

dungen grundsätzlich und durchgehend ohne Beratung und Befragung der Untergebenen getroffen und selbst da, wo es nicht nötig ist, vor ihnen bis zum letzten Augenblick geheim gehalten werden. Das stellt allerdings an die Obern größere Anforderungen und kann durch den Unverständ einzelner Untergebener lästig werden. Aber der Gewinn für das Ganze, vor allem das erhöhte Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und der Mitverantwortung für die gemeinsame Sache, wiewegen diese Nachteile meist reichlich auf. Wo hingegen der gemeinsame Geist nicht sehr lebendig ist, kann sich heute der einzelne der Gemeinschaft viel leichter entziehen als in früheren Zeiten. Aber dann wird der Sinn der Ordensgemeinde, in der Welt eine Gemeinschaft darzustellen, die nicht von weltlichen Beweggründen, sondern von Geistigem und Übernatürlichem, von der selbstlosen Liebe zu Gott und zum Nächsten zusammengehalten ist, verfehlt. Wenn die Orden in der heutigen Welt keine Zeichen mehr wären, dann hätten sie ihren Sinn verloren. Um seiner Aufgabe heute zu genügen, muß das Ordensleben in seiner äußereren Form freier und beweglicher, dafür aber im inneren Geist um so fester und lebendiger werden.

Welt in Christus - Christus in Welt

Darstellung und Deutung der geistlichen Lehre bei Teilhard de Chardin

Von Adolf Haas SJ, Pullach bei München

II

Schöpfung als Erscheinung (Teilhards Phänomenologie): Welt im Prozeß der Verinnerlichung

Schöpfungslehre und Geistliche Lehre

Teilhard de Chardin hat seiner geistlichen Lehre in dem Buch „*Le Milieu Divin*“¹ das Motto vorangestellt: „Sic Deus dilexit mundum“ („So sehr hat Gott die Welt geliebt“). Die Einleitung zu diesem Buch trägt das Leitmotiv: „In eo vivimus“ („In Ihm leben wir“). Hiermit wird grundsätzlich und mit aller wünschenswerten Eindeutigkeit festgestellt, daß geistliches Verhalten notwendigerweise ein Verhalten zur Welt, in der wir leben, einschließt. Damit ist in keiner Weise bereits etwas über die konkrete Form und das konkrete Motiv dieses Weltverhaltens eines geistlichen Menschen entschieden: ob es sich also vollzieht im geistigen Raum der (freilich nur über das Kreuz Christi echt vollzogenen) Weltfreudigkeit des franziskanischen Sonnengesangs oder in der Welt-Einsamkeit eines Wüstenheiligen oder schließlich in alltäglicher, schlicht aus der Hand Gottes angenommener Weltbegegnung eines „einfachen Lebens“.

¹ Paris 1957; deutsche Übersetzung „Der göttliche Bereich“, Olten und Freiburg i. Br. 1962.

Durch alle noch so verschiedenen und echt möglichen Formen des geistlichen Weltverhaltens zieht sich ein durchgehendes Grundmotiv: die Geschöpflichkeit von Welt und Mensch, eine Geschöpflichkeit, so müssen wir freilich im Sinne Teilhards noch hinzufügen, die sich aus der Liebe des Schöpfers begreift und Geschaffensein aus der Liebe des Schöpfers lebt („Sic Deus dilexit mundum“). Damit ist eigentlich der Spannungsbogen ignatianischer Spiritualität in den Exerzitien gesetzt, der seinen einen Grundpfeiler in der nüchternen Schöpfungserwägung des „Fundamentes“ hat („Der Mensch ist geschaffen . . .“) und der seinen anderen Grundpfeiler — am Ende der Exerzitien — in der innerlich glühenden „Betrachtung zur Erlangung der Liebe“ besitzt. Wird in der vernünftigen Nüchternheit des „Fundamentes“ die Sinn- und Zielrichtung des Menschen auf Gott hin bestimmt („Der Mensch ist geschaffen dazu hin, Gott Unseren Herrn zu loben, Ihn zu verehren und Ihm zu dienen, und so seine Seele zu retten“), so wird Welt als Schöpfung in ihrem Geschaffensein „auf den Menschen hin“ begriffen („Die anderen Dinge auf Erden sind zum Menschen hin geschaffen, und um ihm bei der Verfolgung seines Ziels zu helfen, zu dem hin er geschaffen ist“). Das Geschaffensein der Welt hat also seinen wesentlichen Ausdruck und seine unabdingbare Sinnrichtung und unumkehrbare Dynamik „auf den Menschen hin“. Welt kann somit als Schöpfung nur anthropologisch richtig bestimmt werden. Zwar wird in einer spirituellen Anthropologie der Mensch nicht schlechthin „Maß aller Dinge“, denn alle Dinge sind bereits durch ihren Schöpfungscharakter dem Menschen angemessen und zugemessen. Das zu erkennen und sich selbst als absoluten Maßstab zu werten, ist die stolze Grundversuchung menschlicher Vermessenheit, die sich selbst eben nicht auch als Geschöpf Gottes begreift. Denn Menschsein als Geschöpflichkeit besagt „auf Gott hin sein“ — bis in die letzte Faser der Existenz. Und damit bestimmt sich das „auf den Menschen hin“ der Welt letztlich als ein „auf Gott hin“ — durch den Menschen. Der Mensch ist somit als Geschöpf das eigentliche Feld der Weltbegegnung und der Gottesbegegnung und zwar so, daß Weltbegegnung im Menschen zur Gottesbegegnung wird („Gott suchen und finden in allen Dingen“ — lautet ein anderer Grundsatz), wenn immer der Mensch sich als wesentlich auf Gott hin gerichtet begreift. Die Gottgerichtetheit des Menschen kann aber nie welt-los sein, sie ist wesentlich welthaft, und zwar in einem Maße, daß die Dinge dieser Welt in ihrer schicksalhaft-vorsehungsmäßigen Unberechenbarkeit und Einmaligkeit in den gottoffenen Menschen Einlaß erhalten; denn der Mensch als Geschöpf trifft nicht eine eigenständige Auswahl der Dinge der Welt, differenziert also nicht Welt nach seinem eigenen Geschmack, sondern ist gleichen Mutes zu allen Dingen (indifferent), so daß im „Fundament“ der Exerzitien gesagt wird: „Darum ist es notwendig, uns allen geschaffenen Dingen gegenüber gleichmäßig (indifferentes) zu machen, überall dort, wo dies der Freiheit unseres Wahlvermögens eingeräumt und nicht verboten ist, dergestalt, daß wir von unserer Seite Gesundheit nicht mehr als Krankheit begehrten, Reichtum nicht mehr als Armut, Ehre nicht mehr als Ehrlosigkeit, langes Leben nicht mehr als kurzes, und dement sprechend in allen übrigen Dingen, einzig das ersehnen und erwählend, was uns jeweils mehr zu dem Ziele hin fördert, zu dem wir geschaffen sind.“

Weltbegegnung und Gottoffenheit im Menschen sind aber grundsätzlich auf das abgründige Geheimnis menschlicher Freiheit und damit personaler Entscheidung

gestellt. Welt wird so zur Gabe und Aufgabe für den Menschen und zwar „auf Gott hin“. Tragisch verdunkelt wird diese Welt-Aufgabe des Menschen aber durch die Fehlentscheidung der Sünde, die ihre Unheilsgeschichte mit dem Fall der Engel beginnt, sich in der Ursünde Adams fortsetzt und tausendfaches Unheil weiterzeugt in der sündigen Fehlentscheidung jedes gefallenen Menschen. Damit verdunkelt sich aber auch der Schöpfungssinn der Welt als Weg zu Gott. Aus dieser Unheilsgeschichte gibt es nur einen Ausweg, den Gott selbst in unbegreiflicher Liebesoffenbarung beschritten hat: der neue Mensch in Christus. In Christus ist der Welt und dem Menschen ihr ursprünglicher Schöpfungssinn wiedergegeben; ja noch mehr: das „auf den Menschen hin“ der Welt wird konkret überhöht durch das „auf den Gottmenschen hin“ der konkreten Heilsordnung. Und das „auf Gott hin“ des Menschen wird von allen hochmütigen Vergottungsträumen („Sein wie Gott“) erlöst und zugleich erfüllt durch das „auf Christus Jesus hin“, der Gott und Mensch zugleich ist. In die Menschheit Jesu als den universellen Heilsweg mündet jetzt auch aller Schöpfungssinn von Welt und Mensch: in neuem, göttlichem Sinn ist jetzt die Welt „auf den Menschen hin“ — und zwar grundsätzlich unverlierbar, da sie bezogen ist auf den Menschen, der zugleich Gott ist.

In Christus enthüllt sich dem Menschen auch das Schöpfungsmotiv Gottes: „Sic Deus dilexit mundum“ — „So sehr hat Gott die Welt geliebt“. Der Schöpfer offenbart sich in seiner Schöpfung und Erlösung (beide gehören jetzt untrennbar zur einen Heilsgeschichte) in seinem innersten Wesen als sich selbst hingebende, verströmende Liebe. Schöpfungswerke und Schöpfungswege, alles „auf den Menschen hin“ der Welt, ist im letzten der Weg der göttlichen Liebe zum Menschen, die, sich selbst vergebend, Schöpfung als Liebesgabe und Liebesgegenwart anbietet. Ja noch mehr: Gott verlangt danach, sich mir liebend hinzugeben (1. Punkt der *Betrachtung zur Erlangung der Liebe*). Die erschreckende, abgründige Freiheit des Menschen enthüllt sich jetzt als die unüberbietbare Möglichkeit, Gott in Christus in allen Dingen liebend zu suchen und zu finden und sich ihm ganz und gar hinzugeben.

In der geistlichen *Lehre* Teilhards, wie sie sich in seinem Werk „Der göttliche Bereich“ darstellt, ist die Schöpfungsordnung (d. h. die Welt als „auf den Menschen hin“ — und der Mensch als „auf Gott hin“) die Grundstruktur auch des geistlichen *Lebens*. Teilhard selbst gibt diese Grundstruktur der Spiritualität wie folgt an (S. 37): „Die allgemeine Ordnung des Heils, das heißt der Vergöttlichung unserer Handlungen, kann man etwa folgendermaßen in einer kurzen Erwägung festhalten:

Im Schoße unseres Weltalls ist jede Seele für Gott da in Unserem Herrn.

Andererseits ist aber alles, auch die materielle Wirklichkeit, die jeden von uns umgibt, für unsere Seele da.

Somit ist alle wahrnehmbare Wirklichkeit, die jeden von uns umgibt, durch unsere Seele für Gott da in Unserem Herrn.

Versuchen wir, die drei Glieder dieser Schlußfolgerung tiefer zu erfassen. Die Begriffe und ihre Verbindung sind zwar leicht verständlich. Doch nehmen wir uns in acht! Den Wortlaut der Schlußfolgerung begreifen, heißt noch nicht in jene erstaunliche Welt vordringen, deren unausschöpfliche Reichtümer sich uns in der nüchternen Strenge dieser Schlußfolgerung enthüllen.“

Selbstverständlich ist es nicht Aufgabe einer geistlichen Lehre, konkret naturwissenschaftlich und naturphilosophisch zu beschreiben, wie die Dinge der Welt auf den Menschen hin ausgerichtet sind. Deshalb gibt Teilhard in dieser Hinsicht in seiner geistlichen Lehre nur wenige Hinweise. Aber fast das ganze übrige Werk Teilhards ist der wissenschaftlichen Deutung der Welt in ihrer inneren Dynamik auf den Menschen hin gewidmet. Teilhard nennt seine wissenschaftliche Deutung eine Beschreibung der Welt als Erscheinung (Phänomenologie). Von seiner geistlichen Lehre her gesehen ist diese Phänomenologie nichts anderes als der Versuch, die an der Schöpfungsordnung abgelesene Grundstruktur der geistlichen Lehre auch in ihrer wissenschaftlich greifbaren Erscheinungsseite zu beschreiben. Dabei läßt sich Teilhard von der Grundüberzeugung leiten, daß es die eine Welt ist, die seine geistliche Lehre und zugleich seine wissenschaftliche Phänomenologie meint: Welt als die eine Schöpfung Gottes. Ihre geschöpfliche Grundstruktur (Welt auf Mensch — Mensch auf Gott hin) kann auch von einer Wissenschaft, die das Ganze der Schöpfung im Blick hat, entdeckt werden. Freilich kann dieses Schöpfungs-Ganze nicht von einer Einzelwissenschaft her in den Blick kommen, auch nicht von einer enzyklopädischen Summe einzelwissenschaftlicher Bemühungen her, denn die Entdeckung der ganzheitlichen Struktur der einen Welt als Schöpfung verlangt eine jede Einzelwissenschaft transzendernde Methode. Über die methodischen Probleme werden wir später noch ausführlich diskutieren müssen. Hier sei nur noch soviel bemerkt, daß auch die gnadenhaft-übernatürliche Heilsordnung in Jesus Christus die geschöpfliche Grundstruktur der einen Geschöpf-Welt nicht zerstört, sondern auf ihr aufbaut und sie gnadenhaft überformt und so ihre letzte Bestimmung in Christus rettet. So ist es eben doch die eine Welt Gottes und des Menschen, die Teilhards Spiritualität und seine wissenschaftliche Phänomenologie zugleich meint. Es ist die eine Welt, die nicht mehrere „Köpfe“ zugleich haben kann, wie Teilhard treffend bemerk²: „Man mag die Dinge drehen und wenden, wie man will, das Universum kann nicht zwei

² *Superhumanité*, 1943; zitiert bei: Claude Tremontant, *Einführung in das Denken Teilhard de Chardins*, Freiburg-München 1961, S. 100. — Das 26 Schreibmaschinenseiten umfassende Manuskript ist ohne Zweifel eine der prägnantesten und kürzesten Zusammenfassungen des Teilhard'schen Weltsystems. Er selber bezeichnet in einer Vorbemerkung zu seiner Schrift diese Arbeit als „das authentische und vollständige Resumé“ seiner Gedanken über Gott und Welt. Die Schrift enthält in sprachlich äußerst komprimierter Form das Wesentliche seines Glaubens („l'essence de ma foi“). Zur Interpretation dieser Schrift werden wir häufig andere Arbeiten seines reichverzweigten Lebenswerkes heranziehen müssen. Daß wir hierbei zuerst und vor allem einmal eine wohlwollende, sachgerechte Interpretation anstreben, ist eine Selbstverständlichkeit. Je mehr Einblick wir in die weitgespannte Gedankenwelt Teilhards durch die laufend neu erscheinenden Werke erhalten, um so mehr festigt sich die Einsicht, daß wir dieses in philosophisch-theologischer Schau wie fachwissenschaftlicher Erkenntnis gleich komplizierte Werk erst einmal richtig verstehen müssen, um fruchtbare, konstruktive Kritik üben zu können. Die Zeiten des fanatischen pro et contra gehen langsam vorüber und nüchterne Bestandsaufnahme und Interpretation rückt in den Vordergrund. Ein „vulgarisierter“ Teilhard, dessen aus dem Zusammenhang herausgerissene Thesen das leidenschaftliche Feuer der Diskussion schürten, weicht langsam dem eigentlichen, „wissenschaftlichen“ Teilhard, dessen Erforschung erst jetzt einigermaßen in Gang gekommen ist. All das heißt freilich nicht, daß wir evidente Schwierigkeiten vertuschen wollen. Wir werden sie einer eigenen Arbeit vorbehalten.

Köpfe haben — es kann nicht ‚bicephal‘ sein. Mag infolgedessen das synthetisierende Wirken, das das Dogma für das menschgewordene Wort beansprucht, letzten Endes noch so übernatürlich sein, es wird dieses in seinen Auswirkungen nicht von der natürlichen Konvergenz der Welt abweichen dürfen, wie wir sie oben beschrieben haben. Ein christliches Weltzentrum, das die Theologie bestimmt, und ein kosmisches Weltzentrum, das die Anthropogenese postuliert: die beiden Brennpunkte fallen in dem historischen Milieu, in das wir gestellt sind, letzten Endes notwendig zusammen (oder sie decken sich mindestens wieder).“

Nach dem bisher Besprochenen kann es für eine geistliche Lehre nicht uninteressant sein — so unbedeutend auf den ersten Blick es auch für ein von der Gnade getragenes Verhalten erscheinen mag —, einen wissenschaftlichen Blick auf die geschöpfliche Struktur von Welt und Mensch zu werfen: denn eben in der so erscheinenden Welt, wie sie die Phänomenologie Teilhards zu beschreiben versucht, vollbringt der geistliche Mensch sein geistliches Leben. Wir versuchen deshalb im folgenden Teilhards Weltschau in den wesentlichen Zügen zu beschreiben. Ich beziehe mich hierbei vor allem auf die noch unveröffentlichte Arbeit Teilhards „*Comment je vois*“ (vollendet August 1948, sieben Jahre vor seinem Tod)³.

Zwei notwendige Voraussetzungen

Eine absolut voraussetzungslose Wissenschaft gibt es nicht. Man könnte deshalb formulieren: voraussetzungslos ist eine Wissenschaft, die ihre Voraussetzungen erkennt und auch benennt, so daß Folgerungen aus den Voraussetzungen als solche erkannt werden können und deshalb nicht verwechselt werden mit Folgerungen aus wissenschaftlichen Tatsachen oder Erkenntnissen aus diesen Tatsachen. Durch Teilhards Werk ziehen zwei Voraussetzungen, die für das gesamte Werk von der größten Bedeutung sind und uns überall begegnen. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, diese Voraussetzungen im einzelnen zu rechtfertigen, wir wollen sie nur klar herausstellen. Teilhard selbst hat in seinen entscheidenden Arbeiten diese Voraussetzungen klar formuliert, weshalb wir nicht lange zu suchen brauchen. In seinem Hauptwerk „*Der Mensch im Kosmos*“⁴ heißt es zu diesem Punkt: „Jeder derartige Versuch einer wissenschaftlichen Beschreibung des Alls zeigt natürlicherweise in seinem Verlauf recht weitgehend den Einfluß gewisser anfangs gemachter Voraussetzungen (*présupposés initiaux*), von denen dann die ganze weitere Struktur des Systems abhängt. Im besonderen Fall der vorliegenden Abhandlung vereinigen sich — darauf möchte ich besonders hinweisen — zwei Vorentscheidungen (*deux options primordiales*), um alle Ausführungen zu stützen und zu leiten. Die erste besteht in dem Vorrang (primat), der dem Psychischen und dem Denken im Weltstoff zuerkannt wird. Die zweite im ‚biologischen‘ Wert, welcher der sozialen Wirklichkeit (*Fait Social*) um uns herum zugeschrieben wird. Überragende Bedeutung des Menschen in der Natur und organische Natur der Menschheit: zwei Hypothesen, die man

³ Teilhard hat seine Arbeit „*Comment je vois*“ in drei Hauptteile aufgegliedert: 1. Physik (Phänomenologie); 2. Metaphysik; 3. Mystik. Für unser Thema kommt an dieser Stelle der Untersuchung nur der erste Hauptteil, die Phänomenologie, in Frage. Die Metaphysik soll in einem weiteren Aufsatz dargestellt und interpretiert werden.

⁴ München 1959, S. 2.

gleich zu Beginn zurückweisen kann; aber ich sehe nicht, wie man ohne sie eine zusammenhängende (cohérente) und totale Vorstellung vom Phänomen Mensch geben könnte.“

Die erste Voraussetzung, die man gerade heute auch als eine fundamentale Voraussetzung einer geistlichen Lehre bezeichnen könnte, sieht zwar aus wie eine Selbstverständlichkeit: Primat des Psychischen und des Denkens im Weltstoff oder überragende Bedeutung des Menschen in der Natur. Wie die weitere Entfaltung der Teilhardischen Phänomenologie aber eindeutig zeigt, ist diese Voraussetzung eine echt philosophische, das heißt so etwas wie ein letzter Grund, auf den alles bezogen werden muß und ohne den nichts von der Phänomenologie letztlich verstanden werden kann. Der Mensch in seiner substantiellen Einheit von Materie und Geist, existentieller Blick- und Schnittpunkt des materiellen und geistigen Kosmos, wird Grundachse des ganzen Systems. Da diese Achse in ihrer zeitlich-kosmischen Entwicklungsdynamik gesehen wird, liegt bereits durch diese naturphilosophische Vorentscheidung eine unumkehrbare Sinnrichtung des Systems fest: wachsendes Bewußtsein in einem immer mehr sich organisierenden Weltstoff. In der dritten Vorbemerkung zu „Comment je vois“ gibt darum Teilhard diese Sinnrichtung des Weltprozesses auf das Bewußtsein hin ausdrücklich als zugrundeliegendes „Postulat“ an. Es heißt dort, daß der phänomenale Lauf des Lebens sich in der Richtung des Bewußtseins und der Reflexion vollzieht, so daß man sagen könnte: die höhere Form der Existenz und der Endzustand der kosmischen Wirklichkeit ist: „d'être pensée“; das heißt im Doppelsinn dieses Wortes: die kosmische Wirklichkeit strebt als Endziel an, sowohl (von einem geistigen Subjekt) gedacht zu werden, wie selbst Gedanke (oder besser „vergeistigt“) zu werden.

In der geistlichen Lehre des „Milieu Divin“ findet diese eben genannte Voraussetzung überall ihren eindeutigen Ausdruck. Freilich legt hier Teilhard den größten Wert darauf zu zeigen, wie sehr auch das geistige Leben des Menschen in die kosmischen Bedingungen verwoben ist; es ist also die gleiche Voraussetzung wie in der Phänomenologie, nur mit einem anderen Akzent. Im „Göttlichen Bereich“⁵ heißt es unter der Überschrift „Im Weltall, wo jeder Geist in Unserem Herrn auf Gott zustrebt, ist alles Wahrnehmbare für den Geist da“:

„In dieser Form hat der Untersatz einen finalistischen Aspekt, der die positivistischen Gemüter sehr befremden könnte. Doch er will nur eine natürliche und unbestreitbare Tatsache ausdrücken, nämlich, daß unser geistiges Sein sich dauernd aus den unzähligen Kräften der faßbaren Welt ernährt. Auch hier ist ein Beweis überflüssig. Aber sehen muß man die Dinge, so wie sie sind, wirklich und eindringlich. Wir leben mitten in einem Netz von kosmischen Einflüssen, wie inmitten der Menge der Menschen oder wie in der Myriade von Sternen, leider ohne uns der Unermeßlichkeit dieser Einflüsse bewußt zu werden. Wenn wir die ganze Fülle unseres Menschseins und unseres Christseins leben wollen, müssen wir die Stumpfheit überwinden, die uns die Dinge um so mehr zu verstecken sucht, je näher sie uns kommen und je größer sie sind. Gehen wir von den allerpersönlichsten Zonen unseres Bewußtseins aus und verfolgen wir die Verlängerungen unseres Seins durch die ganze Welt hindurch! Die Übung ist heilsam und lohnt sich. Wir werden überwältigt feststellen, wie vielfältig und wie eng wir mit dem Weltall verbunden sind.“

⁵ 1962, S. 39 ff.

Im Menschen, in seiner substantiellen Einheit von Materie und Geist, vollzieht sich bereits wesenhaft die „Vergeistigung“ der Materie. Das Grundthema der gesamten kosmischen Entwicklung, nämlich der „Sieg des Geistes über den Stoff“ (wie es Karl Ernst v. Baer, der Begründer der Embryologie, formuliert hat), ist im Menschen wesenhaftes Thema seiner Existenz. Die gnadenhafte Berufung unserer ganzen Existenz in Christus läßt uns sogar hoffen, daß dieser in uns anwesende, vergeistigende Umwandlungsprozeß bereits der Anfang der gnadenhaften Umwandlung in unsere Auferstehungs-Existenz ist. Darum sagt Teilhard weiter (S. 40—42):

„Die Wurzeln unseres Seins? Sie tauchen in die unergründlichste Vergangenheit hinab. Welch ein Geheimnis sind die ersten Zellen, die eines Tages vom Hauch unseres Geistes beseelt wurden! In welch eine niemals ganz zu entziffernde Synthese von sich fortsetzenden Einflüssen sind wir für immer verflochten! Durch die Materie wirkt in jedem von uns die ganze Geschichte der Welt in einem Teil nach. Mag unsere Seele auch noch so selbständig sein, sie ist doch die Erbin eines Daseins, das vor ihr durch das Zusammenwirken aller irdischen Kräfte wunderbar bearbeitet wurde. Auf einer bestimmten Entwicklungsstufe begegnet sie dem Leben und vereinigt sich mit ihm. — Kaum findet sie sich an diesem bestimmten Punkt des Weltalls eingefügt, fühlt sie sich ihrerseits schon umlagert und durchdrungen von der Flut kosmischer Einflüsse, die sie ordnen und verarbeiten muß. Blicken wir um uns! Die Wellen kommen von überallher aus der Tiefe des Horizonts. Durch alle Zugänge überflutet uns das Wahrnehmbare mit seinen Reichtümern. Speise für den Körper und Nahrung für die Augen, Harmonie der Töne, Fülle des Herzens, unbekannte Erscheinungen und neue Wahrheiten, alle diese Schätze, alle diese Reize, alle diese Anrufe steigen von allen vier Enden der Welt auf und durchdringen in jedem Augenblick unser Bewußtsein. Was wollen sie in uns bewirken? Was bewirken sie in uns, selbst wenn wir sie wie schlechte Arbeiter untätig oder gleichgültig empfangen? Sie vermischen sich mit dem innersten Leben unserer Seele, um es zu entfalten oder zu vergiften. Beobachten wir uns selbst nur eine Minute, und schon sind wir davon bis zur Begeisterung oder bis zur Beklemmung überzeugt. Wenn schon die unscheinbarste und materiellste Nahrung imstande ist, unsere geistigen Fähigkeiten tief zu beeinflussen, was ist dann von den unendlich tiefer durchdringenden Kräften zu halten, die die Musik der Schattierungen, der Töne, der Worte und der Ideen mit sich führt? Es gibt in uns nichts Körperliches, das sich unabhängig von der Seele ernährt. Was immer der Leib annimmt und umgestaltet, muß auch von der Seele vergeistigt werden. Sie tut das natürlich ihrer Würde gemäß und auf eigene Weise. Aber sie kann sich dieser universellen Berührung und pausenlosen Verarbeitung nicht entziehen. So vollendet sich in ihr auf Glück und Gefahr immer mehr die ihr eigentümliche Kraft, zu verstehen und zu lieben, die ihre ganz durchgeistigte Einmaligkeit ausmacht. Wir wissen zwar nicht, in welchem Verhältnis und in welcher Form die natürlichen Fähigkeiten dereinst in unser letztes Tun, in die Schau Gottes, übergehen. Doch man kann kaum daran zweifeln, daß wir uns auf Erden mit Gottes Hilfe jene Augen und jenes Herz bereiten, aus denen eine letzte Umwandlung die entsprechenden Organe schaffen wird. Diese werden einst — bei jedem auf seine Art — über die Kraft verfügen, anzubeten, und über die Fähigkeit, selig zu sein.“

Wie dieser nach Ausdruck und Einsicht großartige Text zeigt, ist es Gottes Wille, der uns so erschaffen hat, daß in uns das Universum heimfinde zum Geist und durch diese „Vergeistigung“ im Menschen: heimfinde zu Gott. So vollzieht sich im Menschen als dem bewußtesten Zentrum des Kosmos nicht nur die individuell-persönliche Vergeistigung der eigenen Leiblichkeit, sondern die menschliche Seele schafft an einem „Werk“, das sie unendlich übersteigt: die Vollendung der Welt. Darum fährt Teilhard fort (S. 42 f.):

„Gott will nur unsere Seele, wiederholen die Meister des geistlichen Lebens immer wieder. Um den Worten ihr wahres Gewicht zu lassen, dürfen wir aber nicht vergessen, daß die Menschenseele, mag sie auch, nach Ansicht unserer Philosophen, getrennt erschaffen sein, in Geburt und Reifung vom Weltall untrennbar ist, in dem sie geboren wurde. In jeder Seele liebt und rettet Gott teilweise die ganze Welt, die diese Seele auf besondere und unveräußerliche Art zusammenfaßt. Nun aber wird uns diese Zusammenfassung, diese Synthese nicht mit dem ersten Erwachen des Bewußtseins fertig und vollendet geschenkt. Wir selbst müssen in eifriger Tätigkeit ihre überall zerstreuten Elemente sammeln. Die Arbeit der Alge verdichtet die Stoffe, die in winzigen Dosen in der ungeheuren Wassermenge des Ozeans enthalten sind, in ihr Gewebe — der Fleiß der Biene bildet ihren Honig aus dem in zahllosen Blumen verteilten Nektar —, doch die Tätigkeit dieser Lebewesen ist nur ein blasses Abbild der fortwährenden Verarbeitung, wodurch alle Kräfte des Universums in uns zu Geist werden sollen.

So muß der Mensch im gegenwärtigen Leben nicht nur folgsam und fügsam sein; er muß vom natürlichen Bezirk seiner selbst her in Treue ein Werk, ein ‚opus‘ schaffen, in das etwas von allen Elementen der Erde Eingang findet. Er schafft sich seine Seele während der ganzen Dauer seiner irdischen Tage. Gleichzeitig aber arbeitet er an einem andern Werk, einem andern ‚opus‘ mit, das die Perspektiven seines persönlichen Erfolges unendlich übersteigt, sie aber streng auf sich ausrichtet: an der Vollendung der Welt. Man darf nämlich bei der Darstellung der christlichen Heilslehre auch folgendes nicht übersehen: In ihrer Gesamtheit, das heißt, sofern die Welt eine Hierarchie von Seelen bildet, die nur allmählich erscheinen, sich nur miteinander entwickeln und sich nur gemeinsam vollenden werden, erfährt auch die Welt selbst eine Art umfassender ‚Ontogenese‘. Die Entwicklung jeder Seele unter dem Einfluß der wahrnehmbaren Dinge stellt nur einen Vorgang im Kleinen dar, der dieser ‚Ontogenese‘ der Welt gleichläuft. Durch unser persönliches Bemühen um Vergeistigung trägt also die Welt, von aller Materie ausgehend, allmählich das zusammen, was aus ihr das Himmelsche Jerusalem oder die Neue Erde machen wird.“

Die zweite Voraussetzung von Teilhards Phänomenologie — sich auswirkend wiederum in seinem ganzen Werk, auch dem geistlichen — ist die vom „biologischen“ (Teilhard selbst hat die Anführungszeichen bei diesem Wort gesetzt!) Wert der sozialen Bedingungen, in die wir eingebettet sind. Diese Voraussetzung ist eigentlich nur eine Verlängerung der ersten: der Weltprozess als die Geschichte wachsenden Bewußtseins in einem sich immer mehr verinnerlichenden oder vergeistigenden Stoff gipfelt nicht nur im Menschen als der wesenhaft materiell-geistigen Sinnmitte des Kosmos, sondern setzt sich durch den Menschen im Phänomen des Sozialen fort. Diese Sozialisation der Menschheit besteht nach Teilhard im Fortschritt der Menschheit zu einer zusammenhängenden, organisch-analogen (d. h. nicht nur metaphorisch oder ethisch verstandenen) Einheit, in der alle Menschen solidarisch sind. Der „biologische“ Wert des Sozialen in den menschlichen Gemeinschaftsbindungen meint bei Teilhard nichts anderes, als was wir ausführlich in der ersten Voraussetzung dargelegt und mit den Worten Teilhards belegt haben: die seinshafte Verwurzelung des Menschen in die kosmischen Bedingungen als eine physische Realität und zwar auch und gerade für die sich immer tiefer einende Menschheit. Die phänomenologische Analyse des Wissenschaftlers begegnet hier der christlichen Lehre von der in Christus seinhaft geeinten Kirche.

Was Teilhard hier eigentlich gemeint hat, können wir wieder aus seiner geistlichen Lehre im „*Milieu Divin*“ entnehmen. Freilich handelt es sich hier um die mystische Verbindung der Christen mit Christus, die aber in der historischen Wirk-

lichkeit der Kirche ihren Ausdruck in einer echten sozialen Gemeinschaft findet. Teilhard sagt hierzu⁶:

„Jede Seele ist für Gott da in unserem Herrn. Begnügen wir uns nicht damit, in dieser Bestimmung für Christus bloß eine juristische Beziehung zwischen einer Sache und ihrem Eigentümer zu erblicken. Die Verbindung ist viel naturhafter und tiefer gegründet. Da das vollendete Universum — das Pleroma, wie Paulus sagt — eine Gemeinschaft von Personen, die Gemeinschaft der Heiligen ist, müssen wir diese Verbindungen mit Hilfe von sozialen Analogien ausdrücken. Allerdings läuft unser Denken Gefahr, materialistisch oder pantheistisch mißdeutet zu werden, wenn es zum Ausdruck seiner mystischen Begriffe die wirkungsvolle aber gefährliche Hilfe von Analogien aus der Welt des Organischen verwendet. Deshalb sehen es viele Theologen, die darin ängstlicher sind als Paulus, nicht gern, wenn man der Verbindung, die im mystischen Leib die Glieder mit dem Haupt verknüpft, einen zu realistischen Sinn gibt. Aber diese Klugheit darf nicht zur Furchtsamkeit werden. Wir wollen doch die Lehre der Kirche vom Wert des menschlichen Daseins und von den Versprechungen und Drohungen für das künftige Leben in ihrer vollen Gültigkeit verstehen, weil diese allein sie schön und annehmbar macht. Dann dürfen wir zwar die Macht der Freiheit und des Gewissens nicht im geringsten schmälen, weil sie wesentlich zur physischen Realität der menschlichen Seele gehören; wir müssen aber doch zwischen uns und dem fleischgewordenen Wort Verbindungen feststellen, die ebenso unerbittlich sind wie die Verbindungen, die in der sichtbaren Welt die Anziehung der Elemente zum Bau von ‚natürlichen Ganzheiten‘ hinsteuern. Wir brauchen keinen neuen Namen zu suchen, um die überragende Natur dieser Abhängigkeit zu bezeichnen, die das Geschmeidige einer menschlichen Beziehung und das Unbeugsame einer organischen Konstruktion im höchsten Grade harmonisch in sich vereint. Nennen wir sie, wie man es immer tat, mystische Verbindung. Dieser Ausdruck soll aber ja keine Abschwächung in sich schließen. Die mystische Verbindung ist vielmehr eine Verdichtung und Läuterung dessen, was in allen Ordnungen des physikalischen wie des menschlichen Bereiches die Teile mächtig zueinander hinzieht und zusammenhält. Auf diesem Weg können wir voranschreiten, ohne zu fürchten, wir könnten die Wahrheit verfehlten; denn über die Tatsache selbst, wenn auch nicht über ihre systematische Benennung, ist sich jedermann in der Kirche Gottes einig: Durch die Macht der Menschwerdung des Wortes ist unsere Seele vollkommen Christus geweiht und hat in ihm ihren Mittelpunkt.“

Das Grundgesetz der Einung in personal-sozialer Gemeinsamkeit — eine Gesetzmäßigkeit, die bereits die ganze übrige Evolution in analoger Weise beherrschte — heißt: „Vereinigung differenziert“ — „L’union différencie“. Und dieses Grundgesetz wird von Teilhard selbst als fundamentales Seinsgesetz⁷ bezeichnet. In seinem Hauptwerk „Der Mensch im Kosmos“⁸ beschreibt Teilhard diese Gesetzmäßigkeit: „Die Vereinigung differenziert auf jedem beliebigen Gebiet, ob es sich um Zellen eines Körpers handelt oder um Glieder einer Gesellschaft oder um Elemente einer geistigen Synthese. In jeder organisierten Gesamtheit erlangen die Teile Vollkommenheit und Vollendung. Weil wir diese Universalregel vernachlässigt haben, konnten uns so viele pantheistische Lehren zum irrigen Kult eines großen Alls verleiten, in dem die Individuen dazu bestimmt schienen, sich wie Wassertropfen zu verlieren und wie ein Salzkorn im Meer aufzulösen.“

Freilich hat das Denken Teilhards in organologischen Kategorien sowohl bei Philosophen und Soziologen wie bei Theologen Anstoß erregt und man hat ihm mehr

⁶ *Der göttliche Bereich*, S. 38 f.

⁷ In: *Energie Humaine*, Paris 1962, S. 81 f.

⁸ München 1959, S. 255 f.

oder weniger „Naturalismus“ (oder „Physikalismus“) und „Biologismus“ vorgeworfen⁹. Demgegenüber muß aber betont werden, daß „Worte wie physisch, biologisch oder organisch in diesem Zusammenhang nichts anderes als den Ausschluß bloß ‚moralischen‘ oder ‚juridischen‘ Zusammenhangs meinen, wie das in der Suarezianischen Auffassung bezüglich der Verdienste oder Sakramente gilt. Im Suarezianismus, in dem Teilhard erzogen wurde und zu dem er in Widerspruch geriet, besteht zwischen menschlicher Tat und göttlicher Gnadengabe keinerlei innerer Zusammenhang, sondern dieser besteht ausschließlich in (willkürlicher) göttlicher Setzung. So haben bei Teilhard diese Worte ebensowenig einen materialistischen Sinn wie bei den Thomisten, wenn sie die physische Ursächlichkeit der Sakramente vertreten“¹⁰. In ähnlicher Weise hat Henri de Lubac¹¹ Teilhard gerechtfertigt, was freilich nicht besagen soll, daß die Akten über diesen Punkt schon geschlossen werden könnten. Wir haben sie im Gegenteil erst geöffnet und beginnen sie zu studieren.

Nach diesen für das ganze Denken Teilhards wichtigen Vorbemerkungen wollen wir die drei Hauptschläge verfolgen in denen sich Teilhards Phänomenologie vollzieht: 1. Der Schritt von der Materie zum Leben. Dieser Schritt ist Gegenstand der vorliegenden Arbeit: Welt im Prozeß der Verinnerlichung. 2. Der Schritt zur Reflexion oder die elementare Hominisation. 3. Der Schritt zur Super-Reflexion oder die totale Humanisation.

Der erste Schritt: Ein Universum, das sich einrollt

Das Weltbild, das uns die modernen Naturwissenschaften (besonders Physik und Astronomie) zeigen, offenbart uns eine völlig divergente Welt, die ins unendlich Große

⁹ So hat z. B. Leo Scheffczyk in einer umfassenden Arbeit (*Tübinger Theol. Quartalschr.* 143 [1963] S. 136–174) „Die ‚Christogenese‘ Teilhard de Chardins und der kosmische Christus bei Paulus“ untersucht. Er kommt zu dem Ergebnis, daß „die genauere Fixierung des Verhältnisses zwischen Natur- und Heilsgeschichte, die abgewogene Bestimmung der Bedeutung der Evolution für das Heil in Christus und die theologische Erklärung der Realität, die dem kosmischen Christus zukommt, Teilhard nicht gelungen ist. Das sind Aufgaben, die die Theologie in lebendigem Kontakt mit der ganzen, auf der Schrift fundierten Heilslehre und der modernen Naturerkenntnis noch zu lösen hat. Dabei dürfte die Lösung weniger in Richtung auf die Annahme eines kosmologisch-physikalischen und wirkursächlichen Einflusses des kosmischen Christus auf das All gesucht werden, als vielmehr in einem neuen Verständnis der symbolisch-realen Gegenwart und des quasi-formalen Ursächlichkeitsverhältnisses Christi als des Urbildes zu seiner Schöpfung. Eine solche Gegenwart Christi auch in der natürlichen Welt, wie sie vor allem dem Verständnis der griechischen Väter nahelag, ist nicht weniger wirklich und weltnah als die physikalisch-wirkursächliche, auch wenn sie die unmittelbare Wirksamkeit nach Art eines naturhaft-kosmologischen Agens ausschließt“ (173 f.). Die sorgfältigen, umfassenden Untersuchungen Scheffczyks erforderten natürlich eine ebenso sorgsame und ausführliche Nachprüfung, und zwar besonders dessen, was Teilhard wirklich gemeint hat. Das kann hier nicht geschehen. Zu beachten wäre, daß Teilhards Menschenbild das der modernen Wissenschaften ist, die die kosmischen Verflechtungen des Menschen ganz neu erkannt haben; ferner, daß der heilsgeschichtliche Bezug Christi zum Kosmos immer und notwendig auch bei Teilhard über den Menschen verläuft und nur durch ihn der Kosmos „personalisiert“ und „christifiziert“ wird; daß ferner „biologisch“, „organisch“, „physisch“ etc. bei Teilhard — eine genaue Textanalyse könnte das eindeutig erweisen — immer nur im Gegensatz zu rein „juridisch“ oder „moralisch“ steht.

¹⁰ P. Smulders, *Theologie und Evolution*, Essen 1963, S. 145, Anmerkung 101.

¹¹ *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1962, S. 275 ff.

und ins unendlich Kleine auseinanderstrebt. Die exakten Naturwissenschaften operieren im wesentlichen nur mit den zwei Pascal'schen Unendlichen, dem unendlich Kleinen und dem unendlich Großen. Das Weltall, obwohl von endlicher Größe, ist in einer unvorstellbaren Expansion begriffen. In dieses Weltbild den Menschen einzeichnen zu wollen, kommt dem Versuch gleich, ein Sandkörnchen in einer weltweiten Wüste bestimmen zu wollen — in einer Wüste, die sich in unvorstellbarer Weise immer mehr ausdehnt. Das Gefühl für dieses Kleinwerden des Menschen und seines Schauplatzes vor der immer größer werdenden Welt ist tief im modernen Menschen verankert. Hermann Wein spricht in diesem Zusammenhang von einer „Desillusionierung“, die uns das moderne Weltbild gebracht habe und schildert den ersten Schritt hierzu folgendermaßen¹²: „Der erste Schritt: die Verlegung der Erde — des menschlichen Standortes und des Schauplatzes menschlicher Geschichte und Bedeutung — aus dem Mittelpunkt des Kosmos an eine nicht weiter ausgezeichnete, sozusagen zufällige Stelle desselben. Es ist die erste monumentale Tat des neuzeitlichen wissenschaftlichen Beobachtens, Rechnens und Forschens. ‚Die Selbstverkleinerung des Menschen ist seit Kopernikus in einem unaufhaltsamen Fortschritte.‘ Seit Kopernikus rollt der Mensch aus dem Zentrum ins X.‘ Man kann das geistesgeschichtliche Ereignis wohl nicht genauer treffen, als es diese beiden Aphorismen Nietzsches tun.“

Wer aber wissenschaftlich der ganzen Erfahrung gerecht werden will, wer die ganze Erscheinung des Kosmos erfassen will, der bemerkt bald, daß die exakten Wissenschaften eine ganze Dimension des Kosmos vernachlässigen: die Dimension wachsender Zentrierung und geordneter Komplizierung des Weltstoffs. Teilhard fordert deshalb, daß neben dem unendlich Kleinen und unendlich Großen eine dritte Unendliche zur Beschreibung der kosmischen Phänomene eingefügt wird: er nennt sie die Zentro-Komplexität. Die Dinge um uns sind nämlich nicht nur klein oder groß, sie sind ihrer Ordnungsstruktur nach auch einfach oder komplex. Wenn wir die kosmischen Phänomene in ihrem zeitlichen Zusammenhang beobachten, dann sehen wir nicht nur eine Entfaltung vom unendlich Kleinen zum unendlich Großen, sondern zugleich damit gesetzmäßig verbunden einen Übergang vom einfacheren, wenig-zentrierten Zustand zum komplexeren, höher-zentrierten. Der Übergang bedeutet also die Entfaltung eines je höheren Ordnungszustandes des Weltstoffs¹³.

Blicken wir in die Naturgeschichte des Kosmos, so offenbart sich uns eine unbezweifbare und unumkehrbare Spur je höher zentrierter und damit höher individualisierter Ordnungsgebilde: von der wenig individualisierten und unvollkommen zentrierten Welt der Atome ausgehend, gelangen wir in den Bereich der Moleküle, in dem die komplexesten Formen (z. B. die makromolekularen Gebilde) bereits morphologisch beschreibbare Ordnungen weit verzweigter Ketten darstellen, die — wie Teilhard bemerkt (*„Comment je vois“*, § 4) — bereits die Idee einer Ontogenese erwecken. Von hier aus gelangen wir in das Reich der lebenden Zelle und der vielzelligen Organismen, die bereits so in sich selbst zentriert und individualisiert sind, daß sie in dem wunderbaren Prozeß der Vermehrung sich selbst in sich abbilden

¹² „Zum Rationalismus-Irrationalismus-Streit der deutschen Gegenwart“. In: Club Voltaire I, Jahrbuch für kritische Aufklärung. München 1963, S. 110 f.

¹³ Vgl. hierzu: Teilhard de Chardin, *Entstehung des Menschen*, München 1961, S. 19 f.; ferner „La Centrologie“. In: *L'Activation de l'Énergie*. Oeuvres VII, S. 103—134.

können und so aus sich ein Ebenbild ihrer selbst zeugen können¹⁴. Aber die sich selbst abbildende und so sich vermehrende Keimzelle kann ihr Ebenbild nicht in sich behalten, wenn ein Fortschritt in der Entwicklung entstehen soll; sie muß es notwendigerweise immer aus sich entlassen. Erst im Reich des Menschen ist jene höchstzentrierte und personalisierte Gestalt erreicht, die im reflexen Bewußtsein und in der Selbsterkenntnis und Liebe unverlierbar sich selbst besitzt.

Überblicken wir den gesamten Bereich der Phänomene vom Atom bis zum Menschen, so ergeben sich zwei wichtige Folgerungen:

I. Der physikalische Kosmos, der in seiner angsterregenden Divergenz vom unendlich Kleinen zum unendlich Großen keinen Platz für das in sich gewaltigste Phänomen — nämlich die Erscheinung des Menschen — hatte, dieses physikalische Universum wird durch die Einführung der Zentro-Komplexität auf einmal konvergent auf das Leben und den Menschen hin und zwar gerade im Maße seiner Divergenz. Denn nur in der auseinandergehenden Entfaltung schöpft der Weltstoff seine Möglichkeiten aus, stellt aber gerade damit, daß er sich ungeheuer selbst entfaltet, zugleich die Bedingungen bereit für eine höhere Zentrierung und Verinnerlichung (*intériorisation*). So bedeutet gerade der Drang des Weltstoffes, sich ins unendlich Große und Kleine zu entfalten, zugleich die Bereitstellung der Bedingungen für das Auftreten einer höheren, verinnerlichten Form des Seienden. Tritt die höhere Form dann wirklich in Erscheinung, dann ist damit noch nichts gesagt über die inneren Ursachen dieses Höheren. Die Wissenschaften können nur im phänomenalen Bereich feststellen, daß das Höhere tatsächlich in der Entwicklung des Kosmos und des Lebens auf das Niedere, weniger Komplizierte und weniger Verinnerlichte folgt und daß die divergente Entfaltung jeder kosmischen Stufe die Bedingungen für den Aufstieg bereitgestellt hat. In einer abgekürzten Formel dürfen wir also sagen: das Universum breitet sich nicht nur aus, sondern es rollt sich auch ein, es verinnerlicht sich. Der innere Sinn der Divergenz ist die Konvergenz.

Diese Erkenntnis kann durchaus auch fruchtbar gemacht werden für das geistliche Verhalten des modernen Menschen, der ja auch nach wachsender Verinnerlichung strebt und so auf geistlicher „Ebene“ das fortsetzt, was Teilhard den „großen Atem des Universums“ nennt: „Dank der wunderbar aufsteigenden Kraft, die in den Dingen verborgen liegt — wir werden sie ausführlicher darlegen, wenn wir von der ‚geistigen Macht der Materie‘ sprechen —, dank dieser Kraft drängt uns jede erreichte und überholte Wirklichkeit voran, ein Ideal von noch höherem geistigem Gehalt zu entdecken und zu verfolgen. Wer sein Segel richtig in den Atem der Erde spannt, der fängt eine kräftige Brise ein, die ihn zwingt, immer weiter auf die hohe See hinauszufahren. Je edler das Wünschen und Handeln des Menschen ist, um so sehnüchteriger verlangt er, großen und erhabenen Gegenständen nachzujagen. Seine Familie, sein Land, die einträgliche Seite seines Handelns allein werden ihm bald nicht mehr genügen. Er wird allgemeine Organisationen schaffen, neue Wege bahnen, Bestrebungen unterstützen, Wahrheiten entdecken, ein Ideal nähren und ver-

¹⁴ Vgl. hierzu: Adolf H a a s , *Zeugung und Präsenz. Die beiden Grundakte des Lebendigen*. In: Stimmen der Zeit 172 [1963] S. 23—34; ferner: „Die ‚Stilähnlichkeit‘ christlicher Glaubenstatsachen mit den beiden Lebensakten der Entwicklung.“ In: *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Freiburg-Basel-Wien 1964, S. 756—778.

teidigen müssen. — So gehört der Arbeiter der Erde allmählich nicht mehr sich selbst. Nach und nach hat ihn der große Atem des Universums, der durch den Spalt eines bescheidenen, aber treuen Handelns in ihn eingedrungen ist, weit gemacht, ihn aufgehoben und mit sich fortgetragen¹⁵.

2. Eine zweite Folgerung drängt sich auf: Die Naturwissenschaften belehren uns, daß die Materie und ihr Verhalten dem Gesetz der Entropie unterworfen ist, nach dem die Materie also immer die einfacheren stabileren, weniger geordneten und spannungs- und energieärmeren Zustände anstrebt. Blicken wir aber in den irreversiblen Zusammenhang aller kosmischen Phänomene, so beobachten wir gerade die gegenteilige Tendenz, nämlich den kontinuierlichen Aufbau je höher zentrierter Ordnungen. Wir kommen also nicht darum herum, neben dem rein Materiellen ein ordnungsstiftendes Prinzip anzunehmen, das Teilhard mit verschiedenen Namen belegt hat: radikale Energie, Innenseite der Dinge, Analogon und „Rudiment“ des Psychischen und schließlich ganz allgemein und abkürzend „Bewußtsein“, wobei er unter „Bewußtsein“ das „Innen der Korpuskeln, sowohl der lebenden wie der praevitalen“ versteht¹⁶.

Von einem aristotelisch-scholastischen Ansatz her könnte man sagen, daß hier Teilhard versucht, die Materie-Form-Struktur des endlichen Seienden zu beschreiben, soweit sie sich in den je höher zentrierten Ordnungsgebilden vor allem des Lebendigen manifestiert. Daß Teilhard statt des wesentlich metaphysisch zu verstehenden Form-Prinzips das Bewußtsein als Prinzip der wachsenden Verinnerlichung und Zentrierung des Stoffes gewählt hat, hängt wahrscheinlich damit zusammen, daß für ihn der Mensch mit seinem reflexen Bewußtsein als der höchsten Stufe der Immanenz, nicht nur Zentrum der Perspektive, sondern zugleich Zentrum der Konstruktion des Universums ist, weil in ihm alle fortschrittlichen Linien des Kosmos konvergieren. Außerdem hat für Teilhard das Bewußtsein eine dreifache zentrierende Kraft: 1. Alles nacheinander um sich selbst zu zentrieren. 2. Sich immer mehr in sich selbst zu zentrieren. 3. Eben durch diese Überzentrierung in Verbindung mit allen anderen Zentren zu treten¹⁷.

Nach Teilhards Schrift „Comment je vois“ (§ 2) läßt sich jedes Element des Kosmos symbolisch als eine Ellipse darstellen mit zwei Brennpunkten von ungleicher und unveränderlicher Intensität: der eine Brennpunkt F1 ist der Ordnungsgrad der Materie, der andere F2 ist der entsprechende Grad von Bewußtsein. In der Zone kleinster Komplexitätsgrade, also in der praevitalen Sphäre der Atome und Moleküle, manifestiert sich F2 für eine wissenschaftliche Beobachtung noch nicht. In der Zone mittlerer Komplexitätsgrade, also in der Sphäre des vormenschlichen Lebens, tritt F2 zum erstenmal in Erscheinung, wächst aber nur in funktioneller Abhängigkeit von F1, dem Komplexitätsgrad der Materie. Freilich zeigt sich bereits in den höheren Stufen des Lebens (z. B. im instinktgebundenen Bewußtsein der Tiere) eine kontinuierliche Tendenz von F2 auf F1 konstruktiv einzuwirken und sich selbst dabei immer mehr zu individualisieren. In der Zone unbegrenzter Komplexität, das heißt vom Menschen an, ist F2 reflex geworden und übernimmt weithin die Führung über F1.

¹⁵ Der göttliche Bereich, S. 61.

¹⁶ Die Entstehung des Menschen, München 1961, S. 33.

¹⁷ Der Mensch im Kosmos, S. 252.

Abschließend läßt sich über den ersten Schritt der Teilhardschen Phänomenologie sagen: In einem Universum, das sich einrollt, sich immer mehr verinnerlicht, erwecken die Phänomene den Eindruck, daß jeder höhere Ordnungsgrad der Materie — letztlich durch ein bewußtseins-analoges Prinzip hervorgerufen und von ihm getragen — den Weg freigibt für den Durchbruch eines höheren Bewußtseins. Den Weg freigeben heißt natürlich nur Bedingung und nicht Ursache sein. Ist das höhere Bewußtsein aber einmal aufgetaucht, so bewirkt es wieder neue und höhere Ordnung. So setzt sich der Prozeß der Verinnerlichung bis an jene Schwelle fort, jenseits der sich etwas völlig Neues ereignet: Der Schritt zur Reflexion oder die elementare Hominisation.

Für Teilhard ist also das Bewußtsein Prinzip der Ordnung oder des Komplexitätsgrades der Materie, die aber — gleichsam fortschreitend aus ihrer Passivität und Beschränkung befreit — neuem und höherem Bewußtsein Raum freigibt. Die Gesamt-Evolution ist so ein Prozeß wachsender „Entschränkung“ der den Geist begrenzenden Materie. Im Menschen sind dann die Materie und der Geist substantiell geeint, d. h. der Geist erschließt sich die Materie als sein mit ihm substantiell geeintes Gegenüber. Neuerdings hat Karl Rahner ähnliche Gedanken geäußert¹⁸: „Es gibt also vom Materiellen aus keinen selbständigen und dem Wesen dieses Materiellen immanenten Sprung in die ‚Noosphäre‘. Aber diese Entschrankung des Beschränkten (Materielles genannt) kann geschehen und geschieht eben im Geist, vor allem auch dort, wo dieser Geist selbst so in die Materialität eingeht, daß er sie von sich unterscheidet und bei sich behält als Moment seiner eigenen Geistwerdung, seines Zusichkommens, nämlich im Menschen. Und was so im Geist und durch Geist aus seiner Negativität heraus entschränkt wird, ist eben die geistige Wirklichkeit des Materiellen, letztlich nicht ‚irgend etwas‘, was in seiner geistfremden ‚Objektivität‘ erkannt würde, sondern ein Moment am Geist und dessen Seinsfülle selbst . . . Es kann also christlich nie der Geist so gedacht werden (wenigstens dort, wo er endlich ist), daß er sich, um vollendet zu werden, von der Materialität weg bewegt, daß seine Vollendung proportional zu seiner Entfernung von der Materie wächst, wie es die ewige platonische Versuchung einer Falschinterpretation des Christentums ist, sondern nur so, daß er sich selbst durch die Vollendung des Materiellen sucht und findet.“ Hiermit ist wohl nichts anderes bezeichnet als das, was Teilhard de Chardin in seiner geistlichen Lehre „die geistige Potenz der Materie nennt“¹⁹.

Die geistige Potenz der Materie

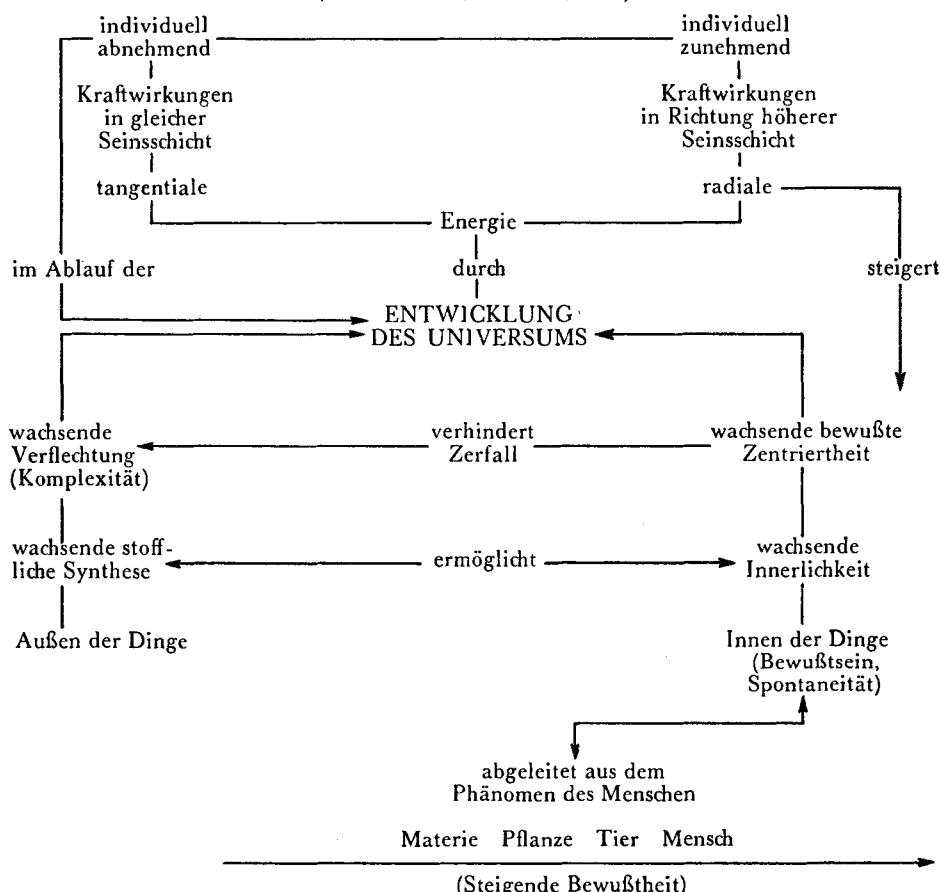
Den Weltprozeß der Verinnerlichung hat Teilhard noch mit zwei anderen Begriffspaaren beschrieben: Innen — Außen und radiale — tangentiale Energie. Diesen Prozeß hat Josef Meurers²⁰ sehr scharfsinnig erkannt und in einem guten Schema dargestellt, das wir deshalb zur Verdeutlichung der Teilhardschen Gedanken hier wiedergeben wollen.

¹⁸ In: *Das Problem der Hominisation*. Quaestiones Disp. 12/13, Freiburg-Basel-Wien 1961, S. 52 f.

¹⁹ *Der göttliche Bereich*, S. 115.

²⁰ *Die Sehnsucht nach dem verlorenen Weltbild*, München 1963, S. 35 ff.

Schema der Entwicklung des Universums
(Nach Meurers, Schema 2, S. 34)



Zur Erläuterung dieses Schemas sagt Meurers (S. 35 f.):

„Teilhard nimmt also an und setzt voraus, daß es neben dem Außen der Dinge (Schema 2 unten) ein Innen der Dinge gibt, d. h. ein Bewußtsein, das gleichzeitig zu spontanen Handlungen, zur Spontaneität fähig ist; denn es gehört zum Ichbewußtsein, zu einem irgendwie gearteten Bewußtsein seiner selbst, mag es auch nur dumpf vorhanden sein, daß es zu spontanen Handlungen fähig ist. Mit Hilfe dieser Unterscheidung von dem Außen und dem Innen der Dinge entwickelt nun Teilhard einen zweifellos grandiosen Weltentwurf, wie Schema 2 ihn in seinen inneren Grundzügen darstellt. Die äußerste linke Seite unten im Schema 2 faßt noch einmal kurz zusammen, was in Schema 1 schon gegeben war, das Außen der Dinge, d. h. das, was der physikalischen Wissenschaft, der Wissenschaft der Formel und des Maßstabes, zugänglich ist, sich entwickelnd im Sinne einer wachsenden stofflichen Synthese bis hin zu einer wachsenden Verflechtung. Das Schema²¹, welches im Teilhardschen Sinne

²¹ Anmerkung des Verfassers (Haas): Hier nicht wiedergegeben, da das wiedergegebene Schema 2, linke Seite unten, alles enthält, was zum Verständnis notwendig ist.

nur das Außen der Dinge zeigt, läßt den Schluß zu, daß die wachsende Verflechtung wieder zerfällt, weil keine Energie vorhanden sei, die sie aufrechterhält oder gar weiterführt. In Schema 2, wo das Innen der Dinge mitgesetzt wird, konstruiert Teilhard ein Zusammenspiel zwischen dem Außen der Dinge und dem Innen der Dinge. Wie schon die Stufenleiter Materie, Pflanze, Tier, Mensch zeigt, bewirkt das Innen der Dinge, d. h. Bewußtsein und Spontaneität, eine wachsende Innerlichkeit; das heißt, das Innen der Dinge wird immer reicher . . . Diese wachsende Innerlichkeit (Schema 2, rechts) vermag jetzt zusätzlich die schon im Außen der Dinge angelegte wachsende stoffliche Synthese so zu dirigieren, daß mit der wachsenden stofflichen Synthese eine wachsende bewußte Zentriertheit statthat; das heißt im Sinne Teilhards: je höher sich die materiellen Agentien entwickeln, um so mehr kann das Innen der Dinge zum Zug kommen, weil die höher konstituierten Zusammenhänge der materiellen Dinge es ihm gestatten, sich auszuwirken.“

Den gleichen Prozeß der Verinnerlichung des Weltstoffes (Interiorisation) hat nun Teilhard besonders in seinem Hauptwerk „Der Mensch im Kosmos“²² mit dem vielleicht weniger brauchbaren Energie-Begriff zu umschreiben versucht. Er unterscheidet, entsprechend dem Außen und Innen der Dinge, eine äußere-tangentielle Energie und eine innere-radiale Energie. Diese „Energieformen“ werden dann folgendermaßen definiert: „Eine tangentiale Energie, die das Element mit allen Elementen solidarisch macht, die im Universum derselben Ordnung angehören (das heißt dasselbe Maß von Zusammengesetztheit und ‚Zentriertheit‘ besitzen), und eine radiale Energie, die es in der Richtung nach einem immer komplexeren und zentrierteren Zustand vorwärts zieht. Das so konstituierte Teilchen ist von diesem Anfangszustand an und sofern es über eine gewisse freie tangentiale Energie verfügt, offenbar imstande, seine innere Komplexität um einen gewissen Wert zu erhöhen: es gesellt sich den benachbarten Teilchen zu, und folglich (da seine Zentriertheit dadurch automatisch wächst) steigert es entsprechend seine radiale Energie. Diese wird nun ihrerseits auf tangentialem Gebiet in Gestalt einer Neuordnung wirksam werden, und so weiter“ (S. 40). Wie bei der Besprechung des Bildes der Ellipse mit den Brennpunkten F1 und F2 (Bewußtsein) schon erwähnt wurde, tritt im Laufe der Evolution die Wirkkraft der tangentialen Energie gegenüber der radialen immer mehr zurück, bis die radiale Energie ganz überragend wird. Meurers sagt zu dieser Theorie (a. a. O. S. 42): „Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die These von der Abnahme der tangentialen Energie für die einzelnen Individuen in jeweils höheren Seinschichten und das entsprechende Wachsen der radialen Energie, immer bezogen auf das einzelne Individuum, außerordentlich bestechend ist. Man geht nicht fehl, wenn man sagt, daß gerade diese Stelle in Teilhards Weltentwurf außerordentlich ansprechend ist, ihn von vornherein empfiehlt, und daß wohl bisher noch kein Weltentwurf in der Geschichte der Menschheit das in dieser Weise, wenn auch nur theoretisch, in den Griff bekommen hat.“

Was hier in der Phänomenologie über die Materie als „Weltstoff“ wissenschaftlich zu erhellen versucht wird, findet auch in der geistlichen Lehre Teilhards seinen Ausdruck, wenn er in bewegten Worten über „die geistige Potenz der Materie“ spricht²³: „Vom asketischen oder mystischen Standort aus, auf den wir uns in diesem Buche gestellt haben, ist die Materie gerade keine jener abstrakten Wesenheiten, die

²² München 1959, S. 40 ff.

²³ Der göttliche Bereich, S. 115 ff.

Wissenschaft oder Philosophie unter diesem Namen definieren. Für uns ist die Materie dieselbe konkrete Wirklichkeit wie für die Physik oder Metaphysik, mit denselben grundlegenden Attributen der Vielheit, der Fühlbarkeit und der gegenseitigen Bindung. Doch wir versuchen hier diese Realität als Ganzes, so allgemein wie nur möglich, zu erfassen. Wir nehmen sie in der ganzen Überfülle, mit der sie uns nicht nur in den wissenschaftlichen oder dialektischen Untersuchungen, sondern auch im gesamten praktischen Tätigsein begegnet. Als Materie bezeichnen wir daher die Gesamtheit der Dinge, der Energien und der Geschöpfe, die uns umgeben, sofern sie für uns greifbar, fühlbar und (im theologischen Sinne des Wortes) ‚natürlich‘ sind. Wir verstehen also unter Materie die uns allen gemeinsame, faßbare, unendlich unstete und veränderliche Umgebung, in deren Schoß eingetaucht wir leben.“ Dieser allgemeinste Materiebegriff, der selbstverständlich hier für den Gebrauch der geistlichen Lehre besonders weit gefaßt ist, hat nach Teilhard ein doppeltes Gesicht: „Einerseits ist die Materie die Last, die Kette, der Schmerz, die Sünde und die Bedrohung unseres Lebens. Die Materie macht schwerfällig, leidet, verletzt, versucht und altert. Durch die Materie sind wir plump, gelähmt, verwundbar und schuldig. Wer erlöst uns von diesem Körper des Todes? Aber die Materie ist gleichzeitig auch die körperliche Freude, die Berührung, die erhöht, die Anstrengung, die männliche Kraft verleiht, und die Freude am Wachstum. Die Materie zieht an, erneuert, vereinigt und blüht. Von der Materie werden wir genährt, emporgehoben, mit dem Übrigen verbunden und vom Leben durchdrungen. Ihrer beraubt zu sein ist uns unerträglich. ‚Non volumus expoliari sed supervestiri.‘ Wer wird uns einen unsterblichen Leib geben?“

Teilhard beklagt es nun, daß die Askese so oft beim ersten Gesicht der Materie stehen bleibt, beim Gesicht, das dem Tode zugekehrt ist. „Aber was wäre unser Geist, mein Gott, hätte er nicht das Brot der irdischen Gegenstände, um sich zu nähren, den Wein der geschaffenen Schönheiten, um sich zu berauschen, die Übung in den menschlichen Kämpfen, um sich zu stärken? Welche armseligen Kräfte, welche blutleeren Herzen brächten Dir Deine Geschöpfe entgegen, wenn sie dazu kämen, sich vorzeitig vom Schoße zu trennen, in dem Du sie in Deiner Vorsehung geborgen hast! Zeige uns, Herr, wie wir diese Sphinx anschauen können, ohne daß sie uns verführt! Laß uns ohne ausgeklügelte menschliche Gelehrsamkeit, bloß aus der einfachen Gebärde Deines erlösenden Eintauchens in die Materie, das Geheimnis verstehen, daß auch hier, in den Eingeweiden des Todes, verborgen liegt. Durch Deine schmerzliche Menschwerdung enthülle uns die geistige Kraft der Materie und lehre uns, sie eifersüchtig für Dich einzufangen“ (117).

Um die geistige Kraft der Materie sichtbar zu machen, gebraucht Teilhard ein Beispiel: Wir denken uns an einem nebelverhüllten Berghang einen Wanderer, der dem ins Licht getauchten Gipfel zustrebt. Der Raum zerfällt für diesen Wanderer in zwei Bezirke mit getrennten Eigenschaften: der Bezirk hinter und unter ihm erscheint immer dunkler, der über ihm, erhellt sich immer mehr. Alles, was den Wanderer umgibt, wird als Stützpunkt für den Aufstieg ins Licht benutzt. Bei jedem Fortschritt wird das Licht größer, und zugleich wachsen die Schatten in dem Raum, der überwunden ist. So ist die Materie einfach der Berghang, auf dem man ebensogut hinauf- wie hinabsteigen kann; sie ist der Wind, der zu Boden wirft oder empor-

reißt: „Ihrer Natur nach und infolge der Erbsünde stellt sie allerdings einen dauernden Sog zum Zerfall dar. Sie schließt aber ebenfalls ihrer Natur nach und infolge der Menschwerdung Christi eine Hilfe — einen Stachel oder eine Anziehung — zum Mehr-Sein in sich, womit sie den ‚fomes peccati‘ ausgleicht oder sogar überwindet. Unsere Lage hier auf Erden ist in Wirklichkeit folgende: Weil wir ins Universum eingefügt sind, ist jeder von uns in seinen Fluten oder an seinem Berghang an einen bestimmten Punkt gestellt, der durch den gegenwärtigen Stand der Weltentwicklung, durch den menschlichen Ort unserer Geburt wie auch durch unsere persönliche Berufung festgelegt ist. Die Aufgabe unseres Lebens heißtt: von diesem verschieden hoch gelegenen Punkt aus zum Licht aufsteigen, indem wir, um Gott zu erreichen, eine bestimmte Reihe von Geschöpfen überschreiten. Diese Geschöpfe sind nicht unbedingt Hindernisse; sie sind eher Stützpunkte, die wir überwinden; Zwischenglieder, die wir benützen; Nahrung, die wir verzehren; Säfte, die wir läutern; Elemente, mit denen wir uns verbünden und die wir mit uns fortziehen müssen... Eines Tages wird alle Substanz jener Materie, die überhaupt vergötlicht werden kann, in die Seelen übergegangen sein: Dann ist unsere Welt zur Parusie bereit“ (118 ff).

(Fortsetzung folgt)
