

soll. Die Kirche muß aber als Herausgerufene der Welt gegenüberstehen, weil sie das Gnadenhafte sichtbar machen soll, das von oben kommt. Die Kirche darf nicht Welt sein, obwohl sie Gottes Gnade in welthafter Gestalt darstellt, verkündet und mitteilt. Die Welt kann nicht Kirche sein, weil nicht sie den Menschen die gottgewollte Erfüllung ihres Lebens bieten kann, die als Gnade aus der Hand der Kirche empfangen werden muß. Die Kirche hat zu bezeugen, daß die Welt oder doch der Mensch in ihr über die Welt in ihrem Selbststand hinausgreifen und sich von Gott durch die Kirche erlösen lassen muß. Die Welt kann dabei an die Kirche den Anspruch richten, in ihrer diesseitigen Gestalt respektiert zu werden, da ja die Erlösungsgnade Christi nicht durch Zerstörung irdischen Lebens, sondern in dessen gottgemäßster Gestaltung verwirklicht werden muß. Indem Welt und Kirche im gleichen Lebensbereich diesseitiger Wirklichkeit nebeneinander stehen und miteinander wirken, ohne daß die Welt als diesseitiger Arbeits- und Lebensbereich Kirche würde und ohne daß die Kirche als sakramentale Gestalt der eschatologischen Wirklichkeit Welt würde, wird die Spannung diesseitiger Existenz als notwendig bezeugt. Der gleiche Mensch lebt sowohl in der Welt und muß deren Eigengesetze erfüllen, wie auch in der Kirche, die ihm verkündet, daß die Welt nicht Endziel ist und wichtige „Welt“ wird, wenn sich der Mensch in der Welt dem eschatologischen Ruf der Kirche verschließt.

## Welt in Christus - Christus in Welt

Darstellung und Deutung der geistlichen Lehre bei Teilhard de Chardin

Von Adolf Haas SJ, Pullach bei München

### III

*Der Mensch als Erscheinung: Zentrum der Perspektive und der Konstruktion des Kosmos*

#### *Die Fragwürdigkeit des Menschen*

Der Mensch ist die fragwürdigste Erscheinung unseres Kosmos. Diese Fragwürdigkeit hat ein doppeltes Gesicht, ein helles und ein dunkles. Betrachten wir zuerst das dunkle Gesicht der menschlichen Erscheinung: Wir ringen heute in der Theoretischen Physik um so etwas wie eine Weltformel, und Heisenberg scheint uns einen gangbaren Weg zu einer solchen Formulierung gezeigt zu haben. Wir ringen in der modernen Instinktforschung um eine formulierbare Klärung der tierischen Existenz und sind in unseren wissenschaftlichen Bemühungen einen entscheidenden Schritt weitergekommen. Wir haben neuerdings sogar in der biochemisch orientierten Vererbungsforschung einen beglückenden und zugleich erschreckenden Blick in eines der verborgenen Lebensgeheimnisse getan: wir beginnen die genetischen Informationen zu erkennen, welche die Natur im Erbschatz der Keimzellen niedergelegt hat,

und es ist kein utopischer Traum mehr, wenn man in einer noch unvoraussagbaren Zukunft so etwas wie eine genetische Formel eines der tiefsten Lebensgeheimnisse erwartet. Nur das gewaltigste und abgründigste Phänomen des Kosmos hat in der Wissenschaft noch keinerlei Formel gefunden: der Mensch. Schon Dostojewskij hat den Menschen als das Wesen bezeichnet, das seine Formel nicht kennt: „Die Ameise kennt die Formel ihres Ameisenhaufens, die Biene die Formel ihres Bienenstockes — sie erkennen sie zwar nicht auf Menschenart, sondern auf ihre eigene Art, aber mehr brauchen sie nicht. Nur der Mensch kennt seine Formel nicht“<sup>1</sup>. Die moderne Wissenschaft weiß um vieles, sehr vieles — am wenigsten aber um den Menschen. So ist der Mensch auch heute noch das „unbekannte Wesen“ geblieben — oder nach einem Wort Nietzsches „das noch nicht festgestellte“ Lebewesen. Es hat wohl keine Zeit gegeben, die so viel wissenschaftliches Tatsachenmaterial über den Menschen angehäuft hat, wie die unsrige; es hat aber auch noch keine Zeit gegeben, die so wenig wußte, was nun eigentlich der Mensch ist. Die Situation, in der wir heute gegenüber der Erscheinung des Menschen stehen, ist die Situation eines wissenden Nichtwissens und damit die Situation der tief beunruhigenden Fragwürdigkeit des menschlichen Phänomens.

Teilhard de Chardin war tief beeindruckt von dieser Situation, die er das „Paradox des Menschen“ nannte. In seinem Hauptwerk „*Der Mensch im Kosmos*“ sagt er: „Rein positivistisch betrachtet ist der Mensch das geheimnisvollste und verwirrendste unter den Objekten, dem die Wissenschaft begegnet ist. So müssen wir auch gestehen, daß die Wissenschaft in ihren Vorstellungen vom Universum noch keinen Platz für ihn gefunden hat. Der Physik ist es gelungen, die Welt des Atoms vorläufig zu umschreiben. Die Biologie hat es erreicht, die Gestalten des Lebens in eine gewisse Ordnung zu bringen. Auf Physik und Biologie gestützt, erklärt dann die Anthropologie, so gut sie kann, die Struktur des menschlichen Körpers und gewisse Mechanismen seiner Psychologie. Doch setzt man auch alle diese Züge zusammen, so entspricht das Bild keineswegs der Wirklichkeit. Der Mensch, soweit es der heutigen Wissenschaft gelingt, ihn zu erfassen, ist ein Tier unter anderen — durch seine Anatomie so wenig von den Anthropoiden zu trennen, daß die modernen zoologischen Klassifikationen auf die Stellungnahme Linnés zurückkommen und ihn mit jenen in die gemeinsame Überfamilie der Hominiden einschließen. Doch ist er nicht gerade etwas völlig anderes, sofern man nach den biologischen Folgen seines Auftritts urteilt? — Morphologisch kaum merklicher Sprung und zugleich unglaubliche Erschütterung der Lebensphären: das ganze Paradox des Menschen . . . Und damit auch der volle Beweis, daß die (Natur-)Wissenschaft in ihrem gegenwärtigen Weltbild einen wesentlichen Faktor oder, besser gesagt, eine ganze Dimension des Universums vernachlässigt“<sup>2</sup>.

Wir wissen, was Teilhard de Chardin mit der vergessenen oder vernachlässigten Dimension meint: Es ist die Dimension des Innen der Dinge, die Dimension des Ordnungsgrades der Materie und damit verbunden die Dimension des ordnungsstiftenden Bewußtseins. Solange die Wissenschaften diese Dimension der Immanenz

<sup>1</sup> Zitiert in: *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*. Festschrift Plessner. Göttingen 1957, S. 67.

<sup>2</sup> *Der Mensch im Kosmos*, München 1959, S. 149.

im Kosmos ausschalten oder bewußt verdrängen zu müssen glauben, erhält der Mensch keine Stelle im Kosmos, bleibt er heimatlos in der Welt, die doch unabdingbar und unaufhebbar einen Teil seiner Wesensstruktur ausmacht, da der Mensch eben wesenhaft „Geist in Welt“ ist. Teilhards Grundanliegen ist es aber, dem Menschen im Kosmos — also dem Geist in Welt — wieder seine ihm seinsmäßig gebührende Stelle zu geben. Darum ist er auf der Suche nach einer neuen Formel für den Menschen, die selbstverständlich dann zugleich auch eine Weltformel sein muß.

Um diese Weltformel des Menschen zu finden, müßten die Einzelwissenschaften aus ihrer Isolierung heraus und wieder Kontakt untereinander aufnehmen. (Isolieren heißt ja etwas von einem anderen so abschirmen — durch Einbau von Isolierschichten —, daß kein Kontakt mehr zwischen beiden möglich ist.) Es geht hier nicht darum, das Feld der Spezialwissenschaft zu verlassen, das wäre trügerisch und geradezu unmöglich. Was aber unbedingt zu fordern ist, ist dies: es sind die trennenden Isolierschichten, die wir zwischen den Einzeldisziplinen aufgerichtet haben und die ein gemeinsames Gespräch — vor allem zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie — oft geradezu unmöglich machen, abzubauen. Solche zwischenwissenschaftlichen Gespräche kommen einem heute bisweilen wie der Streit gepanzterter, mittelalterlicher Ritter vor, von denen jeder versucht, den anderen von dem hohen Roß, auf das er sich zum Kampf geschwungen hat, herabzustoßen. Man sollte den allzuschweren Isolierungsanzug endlich ausziehen, um sich frei und unbelastet wieder begegnen zu können. Erst so würde das Anliegen Teilhards und vieler von uns, den Menschen als Sinngestalt des Kosmos, als Blickpunkt und Schnittpunkt des Universums, als Zentrum der Perspektive und der Konstruktion des Kosmos zu begreifen, wieder wissenschaftlich verständlich.

Der bekannte Freiburger Tierpsychologe Otto Koehler hat auf einem „Dies Universitatis“ unser Anliegen einmal sehr plastisch folgendermaßen ausgedrückt: „Die Universität läßt sich in etwa mit einem Konservatorium vergleichen. Da meistert jeder Professor in seinem Einzelkabinett sein Instrument, und auf dem Korridor klingt es zusammen eher wie ein Jahrmarkt, beileibe nicht wie eine Symphonie. Denn jeder der Meister hört nur sich selbst und spielt Soloetüden. Dem soll der Dies begegnen. Wie ungewohnt, wie nötig er uns ist, das lehrt die helle Entrüstung jener, deren Spezialistentum er stört. Die ideale Diskussion wäre vergleichbar den Bachen auf ihrem Familientreffen, da sie aus dem Stegreif die schönsten Fugen, ja Doppelfugen improvisierten, daß es gar lieblich erklang, und sie hatten ihre Freude daran. Solches vermochten sie, denn sie alle kannten die Regel, und alle standen im gleichen Glauben. — Bis das wieder einmal glückt, werden wir viel zu lernen haben, vor allem Geduld und fremde Sprachen; denn jedes Fach spricht nun eben seine eigene Sprache, ja manch ein Fach ist geradezu mehrsprachig. Auch sind wir allzumal sterbliche Menschen und laufen Gefahr, im Übereifer dem Partner sein Instrument zu entreißen und darauf schamlos zu dilettieren. Dann wird der Fachmann böse und rechnet dem Usurpator seine technischen Fehler vor, dieser aber schilt zurück, der Fachmann sei ein bloßer Techniker und spüre von der Seele seines Instrumentes keinen Hauch. Im ‚idealen Streichquartett‘ sind solche Übergriffe unter allen Umständen zu vermeiden. Die Erfahrung lehrt, daß solches möglich ist, und insofern hinkt unser Vergleich hoffnungsvollerweise“<sup>3</sup>.

Die doppel-gesichtige Fragwürdigkeit der menschlichen Erscheinung hat aber auch wesensgemäß eine helle Seite. Der Mensch ist das fragwürdigste Wesen des

<sup>3</sup> Freiburger Dies Universitatis 1948/49, *Kosmos, Tier und Mensch*. Freiburg 1949, S. 43.

Kosmos, so haben wir einleitend bemerkt. Das heißt nun auch: Kein Wesen im Kosmos ist der Frage so würdig wie der Mensch. Das Fragen-Können und das Fragen-Müssen des Menschen ist die einzigartige Würde seiner Existenz. Es gibt kein Wesen des uns bekannten Universums, das sich selbst und alle Dinge des Kosmos in die Frage stellt, einer Frage würdigt: außer der Mensch. Es gibt vor allen Dingen kein Wesen, das, existentiell verwoben in die Daseinsmächte des Kosmos, nach dem Sinn seiner eigenen Existenz frägt: außer der Mensch. Ist der Mensch einmal fraglos geworden, so hat er im Grunde aufgehört als Mensch zu existieren und ist in die Fraglosigkeit der untermenschlichen Welt herabgesunken. Nur fragend können wir Neuland des Geistes entdecken. Darum stellen wir mit Teilhard de Chardin von neuem die Erscheinung des Menschen in Frage; freilich tun wir das nur im Hinblick auf eine würdige Antwort, denn die Würde der Frage schließt die Würde der Antwort in sich. Würde unser Fragen nie eine — wenn auch nur vorläufige, aber doch echte — Antwort erhalten, so würde unser Fragen bald verstummen, wir hätten unsere Fragwürdigkeit verloren und damit auch die Würde unseres Menschseins. Die Antwort, die wir mit Teilhard de Chardin auf die Frage nach der menschlichen Erscheinung geben wollen, heißt: Der Mensch ist durch sein Selbstbewußtsein nicht nur Zentrum der Perspektive des Kosmos, sondern zugleich durch die evolutive Verwurzelung seiner Existenz Zentrum der Konstruktion des Kosmos. In seinem Hauptwerk „*Le Phénomène Humain*“<sup>4</sup> heißt es entsprechend: „Centre de perspective, l'Homme est en même temps centre de construction de l'Univers.“

### 1. Der Mensch als Zentrum der Perspektive des Kosmos

Was erlaubt uns nun im Menschen das Zentrum der Perspektive, also den zentralen Blickpunkt des Universums zu sehen? Für Teilhard gibt es nur eine klare Antwort: „das Zentralphänomen des Ichbewußtseins“. In seinem Werk „*Der Mensch im Kosmos*“<sup>5</sup> sagt er hierzu: „Für die Lösung des Problems der ‚Überlegenheit‘ des Menschen über die Tiere (dessen Entscheidung für die Ethik des Lebens ebenso notwendig ist wie für die reine Erkenntnis . . .) sehe ich nur ein einziges Mittel: Aus der Gruppe der Formen innerer menschlicher Verhaltensweisen alle zweitrangigen und doppelsinnigen Manifestationen mit aller Entschiedenheit auszuhalten und das Zentralphänomen des Ichbewußtseins ins Auge zu fassen.“

Was versteht nun Teilhard unter „Ichbewußtsein“? An der gleichen Stelle heißt es weiter: „Vom Standpunkt der Erfahrung — dem unseren — ist das Ichbewußtsein, seinem Wortsinn entsprechend, die von einem Bewußtsein erworbene Fähigkeit, sich auf sich selbst zurückzuziehen und von sich selbst Besitz zu nehmen, wie von einem Objekt, das eigenen Bestand und Wert hat: nicht mehr nur kennen, sondern sich kennen; nicht mehr nur wissen, sondern wissen, daß man weiß. Durch diese Individualisierung seiner selbst auf dem Boden von sich selbst findet sich das lebende Element, das sich bisher in einem weitläufigen Kreis von Wahrnehmungen und Tätigkeiten zerstreute und verteilte, zum erstenmal als punktförmiges Zentrum, in dem sich alle Vorstellungen und Erfahrungen verknoten und in einer bewußten Gesamtorganisation festigen“ (S. 151).

<sup>4</sup> Paris 1955, S. 27.

<sup>5</sup> München 1959, S. 150 f.

Welche Folgen hat nun der Besitz des reflexen Bewußtseins im Menschen für seine Existenz im Kosmos? Teilhard antwortet: „Sie sind unermeßlich, und wir lesen sie in der Natur ebenso deutlich wie jede beliebige von der Physik oder Astronomie registrierte Tatsache. Das reflektierende Wesen, eben weil es sich auf sich selbst zurückziehen kann, wird plötzlich fähig, sich in einer neuen Sphäre zu entwickeln. In Wirklichkeit vollzieht sich die Geburt einer anderen Welt. Abstraktion, Logik, überlegte Wahl und Erfindung, Mathematik, Kunst, berechnete Wahrnehmung des Raumes und der Dauer, Liebeszweifel und Liebestraum . . . alle diese Tätigkeiten des Innenlebens sind nichts anderes als Gärungen des neugeformten Zentrums, das aus sich explodiert“ (S. 151). Wir müssen also nach Teilhard durchaus von einem Wesensunterschied zwischen Tier und Mensch sprechen, der sich gerade im Besitz des reflexen Bewußtseins im Menschen manifestiert. „Können wir folglich“, so sagt Teilhard weiter (S. 151–152), „aus, ich weiß nicht welcher falschen Bescheidenheit — noch daran zweifeln, daß der Besitz dieser Intelligenz für den Menschen einen radikalen Fortschritt gegenüber allem vorausgegangenen Leben darstellt? Ganz gewiß, das Tier weiß. Aber sicher weiß es nicht, daß es weiß. Sonst hätte es Erfindungen seit langem gehäuft und einen systematischen geistigen Aufbau vollbracht, der unserer Beobachtung nicht entgehen könnte. Ein Gebiet der Wirklichkeit bleibt ihm demnach verschlossen, in dem wohl wir uns bewegen, in das es jedoch seinerseits nicht eindringen kann. Ein Graben oder eine Schwelle — trennen uns von ihm, die es nicht überschreiten kann. Wenn wir uns mit ihm vergleichen, so sind wir, als ich-bewußte Wesen, nicht nur von ihm verschieden, sondern etwas ganz anderes. Nicht einfacher Stufenwechsel, sondern ein Naturwechsel, der aus einem Zustandswechsel hervorgeht.“

In der noch unveröffentlichten Schrift „*Comment je vois*“ (§ 9) nennt Teilhard drei grundlegende Wirkungen, die der Besitz des Denkens im Menschen erzeugt: 1. Die Fähigkeit zu verstandesmäßigen Erfindungen, was unter anderem bedeutet, daß im Menschen die Entwicklung auf der höheren Ebene der Reflexion neu und andersartig als Kulturentfaltung entspringt. 2. Eine gewisse Voraussicht der Zukunft, wodurch dem Leben ein doppeltes Problem gestellt wird: Einmal das Problem geplanten Handelns und dann das Problem des Todes, da der Mensch das einzige Wesen ist, das aus und in der Gewißheit des Todes existiert. 3. Die Wertsteigerung des Individuums, das vom einfachen Glied einer stammesgeschichtlichen Kette zur Würde und Freiheit der Person aufsteigt.

### *Der kosmische Bezug im Selbstbewußtsein des Menschen*

Wenn Teilhard das Selbstbewußtsein als das Zentralphänomen der menschlichen Erscheinung herausstellt, so heißt das nicht, daß er den Menschen gleichsam solipsistisch in sich selbst verschließt, sondern genau das Gegenteil: erst in einem Wesen, das ganz zu sich selbst zurückkehren kann, so daß es sich selbst besitzt wie ein Objekt, ist eine existentielle Beziehung zur Welt im ganzen gegeben. Überall, wo ein Wesen noch keinen Abstand und damit noch keine Freiheit zu sich selbst und zu den Dingen der Umwelt gewinnen kann, ist weder Selbsterkenntnis noch Weltbeziehung möglich. Zuerst sehen wir diese Weltbeziehung des Menschen einfach in der Tatsache, daß er, der sich selbst erkennend besitzt, zugleich derselbe ist, der auch jedes mögliche

Objekt der Welt erkennend in sich aufnehmen kann, das heißt: Es gibt nichts Seiendes in diesem Kosmos, das in seinem Sein nicht der Erkenntnis des Menschen irgendwie geöffnet ist und das in seinem Wert nicht der Liebe und entscheidungsmächtigen Freiheit des Menschen irgendwie offensteht. Dabei ist die kosmische Beziehung des erkennenden und liebenden Menschen nicht erst durch den Erkenntnisakt gestiftet, sondern der Mensch ist in seiner leibgeistigen Gesamtexistenz von vornherein kosmisch zu den Dingen bezogen, so daß der Akt der Erkenntnis und Liebe diese kosmische Beziehung manifestiert und exerziert.

Hier wäre natürlich wieder daran zu erinnern, daß in der wesenhaft leib-geistigen Einheit des Menschen bereits materielle Körperlichkeit dem Geist erschlossen ist, daß die körperlichen Sinne bereits wesenhaft und existentiell dem Geist „Welt“ vermitteln und daß nur deshalb, weil der Mensch wesenhaft „Geist in Welt“ ist, ihm die Sinne Erkenntnis der Welt vermitteln können. G. Siewerth sagt hierzu sehr treffend: „Als solcher ist jeder Sinn ein Vermögen, das sich Raum erschlossen hat und für die räumliche Erstreckung aller Wesen offensteht. Er kann räumlich Erstrecktes nur im Raum, in dem er selbst ist, als ein Äußeres gewahren. Da es aber nur einen Raum gibt, in dem jeder Teil mit jedem anderen zusammenhängt und gegenüber jedem außen ist, so empfängt und erschließt der Sinn nur dadurch räumliche Bezüge und ausgedehnt Wirkliches, daß er selbst durch den Raum aufgeschlossen und in seiner Entäußerung doch in ihm beschlossen ist. Es ist deshalb unvollständig zu sagen, daß die Sinne durch ihre Empfängnis die Qualitäten und Bilder der Naturdinge vermitteln. Sie können diese nur empfangen, weil sie ursprünglich im entäußernden, weltbildenden Raumakt der Natur sind. Weil sie in ihrem Leben selbst entäußert sind, deshalb nur kommen sie ‚draußen‘, in der Welt selbst in den Akt. Durch den räumlich organisierten Sinnenleib ist so der Mensch im sinnlichen Erkennen primär und eigentlich nicht bei sich und in sich, sondern er ist in die Welt ‚entrückt‘. Er ist ‚in der Welt‘ und umgreift Welt, von der er zugleich umgriffen ist. Hier am Ursprung zeigt es sich ganz deutlich, wie falsch es ist, oder wie halbwahr, zu sagen, der Mensch empfange durch subjektive Vermögen die Dinge. Er empfängt nur, weil er entäußertes ‚In-der-Welt-sein‘ (Heidegger) ist, weil er als ‚Da‘-sein in die Welt entrückt ist. Indem er Welt hat, ist er von ihr zugleich empfangen und umschlossen“<sup>6</sup>.

Der gleiche Weltbezug waltet aber nicht nur auf Seiten der menschlichen Erkenntnis, sondern ebenso im menschlichen Handeln. Hierzu bemerkt Siewerth: „Der Leib ist selbst die Urhandlung des Menschenwesens, das in ihm wirkend in die Welt eingegangen ist. Diesen tätigen Eintritt in die Welt hat der Mensch immer schon hinter sich, so daß er ausgreifend und handelnd nur das fortsetzt, was er immer schon ist, sofern er lebend, sich bewegend, fassend und fügend auf der Erde und bei den Dingen ist. Wiewohl aber der Mensch ein schon so entfalteter Bewegungs- und Wirkorganismus ist, daß der Säugling im spielenden Geschehenlassen sich erfährt, so wächst ihm seine Bewegungs- und Verfügungsmacht doch nur über die Einbildung zu. Auch als Tätiger hat er nur Halt in sich durch das gewahrend bewahrende Gedächtnis des eigenen Lebens und Bewegens, das ihm selbst erst zuwachsen muß. Solchermaßen ist der Mensch ein von Grund aus ‚Werdender‘, der sich selbststürzlich aufbaut und zu eigen gewinnt. Der Leib ist bewegungs- und wirkfertiges ‚Zeug‘, das dem Menschen gehört. Dabei ist es schwer zu sagen, wo der Leib ‚endet‘ und die Welt beginnt. Der stehende Fuß hat seinen Stand auf der Erde, die so zu seinem Wirken gehört, daß er ohne sie buchstäblich ‚bodenlos‘ und sinnlos wird. Das redende Stimmorgan schwingt in der der Lunge entströmenden Luft, die kontinuierlich übergeht in den umgebenden Luftraum. Sie gehört zum Wirkorganismus des Menschen und ist doch ganz umgebende Atmosphäre. Hier wie nirgends zeigt es sich, daß der Mensch eingefaltet und eingründet ist in die Welt und von

<sup>6</sup> *Der Mensch und sein Leib*. Einsiedeln 1953, S. 30.

ihr nicht einmal in Gedanken gelöst werden kann, ohne daß sein ‚Wesen‘ zerfällt. Das leibhafte Selbst des Menschen läßt sich nicht scharf abgrenzen gegen die Natur, sondern stellt eine Urhandlung dar, in der der Mensch sich eines Stückes Welt bemächtigt hat, um aus dieser Ermächtigung tätig ausgreifen zu können. Er ‚nimmt‘ nicht nur einen Ort ‚ein‘, sondern er hat sich eingelassen auf die ihn einlassende Natur“<sup>7</sup>.

Selbst die Art und Weise wie der Mensch Selbstbewußtsein hat, offenbart diesen kosmischen Bezug zu den Dingen. Emerich Coreth sagt hierzu folgendes: „Wir fragen nach dem Wesen des Menschen. Wir können nicht danach fragen, wenn wir nicht schon vor der Frage und vor jeder möglichen Antwort um das eigene Wesen wüßten, wenn wir nicht durch Selbstbewußtsein und Selbstverständnis ausgezeichnet wären. Aber das, was wir im Grunde unseres Wesens eigentlich sind, steht nicht im klaren Licht des Bewußtseins vor uns wie irgendein Ding, ein Gegenstand, der uns begegnet und auf den wir uns erkennend und handelnd beziehen; es liegt vielmehr im Dunkel, es liegt — mit einem Worte Hegels — ‚hinter dem Rücken des Bewußtseins‘, d. h. es bildet den Hintergrund, der wohl immer gegenwärtig und wirksam, aber nicht in sich selbst ausdrücklich gewußt, sondern in den gegensätzlichen Inhalten unseres Bewußtseins ungegenständlich und unausdrücklich mitgewußt ist. Im vollen Licht des Bewußtseins steht anderes: Dinge, die uns umgeben und uns begegnen, die wir erkennen und gebrauchen, Menschen, die uns gegenüberstehen, mit denen wir sprechen und vertraut sind, mit denen wir auf vielfache Weise verbunden sind im Zusammensein und Zusammenwirken, kurz, die Welt, die uns umgibt, in der wir uns vorfinden. Das menschliche Dasein ist bezogen auf die Welt, angewiesen auf die Welt. Das gilt nicht nur von unserem leiblichen Sein und Leben, das selbst ein Teil dieser dinghaften Welt ist, denselben physikalischen und chemischen, physiologischen und biologischen Gesetzen unterworfen wie die anderen innerweltlichen Dinge . . . Aber dies gilt auch vom tieferen, inneren Leben unseres Bewußtseins, das wir das geistige Leben nennen. Auch dieses steht in einem tiefen und wesentlichen Bezug zur Welt. Auch das geistige Werden und Wachsen, die geistige Reifung und Entfaltung ist angewiesen auf die Welt, ist weltbezogen. Das heißt einmal, daß wir aus den Dingen der Welt, die uns umgeben und uns begegnen, die Inhalte unseres Erkennens, unseres Bewußtseins, unseres ganzen inneren Lebens gewinnen, daß wir also erkennend hinausbezogen sind in die Welt, gleichsam aus uns selbst hinaustreten müssen in die Welt, um sie hereinzuheben in den Innenraum unseres Bewußtseins; daß wir also — wenn wir wieder ein Wort Hegels aufgreifen wollen — in dialektischer Selbstentzweiung stehen und nur durch sie hindurch die eigene Identität gewinnen, d. h. daß wir nur im Bezug auf Anderes, im Hinausgehen zu Anderem und im Hereinnehmen des Anderen in uns, also durch Aufhebung der Andersheit des Anderen, zur Aktivierung, Bereicherung und Vertiefung unseres eigenen geistigen Selbst gelangen, daß also eine stete Dialektik zwischen Innen und Außen das Gesetz unseres geistigen Lebens ist, ein Gesetz, das Hegel sehr richtig geschen, aber nicht nur zu einem Widerspruch zugespitzt, sondern auch zum absoluten Gesetz der Gesamtwirklichkeit überspannt hat im Sinne seines idealistischen Denkens“<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> a. a. O. S. 34 f.

<sup>8</sup> E. Coreth, *Grundfragen des menschlichen Daseins*. Innsbruck - Wien - München 1956, S. 18 f.

Aber nicht nur das „Segel“ unserer Erkenntnis ist — wie Teilhard<sup>9</sup> sich ausdrückt — „in den Atem der Erde gespannt“, sondern auch unser Wollen und Lieben, unser Handeln und Wandeln ist weltbezogen, das heißt aber nichts anderes, als „daß wir unser geistiges Innen im Außen der Welt zur Darstellung bringen, es verobjektivieren, vergegenständlichen im Werk, das wir hineinstellen in die Welt. Sie wird so zu der vom Menschen gestalteten, durch menschliches Tun geprägten Welt. Die Natur wird erhoben zur Kultur“<sup>10</sup>.

Trotz des bei Teilhard sehr scharf herausgestellten Weltbezuges des Menschen, kann das Weltbild Teilhards nicht kosmozentrisch genannt werden, sondern muß in einem strengen philosophischen Sinn anthropozentrisch verstanden werden, wenn man es überhaupt mit solchen Begriffen kennzeichnen will. In ihm waltet — wenn man von der zeitlich-evolutiven Dimension absicht — im Grunde genommen die Anthropozentrik des aristotelisch-thomatischen Seinsverständnisses. Für Thomas von Aquin ist der Mensch und seine Seele (*anima*) ein Wesen, das in seiner Existenz geradezu auf alle Seienden angelegt ist und mit ihnen übereinkommt; seine Seele wird bestimmt als ein Seiendes, *quod natum est convenire cum omni ente*, das dazu geschaffen ist, mit allem Seienden in Verbindung zu treten<sup>11</sup>. Er zitiert darum oft den Satz des Aristoteles: *anima quodammodo est omnia* — Die Seele ist irgendwie alles<sup>12</sup>. Das bedeutet, daß sich im Menschen nicht nur ein beliebiges Wesen neben den anderen Dingen offenbart, sondern daß in ihm das Ganze aller Seienden sich abzeichnet. Indem der Mensch sein geistiges und leibliches Auge eröffnet, öffnen sich zugleich alle Perspektiven des Kosmos, und der je wachsenden Erkenntnis und Liebe des Menschen können keine grundsätzlichen Grenzen gesetzt werden, über die hinaus nicht schon neue geistige Räume sich ankündigen. So ist der Mensch der zentrale Blickpunkt, das Zentrum der Perspektive des Kosmos.

### *Das Umwelt-Bewußtsein des Tieres und das Welt-Bewußtsein des Menschen*

Um das bisher Gesagte mehr zu konkretisieren, wollen wir die Daseinsart des Menschen mit der Daseinsart des Tieres vergleichen. Wir lassen uns dabei von einem Motiv leiten, das Blaise Pascal in dem Satz ausgedrückt hat: „Es ist gefährlich, den Menschen zu deutlich merken zu lassen, wie sehr er den Tieren gleicht, ohne ihm gleichzeitig seine Größe zu zeigen“<sup>13</sup>. Einsame Größe des Menschen und die tiefen kosmischen Bindungen dieser Größe müssen gleichzeitig beachtet werden. Die Sonderstellung des Menschen gegenüber allen anderen Organismen liegt biologisch gesehen in seinem Weltbezug. Man könnte abkürzend sagen: Der Mensch hat Welt — das Tier hat Umwelt. Das Tier hat sich in Gestalt und Verhalten im allgemeinen so in seine Umgebung eingepaßt, daß sein Horizont auf eine artspezifisch geprägte Umwelt einschrumpft, aus der in der sensitiven Erkenntnis keine Welt-Perspektive

<sup>9</sup> *Der göttliche Bereich*, S. 61.

<sup>10</sup> E. Coréth, a. a. O., S. 19 f.

<sup>11</sup> *De ver I*, 1; hierzu die Interpretationen von J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*. München 1962, S. 50 ff.

<sup>12</sup> *De ver I*, 1.

<sup>13</sup> Zit. aus H. Schaefer, *Der Mensch in Raum und Zeit mit besonderer Berücksichtigung des Oreopithecus-Problems*. Veröffentlichungen aus dem Naturhistorischen Museum Basel 1960, Nr. 1, S. 7.

wie beim Menschen mehr werden kann. Wie durch ein Sieb fallen alle Objekte und Merkmale dieser Objekte aus der Umwelt des Tieres heraus, die nicht zur art-typischen Merk- und Wirkwelt gehören.

Meine Smaragdeidechse merkte nicht den gewaltigen Donnerschlag eines Gewitters, obwohl ihr Käfig am offenen Fenster steht und der Blitz unmittelbar in einen Baum vor meinem Fenster einschlug. Wenn ich ihr aber einen Maikäfer oder ein ähnliches Insekt in den Käfig setze, so verursacht das feine Rascheln, das der herumspazierende Maikäfer im Laub erzeugt, daß die unter dem Laub dösende Eidechse blitzartig aus ihrem Versteck hervorschnebelt und den Käfer ergreift. Das feine Rascheln ist für sie ein biologisch bedeutungsvolles Signal, der massive Donnerschlag aber nicht. — Das Männchen der Smaragdeidechse hat eine wunderbar blauschillernde Kehle. Dieses Merkmal dient sowohl als Drohsignal gegen andere Männchen wie als Werbesignal gegenüber dem Weibchen. Bemalt man ein bisher von einem Männchen umworbenes Weibchen an der Kehle mit der blauen Farbe, so wird das Weibchen sofort als Feind bekämpft. Gibt man aber umgekehrt dem Männchen eine grüne Kehlfarbe, wie sie die Weibchen tragen, so wird es in Zukunft nicht mehr von angriffslustigen Männchen als Rivale bekämpft.

So ist die „Welt“ des Tieres eine verhältnismäßig arme Merkmalswelt, eine „Welt“ artspezifischer Schemata, und was nicht in diese schematisierte Welt paßt, das existiert eigentlich nicht. Es fehlt dem Tier im strengen Sinn genommen jene Sachlichkeit, mit der der Mensch ein Ding seiner Welt nach allen Merkmalsdimensionen hin zu erfassen vermag. Wie tierhaft-ungeistig wirkt deshalb auf uns ein Mensch, der in starren Schemata mit der unendlichen Vielfalt der Dinge fertig zu werden vorgibt. Nicht mehr die vieldimensionale Sache steht im Vordergrund, sondern die eindimensionale Signalfunktion eines oder weniger Merkmale. Dadurch wird die „Welt“ des Tieres eine zweckgebundene Anpassungswelt, in der fast alles auf die Nützlichkeit weniger Merkmale abgestellt ist. Alle anderen Merkmale fallen durch das artspezifische Sieb hindurch und existieren gleichsam nicht mehr. Der Gelbrand, der sich mit Vorliebe von Kaulquappen ernährt, nimmt seine Beute hauptsächlich mit dem Geschmacksinn wahr, obwohl er außerordentlich gut funktionierende Augen besitzt und sich leicht optisch dressieren läßt. Hält man ihm nun in einem Reagenzglas eine Kaulquappe vor die Nase, so ignoriert er die begehrte Beute vollständig, obwohl er sie gut sehen kann. Der im Glas eingespererten Kaulquappe fehlt das Geruchs- und Geschmackssignal und damit fällt sie augenblicklich aus der Beute-Welt des Gelbrandes heraus. Das Tier wird also mit den Dingen seiner Umwelt verhältnismäßig schnell fertig. Die Umwelt des instinktgebundenen Tieres ist eine verhältnismäßig fertige „Welt“. Demgegenüber ist aber der Mensch und seine Welt im eigentlichen Sinn ein unfertiges Wesen.

Diese Unfertigkeit des Menschen darf freilich nicht als Mangel ausgelegt werden. Der Mensch ist also kein Mängelwesen, wie Arnold Gehlen meint<sup>14</sup>. Es sind vor allem auch Biologen gewesen, die diese Ausdrucksweise kritisiert haben. So spricht Konrad Lorenz, Direktor am Max-Planck-Institut für vergleichende Verhaltensforschung, geradezu von einer „Spezialisation auf Nicht-Spezialisiert-Sein“<sup>15</sup>. Schon der Besitz eines so großen und außerordentlich komplizierten Gehirns muß als hohe Spezialanpassung gewertet werden. Die Unfertigkeit des Menschen ist also kein

<sup>14</sup> *Der Mensch*, Bonn 1950<sup>4</sup>, S. 21, 35, 89, 383.

<sup>15</sup> *Psychologie und Stammesgeschichte*. In: G. Heberer, *Die Evolution der Organismen*. Stuttgart 1959<sup>2</sup>, S. 153.

Mangel, sondern gerade sein Reichtum. Konrad Lorenz sagt hierzu sehr treffend<sup>16</sup>: „Ein Wesen mit ausgesprochen spezialisierten morphologischen Anpassungen hätte nie zum Menschen werden können. Vielleicht sehen wir die Bedeutung eines Fehlens von speziellen Anpassungen klarer, wenn wir den Standpunkt wechseln und die Vielseitigkeit des nicht speziell angepaßten Lebewesens ins Auge fassen. Vergleichen wir einmal einige nach verschiedenen Richtungen hochspezialisierte, aber ziemlich nahverwandte Nagetiere, die Wüstenspringmaus (Renn-Anpassung), das Flughörnchen (Kletter- und Springanpassung), den Blindmull (Anpassung an unterirdisches Leben) und den Biber (Schwimm-Anpassung) mit einem unspezialisierten Nager, der Wanderratte. Diese übertrifft nun jeden der vier Spezialisten in den drei Leistungen, für die er nicht Spezialist ist, um ein Vielfaches, und um ein Vielfaches dieses Vielfachen im biologischen Enderfolg, nämlich in Individuenzahl und Verbreitung der Art. Wenn wir nun rein körperliche völlig ungeistige Leistungen des Menschen im Hinblick auf ihre Vielseitigkeit mit denen ungefähr gleichgroßer Säugetiere vergleichen, so zeigt er sich durchaus nicht als ein so gebrechliches und mangelhaftes Wesen, wie man meinen könnte. Stelle man etwa die drei Aufgaben, 35 Kilometer in einem Tage zu marschieren, 5 Meter hoch an einem Hanfseil emporzuklimmen und 15 Meter weit und 4 Meter tief unter Wasser zu schwimmen und dabei zielgerichtet eine Anzahl von Gegenständen vom Grunde emporzuholen, lauter Leistungen, die auch ein höchst unsportlicher Schreibtischmensch, z. B. ich, ohne weiteres zustandekommt, so findet sich kein einziger Säuger, der ihm das nachmacht.“

Alle Tiere, die nicht zu starr in ihre Umwelt eingepaßt sind, sind ausgezeichnet durch ein gewisses Neugier-Verhalten. Das gilt vor allem von zahlreichen Säugetieren, von denen Teilhard sagt: „Wenn ein behaarter Vierfüßler im Vergleich mit einer Ameise so ‚beseelt‘, so wahrhaftig lebendig erscheint, so liegt der Grund nicht nur darin, daß wir uns mit ihm zoologisch in derselben Familie zusammenfinden. Im Gehabt einer Katze, eines Hundes, eines Delphins, welche Geschmeidigkeit! Was für Überraschungen. Welch große Rolle spielen Lebenslust und Neugier! Hier ist der Instinkt nicht mehr, wie bei der Spinne oder bei der Biene, in einer einzigen Funktion eng kanalisiert und erstarrt. Beim einzelnen Tier wie in der Gruppe bleibt er schmiegsam. Er interessiert sich, er tändelt, er genießt. Ja, das ist eine ganz andere Form des Instinkts; er weiß nichts von den Grenzen, die dem Werkzeug gezogen sind, sobald es das Höchstmaß seiner Präzision erreicht hat. Zum Unterschied vom Insekt ist das Säugetier nicht mehr das sklavisch abhängige Glied des Phylums, mit dem es erschienen ist. Um es herum beginnt eine ‚Aura‘ von Freiheit, ein Schimmer von Persönlichkeit zu schweben. So zeigen sich von dieser Seite Entwicklungsmöglichkeiten — unabgeschlossen und im voraus nicht begrenzbar. Aber wer wird schließlich nach jenen offenen Horizonten vorstürmen?“<sup>17</sup>

Sehr instruktiv ist auch, was Konrad Lorenz über das Neugierverhalten des jungen Kolkrabben schreibt<sup>18</sup>: „Bei einem jungen Kolkrabben (*Corvus corax* L.) ist dagegen zuächst nahezu nichts festgelegt, mit Ausnahme einiger weniger Instinkthandlungen von vielseitiger Verwendbarkeit. Diese wendet er nun auf alle unbekannten Objekte an. Einem solchen nähert sich der Rabe zunächst mit äußerster Fluchtbereitschaft. Er verbringt buchstäblich Tage damit, das neue Objekt scharf im Auge zu behalten, ehe er sich ihm nähert. Die erste tägliche Bezugnahme besteht mit großer Regelmäßigkeit in einem sehr kräftigen Schnabelheb, nach dem der Rabe augenblicklich flieht, um von einem erhöhten Sitzpunkt aus die Wirkung zu beobachten. Erst wenn diese Sicherungsmaßnahmen gründlich durchgeübt sind, beginnt der Vogel an dem betreffenden Gegenstand die Instinktbewegung des Beutekreises durchzuprobieren. Das Objekt wird nun mit der Bewegung des Zirkelns nach allen

<sup>16</sup> a. a. O. S. 154.

<sup>17</sup> *Der Mensch im Kosmos*, S. 141 f.

<sup>18</sup> a. a. O. S. 155.

Seiten umgewendet, mit der Klaue gepackt, mit dem Schnabel gehackt, gezupft und wenn möglich in Stücke zerrissen und schließlich unfehlbar versteckt . . . Die angeborenen auslösenden Mechanismen, die alle dieses Versuchs- und Irrtumsverhalten auslösen, sind außerordentlich wenig selektiv, nur für die Behandlung lebender Tiere stehen offensichtlich solche zur Verfügung, die dem erfahrungslosen Raben sagen ‚wo vorn und hinten‘ sei, auch scheint der gerichtete Angriff auf Hinterkopf und Augen anderer Tiere von angeborenen Orientierungsmechanismen geleitet zu werden. Damit ist aber die angeborene Instinktausstattung, die dem Raben zur Behandlung der außer-artistlichen Umwelt zur Verfügung steht, nahezu völlig erschöpft. Alles andere besorgt das explorative Lernen und die überwältigend starke Gier nach neuen Objekten, Neugier im buchstäblichsten Sinne des Wortes. Wie stark sie ist, zeigt folgende Tatsache: Meine Kolkrabben konnte ich, wenn alle stärksten Lockmittel, rohe Eier und lebende Heuschrecken, versagten, immer noch dadurch in ihren Käfig locken, daß ich meine — Kamera hinstellte, die sie aus naheliegenden Gründen noch nie untersuchen durften.“

Das Neugierverhalten ist auch die Voraussetzung dafür, daß solche „Nicht-Spezialisten“ in den verschiedensten Lebensräumen ihr Leben fristen können. Alle Kosmopoliten unter den höheren Wirbeltieren sind solche wenig spezialisierten Neugierwesen. Zur tiefsten ontischen Wesensbestimmung wird die forschende Neugier aber erst und einmalig beim Menschen, weil in ihm die Neugier des Geistes auf schlechthin alle möglichen Objekte gerichtet ist und damit ein unendlicher Horizont alles überhaupt Wahren, Guten und Schönen aufgebrochen ist. So sehr also in der Neugier bestimmter Tiere — hier wären natürlich auch die Versuche am Menschenaffen zu nennen — eine Vorbereitung und in gewissem Sinne eine Vorbereitung der humanen Seins-Neugier gegeben ist, so wird gerade hier doch auch der wesentliche Abstand sichtbar: er ist in der auf alles Seiende gerichteten humanen Neugier geradezu unendlich!

Konrad Lorenz weist ferner<sup>19</sup> auf einen grundlegenden Unterschied zwischen humarer und tierischer Entwicklung hin: die tierische Neugier ist nur an eine sehr kurze Entwicklungsphase in der Jugend des Tieres gebunden. Was z. B. der Rabe durch sein Neugierverhalten in der Jugend erwirbt, erstarrt alsbald zu Dressuren, die später so wenig veränderlich und anpassungsfähig sind, daß sie sich von instinktivem Verhalten kaum mehr unterscheiden lassen. Die Gier nach Neuem schlägt in eine starke Abneigung gegen alles Unbekannte um und eine aufgezwungene Umweltänderung führt meist zu einer Angstneurose, in der der Rabe nicht einmal seinen früher ihm wohlbekannten Pfleger erkennt. Auch für die höchsten Primaten gilt das Gleiche: der vollerwachsene Menschenaffe ermangelt völlig des Neugierverhaltens, das beim Menschen bis an die Grenze des Greisenalters erhalten bleibt. „Nur der Mensch bleibt bis in sein Alter ein Werdender“<sup>20</sup>.

Dem Menschen ist nicht eine fertige Schema-Welt gegeben, sondern wenn er seinen Blick den Dingen der Welt öffnet, offenbart sich ihm eine in allen leiblichen und geistigen Himmelsrichtungen perspektivische Welt. Am fernen Horizont laufen die Dinge zusammen und wenn er sich an diesen Punkt der Perspektive hinbewegt, liegen die zusammengeschauten Dinge und ihre Verbindungslien wieder weit auseinander, und eine neue Perspektive mit einem neuen Horizont eröffnet sich. So ist der Mensch in Erkenntnis und Liebe ewig auf der Wanderschaft, ist Mittelpunkt je immer neuer Blickfelder, ist je immer neu Zentrum der Perspektive des Kosmos. Damit ist aber zugleich auch gegeben, daß für den Menschen die Dinge der Welt nicht fertig sind, daß durch alle Dinge der Welt die Wanderwege des menschlichen Geistes ziehen und daß es keine Erkenntnis der Welt und keine Liebe zu den Dingen

<sup>19</sup> a. a. O. S. 158.

<sup>20</sup> a. a. O. S. 159.

gibt, ohne daß der Mensch sich wesensgemäß und unabdingbar gleichsam in sie einmischt. Teilhard de Chardin hat diese perspektivische Situation des Menschen sehr klar gesehen und zum Ausdruck gebracht: „Der Mensch drängt sich unserem Bemühen zu sehen aus doppeltem Grunde als Objekt auf, und erscheint in doppelter Hinsicht als Zentrum der Welt, gleichsam als der Schlüssel des Universums. Wir sind zunächst einmal subjektiv unvermeidlich Mittelpunkt des uns zugekehrten eigenen Blickfeldes. Es war eine, vermutlich unumgängliche, gutgläubige Vereinfachung, wenn die Wissenschaft in ihren Anfängen sich vorstelle, sie könne die Erscheinungen an sich beobachten, als ob sie unabhängig von uns abrollten. Ganz unbewußt gingen Physiker und andere Naturforscher zunächst so vor, als senke sich ihr Blick aus weiter Höhe auf eine Welt, die ihr Bewußtsein zu durchdringen vermöchte, ohne ihren Wirkungen ausgesetzt zu sein, oder sie zu beeinflussen. Sie gelangen erst jetzt zur Einsicht, daß selbst ihre objektivsten Beobachtungen von anfänglich aufgegriffenen Annahmen durchsetzt sind, ebenso wie von Denkformen und Denkgewohnheiten, die im Verlauf der Forschungsgeschichte gebildet wurden. Wenn sie nun den letzten Schluß aus ihren Analysen ziehen, sind sie nicht mehr sicher, ob die endlich erreichte Struktur das Wesen der untersuchten Materie oder das Spiegelbild ihres eigenen Denkens darstellt. Und zugleich bemerken sie, daß sie selbst, durch Rückwirkung ihrer Entdeckungen, mit Leib und Leben in das Netz der Beziehungen verwickelt sind, das sie von außen über die Dinge zu werfen dachten: in ihrer eigenen Schlinge gefangen. Ein Geologe würde von Metamorphismus und Endomorphismus sprechen. Objekt und Subjekt vermischen sich und verwandeln sich gegenseitig im Akt des Erkennens. Deshalb findet der Mensch sich darin wieder und betrachtet sich selbst in allem, was er sieht, ob er will oder nicht. Das ist gewiß eine Unfreiheit, die aber sogleich durch eine Tatsache von einzigartiger Bedeutung aufgewogen wird“<sup>21</sup>.

### *Die Seins-Neugier und das Seins-Gespür (le goût de l'être) als Weg zum Gott-Finden in allen Dingen*

Die Seinsneugier und das Gespür für das alles durchdringende Sein und die daraus sich erhebende Freude am Sein ist ein Grundcharakter echten geistlichen Verhaltens. Der geistige Mensch erhebt so eine Grundeigenschaft menschlicher Existenz zu einem Wesensmerkmal geistlichen Verhaltens, freilich nicht ohne von der Gnade Christi hierzu ermächtigt, befähigt und überformt zu werden. Das Fundament dieser gnadenhaften Seins-Freude ist die in der Existenz des Menschen überhaupt wesenhaft grundgelegte Seins-Neugier, das Gespür für alles Wahre, Gute und Schöne in allen Dingen. Ein geistliches Verhalten, dem diese Seinsoffenheit fehlt, dem diese kosmische Weltoffenheit zu allen Dingen mangelt, kann niemals echt sein, zerstört auf die Dauer die Grundlagen menschlicher Existenz und ist deshalb auch im eigentlichen Sinn nicht Gott wohlgefällig. Nie kann aus einer solchen Mangel-Haltung ein echtes und tiefes „Gott suchen und finden in allen Dingen“ werden. Gerade für die geistliche Lehre, wie sie sich im „Milieu Divin“ Teilhard de Chardins offenbart, ist das Seinsgespür (Le goût de l'être) von entscheidender Bedeutung. Zwei wichtige Beziehungen sind in dieser Seinsneugier beschlossen: einmal der „Sinn für das

<sup>21</sup> *Der Mensch im Kosmos*, München 1959, S. 4.

Ganze“, dessen Bedeutung wir schon hervorgehoben haben<sup>22</sup> — und dann das Gespür für den die ganze Schöpfung durchwaltenden Schöpfergeist, der ja seinspendend in größter Intimität seinen Geschöpfen gegenwärtig ist. Die Seinsneugier ist also im Grunde genommen das Gespür, das in der tiefsten Existenzwurzel des Menschen angelegt ist, für die Allgegenwart des Schöpfergeistes. Seinsneugier meint also nicht eine Begabung zur Seins-Philosophie, sondern eine allen wachen Menschen zukommende Fähigkeit aus der Tiefe des Herzens („Herz“ meint hier die Existenzmitte des Menschen in seiner Ganzheit) das allen Dingen Gemeinsame, das „Sein“ aller Dinge zu erspüren und damit in die unmittelbare Nähe zu kommen zu Dem, der das „Erste Sein“ ist: der göttliche Schöpfergeist. Für den geistlichen Menschen, der sich diese innere Quelle erschlossen hat, werden die Dinge transparent auf das Göttliche hin, der Kosmos wird durchlichtet vom Lichte des Logos, Welt wird zur „Diaphanie“ Gottes. Zugleich breitet sich für den um die tiefere Erkenntnis und Liebe zu Gott ringenden Menschen in den Dingen immer mehr dieses durchdringende Licht Gottes aus; es entsteht geradezu eine neue Dimension in den Dingen und dem Menschen: das göttliche Milieu.

Dieses Gespür für das Ganze, das Sein und schließlich für das „Durchscheinen Gottes“ in allen Dingen kann im Menschen langsam wachsen, es kann aber auch nach langem Mühen eines Tages wie ein Geschenk sich plötzlich einstellen. So sagt Teilhard im „Göttlichen Bereich“: „Eine Brise weht in der Nacht. Wann hat sie sich erhoben? Woher kommt sie? Wohin geht sie? Niemand weiß es. Niemand kann erzwingen, daß sich der Geist, der Blick, das Licht Gottes auf ihn lege. Eines Tages wird sich der Mensch bewußt, daß er für eine gewisse Wahrnehmung des Göttlichen, das überall ausgegossen ist, empfindungsfähig geworden ist. Fragt ihn, wann dieser Zustand für ihn begonnen habe. Er kann es nicht sagen. Er weiß nur, daß ein neuer Geist sein Leben durchdrungen hat“<sup>23</sup>.

Teilhard läßt dann einen Menschen dieses Erlebnis beschreiben: „Es fing mit einem eigenartigen und seltsamen Weiterschwingen an, das jeden Einklang steigerte — mit einem unbestimmten Leuchten, das jede Schönheit umstrahlte . . . Empfindungen, Gefühle, Gedanken, alle Elemente des seelischen Lebens wurden eines nach dem andern ergriffen. Durch ein unbestimmbares, aber immer durch das gleiche Etwas wurden diese von Tag zu Tag wohlriechender, farbiger und hinreißender. Dann begannen Ton, Duft und Licht, zuerst verschwommen, bestimmter zu werden. Und schließlich gelangte ich dazu, gegen alles Herkommen und gegen alle Wahrscheinlichkeit zu fühlen, was allen Dingen auf unaussprechliche Weise gemeinsam ist. Die Einheit teilte sich mir mit, indem sie mir die Gabe mitteilte, sie zu erfassen. Ich hatte wirklich einen neuen Sinn erhalten — den Sinn für eine neue Eigenschaft oder neue Dimension. Doch die Veränderung ging noch tiefer. Es hatte sich sogar in meiner Wahrnehmung des Seins eine Umwandlung vollzogen. Das Sein war mir von jetzt an gewissermaßen faßbar und schmackhaft geworden. Indem es alle Formen, mit denen es sich schmückte, übertraf, begann das Sein selbst mich anzuziehen und mich zu berauschen“<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Vgl. GuL, Heft 2 (1964) 98 ff.

<sup>23</sup> S. 152.

<sup>24</sup> Ebda.

Teilhard weiß, daß dieses erlebte Gespür für die Seins- und Gottesnähe in den Dingen auch rein natürlich erklärt und verstanden werden kann: „Das könnte mehr oder weniger ausdrücklich jeder Mensch erzählen, der in der Fähigkeit zu fühlen und sich selbst zu analysieren etwas weiter vorangeschritten ist. Dieser Mensch ist äußerlich vielleicht ein Heide. Und wenn er zufällig Christ ist, so wird er gestehen, es komme ihm vor, diese innere Umkehr habe sich in den profanen, ‚natürlichen‘ Teilen seiner Seele vollzogen“<sup>25</sup>.

Nachdem wir so die natürlichen Wurzeln der Seinsfreude, Seinsnähe und schließlich des Gespürs für die Nähe des Schöpfergeistes festgestellt haben; nachdem wir vielleicht die pantheisierenden Tendenzen der menschlichen Seele noch analysiert haben, ist es da angebracht, sich dieses Seinsgespürs, dieses Sinnes für göttliche Nähe wegen der drohenden Gefahren zu entledigen? Hätten wir dadurch aber nicht den kostbarsten Boten, der uns zu Gott führt, undankbar aus unserem Leben entlassen? Teilhard warnt darum mit Recht: „Lassen wir uns vom Anschein nicht trügen! Lassen wir uns nicht einmal durch die offensichtlichen Irrtümer verwirren, in die viele Mystiker beim Versuch, das universelle Lächeln festzuhalten oder es nur zu benennen, verfallen sind. Jede Fähigkeit — je reicher sie ist um so mehr — ist bei der Geburt ungeformt und unklar. So auch der Sinn für das Ganze. Wie Kinder, die zum erstenmal die Augen öffnen, setzen die Menschen die Wirklichkeit, die sie hinter den Dingen ahnen, an den falschen Platz. Ihr Tasten begegnet oft nur einem metaphysischen Trugbild oder einem plumpen Abgott. Doch seit wann vermögen Bilder und Widerschein etwas gegen die Wirklichkeit der Dinge und des Lichtes? Die pantheistischen Verirrungen beweisen nur unser maßloses Bedürfnis, ein offenbarendes Wort aus dem Munde Dessen zu hören, Der ist. Diesen Vorbehalt müssen wir machen. Dann aber bleibt nur die eine Erklärung übrig: Physiologisch gesehen ist die ‚natürliche‘ Freude am Sein in jedem Menschenleben die erste Morgenröte der göttlichen Erleuchtung — die Wahrnehmung des ersten Erschauerns einer Welt, die durch die Menschwerdung Christi belebt wird. Dieselbe physiologische Kraft, die verstümmelt oder verirrt zu den Pantheismen führt, wird durch den Sinn (er ist nicht unbedingt das Gefühl) für die Allgegenwart Gottes verlängert, neu geschaffen und ins Übernatürliche erhoben“<sup>26</sup>.

So wie für Ignatius von Loyola der zentrale Grundsatz „Gott suchen und finden in allen Dingen“ immer christologisch verstanden wurde<sup>27</sup>, so ist auch für Teilhard de Chardin das Gottsuchen christologisch bestimmt, das heißt für ihn: in der tatsächlichen Heilsordnung ist Gott als Schöpfer und Erlöser immer in Jesus Christus. Die Transparenz der Dinge auf Gott hin wird so für Teilhard zur Transparenz der Dinge auf Jesus Christus hin.

So tief uns auch der „Wandel in Gott“ verändern mag, die sichtbare Ordnung der Dinge wird dadurch nicht verändert: „Vor allem verändert das Erscheinen des Göttlichen die sichtbare Ordnung der Dinge ebensowenig, wie die eucharistische Wandlung für unser Auge die heiligen Gestalten verändert. Weil das psychologische

<sup>25</sup> Ebda. S. 153.

<sup>26</sup> Ebda. S. 154.

<sup>27</sup> Vgl. hierzu: A. Haas — P. Knauer, *Ignatius von Loyola, Das geistliche Tagebuch*. Freiburg - Basel - Wien 1961. S. 130 ff.

Ereignis in seinen Anfängen nur als eine innere Spannung oder ein Glanz in der Tiefe erscheint, bleiben die Verbindungen zwischen den Geschöpfen genau die gleichen; sie treten nur in ihrem Sinn deutlicher hervor. Ähnlich jenen durchsichtigen Stoffen, die ein eingeschlossener Strahl vollständig mit Licht erfüllen kann, erscheint die Welt für den christlichen Mystiker von einem inneren Licht durchflutet, das ihr Relief, ihren Bau und ihre Tiefen deutlicher hervortreten läßt. Dieses Licht ist nicht nur eine oberflächliche Färbung, die ein grober Sinnengenuß fassen kann. Es ist auch nicht der rohe Blitzstrahl, der die Dinge zerstört und das Auge blendet. Es ist das ruhige und machtvolle Leuchten, erzeugt durch die Synthese aller Elemente der Welt in Jesus. Je vollendet die Wesen, in denen es spielt, ihrer Natur nach sind, um so näher und fühlbarer scheint dieses Leuchten; und je fühlbarer es sich zeigt, um so deutlicher werden die Dinge, die es umfließt, in ihren Umrissen, und um so ferner in ihrer Tiefe. Wenn es erlaubt ist, ein geheiliges Wort leicht abzuändern, dann würden wir sagen, daß nicht das Erscheinen, sondern das Durchscheinen Gottes im Universum das große Geheimnis des Christentums sei. O ja, Herr, nicht nur der Strahl, der streift, sondern der Strahl, der durchdringt. Nicht Deine Epiphanie, Jesus, sondern Deine Diaphanie<sup>28</sup>.

Freilich, Teilhard läßt keinen Zweifel daran, daß dieses geistliche Eindringen in die Tiefe der Dinge — ganz besonders wenn es sich im Glauben an Jesus Christus vollzieht — Geschenk Gottes, unerzwingliche Gnade ist: „Nichts ist beständiger und nichts ist flüchtiger — nichts ist inniger mit den Dingen vermischt und zugleich leichter von ihnen zu trennen — als ein Lichtstrahl. Wenn sich der Göttliche Bereich uns als ein Glühen der inneren Schichten des Seins zeigt, wer kann uns dafür bürgen, daß diese Schau andauert? Niemand als der Strahl selbst. Keine Macht der Welt kann uns hindern, die Freuden der Diaphanie zu kosten; denn sie liegt tiefer als jede Macht — und aus dem gleichen Grunde kann auch keine Macht der Welt ihr Aufleuchten erzwingen . . . Die Wahrnehmung der Allgegenwart Gottes ist wesentlich ein Schauen, ein Kosten, das heißt eine Art intuitiver Erkenntnis gewisser höherer Eigenschaften der Dinge. Wir können sie also weder durch irgendeine Beweisführung noch durch irgendeinen menschlichen Kunstgriff unmittelbar gewinnen. Diese Wahrnehmung stellt ohne Zweifel die höchste erfahrungsmäßige Vollendung des Lebens dar und ist, wie dieses, ein Geschenk. Und nun sind wir — in unserem Innern — an den Rand der geheimnisvollen Quelle zurückgekehrt, zu dem wir — zu Beginn des zweiten Teiles — hinuntergestiegen waren, um ihr Hervorsprudeln zu beobachten. Die Anziehung Gottes zu erfahren, empfänglich zu sein für den Zauber, für die Dichtigkeit und die letzte Einheit des Seins, das ist die höchste und zugleich die vollkommenste Art, unser ‚Wachstum zu erleiden‘. Aus der Schöpfungstat Gottes ergibt sich folgerichtig, daß Er sich von uns suchen und finden lassen will: ‚Posuit homines . . . si forte attractent eum.‘ Seine zuvorkommende Gnade schwebt immer über uns, um unseren ersten Blick und unser erstes Gebet anzuregen. Die Initiative und das Aufwecken gehen immer von Ihm aus; und wie immer sich unsere mystischen Fähigkeiten auch weiterentwickeln mögen, auf diesem Gebiet verwirklicht sich kein Fortschritt, der nicht eine neue Antwort auf ein neues Geschenk ist. ‚Nemo venit ad me, nisi Pater traxerit eum.‘ So müssen wir denn an den Anfang unserer

<sup>28</sup> Ebda. S. 155.

Überflutung durch den Göttlichen Bereich ein inständiges und immerwährendes Gebet setzen — das Gebet, das um das grundlegende Geschenk fleht: „Domine, fac ut videam.“ — Herr, wir wissen und wir erahnen, daß Du überall um uns bist. Aber es scheint, als hätten wir einen Schleier vor unseren Augen. Laß Dein universelles Antlitz von überallher leuchten: „illumina vultum tuum super nos.“ Möge Dein tiefer Glanz das Innerste bis in die dichten Dunkelheiten erhellen, in denen wir uns bewegen. „Sit splendor Domini nostri super nos.“ Sende uns dafür Deinen Geist, „Spiritus principalis“, dessen entflammendes Wirken allein die große Umgestaltung beginnen und vollenden kann, von der alle innere Vollkommenheit kommt und nach der Deine Schöpfung seufzt: „Emitte Spiritum tuum, et creabuntur et RENO-VABIS FACIEM TERRAE“<sup>29</sup>.

## *2. Der Mensch: Zentrum der Konstruktion des Universums und Schnittpunkt der kosmischen Entwicklungslinien*

Der Mensch ist nach Teilhard de Chardin aber nicht nur Zentrum der Perspektive, sondern zugleich auch der Konstruktion des Kosmos und Schnittpunkt der wesentlichen kosmischen Entwicklungslinien. Es ist also keine subjektive Täuschung, wenn dem Menschen mit seinem Selbstbewußtsein ein wesenhafter Vorrang gegenüber allen übrigen Geschöpfen eingeräumt wird, denn der Mensch steht auch in der Entfaltungsgeschichte des Kosmos an der Spitze der kosmischen Entwicklung. Die Notwendigkeit, daß jedes menschliche Wesen subjektives Zentrum einer Perspektive, eines kosmischen Blickfeldes ist, fällt mit der objektiven Struktur des sich entfaltenden Kosmos zusammen, der evolutiv auf den Menschen hin konvergiert. Der Mensch wird so zur Sinngestalt der Konstruktion des Kosmos. Darum sagt Teilhard: „Wohl ist ein Beobachter dem banalen Zwang unterworfen, den Mittelpunkt der durchwanderten Landschaft, wohin er auch gehe, in sich zu tragen. Aber wie verhält sich der Spaziergänger, wenn er auf seinem Weg zufällig an einen von der Natur bevorzugten Ort gelangt, wo sich Straßen oder Täler kreuzen und wo nicht nur der Blick, sondern auch die Dinge nach allen Seiten hin ausstrahlen? Dann fällt der subjektive Gesichtspunkt mit einer objektiven Gliederung der Dinge zusammen und Wahrnehmung entfaltet sich in ihrer ganzen Fülle. Die Landschaft enträtselft und erhellt sich. Man sieht. Dies scheint wohl das Vorrecht des menschlichen Erkenntnisvermögens zu sein. Man muß nicht unbedingt ein Mensch sein, um die Dinge und die Kräfte, „um uns herum“ wahrzunehmen. Alle Tiere vermögen dies ebensogut wie wir. Doch der Mensch allein nimmt in der Natur eine solche Stellung ein, daß diese Konvergenz der Linien nicht nur von ihm gesehen wird, sondern auch strukturelle Bedeutung hat... Kraft der Beschaffenheit und der biologischen Eigenheiten des Denkvorganges befinden wir uns an einem einzigartigen Platz, an einem Knotenpunkt, der den gesamten unserer Erfahrung gegenwärtig zugänglichen Ausschnitt des Kosmos beherrscht. So ist der Mensch Zentrum der Perspektive, zugleich aber auch Zentrum der Konstruktion des Universums... Wenn Sehen wirklich höheres Sein ist, so läßt uns den Menschen betrachten, und unser Leben wird reicher sein“<sup>30</sup>.

Für Teilhard wird der Mensch zum „Schlüssel des Universums“, weil in seinem reflexen Selbstbewußtsein das Hauptthema der Evolution des Kosmos zu seinem

<sup>29</sup> Ebda. S. 156 f.

<sup>30</sup> *Der Mensch im Kosmos*, S. 4 f.

krönenden Abschluß kommt und auf der Ebene des Humanen neu entspringt und einen geradezu unendlichen Horizont zukünftiger Entwicklungen im Reich der Noosphäre erahnen läßt. Das Grundthema der Kosmogenese, das Teilhard in zahlreichen Schriften von immer neuen Ansätzen her zu umschreiben versucht hat und das wir im zweiten Teil unserer Arbeit dargestellt haben<sup>31</sup>, ist dieses: die Kosmogenese ist die Entwicklungsgeschichte eines stets wachsenden Bewußtseins in einem sich immer mehr komplizierenden und verinnerlichenden Weltstoff. Jedem Ding dieses Universums kommt ein materielles Außen und ein bewußtseinsanaloges Innen zu<sup>32</sup>. Jeder entscheidende Fortschritt in der Evolution des Kosmos bedeutet eine Vertiefung und Steigerung des Innen und damit des Bewußtseins. Das höhere Bewußtsein wirkt aber wieder auf das materielle Außen und verleiht diesem einen höheren Ordnungs- und Komplexitätsgrad. Der höhere Komplexitätsgrad der Materie gibt aber wieder einem höheren Bewußtsein den Weg frei. Dieser Prozeß der Verinnerlichung der Materie und des wachsenden Bewußtseins setzt sich bis an die Grenze des tierischen Bewußtseins fort, das bereits eine Umweltbeziehung, aber noch kein Selbstbewußtsein und keine Weltbeziehung besitzt. Sollte hier ein Fortschritt in der

<sup>31</sup> Vgl. GuL, Heft 3 (1964) 184 ff.

<sup>32</sup> Unter den modernen Ergebnissen der Naturwissenschaften gewinnen in wachsendem Maß diejenigen der Biochemie Bedeutung für den Menschen. Dabei zeigt sich immer mehr die Aussage Teilhards, daß der Materie eine Innenseite zukommt, daß sie also gleichsam Träger bewußtseinsanaloger „Informationen“ ist, als eine naturwissenschaftliche Realität. Neuerdings hat Prof. Dr. G. Weitzel, Direktor des Physiologisch-Chemischen Instituts der Universität Tübingen, dazu folgendes gesagt: „Hier scheint der Hinweis erbracht, daß der landläufige Begriff von der sogenannten geistlosen Materie durch die Nukleinsäureschrift der Natur widerlegt wird. Denn die genetisch wirksamen Nukleinsäuren sind nicht nur organisch-chemische Moleküle, sondern zugleich Träger einer Information, die nichts Geringeres enthält als die Baupläne und die Funktionszentren der belebten Natur. Ebenso wie man bei einem Buche einerseits nach seiner stofflichen Zusammensetzung, andererseits nach seinem Gedankeninhalt fragen kann, ist man zu der gleichen Frage auch bei den hochmolekularen Nukleinsäuren berechtigt“ (*Weltanschauliche Aspekte der Biochemie*. In: Naturwiss. Rundschau 17 [1964] S. 220). Ähnlich hat sich der Direktor am Max-Planck-Institut für Virusforschung in Tübingen, G. Schramm, geäußert: „Das Thema (*Biochemische Grundlagen des Lebens*) umfaßt eigentlich den Inhalt einer ganzen Wissenschaft, nämlich der Biochemie, oder sogar mehrerer Wissenschaftszweige, die heute unter dem Begriff der molekularen Biologie zusammengefaßt werden. Der gemeinsame Gedanke, der dieser Forschungsrichtung zugrunde liegt, ist es, das Leben als molekulare Erscheinung zu erfassen, oder, wie es Teilhard de Chardin ausdrückte, das Leben als Auswirkung der Komplexität der Materie zu verstehen. Es zeigt sich immer deutlicher, daß auf der komplexen Stufe der Materie, wie sie in den Lebewesen vorliegt, ganz neuartige Eigenschaften und Möglichkeiten zutage treten, die bei der Betrachtung des Atoms als niederer Organisationsstufe der Materie nicht einmal zu ahnen sind. Die sich hier anbahnende Entwicklung sowohl experimenteller als auch geistiger Art verdient meines Erachtens die volle Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit, soweit diese überhaupt an neuen geistigen Strömungen interessiert ist. Hinsichtlich der Entwicklung neuer Gedanken kann sich die molekulare Biologie durchaus mit der Weltraumforschung messen, die zwar das Machtgefühl des Menschen gewaltig erhöht, aber im ganzen gesehen den Menschen doch eher von sich ablenkt, als zu sich hinführt. Albert Schweitzer hat einmal gesagt: „Wir leben in einer gefährlichen Welt. Der Mensch beherrscht die Natur, bevor er gelernt hat, sich selbst zu beherrschen“ (*Biochemische Grundlagen des Lebens*. In: Naturwiss. Rundschau 16 [1963] S. 89; vgl. auch: G. Schramm, *Idee und Materie in der modernen Biologie*. Bremen 1964).

Evolution erzielt werden und das heißt also in der Richtung eines höheren Bewußtseins, so konnte er nur in der Durchbrechung der engen Instinktschranken liegen und das heißt, es mußte der Schritt vom tierischen instinkt- und körpergebundenen Umweltbewußtsein zum weltbezogenen Selbstbewußtsein des Menschen vollzogen werden. Daß dieser Schritt zur Reflexion nicht nur ein evolutiver Entwicklungsschritt, sondern geradezu eine „Revolution“ war, hat Teilhard immer wieder betont: „In den Organen ist scheinbar fast nichts geändert. Doch in der Tiefe geht eine große Revolution vor sich: das Bewußtsein quillt und sprudelt zwischen überempfindlichen Beziehungen und Vorstellungen; und zugleich ist es imstande, in der Unbefangenheit seiner zusammengesetzten Fähigkeiten sich selbst wahrzunehmen — all das zum erstenmal“<sup>32a</sup>. Diese größte Revolution in der Kosmogenese ist freilich auch nach Teilhard nicht zu denken ohne den transzendenten Einfluß des seiner Schöpfung zu allen Zeiten und an allen Orten inexistenten Schöpfers. Der Einbruch der Reflexion in die Schöpfung eröffnet im Menschen nicht nur die äußersten kosmischen Perspektiven, sondern läßt den Menschen auch aufbrechen nach einem ganz anderen Horizont, der ihm nur in Bild und Gleichnis faßbar ist: das Geheimnis Gottes. Das tiefe Wort des Dichters und Altmeisters der vergleichenden Morphologie, Goethe, gilt auch hier: Der Mensch ist „das erste Gespräch, das die Natur mit Gott hält“.

#### *Die Entwicklung eines neuen Sinnes für die kosmischen Dimensionen des Menschseins und der menschlichen Handlung*

Daß der Mensch durch das Gottesgeschenk des Geistes nicht nur ein reflexes Zentrum darstellt, von dem aus die geistige Strahlungskraft den ganzen Kosmos und vor allen Dingen den Menschen selbst durchdringt, sondern daß eben dieser Mensch auch und vor allem die Sinn- und Zielgestalt der jahrmillionenlangen Entwicklungsgeschichte des Kosmos ist, ist eine Tatsache — mag man sie deuten wie man will —, die wir erst langsam in ihrer fundamentalen Bedeutung für unsere geistige und geistliche Existenz zu assimilieren beginnen. Des Menschen Sein und Tun hat eine konstruktive Bedeutung für den Kosmos. Das gilt für die vergangene kosmische Geschichte, die als eine Geschichte auf den Menschen hin zu sehen ist; und das gilt vor allem für die gegenwärtige und zukünftige Geschichte des Menschen: der Mensch wird immer mehr konstruktives Zentrum der Welt und der Menschheit. Wie aus einem Kindheitstraum erwachen wir heute zu der schwerwiegenden Einsicht, daß seit langem der Mensch nicht nur gestaltend Hand angelegt hat an die kosmischen Urkräfte des Atoms, sondern daß er gestaltend (mit konstruktiven und destruktiven Möglichkeiten!) Hand anlegt ans Lebendige und an seine eigene menschliche Existenz. Man mag Teilhards Leben und Werk beurteilen wie man will, das eine bleibt unverlierbar gültig: er hat uns in unvergleichlich eindringlicher Weise die konstruktive Bedeutung des Mensch-Seins und des menschlichen Tuns zum Bewußtsein gebracht und hat uns gelehrt, vor der ebenso gefährlichen wie verheißungsvollen Weltsituation nicht die Augen zu verschließen, sondern sie geradezu als Schöpfungsauftrag zu verstehen, den wir entweder erfüllen oder dem wir uns ängstlich versagen können. Wann hat die Stunde des geistigen und geistlichen Menschen

<sup>32a</sup> Der Mensch im Kosmos, S. 155.

mehr geschlagen als heute, wo wir erkennen, welch kosmisch-konstruktive Bedeutung vor allem unser von der Gnade Christi durchformtes menschliches Tun hat?

Es gilt darum einen neuen Sinn zu gewinnen für die Dimensionen, die uns die Betrachtung des Menschen als Konstruktionszentrum des Kosmos eröffnet hat: „Seitdem der Mensch ins Dasein getreten ist, wird er sich selbst zum Schauspiel dargeboten. Seit Jahrtausenden betrachtet er tatsächlich nur sich selbst. Und dennoch steht er kaum am Beginn einer wissenschaftlichen Ansicht über seine Bedeutung innerhalb der Natur der Welt. Wundern wir uns nicht, daß dieses Erwachen so langsam vor sich geht! Oft ist nichts schwieriger wahrzunehmen, als was uns ‚in die Augen springen‘ sollte. Bedarf das Kind nicht einer Erziehung, um die Bilder zu scheiden, die sich seiner eben erst dem Licht geöffneten Netzhaut aufdrängen? Der Mensch bedurfte zur endgültigen Entdeckung des Menschen einer ganzen Reihe von ‚Sinnen‘, deren stufenweise Erwerbung — wir werden es noch zeigen — sich mit der Geschichte der Geisteskämpfe deckt und ihre Epochen bestimmt“<sup>33</sup>.

Zuerst der „Sinn für den in seiner Größe und seiner Kleinheit unermeßlichen Raum, dem es gelingt, in einem Bereich von unbestimmtem Ausmaß die Kreise der uns umdrängenden Dinge zu entwirren und in die Ferne zu rücken“<sup>34</sup>.

„Das biologische Faktum einer Noogenese enthält für mich keinen ergreifenderen und keinen aufschlußreicheren Vorgang als die Anstrengung des Verstandes, der sich seit den Anfängen bemüht, Schritt für Schritt die ihn einkreisende Illusion der Nähe zu überwinden. Im Verlauf dieses Ringens um die Beherrschung der Dimensionen und der Gestalt des Universums hat sich zuerst der Raum unterworfen: natürlich, denn er war greifbarer. Faktisch war auf diesem Gebiet die erste Runde gewonnen, als, schon vor langer Zeit, ein Mensch (vermutlich ein Grieche vor Aristoteles) die scheinbare Flachheit der irdischen Welt zusammenbog und die Intuition hatte von Antipoden. Seitdem rollte sich auch das Firmament um die runde Erde. Aber man hatte den Mittelpunkt der Sphären auf einen falschen Platz verlegt. Durch seine Lage lähmte er unrettbar die Elastizität des Systems. Erst zur Zeit Galileis wurde der alte Geozentrismus wirklich gebrochen, und die Himmelsräume fanden sich nun frei für die grenzenlosen Ausmaße, die wir ihnen seitdem zuerkannt haben. Die Erde erschien als ein Körnchen in der Staubwolke der Gestirne. Das unermeßlich Große wurde möglich — und so war, der Symmetrie gehorchnend, auch das unermeßlich Kleine plötzlich aufgetaucht“<sup>35</sup>.

Sodann der „Sinn für die Tiefe der Zeit, der nicht ruht in der Bemühung, die Ereignisse, die für unser Auge wie von einer Art von Schwerkraft in eine dünne Schicht von Vergangenheit zusammengedrängt werden, über ungezählte Glieder hinweg in einen unendlich fernen zeitlichen Abstand zurückzustoßen“<sup>36</sup>.

„Die Tiefendimension der Weltalter, für die sichtbare Anhaltspunkte fehlen, bedurfte viel längerer Zeit, um wahrgenommen zu werden. Die Bewegung der Gestirne, die Form der Berge, die chemische Natur der Stoffe: schien nicht die ganze materielle Welt in ihren Ordnungen eine beständige Gegenwart auszudrücken? Der Physik des 17. Jahrhunderts war es unmöglich, einem Pascal das Gefühl für den Abgrund der Vergangenheit einzuflößen. Um das tatsächliche Alter der Erde und dasjenige der Elemente zu entdecken, mußte sich der Mensch gelegentlich für ein Objekt von mittlerer Veränderlichkeit interessieren: etwa für das Leben, oder gar

<sup>33</sup> Ebda. S. 5.

<sup>34</sup> Ebda. S. 5—6.

<sup>35</sup> Ebda. S. 206—207.

<sup>36</sup> Ebda. S. 6.

für die Vulkane. Durch eine enge Spalte — die eben entstehende „Naturgeschichte“ — begann seit dem 18. Jahrhundert das Licht in die großen Tiefen unter unseren Füßen einzudringen. Freilich wurde zur Zeit dieser Anfänge die für die Entstehung der Welt nötige Zeitspanne noch recht bescheiden bemessen. Doch zumindest war ein Anfang gemacht, eine Tür geöffnet worden. Nachdem die Renaissance das Gemäuer des Raumes erschüttert hatte, begann seit Buffon der Boden (und folglich auch die Decke!) der Zeit zu wanken. Unter dem unaufhörlichen Druck der Tatsachen hat sich dieser Prozeß seitdem ständig beschleunigt. Seit bald zweihundert Jahren erweitert sich für uns die Welt, und immer noch können wir die Spiralen ihres Entwicklungswegs nicht ermessen. Immer größer wird die Entfernung zwischen den einzelnen Windungen und immer neue Windungen erscheinen in noch größerer Tiefe . . .<sup>37</sup>

Sodann der Sinn für Zahl, Proportion, Qualität, Bewegung und für das Organische: „Sinn der Zahl, der unbeirrbar die schwindelerregende Menge belebter und unbelebter Elemente aufdeckt und bewertet, die bei der geringsten Veränderung des Universums beteiligt sind. Sinn für Proportion, der nach bestem Vermögen die Unterschiede in den Maßstäben erfaßt, die nach Ausdehnung und zeitlicher Bewegungsfolge das Atom vom Sternennebel und das unendlich Kleine vom unendlich Großen trennen. Sinn für Qualität oder Neuheit, dem es gelingt, ohne die physische Einheit der Welt zu brechen, in der Natur absolute Stufen von Vollkommenheit und Wachstum zu unterscheiden. Sinn für Bewegung, der fähig ist, den unwiderstehlichen Fortschritt zu entdecken, der sich hinter der langsamsten Entwicklung verbirgt — die äußerste Bewegtheit unter dem Schleier scheinbarer Ruhe — das völlig Neue, das sich mitten in die einförmige Wiederholung des Gleichen hineinstiehlt.“ Schließlich noch der „Sinn für das Organische, der aus dem Nebeneinander, das die Oberfläche darbietet, die natürlichen Zusammenhänge und die strukturelle Zusammengehörigkeit des Nacheinander und des Miteinander herausfindet. — Solange unser Blick die eben erwähnten Eigenschaften nicht besitzt, bleibt der Mensch, so sehr man auch bemüht ist, uns das Sehen zu lehren, das, was er noch immer in der Vorstellung so vieler ist: ein ungeborgenes Wesen in einer zusammenhanglosen Welt. — Schwindet dagegen in unserer Optik die dreifache Täuschung der Kleinheit, der Vielheit und der Bewegungslosigkeit, so rückt der Mensch mühelos auf den von uns angekündigten Platz im Mittelpunkt: als gegenwärtiger Gipfel einer Anthropogenese, die selbst Krönung einer Kosmogenese ist. Der Mensch kann sich nicht vollständig schauen außerhalb der Menschheit, noch die Menschheit außerhalb des Lebens, noch das Leben außerhalb des Universums“<sup>38</sup>.

Man könnte alle die genannten Fähigkeiten oder Sinne, die der Mensch nach Teilhard haben sollte, um die neue Situation zu bewältigen, in den einen *Sinn für Entwicklung* (oder „Dauer“ oder „biologische Raum-Zeit“) zusammenfassen. Darüber sagt Teilhard: „Als dem Menschen damals die Unermeßlichkeit des Kosmos aufging, blieben Zeit und Raum, so groß sie auch sein mochten, dennoch in sich homogen und voneinander unabhängig. Zwei getrennte Behälter, die sich gewiß immer mehr erweiterten, in denen sich jedoch die Dinge häuften und ohne bestimmte physikalische Ordnung drängten. Die beiden Abteilungen hatten sich maßlos erweitert. Doch im Innern einer jeden schienen die Objekte in bezug auf ihre Versetzbareit so frei wie zuvor. Konnten sie nicht nach Belieben an diesen oder an jenen Platz gesetzt werden? Konnte man sie nicht vorrücken, zurückziehen und sogar ausscheiden, ganz nach Belieben? — Zwar ließ man sich formell auf ein Spiel mit solchen Gedanken nicht ein, aber man hatte noch keinen klaren Begriff davon, in welchem Maß

<sup>37</sup> Ebda. S. 207.

<sup>38</sup> Ebda. S. 6—7.

und weshalb es unmöglich war. Dies war einfach eine Frage, die man nicht stellte. Erst mitten im 19. Jahrhundert und wieder unter dem Einfluß der Biologie begann sich endlich Licht zu verbreiten und man entdeckte den *unverrückbaren Zusammenhang* aller Existenzen. Die Verkettungen des Lebens — und bald danach die Verkettungen der Materie. Das kleinste Kohlenstoffmolekül zeigte sich nun in seiner Natur und in seiner Lage als Funktion des gesamten Stirnumlaufs — und das kleinste Protozoon (Einzeller) strukturell dem Gewebe des Lebens derartig verbunden, daß seine Existenz hypothetisch nicht annulliert werden konnte, ohne daß sich sogleich *ipso facto* das gesamte Netz der Biosphäre aufgelöst hätte. *Die Verteilung, das Nacheinander, die Solidarität der Wesen, die entstehen aus ihrem Uerwachsensein in gemeinsamer Genese.* Zeit und Raum, die sich organisch vereinen, um miteinander den Weltstoff zu weben... Dies ist unser Standpunkt — dies ist unsere heutige Ansicht... In unserem Geist vollzieht sich allmählich seit eineinhalb Jahrhunderten das vielleicht wunderbarste Ereignis, das seit dem Sprung zum Ichbewußtsein jemals von der Geschichte verzeichnet wurde: das Bewußtsein gewinnt für immer Zutritt zu einem Rahmen *neuer Dimensionen*; damit ersteht ein völlig neues Universum — ohne Änderung einer Linie oder Falte — durch einfache Umwandlung seiner inneren Eigenschaften. Bisher schien die Welt statisch und zerlegbar auf den drei Achsen ihrer Geometrie zu ruhen. Jetzt hält sie aus einem Guß zusammen. Was den ‚modernen‘ Menschen ausmacht und weshalb man ihn als einen solchen bezeichnen kann (in diesem Sinn sind viele unserer Zeitgenossen noch nicht modern), ist eine Fähigkeit, nicht nur im Raum, nicht nur in der Zeit, sondern in der ‚Dauer‘ zu sehen — oder, was dasselbe besagt, in der biologischen Raum-Zeit; daraus aber ergibt sich überdies, daß man nichts mehr auf andere Weise sehen kann — nichts — *und vor allem sich selbst*<sup>39</sup>.

### *Der evolutive Sinn und seine Bedeutung für das geistliche Leben*

Hat „die Verstrickung in die Dauer“<sup>40</sup> und das Bewußtwerden dieser Verstrickung in einem Sinn für Entwicklung auch etwas mit dem geistlichen Leben eines modernen Menschen zu tun? Oder muß sich der moderne Mensch — eben weil er modern ist — wenn er gleichzeitig ein geistliches Leben führen will, leidend und streitend so mit diesem „Zeitgeist“ auseinandersetzen, daß er ihn — der höheren Güter des geistlichen Lebens willen — als mehr oder weniger belanglos oder gar gefährlich beiseite schiebt? Oder gibt ihm das Bewußtwerden der „Verstrickung in die Dauer“ Einsichten in einen die Gesamtschöpfung umfassenden Prozeß, dessen Thema war, ist und sein wird: der Mensch? Einsichten also, auf denen als dem natürlichen Fundament auch das geistliche Leben eines modernen Menschen aufruhen wird und vielleicht aufruhen muß. Wenn man weiterhin bedenkt, daß geistliches Leben einfach und schlicht als Nachfolge Christi verstanden werden kann und der menschgewordene Gott gerade in der universellen Heilsbedeutung seiner Menschheit und Menschlichkeit für uns Weg zu Gott, Wahrheit aus Gott und Leben in Gott ist, dann wird man auch das Grundthema der Evolution (die Menschwerdung des Menschen) nicht mehr in unversöhnlichen oder doch wenigstens bedeutungslosen Gegensatz setzen zum Grundthema unseres gnadenhaften Heils (die Menschwerdung Gottes). Wir werden im Gegenteil erkennen wie in der Heilsgeschichte in Christus — unbeschadet ihrer übernatürlichen Gnadenhaftigkeit — das Grundmotiv der natürlichen Schöpfungsgeschichte in gnadenhafter Überformung und Erneuerung weiterklingt<sup>41</sup>. Und

<sup>39</sup> Ebda. S. 207 ff. <sup>40</sup> Ebda. S. 209.

<sup>41</sup> Man erinnere sich an das tiefsinngige Gebet bei der Opferung in der heiligen Messe: „Gott, Du hast die Würde der menschlichen Natur wunderbar erschaffen und noch wunder-

zwar wird gerade ein „Sinn für Entwicklung“ uns ein Gespür dafür vermitteln, welches die Grundgesetze der natürlichen Schöpfungsgeschichte sind, die auch in überhöhter (d. h. in der durch die Sünde gestörten, durch die Erlösung aber wunderbarer wiederhergestellten) Form Leitmotive geistlichen Verhaltens sein können. Daß hiermit einem Naturalismus und landläufigen Humanismus Vorschub geleistet würde, wäre ein böses Mißverständnis unseres Anliegens. Wir werden später dieses Mißverständnis mit Gedanken Teilhards zu widerlegen versuchen.

Zuvor noch einmal ein Wort zum Begriff der Evolution, wie ihn Teilhard versteht. Man darf die Evolution keineswegs mit dem alten Darwinschen Transformismus gleichsetzen. Teilhards Idee von der Evolution ist umfassender und meint einfach, daß wir nicht in eine fertige Schöpfungsordnung gestellt sind, sondern in einen Prozeß der Kosmogenese, die auf den Menschen hinzielt, im Menschen gleichsam zu sich selbst kommt und neu und andersartig in der menschlichen Kulturgeschichte entspringt und weitergeführt wird — mit dem Endziel einer geeinten Menschheit in einem letzten, personalen und höchsten Zentrum (Punkt Omega). Die Kosmogenese ist also in ihrer Gesamtheit nichts anderes als die sichtbare (terminative) Seite der Erschaffung der Welt durch Gottes alle Räume und Zeiten durchwaltendes Schöpfungswort. Claude Tresmontant sagt darum sehr richtig: „Evolution darf also nicht ganz einfach mit ‚Transformismus‘ gleichgesetzt werden. Sie ist keine wissenschaftliche ‚Theorie‘. Sie bedeutet, daß das Universum ein zeitliches Phänomen ist, das heißt, daß das Universum rund um uns sich im Zustand des Entstehens und Geschaffenwerdens befindet. Der wissenschaftliche Begriff der Evolution ist das erfahrungsmäßige Gegenstück zum metaphysischen Begriff der Schöpfung: ausgehend vom Wirklichen, stellen wir auf wissenschaftlicher Ebene fest, daß das Universum kein ‚fertig hingestelltes Ding‘ ist, sondern eine Reihe von Dingen, die gerade im Zustand des Geschaffenwerdens sind, eines aus dem anderen. Wie konnte man den metaphysischen Begriff der Schöpfung zur wissenschaftlichen Idee der Evolution in Gegensatz stellen! Nur durch einen zweifachen Irrtum war das möglich: entweder man setzte ohne Grund voraus, die Schöpfung müsse augenblicklich vor sich gegangen sein, oder man nahm in den naturwissenschaftlichen Begriff der Evolution heimlich eine metaphysische These hinein, die in ihm nicht enthalten ist, nämlich die ontologische Autonomie dieser Genese. Alles, was uns der Begriff der Evolution auf der Ebene der Phänomene, auf der wir uns in der Naturwissenschaft befinden, anzeigt, ist die Zeitlichkeit der Schöpfung, die sich vor unseren Augen abspielt. Und genau das dachte Teilhard: ‚Die Evolution‘, schreibt er, ‚ist nicht ‚schöpferisch‘, wie die Wissenschaft einen Augenblick lang glauben konnte: sie ist vielmehr der Ausdruck für unsere Erfahrung der Schöpfung in Zeit und Raum‘ (*La place de l’Homme dans l’Univers*, 1942)“<sup>42</sup>.

Daß der Mensch Konstruktionsprinzip der Kosmogenese ist, daß die Evolution die Geschichte wachsenden Bewußtseins in einem immer mehr sich verinnerlichenden Weltstoff ist, daß in der Reflexion des Menschen diese kosmische Bewegung gleichsam zu sich selbst kommt und damit der Mensch in seiner Geschichte diese kosmische Strömung wachsender Vergeistigung (vor allem als Mehrung des Bewußtseins) und Verinnerlichung nun in personaler Freiheit und Verantwortung selbst in die Hand nimmt und weiterführt — und zwar nicht aus einer beliebigen Willkür, die wir uns anmaßen, sondern aus einem Schöpfungsauftrag, den wir mit unserem Ja oder Nein beantworten können; daß schließlich von der Seite der gnadenhaften Heilsberufung

barer erneuert; laß uns durch das Geheimnis dieses Wassers und Weines teilnehmen an der Gottheit dessen, der Sich herabgelassen hat, unsere Menschennatur anzunehmen, Jesus Christus, Dein Sohn, unser Herr . . .“.

<sup>42</sup> *Einführung in das Denken Teilhard de Chardins*, Freiburg - München 1961, S. 28 f.

in Jesus Christus, unserem Schöpfer, Erlöser und Vollender, ebenfalls uns ein Menschwerdungsauftrag in der Nachfolge Christi entgegenkommt — all das zusammengekommen führt zu einer grundlegenden Frage der geistlichen Lehre, wie sie uns Teilhard dargeboten hat: die Heiligung (Verchristlichung) des menschlichen Tuns.

### *Die Heiligung menschlichen Tätigseins*

*a) Eine zweifellose Tatsache:* „Die Kirche lehrt, das ganze menschliche Leben, bis in die sogenannten ‚natürlichen‘ Gebiete hinein, könne geheiligt werden. „Ob ihr esset oder ob ihr trinket . . .“, sagt Paulus. Die ganze Geschichte der Kirche ist dafür ein Beweis. Angefangen von den durch Wort und Beispiel der Päpste und Kirchenlehrer feierlich verkündeten Richtlinien bis hinab zu den einfachen Ratschlägen, die jeder Priester in der Verborgenheit des Beichtstuhles erteilt, im gesamten Wirken hat die Kirche ihren umfassenden und bis ins einzelne wirksamen Einfluß stets ausgeübt, um der Pflichterfüllung im Beruf, dem Forschen nach der natürlichen Wahrheit und der Entfaltung menschlicher Tätigkeit Würde zu verleihen, sie emporzuheben und in Gott umzugestalten“<sup>43</sup>.

*b) Eine zweifelhafte Situation:* Die Tatsache ist unbestreitbar. Aber der moderne Mensch mit seinem Spürsinn für die raumzeitlichen Wandlungen und vor allem für seine Berufung zur Gestaltung der Welt und der Menschheit — ob er sich dessen reflex bewußt ist oder nicht, er steht auf jeden Fall mit seiner ganzen Existenz mitten darin —, dieser moderne Mensch gerät bei der Realisierung der Heiligung seines Tuns in eine Konflikt-Situation. Dieser Konflikt ist zwar alt und den geistlichen Lehrern aller christlichen Jahrhunderte wohlbekannt; man muß aber klar sehen, daß er zu keiner Zeit eine solche Schärfe angenommen hat wie heute: „Warum stürzen die Perspektiven des Reiches Gottes, sobald sie aufleuchten, die Rangordnung und das Gleichgewicht unseres Tuns nicht um? Wie kann, wer an Himmel und Kreuz glaubt, dennoch fortfahren, ernstlich an den Wert der irdischen Beschäftigungen zu glauben? Wie kann der Gläubige sich aus innerstem christlichen Denken heraus an alle seine menschlichen Pflichten mit einer Hingabe heranmachen, als ob er sich Gott näherte? Dieses Wie ist auf den ersten Blick nicht ersichtlich; und dieses Wie beunruhigt tatsächlich mehr Gemüter, als man glaubt“<sup>44</sup>.

Diese Frage nach dem Wie einer Synthese von natürlichem und übernatürlichem Streben enthält also das eigentliche Problem, das zum Konflikt führt und von Teilhard sicherlich überspitzt (zur Verdeutlichung — wie er das oft tut) folgendermaßen formuliert wird<sup>45</sup>: „Den ehrwürdigsten Sätzen seines Glaubensbekenntnisses folgend nimmt der Christ an, sein Dasein auf Erden setze sich in einem Leben fort, dessen Freuden, dessen Leiden und dessen Wirklichkeit in gar keinem Vergleich zu den Verhältnissen unserer jetzigen Welt stünden. Dieser Gegensatz und dieses Mißverhältnis würden allein schon genügen, um uns Überdruß und Gleichgültigkeit gegen die Erde einzuflößen. Dazu kommt aber noch die ausdrückliche Aufforderung, die lasterhafte oder hinfällige Welt zu verdammen oder zu verachten. ‚Die Vollkommenheit besteht in der Loslösung. Alles, was uns umgibt, ist verachtungswürdige Asche.‘ Immer wieder liest oder hört der Gläubige diese strengen, unermüdlich wiederholten Worte. Wie kann er sie mit dem andern Rat vereinen, den er ganz

<sup>43</sup> Der göttliche Bereich, S. 27 f.

<sup>44</sup> Ebda. S. 28.

<sup>45</sup> Ebda. S. 28 ff.

allgemein vom selben Meister empfangen hat und der schon von der Natur in sein Herz eingeschrieben ist: er müsse den Heiden ein Beispiel treuer Pflichterfüllung und des Eifers geben, ja ihnen sogar auf allen Wegen voranschreiten, die der menschlichen Tätigkeit offenstehen? Lassen wir die *enfants terribles* und die Faulenzer beiseite. Sie sind der Meinung, es sei verlorene Mühe, ein Wissen anzusammeln oder ein Wohlbefinden anzustreben, wie sie es nach ihrem letzten Atemzug ja doch hundertfach genießen werden; sie helfen daher bei der Lösung menschlicher Aufgaben (wie man ihnen unklugerweise gesagt hat — ich zitiere) nur „mit den Fingerspitzen“. Es gibt aber NATUREN — jeder „Seelenführer“ ist ihnen schon begegnet —, für die sich diese Schwierigkeit bis zu einer beständig lähmenden Verwirrung steigert. Diese Menschen sehnen sich nach dem Ideal innerer Einheit und sind nun das Opfer eines echten geistigen Zwiespaltes. Einerseits lockt sie in ihrer Liebe zum Dasein und in ihrer Lebensfreude ein untrüglicher Instinkt zur Lust am Schaffen und Erkennen. Anderseits schreckt sie ein höheres Streben, Gott über alles zu lieben, davon ab, sich auch nur irgendwie zu teilen und in ihren Gefühlen auch nur im geringsten von Gott abzuweichen. So wogen gerade in den geistigen Bezirken ihres Wesens Strömung und Gegenströmung hin und her; und dieses Hin und Her wird von den zwei Gestirnen ausgelöst, die miteinander um die größere Anziehungskraft auf den Menschen wetteifern . . . Gott und Welt.“

c) *Die falschen Lösungen:* Der moderne Mensch hat sich zwar fast schon daran gewöhnt in den verschiedenen Lebensbereichen mit Konflikten zu leben; aber mit dem hier genannten grundlegenden Konflikt kann man nicht leben, ohne sich dauernd mit ihm auseinanderzusetzen und positiv den Weg einer Synthese zu finden. Teilhard macht auf drei falsche Lösungen aufmerksam: „Im einen Fall drängt der Christ seine Lust an allem Greifbaren zurück und zwingt sich, seine Aufmerksamkeit einzig auf religiöse Gegenstände zu richten. Er versucht also, in einer Welt zu leben, die eine möglichst große Zahl von irdischen Dingen ausschließt und auf diese Weise vergöttlicht ist; — im andern Fall schlägt er, gereizt durch den inneren Zwiespalt, der ihn hemmt, die Ratschläge des Evangeliums in den Wind und entschließt sich, ein Leben zu führen, wie es ihm menschlich und aufrichtig scheint; — schließlich, und das ist der häufigste Fall, verzichtet er darauf, zu verstehen. Er gehört nie ganz Gott und nie ganz den Dingen. Unvollkommen in seinen eigenen Augen, unaufrichtig im Urteil der Menschen, findet er sich damit ab, ein Doppel Leben zu führen. Ich spreche hier, man möge das nicht vergessen, aus Erfahrung. Diese drei Auswege sind in verschiedener Hinsicht gefährlich. Mag man sich untreu werden, sich angewidert fühlen oder sich zweiteilen, das Ergebnis ist in allen Fällen gleich schlecht und ganz bestimmt dem entgegengesetzt, was das Christentum eigentlich in uns bewirken muß. Es gibt also zweifellos eine vierte Möglichkeit, dem Problem zu entrinnen. Man muß innenwerden, wie man, ohne der „Natur“ das Geringste einzuräumen, nur aus Durst nach größerer Vollkommenheit, die Liebe zu Gott und die gesunde Liebe zur Welt, das Bemühen sich loszulösen und das Bemühen sich zu entfalten, miteinander versöhnen und so das eine durch das andere nähren kann“<sup>46</sup>.

d) *Eine unvollständige Lösung:* Sie heißt „Die gute Meinung“ (recta intentio — die richtige und auf das Richtige ausrichtende Absicht in allem Tun) und Teilhard formuliert sie so: „Das menschliche Handeln ist wertvoll, es bezieht seinen Wert aber nur von der Absicht, in der es vollzogen wird“<sup>47</sup>. Karl Rahner definiert die gute

<sup>46</sup> Ebda. S. 30 f.

<sup>47</sup> Ebda. S. 32.

Meinung folgendermaßen: „Das übende Bemühen, die notwendige und doch immer aufgegebene und immer neu zu vollziehende Einheit zwischen innerer und äußerer Tat immer vollkommener herzustellen, derart, daß in dieser Einheit die äußere Tat immer richtiger und vollkommener werde, weil sie immer reiner und unmittelbarer aus der richtigen inneren Haltung entspringt und gewissermaßen in ihrem Ursprung gehalten wird, und die innere Gesinnung (als freie Tat gemeint) immer echter und wahrer wird, weil sie immer mehr sich am Material der greifbaren und harten Wirklichkeit erprobt und immer mehr sich in ihr verleiblicht, in der sie allein sich echt vollziehen kann“<sup>48</sup>. Für Teilhard, der dem Bewußtsein eine konstruktive Bedeutung in der Evolution des Kosmos und des Menschen zuschreibt, der ferner den kosmischen Prozeß auf den personalen Endpunkt des mit der geretteten Menschheit vereinten Christus („Christus, amictus mundo“) zustreben sieht, hat die rechte und auf das Rechte ausrichtende Absicht („Gute Meinung“ klingt zu abgegriffen und ist für viele suspekt) eine unser Tun konstruktiv auf Christus ausrichtende Bedeutung. Sie enthält ein „außerordentliches Maß an Wahrheit“, sie ist „der goldene Schlüssel, der unsere innere Welt der göttlichen Gegenwart öffnet“ und „schafft gleichsam einen einzigartigen Lebensraum, in dem wir uns einrichten können, ohne ihn jemals verlassen zu müssen“<sup>49</sup>.

So unverlierbar wichtig die rechte Absicht auch für jedes geistliche Streben ist, so scheint sie für die Lösung des Konfliktes, von dem wir oben gesprochen haben, doch nicht ausreichend zu sein. Warum? „Diesen Zügen fehlt, wie uns scheint, die Vollendung, nach der unsere innere Ruhe und geistige Freude mit aller Macht verlangen. Die Vergöttlichung unseres Wirkens durch den Wert der damit verbundenen Absicht haucht zwar allen Handlungen eine kostbare Seele ein; doch *dem Körper dieser Handlungen gesteht sie keine Hoffnung auf eine Auferstehung zu*. Nun aber brauchen wir gerade diese Hoffnung, damit unsere Freude vollkommen werde. — Es bedeutet schon viel, denken zu dürfen, wenn wir Gott lieben, werde etwas von unserer inneren Tätigkeit, etwas von unserer *operatio*, nie verlorengehen. Aber wird nicht auch diese Arbeit selbst, die Geist und Herz und Hände leisten, das Arbeitsergebnis, das Werk, das *opus*, auf irgendeine Weise ‚verewigt‘ und gerettet?“<sup>50</sup>.

e) *Die endgültige Lösung*: Wenn wir den Grundgedanken in Teilhards Geistlicher Lehre richtig verstanden haben, so geht es ihm nicht darum, die zentrale Übung der *recta intentio*, der rechten Absicht, abzuschaffen; im Gegenteil, es gilt die richtige und heute einzig wichtige Intention zu finden, die es dem modernen, in die Wirrnisse und Verheißungen des modernen Lebens verstrickten Menschen ermöglicht, ein geistliches Leben zu führen. Und da genügt es eben nicht, irgendeine „fromme“ Meinung unserem Tun hinzuzufügen, damit dieses Tun durch diese Absicht beseelt werde. Es gilt vielmehr die „Seele“ des Tuns (*operatio*) und des Werkes (*opus*) selbst zu entdecken und zu unserer Intention zu machen. Darum haben wir uns so ausführlich darum bemüht, die grundlegende Schöpfungs-Intention der Kos-

<sup>48</sup> „Über die gute Meinung“, in: GuL 28 (1955) 284 und: *Schriften zur Theologie*, Bd. 3, Einsiedeln - Zürich - Köln 1961<sup>4</sup>, S. 132.

<sup>49</sup> Der göttliche Bereich, S. 34.

<sup>50</sup> Ebda. S. 34 f.

mogenese im ganzen zu entdecken: Weltentwicklung auf den Menschen hin — Menschheitsentwicklung auf Gott hin in Christus Jesus, unserem Schöpfer und Erlöser. Darum wird jetzt alles, was wir auf der natürlichen Ebene der Kosmogenese zu entdecken uns bemühten, für unsere geistliche Lehre bedeutungsvoll. Freilich fehlt uns noch der grundlegende „Eckstein“ in unserem Fundament: die Erscheinung des Christlichen — „Le Phénomène Chretien“ oder „Le Christique“ hat es Teilhard genannt. Wir werden es noch eigens darstellen müssen. Selbstverständlich haben wir bisher immer schon auf Christus hin gedacht und werden weiterhin das gar nicht anders können. Denn in Christus wird erst die eigentliche „Seele“ unseres Wirkens und unseres Werkes offenbar: wir bauen an der unzerstörbaren Auferstehungswelt mit und die „Keime“ dieser Unvergänglichkeit liegen bereits in jedem menschlichen Atemzug und jeder menschlichen Handbewegung. Die endgültige Lösung heißt also für Teilhard: „Jede Anstrengung trägt dazu bei, die Welt ‚in Christo Jesu‘ zu vollenden“<sup>51</sup>. Wir haben damit den Grundgedanken der Heiligung unseres Tuns angegeben. Die konkrete Entfaltung geschieht in den folgenden Artikeln, in denen uns das Problem der menschlichen Aktion immer wieder begegnen wird. Wir schließen jetzt mit einem Gebet Teilhards, das noch einmal das bisher Gesagte zusammenfaßt:

„O doch, Herr, kraft des Anspruchs, den Du selbst ins Innerste meines Willens gelegt hast, wird es so sein. Ich will, ich habe es nötig, daß es so sei. Ich will es, weil ich unwiderstehlich liebe, was Seine fortwährende Mithilfe mir täglich zur Wirklichkeit hinzuzufügen erlaubt. Diesen Gedanken, dieses greifbare Kunstwerk, diese Harmonie von Tönen, diesen ganz bestimmten Ausdruck der Zuneigung, den köstlichen Anflug eines Lächelns oder eines Blickes, alle diese neuen Schönheiten, die in mir und um mich erstmals auf dem menschlichen Antlitz der Erde erscheinen, ich liebe sie wie Kinder, von denen ich einfach nicht glauben kann, daß sie in ihrem Fleisch vollständig sterben werden. Wenn ich glaubte, die Dinge würden für immer verwelken, hätte ich ihnen denn jemals das Leben gegeben? — Je mehr ich mich selbst erforsche, um so deutlicher wird mir die psychologische Wahrheit bewußt, daß der Mensch nicht einmal den kleinen Finger für eine Arbeit röhrt, wenn er nicht von der mehr oder weniger deutlichen Überzeugung beseelt ist, er arbeite ein klein wenig (wenigstens auf Umwegen) am Bau eines Endgültigen mit, das heißt an Deinem eigenen Werk, mein Gott. Dieser Gedanke mag jenen fremd und übertrieben scheinen, die einfach tätig sind, ohne sich dabei bis ins Innerste zu prüfen. Und doch wird auch ihr Handeln von diesem grundlegenden Gesetz bestimmt. Es braucht nichts weniger als die Anziehungskraft dessen, was man das Absolute nennt — es braucht nichts weniger als Dich selbst, um die gebrechliche Freiheit, die Du uns gegeben hast, in Schwingung zu versetzen. Alles, was also meinen ausdrücklichen Glauben an den himmlischen Wert meiner Arbeitsergebnisse vermindert, entwertet unheilbar auch meine Fähigkeit zu handeln.“

Zeige allen Deinen Gläubigen, Herr, wie ‚ihre Werke ihnen‘ im wahren und vollen Sinn in Dein Reich ‚nachfolgen‘: ‚opera sequuntur illos‘. Ohne diesen Glauben sind sie träge Arbeiter, die keine Aufgabe drängt. Ist aber der menschliche Instinkt bei ihnen stärker als das Zaudern oder die Sophismen einer ungenügend erleuchteten Religion, dann bleiben sie geteilt und im tiefsten Grunde ihres Wesens behindert. Dann kann man mit Recht sagen, daß die Söhne des Himmels im Bezirk des Menschlichen nicht mit der gleichen Überzeugung, also nicht mit den gleichen Waffen wettfeiern können wie die Kinder dieser Erde“<sup>52</sup>.

(Fortsetzung folgt)

<sup>51</sup> Ebda. S. 37.

<sup>52</sup> Ebda. S. 85f.