

Philosophische Probleme bei Teilhard de Chardin

Autor(en): **Gosztonyi, Alexander**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur**

Band (Jahr): **44 (1964-1965)**

Heft 8

PDF erstellt am: **26.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-161641>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Philosophische Probleme bei Teilhard de Chardin

ALEXANDER GOSZTONYI

Selten ist einem wissenschaftlichen Werk eine so große Popularität widerfahren wie dem Werk von Pierre Teilhard de Chardin. Popularität kann bedeuten, daß das Werk eine Wahrheit aussagt, für die viele aufgeschlossen sind. Aber Popularität birgt selbst für ein Kunstwerk, geschweige für ein wissenschaftliches Werk beträchtliche Gefahren in sich. Die Thesen, im Munde aller, büßen von der Differenziertheit ein; die Aussagen scheinen selbstverständlich, problemlos; Größe und Subtilität der schöpferischen Intuition werden kaum noch spürbar. Auf der anderen Seite erweckt die Popularität besonders bei Wissenschaftlern und Denkern Widerstand gegen das Werk, nicht ohne eine Spur von geistigem Snobismus.

Teilhards Werk ist aber nicht so leicht zugänglich wie seine Popularität vermuten läßt. Es ist visionär, aus einer Inspiration höchster Qualität in der Schau eines mystisch veranlagten Denkers entstanden. Es ist eine Synthese, die kein Erfahrungsgebiet außer acht läßt, jeder menschlichen Wirklichkeitssphäre gegenüber aufgeschlossen ist und jede Wissenschaft gebührend berücksichtigt. Sie ist offen, offen für das menschlich Zugängliche schlechthin.

Die Offenheit für die Totalität der Erlebnis- und Erkenntnisdimensionen ist aber bereits ein entscheidendes Wahrheitskriterium; sie deutet auf einen höheren, der Wahrheit näher stehenden Standpunkt, der auch die Umwege und Irrwege als zur Wahrheit führend erkennen läßt. Konzeptionen, die wichtige Lebensbereiche negieren müssen, um sich zu behaupten, wie etwa der Materialismus, beschränken ihre Gültigkeit von vornherein. Die Offenheit für alle Erfahrungsgebiete ist für den Leser Teilhards eine Forderung; die Fruchtbarkeit einer Auseinandersetzung mit dem Werk wächst im Maße der Aufgeschlossenheit für die einbezogenen Dimensionen.

Versucht man die philosophischen Probleme im Werk durchzudenken, so muß man die ganze Synthese, also auch die primär nicht philosophischen, nämlich naturwissenschaftlichen und theologischen Probleme berücksichtigen. Die Einheit der Synthese läßt keine Scheidung zu; die Einzelgebiete sind aus der Zusammenschau nicht herauszulösen. Auch methodisch nicht, was allerdings nicht selbstverständlich ist; die lebhafteste Diskussion um Teilhards Methode beweist es zur Genüge.

Die Methode

Jede Wissenschaft hat ihre eigene Methode; sie entwickelt sie in der Untersuchung der Phänomene. Reicht die Methode zur Erfassung der Phänomene

nicht aus, so wird sie geändert, und gerade die allmähliche Wandlung der Methode ist eins der Charakteristiken für jede Wissenschaft.

Ähnlich entwickelt jede Wissenschaft Kriterien für ihre Wissenschaftlichkeit. Als sicherstes Kriterium gilt heute noch die Formalisierbarkeit, womöglich auf mathematischer Grundlage. Sind die Phänomene der mathematischen Formalisierung nicht zugänglich, so wird die Wissenschaftlichkeit nicht selten in Frage gestellt, zum Beispiel bei den Geisteswissenschaften.

Die Wissenschaftlichkeit wird vollends problematisch, sobald man bemüht ist, die Forschungsergebnisse in eine Synthese zu bringen. Jeder Wissenschaftler verläßt den Boden seiner Wissenschaft, wenn er über das bloße Registrieren der Phänomene hinauszugelangen versucht. Er beschreibt dann nicht mehr, er deutet. Er verwendet Kategorien, die nicht aus seiner Wissenschaft stammen. Will er die Phänomene zusammen schauen, so muß er einen Standpunkt außerhalb seines Gebietes einnehmen, und indem er sie systematisch zusammenfaßt, philosophiert er bereits.

Nun hat aber die Philosophie keine allgemeingültige Methode. Jeder schöpferische Denker, der zu neuen Erkenntnissen vordringt, schafft sich eine eigene Methode. Soviel philosophische Systeme, soviel Methoden. Vordergrundig ist jede philosophische Methode ein formales Prinzip, das sich im logischen Aufbau und in der sprachlichen Ausdrucksweise kundgibt. Dieses formale Prinzip ist aber kein konstruktives Schema, es läßt vielmehr eine Wirklichkeit transparent werden, deren Formgesetz der Denker für das ganze System als bestimmend annimmt.

Einige Beispiele: Für Kant stellt die klassische formale Logik das oberste Denkgesetz dar, das die Struktur der menschlichen Vernunft modelliert. Er baut also sein System auf diesem Denkgesetz auf und deduziert es aus ihm. — Hegel sieht in der dreiphasigen Dialektik die wirklichkeitsschaffende Selbstentfaltung des absoluten Geistes; er gebraucht diese dialektische Bewegung zugleich als Methode, an der dann die Bewegung des Geistes ablesbar ist. — Husserl betrachtet die Bewußtseinsphänomene als die letztmögliche Wirklichkeit; ihre Beschreibung gilt als Methode: die der Phänomenologie.

Die Methode spiegelt also die vom Denker als höchste erkannte Wirklichkeit; darum entsteht sie erst im Denken. Im Grunde genommen meint jeder Denker, die Wirklichkeit auf die einfachste Weise beschrieben zu haben, und derjenige, der eine absichtlich konstruktive Ausdrucksweise entwickelt oder sich auf traditionell festgelegte methodische Voraussetzungen beruft, gesteht stillschweigend, daß sein Denken die Probleme nicht durchdrungen hat.

Teilhard faßt die Gebiete der Naturwissenschaften, der Philosophie und der Theologie in einer Einheit zusammen und beschreibt sie als eine zusammenhängende Wirklichkeit. Seine Synthese entwirft somit ein einheitliches Bild des ganzen Kosmos. Seine Methode ist darum einheitlich. Er kann die Methode gar nicht wechseln, je nach dem er als Biologe, Philosoph oder Theologe

spricht, denn die Einheitlichkeit der Sicht ist nur gewährleistet, wenn die Begriffe aller Erkenntnisgebiete bei jedem Schritt der Synthese zumindest mit-schwingen. Gerade dadurch, daß er die traditionellen Methoden der Philosophie und der Theologie beiseiteschiebt, wird er den neuen Erkenntnissen auch methodisch gerecht. Und zeigen sich Irrtümer bei der Auswertung seiner Erkenntnisse, so sind sie nicht methodisch, sondern inhaltlich bedingt.

Auch Teilhard gelingt es nicht, alles klar durchzudenken. Seine Sprache ist dann unscharf. Mitunter sieht er die Tragweite seiner Erkenntnisse nicht und läßt sie unausgewertet. Manche deutlich formulierte Erkenntnisse verallgemeinert er später zu sehr. Es sind Unsicherheiten, die jede so groß angelegte Konzeption mit sich bringt.

Teilhard's Methode ist einfach; sie ist weder spekulativ noch konstruktiv. Er verweist auf Tatsachen, deren Verbindung, die Synthese, im eigenen Erlebnis wurzelt. Jede formal-methodologische Analyse versagt aber vor einer Synthese, weil diese letzten Endes nur erlebbar und erst vom Erlebnis her darstellbar ist.

Teilhard denkt, indem er das menschlich Zugängliche auf sich wirken läßt, austrägt und bewußt macht. So orientiert er die wissenschaftlich ermittelten Phänomene an einer tiefer liegenden Wirklichkeit, der des Kosmos. Das Erlebnis des Kosmos fällt für Teilhard mit dem Gotteserlebnis zusammen. Die Wirklichkeit des Kosmos ruht in der Wirklichkeit Gottes, von der aus auch die Wirklichkeit der Welt in einer durchgängigen Einheit erscheint.

Die Evolution

Die Grundlage von Teilhard's Konzeption ist die Evolution. Daß das Weltgeschehen evolutiv ist, stellt heute kein ernstzunehmender Denker in Abrede. Aber die Evolution kann zwei grundlegend verschiedene Deutungen erfahren. Sie kann als das Produkt von Zufallsmomenten, rein kausal, oder aber als gelenkt, teleologisch aufgefaßt werden. Meint man in der Aufeinanderfolge der Entwicklungsstadien und der Arten eine zielstrebige Richtung feststellen zu können, so ist man früher oder später gezwungen, die Wirkung einer geistigen Größe anzunehmen. Einem gläubigen Denker wird das keine Schwierigkeiten bereiten; er sieht in dieser geistigen Größe Gott und deutet die Evolution von Gott her teleologisch. Dieselben Tatsachen können aber auch als nur kausal zusammenhängende Zufallsprodukte erscheinen, etwa einem Nichtgläubigen. Die einschlägigen Wissenschaften wie Physik, Biologie und Anthropologie lassen keine Entscheidung zu; es ist der Forscher, der Denker, der von außerwissenschaftlichen Motiven bestimmt eine Entscheidung trifft, die dann auch seine Deutung festlegt.

Teilhard's Entscheidung für die Teleologie ist von seinem Glauben her bedingt; sie spricht überall dort mit, wo Sinn und Finalität der Evolution zur

Diskussion stehen. Sie ist ausschlaggebend auch für die Interpretation der Mutationen, also der Sprungstellen in der evolutiven Entwicklung. Teilhard deutet die Mutationen orthogenetisch. Die Orthogenese lehrt, daß jeder Sprung in der Evolution: in der Vererbung und der Entstehung einer neuen Art, sich planmäßig, in der Richtung auf größere Komplikation und Zentriertheit vollzieht. Die Orthogenese liegt auch Teilhards Deutung der Materie zugrunde und sie bestimmt im weiteren Verlauf der Evolution die Selektion und die Finalität, die — wie noch zu besprechen sein wird — Wirkungen der Psyche sind.

Die Zeit

Die Achse der Evolution ist die Zeit. Die Annahme einer Zeitachse für das Weltgeschehen ist nicht neu (vgl. Augustin, Hegel, Bergson). Neu ist hingegen der von der modernen Physik angeregte Gedanke, daß im kosmisch-geschichtlichen Geschehen weder der Raum noch die Materie unverändert bleiben oder nur Zustandsänderungen unterworfen sind. Raum und Materie entstehen vielmehr in der Zeit, und sie ändern sich qualitativ. Sie sind wesensmäßig zeitbedingt. Die Zeit entfaltet sich kegelförmig, was soviel sagen will, daß die Zeit die Materie immer mehr «enträumlicht»; sie setzt die Materie ins Psychische um. Die Materialität der Materie und damit ihre Räumlichkeit nimmt ab; der Raum wird freilich nicht kleiner, sondern er wird ins Geistige überführt. Der Mensch erlebt den Raum anders, abstrakter; seine Raumvorstellung löst sich von der Bezogenheit zur Materie immer mehr ab.

Die Zeit trägt das Sein. Dies bedeutet, daß das Wesen der Dinge, im Gegensatz zur klassischen Substanzlehre, nicht unveränderlich und ewig ist, sondern in der Zeit entsteht und Wandlungen unterworfen ist. Man kann das Wesen nur im Werden, evolutiv erfassen; jedes Ding nimmt eine unvertauschbare Stelle in der Evolution ein; die Evolution selbst ist unumkehrbar. Zur Erfassung der Welt bedarf es also nicht eines Querschnittes wie bei Laplace und Kant, sondern des Längsschnittes.

Die Phasen der Evolution

Teilhard unterscheidet drei Phasen in der Evolution. Sie umfassen die Entwicklung 1. der materiellen Welt als Molekularisation oder Kosmogense, 2. des Lebens als Vitalisation oder Biogenese, 3. des Menschen und mit ihm des Denkens als Planetisation oder Noogenese.

Die drei Phasen bringen je eine Sphäre hervor: 1. die Kosmogense die kosmische oder materielle Sphäre, 2. die Biogenese die Biosphäre, 3. die Noogenese die Noosphäre. Die Ausdrücke sind zum Teil Wortschöpfungen Teilhards, die bereits zum Allgemeingut wurden.

Die spätere Phase nimmt die frühere in sich auf, und jede Phase bereitet die darauffolgende vor. Die Evolution ist noch in Entfaltung, die Weltentstehung ist nicht abgeschlossen; der heutige Mensch lebt etwa in der Mitte der Noogenese, an einem Wendepunkt.

In jeder Phase entfaltet sich eine Wirklichkeit, die jeweils den Schwerpunkt der Evolution ausmacht: die der Materie, die der Psyche und die des Geistes.

Die Materie

Damit Teilhard auch die Materie in die Evolution einbeziehen konnte, mußte er eine neue Theorie der Materie entwickeln.

Die Philosophie behandelte das Problem der Materie bis zu diesem Jahrhundert recht stiefmütterlich. Entweder galt die Materie als etwas, was dem Geist entgegengesetzt und Träger des bösen Prinzips ist (wie in den dualistischen Systemen oder bei Plotin), oder sie wurde in ihrer Materialität gar nicht beachtet (so im deutschen Idealismus). Erst als die Atomphysik erstaunliche Forschungsergebnisse zeitigte, begann auch die Philosophie eine Theorie der Materialität auszuarbeiten, gestützt auf die Erkenntnis der Physik, daß die Materie in ihrem letzten Wesenskern unmateriell ist. Der sehr oft gebrauchte Ausdruck *Energie* meint nun auch im folgenden diese Unmaterialität der Materie.

Teilhard unterscheidet zwei Arten von Energie in der Materie: die tangentiale und die radiale. Die tangentiale ist die physikalische Energie, die Stabilität und Anordnung der Elementarteilchen sicherstellt, Stofflichkeit, das heißt Materialität hervorruft oder als physikalisch meßbare Energiestrahlung frei wird. — Die radiale Energie treibt die Elementarteilchen zu einem immer komplexeren und zentrierteren Zustand ihrer Anordnung. Letztere ist die treibende Energie der Evolution.

Teilhard nimmt ferner an, daß beide Arten von Energie psychischer Natur sind. Die psychische Natur bekundet sich bei der tangentialen Energie als Sympathie, die die physische Solidarität, also die Stabilität der Materie bewirkt, in der radialen als Streben nach Komplexität und Zentriertheit. Der Komplexität auf der physikalischen Seite entspricht Bewußtsein auf der psychischen Seite. Die radiale Energie wirkt evolutiv, indem sie durch ein beständiges, immer komplexeres und zentrierteres Anordnen der Materie diese nach Bewußtsein, und zwar nach immer mehr Bewußtsein streben läßt.

Das Bedeutsame an Teilhards Auffassung der Materie ist, daß er die Wirksamkeit psychischer Kräfte bereits auf der vorvitalen Stufe der Materie ansetzt. Die Materie ist nicht tot, sie lebt. Ihre Lebensäußerung ist freilich nur in einer Zeitspanne von sehr hoher Größenordnung feststellbar; Teilhard als Paläontologe ist aber gewohnt, in Jahrmillionen zu denken. — Die Kräfte, die die Molekülbildung und also die Entstehung der Materie der Erde hervorge-

rufen haben, sind nach Teilhard nicht von außen hinzugekommen, sondern lagen, beziehungsweise liegen in der Materie selbst. Sie haben in der Materie einen Zustand vorbereitet, der die Entstehung des Lebens auf der Erde ermöglicht hat. Diese Phase nennt Teilhard Molekularisation oder Kosmogense. Sie umspannt die Entstehung der Elemente bis zur Ausbildung komplizierter und kompliziertester Moleküle. Tritt über Zwischenstufen (Viren, Bakterien) die Zelle auf, so deutet dies keineswegs auf eine Bruchstelle in der Evolution, sondern es ist ein Zeichen dafür, daß die psychische Natur der radialen Energie in einem bestimmten Ausmaß frei wurde und unmittelbar zur Wirksamkeit gelangen konnte. Das innere, verborgene, bis dahin nur im Streben nach Komplexität und Zentriertheit sich äußernde Leben tritt nun in Erscheinung, aber nicht sprunghaft, sondern allmählich, über ein reiches Vorfeld prävitale Zustände. Der Übergang von der Molekularisation zur Vitalisation ist fugenlos, weil sämtliche vitalen Kräfte bereits im Stadium der reinen Materialität der Materie am Werke sind.

Es ist die Aufgabe der Physik und der Biologie, sich mit dem Problem des Phasenüberganges auseinanderzusetzen. Die Annahme eines fugenlosen Übergangs scheint aber bereits gerechtfertigt zu sein. — Inwiefern die psychisch genannten Kräfte in der ersten Phase der Evolution tatsächlich psychisch sind, kann nicht ohne weiteres entschieden werden; es ist nicht zuletzt auch eine terminologische Frage.

Wenn Teilhard annimmt, daß die beiden Energiearten der Materie psychischer Natur sind, so meint er wohl folgendes: Aus der physischen Beschaffenheit der Materie sind innere Anordnung, die verschiedenen Äußerungsformen der Energie und die zunehmende Komplexität und Zentriertheit nicht erklärbar. Die Physik stellt lediglich fest, daß es solche Phänomene gibt; sie verweist von einer bestimmten Größenordnung der Struktur an auf Kausalzusammenhänge, die an der Gestaltung der Materie mitwirken. Was aber die Gestaltung eigentlich hervorbringt, kann kein Forschungsgegenstand der Physik sein, weil es nicht physikalisch-materieller Natur ist. Da es nicht materiell ist, ist es der Materialität entgegengesetzt, und das nennt Teilhard psychisch. — Nun muß aber diese Energie, der Teilhard psychische Natur zuschreibt, nicht unbedingt psychisch sein, man könnte sie eher als geistige auffassen. Gerade die Zielstrebigkeit sowohl in der Strukturierung wie auch in der evolutiven Hervorbringung komplexer Gestalten erlaubt, auf finale und damit auf geistige Kräfte zu schließen, deren Geistigkeit freilich nicht im menschlichen Sinne zu nehmen und keineswegs als Bewußtsein zu bezeichnen ist, sondern eine Geistigkeit außermenschlichen Ursprungs, die die ganze Evolution final ausrichtet. — Vermutlich verstand auch Teilhard eine solche Geistigkeit, als er von der Psyche sprach, unterschied er doch auch das Bewußtsein von der Psyche nicht; freilich, denn die klare Unterscheidung von Psyche und Geist blieb selbst die Philosophie bis heute schuldig.

Teilhard gebraucht nicht nur den Begriff der Psyche im weitesten Sinne, sondern er spricht auch vom Bewußtsein bereits bei der Beschreibung der ersten Phase der Evolution, und zwar, weil er das Bewußtsein in eine einseitige Abhängigkeit zur Komplexität setzt; und Komplexität entsteht schon auf den untersten Stufen. — Es ist sehr schwer festzustellen, auf welcher Stufe der Entwicklung von Lebewesen Bewußtsein auftritt; es gibt psychische Phänomene auf den unteren Stufen, die später bewußtseinsfähig werden oder zur Entfaltung des Bewußtseins beitragen, es gibt aber auch andere, die ihre psychische Eigenart beibehalten und überhaupt nicht bewußtseinsfähig sind, zum Beispiel die nur durch Empfindung zugänglichen Vitalfunktionen des Organismus wie auch alle unmittelbaren Kundgebungen der Psyche (Gefühl, Affekt und anderes mehr).

Teilhard faßt unter «Bewußtsein» alle psychischen Phänomene zusammen; so kann er den Begriff auch in der Darstellung der Stufen unterhalb der Biosphäre verwenden; er verallgemeinert allerdings damit den Terminus zu sehr; eine größere Differenzierung hätte auch das Problem des Bewußtseins schärfer beleuchten können.

Teilhard hat mit seiner Theorie das Problem der Materie in ein neues Licht gestellt. Er sieht *in* der Materie die Wirksamkeit nichtmaterieller Kräfte, die in der Materie keimhaft, virtuell mitgehalten sind und deren Entfaltung zu psychischen und später geistigen Phänomenen führt. Seine Theorie beläßt die Materie in ihrer eigenen Realität, sie mindert, im Gegensatz etwa zum deutschen Idealismus, die physisch-materielle und physikalische Bedeutung der Materie nicht im geringsten herab, sie bereichert vielmehr diese ihre Realität um eine neue Dimension.

Die Psyche

Die treibende Kraft der Evolution ist die Psyche. Die Psyche kommt erst in der Biosphäre in ihrer Eigenart zur Entfaltung, sie wirkt aber bereits in der Materie in der Bildung von immer komplexeren und zentrierteren Einheiten, das heißt im Streben nach immer größerem Bewußtsein.

In der Evolution bestehen zwei Tendenzen nebeneinander: die Selektion und die Finalität. Sie sind Wirkungen der Psyche. Auf den unteren Stufen herrscht die selektive Wirkung der Psyche vor, auf den höheren dominiert die Finalität im steigenden Maße.

Die Selektion vollzieht sich von der Kausalität her betrachtet im Spielraum des Zufalls; sie ist statistisch auswertbar; sie sichert die natürliche Auslese. In der Selektion scheint die Psyche sich passiv zu verhalten, sie wirkt aber, wenn auch verborgen, mit, sie richtet bereits die Selektion zielstrebig aus. Ihre Zielgerichtetheit kommt allerdings erst auf höheren Stufen, dann aber immer klarer zum Vorschein.

Die Finalität zielt auf Erhöhung der Komplexität. Die Komplexität stellt die vitale Achse der Evolution dar, während die Zeit die allgemein-kosmische Achse ist.

Die Komplexität ist ein Gradmesser des Bewußtseins. Da Teilhard unter dem Terminus sämtliche Äußerungsformen der Psyche begreift, bildet nach ihm die Komplexität die materielle Voraussetzung auch für die vitale und nicht nur für die animalische und hominide Wirksamkeit der Psyche. Die psychische Energie geht aus der materiellen (radialen) hervor und gelangt mit steigender Komplexität immer freier zur Entfaltung. Sie befähigt die Lebewesen, in ihrer steigenden Ordnung immer mehr Umwelteindrücke aufzunehmen und immer differenzierter auf sie zu reagieren: die Reihe der Lebewesen nimmt an Bewußtsein zu.

Da nach Teilhard die psychische Energie durch Umsetzung aus der materiellen entsteht und da die Transformation, wenn auch von der Psyche final gelenkt, sich kausal vollzieht, wird die Möglichkeit einer von der Materie unabhängigen Psyche und deren unmittelbare Einwirkung auf die Wesen stillschweigend ausgeschlossen. Teilhard diskutiert dieses Problem gar nicht.

Die heute noch im Anfangsstadium steckende Forschung beginnt aber bereits nachzuweisen, daß die Sphäre der Psyche eine eigenständige Wirklichkeit ist, die zwar weitgehend und mannigfach von der Materie, etwa vom Leib, abhängt, die aber auch Wirkungen zeitigt, die ihre Unabhängigkeit von der materiellen Grundlage erweisen. Es gibt eine große Anzahl psychischer Phänomene, die nur von der Psyche her erklärbar sind (Gefühl, bestimmte Affekte, Depression, Angst). Selbst im Tierreich gibt es Erscheinungen, die rein psychischer Natur sein dürften, zum Beispiel die vielumstrittenen Instinkte. — Erkennt man eine eigenständige psychische Wirklichkeit an, so muß man den Gedanken an die Geschlossenheit der Kausalität in der materiellen Welt aufgeben, eine Konsequenz, die der Forschung neue Perspektiven eröffnet.

Die Arten des Bewußtseins

Teilhard differenziert das Bewußtsein erst von der animalischen Stufe an. Er unterscheidet das direkte Bewußtsein, das den Tieren eigen ist, und das höhere, das reflektive, das den Menschen auszeichnet.

Das direkte Bewußtsein hat die Fähigkeit zur Wahrnehmung. Man muß ergänzend hinzufügen, daß mit der Wahrnehmung immer auch eine zweite Fähigkeit ausgebildet wird: die Fähigkeit, die Reaktionen auf Empfindungen und Umwelteinwirkungen hinauszuschieben. Das höhere Tier muß nicht auf die Empfindung unmittelbar reagieren; es kann die Reaktion in eine Kette von Vollzügen umwandeln. Darauf beruht die sogenannte Erfahrung der Tiere. Je differenzierter das Bewußtsein, um so größer die Spannweite der Reaktion;

das direkte Bewußtsein ermöglicht dem Lebewesen, von der Umwelt in zunehmendem Maße Distanz zu gewinnen.

Beim höheren, reflektiven Bewußtsein unterscheidet Teilhard zwei Entwicklungsabschnitte: den anatomischen und den sozialen.

In dem anatomischen Entwicklungsabschnitt bildet sich das Gehirn aus, das ein Maximum an Komplexität und Zentriertheit der organisierten Materie aufweist. Die Ausbildung des Gehirns ist aber mit dem Erscheinen des ersten Menschen noch nicht in ihr letztes Stadium getreten, ihre anatomische Vervollendung hat erst in geschichtlicher Zeit stattgefunden, oder sie ist noch im Begriff, sich zu vollenden; wobei auch die individuell-menschliche Denkfähigkeit an eine Grenze gelangt ist oder gelangen wird. Das Gehirn des einzelnen wird sich nach Teilhard allerdings kaum noch wesentlich entwickeln, aber die Evolution strebt weiterhin nach Komplexität und also nach einem Mehr an Bewußtsein. Sie erhöht nicht mehr die Komplexität der Einzelorganismen, sondern sie faßt die Einzelwesen in einen einheitlichen Komplex zusammen, sie bildet ein «Gehirn von Gehirnen», ein Gehirn der Menschheit. Die Evolution tritt damit in die Phase der Sozialisation.

Die Sozialisation

Die Sozialisation ist der letzte Abschnitt der Planetisation. In dieser nimmt der Mensch die Erde in Besitz. Die Sozialisation ist dann eine Folge der Konvergenz. Die Konvergenz vollzieht sich auf zwei Ebenen: materiell und psychisch-geistig. Der Mensch breitet sich in der Planetisation über die Erde aus; die Begrenztheit der Erdoberfläche setzt aber der Ausbreitung der sich vermehrenden Menschheit ein Ende; die Menschen werden einer stetig steigenden Kompression ausgesetzt, und die Ausbreitung geht in das Einrollen, in die Konvergenz über: die Menschheit muß sich organisieren, um leben zu können. Konvergenz bedeutet Einrollung im Sinne einer zunehmenden Organisierung. — Gleichzeitig erreichen die Komplexität und das Bewußtsein im Individuum ein Höchstmaß; das Wachstum des Bewußtseins übersteigt die persönliche Sphäre und läßt das Bewußtsein *aller* konvergieren; der Mensch antwortet auf die Konvergenz gezwungenermaßen mit der Sozialisation.

Die Sozialisation bedeutet nicht nur, daß der Mensch die Errichtung sozialer Verhältnisse erstrebt; dies ist eine wünschenswerte Konsequenz der praktischen Umformung des «Leibes» der Noosphäre, nämlich der Sozietät, sondern die Sozialisation unterstellt auch das Denken der Verantwortlichkeit in einem Maße, das ihm früher nicht zukam. Das Denken realisiert Inhalte, Perspektiven, Erkenntnisse, die für die ganze Menschheit von Bedeutung sind, sei es technischer Art (Physik), sei es geistiger (Politik, Wissenschaft). Die Geltung der Erkenntnisse ist total, auch wenn sie nur Teilerkenntnisse sind; die Handlung

hat globale Bedeutung, sobald sie ein Mindestmaß an Wirksamkeit überschreitet.

Teilhard verkennt nicht, daß auch der Verfälschung der Wahrheit totale Gültigkeit verschafft werden kann (Ideologie). Er sieht aber auch, daß in jedem Irrtum, selbst in der Lüge, Momente realisiert werden, die zumindest ein Minimum an relativer Gültigkeit aufweisen. So sind der totalitäre Staat, die Rassen Eugenik Zerrbilder und Abarten von Idealen, zu deren Verwirklichung sie dennoch als Vorstufen im Sinne von Umwegen dienen. Es zeugt von Teilhards Weitblick und der Größe seiner Persönlichkeit, daß er jedem noch so negativen menschlichen Phänomen auch Positives abgewinnen und selbst in der Tiefe des Bösen ein Krümchen Gutes erblicken kann. Jedes Phänomen hat einen Platz in der menschlichen Entwicklungsgeschichte, und sei es ein Irrweg oder eine Verirrung; denn es repräsentiert letzten Endes eine gute, selbst in der Zerstörung aufbauende, psychisch-geistige Kraft. Es ist dies eine Schau, die sich Teilhard aus einer mystischen Einsicht heraus eröffnet und die auch seine Einstellung zum Problem des Bösen — wie noch zu schildern sein wird — bestimmt.

Die Sozialisation ist eine Steigerung der evolutiven Entfaltung geistiger Kräfte durch räumliche und psychisch-geistige Konzentration. Das Bewußtsein tritt mit der Sozialisation in eine überindividuelle Phase, die psychische Energie wandelt sich in geistige um es entsteht die Noosphäre.

Die Noosphäre

Die Noosphäre bildet ein Überbewußtsein, an dem nicht nur alle Forscher und Denker, sondern alle Menschen wie Organe an einem Leib teilhaben. Der einzelne kann nur dann produktiv sein, wenn er sich auf die materielle oder geistige Produktivität der anderen stützt. Die Komplexität des Bewußtseins hat in der Noosphäre ein Maß erreicht, das die Möglichkeit des einzelnen übersteigt. Universales Wissen kann sich niemand mehr aneignen. Die Leistung jedes Menschen wird bedeutsam, jede gewissenhaft verrichtete Arbeit wird wichtig, und zwar global wichtig: für die Totalität der Menschheit und damit für die Evolution. Gleich welcher körperlichen oder geistigen Tätigkeit ein Mensch obliegt, er arbeitet an der Entfaltung der Noosphäre mit, seine Arbeit hat direkt oder indirekt geistige Bedeutung.

Teilhard stellt die Noosphäre als ein überdimensioniertes Gehirn vor, dessen materielle Grundlage: Nervensystem und Ganglien, die Technik ist. Die Technisierung ermöglicht den unmittelbaren Austausch des Gedankengutes und der Information durch die Kommunikationsmittel. Sie bedeutet eine wesentliche Entlastung für den Menschen. Die Maschine entlastet ihn von der körperlichen Anstrengung und das Elektronengehirn von der kombinatori-

schen Denkleistung. Die Arbeitsweise des Menschen verlagert sich mit zunehmender Technisierung von der körperlichen Arbeit zur geistigen hin.

Teilhard war sehr beeindruckt vom Zyklotron, das er in Berkeley-Hill (Kalifornien) sah. Er beschäftigte sich auch mit der Leistung der elektronischen Rechenmaschinen, deren Bedeutung er aber nicht überschätzte. Er erblickte in ihnen ein Instrument zur Entlastung und Abkürzung des kombinatorischen Denkens, das das Denken selbst zu ersetzen auf keine Weise fähig ist.

Teilhard analysiert das Denken nicht, er deutet nur an, daß er das kombi-native Denken nicht für das Denken schlechthin hält.

Das kombi-native Denken ist ein schmaler Sektor der menschlichen Denktätigkeit; seine Leistung unterliegt der Leistung des Elektronengehirns im Hinblick auf Exaktheit und Zeit. Das menschliche, also eigentliche Denken zeichnet sich aber durch zwei Wesenszüge aus, die das Elektronengehirn nicht aufweisen kann: durch Sinnhaftigkeit und Finalität.

Wenn der Mensch denkt, so denkt er sinnhaft. Die Sinnhaftigkeit hebt das Denken über die bloße Kombination hinaus. Sinnhaftigkeit bedeutet Eingordnetheit des Gedachten in der Seinsordnung. Sinn weist auf die Seinsordnung hin, auf eine Ordnung materieller, psychischer oder geistiger Art, die sich immer auch in der Anschauungswelt manifestiert, sei es durch Entsprechung, sei es als Wirkung. Das rein kombi-native Denken hingegen entwirft ein Ordnungsschema, das primär keine Beziehung zur Seinsordnung hat. Der Mensch denkt nur dann rein kombi-nativ, wenn er ein Ordnungsschema, zum Beispiel ein formallogisches System, entwirft; das gewöhnliche kombi-natorische Denken, zum Beispiel das Rechnen, bezieht sich aber auf das Sein; man rechnet etwa mit Zahlen, die Währungswerte sind. Was das Kombinierte bedeuten soll, kann nur der Mensch entscheiden, nicht die Maschine, und indem der Mensch das Kombinierte auf die Seinsordnung bezieht, denkt er sinnvoll; die Kombination der Maschine ist aber an sich sinnleer, die Maschine denkt nicht, sie kombinierte.

Die Finalität des Denkens, die von der Finalität in der Evolution zu unterscheiden ist, bedeutet, daß das Denken auf etwas ausgerichtet ist. Der Mensch nimmt das Zudenkende im Denken vorweg. Die Intention des Denkens ist final bestimmt; Planung, Zielsetzung sind Erscheinungsformen der Finalität. Indem der Mensch sinnhaft denkt, richtet er sein Denken auf die Seinsordnung aus, die er erfassen oder verändern will. In der Denkintention nimmt er diese Ordnung vorweg, er denkt von der Ordnung her. Er erfaßt etwa zuerst das Problem, um es zu lösen; er überlegt das Ziel, um die Handlung zweckmäßig einzurichten. — Die reine Kombinatorik hat keine Intention, denn der Sinn der Kombination liegt in der Kombination selbst. Erst das menschliche Denken stellt die Kombination in einen sinnvollen Zusammenhang und richtet sie damit aus. So ist das Elektronengehirn in der Finalität des menschlichen Denkens nur ein Vollzugsorgan.

Die Maschine ersetzt den Menschen und das menschliche Denken nicht, sie entlastet ihn bloß. Auch die Noosphäre ist nicht durchgängig technisierbar. Sie hat im Hinblick auf die geistige Tätigkeit des Menschen wie auch das menschliche Gehirn selbst nur instrumentalen Charakter.

Mit der Noogenese vollzieht sich die Umwandlung der psychischen Energie in geistige: in der Noosphäre manifestiert sich auch die unmittelbare Wirkung des Geistes.

Der Geist

Die rationalistische Philosophie hat den Begriff des Geistes einerseits verallgemeinert, andererseits aber verengt, indem sie Geist mit Vernunft gleichgesetzt hat. Wesentliche Aspekte des Geistes sind damit naturgemäß unbeachtet geblieben, und es steht der Philosophie immer noch bevor, den Geist in seiner eigenen Wirklichkeit zu erfassen und seine Erscheinungsweisen bei klarer Abgrenzung gegen psychische Phänomene in ihrer Eigenart aufzuspüren.

Teilhard differenziert zwar den Geist nicht eigens, wie er ihn auch von der Psyche nicht unterscheidet, aber er sieht, daß das Bewußtsein nur ein Wirkungsfeld des Geistes unter anderen ist und daß die Vernunftkenntnis nicht die einzige Erfahrungsweise des Geistes ist.

In der Evolution wird die materielle Energie allmählich zur psychischen in einer immer steileren Zuspitzung, und auch die psychische Energie wird Schritt für Schritt umgeformt, begonnen mit der ersten Reflexion, mit der Menschwerdung. Die geistige Energie wächst, sie wird immer freier, immer unabhängiger von der materiellen und der psychischen Energie, aus denen sie hervorgeht. Die geistige Energie äußert sich zunächst als Erweiterung und Differenzierung des reflektiven Bewußtseins. Dazu parallel steigert sich aber auch die Empfänglichkeit für das unmittelbar Geistige: das Gefühl wird differenzierter, der Mensch wird allmählich fähig, sich dem Geist unmittelbar zu öffnen, und eine spezifisch menschliche Möglichkeit bildet sich heraus: die Sympathie.

Die Sympathie

Manche Formulierungen Teilhards erwecken den Anschein, als brächte die durch Vermehrung verursachte Kompression der Menschen auch eine natürliche Steigerung der Sympathie mit sich. Wo Teilhard sich aber zu dieser Frage klar ausspricht, wird deutlich, daß die Sympathie durch materiell-leibliche Verhältnisse nicht bedingt sein kann. Auch würde man die Gesamttendenz der Konzeption verkennen, würde man den tragenden Faktor der Sympathie nicht im Geistigen suchen. Denn die Sympathie, die der Noosphäre die eigentliche Geistigkeit verleiht, entsteht in der unmittelbaren Wirkung des Geistes. Es ist

zwar ungewohnt zu denken, doch Sympathie ist keine psychische Angelegenheit, sondern eine geistige. Sie ist mit psychischen Momenten oft reichlich überdeckt, ihre Quelle liegt aber in der Tiefe der menschlichen Geistigkeit. — Die Zunahme der Sympathie ist freilich nicht proportional zum Wachstum des Bewußtseins; Bewußtsein und Sympathie sind zwei komplementäre Wirkungsweisen des Geistes. Sie ergänzen sich, und erst in ihrer Einheit verwirklichen sie den Geist.

Sympathie ist das Aufgeschlossensein dem Mitmenschen gegenüber, die Liebe. Teilhard weiß, daß Sympathie nur möglich ist, wenn sie von dem ermöglicht wird, auf den sie sich letzten Endes richtet: auf Gott. Der Mensch muß aber nicht wissen, daß die Möglichkeit der Sympathie, also seine Liebesfähigkeit, der Widerschein eines göttlichen Wirkens ist. Im karitativen, im selbstlos liebenden Menschen wirkt die Liebe Gottes, auch wenn er Gott nicht beachtet oder ihn sogar leugnet. Es scheint, als käme in der Evolution in der reflektiven Phase etwas hinzu, was nicht den evolutiven Kräften entstammt, was zunächst im Verborgenen wirkt, um jeweils im einzelnen Menschen zur vollen Entfaltung zu kommen, eben jener Sinn für Geistigkeit, deren Grundlage die Liebe ist. Doch auch dieses Verborgene ist eine Kraftkomponente in der Evolution, die entscheidende, die göttliche; sie schließt den Menschen für den Geist auf, sie macht ihn spirituell.

Die Spiritualität

Die Spiritualität ist eine Empfänglichkeit für die unmittelbare Wirkung des Geistes, sie hält den Menschen Gott gegenüber offen. Sie ist eine innere Haltung des Menschen, sie läßt im Menschen auch die Sympathie, die Liebe aufkommen.

Je differenzierter das Bewußtsein, um so differenzierter kann auch die Spiritualität zur Auswirkung kommen. Die Spiritualität ist aber an sich vom Bewußtsein unabhängig. Die Intelligenz steht keineswegs im geraden Verhältnis zur Liebesfähigkeit eines Menschen. Die Noosphäre ist auch kein Endziel der Evolution, sondern sie stellt nur das Feld bereit, auf dem die Spiritualität sich betätigen kann. Das Bewußtsein ist ein Instrument im Dienste der Geistigkeit. Das Bewußtsein ist geistig, insofern das Denken eine geistige Tätigkeit ist. Aber es stellt nur eine Seite der geistigen Tätigkeit dar, und im Hinblick auf den Geist selbst nicht einmal die entscheidende. Entscheidend ist die Haltung, die Gesinnung des Menschen, also seine Liebesfähigkeit, und diese erst macht den Menschen zum geistigen Wesen. Das Denken ist instrumental, die Liebe aber ist die geistige Erfüllung. Die Liebe steuert die menschliche Existenz, das Denken schafft ihr das Wirkungsfeld.

In der Noogenese vollzieht sich der Differenzierungsprozeß des Bewußtseins, der ermöglicht, die Spiritualität reicher zu entfalten, Geist und Gott

differenzierter zu erkennen und dem Impuls seiner Liebe in allen vom Bewußtsein durchdrungenen Gebieten zu entsprechen.

Die bei diesen Ausführungen auftauchende Frage nach dem Verhältnis von Geist und Gott wirft Teilhard nicht auf. Es dürfte aber klar sein, daß Geist und Gott bei ihm nicht synonym sind; der Geist könnte vielmehr als die dem Menschen zugewandte Wirkungsweise Gottes verstanden werden, wobei der menschliche Geist das Offensein dieser Wirkung gegenüber und die Teilhabe am Geist schlechthin bedeuten würde.

Ist die Noosphäre ein kollektives Überbewußtsein, so ist die Spiritualität eine Möglichkeit des Individuums.

Das Individuum

Die Bedeutung des Individuums für beide Arten geistiger Tätigkeit ist verschieden. Zwar ist es der Einzelmensch, der denkt und somit zur Erweiterung und Differenzierung des Bewußtseins beiträgt, aber die Evolution geht über den einzelnen hinweg. Die Umsetzung der psychischen Energie in die geistige bedarf des einzelnen, doch es kommt letzten Endes nicht darauf an, welches Individuum die Aufgabe löst und die Arbeit leistet. Alle tragen zur Bewußtwerdung bei, und gerade dies erhöht den Wert *jeder* Arbeit; wenn aber der einzelne versagt, findet die evolutive Energie andere, die ihrer Anforderung entsprechen. Hierin liegt eine gewisse Ähnlichkeit zu Hegels Auffassung, für den der Einzelmensch in der dialektischen Entfaltung des absoluten Geistes nur ein auswechselbares Rädchen ist. Dies wäre auch in Teilhards Konzeption der Fall, wenn die geistige Tätigkeit des Menschen ausschließlich in der evolutiv gelenkten Bereicherung des Bewußtseins bestehen würde.

Der Mensch denkt, und das bedeutet bei Teilhard nicht nur, daß er seinen Verstand zweckmäßig gebraucht, sondern auch, daß er vergeistigt. Ob der Mensch will oder nicht, er muß das Gedachte, die Erkenntnis existentiell austragen. Er orientiert sich stets auch innerlich, das heißt aber geistig, nun nicht im Sinne von Bewußtsein, sondern im Sinne von Spiritualität. Er orientiert sich an einem ihm zugänglichen Weltsinn, der ihm bewußt oder — wie sehr häufig — unbewußt sein, der Gott ausschließen oder vom Glauben getragen sein kann. Dieser Weltsinn ist aber das Verständnis des Geistes, den jeder Mensch auf seine Weise erlebt, erleidet und erkennt.

Der Mensch vollzieht die existentielle Vergeistigung in der Entscheidung. Wenn er eine Entscheidung fällt, so nimmt er die Verantwortung für sein Denken und seine Handlung in der ganzen Tragweite auf sich. In der Entscheidung steht er gewissermaßen abseits der Evolution, in der Freiheit. In der Entscheidung vergeistigt er, indem er seine Persönlichkeit in die Wirklichkeit umsetzt. Alles, was er fühlt, denkt, was bewußt und unbewußt in ihm liegt, gelangt zur Aussage, wird zur Tat. Die Vergeistigung vollzieht sich darin, daß

der Mensch die ganze ihm zur Verfügung stehende materielle und psychische Energie, Veranlagung und Wissen, vor seine eigene geistige Mitte bringt, von dieser durchleuchten und ordnen, das heißt mit Sinn erfüllen läßt. Dieser Sinn bestimmt die Entscheidung, er macht sie geistig. Der darauffolgende Akt, Aussage oder Handlung, in dem sich die Entscheidung manifestiert, verwirklicht im Grunde genommen den Sinn, das Geistige im Menschen. Alles, was durch die Entscheidung ins Leben gerufen wird, trägt die Prägung dieses im Menschen lebenden, wirksamen Geistes an sich.

Die Entscheidung verwirklicht den Sinn und damit den Geist auf eine ganz andere Art als das verstandesmäßige Denken. Durch die Entscheidung gelangt der Sinn in der Welt zur Wirkung, die intendierte geistige Wirklichkeit wird auch in der materiellen Welt zur Wirklichkeit, wodurch die von ihr erfaßte materielle Wirklichkeit ihre Vergeistigung erfährt.

Die Fähigkeit zur Vergeistigung sichert dem einzelnen eine entscheidende Rolle in der Evolution zu. Das Individuum ist der Schauplatz des oft dramatischen Geschehens der Entscheidung und der Vergeistigung. Der Einzelmensch trägt die Spannung aus, die aus der Anforderung des Geistes an den Willen des Menschen entsteht, eine Anforderung, die immer auch an seine Liebesfähigkeit ergeht und die er in der Entscheidung beantwortet. Und da jedes Menschenleben dieser Anforderung auf eine eigene Weise genügt, in jedem Schicksal und jedem Charakter die Vergeistigung sich in einer individuellen Eigenart vollzieht, die alle — positiv oder negativ — den Geist verwirklichen, ist das Individuum für die Evolution von größtem Belang.

Jeder Mensch muß die Spiritualität selbst erlangen, ohne sich auf das allgemeine Bewußtseinsniveau stützen zu können. Es entsteht daher die Frage, ob die Evolution in der Vergeistigung überhaupt Fortschritt erzielen kann?

Der Fortschritt

Die Zunahme an Komplexität und damit an Bewußtsein ist ein Fortschritt. Das Denken zeigt in der Richtung der verstandesmäßigen Bereicherung in Forschung und Technisierung besonders in den letzten hundert Jahren zweifellos eine erstaunliche Entwicklung. Teilhard weist in verschiedenen Lebensbereichen auf, daß der Fortschritt in Wissenschaft und Technik das Ergebnis der Evolution ist; ohne ihn wären die Probleme, vor die die Menschheit sich heute gestellt sieht, unlösbar.

Gibt es aber einen Fortschritt in der inneren Existenz des Menschen? Teilhard stellt diese Frage und beantwortet sie mit nein. Indem der Mensch seiner eigenen Entscheidung überantwortet ist, ist er von dem im Denken von Generationen Errungenen unabhängig; nur was er in sich trägt, bestimmt ihn. Es gibt eine rein individuelle Entfaltung, das Werden der Persönlichkeit, und dies setzt bei jedem Menschen neu ein.

Was erstrebt aber die Evolution: Fortschritt im verstandesmäßigen Denken oder Vergeistigung? Teilhard sagt: beides. Die Zunahme an Erkenntnis und Technisierung zieht freilich die Erhöhung der Spiritualität in keiner Weise nach sich. Die Evolution tendiert aber darauf, die Welt mit Geist zu durchdringen, und dazu muß sie die Spiritualität möglichst in jedem Menschen erwecken. Würde die Spiritualität vom Menschen allein ausgehen, wäre die Vergeistigung dem Individuum anheimgestellt, so würde die Evolution keine durchgängige Vergeistigung der Welt erzielen können, der Fortschritt in der Entfaltung des Bewußtseins könnte sich sogar gegen die Tendenz der Vergeistigung wenden, die Evolution wäre dann gescheitert.

Die Vergeistigung geht aber nicht nur vom Menschen aus. Der Mensch vergeistigt, indem er eine Kraft in sich wirken läßt, eine Kraft, die am Ende der Evolution in einem einzigen Punkt kulminiert. Auf diesen Punkt strebt die ganze Evolution zu. Teilhard nennt ihn den Punkt Omega, Omega im Sinne der Geheimen Offenbarung.

Der Punkt Omega

Diese Kraft durchwirkt vom Ende, vom Punkt Omega her die ganze Evolution. Sie hat bereits beim Beginn der Schöpfung mitgewirkt, und jede in der Schöpfung, in der Evolution wirksame, lenkende und treibende Energie ist letzten Endes eine Erscheinungsweise dieser Kraft. Es ist eine göttliche Kraft, die Kraft Christi; im Punkt Omega erreicht sie ihre Vollendung, in ihm wird die vergeistigte Welt zu seinem verklärten mystischen Leib.

Christi leibliches Erscheinen markiert den großen Einschnitt in der Evolution, wo die verborgene Gegenwart des Gottessohnes offenbar geworden ist. Die Menschen, die der Spiritualität zugänglich sind, vermögen von da an seine Gegenwart nicht nur in den Glauben, sondern allmählich auch in das verstandesmäßige Bewußtsein aufzunehmen, ein Prozeß, der nach zweitausend Jahren immer noch im Anfangsstadium steht. Die Erlösung sichert jedem Menschen zu, trotz seiner wesensmäßig bösen Natur, der Verklärung teilhaftig werden zu können. Sie ermöglicht damit auch die Teilnahme an der Vergeistigung. Die Erlösung fängt das Böse auf, damit der Teilhabende am Bösen: der Mensch, selbst im tiefsten Abgrund nicht verworfen sei, so daß auch der Böseste eine göttliche Funktion im Weltgeschehen erfülle; denn die Erlösung vergöttlicht das Böse.

Man darf die Rolle der Erlösung in Teilhards Konzeption nicht übersehen. Auch wenn Teilhard nicht so sehr die Christusgestalt der Synoptiker als vielmehr die der paulinischen Mystik bei der Schilderung der Evolution vor sich hat, kommt der historischen Gestalt Jesu für die Evolution größte Bedeutung zu. Würde man andererseits außer acht lassen, daß der auferstandene und in

der Himmelfahrt verklärte irdische Leib Christi kosmische Dimensionen angenommen hat, so würde man das Christusbild selbst der Synoptiker ungebührlich verengen, ja sogar verfälschen. Christus hat nicht nur eine historische und heilsgeschichtliche Bedeutung, sondern auch eine kosmische, worauf auch Romano Guardini mit Nachdruck hingewiesen hat.

Die Einbeziehung von Christi Gestalt in die Evolution ermöglicht auch, die Vergeistigung tiefer zu fassen. Die Vergeistigung ist ein Prozeß des Christlichwerdens. Kein Mensch *ist* Christ, sondern er *wird* Christ, falls ihm Gnade zuteil wird. Was aber, wenn er nicht gläubig ist? Indem er das Positive, das Gute in der Welt fördert und somit der Evolution dient, gehorcht er dem göttlichen Auftrag. Es ist die Kraft Christi, die im Menschen wirkt, ob er dies weiß oder nicht, zugibt oder nicht zur Kenntnis nimmt. Für die Evolution genügt es, wenn der Mensch ihrer Intention folgt, aber der Einzelmensch ist — bewußt oder unbewußt — der ständigen Auseinandersetzung mit Christus zeitlebens ausgesetzt.

Die vom Punkt Omega ausgehende Kraft, die den Menschen durchdringt, leistet die Vergeistigung, nicht der Mensch. Daß die Vergeistigung eine übermenschliche Aufgabe ist, der kein Mensch von sich aus zu genügen fähig wäre, daß niemand vor Gott hintreten kann, es sei denn von ihm gerufen, weiß Teilhard aus tiefster Erfahrung; sein Leben war ja ein unablässiges Bemühen um das Reich Gottes. Am Reich Gottes arbeiten heißt, in der ständigen Gegenwart Gottes zu leben, sagt Teilhard. Vergeistigung bedeutet von hier aus betrachtet, jede menschliche Möglichkeit, Leben und Bewußtsein, Existenz und Wissen, Arbeit und Geistigkeit vor Gottes Angesicht zu bringen. So wird die Welt mit göttlichem Sinn erfüllt und auf Gott hin vergeistigt. Auch der wissenschaftliche und technische Fortschritt wird damit zum wahren Fortschritt im Sinne des Geistes: Materie, Psyche und Bewußtsein werden nicht nur erweitert, differenziert und organisiert, sondern auch in der Existenz aufgefangen und mit Sinn, mit Geist erfüllt. Spiritualität bedeutet die Fähigkeit zur Vergeistigung, Vergeistigung aber bedeutet: Mühsal und Leiden, Arbeit und Meditation auf sich zu nehmen, bewußt auszutragen, um sie Gott zu weihen, um die somit durchdrungene und in sich aufgenommene Welt in die Wirklichkeit Gottes zu überführen.

Die Evolution spaltet sich vom Erscheinen des Menschen an in zwei Zweige: die eine führt die Tendenz der Evolution gradlinig weiter und erstellt die Noosphäre, die als Instrument zur Bewältigung irdischer Aufgaben dient; die zweite steigt nach oben und reißt alles Vergeistigte mit sich. Im ersten Zweig wirkt die verborgene Kraft Gottes, im zweiten die offene, alles in steigendem Maße durchdringende, die an der historischen Stelle als die Kraft Christi offenbar wird. Insofern verzeichnet also die Evolution auch in dieser zweiten Richtung einen ständigen Fortschritt. — Die beiden Zweige der Evolution stehen sich nicht feindlich gegenüber, sondern sie ergänzen sich. Wenn daher die

Endphase der Evolution eine Scheidung heraufbeschwört, so geht diese durch beide Zweige, ohne sie voneinander zu trennen.

Das Ende der Evolution

Teilhard erwägt mehrere Möglichkeiten, wie die Evolution enden könnte. Die extremen Lösungen hält er für unwahrscheinlich: die alles erfassende Vergeistigung im Sinne einer radikalen, wenn auch nicht kirchlichen Christifizierung, und die totale Vernichtung. Wahrscheinlich scheint Teilhard folgende Möglichkeit zu sein: der nach oben strebende Zweig der Evolution erreicht eine höchstmögliche Vergeistigung, die die Welt, in der der untere Zweig wirksam ist, *mitvergeistigt*. Was übrig bleibt, der widerstrebende Rest, fällt der Auflösung oder der Vernichtung anheim. In dieser Kulmination erreicht die Evolution den Punkt Omega, der mystische Leib Christi wird zur Wirklichkeit, und zwar auch zur materiellen. Was nicht vergeistigt wird oder werden kann, wird unwirklich. Die Scheidung ist endgültig, sie geht durch alle Schichten der Welt. Der Endzustand besiegelt aber nicht einfach die Trennung ursprünglicher Gegensätze wie Geist und Materie oder Psyche und Materie. Vielmehr bildet die Materie, insofern sie durch die Vergeistigung mitverklärt wird, mit Psyche und Geist weiterhin eine wesenhafte Einheit. Am Ende der Evolution wird nicht die Materie schlechthin ausgeschieden, sondern das Nicht-Vergeistigte, und dazu gehören auch Psychisches und Geistiges. In dieser Ansicht Teilhards bekundet sich eine wesentlich höhere Bewertung der Materie, als sie in der nichtmaterialistischen Philosophie bisher üblich war.

Die eschatologische Scheidung ist naturgemäß eine Scheidung zwischen Gut und Böse. Sie geht mitten durch die Welt, da alle drei Wirklichkeiten: die materielle, die psychische und die geistige gut *und* böse sind, beziehungsweise sein können; keine von ihnen ist also das schlechthin Böse.

Das Böse

Teilhard erörtert das Problem vom Ursprung des Bösen, wie vielfach beanstandet, nicht hinreichend. Er übersieht jedoch das Böse, das Leiden und Übelstände verursacht, keineswegs; nur nimmt das Prinzip des Bösen in seiner Konzeption nicht den seiner effektiven Wirkung gebührenden Raum ein.

Das Problem des Bösen freilich ist menschlich unlösbar. Der Standpunkt, von dem aus das Problem einigermaßen fruchtbar behandelt werden kann, muß daher jenseits der allgemein menschlichen Perspektive gesucht werden. Teilhards Standpunkt ist der des Gläubigen. Von hier aus kann er den Sinn der Evolution erfassen, der — wie eingangs ausgeführt — aus den wissenschaftlichen Fakten nicht zu deduzieren ist; von hier aus deutet er auch das Böse in der Welt dem Sinn der Evolution entsprechend. Bereits 1915 schreibt

er aus dem Feld, kurz nach einem mehrtägigen, verlustreichen Angriff: «So wie Gott, will er eine geheiligte Seele machen, zunächst eine natürliche Seele schaffen muß, die er *sodann übernatürlich* macht, ebenso (jedoch im entsprechenden Verhältnis) mußte (?) der Schöpfer, um den ‚wunderbaren‘ Kosmos zu bilden, aus dem das Leiden verbannt sein sollte, ein Universum nehmen, in dem das Leiden die natürliche Voraussetzung für Leben und Fortschritt war.» (Brief vom 7. 10. 1915. Klammern und Hervorhebungen von Teilhard.)

Leiden und Übel sind nur Wirkungen des Bösen; es gibt auch das Böse an sich, das von ihnen unterschieden werden muß. Teilhard schenkt dieser Unterscheidung zu wenig Aufmerksamkeit; das Böse aber, dessen erschütternd große Gewalt und zerstörerische Macht jeder, auch in der eigenen Seele, erahnen kann und von dessen lastender Gegenwart Depressionen und Ängste, die die Welt durchsetzen, zeugen, hat auch Teilhard erfahren: Andeutungen in seinen Briefen verraten es.

Aber seine Gotteserfahrung war tiefer. So tief, daß sie auch die Erfahrung des Bösen überdeckte. Daher Teilhards vielgerühmter und vielgescholtener Optimismus: sein Optimismus ist ein schlichtes Gottvertrauen. Ihm wurde die Gnade zuteil, sich in Gott geborgen zu fühlen. Er erfüllte das ganze Universum in sich, so daß er auch das Universum in Gott aufgehoben sah: in der Vision einer von Gott ausgehenden und auf Gott zulaufenden Evolution.

Das Böse an sich bedeutet für ihn von hier aus gesehen eine gottgewollte Motorik der Evolution, das mit seiner gesamten schrecklichen und schrecken-erregenden Wirkung in Gottes Plan Platz hat. Teilhards Optimismus liegt die Einsicht zugrunde, daß man Gott nicht groß genug denken kann. Sieht er das abgrundtief Böse zumindest der Möglichkeit nach in jedem Menschenherzen und erfährt er auch schmerzlich beinahe täglich die Abgewandtheit der Menschen von Gott, besonders von Christus, so bagatellisiert er dies keineswegs, um sich von einem fälschlich sogenannten Pessimismus zu bewahren, sondern er versucht, auch diese Erfahrung zu vergeistigen, indem er das gesichtete Böse in seinem vollen Umfang vor Gott bringt. Selbst den totalen Untergang der Menschheit, die das Scheitern der Evolution bedeuten würde, hält er für möglich, wenn auch nicht für wahrscheinlich, denn obwohl er anscheinend das ganze Weltgeschehen zu erklären sucht, weiß er, wie ungemein beschränkt das menschliche Wissen ist und daß Gott unendlich hoch über der Welt steht, so daß selbst ein Weltuntergang vielleicht einen Schritt in ein höheres Dasein bedeuten würde. Und da Teilhard eigentlich stets von dieser höheren, göttlichen Wirklichkeit her denkt, ist er kein Optimist, sondern ein schlichter Realist.

Ausblick

Die Problemfülle, die Teilhards Werk aufwirft, ist mit diesen Hinweisen freilich nicht erschöpft. Aber nicht nur die neuartige Sicht der Probleme macht das

Werk zu einem der bedeutsamsten und fruchtbarsten der abendländischen Geistesgeschichte, sondern auch die Art seines Denkens, die sich in der ganzen Synthese Schritt für Schritt bekundet. Es ist eine Denkweise, die zwar durchaus in der Linie der natürlichen Entwicklung des philosophischen Denkens in neuerer Zeit liegt, aber erst in Teilhards Denkleistung voll und überzeugend zur Entfaltung kommt.

Teilhard verknüpft auf eine ungekünstelte Weise den Rationalismus und den Irrationalismus, zwei Denkweisen, die seit der Neuzeit zu unversöhnlichen Extrempositionen führten. Teilhard schätzt die Vernunft als Instrument sehr hoch ein, aber er weiß, daß das positive Denken an sich steril ist. Andererseits konfrontiert er das zur Spekulation neigende irrationale Denken mit den positiven Wissenschaften und versucht eine rationale Durchleuchtung der kosmischen Probleme. Fruchtbar werden beide, das rationale und das irrationale Denken erst, wenn der Denker bestrebt ist, das wissenschaftlich-philosophische Denken mit dem existentiellen durchzusetzen und das Gedachte existentiell auszutragen. Existentielles Denken: nicht im heutigen zerfaserten Sinne, sondern nach der Art eines Pascal oder Kierkegaard. Teilhard bringt sein wissenschaftliches Denken, seine philosophische Spekulation und seine theologische Schau vor Gott, sein Denken bewegt sich im Spannungsfeld zweier Pole: zwischen seinem eigenen Leben und Gott. Sein Denken wurzelt unauslösbar in seiner Existenz. Er läßt alles, was er denkt, auf sich wirken; er erleidet es, und er trägt es aus. Der Evolutionsgedanke, der Gedanke einer von Christus durchwirkten und auf Christus zustrebenden Evolution, ist für ihn keine spekulative Angelegenheit, sondern eine religiöse Wirklichkeit, deren Verfechtung eine Existenzfrage ist. Daher sein für einen Wissenschaftler ungewohnter Wunsch ein Jahr vor seinem Tode: «Nicht für mich, sondern für die Sache, die ich vertrete (die des ‚größeren Christus‘), möge der Herr mir *ein gutes Ende* gewähren.» (Brief vom 28. 2. 1954. Klammern und Hervorhebungen von Teilhard.)

In diesem Sinne ist auch Teilhards Gottesbeweis zu verstehen. Er lautet vereinfacht: Gottes Existenz wird durch die Erfahrung der Liebe evident. Die Liebe ist die Berührungsfläche zwischen Mensch und Gott, und ergänzend läßt sich sagen, daß jede Art des Gotteserlebnisses, auch die als des Numinosen und des Schrecklichen, direkt oder indirekt die Erfahrung einer Liebesbeziehung ist. — Der Beweis ist freilich kein rationaler Denkbeweis. Der logisch angelegte Gottesbeweis bleibt beinahe immer unwirksam; nur der ohnehin Gläubige nimmt ihn an; denn Argumente haben noch niemanden gläubig gemacht, sondern nur das Beispiel überzeugten Glaubens und der Liebe.

Teilhards Synthese ist eine großangelegte, tief fundierte Versöhnung von Wissenschaft und Religion. Sie basiert auf der wesensmäßigen Verträglichkeit der beiden und zeigt damit stillschweigend, daß der für unversöhnlich erklärte Bruch zwischen Wissenschaft und Religion eine Folge menschlicher Unzu-

länglichkeit war, aber auch die Folge des Mangels an hinreichendem Glauben, und zwar auch auf der Seite der Glaubenden, die nicht bereit waren, Gott in seiner ihm zugemessenen Größe zu denken.

Im Schnittpunkt von Wissenschaft und Religion steht Teilhards Denken, ein existentiell-religiöses, dessen Einfluß auf das künftige wissenschaftliche, philosophische, aber auch theologische Denken gewiß sein dürfte, auch wenn die etwas festgefahrene Denktradition sich nur zögernd der Vorurteile zu entledigen bereit ist. Teilhard zitiert mit 35 Jahren Kardinal Newman, als ahnte er sein Schicksal: «Wer einer Wahrheit zum Sieg verhelfen will, *ebe ihre Stunde gekommen ist*, läuft Gefahr, als Häretiker zu enden.» (Brief vom 22. 7. 1916. Hervorhebung von Teilhard.)

*

Werke von Teilhard de Chardin

(In der Reihenfolge ihrer Entstehung)

Der Göttliche Bereich (Le milieu divin)

Walter-Verlag, Olten-Freiburg i. Br. 1962

Übersetzt von Josef Vital Kopp

Geschrieben 1926—1927

Diese Meditation über die Tätigkeit des Christen in der Welt steht am Anfang von Teilhards Werk; sie nimmt die Zielsetzung des späteren vorweg. Sie gibt Zeugnis davon, daß Teilhards Denken bereits ausgerichtet ist, bevor es das Problem der Evolution durchzudringen beginnt. Die religiöse Erfahrung und das aus ihr entspringende Gottvertrauen sind die bewegenden Elemente auch in seinem wissenschaftlichen Denken; im «Göttlichen Bereich» erfahren sie ihre entscheidende Klärung.

Der Mensch im Kosmos (Le Phénomène humain)

Verlag C. H. Beck, München 1959

Übersetzt von Othon Marbach

Geschrieben 1938—1940

Es ist Teilhards Hauptwerk, das die einzelnen Phasen der Evolution von der Materie bis zur Einmündung in den Punkt Omega klar, auch für Laien gut verständlich darlegt.

Die Entstehung des Menschen (Le Groupe zoologique humain)

Verlag C. H. Beck, München 1961

Übersetzt von Günther Scheel

Geschrieben 1949

Die ausführliche Beschreibung der entscheidenden Phase der Evolution: der Hominisation.

Die Zukunft des Menschen (L'Avenir de l'homme)

Walter-Verlag, Olten-Freiburg i. Br. 1963

Übersetzt von Lorenz Häfliger und Karl Schmitz-Moormann

Eine Sammlung von Aufsätzen aus den Jahren 1920—1952. Die Aufsätze behandeln die humane und posthumane Phase der Evolution. Im Mittelpunkt der Untersuchungen steht die Noosphäre. Die Aufsätze präzisieren viele Erkenntnisse und Thesen. Die Beifügung der letzten Seite von Teilhards Tagebuch, dem 7. April 1955, sei dankbar vermerkt.

Briefe von Teilhard de Chardin

Entwurf und Entfaltung. Briefe aus den Jahren 1914—1919

(Genèse d'une pensée. Lettres 1914—1919)

Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1963

Übersetzt von Eva Feichtinger

Dieser in sich geschlossene Briefband enthält Briefe an Marguerite Teilhard-Chambon, Teilhards Cousine, die später unter dem Schriftstellernamen Claude Aragonnès bekannt wurde. Die Briefe wurden mit wenigen Ausnahmen an der Front geschrieben. Sie lassen das Ausreifen von manchen später entfalteten Gedanken verfolgen und gewähren in die kluge und behutsame Führung einer Seele Einblick, aber sie zeigen auch, wie Teilhard dem Bösen, Leiden und Übel, begegnet und es innerlich verarbeitet. Der Band ist ein schönes Zeugnis von seinem Gottvertrauen.

Geheimnis und Verheißung der Erde. Reisebriefe 1923—1939

(Lettres de voyage 1923—1939)

Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1963³

Übersetzt von Eva Feichtinger

Briefe aus der Zeit der geistigen Entfaltung Teilhards, aus den fruchtbaren Jahren seiner oft abenteuerlichen Forschungstätigkeit in China und im übrigen Osten. Es ist bedauerlich, daß der Bericht über die Entdeckung des Sinanthropus nicht beigelegt worden ist.

Pilger der Zukunft. Neue Reisebriefe 1939—1955

(Nouvelles lettres de voyage 1939—1955)

Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1962²

Übersetzt von Eva Feichtinger

Der letzte Lebensabschnitt brachte Teilhard zwar die innere Erfüllung, nicht aber die erwartete Anerkennung. Aus der Auswahl der Briefe, die wohl aus Rücksicht auf Lebende etwas knapp gehalten ist, gewinnt man nur hie und da Einblick in die Nöte, Ängste und Leiden des Denkers, der eher von den areligiösen Wissenschaftlern als von den Theologen geschätzt und anerkannt wurde. Es ist zu hoffen, daß die Briefe besonders aus dem letzten Jahrzehnt seines Lebens bald in größerem Umfang zugänglich gemacht werden.

Werke über Teilhard de Chardin

Adolf Portmann: Der Pfeil des Humanen

Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1963⁵

Der bekannte Biologe umreißt Teilhards Evolutionslehre mit großer Klarheit und weist die kritischen Punkte auf. Portmann hält Teilhards christliche Interpretation der Evolution allerdings für fragwürdig.

Olivier A. Rabut O. P.: Gespräche mit Teilhard de Chardin

(Dialogue avec Teilhard de Chardin)

Herder-Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1961

Übersetzt von Eva Feichtinger

Eine wertvolle Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Problemen in Teilhards Werk vom thomistischen Standpunkt. François Meyers «Problématique de l'évolution», die Rabut anstelle von Teilhards Konzeption empfiehlt, dürfte überschätzt sein. In Rabuts Ausführungen macht sich eine gewisse Enge bemerkbar, die die Überholungsbedürftigkeit der aristotelisch-thomistischen Denkweise samt der Terminologie verrät.

N. M. Wildier: Teilhard de Chardin (Herder-Bücherei)

Herder-Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1962

Übersetzt von Karl Schmitz-Moormann

Eine kurze, gut lesbare Darstellung des französischen Dogmatikers, als erste Einführung in Teilhards Werk sehr geeignet.

Der amerikanische Nachruhm Jakob Burckhardts

HANS RUDOLF GUGGISBERG

Die Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika hat Burckhardt nie stark beschäftigt. Sie hat ihm kein Thema für ein besonderes, abgeschlossenes Werk geliefert, auch nicht für einen Aufsatz oder einen Vortrag. Nur in Randbemerkungen kommt sie gelegentlich vor, in Werken, deren thematische Schwerpunkte anderswo liegen. Dies ist der Fall in den «Weltgeschichtlichen Betrachtungen», in den unter dem Titel «Historische Fragmente» zusammengefaßten Vorlesungstexten und etwa auch in dem Vortrag «Über das Englische als künftige Weltsprache», den Burckhardt im Winter 1872/73 vor einem Kreis junger Basler Kaufleute hielt¹. Was man in diesen verstreuten Äußerungen erkennen kann, ist einerseits ein klares Verständnis des Basler Historikers für die welthistorische Bedeutung des Aufstiegs der amerikanischen Nation, andererseits aber doch auch das Vorhandensein ungenauer und zuweilen völlig irriger Vorstellungen sowohl über die sozialen Zustände als auch über die geographischen und klimatischen Gegebenheiten des Landes. Über die persönlichen Beziehungen Burckhardts zu den Vereinigten Staaten, das heißt zu amerikanischen Gelehrten und Europareisenden, können nicht mehr als einige recht unsichere Vermutungen angestellt werden. Unter seinen zahlreichen Korrespondenten findet sich kein einziger Amerikaner². Im Gegensatz zu den großen deutschen und englischen Historikern seiner Zeit hatte er keine Schüler aus der