

## Die Entwicklung in den Lehrformulierungen der Kirche über die Evolutionstheorie

Zu einer ersten Begegnung zwischen dem kirchlichen Lehramt und dem Evolutionismus kam es im Jahre 1860 anlässlich des Provinzialkonzils von Köln. Als das Konzil die Grundsätze einer christlichen Anthropologie vorlegte, erklärte es, die Meinung, wonach der Mensch dem Leibe nach sich aus der spontanen Umgestaltung eines niederen Lebewesens entwickelt habe, widerspreche gänzlich der Heiligen Schrift und dem Glauben; ebenso stehe es im Gegensatz zur Heiligen Schrift, wenn man in Zweifel ziehe, daß das ganze Menschengeschlecht vom ersten Menschen, Adam, abstamme.<sup>1</sup>

Diese Stellungnahme blieb nicht ohne Einfluß auf die Vorbereitung des ersten Vatikanums. Schon im Mai 1869 machte ein Konsultor an den Zusammenkünften der Theologischen Kommission darauf aufmerksam, daß sich eine Theorie verbreite, wonach der Mensch ein Produkt der spontanen Evolution der Materie sei.<sup>2</sup> Auch in der Konzilsaula spielte man auf diese Theorie an.<sup>3</sup> Bei den Vorbereitungsarbeiten konzentrierte sich jedoch die Aufmerksamkeit auf den Polygenismus, dessen Zusammenhang mit der Evolution noch nicht hervorgehoben worden war. Beide Schemata über die katholische Lehre, die nacheinander dem Konzil vorgelegt wurden, sahen vor, die Abstammung aller Menschen von einem einzigen Menschenpaar als Glaubenssatz zu definieren.<sup>4</sup> Wie in den Konzilsakten wiederholt vermerkt wurde, bestand gegen das Projekt dieser Definition keine Opposition.<sup>5</sup> Einzig Msgr. Vérot, der etwas eigenwillige Bischof von Savannah, der zwar die Definition ebenfalls als möglich und opportun ansah, verwunderte sich darüber, daß in der Darlegung des Schemas gesagt wurde, die geologischen und ethnologischen Gründe, die von den Polygenisten vorgebracht würden, seien von keinem großen Gewicht.<sup>6</sup> Wie bekannt, wurde durch den vorzeitigen Abbruch des Konzils die gründliche Erörterung dieser Frage verhindert.

Gleich nach dem Konzil wurden Bestrebungen unternommen, zwischen der materialistischen Transformationstheorie und einem thomistischen Transformismus, der dem Wesensunterschied zwischen dem Menschen und den anderen Wesen der materiellen Welt Rechnung trägt, zu unterscheiden. Die Theorien von G. Miwart,<sup>7</sup> M.D. Leroy,<sup>8</sup> J.A. Zahm,<sup>9</sup> die in Italien von G. Bonomelli<sup>10</sup> übernommen wurden, sind gemeinsam der Auffassung, daß nur der Leib sich auf dem Weg der Evolution herangebildet habe. In dieses Substrat habe Gott die von ihm erschaffene, geistige Seele eingegossen. Während das Werk Miwarts zu keiner Reaktion von seiten Roms führte, wurden sowohl Leroy als auch Zahm und Bonomelli darauf aufmerksam gemacht, daß ihre Meinungen «von der zuständigen Autorität» als unhaltbar beurteilt würden, da sie der Heiligen Schrift und der «gesunden Philosophie» widersprächen.<sup>11</sup> Wie man durch offizielle Erklärungen erfuhr, handelte es sich bei der «zuständigen Autorität» um das Sanctum Officium.<sup>12</sup>

In dieser ganzen Angelegenheit liegt kein Akt des kirchlichen Lehramtes vor: Es wurde kein Erlaß veröffentlicht und keines der erwähnten Werke auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. Bei den Interventionen gegen Leroy und Zahm handelt es sich also bloß um disziplinarische Maßnahmen, durch die man verhindern wollte, daß sich unter den Gläubigen Lehren ausbreiteten, die damals allgemein als glaubengefährdend angesehen wurden. In den offiziellen Kommentaren zu diesen Ereignissen unterstrich man denn auch die ungenügende wissenschaftliche Begründung des Evolutionismus und spielte auf die Möglichkeit an, die Frage von neuem in Erwägung zu ziehen, «sobald der Evolutionismus vor dem Tribunal der Wissenschaft sein Examen bestanden habe».<sup>13</sup>

Aus dem Jahre 1909 liegt das erste an die ganze

Kirche gerichtete Dokument vor, worin die Frage der Hominisation berührt wird.

In einer Reihe von Erklärungen der Bibelkommission über den geschichtlichen Charakter der ersten Genesiskapitel werden unter den «Tatsachen, die in diesen Kapiteln erzählt werden und die die Grundlagen der christlichen Religion berühren» und deren buchstäblicher geschichtlicher Sinn nicht in Zweifel gezogen werden dürfe, «die besondere Schöpfung des Menschen, die Bildung der ersten Frau aus dem ersten Menschen, die Einheit des Menschengeschlechtes» genannt (DS 3514).

Zweifellos verstand dabei die Bibelkommission die Einheit des Menschengeschlechtes im Sinn einer strikt monogenistischen Einheit. Zum mindesten läßt sich schwerlich voraussetzen, daß die Bibelkommission in ihren Worten über den Ursprung der Frau nicht behaupten wollte, daß diese dem Leibe nach von Adam abstamme. Der Ausdruck «*peculiaris creatio hominis*» ist weniger eindeutig; er wurde im allgemeinen so aufgefaßt, daß er eine besondere Aktion Gottes besagt, die nicht nur die Seele, sondern auch den Leib des ersten Menschen zum Gegenstand hatte; er scheint jedoch nicht einen Evolutionismus auszuschließen, der einen solchen Eingriff annimmt.<sup>14</sup> Auf jeden Fall war dieses Dokument einer evolutionistischen Erklärung der Hominisation nicht förderlich. Wer behauptet, besondere Eingriffe Gottes würden die Reihen der geschöpflichen Ursachen unterbrechen, um den Leib des ersten Mannes und der ersten Frau zu bilden, isoliert den Ursprung des Menschengeschlechtes von der Gesamtevolution und zerstört seine immanente Verständlichkeit, die den Hauptanziehungspunkt des evolutionistischen Weltbildes darstellt. Nach einer autoritativen Erklärung von 1948 (DS 3862) schloß jedoch die Antwort der Bibelkommission weitere Forschungen nicht aus.

Nach der unter den zeitgenössischen Theologen am weitesten verbreiteten Deutung erklären die unfehlbaren Dokumente, daß eine Behauptung wahr oder falsch sei, und deshalb verlangen sie eine innere Zustimmung theoretischer Natur. Die nicht unfehlbaren Dokumente hingegen wie zum Beispiel die Antwort der Bibelkommission beziehen sich auf die Sicherheit einer Lehre und fällen ein Urteil darüber, ob sie unter bestimmten kulturellen Umständen bejaht werden könne, ohne daß Gefahr bestehe, damit eine Glaubenswahrheit in Zweifel zu ziehen. Diese Dokumente haben somit eine eher praktische Bedeutung; sie machen darauf aufmerksam, welche intellektuelle Haltung die Gläu-

bigen einnehmen müssen, um ihren Glauben nicht der Gefahr auszusetzen; darum verpflichten sie zu innerer Zustimmung (vgl. DS 2880; 3503), aber nur so lange, als man eine Meinung einer anderen vorziehen kann und solange die kulturellen Umstände, auf die sie sich beziehen, sich nicht gewandelt haben.<sup>15</sup>

Nun aber änderten sich die kulturellen Umstände, unter denen das Dokument von 1909 promulgiert worden war, mehr und mehr. Dieser Wandel äußerte sich darin, daß immer zahlreichere Theologen den theistischen Evolutionismus als mit dem Glauben vereinbar beurteilten, ohne daß dadurch Maßnahmen der kirchlichen Autorität ausgelöst worden wären, und selbst die Gegner des Evolutionismus schlugen von Edition zu Edition den theologischen Belang ihrer Opposition geringer an.<sup>16</sup>

So kam es zu einer neuen Intervention des Lehramtes, die dieser veränderten Situation Rechnung trug: die Ansprache Pius' XII. vom 30. November 1941 an die Päpstliche Akademie der Wissenschaften.<sup>17</sup> In dieser Rede betonte der Papst den Wesensunterschied zwischen der Tierwelt und der Menschheit, der die Möglichkeit ausschließe, daß ein Mensch durch eigentliche Abstammung von einem niederen Lebewesen herkomme. Die starke Betonung des Fehlens sicherer und endgültiger Erkenntnisse in dieser Sache läßt jedoch späteren Lehrentwicklungen Raum.<sup>18</sup> Es läßt sich ja denken, daß zwischen dem ersten Menschen und einem niederen Lebewesen ein physisches Band besteht, das jedoch nicht eine eigentliche Abstammung ist. In diesem Fall würde Gott die Funktion der natürlichen Zeugung in dem Sinne wesentlich ändern, daß sie einen Organismus hervorbrächte, der nicht im eigentlichen Sinn «Sohn» des Organismus wäre, von dem er abstammt. In der gleichen Ansprache sagte jedoch der Papst mit einer gewissen Insistenz, daß die Frau vom Manne genommen sei.

Das Rundschreiben «*Humani generis*» (DS 3895 bis 97) ist ein neuer Schritt zu einer Versöhnung zwischen dem Evolutionismus und der Lehre der Kirche. In diesem Dokument wird nicht mehr vom Ursprung der Frau aus dem Manne gesprochen. In bezug auf den ersten Menschen wird positiv erklärt, die Diskussion über den Ursprung des menschlichen Leibes aus einer präexistierenden lebendigen Materie sei erlaubt, doch wird hinzugefügt, das Problem sei noch nicht gelöst und die Offenbarung erheische in dieser Sache große Zurückhaltung und Vorsicht; es sei deshalb notwendig, sich bereitzuhalten, eventuelle Entscheidun-

gen des kirchlichen Lehramtes über diese Frage anzunehmen. Wie das Rundschreiben lehrt, ist es den Katholiken jedoch nicht gestattet, den Polygenismus anzunehmen; die Enzyklika gibt als Grund nicht an, der monogenistische Ursprung des Menschengeschlechtes sei direkt offenbart, betont aber, es sei nicht ersichtlich, wie der Polygenismus sich mit dem Erbsündedogma vereinbaren lasse.

Spätere, nach dem Tod Pius' XII. erschienene Dokumente berühren das Problem des Evolutionismus nur indirekt. Man trägt der Möglichkeit der Hominisation auf dem Weg der Entwicklung Rechnung,<sup>19</sup> spricht jedoch von der Notwendigkeit, sich der Zurückhaltung zu befleißigen, und unterstreicht die Tatsache, daß die Frage der Vereinbarung von Glaube und Evolutionismus noch nicht als endgültig gelöst gelten könne.<sup>20</sup>

Eine Ansprache, die Paul VI. vor kurzem an eine Gruppe von Theologen gerichtet hat,<sup>21</sup> nennt den Evolutionismus nicht mehr eine Hypothese, sondern eine «Theorie» und knüpft an ihre Anwendung auf den Menschen keine Bedingungen mehr außer die, daß jede einzelne Menschenseele unmittelbar von Gott erschaffen wurde und daß der Ungehorsam Adams, des «universalen Stammvaters», für das Schicksal des Menschengeschlechtes von entscheidender Bedeutung gewesen sei. Der Papst macht dazu die Bemerkung, daß der Polygenismus nicht erwiesen sei und nicht angenommen werden könne, wenn er die Leugnung des Erbsündedogmas in sich schließe.<sup>22</sup>

In dieser Dokumentenreihe<sup>23</sup> liegt nicht ein so radikaler Wandel vor wie zum Beispiel in der Frage nach der Echtheit des «Comma Joanneum» (DS 3681–82). Auch heute noch darf man nicht die vom Kölner Provinzialkonzil als irrig verurteilte Meinung vertreten, wonach die niederen Lebewesen von sich aus, also kraft ihrer Natur allein, sich bis zum Menschen entwickelt haben. Dennoch liegt ein Wandel vor, insofern das evolutionistische Weltbild, das im Licht der ältesten Dokumente des Lehramtes über diese Frage als für den Glauben gefährlich erscheinen konnte, heute das nicht mehr zu sein scheint, sofern man nur zugibt, daß die Evolution unter Leitung Gottes vor sich ging und daß der Mensch von den andern Lebewesen wesentlich verschieden ist.

Dieser Wandel erklärt sich vor allem im Hinblick auf die Art und Weise, wie der Evolutionismus selbst dargestellt wurde. Vor hundert Jahren war der Evolutionismus ein Instrument der materialistischen und atheistischen Propaganda, und darum

brachte es eine wirkliche Gefahr für den Glauben mit sich, wenn man den Evolutionismus in seiner damaligen Form annahm.

Zudem sind die Argumente für den Evolutionismus heute zweifellos viel überzeugender. Das theologische Denken, das lange vorwiegend von der aristotelischen Erkenntnislehre inspiriert war, hatte für Hypothesen nicht viel übrig. Nun aber geht das evolutionistische Denken, wie fast alle Theorien der modernen Naturwissenschaften, gerade auf dem Weg der Verifizierung von Hypothesen vor. Diese Verifizierung bedeutet in der Praxis nicht, daß man jede andere Erklärung der Tatsachen (zum Beispiel durch wunderbare Eingriffe höherer Wesen) absolut ausschließt. Da man sich aber nicht einem System gegenüber sah, «das auf evidenten Prinzipien, logischen Schlüssen und positiven Tatsachen gründet»,<sup>24</sup> hatte das katholische Denken die Tendenz, die Antinomie zwischen der «naheliegenden» Interpretation der Genesis und den naturwissenschaftlichen Theorien nach dem Schema des Gegensatzes zwischen dem Dogma und «trägerischen Meinungen, die so gedeutet werden, als ob sie von der Vernunft diktiert seien» (DS 3017) zu erklären. Eine tiefere Erkenntnis der legitimen Autonomie der Wissenschaften<sup>25</sup> ist geneigt, den Wert der Theorien, die sich auf rein wissenschaftliche Verifikation von Hypothesen stützen, höher einzuschätzen.

Vor allem aber trug der Fortschritt der Exegese, die zu einem Wandel in der Deutung von Gn 1–3 führte, entscheidend dazu bei, die kirchliche Autorität zu einer dem Evolutionismus weniger abgeneigten Einstellung zu bringen. Zu Beginn des Jahrhunderts herrschte die Tendenz vor, in jedem Teil der Erzählungen über den Ursprung der Welt und des Menschen nach einem wenn auch in poetische Form gekleideten geschichtlichen Kern zu suchen. Zudem dachte man, die Ehrfurcht gegenüber dem Worte Gottes verlange, es im buchstäblichen, geschichtlichen Sinn zu deuten, solange das nicht mit Gewißheit auszuschließen sei. Diese exegetischen Prinzipien mußten natürlich zu einer instinktiven Abneigung gegenüber dem Evolutionismus führen. Seitdem der sapientiale Charakter der Genesiserzählungen anerkannt und es immer mehr üblich geworden ist, sie als «biblische Ätiologie» zu erklären, braucht man im Worte Gottes nicht nach der Offenbarung einer wissenschaftlichen Theorie über den Ursprung der Lebewesen zu suchen.

Ein letzter Faktor, der das Mißtrauen der Kirche

gegenüber dem Evolutionismus mildern sollte, ist das vertiefte Verständnis der besonderen Einwirkung des Schöpfers zur Bildung des Menschen. Einerseits darf nicht angenommen werden, die Menschheit sei unabhängig vom Schöpfer entstanden, andererseits läßt es sich mit einem evolutionistischen Weltbild schlecht vereinbaren, den göttlichen Eingriff als eine Handlung Gottes, die sich auf der Ebene der Zweitursachen einschaltet, fixistisch zu deuten. Dieses Dilemma wurde dadurch überwunden, daß man nun die besondere Einwirkung Gottes als eine Handlung auffaßt, die durch die Erzeugung der Lebewesen hindurch wirkt, so daß jedes Lebewesen unter diesem besonderen,

jedoch kontinuierlichen Einfluß am großen Werk der universalen Evolution mitwirkt.<sup>26</sup>

Wenn man die Lage abstrakt betrachtet, könnten spätere Interventionen des kirchlichen Lehramtes erklären, daß der Evolutionismus mit dem Glauben unvereinbar sei. Konkret gesehen, erscheint diese Möglichkeit jedoch ausgeschlossen. Die theologischen Einwände gegen den Evolutionismus sind schon reichlich genug entwickelt worden, und wenn das kirchliche Lehramt trotzdem in dieser Frage Freiheit gelassen hat, so beweist das, daß diese Argumente nicht überzeugen und daß vernünftigerweise auch nicht zu erwarten ist, daß in Zukunft neue, stärkere vorgebracht werden.

<sup>1</sup> Collectio Lacensis 5, 292.

<sup>2</sup> Mansi 49, 697.

<sup>3</sup> Mansi 50, 163-166; 51, 128.

<sup>4</sup> Mansi 50, 70; 53, 170; ebd. 175.

<sup>5</sup> Mansi 53, 212; ebd. 297.

<sup>6</sup> Mansi 50, 108; ebd. 165.

<sup>7</sup> On the Genesis of Species (London 1871); Lessons from Nature (London 1876).

<sup>8</sup> L'évolution restreinte aux espèces organiques (Paris-Lyon 1891);

vgl. Revue Thomiste 1 (1893) 532-535.

<sup>9</sup> Evolution and Dogma (Chicago 1896); Evoluzione e dogma (Siena 1896).

<sup>10</sup> Vgl. La Civiltà Cattolica, serie 17, vol. 4 (1898) 362-363.

<sup>11</sup> Le monde, 4 mars 1895; Civ.Catt., s. 17, v. 5 (1889) 48-49;

ebd. v. 7 (1899) 125.

<sup>12</sup> Civ.Catt., s. 18, v. 6 (1902) 76-77.

<sup>13</sup> Civ.Catt., s. 16, v. 9 (1897) 202-203.

<sup>14</sup> L. Janssens, Sekretär der Kommission, zitiert in seiner Summa Theologica (7,675) die Antwort und schließt dabei nicht einen Evolutionismus aus, der einen besonderen göttlichen Eingriff bei der Bildung des menschlichen Leibes annimmt.

<sup>15</sup> Vgl. z. B. J. Franzelin, De traditione, thesis 12; L. Billot, Tractatus de ecclesia, thesis 19.

<sup>16</sup> Zu dieser Entwicklung vgl. E. C. Messenger, Evolution and Theology (London 1931); ders., Theology and Evolution (London 1949).

<sup>17</sup> Acta Apost. Sedis 33 (1941) 506-507.

<sup>18</sup> Vgl. die Interpretation von A. Bea in Biblica 25 (1944) 77.

<sup>19</sup> Acta Apost. Sedis 44 (1952) 870.

<sup>20</sup> Acta Apost. Sedis 42 (1950) 839; ebd. 45 (1953) 604.

<sup>21</sup> L'Osservatore Romano, 16 luglio 1966, 1.

<sup>22</sup> Die Ansprache wurde verschieden gedeutet. Vgl. z. B. P. Dubarle in Le Monde, 6 août 1966, 8; R. Rouquette in Etudes (1966) 381-391; L. J. Lefèvre in La pensée catholique 102 (1966) 29-37.

<sup>23</sup> Wer sich darüber näher orientieren will, vgl. J. A. De Aldama, El evolucionismo en Filosofía y Teología (Barcelona 1956) 237-252; M. Flick, Z. Alszegey, Il creatore (Firenze 3 1964) 274-303.

<sup>24</sup> So Civ. Catt. s. 16, v. 9 (1897) 202-203.

<sup>25</sup> Vgl. Pastoralkonstitution Gaudium et spes, Nr. 36.

<sup>26</sup> Vgl. J. de Finance, Existence et liberté (Paris 1955) 258-266; P. Overhage-K. Rahner, Das Problem der Hominisation (Freiburg i. Br. 1961); M. Flick, Z. Alszegey, Il creatore (Firenze 3 1964).

Übersetzt von Dr. August Berz

## ZOLTÁN ALSZEGHY

Geboren am 12. Juni 1915 in Budapest, Jesuit, 1942 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und doktorierte 1945 in Theologie. Er ist an der Gregoriana Professor, veröffentlichte (mit M. Flick) 1959: Il Creatore und 1964: Il Vangelo della grazia und ist Mitarbeiter am Gregorianum.