

Schöpfungslehre als „Physik“ und „Metaphysik“ des Einen und Vielen bei Teilhard de Chardin

Nach der unveröffentlichten Schrift „Comment je vois“

Von Adolf Haas S. J.

Vorbemerkungen

Unsere Darlegungen stützen sich im wesentlichen auf die noch unveröffentlichte Arbeit Teilhards „Comment je vois“. Daß wir uns gerade auf eine noch unveröffentlichte Arbeit stützen, bedarf sicherlich einer Rechtfertigung; denn es soll keineswegs der Eindruck entstehen, als wollten wir uns hinter Aussagen verschanzen, die bisher nur wenigen zugänglich sind und damit dem scharfen Wind einer analysierenden Kritik nicht ausgesetzt werden können. Das Gegenteil ist der Fall. Die Gründe, die uns bewogen haben, die im August 1948 — also sieben Jahre vor seinem Tod — verfaßte Arbeit Teilhards in den Mittelpunkt unserer Darlegungen zu stellen, sind folgende:

1. Das 26 Schreibmaschinenseiten umfassende Manuskript ist ohne Zweifel *eine der prägnantesten und kürzesten Zusammenfassungen des Teilhardschen Weltsystems*. Er selber bezeichnet in einer Vorbemerkung zu seiner Schrift diese Arbeit als „das authentische und vollständige Resumé“ seiner Gedanken über Gott und Welt; die Schrift enthält also in sprachlich äußerst komprimierter Form das Wesentliche seines Glaubens („l'essence de ma foi“). Die sprachliche Dichte und Kürze des Ausdrucks ist an verschiedenen Stellen des Werkes schwer verständlich und bedarf deshalb einer exegetischen Bemühung aus anderen Arbeiten seines reichverzweigten Lebenswerkes. Daß wir hierbei zuerst und vor allem einmal eine wohlwollende, sachgerechte Interpretation anstreben, ist eine Selbstverständlichkeit. Das soll aber nicht heißen, daß wir evidente Schwierigkeiten vertuschen wollen.

2. Teilhard de Chardin hat seine Arbeit „Comment je vois“ in drei Hauptteile aufgliedert: 1. Physik (Phänomenologie); 2. Metaphysik; 3. Mystik. Für unser Thema kommen nur die beiden ersten Hauptteile in Betracht, wobei wir in der vorliegenden Arbeit zuerst die Phänomenologie untersuchen wollen; später soll die Behandlung der Metaphysik folgen. Gerade weil Teilhard hier zum erstenmal seiner mehr vom Empirischen her gewonnenen Phänomenologie eine Metaphysik zur Seite stellt, gewinnt diese Schrift für uns eine zentrale Bedeutung. Teilhard hat zwar mit Recht immer betont, daß seine phänomenale Beschreibung und Deutung des Weltganzen noch keine Metaphysik oder gar Theologie bedeutet. Aber ebenso klar ist es, daß eine Schau des

Weltganzen als Erscheinung, wenn sie mehr sein will als eine enzyklopädische Aufreihung von Einzeltatsachen, nur vollzogen werden kann auf dem Hintergrund einer vielleicht noch nicht reflex gewordenen Metaphysik. Wenn uns nun Teilhard diese metaphysischen Hintergründe seiner Phänomenologie enthüllt, so sollten wir es nicht versäumen, einen kritischen Blick in die hintergründigen Voraussetzungen eines so viel und so heiß umstrittenen Weltbildes zu tun. Daß solche hintergründigen Voraussetzungen in Teilhards Phänomenologie bestehen und daß diese Voraussetzungen mehr den Charakter einer philosophischen Vorentscheidung als eines direkten phänomenalen Tatbestandes besitzen, hat Teilhard selbst gewußt, weshalb er in seinen Werken fast immer *zwei* solche *Vorentscheidungen* nennt, ohne die seine Phänomenologie nicht zu denken ist. In seinem Hauptwerk „Der Mensch im Kosmos“¹ sagt er zu diesem Punkt: „Jeder derartige Versuch einer wissenschaftlichen Beschreibung des Alls zeigt natürlicherweise in seinem Verlauf recht weitgehend den Einfluß gewisser anfangs gemachter Voraussetzungen (*présupposés initiaux*), von denen dann die ganze weitere Struktur des Systems abhängt. Im besonderen Falle der vorliegenden Abhandlung vereinigen sich — darauf möchte ich besonders hinweisen — zwei Vorentscheidungen (*deux options primordiales*), um alle Ausführungen zu stützen und zu leiten. Die erste besteht in dem Vorrang (*primat*), der dem Psychischen und dem Denken im Weltstoff zuerkannt wird. Die zweite im „biologischen“ Wert, welcher der sozialen Wirklichkeit (*fait social*) um uns herum zugeschrieben wird. Übertragende Bedeutung des Menschen in der Natur und organische Natur der Menschheit: zwei Hypothesen, die man gleich zu Beginn zurückweisen kann; aber ich sehe nicht, wie man ohne sie eine zusammenhängende (*cohérente*) und totale Vorstellung vom Phänomen Mensch geben könnte.“

Die erste Voraussetzung sieht zwar aus wie eine Selbstverständlichkeit: Primat des Psychischen und des Denkens im Weltstoff oder übertragende Bedeutung des Menschen in der Natur; aber wie die Entfaltung der Teilhardschen Phänomenologie zeigt, ist diese Voraussetzung eine echt philosophische, das heißt so etwas wie ein letzter Grund, auf den alles bezogen werden muß und ohne den nichts von der Phänomenologie letztlich verstanden werden kann. Der Mensch in seiner substantiellen Einheit von Materie und Geist wird Grundachse des ganzen Systems. Da diese Achse in ihrer zeitlich-kosmischen Dynamik gesehen wird, liegt bereits durch diese naturphilosophische Vorentscheidung eine unumkehrbare Sinnrichtung des Systems fest: *wachsendes Bewußtsein in einem sich immer mehr organisierenden Weltstoff*. In der dritten Vorbemerkung zu „*Comment je vois*“ gibt darum Teilhard diese Sinn-

¹ München 1959, S. 2.

richtung des Weltprozesses auf das Bewußtsein hin ausdrücklich als zugrunde liegendes „Postulat“ an.

Die zweite Voraussetzung vom „biologischen“ Wert der sozialen Bedingungen, in die wir eingebettet sind, ist eigentlich nur eine Fortsetzung der ersten Voraussetzung: der Weltprozeß als die Geschichte wachsenden Bewußtseins in einem immer mehr sich verinnerlichenden Stoff gipfelt nicht nur im Menschen als der Sinnmitte des Kosmos, sondern setzt sich durch den Menschen im Phänomen des Sozialen fort. Diese Sozialisation der Menschheit besteht nach Teilhard im Fortschritt der Menschheit zu einer zusammenhängenden, organischen (d. h. nicht nur metaphorisch oder ethisch verstandenen) Einheit, in der alle Menschen solidarisch sind. Das Grundgesetz dieser Einigung, das bereits die ganze übrige Evolution leitete, heißt: „Vereinigung differenziert“ — „L'union différencie“; und dieses Grundgesetz wird von Teilhard selbst als „fundamentales Seinsgesetz“² bezeichnet. Das heißt aber doch nichts anderes als: die den ganzen Weltprozeß umgreifenden Erscheinungen in Teilhards Phänomenologie sind grundsätzlich auf vorausgesetzte Seinseinsichten gegründet und bezogen und können nur unter diesem Seinsbezug — auch gerade als Phänomene — verstanden werden.

Durch die beiden eben genannten Voraussetzungen zieht aber eine grundlegende philosophische Intuition, die gleichsam noch einmal die genannten Voraussetzungen wie die ganze Phänomenologie durchformt und erst im 2. Teil dieser Arbeit darzustellenden „Metaphysik“ (dem 2. Teil der Schrift „Comment je vois“) voll bewußt wird: die Intuition von der Einheit der einen Welt, die in ihrer phänomenalen Ansicht beschrieben werden soll. Diese Einheit ist letztlich nur in der Einheit des Seins und Seinseinheit aller endlichen Seienden begründbar. Teilhard spricht in der zweiten Vorbemerkung zu „Comment je vois“ von der einen Wahrheit, auf die hin alle Entfaltungslinien letztlich konvergieren müssen. Auch diese Einheit der einen Wahrheit gründet in der nur metaphysisch erhellbaren Konvertibilität von Sein und Wahrheit (ens et verum convertuntur). Da wir in der Metaphysik noch einmal auf diese Fragen zurückkommen werden, mögen die obigen Bemerkungen genügen, um zu beweisen, daß die Schau der Phänomene in Teilhards System immer nur verstanden werden kann, wenn man sie in ihrem lebendigen Bezug zu den vorausgesetzten Seinseinsichten sieht.

Interessant ist, daß Teilhard in der ersten Vorbemerkung zu seiner Schrift „Comment je vois“ sein System als „Weltanschauung“ (und zwar mit dem deutschen Wort im französischen Text) bezeichnet. Weltanschauung bedeutet aber eine umfassende Schau der Welt als ganzer — also mit Einschluß des Menschen, und geht darum auf

² Énergie humaine (Paris 1962) S. 81 f.

Wesen, Ursprung, Sinn und Ziel der Welt. Teilhard will also mehr geben als nur ein „Weltbild“, das heißt eine Zusammenfassung und theoretische Verarbeitung von naturwissenschaftlichen Ergebnissen. Dieses „Mehr“ besteht meiner Ansicht nach gerade darin, daß die von Teilhard wissenschaftlich geschilderten Phänomene immer auf die vorausgesetzten Seins- und Sinnbezüge ausgerichtet sind. Mit einem gewissen Recht kann er deshalb sagen, daß er in der Phänomenbeschreibung nur wissenschaftlich vorgeht, und doch kann er das nur — wenn er seinem weltanschaulich gemeinten System gerecht werden will —, indem er die Phänomene immer im Licht der Seins- und Sinnfrage sieht, also die reine Phänomenbeschreibung dauernd überschreitet. Hier liegen wohl auch die methodischen Schwierigkeiten, die moderne Naturwissenschaftler ebenso wie Philosophen und Theologen dem Werke Teilhards gegenüber empfinden. Wenn Teilhard sein System als Weltanschauung bezeichnet, so betont er mit Recht, daß es im Grund nicht Theologie und Religion ist, da Religion eben mehr besagt als bloße „Anschauung“ von Welt und Gott. Freilich wird man berücksichtigen müssen, daß sein System wesentlich evolutiv-geschichtlich verstanden werden will. Der Mensch, als die zentrale Sinngestalt des Kosmos, konvergiert in einer irreversiblen Geschichte auf einen Endpunkt (Punkt Omega) hin, der letztlich Gott selbst ist. So ist Teilhards Phänomenologie als Weltanschauung ebenfalls immer mehr konvergent auf Religion hin: die „Geste“ des Wissens verbindet sich immer mehr mit einer „Geste“ der Anbetung.

Durch die in unseren Tagen immer mehr fortschreitende Veröffentlichung der späteren Schriften Teilhards de Chardin gewinnt die Teilhard-Interpretation immer mehr Einsicht in die methodischen Zusammenhänge. Ich möchte hier nur Pierre Smulders zitieren³, der zu den oben angeschnittenen Fragen folgendes schreibt: „Wenn er (Teilhard) auch wiederholt in seinen Essays betont, nicht Philosophie treiben zu wollen, wendet er doch unvermeidlich, mehr oder weniger bewußt, philosophische Prinzipien an. Im Vorwort zu *Le Phénomène Humain* erkennt er, daß seine phänomenale Schau von zwei Grundgedanken getragen ist, die in Wirklichkeit eben philosophische Voraussetzungen sind: dem Primat des Geistes, das heißt dem höheren Seinsdrang des Bewußten über dem Unbewußten und des reflektierenden Bewußten über dem instinktiv Bewußten; und dann den ‚biologischen‘ Wert des Sozialen, womit vorausgesetzt wird, daß das Gemeinschaftserlebnis eine Bereicherung des reflexiven Bewußtseins ist⁴. Aber auch sonst beruft er sich in der Entfaltung seiner Gedanken wiederholt auf Prinzipien, die eigentlich philosophische sind, die er aber anscheinend nicht als solche erkannte. So z. B. die für seinen Evolutionismus so fundamentale These, daß ‚in der Welt nichts auftreten kann als Endziel, was nicht schon verborgen im Ursprung vorhanden ist‘. Oder das Prinzip, das seine Auffassung von der Entwicklung der Menschheit trägt: ‚Die Vereinigung differenziert zugleich.‘ Auch das Ideal seiner Phänomenologie, nämlich der Entwurf einer zusammenhängenden Ordnung aller Erscheinungen innerhalb desselben Entwicklungsprozesses gründet auf der philosophischen Überzeugung, daß die Welt intelligibel ist und daß Intelligibilität immer auch Einheitsschau ist. Die Art und Weise schließlich, wie er die Existenz und das Wesen von Omega aus den notwendigen Voraussetzungen des menschlichen Handelns ableitet, gehört ganz in eine transzendente Analyse, die zu den charakteristischsten Denkformen der Philosophie gehört.“

Freilich wird man die auf nur vier Seiten des Manuskripts „Comment je vois“ gegebene Metaphysik nicht allzu stark überschätzen dürfen. Ich glaube, sie stellt nicht mehr, aber auch nicht weniger dar als die

³ Theologie und Evolution. Versuch über Teilhard de Chardin (Essen 1963) S. 27.

⁴ *Le Phénomène Humain* (Paris 1955) S. 26.

kurze, aber intensive Reflexion über die philosophischen und theologischen Voraussetzungen der Teilhardschen Phänomenologie. Wenden wir uns also zunächst dieser Phänomenologie zu, die sicher den Hauptakzent in Teilhards Arbeit trägt.

I. Teil

Die „Physik“ oder Phänomenologie der Schöpfung als einer evolutiven Viel-Einheit (*unitas multiplex*)

Konkordismus und Kohärenz-Dialektik

Bevor wir in die Schilderung der einzelnen Stufen der Teilhardschen Phänomenologie eintreten, müssen wir einige begriffliche und methodische Klärungen vornehmen. Teilhard will *die Welt als Erscheinung* beschreiben, und zwar — wie er nachdrücklich in seinem Hauptwerk „Der Mensch im Kosmos“⁵ betont — „nichts als die Erscheinung; aber auch *die ganze Erscheinung*“. Da die Welt als Erscheinung sich aber in einer unübersehbaren Fülle und Vielheit von Phänomenen manifestiert, entsteht die Frage, ob in der Vielheit der Erscheinungen sich ein zentrales Phänomen zeigt, auf das hin sich die Vielheit im Sinne einer alles ordnenden Ganzheit beziehen läßt. Wenn die Teilhardsche Phänomenologie nicht sofort zu einer offenbaren Philosophie werden soll, so kann diese alles ordnende Mitte nicht ein metaphysisches Prinzip sein, sondern muß selbst ein Phänomen des Kosmos sein, also gleichsam ein im weitesten Sinn empirisch greifbarer Tatbestand des Kosmos. *Dieses einzige und einzigartige Zentral-Phänomen ist der Mensch*. Darum sagt Teilhard⁶: „Ich habe nichts anderes versucht als dies: rings um den Menschen als Mittelpunkt eine zusammenhängende Ordnung zwischen dem Folgenden und dem Vorausgehenden festzulegen — nicht ein System ontologischer Beziehungen zwischen Elementen des Universums aufzudecken, sondern ein Erfahrungsgesetz, das nach rückwärts und vorwärts anwendbar ist und dadurch die Reihenfolge der Erscheinungen im Lauf der Zeit verständlich macht.“ Der Mensch ist in dieser Sicht durch den Besitz des reflexen Bewußtseins nicht nur der geistige Schauplatz, auf dem sich die kosmischen Erscheinungen versammeln lassen. In einem evolutiven Kosmos, wie ihn uns die heutige Naturwissenschaft zeichnet, ist der Mensch krönende Spitze einer Kosmogense und Biogenese. Damit wird der Mensch nicht nur *reflexer Blickpunkt*, sondern auch *realer Schnittpunkt* der wesentlichsten kosmischen Entwicklungslinien. Der Mensch ist also nicht nur Zuschauer des kosmischen Dramas, sondern er ist zugleich Thema, Spieler und Bühne. Damit haben wir das Grundmotiv der Teilhard-

⁵ München 1959, S. 1.

⁶ Der Mensch im Kosmos, S. 1.

schen Welt-Synthese genannt: „Centre de perspective, l'Homme est en même temps *centre de construction* de l'Univers“ — „Der Mensch ist nicht nur Zentrum der Perspektive, sondern gleichzeitig Zentrum der Konstruktion des Universums.“⁷ Der einigende Zusammenhang der Vielheit der kosmischen Erscheinungen vollzieht sich also in einer unumkehrbaren Entwicklungsgeschichte von der noch ganz in die Vielheit eingetauchten Materie zur in sich selbst zentrierten Einheit des reflexen Bewußtseins. Deshalb sagt Teilhard in der dritten Vorbemerkung zu „*Comment je vois*“, daß der wesentliche Lauf des Lebens sich in der Sinnrichtung auf das Bewußtsein und die Reflexion hin vollzieht, so daß man sagen könnte: die höhere Form der Existenz und der Endzustand der kosmischen Wirklichkeit ist: „*d'être pensée*“; das heißt im Doppelsinn dieses Wortes: Die kosmische Wirklichkeit strebt als Endziel an, sowohl gedacht zu werden, wie selbst Gedanke zu werden.

Man könnte hier gleich an einen wesentlichen Einwand denken, den sich auch Teilhard selbst gemacht hat: Wird durch die zentrale Stellung des Menschen im Kosmos (als reflexer Blickpunkt und realer Schnittpunkt des Universums) die ganze Teilhardsche Phänomenologie oder „Weltanschauung“ nicht doch wieder zu einem subjektiven Anthropozentrismus; zumal wenn man bedenkt, daß die Wendung Teilhards zum Studium des „*fait humain*“ von ihm wie eine persönliche „Konversion“ empfunden wurde? Eine noch unveröffentlichte Schrift Teilhards⁸ gibt auf den Einwand folgende Antwort: „*Pour accomplir ce geste si simple, mais libérateur, il faut évidemment surmonter l'illusion de la Quantité: l'Homme paraît dérisoirement perdu et accidentel dans les immensités sidérales. Mais n'en est-il pas de même du radium par qui se sont renouvelées nos perspectives de la matière? Il faut aussi surmonter l'illusion de la fragilité: dernier venu parmi les animaux, l'Homme ne semble supporté dans le Monde que par une pyramide de circonstances exceptionnelles: mais l'histoire de la Terre n'est-elle pas là tout entière pour nous assurer que rien ne progresse plus infailliblement dans la Nature que les improbables synthèses de la Vie? Il faut enfin ne pas se laisser intimider par le reproche d'anthropocentrisme: on déclara enfantin et vaniteux pour l'Homme de résoudre le Monde par rapport à lui-même. Mais n'est-ce pas une vérité scientifique, que dans le champ de notre expérience, il n'y a de pensée que la pensée humaine? Est-ce de notre faute si nous coïncidons avec l'axe des choses? Et peut-il du reste en être autrement, puisque nous sommes intelligents?*“ Freilich hat Teilhard selbst einmal von seinem System als einem „Neo-Anthropozentrismus“ (*néo-anthropocentrisme de mouvement*) gesprochen. In „*Apparition de l'Homme*“⁹ heißt es hierzu: „Um seinen metaphysischen Taumel zu beruhigen, liebte es der Mensch einst, sich sowohl ontologisch wie räumlich in die Herzmitte des Universums versetzt zu betrachten. Heute können wir viel ernsthafter (*sérieusement*) und fruchtbarer zum gleichen Resultat kommen, wenn wir anerkennen, daß für den Menschen und ausgehend vom Menschen (keineswegs auf Grund irgendwelcher wunderbaren Anomalie des Menschlichen, sondern kraft einer tiefen und allgemeinen Struktur des Evolutiven) die Welt sich angesichts der denkenden Elemente mit der bewahrenden und sammelnden Sorgfalt eines konvergenten Systems verhält. Das ist es also, was ich außerhalb jeglicher Metaphysik und jeglicher

⁷ *Le Phénomène Humain* (Paris 1955) S. 27.

⁸ *Comment je crois* (1934) S. 7. ⁹ Paris 1956, S. 296 f.

übernatürlicher Zielstrebigkeit (finalisme) klarzumachen versuchen will, so wie ich es eben selbst verstehe. Gegenüber einem solchen *Neo-Anthropozentrismus der Bewegung* (der Mensch, nicht mehr Zentrum, sondern Pfeil, der in Bewegung auf das Zentrum eines Universums ist, das sich auf dem Wege der Vereinigung-rassemblement befindet) wird man sicherlich Bedenken anmelden.“

Teilhard's Phänomenologie ist unter dieser Rücksicht tatsächlich — wie *H. de Lubac S. J.*¹⁰ richtig bemerkt — mit Hilfe einer neuen wissenschaftlichen Methode die Wiedereinsetzung des Menschen in seine alte Würde. In verschiedenen, sehr plastischen Bildern, findet diese Spitzenstellung des Menschen im Universum ihren Ausdruck: Gipfel-Gestalt („Type de façade“), irdisches Haupt eines Universums auf dem Weg psychischer Umwandlung („tête terrestre d'un univers en voie de déplacement psychique“), Schlüssel der Evolution („clé de l'évolution“), Schlüssel der Struktur des Universums („clé structurelle de l'Univers“), Spitze des Lebensbaumes („flèche de l'arbre de la vie“), Spitze einer Welt im Wachsen („flèche du monde en croissance“), Pfeil in Bewegung auf das Zentrum eines Universums auf dem Weg zur Vereinigung („flèche lancée vers le centre d'un univers en voie de rassemblement“), frontale Welle eines Universums, das sich erleuchtet, indem es zu sich selbst zurückströmt („onde frontale d'un univers qui s'illumine en se resserant sur lui-même“). Es geht uns bei diesen Vorbemerkungen zu Teilhard's Phänomenologie noch nicht darum, diese anthropozentrische Ausdrucksweise zu rechtfertigen, sondern es geht nur darum, den „Charakter“ seines Systems zu kennzeichnen. Den eigentlichen Nachweis muß die Phänomenologie erbringen.

Es darf in diesem Zusammenhang noch daran erinnert werden, daß auf philosophisch-theologischer Ebene eine anthropozentrische Tendenz sich in verstärktem Maße angemeldet hat. Erinnert sei nur an das anregende Gespräch, das sich an das wegweisende Buch von *J. B. Metz* „Christliche Anthropozentrik“¹¹ angeschlossen hat. Metz spricht geradezu von einer neuen Denkform, die sich bereits bei Thomas von Aquin ankünden soll. Diese neue Denkform kündigt sich vor allem in der mittelalterlichen Begegnung des Thomas mit dem griechischen Denken (Aristoteles) an: „Im thomanischen Denken, dem höchsten Ausdruck dieser ursprünglichen Begegnung zwischen dem (zunächst mehr gelebten als gelehrt, mehr verkündeten als reflektierten) Logos des Christentums und der griechischen Philosophie, zeigt sich schon — freilich primär in griechischer Formulierung und Kategorialität — der genuine denkerische Neuanfang, den man bald erkennt, wenn man dieses thomanische Denken nicht bloß retrospektiv-aristotelisch, sondern gleichsam ‚nach vorn‘ (auf Neuzeit hin) interpretiert. Über eine Bereicherung, Vertiefung und Umakzentuierung der griechischen Metaphysik in Thematik und Problematik hinaus handelt es sich hierbei vor allem um einen Wandel in der *Form* und im *Horizont* des Denkens und damit um eine anhebende ‚epochale Wende‘ im menschlichen Seins- und Selbstverständnis, denn epochemachend in der Geschichte des Denkens ist nicht der je neue Denkinhalt und die mit ihm gegebene neue Fragestellung, sondern die je neue formale Denkungsart, das neue Seinsverständnis, unter dessen Dominanz alle Denkinhalte stehen und in dessen umgreifendem Horizont sie angesiedelt werden.“¹² Welches ist nun diese neue Denkform bei Thomas von Aquin? Metz formuliert thesenartig folgende Antwort: „Das griechische Denken ist inhaltlich, das heißt ontisch, im Blick auf den Rang der Seienden, anthropozentrisch (= materiale Anthropozentrik), formal jedoch, d. h. ontologisch, im Blick auf das waltende Seinsverständnis, ist es kosmozentrisch-objektivistisch (= formale Kosmozentrik). Das thomanische Denken hingegen ist inhaltlich, d. h. ontisch, im Blick auf den Rang der Seienden, theozentrisch (= materiale Theozentrik), formal jedoch, d. h. ontologisch, im Blick auf das wal-

¹⁰ La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin (Paris 1962) S. 110.

¹¹ München 1962. ¹² Ebd. 45 f.

tende Seinsverständnis, ist es anthropozentrisch, also am eigentlichen Seinsmodus des Menschen, d. h. an der ‚Subjektivität‘ orientiert (= formale Anthropozentrik). Kurz: *die griechische Denkform ist kosmozentrisch, die thomanische anthropozentrisch.*¹³ Was bedeutet aber nun kosmozentrisches im Gegensatz zu anthropozentrischem Seinsverständnis? Die Antwort, die Metz auf diese Frage gibt, deckt sich im wesentlichen mit dem Anliegen Teilhards auf der Ebene der Phänomene: „Die Denkform oder das Seinsverständnis bezeichnet jenen apriorischen Seinsentwurf, von dem her alle inhaltlichen (ontischen) Bestimmungen der Seienden getroffen werden bzw. in dem und von dem her alle Seienden in ihrem Seinsverhältnis erscheinen. Wird nun eine Denkform (wie die griechische) als kosmozentrisch bezeichnet, dann heißt das: das Leitbild für das Verständnis der Seinsbestimmungen ist die welthafte Objektivität, die dinghaft-naturhafte, primär räumliche Vorhandenheit bzw. Zuständigkeit; alle anderen Seinsweisen, wie etwa die Sich-selbst-Gegebenheit des Menschen, sind in ihrem Verständnis abgeleitet von diesem Modell der Seinsvorstellung. Die ursprünglich unableitbare Seinsweise der Subjektivität und die mit ihr gegebene Problematik wird nicht gesehen und nicht gewürdigt; das Seinsverständnis ist gleichsam ‚objekt-verloren‘. Wird hingegen die Denkform (wie die thomanische) als anthropozentrisch bezeichnet, dann heißt das: die leitende Seinsvorstellung ist die eigentümliche Seinsweise des Menschen, die Subjektivität; alle anderen Seinsweisen, wie etwa die Zuständigkeit der Welt, sind in ihrem Verständnis abgeleitet von diesem Modell der Seinsvorstellung. Das menschliche Sein kommt in seiner Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit, in seiner originären Phänomenalität ontologisch zur Geltung. Das Subjekt wird in seiner Subjektivität ansichtig; es ist nicht bloß subsumiert als — vielleicht durch bestimmte (wiederum gegenständlich gedachte Merkmale bevorzugter, aber, ontologisch gesehen, beliebiger — ‚Fall‘ unter einen dinglich-welthaf orientierten Seinshorizont. Das Sein der Seienden wird vielmehr von dieser Subjektivität her angeblickt und bestimmt, und sie selbst bleibt bei aller Seinsbestimmung mit im Blick — als leitende Ansichseinsgestalt.“

Für Metz bedeutet diese Anthropozentrik des Seinsverständnisses aber noch keineswegs „eine Anthropozentrik der Seienden“¹⁴ selbst. In dieser Anthropozentrik der Denkform bleibt der Mensch — nach einem schon zitierten Ausdruck Teilhards — das „Zentrum der Perspektive“ und wird noch nicht gesehen als „Zentrum der Konstruktion“ des Universums, als das Teilhards Phänomenologie den Menschen erweisen will. Sosehr auch Teilhard den eigentlichen Fortschritt in der Erkenntnis des Phänomens Mensch darin sieht, daß der Mensch nicht nur perspektivisches, sondern zugleich auch konstruktives Zentrum des Universums ist, so muß man doch mit Metz festhalten, daß Seiendes und Seinsverständnis, Inhalt und Form, Aussage und Horizont grundsätzlich unterschieden werden müssen und daß man also nicht ohne weiteres von dem einen ins andere einfach überspringen darf. Dieser Übergang von der „Perspektive“ zur „Konstruktion“ ist in Teilhards Phänomenologie schrittweise vollzogen worden; ja man kann sagen: sein ganzes Lebenswerk ist die immer wieder neu einsetzende Bemühung, diesen Übergang zu rechtfertigen oder doch wenigstens sichtbar zu machen.

Bevor wir nun die einzelnen Phasen der Teilhardschen Phänomenologie nachvollziehen, wollen wir kurz eine wesentliche Schwierigkeit aus dem Wege räumen, die Teilhard in der zweiten Vorbemerkung zu seiner Schrift erwähnt. In einem System, in dem die Vielheit der Phänomene in einem irreversiblen zeitlichen Prozeß auf die Einheit des personalen Bewußtseins konvergieren, entsteht der Eindruck, daß

¹³ Ebd. 47. ¹⁴ Ebd. 49.

mit einer unsauberen Methodik eine erzwungene Harmonie zu philosophischen und theologischen Einheitsgedanken hergestellt werden soll. Es besteht also der Verdacht, wie *Pierre Smulders*¹⁵ meint, daß sich der „Teufel“ des Konkordismus in Teilhards System eingeschlichen hat. *Paul Grenet* spricht in seinem Buch „Pierre Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui“¹⁶ sogar von einem „Ultra-Konkordismus“. In der Entgegnung zu einem so fundamentalen Einwand, der natürlich das ganze Teilhardsche Weltbild in Frage stellt, wird in der zweiten Vorbemerkung darauf verwiesen, daß man *Kohärenz und Konvergenz* nicht mit *Konkordismus* verwechseln darf. Auch Teilhard kennt die verhängnisvollen, vorschnellen Versöhnungsversuche zwischen Glauben und Wissenschaft, zwischen biblischer Weltanschauung und naturwissenschaftlichem Weltbild. Da diese monströsen Karikaturen einer Harmonie Form und Inhalt, Denkebene und Erkenntnisquellen verwechselten, haben sie dem Glauben wie der Wissenschaft mehr geschadet als genützt. All diesen richtigen und notwendigen Feststellungen gegenüber bleibt aber doch bestehen, daß es ein untrügliches Zeichen der Wahrheit und ihrer inneren Einheit sein muß und auch ist, daß sie unbegrenzt entfaltet werden kann und daß die verschiedenen Entfaltungslinien sich in ihrem Endergebnis nicht widersprechen können, sondern auf die eine Wahrheit ausgerichtet sind, und das heißt, daß die verschiedenen Entfaltungslinien der Wahrheit — wenn man sie nur weit und tief genug verfolgt — schließlich konvergent und kohärent sind. In einer Weltchau, wie sie Teilhard versucht, müssen deshalb die Entfaltungslinien schließlich konvergieren. Ja man könnte unter diesem Gesichtspunkt seine Methode geradezu eine *Konvergenz — oder Kohärenz-Dialektik* nennen.

Paul Chauchard kennzeichnet dieses Problem folgendermaßen (Paul Chauchard und Hubert Cuyppers, Für und wider Teilhard de Chardin. Carnets Teilhard 2, Olten und München 1963, S. 10): „Man unterscheidet also schärfstens Bereiche der Materie und des Geistes, der Wissenschaft und des Glaubens, des Laboratoriums und des Oratoriums. Teilhard will diese Grenzen sicher nicht verwischen. Er will uns zeigen, daß es nicht unmöglich zu vereinigende getrennte Bereiche, jedoch zwei verschiedene Standpunkte zu einer einzigen Wirklichkeit gibt. Er ersetzt die beiden entgegengesetzten Irrtümer des Konkordismus und des Separatismus durch die Wahrheit der Konkordanz und der Konvergenz. In der weisen Klugheit und im Skeptizismus des Naturwissenschaftlers dient ihm das Wissen aus dem Glauben als eine Hypothese der Welt. Und er sucht für dieses Wissen zwar nicht den vollständigen Beweis, aber den ersten Anfang einer Bestätigung durch die Wissenschaft. Wenn es wahr wäre? So kann die Wissenschaft, ohne sich selbst untreu zu werden, ihre Möglichkeiten bis an die äußersten Grenzen ausweiten. Der Glaube wird das Flugzeug, aus dem man auf der Erde die Spuren der römischen Ruine entdeckt, die man in aller gutmeinenden Objektivität auf dem Boden übersehen konnte.“ *P. Smulders*¹⁷ charakterisiert die Stellung Teilhards wohl richtig als „auf der Brücke

¹⁵ Theologie und Evolution (Essen 1963) S. 29.

¹⁶ Paris 1960, S. 14. ¹⁷ Theologie und Evolution (1963) S. 33.

zwischen Wissenschaft und Glauben“. Aus dieser Situation der äußersten Spannung zwischen den Fronten oder zwischen den Ufern ergeben sich die verschiedensten Mißverständnisse, wenn man Teilhard gleichsam nur von einem Ufer her beurteilt. Damit soll keineswegs vertuscht werden, daß Teilhard selbst manchen Anlaß zu solchen Fehldeutungen gegeben hat, die aufzuzählen hier nicht unsere Aufgabe ist. Es sollte durch das Bild der Brücke nur verdeutlicht werden, daß Teilhards Weltanschauung eben auf beiden Ufern aufruhet — dem Wissen und dem Glauben — und daß durch diese Situation noch nicht ohne weiteres zu folgern ist, daß dadurch entweder der Glaube oder das Wissen oder beides verfälscht sei. *Chauchard* bemerkt zu dieser Situation Teilhards ganz richtig: „Teilhards Werk hat also nur einen Sinn, wenn seine Einheit in religiöser Perspektive wirklich auf der wahren Wissenschaft und im wahren Glauben gründet. Gerade das wird aber von einer großen Zahl kompetenter Leser — Wissenschaftlern, Theologen und Philosophen — bestritten. Der Wissenschaftler findet sich im Weltbild Teilhards nicht zurecht. Er wirft ihm vor, er verlasse dadurch, daß er den Atomen eine liebende Seele gebe, um eines apologetischen Konkordismus willen, vollständig den Boden der positiven wissenschaftlichen Objektivität. Dieser Erleuchtete ist Philosoph, Dichter und Prophet — Qualifikationen, die in den Augen des Wissenschaftlers kein Lob sind! Der Philosoph fühlt sich ebenfalls herausgefordert. Die Synthese Teilhards berührt ein Gebiet, das er üblicherweise als das seine betrachtet, aber sie ist nicht das, was man üblicherweise als Philosophie bezeichnet. So wird er sagen, Teilhard mache in Tat und Wahrheit und im Gegensatz zu seinen Beteuerungen Philosophie, aber schlechte Philosophie, wenn er aus dem Bereich der analytischen Wissenschaft heraustrete, um mit dem Glauben in Einklang zu kommen. Teilhard sei zweifellos Materialist, da er gemeinsam mit den Materialisten die vergeistigenden Kräfte der Materie preise. Und schon kommen die Theologen und erklären, Teilhards Theologie sei eine schwerwiegende Verbildung des katholischen Glaubens, während ihre Gegner fröhlich behaupten, Teilhard bringe wirklich die neue Religion für eine neue Zeit. Die Erfahrung zeigt also, daß Teilhard trotz seiner Behutsamkeit so neu ist (wie der heilige Paulus!), daß es ihm nicht gelingt, sich verständlich zu machen. Man muß ihn deshalb erklären. Teilhard ist keineswegs der neue heilige Thomas, der uns eine jede weitere Anstrengung erübrigende Summe der Wissenschaft und des Glaubens schenkt.“¹⁸

Teilhard erläutert das Problem an einem Bild: Auf einer Kugel wäre es absurd, die Meridiane am Äquator zu verwechseln, das entspräche dem Irrtum des Konkordismus; am Pol aber müssen die gleichen Meridiane aus struktureller Notwendigkeit sich vereinigen, und das meint Kohärenz und Konvergenz.

Nach diesen mehr methodischen Vorbemerkungen wollen wir die drei Hauptschritte verfolgen, in denen sich die Teilhardsche Phänomenologie vollzieht: 1. der Schritt von der Materie zum Leben, 2. der Schritt zur Reflexion oder die elementare Hominisation, 3. der Schritt zur Super-Reflexion oder die totale Humanisation.

Der erste Schritt: Ein Universum, das sich einrollt

Das Weltbild, das uns die modernen Naturwissenschaften (besonders Physik und Astronomie) zeigen, offenbart uns eine völlig divergente Welt, eine Welt, die ins unendlich Große und ins unendlich Kleine auseinanderstrebt. Physik und Astronomie — und in ihrem Gefolge

¹⁸ A. a. O. 13 f.

auch die moderne experimentelle Biologie, die sich immer mehr physikalisiert — operieren im wesentlichen nur mit den *zwei Pascalschen Unendlichen*, dem unendlich Kleinen und dem unendlich Großen. Das Weltall, obwohl von endlicher Größe, ist in einer unvorstellbaren Expansion begriffen. In dieses Weltbild den Menschen einzeichnen zu wollen kommt dem Versuch gleich, ein Sandkörnchen in einer globalen Wüste bestimmen zu wollen — in einer Wüste, die sich immer weiter ausdehnt.

*Herman Wein*¹⁹ spricht in diesem Zusammenhang von einer „Desillusionierung“, die uns das moderne Weltbild gebracht habe und schildert den ersten Schritt hierzu folgendermaßen: „Der erste Schritt: die Verlegung der Erde — des menschlichen Standortes und des Schauplatzes menschlicher Geschichte und Bedeutung — aus dem Mittelpunkt des Kosmos an eine nicht weiter ausgezeichnete, sozusagen zufällige Stelle desselben. Es ist die erste monumentale Tat des neuzeitlichen wissenschaftlichen Beobachtens, Rechnens und Forschens. ‚Die Selbstverkleinerung des Menschen ist seit Kopernikus in einem unaufhaltsamen Fortschritte.‘ Seit Kopernikus rollt der Mensch aus dem Zentrum ins X.‘ Man kann das geistesgeschichtliche Ereignis wohl nicht genauer treffen, als es diese beiden Aphorismen Friedrich Nietzsches tun.

Die Größenordnung der Raum-Zeit-Masse, mit denen der antike und mittelalterliche Mensch seinen Standort bestimmte, wird um zunächst unübersehbare Stufen überstiegen. Das Klein- und Unbedeutendwerden des Menschen und seines Schauplatzes und das Groß- und Bedeutendwerden der Welt sind ein und derselbe Bewußtseinsvorgang. Er bricht im Raum der Renaissance oder, genauer, zwischen Kopernikus und Giordano Bruno, also zwischen 1473 und 1600, durch. Die uraltesten Marken menschlicher Orientierung — fundamental in allen Urkulturen, wie es uns die Kulturwissenschaft reich belegt, von der sumerischen und altägyptischen Kultur an, aber ebenso auch im vorkulturellen Menschentum —, die Chiffren der vorkopernikanischen Weltordnung, werden gänzlich relativiert. Tag und Nacht, Himmel und Erde, Sonne und Mond, Sommer, Winter erscheinen als zwar dem Menschen überragend wichtige, aber dem kopernikanischen heliozentrischen System nach nur relativ bedeutende Extreme. Sie sind in Wahrheit integriert in das Ganze eben jenes Systems, in dessen Mittelpunkt nicht mehr der Mensch und sein Geschick stehen. Bis später auch dieses ‚Sonnensystem‘ ‚aus dem Mittelpunkt rückt‘ und schließlich auch das Milchstraßensystem, von dem unser unbewaffnetes Auge noch einen Eindruck gewinnt. Und weiter ‚rollt der Mensch‘, nach seiner wissenschaftlichen Einsicht, ‚aus dem Zentrum . . .‘“

Wer aber wissenschaftlich der *ganzen* Erfahrung gerecht werden will, wer die *ganze* Erscheinung des Kosmos erfassen will, der bemerkt bald, daß die exakten Wissenschaften eine ganze Dimension des Kosmos vernachlässigen: die Dimension wachsender Zentrierung und Komplizierung des Weltstoffes. Teilhard fordert deshalb, daß neben dem unendlich Kleinen und unendlich Großen eine dritte Unendliche zur Beschreibung der kosmischen Phänomene eingeführt wird: er nennt sie die *Zentro-Komplexität*. Die Dinge um uns sind nämlich nicht nur klein oder groß, sie sind auch ihrer Ordnungsstruktur nach einfach

¹⁹ Zum Rationalismus-Irrationalismus-Streit der deutschen Gegenwart, in: Club Voltaire I, Jahrbuch für kritische Aufklärung (München 1963) S. 100 f.

oder komplex. Wenn wir die kosmischen Phänomene in ihrem zeitlichen Zusammenhang beobachten, dann sehen wir nicht nur eine Entfaltung vom unendlich Kleinen zum unendlich Großen, sondern zugleich damit verbunden einen Übergang vom einfacheren, wenig-zentrierten Zustand zum komplexeren, höher-zentrierten. Der Übergang bedeutet also die Entfaltung eines je höheren Ordnungszustandes des Weltstoffes²⁰.

Blicken wir in die *Naturgeschichte des Kosmos*, so offenbart sich uns eine unbezweifelbare und unumkehrbare Spur je höher zentrierter und damit individualisierter Ordnungsgebilde: von der wenig individualisierten und unvollkommen zentrierten Welt der Atome ausgehend, gelangen wir in den Bereich der Moleküle, in dem die komplexesten Formen (z. B. die makromolekularen Gebilde) bereits morphologisch beschreibbare Ordnungen weitverzweigter Ketten darstellen, die — wie Teilhard bemerkt²¹ — bereits die Idee einer Ontogenese erwecken. Von hier aus gelangen wir in das Reich der lebenden Zelle und der vielzelligen Organismen, die bereits so in sich selbst zentriert und individualisiert sind, daß sie in dem wunderbaren Prozeß der Vermehrung sich selbst in sich abbilden können und so aus sich ein Ebenbild ihrer selbst zeugen können²². Aber die sich selbst abbildende Zelle kann ihr Ebenbild nicht in sich behalten, sie muß es notwendigerweise immer aus sich entlassen. Erst im Reich des Menschen ist jene höchst-zentrierte und personalisierte Gestalt erreicht, die im reflexen Bewußtsein unverlierbar sich selbst besitzt.

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

1. Der physikalische Kosmos, der in seiner angsterregenden Divergenz vom unendlich Kleinen zum unendlich Großen keinen Platz für das in sich gewaltigste Phänomen hatte — nämlich die Erscheinung des Menschen, dieses physikalische Universum wird durch die Einführung der Zentro-Komplexität auf einmal konvergent auf das Leben und den Menschen hin, und zwar gerade im Maße seiner Divergenz. Denn nur in der divergenten Entfaltung schöpft der Weltstoff seine Möglichkeiten aus, stellt aber gerade damit auch die Bedingungen bereit für die höhere Zentrierung und Verinnerlichung (*intériorisation*). In einer abgekürzten Formel dürfen wir also sagen: *Das Universum breitet sich nicht nur aus, sondern es rollt sich auch ein, es verinnerlicht sich.*

2. Eine zweite Folgerung drängt sich auf: Die Naturwissenschaften belehren uns, daß die Materie dem Gesetz der Entropie unterworfen

²⁰ Vgl. Teilhard de Chardin, *Die Entstehung des Menschen* (München 1961) S. 19 f. und S. 33 f.

²¹ *Comment je vois*, § 4.

²² Vgl. hierzu: A. Haas, *Das Lebendige: „Spiegel seiner selbst“*, in: *Schol* 36 (1961) 161—191; ferner: *Der Präsenzakt, ein unerkannter fundamentaler Lebensakt*, in: *Schol* 38 (1963) 32—53.

ist, nach dem die Materie also immer die einfacheren, stabileren und weniger geordneten, energieärmeren Zustände anstrebt. Blicken wir aber in den irreversiblen Zusammenhang *aller* kosmischen Phänomene, so beobachten wir gerade die gegenteilige Tendenz, nämlich den kontinuierlichen Aufbau je höher zentrierter Ordnungen. Wir kommen also nicht darum herum, neben dem rein Materiellen einen *ordnungstiftenden Faktor* anzunehmen, den Teilhard mit verschiedenen Namen belegt hat: radiale Energie, Innenseite der Dinge, Rudiment des Psychischen und schließlich ganz allgemein Bewußtsein, wobei er unter Bewußtsein das „Innen der Korpuskeln, sowohl der lebenden wie der praevitalen“ versteht²³. Vom aristotelisch-scholastischen Ansatz her könnte man sagen, daß hier Teilhard versucht, die Materie-Form-Struktur des endlichen Seienden zu beschreiben, soweit sie sich in den je höher zentrierten Ordnungsgebilden vor allem des Lebendigen manifestiert. Daß Teilhard statt des wesentlich metaphysisch zu verstehenden Form-Prinzips das *Bewußtsein als Prinzip der wachsenden Verinnerlichung und Zentrierung des Stoffes* gewählt hat (so daß man nach ihm Phänomen geradezu als Manifestation des Bewußtseins definieren muß), hängt sicher damit zusammen, daß für ihn der Mensch mit seinem reflexen Bewußtsein als der höchsten Stufe der Immanenz nicht nur Zentrum der Perspektive, sondern zugleich Zentrum der Konstruktion des Universums ist, weil in ihm alle fortschrittlichen Linien des Kosmos konvergieren. Außerdem hat für Teilhard *das Bewußtsein eine dreifache zentrierende Kraft*: 1. alles nacheinander um sich selbst zu zentrieren. 2. sich immer mehr in sich selbst zu zentrieren. 3. eben durch diese Überzentrierung in Verbindung mit allen anderen Zentren zu treten²⁴.

Nach Teilhards Schrift „Comment je vois“²⁵ läßt sich darum jedes Element des Kosmos *symbolisch als eine Ellipse darstellen* mit zwei Brennpunkten von ungleicher und veränderlicher Intensität: der eine Brennpunkt, F1, ist der Ordnungsgrad der Materie, der andere, F2, ist der entsprechende Grad von Bewußtsein. In der Zone kleinster Komplexitätsgrade, also in der prävitalen Sphäre der Atome und Moleküle, manifestiert sich F2 für eine wissenschaftliche Beobachtung noch nicht. In der Zone mittlerer Komplexitätsgrade, also in der Sphäre des vor-menschlichen Lebens, tritt F2 zum erstenmal in Erscheinung, wächst aber nur in funktioneller Abhängigkeit von F1, dem Komplexitätsgrad der Materie. Freilich zeigt sich bereits in den höheren Stufen des Lebens (z. B. im instinktgebundenen Bewußtsein der Tiere) eine kontinuierliche Tendenz von F2, auf F1 konstruktiv einzuwirken und sich selbst dabei immer mehr zu individualisieren. In der Zone

²³ Die Entstehung des Menschen (München 1961) S. 33.

²⁴ Der Mensch im Kosmos, S. 252. ²⁵ § 2.

unbegrenzter Komplexität, das heißt vom Menschen an, ist F2 reflex geworden und übernimmt weithin die Führung über F1. Abschließend läßt sich über den ersten Schritt der Teilhardschen Phänomenologie sagen: In einem Universum, das sich einrollt, sich immer mehr verinnerlicht, erwecken die Phänomene den Eindruck, daß jeder höhere Ordnungsgrad der Materie, der letztlich durch ein bewußtseinsanaloges Prinzip hervorgerufen wurde, den Weg freigibt für den Durchbruch eines höheren Bewußtseins. Den Weg freigeben heißt natürlich nur Bedingung und nicht Ursache sein. Ist das höhere Bewußtsein aber einmal aufgetaucht, so bewirkt es neue Ordnung, und so setzt sich der Prozeß der Verinnerlichung bis an jene Schwelle durch, jenseits der sich etwas völlig Neues ereignet: der Schritt zur Reflexion.

Im § 3 vom „Comment je vois“ sagt Teilhard ungefähr folgendes: In der Astro- nomie spricht man von einem Weltall, das auf dem Weg einer Expansion ins Uner- meßliche ist. Warum sollte man nicht mit ebensoviel wissenschaftlichem Recht von einem Universum sprechen, das durch die Komplexität sich im Prozeß der Einrollung befindet? Beide Ansichten sind miteinander vereinbar, wobei es scheint, daß die zweite viel tiefer und weiter führt als die erste. Denn wie die explosive Ausbreitung der Materie im Raum uns sehr gut die Verteilung der Galaxien und Sterne verstehen lassen kann, erlaubt uns entsprechend ein Prozeß der Komplexifikation und Zentrierung des Weltstoffes auf sich selbst, den damit verbundenen Aufstieg der Verinnerlichung (intériorisation), der Beseelung (psychisme) in der Welt zu verfolgen und zu registrieren, und zwar mit Hilfe der wachsenden Granulation oder Korpuskelbildung dieses Weltstoffes. „Et ce déplacement simultané dans l'Organique et le Conscient a bien des chances d'être le mouvement essentiel et spécifique de l'Univers.“

Die Begriffe „Komplexität“ und „Korpuskel“, die in Teilhards Schriftum andauernd auftauchen und die in ihrer Bedeutung voneinander abhängen, sind wohl am besten in dem Werk „Die Entstehung des Menschen“ (Le groupe zoologique humain)²⁶ von Teilhard definiert worden, weshalb diese Stelle hier ausführlich zitiert sei: „Unter Komplexität verstehe ich im folgenden natürlich nicht eine bloße Anhäufung, das heißt irgendeine Ansammlung ungeordneter Teile, wie etwa eine Menge Sand oder auch die Fixsterne und die Planeten (sofern man von einer bestimmten, auf ihrer Schwere beruhenden zonenmäßigen Gruppierung absieht und die Vielzahl der Substanzen außer acht läßt, aus denen sie sich zusammensetzen). — Unter dem Wort Komplexität verstehe ich auch nicht die bloß geometrische, unbegrenzte Wiederholung von Einheiten (mögen sie auch noch so mannigfaltig und die Achsen ihrer Anordnung noch so zahlreich sein) —, eine Wiederholung, wie sie bei der erstaunlichen, allgemeinverbreiteten Erscheinung der Kristallisation auftritt. — Unter dem Begriff der Komplexität verstehe ich vielmehr jene besondere, höhere Form der Gruppierung, die ich Kombination nennen möchte, deren Eigentümlichkeit es ist, daß sie — mit oder ohne Anhäufung und Wiederholung — eine bestimmte, feststehende Anzahl von Einzelteilen (gleich, ob viele oder wenige) zu einem in sich geschlossenen Ganzen mit bestimmtem Radius vereinigt: wie etwa Atom, Molekül, Zelle, Vielzeller usw. — Eine feststehende Anzahl von Einzelteilen, ein in sich geschlossenes Ganzes. Auf dieses zweifache Merkmal sei mit besonderem Nachdruck hingewiesen, denn von ihm hängen alle nun folgenden Ausführungen ab. — Bei der Anhäufung und der Kristallisation bleibt die äußere Anordnung naturgemäß immer unvollendet. Eine neue Zufuhr an Materie von außen her bleibt also immer möglich. Mit anderen

²⁶ München 1961, S. 19 f.

Worten, bei einem Gestirn oder Kristall handelt es sich in keiner Weise um eine in sich geschlossene Einheit, sondern lediglich um das Auftreten eines ‚zufällig abgegrenzten‘ Systems. Durch Kombination dagegen entsteht ein Typus der Gruppierung, der seinem inneren Aufbau nach jederzeit in sich vollendet ist (wenn wir auch sehen werden, daß er von einer bestimmten Stufe an, der Stufe der lebendigen Korpuskeln, von innen her unbegrenzt erweiterungsfähig ist): ich meine damit das *Korpuskel* (Mikro- oder Makrokorpuskel), eine in wirklichem und doppeltem Sinne ‚natürliche‘ Einheit, insofern nämlich als sie, obwohl organisch in ihrem Umfang in sich begrenzt, auf bestimmten Stufen eindeutige Zeichen von *Autonomie* erkennen läßt. Eine Komplexität, die nach und nach eine gewisse ‚Zentriertheit‘ erreicht —, nicht in der Form, sondern im Verhalten —, eine ‚Zentro-Komplexität‘, wie man kürzer und genauer sagen könnte.“

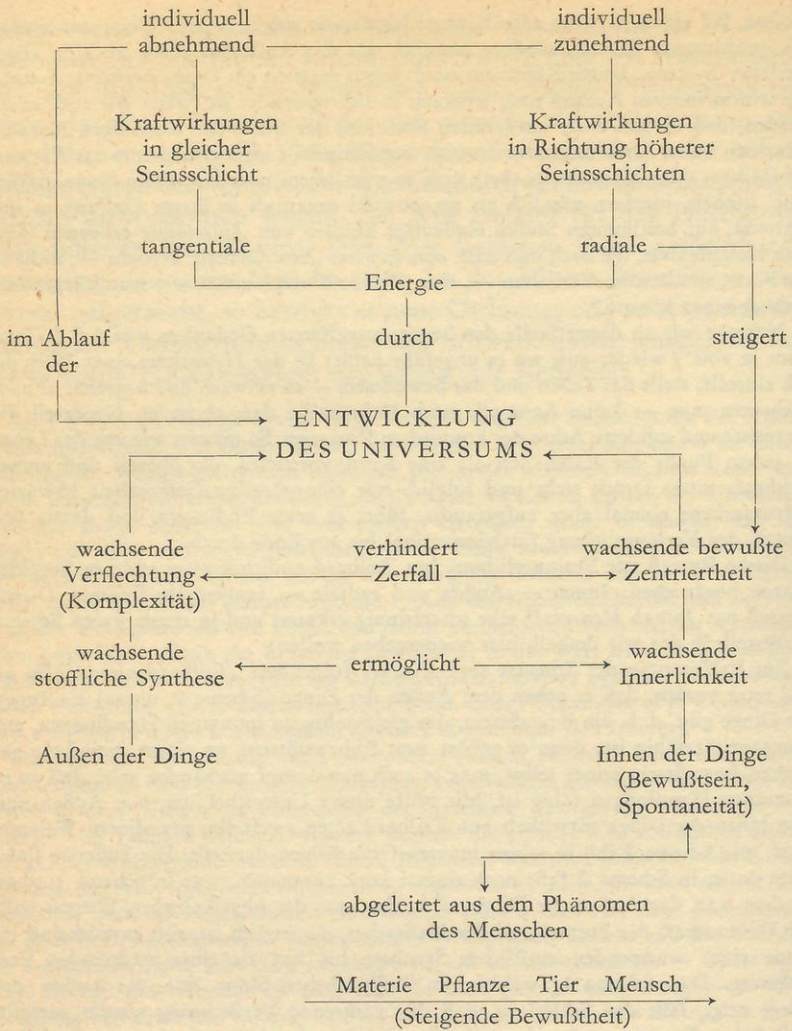
Nehmen wir an dieser Stelle den bereits angeführten Gedanken von § 5 („Comment je vois“) wieder auf, wo es ungefähr heißt: In der Hypothese einer Welt, die sich einrollt, stellt das Leben und das Bewußtsein — so schwach und begrenzt es auch erscheinen mag — keine Anomalie noch Nebensache dar; es ist im Gegenteil die zentralste und solideste Achse des kosmischen Prozesses. So müssen wir uns das Leben an jedem Punkt der Raum-Zeit als eine Kraft vorstellen, die überall und immer gleichsam unter Druck steht und folglich nur eine günstige Gelegenheit abwartet aufzutauchen; einmal aber aufgetaucht, führt es seine Bildungen und damit den Prozeß der Verinnerlichung (intériorisation) bis ans Ende durch.

Diesen Prozeß der Verinnerlichung hat Teilhard noch mit zwei anderen Begriffs-paaren beschrieben: Innen — Außen und radiale — tangentielle Energie. Diesen Prozeß hat *Joseph Meurers*²⁷ sehr scharfsinnig erkannt und in einem guten Schema dargestellt²⁸, das wir deshalb hier wiedergeben wollen:

Zur Erläuterung des Schemas sagt *Meurers* folgendes: „Teilhard nimmt also an und setzt voraus, daß es neben dem Außen der Dinge (Schema 2, unten) ein Innen der Dinge gibt, d. h. ein Bewußtsein, das gleichzeitig zu spontanen Handlungen, zur Spontaneität fähig ist; denn es gehört zum Ichbewußtsein, zu einem irgendwie gearteten Bewußtsein seiner selbst, mag es auch nur dumpf vorhanden sein, daß es zu spontanen Handlungen fähig ist. Mit Hilfe dieser Unterscheidung von Außen und dem Innen der Dinge entwickelt nun Teilhard einen zweifellos grandiosen Weltentwurf, wie Schema 2 ihn in seinen inneren Grundzügen darstellt. Die äußerste linke Seite unten in Schema 2 faßt noch einmal kurz zusammen, was in Schema 1 schon gegeben war, das Außen der Dinge, d. h. das, was der physikalischen Wissenschaft, der Wissenschaft der Formel und des Maßstabes, zugänglich ist, sich entwickelnd im Sinne einer wachsenden stofflichen Synthese bis hin zu einer wachsenden Verflechtung. Das Schema 1, welches im Teilhardschen Sinne nur das Außen der Dinge zeigt, läßt den Schluß zu, daß die wachsende Verflechtung wieder zerfällt, weil keine Energie vorhanden sei, die sie aufrechterhält oder gar weiterführt. In Schema 2, wo das Innen der Dinge mitgesetzt wird, konstruiert Teilhard ein Zusammenspiel zwischen dem Außen der Dinge und dem Innern der Dinge. Wie schon die Stufenleiter Materie, Pflanze, Tier, Mensch zeigt, bewirkt das Innen der Dinge, d. h. Bewußtsein und Spontaneität, eine wachsende Innerlichkeit; das heißt, das Innen der Dinge wird immer reicher, die Pflanze ‚kann‘ innerlich sozusagen schon mehr als die Materie, das Tier noch mehr als die Pflanze und erst recht der Mensch mit seinem Ichbewußtsein mehr und ganz unvergleichlich mehr als alle anderen. Diese wachsende Innerlichkeit (Schema 2, rechts) vermag jetzt zusätzlich die schon im Außen der Dinge angelegte wachsende stoffliche Synthese so zu dirigieren, daß mit der wachsenden stofflichen Synthese eine wachsende bewußte Zentriertheit

²⁷ Die Sehnsucht nach dem verlorenen Weltbild (München 1963) S. 35 ff.

²⁸ Ebd. 34.



statthat; das heißt im Sinne Teilhards: Je höher sich die materiellen Agenzien entwickeln, um so mehr kann das Innen der Dinge zum Zuge kommen, weil die höher konstituierten Zusammenhänge der materiellen Dinge es ihm gestatten, sich auszuwirken.

Es liegt also hier der Gedanke zugrunde, daß das von vornherein gleichzeitig bestehende Außen und Innen der Dinge in der Form von Bewußtsein und Spontaneität in solchem Wirkungszusammenhang stehen, daß die zunächst im Außen der Dinge angelegte und mögliche Synthese dem Innen der Dinge gestattet, nun seine Kräfte ins Spiel zu bringen und dadurch einmal die wachsende stoffliche Synthese stärker zu betreiben, und zum anderen, jetzt im Gegensatz zu dem, was in Schema 1 dargestellt wurde, die wachsende Verflechtung am Verfall zu hindern. Wenn man nur das Außen der Dinge betrachtet, müßte nach Teilhard diese wachsende Verflechtung wieder zer-

fallen; aber die gleichzeitig mitwachsende Innerlichkeit, die jetzt nicht näher definiert zu sein braucht, bewirkt, daß diese wachsende Verflechtung nicht zerfällt, weil eine neue Kraft, ein neues Prinzip in die rein materiellen Zusammenhänge eingreift, sie für sich benutzt, zusammenhält und dadurch am Zerfall verhindert. Das ist das, was Teilhard unter der Entwicklung des Universums, jetzt gedacht als die Gesamtheit der vorhandenen Wirklichkeit, versteht (Schema 2, Mitte).²⁹

Den gleichen Prozeß der „Verinnerlichung“ hat nun Teilhard besonders in seinem Werk „Der Mensch im Kosmos“ (Le phénomène humain)³⁰ mit dem vielleicht weniger brauchbaren Energie-Begriff zu umschreiben versucht. Er unterscheidet — entsprechend dem Innen und Außen der Dinge — eine äußere-tangentiale Energie und eine innere-radiale Energie. Diese Energieformen werden dann folgendermaßen definiert: „Eine tangentielle Energie, die das Element mit allen Elementen solidarisch macht, die im Universum derselben Ordnung angehören (das heißt dasselbe Maß von Zusammengesetztheit und ‚Zentriertheit‘ besitzen), und eine radiale Energie, die es in der Richtung nach einem immer komplexeren und zentrierten Zustand vorwärts zieht. Das so konstituierte Teilchen ist von diesem Anfangszustand an und sofern es über eine gewisse freie tangentielle Energie verfügt offenbar imstande, seine innere Komplexität um einen gewissen Wert zu erhöhen: es gesellt sich den benachbarten Teilchen zu, und folglich (da seine Zentriertheit dadurch automatisch wächst) steigert es entsprechend seine radiale Energie. Diese wird nun ihrerseits auf tangentialem Gebiet in Gestalt einer Neuordnung wirksam werden, und so weiter³¹. Wie bei der Besprechung des Bildes der Ellipse mit den Brennpunkten F1 und F2 (Bewußtsein) schon erwähnt wurde, tritt im Laufe der Evolution die Wirkkraft der tangentialen Energie gegenüber der radialen immer mehr zurück bis die radiale Energie ganz beherrschend wird. *Meurers* sagt zu dieser Theorie: „Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die These von der Abnahme der tangentialen Energie für die einzelnen Individuen in jeweils höheren Seinsschichten und das entsprechende Wachsen der radialen Energie, immer bezogen auf das einzelne Individuum, außerordentlich bestechend ist. Man geht nicht fehl, wenn man sagt, daß gerade diese Stelle in Teilhards Weltentwurf außerordentlich ansprechend ist, ihn von vornherein empfiehlt, und daß wohl bisher noch kein Weltentwurf in der Geschichte der Menschheit das in dieser Weise, wenn auch nur theoretisch, in den Griff bekommen hat.“³²

Der zweite Schritt: Die elementare Hominisation oder der Schritt zur Reflexion

Von einem empirischen Standpunkt aus gesehen, liegt das erste Erscheinen des Menschen auf *einer* der unzähligen Stammeslinien, auf denen der Stamm der Säugetiere seit dem Tertiär versucht hat, auf der Achse von Komplexität und Bewußtsein Fortschritte zu machen. Merkwürdigerweise haben viele dieser Entwicklungslinien bis zum Ende des Tertiärs ihre Entwicklung eingestellt, das heißt, sie sind auf ihrem Niveau stehengeblieben oder — wie die meisten von ihnen — sie sind sogar ganz erloschen. Rückblickend in die Biogenese, verliert sich auch die menschliche Entwicklungslinie in eine Menge divergenter Spuren, die wie unendliche Versuche der Natur aussehen, irgendeinen Fort-

²⁹ Ebd. 35 f. ³⁰ München 1959, S. 40 ff.

³¹ Ebd. 40. ³² A. a. O. 42.

schritt zu erringen. Daß auch die Hominisation in eine solche viel-
linige Entwicklung eingebettet ist, darf uns nicht wundernehmen und
widerspricht keineswegs der allgemeinen, unumkehrbaren Gerichtet-
heit eines sich fortschreitend verinnerlichenden Prozesses. Wir haben
es uns bisher vielleicht zu wenig klargemacht, daß jede Zielverwirk-
lichung in der lebendigen Natur eingebettet ist in die Vielheit des
Materiellen und damit in die Statistik des Zufälligen und daß somit
jede lebendige Zielgerichtetheit sich in ein Spektrum vieler Versuche
zerlegt. Auch der Weg zum Menschen ist darin keine Ausnahme. Die
Naturwissenschaftler, die diese Situation von ihrem Fach her im allge-
meinen sehr scharf sehen und von ihr stark beeindruckt sind, sehen
darum im Erscheinen des Menschen nichts anderes als das durch Muta-
tion und Selektion bedingte Auftreten einer neuen Art, inmitten der
tausenderlei Arten, die die Stammesgeschichte bisher hervorgebracht
hat.

Was berechtigt uns nun — auch in einer rein phänomenalen Be-
trachtung — in der Hominisation den Durchbruch einer ganz neuen
und höheren Ordnung zu sehen und nicht nur das Entstehen einer
neuen Art? In seiner Schrift „Comment je vois“³³ sagt Teilhard, daß
sich diese Frage positiv beantworten läßt, vorausgesetzt, daß man dem
Phänomen der Reflexion auch wissenschaftlich den Platz zugesteht, der
ihm seiner ungeheueren Bedeutung nach gebührt. Ausführlicher spricht
er darüber in seinem Hauptwerk „Der Mensch im Kosmos“, wo es
heißt: „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 Verhaltens-
weisen alle zweitrangigen und doppelsinnigen Manifestationen mit
aller Entschiedenheit auszuschalten und das Zentralphänomen des Ich-
bewußtseins ins Auge zu fassen. 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 Grund 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.“³⁴ Teilhard fragt nun, welches die *Folgen
dieses Schrittes zur Reflexion* sind: „Sie sind unermesslich, und wir

³³ §§ 6—7. ³⁴ 150 ff.

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.“ Nach „Comment je vois“³⁵ hat der Durchbruch des Denkens im Phänomen drei Wirkungen erzeugt: 1. die Fähigkeit zu verstandesmäßigen Erfindungen, was unter anderen bedeutet, daß im Menschen gleichsam die Evolution zu sich selbst kommt und auf der Ebene der Reflexion neu und andersartig 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.

Damit haben wir uns dem letzten Schritt der Teilhardschen Phänomenologie unmittelbar genähert.

Wie bereits angedeutet, sieht Teilhard das Selbst- oder Ichbewußtsein als das wesentliche Charakteristikum der menschlichen Existenz an. Diese Eindeutigkeit der Bestimmung ist vielfach kritisiert worden. So sagt z. B. *Norbert Hinske*: „Folgerichtig finden sich bei Teilhard de Chardin eine Anzahl von Setzungen, die der philosophischen Reflexion genauso zufällig wie fragwürdig erscheinen müssen. So wählt er etwa als *differentia specifica* des Menschen das ‚Zentralphänomen des Ichbewußtseins‘ (Mensch im Kosmos, 151). Nachhaltiger und tiefer gelagert als in Begriffen wie Philanthropie, Fortschritt, Humanität („wer kann sich der Humanitätsidee entziehen und wen hält sie nicht auch heute noch in ihrem Bann?“: Mensch im Kosmos, 238) verrät sich hier eine spezifisch neuzeitliche Komponente seines Denkens, die, selber nicht mehr reflektiert, seine Auslegung des Menschen weitgehend bestimmt. Die Geschichte der anthropologischen Bemühungen kennt demgegenüber eine Reihe andersgearteter Versuche, den Menschen von den anderen Lebewesen abzugrenzen (z. B. *arete*, *Logos*, *ratio*, Freiheit und Sittlichkeit, Kunst), und man wird schwerlich annehmen können, das Problem der Definition des Menschen sei in der Weise aufgelöst, daß man kurzerhand eine der getroffenen ‚Feststellungen‘ herausgreift und absolut setzt.“³⁶

Die Situation dieses Einwandes wird noch durch folgendes verschärft: Teilhard sieht die gesamte Entwicklung oder den gesamten Weltprozeß vom Menschen her und auf ihn hin. Genau genommen, wird also auch der Entwicklungsprozeß vom Menschen her gesehen, von seiner Geschichte und Personalität, von seinem Ich- und Selbstbewußtsein. Man müßte konsequenterweise also sagen, Teilhard habe den Weltprozeß historisiert und personalisiert³⁷. Das was man gewöhnlich in der Kritik an Teilhards System die Extrapolation des Evolutionsgedankens ins Historisch-Menschliche und ins Anorganische nennt, ist, sachlich gesehen, eigentlich eine Ausweitung und Analogisierung des Menschlichen und seiner wesentlichen Bestimmungen auf den Weltprozeß. Der Weltprozeß wird infolgedessen als zusammenhängender Entwicklungs-

³⁵ § 9.

³⁶ Der Mensch als Achse und Spitze der Entwicklung, in: *Kommunität* 5 (1961) S. 176.

³⁷ Vgl. hierzu: Mensch im Kosmos, S. 250—257.

prozeß gesehen, und zwar „vom geistigen Pol zum materiellen Pol unserer Erfahrung“. Die innere Sinnrichtung der Teilhardschen Weltsynthese geht also grundsätzlich vom Menschlich-Geistigen aus und nicht eigentlich vom Biologisch-Evolutiven, das dann in die verschiedenen Richtungen ausgeweitet wird. Der Mensch ist „Konstruktionszentrum des Universums“. Selbstverständlich ist die Synthese von unten nach oben, wie sie in dem Hauptwerk „Der Mensch im Kosmos“ dargelegt wird, darauf angewiesen, zuerst vom Entwicklungszusammenhang der Erscheinungen und den ersten Analogiestufen des Bewußtseins zu reden, da der Mensch erst als späte Frucht in diesem Entwicklungsganzen erscheint. Das darf aber nicht dazu verleiten — eine solche Versuchung liegt bei der Schilderung der Synthese von unten nach oben dauernd nahe —, den biologischen Entwicklungsgedanken als das alleinige Maßgebende zu betrachten. Die Sinnrichtung und das Maß aller Entwicklung bei Teilhard ist der Mensch. So sagt er in einem Brief vom 13. 10. 1935: „Was mich anzieht, ist die Konstruktion einer zusammenhängenden Reihe von Erscheinungen, die, getragen von einem grundsätzlich einzigen Entwicklungsprozeß, sich vom geistigen Pol zum materiellen Pol unserer Erfahrung erstreckt. Sie wissen, daß es mein Hobby ist, zu zeigen, daß die Wissenschaft nur deswegen auf der Stelle tritt und der Religion den Rücken kehrt, weil sie nie versucht hat, auch das Denken in die Entwicklungsreihen mit aufzunehmen. Ich stehe somit eigentlich der Geschichte näher als der Metaphysik.“³⁸ Die Frage, die sich also hier stellt, ist folgende: Wird durch die Anthropozentrik in Teilhards System dieses einem gefährlichen Subjektivismus ausgeliefert? Ist es wissenschaftlich erlaubt, alles Sein auf Menschsein hin zu interpretieren?

Auch *J. B. Metz* macht sich in seinem schon erwähnten Buch „Christliche Anthropozentrik“³⁹ den gleichen Einwand und beantwortet ihn außerordentlich treffend: „Das Menschsein hat gegenüber dem welthaft-gegenständlichen Vorhandensein einen sachlichen Vorrang als Modell des Seinsverständnisses überhaupt. Thomas selbst hat diesen Vorrang durchaus erkannt und auch betont: Die anima — als Titel für den Menschen — ist jenes Seiende, das in seinem Sein mit dem All der Seienden übereinkommt, das in seinem Sein sich zum Sein im ganzen verhält, ja dieses geradezu ‚ist‘. Menschsein ist — thomanisch — nicht ein (beliebiges) ‚Stück‘ Sein, sondern eine bestimmte Weise der Anwesenheit, der Selbstgegebenheit des Seins im ganzen. Anima (mit ihrer transzendentalen Begabung, *convenire cum omni ente*) *data est homini . . .*, *ut sit homo quodammodo totum ens* (In De an. III 8 1 13, vgl. De ver. 2, 2, wonach sich im Sein der anima je das Ganze des Seins abzeichnet. Dazu: *humana natura, in qua omnes naturae quodammodo congregantur*, II Sent. 2, 1, 1, 3). Dadurch aber wird das Menschsein zur bevorzugten Erschließungsbasis für das Sein im ganzen, und ein anthropozentrisches Seinsverständnis bedingt so wenig eine Verkürzung der universalen Seinswirklichkeit, daß es (auf Grund seiner inneren Transzendentalität) diese allererst an sich selbst darzustellen vermag.“

Wie wir schon festgestellt haben, ist der Bezugspunkt, von dem aus Teilhard nach verschiedenen Richtungen extrapoliert, nicht eigentlich die Evolution des Organischen, sondern der Mensch als Zentrum der Perspektive (Reflexion) und der Konstruktion des Universums. Die Evolution ist für Teilhard (ganz weit gefaßt als entfaltungsmäßiger Zusammenhang der Erscheinungen des Universums) so etwas wie die dynamische Sicht der Einheit der Welt. Letztere ist aber schließlich nur philosophisch begründbar aus der Einheit des Seins und der Einheit der Seienden im Sein und durch das Sein. Ferner aus dem engen Zusammenhang von Sein und Wirken. Diese Frage wollen wir hier aber nicht weiter verfolgen. Es sollte nur darauf hingewiesen werden, daß bei Teilhard Evolution direkt das Universum und seine Einheit in Sein und Wirken meint, während die Interpretation dieser Welt-

³⁸ Zitiert bei *Cl. Cuénot*, Pierre Teilhard de Chardin (Paris 1958) S. 246.

³⁹ S. 50 ff.

Einheit vom Menschen her unternommen wird, Welt also immer Welt des Menschen ist. Hier in diesem anthropozentrischen Weltbegriff liegen m. E. auch die eigentlichen Schwierigkeiten, die von seiten der Naturwissenschaftler immer wieder ins Feld geführt werden. Der anthropologische Weltbegriff Teilhards steht unter dieser Rücksicht dem Weltverständnis etwa des hl. Thomas von Aquin wesentlich näher als dem der modernen Naturwissenschaften, vorausgesetzt, daß diese überhaupt ein Welt- und Menschenbild haben. Über den Weltbegriff von Thomas von Aquin sagt *Karl Rahner* am Schluß seines Werkes „Geist in Welt“: „Sowenig es ausdrücklich von Thomas ausgesprochen wird, so deutlich dürfte es sich wohl im Laufe dieser Arbeit gezeigt haben, wie all sein metaphysisches Fragen immer vom Menschen her fragt und ihn mit in Frage stellt. Denn ist auch der Boden, auf den Thomas sein Philosophieren von vornherein stellt, die Welt, so ist es eben die Welt, in die sich schon der Geist des Menschen — *convertendo se ad phantasma* — hineinbegeben hat. Denn, strenggenommen, ist das Ersterkannte, das zuerst Begegnende nicht die Welt in ihrem ‚geistlosen‘ Ansich, sondern die Welt — sie selbst — als überformte durch das Licht des Geistes (vgl. I. II. q. 3 a. 6 c), die Welt, in der der Mensch sich selber sieht. Und das Letzt-erkannte, Gott, leuchtet nur auf in der grenzenlosen Weite des Vorgriffs, in der Begierde nach Sein überhaupt, von der jede Tat des Menschen getragen ist, die am Werk ist nicht nur in seinen letzten Erkenntnissen und seinen letzten Entscheidungen, sondern auch darin, daß der freie Geist Sinnlichkeit wird und werden muß, um Geist zu sein, und sich so aussetzt allen Schicksalen dieser Erde.“⁴⁰

Der dritte Schritt: Die totale Humanisation oder der Schritt zur Super-Reflexion und zu Punkt Omega

So einzigartig wichtig und großartig für Teilhard der Blick in die Zukunft der Menschheit war, so wußte er doch, daß gerade dieser letzte Schritt seiner Phänomenologie nur eine Hypothese oder ein Postulat sein kann, ein Postulat freilich, das sich fast aufdrängt in einem auf den Geist konvergierenden Kosmos. Ich möchte hier nur einige Linien der Teilhardschen Zukunftschau nachzeichnen, die sicher keinen vollen Eindruck von dem vermitteln können, was Teilhard gemeint hat.

Teilhard geht davon aus, daß das Phänomen der Konvergenz auch im Bereich der Reflexion sich weiterhin fortsetzt, und zwar gerade hier mit der verstärkten zentrierenden Kraft des Bewußtseins, die die Freiheit nicht leugnet, sondern allererst aufruft und die kosmischen und geistigen Entfaltungslinien in ein letztes übergeordnetes Zentrum einmünden läßt, den Punkt Omega. Bisher⁴¹, das heißt vom Neolithikum bis heute, war die Menschheit allerdings in einer mehr expansiven Phase, die mit der allmählichen Eroberung des Erdballs zusammenfällt. Die menschliche Gemeinschaftsbildung (Sozialisation) wirkt sich hier nur in einer Vielzahl von Zentren aus, die nur unter einem mäßigen Druck zur Vereinigung stehen. Viele glauben, wir ständen auch heute noch in

⁴⁰ Innsbruck - Leipzig 1939, S. 294 f.

⁴¹ *Comment je vois*, § 12.

dieser elementaren Phase der Menschheitsgeschichte. Teilhard meint hingegen, daß sich *die Bewegung der Expansion bereits umgekehrt hat*, daß sie gleichsam auf sich selbst zurückflutet, nachdem fast alle freien Räume des Planeten besetzt sind⁴². Und in dieser zweiten Phase der Kompression stellen sich die letzten Probleme der Menschheit. Einer Menschheit, die in einer totalen Reflexion sich selbst durchdringt und durchdringen muß⁴³, bleibt gar nichts anderes übrig, als sich in wachsender Einigung (unification), Zentrierung (centration) und Vergeistigung (spiritualisation) zu einem endgültigen kritischen Punkt der Konvergenz zu erheben, und das eben meint Teilhard mit dem *Punkt Omega*⁴⁴. Auf der einen Seite ist dieser Endpunkt Einmündung der humanen Konvergenz — auf der anderen Seite ist er aber übergeordnetes letztes Zentrum, auf das hin in Wirklichkeit der ganze Strom der Konvergenz präorientiert ist. Teilhard ist ehrlich genug einzugestehen, daß er an eine solche Präorientierung der Schöpfung auf Punkt Omega vor allem deshalb glaubt, weil ein anderes transzendentes und geoffenbartes Faktum seinen Geist erfüllt⁴⁵: *die Inkarnation in Jesus Christus*. Teilhard widmet in seiner Schrift „Comment je vois“ dem „Phénomène Chrétien“ zwei Seiten, in denen er darlegt, wie „eine herabsteigende göttliche Involution (une involution divine descendente) sich mit einer steigenden kosmischen Evolution“⁴⁶ zu verbinden sucht und wie schließlich durch den in der Menschheit in der Kirche bis ans Ende der Zeiten fortlebenden Gottmenschen *Omega zugleich zum Punkt der Parusie Christi wird*.

So hat die Teilhardsche Phänomenologie mit empirischen Erscheinungen begonnen und endet nun mit einer philosophisch-theologischen Schau, die vielleicht von Anfang an unreflektierter Hintergrund der ganzen Konzeption war. Hier schließt sich die „Unions-Metaphysik“ an, die in einem folgenden II. Teil behandelt werden soll.

Fortsetzung folgt

⁴² Die Weltraumfahrt hält Teilhard nicht für ein hinreichendes „Ventil“ für den Bevölkerungsdruck.

⁴³ Comment je vois, §§ 15—19.

⁴⁴ Ebd. § 20.

⁴⁵ Ebd. § 24.

⁴⁶ Ebd. § 24.