

Evolutionismus und Schöpfungslehre

Von Hans-Eduard Hengstenberg

Evolutionstheorie

Um ihr Wesen zu bestimmen, muß unterschieden werden zwischen evolutiven Fakten und der theoretischen Verarbeitung dieser Fakten. Daß es so etwas wie Evolution gibt, ist heute wohl nicht mehr zu bestreiten. Der Terminus ist allerdings nicht glücklich. Denn etymologisch hieße das »Hinauswälzung« eines Späteren aus einem Früheren, was, wie zu zeigen ist, in bezug auf den naturgeschichtlichen Zusammenhang der natürlichen Arten nicht in Frage kommt. Unverfänglicher wäre der alte Ausdruck »Deszendenz«¹.

Es besteht also ein Realzusammenhang zwischen urchinlichen und rezenten Formen, der im allgemeinen zu einer Differenzierung und Höherführung der Baupläne führt beziehungsweise geführt hat, wobei »höher« provisorisch so definiert werden kann, daß es den Lebewesen zunehmend gelingt, immer weitere Bereiche der Natur für ihre ontogenetische und phylogenetische Entfaltung zu nutzen.² So gestattet es die Warmblütigkeit den Vögeln und Säugern, jene Lebensräume zusätzlich in Besitz zu nehmen, die den wechselwarmen Reptilien noch verschlossen waren. Dies alles läßt sich auf Grund von Fakten aussagen.

Bei dem, was ich bisher referiert habe, handelt es sich lediglich um Sammlung und Ordnung von Fakten im Rahmen der Paläontologie. Der erste Überstieg zu einer Theorie liegt in dem Satz: Wenn es eine bestimmte frühere Form im Naturreich nicht gegeben hätte, dann hätte eine bestimmte spätere und höher differenzierte nicht entstehen können. Also eine reine *Konditionalaussage*.

Auf dem eben formulierten Fundamentalsatz baut sich dann das sekundär Theoretische der Evolutionstheorie auf, nämlich herauszufinden, welche späteren Formen auf welche früheren zurückgehen, was immer nur von Fall zu Fall gelingen kann und sehr oft hypothetisch bleiben muß.

Eine solche saubere Evolutionstheorie steht in keinem Widerspruch zur christlichen Glaubenslehre. Im Gegenteil. Dadurch, daß etwas vom Tier gleichsam in »transsubstantiiertes« Weise im Menschen ist, gewinnt der Mensch eine vorrationale, gleichsam chthonische Einfühlungsfähigkeit in die

1 Johannes Haas, *Biologie und Gottesglaube*. Berlin 1961, S. 143.

2 Ebd., S. 143 f.

Tierwelt, die ein reiner Geist nicht hätte und die den Menschen dazu befähigt, der liebende Hüter seiner Mitgeschöpfe zu sein. Es ist gleichsam die ontologische Grundlage für die Naturliebe eines hl. Franziskus, der seine Mitgeschöpfe als Brüder und Schwestern ansprach.

Evolutionismus

Etwas ganz anderes ist der Evolutionismus. Er beginnt dort, wo der Konditionalzusammenhang zwischen früheren und späteren Formen in einen Kausalzusammenhang umgedeutet wird; so als wäre die frühere Form durch einen bloßen gesetzmäßigen Zustandswandel in die spätere höhere Form vorangetrieben worden, kurz gesagt, als wäre Höhersein gleich Niederes plus Zustandswechsel des Niederen. Die Folge ist ein naturphilosophischer Monismus, sei er materialistischer, biologistischer oder spiritualistischer Provenienz. Aus sachlicher Forschung ist Weltanschauung oder Ideologie geworden.

Teilhard de Chardin bietet ein Beispiel für Evolutionismus. Seine Hauptthese geht dahin, daß ein Seiendes um so höher steht, je komplexer es ist. Komplexität besagt hier im allerformalsten Sinne, daß eine Vielheit von Teilen zu einer Einheit verbunden ist. Teile können bei Teilhard sein Atome, Moleküle oder einfach Elemente, kosmische Partikel (*grains cosmiques*), Korpuskeln. Daher ist die ganze Kosmogense bei Teilhard eine Art von Korpuskulisation.

Nun will aber Teilhard die Komplexität nicht nur als die nackte Zahl der Teilchen im rein quantitativen Sinne verstehen, sondern auch, und zwar wesentlich, als ihre Verbindung (*liaison*) oder ihr »arrangement«³. Damit springt der Komplementärbegriff herein: Zentriertheit (*centrèité*). Zentriertheit ist Sammlung um einen Mittelpunkt, in sich selbst auf sich selbst zurückgewendet sein. Und damit will Teilhard Innerlichkeit, Bewußtsein und Geist erklären. Auch die Person soll durch »Personalisierung«, eine Komplexifikation von Teilchen besonderer Art, entstehen.⁴

Man könnte Teilhard also folgenderweise verstehen: Die Komplexität hat die Zentriertheit immer bei sich, diese gehört zur Definition der Komplexität. Das wäre logisch tragbar und entspräche auch dem Lieblingsbegriff Teilhards, nämlich »Zentrokomplexität«.

Tatsächlich ist es bei Teilhard aber doch nicht so. Wir erfahren nämlich, daß die Zentriertheit Funktion der Komplexität ist, also beide doch nicht

3 Vgl. Bd. 3 der Pariser Gesamtausgabe, 1957, S. 313.

4 Z. B. *Evolution und Schöpfung – eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardins*. München 1963.

komplementär sind.⁵ Um nur ein Beispiel zu nennen: es handelt sich bei Teilhard um »eine Komplexität«, die nach und nach eine gewisse ›Zentriertheit‹ erreicht«⁶. Also hat die Komplexität die Zentriertheit doch nicht bei sich, sondern muß sie zu ihrem quantitativen Bestand hinzu von anderswoher erst bekommen. Da erhebt sich die Frage, welches die Prinzipien seien, die zur Quantität der Komplexität das qualitative Moment der Zentriertheit hinzuliefern.

Auf diese Frage gibt es bei Teilhard keine Antwort. Für die fehlenden Prinzipien in den Dingen springt ein *deus ex machina* ein. Das ist Omega, Anfang und Ende der kosmischen Werdensbewegung. Omega ist der letzte beziehungsweise erste Beweger dieses fortschreitenden Aufstiegs der komplexikativen Seinsformen bis zur Endeinheit. Aber Omega ist nicht wie bei Aristoteles ein unbewegter, sondern ein bewegter Beweger. Er gelangt bei diesem Aufstieg erst ganz zu sich selbst. Omega ist nämlich selbst komplex. »Complexité de Dieu«, sagt Teilhard unmißverständlich.⁷

Also ein echter Evolutionismus im Unterschied zur Evolutionstheorie. Die früheren Stufen sind nicht bloß konditional für die späteren, sondern in einen einzigen kosmogonischen Werdensprozeß eingebaut, der Materie und Geist, einschließlich kulturelle Evolution, gleichermaßen erfaßt und durchgreift. Materie und Geist sind bei Teilhard nur noch verschiedene Aspekte beziehungsweise Zustände ein und desselben Etwas.

Karl Rahner ist in seiner Konzeption der Komplexionsontologie Teilhards weit überlegen. Dennoch finden sich auch bei ihm evolutionistische Einschläge im Zusammenhang mit seinem Begriff der »Selbsttranszendenz« der Seinsstufen, auch Selbstüberschreitung oder Selbstüberbietung genannt. Ich beziehe mich im folgenden im wesentlichen auf Rahners umfängliche Arbeit *Die Hominisation als theologische Frage*⁸.

In diesem Rahmen hält Rahner auch eine Entwicklung der Materie auf Geist hin für möglich.⁹ Das hängt, ähnlich wie bei Teilhard, mit der Auffassung von Materie und Geist zusammen. Rahner will beide keineswegs in eins setzen. Er sieht richtig, daß Geist und Materie *ab origine* ontologisch aufeinander bezogen sind und daß sich das eine nur im Blick auf das andere verstehen läßt. Insofern liegt keine Ineinssetzung von Geist und Materie vor.

5 Quellennachweise finden sich in meinem Artikel »Komplexionstheorie und Gotteslehre bei Teilhard de Chardin« in: Theologisches 1 (Januar 1983).

6 Teilhard de Chardin, Die Entstehung des Menschen (in dtsh. Übersetzung). München 1961, S. 20.

7 Pariser Gesamtausgabe, Bd. 6. 1962, S. 86.

8 In: P. Overhage/K. Rahner, Das Problem der Hominisation (Quaestiones Disputatae 12/13). Freiburg 1961.

9 Ebd., S. 78.

Aber letztlich kommt es dennoch auf so etwas Ähnliches hinaus. Materie bzw. das Materielle ist nach Rahner ein bloßes »Moment an Geist«¹⁰, so daß »Materielles nichts anderes ist als eingegrenzter, gewissermaßen »gefrorener« Geist = Sein = Akt«¹¹. Aus dieser Formulierung geht die letztthinnige Identität von Sein und Geist bei Rahner hervor, zwischen Geist und Sein und Sein und Akt steht ein Gleichheitszeichen.

In Rahners Geist-Materie-Theorie wird dem Geist eine widersprüchliche Doppelrolle zugewiesen. Geist soll einmal dasjenige sein, was die Materie »entschränkt« und die in ihr liegende geistige Potenz aktualisiert, es geht um »Entschränkung des Beschränkten«¹². Zum anderen soll er selbst erst zu sich selber kommen müssen, und zwar, indem er »als Ermöglichung seines eigenen Zu-sich-selber-Kommens« eben dieses einschränkende Moment, die Materialität, an sich selber ursächlich »setzt«.¹³ Der Geist muß also, um zu sich selber zu kommen, dasselbe Moment setzen, das er doch gerade am Materiellen überwinden soll, damit dieses zu seiner eigentlichen Seinshaftigkeit hin aktualisiert wird. Macht der Geist mit seiner aktualisierenden Sendung am Materiellen, es vergeistigend, ernst, so muß er seine konturierende Selbstheit verlieren und zum »allgemeinen Sein« verdampfen. Gibt er seine Berufung am Materiellen preis und setzt das materielle Moment an sich selbst, so konturiert er sich zwar nach Rahners Voraussetzung in seinem Selbstsein, überläßt aber die Materie ihrer einschränkenden Dumpfheit und Nichtintelligibilität, und der alte cartesianische Dualismus bricht neu hervor.

Vom Sein her gesehen: im Sein und durch es kann sowohl die Materie sich auf Geistigkeit hin überschreiten als auch der Geist – sich selber Grenzen setzend – sich zu Materialität »einfrieren«. Damit ist die Formel für einen Evolutionismus gefunden, der noch schrankenloser ist als der teilhardsche, wenn auch viel subtiler.

Damit kommt Rahner aber in Konflikt mit der Schöpfungslehre, zumal der Grundaussage über die Schöpfung bei Thomas von Aquin: Gott schafft »ohne Bewegung«, *sine motu*¹⁴. Ohne Bewegung heißt: das Schaffen von seiten Gottes besteht nicht darin, daß ein Vorgegebenes durch Werden in einen neuen Zustand gebracht wird, denn das brächte Gott ja in Abhängigkeit von etwas, das er zu seinem Schaffen nötig gehabt hätte, die *creatio ex nihilo* wäre aufgehoben.

Daraus folgt: Wo immer wir Veränderung eines Vorgegebenen haben im

10 Ebd., S. 51, ähnliche Formulierungen auf den folgenden Seiten.

11 Ebd., S. 51-52.

12 Ebd., S. 52.

13 Ebd.

14 *Summa Theol.* I, 9. 45. a.3.

Sinne eines Werdens von etwas zu etwas, da liegt nicht Schöpfung vor; woraus sich die Umwendung ergibt: wo immer wir Schaffen von seiten Gottes haben, da kann es nicht in einer Veränderung von Vorgegebenem im Sinne eines Werdens von etwas zu etwas bestehen.

Nun faßt Rahner aber den Übergang von einer niederen Seinsform zur höheren gerade ausdrücklich als ein Werden im genannten Sinne auf, das sich mit der Selbstüberbietung deckt.¹⁵ An einem so verstandenen Werden kann Gott aber nicht als Schöpfer beteiligt sein, eben weil er *sine motu* schafft. Wir haben also schwerlich eine Möglichkeit, Gott überhaupt noch in die sogenannte Selbstüberbietung des Seienden einzubringen, wenn wir einmal diesen Begriff im Rahnerschen Sinne akzeptiert haben.

Diese Schwierigkeiten werden besonders deutlich, wenn Rahner versucht, göttliche unendliche Ursache und geschöpfliche endliche Ursache in bezug auf den *actus essendi* der neuen Stufe miteinander zu verbinden. Da ist schon eine bestimmte Seinsform, sagen wir eine tierische *species*. Dann kommt eine neue und höhere zur Existenz mit einem neuen *actus essendi* in den Exemplaren. Wie ist nun der Übergang vom *actus essendi* des alten Exemplars zum *actus essendi* des Exemplars der neuen Art zu erklären? Rahner sieht klar, daß das aus dem *actus essendi* des Exemplars der alten Art nicht zu erklären ist. Sein Lösungsvorschlag: »Man entwindet sich dieser Verlegenheit nur dann, wenn man deutlich und unumwunden sieht, daß die unendliche Ursache, die als reiner Akt alle Wirklichkeit in sich vorausenthält, zur ›Konstitution‹ der endlichen Ursache als solcher ... gehört, ohne ein inneres Moment an ihr als Seiendem zu sein.«¹⁶

Gott zur »Konstitution« der endlichen Ursache gehörig und Gott als inneres Moment an ihr, das dürfte wohl in unserem Zusammenhang wenig Unterschied ausmachen. Und tatsächlich spricht Rahner auch gelegentlich im soeben genannten Sinne von Gott als »Moment«. Nur wenn Gott und seine Macht »als Moment an der Wirkkraft des endlichen Wirkenden gedacht wird, ... kann der Akt als das von dem endlichen Wirkenden selbst Gewirkte gedacht werden.«¹⁷

Gott als zur »Konstitution« der endlichen Ursache gehörig und Gott als »Moment« an der Wirkkraft des Endlichen, in beiden Fällen sieht man nicht, wie die Konfundierung von Erstursache (Gott) und Zweitursache (Geschöpf) vermieden und das »*sine motu*« gerettet werden soll.

Rahner hat ein echtes Anliegen: Gottes Schaffen ist kein Gewaltakt, der von außen stößt und die Eigenaktivität des Geschaffenen totdrückt. Das sieht

15 Hominisation, a. a. O., S. 74-78.

16 Ebd., S. 69.

17 Ebd., S. 68.

Rahner. Aber die Antwort auf die Frage, wie Wirken Gottes und Eigenaktivität des Geschöpflichen bei Schaffen und Geschaffenwerden zusammenzusehen sind, ist ihm meines Erachtens nicht gelungen.

Das hat vornehmlich zwei Gründe: 1. Rahners maßlose Überschätzung des Werdens, 2. seine Reduzierung aller Ursprungsrelationen auf die Kausalkategorie. Eine solche simplistische Reduktion kann man sich spätestens nach Erscheinen meines Buches »Das Band zwischen Gott und Schöpfung«¹⁸ und meiner folgenden einschlägigen Bücher nicht mehr leisten.

Schöpfungslehre

Die Auslegung der Schöpfung muß auf einer ganz anderen Ursprungsrelation gründen als der Kausalrelation, nämlich auf der Ausdrucksrelation. Ausdruck ist kein Luxus in dem Sinne, daß ein Seiendes schon perfekt *ist* und sich dann außerdem noch ausdrückt. Vielmehr gibt es einen ontologischen Ausdruck, der zum Sein des Sichausdrückenden selbst gehört. So ist es dem Sein des menschlichen Geistes (nicht des engelhaften!) ontologisch eigen, sich in einem Leibe auszudrücken.

Zum Ausdruck gehören vier Grundkategorien: 1. das Sichausdrückende, 2. das Ausdrucksmedium (Worin des Ausdrucks), 3. ein Teilhabeverhältnis zwischen beiden und 4. das Ausdrucks-sein, das ist das schöpferische Ergebnis dieses Ausdrucksgeschehens.

Man kann sich das am menschlichen Sprachwort, und zwar im Akt seines Gesprochenwerdens, klarmachen: 1. Das Sichausdrückende ist der Geist, 2. Ausdrucksmedium sind die Lautmaterien (Phoneme), 3. besteht ein Teilhabeverhältnis zwischen Geist und Lautmaterie, ich komme darauf zurück; 4. ergibt sich ein Ausdrucks-sein: der Wortleib, der gleichsam aus der Klangmaterie schöpferisch herausgerufen wird.

Nun zur Erläuterung der Teilhabe (Punkt 3). Ihre Formel ist: gegenseitige Soseinsaneignung zweier Partner bei voller Belassung der Soseinsintegrität beider. Am genannten Beispiel verifiziert: die Klangmaterie empfängt etwas vom Sosein des Geistes, sie wird intentional, auf eine Sache verweisend, singeladen, ohne das eigene Sosein zu verlieren. Der Geist wird gleichsam inkarniert, erdverwurzelt, erlangt Welt- und Geschichtsmächtigkeit, ohne etwas von seinem Eigensein zu verlieren. Geist wird nicht Materie und Materie nicht Geist. Eines empfängt etwas vom anderen gerade auf Grund seines unverletzlichen Eigenseins. Auf diese Weise sind sowohl Dualismus als auch Monismus vermieden. Man kann das Ganze im Großen auf das Verhältnis von Geist und Leib in der menschlichen Person anwenden.

¹⁸ Paderborn 1940, 2. Aufl. Regensburg 1948. – In meinen Büchern Mensch und Materie. Stuttgart 1965, und Seinsüberschreitung und Kreativität. Salzburg 1979, findet sich Kritik an Rahner. Das war also noch zu seinen Lebzeiten.

Eines der Diakriterien zwischen menschlich personalem Ausdruck und dem Ausdruck Gottes des Schöpfers liegt in folgendem: Beim menschlichen Ausdruck fallen nie Ausdruck und Ausdrucksmedium zusammen. Wir drücken uns sprechend in der Lautmaterie aus, aber die Lautmaterie *ist* nicht unser Ausdruck, sondern nur das Worin unseres Ausdrucks. Bei Gottes Schaffen fallen dagegen Ausdrucksmedium und Ausdruck in eins. Man kann sowohl sagen, daß Gott sich schaffend in den Dingen ausdrückt, als auch, daß die Dinge sein Ausdruck *sind*. Ausdruck ist das Schaffen Gottes zweifellos, wenn diese Aussage auch immer das Analogiegesetz respektieren, also gleichsam gefiltert sein muß durch die *via negationis et eminentiae*. Die Abhängigkeit von einem Ausdrucksmedium ist die Unvollkommenheit, die eliminiert werden muß, um den Blick auf die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Ausdrucks freizubekommen.

Was gibt diese Interpretation des göttlichen Schaffens auf Basis der Ausdrucksrelation nun für die ontologische Interpretation der Evolution her?

Sie gibt vor allem dies her, daß widerspruchlos zu denken ist, daß Gott weiterschafft an dem, was er bislang geschaffen hatte. Ich habe das die *Theorie der gestuften Schöpfung* genannt.¹⁹ Einen der Stützpunkte dafür finde ich in dem älteren Schöpfungsbericht des Alten Testaments, wonach Gott den Menschen schuf, indem er Staub der Erde oder Lehm nahm und dahinein den Odem blies. Den Staub oder Lehm hatte Gott doch auch wohl geschaffen, er schuf also an dem von ihm Geschaffenen weiter.

Es ist mithin widerspruchlos zu denken, daß eine frühere Lebensform konditional für eine spätere war, ohne daß diese »aus« der früheren im Sinne eines kausalen Werdensprozesses hervorgegangen wäre. Vielmehr ist die spätere originär von Gott geschaffen. Dieser originäre Charakter wird nicht dadurch aufgehoben, daß es sich um ein Weiterschaffen an schon Geschaffenem handelt. Weder das Schaffen Gottes schlechthin noch das Weiterschaffen an schon Geschaffenem ist ein Prozeß, es ist auch nicht Beihilfe bei einem Prozeß oder Eingreifen in einen solchen. Die Rede von »Sondereingriffen« Gottes in die Natur zeugt von einem kompletten Unverständnis für die Schöpfungsrelation. Das Geschehen in der schöpferischen Ausdrucksrelation ist – wie übrigens jedes Ausdrucksgeschehen – ein überzeitliches Geschehen, es verläuft nicht in der Zeit. Gottes Tun wird im Ausdruck nicht verzeitlicht. Vielmehr ist die Sachlage so zu sehen: In einem bestimmten Kairos innerhalb der »Naturgeschichte« gelangt eine Lebensform in den Stand, daß sie einen neuen *actus essendi* vom Schöpfer empfangen kann. Damit kommt eine neue Lebensform zur Existenz. Der Schöpfer teilt, ohne in etwas einzugreifen oder etwas kausal zu verändern, also ohne daß das *sine motu* gefährdet wird, den

¹⁹ Diese Theorie findet sich in meinem Buch *Evolution und Schöpfung*, a. a. O., S. 202-233.

neuen *actus essendi* an das Geschöpfliche mit. Mitteilung ist transkausal. Handelte es sich um ein Verändern an Vorgegebenem, dann wäre das ein Widerspruch zu dem thomasischen Satz, daß Gott *sine motu* schafft. Es ist der unvergleichliche Vorteil der Ausdrucksrelation, innerhalb deren die schöpferische Mitteilung geschieht, daß sie jeden Werdenskausalismus ausschließt.

So entstehen im Laufe der »Naturgeschichte« im paläontologischen Sinne immer neue Formen, unter Verwendung von Materialien und Bauprinzipien der voraufgegangenen Formen, eben das ist gestufte Schöpfung. Nur das Verhältnis dieser Lebensformen untereinander ist zeitlich, nicht ist es das Schöpfungstun Gottes selbst. Die letzte Stufe ist der Mensch. Auch der Leib des Menschen untersteht diesem Gesamtentwurf. Vor das Wesen des menschlichen Leibes gelangt man nicht vom Begriff des tierischen Organismus aus. Menschlicher Leib ist etwas absolut Einmaliges im Reich der Natur, genau so wie der menschliche Geist. Und jeder einzelne Mensch ist einmalig sowohl in seinem Geist als auch in seinem Leib als auch in seinem Persönlichkeitsprinzip.²⁰

Kommen wir noch einmal auf den *actus essendi* zurück. Er wird vom Schöpfer dergestalt mitgeteilt, daß das Hervor-Gerufene – gerufen, nicht kausiert! – diesen Akt in eins mit dem Empfangen *vollziehen* kann. Er wird vom Geschöpf vollzogen, indem es sich in seinen von Gott mitgeteilten Konstituentien konstituiert, beim Menschen in Geist, Leib und Persönlichkeitsprinzip. Dabei handelt es sich zwischen Geist und Leib um ein persistierendes, überzeitliches Ausdrucksgeschehen; und eben dieser ontologische Ausdruck ist wesentlich für den Vollzug des menschlichen Seinsaktes. Gott ermächtigt schaffend das Geschöpf zur ontologischen Begründung in sich (dem Geschöpf) selbst. Hier kommt das echte Anliegen Rahners zum Zuge: daß Gott in seinem Schaffen das Geschöpf nicht überfremdet, sondern es umgekehrt zur eigenen Wirksamkeit aufruft. Das gilt sowohl für die *actio immanens* als auch die *actio transiens*.

Gott ermächtigt das Geschöpf dauernd in überzeitlicher Weise zum Seinsvollzug seiner selbst. Das entspricht dem Begriff des *concursum divinum*. Dagegen ist die Erschaffung des Seinsaktes als solchen nicht mit diesem Begriff zu fassen. Denn es gibt kein Halbpart zwischen göttlichem und geschöpflichem Wirken in bezug auf den *actus essendi*. Die einzig mögliche Interpretation ist: Gott teilt in der Ausdrucksrelation dem Geschöpf den *actus essendi* so mit, daß das Geschöpf diesen Akt zugleich vollziehen kann. Den Akt vollziehen heißt keineswegs den Akt verursachen. Den Akt vollziehen heißt, am Beispiel der menschlichen Person dargetan, daß sich das begründende Zueinander der Prinzipien Geist, Leib und Persönlichkeitsprinzip erfüllt. Aber

20 Über das Verhältnis von Geist, Leib und Persönlichkeitsprinzip in der menschlichen Person vgl. H.-E. Hengstenberg, Philosophische Anthropologie. Salzburg 1984.

dabei ist ja immer schon der alle Prinzipien durchgreifende Seinsakt vorausgesetzt, dieser kann also nicht vom Geschöpf gemacht worden sein.

Zum Schluß noch ein Punkt, bei dem sich Evolutionstheorie und Schöpfungslehre innig berühren. Es handelt sich um das, was Johannes Haas die »Umprägung des Erbgutes« nennt.²¹ Haas hat mir für meine eigene Theorie viel geholfen. Nachdem ich an seinen Aufstellungen weitergearbeitet habe, meine ich, daß Umprägung des Erbgutes folgendes besagt: 1. daß nichts vom Erbgut der alten Art, das konditional ist für das Entstehen eines Exemplares der neuen Art, einfach vernichtet wird; 2. daß Genmoleküle der alten Art eine aktive Potenz in bezug auf Genmoleküle der neuen Art besitzen; 3. daß es sich – zumindest auch – um eine Um- und Neuordnung des bisherigen Genmaterials handelt. Ähnlich wie wir aus den Lauten eines bestimmten Wortes durch Umstellung und Umordnung derselben Laute ein neues Wort mit neuem Sinn bilden können.

Die Punkte 1 und 2 entsprechen dem Sachverhalt, daß Gott in seinem Weiterschaffen an schon von ihm Geschaffenem keine geschöpfliche Aktivität unterdrückt, sondern diese aufruft und an sie anknüpft. Speziell Punkt 2, wo es sich um die aktive Potenz des alten in bezug auf das neue Genmaterial handelt, betrifft die Rehabilitierung der Materie, die ich schon im vorangegangenen Abschnitt angesprochen habe. Materie ist nicht bloß potenziell in bezug auf ein Höheres, sondern stellt sich mit eigener Akthaftigkeit in den Dienst für den Ausdruck des Höheren.

Radikal auszuschließen ist aber folgendes: Das alte Genmaterial hat keine aktive Potenz in bezug auf den von Gott eingeschaffenen neuen *actus essendi*; und ebenso nicht in bezug auf die von Gott eingeschaffenen neuen Seinsprinzipien, daß heißt speziell bei der Erschaffung des Menschen: nicht in bezug auf den eingeschaffenen Geist und das eingeschaffene Personalitätsprinzip. In all diesen Hinsichten bleibt das alte Genmaterial vielmehr streng auf seine konditionale Rolle beschränkt.

Noch eins ist wichtig. Die Umprägung des Erbgutes ist nicht dem Schöpfer anzulasten. Denn das wäre ja wieder ein *deus ex machina*, ein Eingreifen Gottes in einen natürlichen Werdensprozeß, was dem Grundsatz des Thomas »Gott schafft ohne Bewegung« widerspräche. Die Umprägung des Erbgutes muß vielmehr den von Gott eingeschaffenen neuen Prinzipien zugesprochen werden. Nur auf diese Weise gibt es eine konfliktfreie Verbindung des Formalobjekts der Evolutionstheorie mit dem Formalobjekt der Schöpfungslehre.

21 Johannes Haas, a. a. O., S. 156.