist sie wachsam gegenüber einer optimistischen Beurteilung der Zukunft oder des Menschen.

Auch säkulare Utopien befinden sich heute im Wandel. Die statische Form der Utopie, die Dostojewskijs Mensch der „Aufzeichnungen aus dem Untergrund“ voller Zynismus umzustoßen suchte, existiert in den Vorstellungen aufgeschlossener säkularer Denker nicht mehr. Ein moderner jugoslawischer Marxist kann heute sagen: „Nicht Aufbau der Produktionskräfte, sondern radikale Verände-

⁶ Das Prinzip Hoffnung, Suhrkamp Verlag 1959.

rung der menschlichen Beziehungen und Umkehr des Menschen selber sind deshalb die Ziele des Sozialismus.“⁷

Heute spotten die Sozialisten über uns Christen, weil wir uns nur um die Erlösung in der zukünftigen Welt kümmern und damit den Status quo der Unterdrückung und Ungerechtigkeit auf Erden verfestigen helfen. Utopie, sagen sie, ist ein Erzeugnis des Christentums. Sozialisten verfolgen heute bescheidenere Ziele. Mit den Worten Professor Pejovic’:

„Wenn man unter dem Ziel der Geschichte nicht die Erlösung, sondern ein freieres und vernünftigeres Leben auf diesem Planeten versteht, dann ist es die von Marx gewiesene Aufgabe der Philosophie, so vernünftig (nicht berechnend) zu werden, daß sie den Menschen zu einem vernünftigeren Leben verhelfen und sie zur Freiheit führen kann.“⁸

Und selbst wenn andere Marxisten, wie etwa Professor Maximilian Rubel, daran festhalten, daß „Utopie und Revolution die beiden historischen Koordinaten der sozialistischen Bewegung sind“⁹, heißt das nur, daß wir den Willen zur Abschaffung einer ungerechten Gesellschaft (Revolution) und zum Aufbau einer gerechten Gesellschaft, einer Neuen Stadt, die selber auch nicht statisch oder vollkommen ist, haben müssen. Gericht und Hoffnung — das war doch wohl der Inhalt der prophetischen Botschaft.

III. Und der Glaube an Gott?

Hier stehen wir vor einem grundlegenden Problem. Ist es nicht Verrat an Gott, wenn wir den Menschen erlauben, säkulare Hoffnungen aufzurichten, die nicht im Glauben an Gott begründet sind? Läßt nicht in der Tat Teilhard selber Raum für eine rein säkulare Hoffnung, bei der jeder Glaube an Gott unnötig geworden ist?

Wenn Olivier Rabut mit seinen beiden zusammenfassenden Sätzen des Teilhardschen Grundverständnisses des Planes Gottes als eines einlinigen Prozesses vom Anfang des Universums bis zu seiner Vollendung im Punkt Omega —, wenn Rabut damit also im Recht ist, dann wäre es möglich, den Glauben an Gott durch den an den Prozeß der Geschichte zu ersetzen.

„1. Die Evolution ist unfehlbar, sie kann nicht fehlschlagen. Sie muß fort-schreiten bis zur Vollendung dessen, was in ihr angelegt ist. Das ihr inne-wohnende Gesetz schreibt ihr vor, einem ganz bestimmten Punkt zuzusteuern: dem Punkt, an dem die Menschheit zu *einem* höheren personalen Wesen vereinigt ist. Alles, was zur Erreichung dieses Zieles notwendig ist, hat deshalb schon Existenz.

⁷ Danilo Pejovic, „On the Power and Impotence of Philosophy“, in: *Socialist Humanism* (Erich Fromm hg.), Doubleday Anchor 1966, S. 208.

⁸ a.a.O. S. 209.

⁹ Maximilian Rubel, „Reflexion on Utopia and Revolution“, a.a.O. S. 210–219.

2. Dieses Ziel könnte nicht erreicht werden, wenn nicht schon ein personales Zentrum bestünde mit der Fähigkeit, alles Bewußtsein in sich zusammenzufassen und schließlich den menschlichen Superorganismus zur Einheit zu bringen.¹⁰

Wir haben oben ausgeführt, daß es sich hier um christliche Aussagen über Gottes Plan in Jesus Christus handelt. Ihre Wurzeln liegen nicht im Denken von Marx und Lenin, sondern in der Lehre der „Rekapitulation“ aller Dinge in Christus, wie sie Paulus, Irenäus und Gregor von Nyssa vertreten haben.

Wenn der säkulare Mensch, wie Montuclard meint, diese Glaubensaussagen säkularisieren und sie für säkulare Aussagen halten will, sollten wir ihm Recht dazu absprechen? Wird sich nicht vielleicht der Glaube des säkularen Menschen deutlicher artikulieren, wenn er an seiner Seite Christen für die Emanzipierung des Menschen und seine Vereinigung arbeiten sieht?

Wir sollten bereit sein, den Glauben des säkularen Menschen an den geschichtlichen Prozeß als Vorform seines Glaubens an Gott zu begrüßen.

IV. Warum überhaupt Gott?

Das bringt uns zur vierten Frage. Heißt all das nicht, daß der Mensch auf den Glauben an Gott nicht mehr angewiesen ist und daß die Christen selber eine größere Freiheit hätten, dem Menschen zur Menschwerdung zu verhelfen, wenn sie sich von dieser kindlichen Abhängigkeit von Gott frei machen würden? Ist dann nicht das Evangelium eines christlichen Atheismus, im Sinne von Altizer und Hamilton, das einzige vernünftige Evangelium, an dem der Christ noch festhalten kann?

Nicht unbedingt. — Zunächst ist festzustellen, daß Gott vor der Möglichkeit, daß der Mensch ihn verneint, keine Angst hat. Er gibt uns sogar alle Gelegenheit dazu, denn er achtet die Freiheit des Menschen. Und wenn wir verkündigen, daß Gott „tot“ sei, dann antwortet Gott uns: „Das ist ganz richtig; solange ihr nur nicht sagt, daß der Mensch ‚tot‘ sei.“ Denn unser Bekenntnis zum Menschen, dem Bilde Gottes, ist letztlich ein Bekenntnis zu dem, der das Urbild des Menschen ist.

Gott wird nicht eifersüchtig, wenn der Mensch das Reich durch sein eigenes Werk herbeiführt. Schließlich ist alles gute Werk des Menschen nur das Werk Gottes; denn Gott ist es, der in uns wirkt. Gott wurde Mensch. Laßt den Menschen für das Wohl seines Mitmenschen wirken; es wird das Wirken des Gottmenschen sein.

Und was den bewußten Glauben an Gott anlangt — wir, die wir, obwohl das unmodern ist, an Gott glauben, wir brauchen das reinigende Feuer eines kämpferischen Atheismus innerhalb und außerhalb der Kirche, damit unser Glaube an Reinheit und Klarheit gewinnt.

¹⁰ Olivier Rabut, *Dialogue with Teilhard de Chardin*, a.a.O. S. 115 f.

Gott wohnt im Licht, da niemand zukommen kann. Er wohnt auch im Wesen selber des Menschen. Und wenn der Mensch hineinwächst in das Gute, dann scheint das Angesicht Gottes sowohl individuell als auch korporativ auf dem Angesicht der Menschen.

Wir wollen bei der Verteidigung Gottes nicht zu eifrig sein. Unsere Verteidigung läßt ihn nur schwach und lächerlich erscheinen. Wir wollen uns den Menschen hingeben — dann werden wir allmählich entdecken, daß wir in der Tat an Gott glauben. Wir erweisen Gott keinen Dienst, wenn wir ihn *notwendig* machen.

V. Wo bleiben Sünde und Böses?

Ja, es gibt das Böse, und wir alle können es sehen. Wir können ihm nicht dadurch entgehen, daß wir die Augen vor ihm verschließen.

Teilhard ist sich des Problems des Bösen wohl bewußt, ebenso Augustin und Gregor. Die Geschichte ist ein Bereich, in dem Unkraut und Weizen nebeneinander stehen. Es gibt immer die Möglichkeit, daß die Evolution fehlschlägt, daß das Nichtsein über das Sein triumphiert. Gäbe es diese reale Möglichkeit nicht, dann wäre Glaube ohne Sinn. Es gibt das Böse, und es hat im Status quo fast ganz die Herrschaft. Aber es ist die Negation des Seins und nicht das Sein selber. Verherrlichen wir den Status quo, dann verherrlichen wir das Böse und machen es zum Absolutum.

Die Hoffnung ist, in den Worten Paul Tillichs, die Negation des Negativen. Nicht was ist, hat Realität, sondern das, was sein wird. Wer das, was sein wird (die Zukunft), verneint und das, was ist (das Böse), bejaht, der verneint die Realität. Das ist kein Realismus.

Zu dieser Frage bringt Teilhard einen bedeutungsvollen Abschnitt, in dem er selber die Möglichkeit offen läßt, daß sein Universalismus falsch ist, und in dem er die Unvermeidbarkeit eines katastrophalen Endes andeutet:

„Keine Höhen ohne Tiefen. Die Menschheit wird auf Grund ihrer inneren Kohäsion ungeheure Kräfte entwickeln. Es ist möglich, daß diese Energie morgen, ebenso wie gestern und heute, im Widerstreit wirkt. Mechanisierende Synergie unter dem Zwang brutaler Kraft? Oder Synergie in der Sympathie? Der Mensch, der sich kollektiv in sich zu vollenden sucht? Oder persönlich durch einen Größeren als er? Zurückweisung oder Annahme von Omega? ... Ein Konflikt kann entstehen. In diesem Fall könnte sich die Noosphäre, gerade durch den Verlauf und die Auswirkung ihres Sammlungsprozesses, an dem Punkt, wie sie sich einigen sollte, in zwei Zonen spalten, die jeweils von einem entgegengesetzten Pol der Anbetung angezogen würden. Dann würde das Denken auf Erden niemals völlig mit sich einig. Die universelle Liebe würde dann schließlich nur einen Teil der Noosphäre beleben und loslösen, um ihn zu vollenden — denjenigen, der sich entscheiden würde, den ‚Sprung‘ aus sich selbst in den anderen zu wagen.“¹¹

¹¹ Pierre Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, München, 2. Aufl. 1959, S. 285.

Schluß

Morgen schon kann die Welt an ihr Ende gelangen, nicht dröhnend vielleicht, sondern mit einem leisen Wimmern. Aber es kann morgen auch weitergehen, denn niemand weiß die Zeit seiner Ankunft.

In beiden Fällen ist das Reich jedoch da; wir haben keine Wahl, als es zu leben, sei es jetzt oder später.

Auch Gott ist schon da, im Menschen. Der Mensch ist ohne Begrenzung, außer der, daß er Geschöpf ist. In seinen Händen sind Macht, Weisheit und Liebe. Er hat die Fähigkeit zu schaffen und zu geben; und indem er sich seinem Mitmenschen hingibt, findet er Erfüllung und Wachstum.

Der Horizont des Menschen weicht ständig weiter zurück. Aber das ist kein Grund für Bewegungslosigkeit.

Der Schöpfer hat mit seiner Schöpfung etwas vor. Die Schöpfung ist in Bewegung. Er tritt nicht hier und da in die Geschichte ein, um in ihr tätig zu werden. Er hat die Geschichte in Bewegung gesetzt, und er hat uns den Verstand gegeben, die Bewegung dieser Geschichte zu erkennen und zu steuern.

Humanisierung als Weltproblem besteht darin, alle Menschen in aller Welt aufzurufen, ihren Kleinglauben und ihre Lethargie abzuwerfen, ihre engen Loyalitätsgrenzen und ihre ängstliche Sorge um das eigene Ich zurückzustellen und sich der einen Bewegung der Geschichte zum Punkt Omega anzuschließen.

Auf diesem Weg wird der Tod herantreten. Die Bewegung wird weitergehen, diesseits und jenseits des Todesschattens.