

Ist Metaphysik für ein wissenschaftlich begründetes, allumfassendes Weltbild entbehrlich?

Von Bertram Schuler, Paderborn

Metaphysik ist bei dieser Fragestellung im Sinn der Ersten Philosophie des Aristoteles zu verstehen, also als die Wissenschaft vom höchsten, absoluten Seinsgrund. Insofern dieser Seinsgrund *Gott* genannt wird, ist eine so verstandene Metaphysik als *Natürliche Theologie* zu bezeichnen. In diesem Sinn nahm die Metaphysik in der mittelalterlichen Scholastik den Ehrenplatz als Lenkerin aller anderen Wissenschaften ein. In seiner ersten philosophischen Schrift gab der Verfasser der hier vorgelegten Untersuchung einer so verstandenen Metaphysik den Namen »Die Gotteslehre als Grundwissenschaft«.

Auf die hier gestellte Frage soll im Folgenden eine Antwort versucht werden durch die Gegenüberstellung zweier Weltbilder, deren Verfasser sich gleicherweise die Gewinnung einer allumfassenden und dabei einheitlichen Weltsicht zum Ziel setzten. Jedoch suchte der eine von beiden dieses Ziel zu erreichen von einem Standpunkt aus, der metaphysische Überlegungen möglichst zu vermeiden gebot, um durch Zusammenfassung der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse in Verbindung mit persönlicher Intuition ein der Weltwirklichkeit möglichst nahekommendes Weltbild zu gewinnen, während für den anderen gerade metaphysische Überlegungen den Ausgangspunkt und die Grundlage für die Gewinnung einer grundsätzlich auch auf die den Naturwissenschaften unzugängliche Wesenserkenntnis zielenden Weltsicht bildeten. Das eine, in den beiden letzten Jahrzehnten weltbekannt gewordene und viel diskutierte Werk dieser Art hat Teilhard de Chardin zum Verfasser. Das andere, ebenfalls in den beiden letzten Jahrzehnten durch verschiedene Schriften in Buchform der Öffentlichkeit übergebene, jedoch ungleich weniger bekannt gewordene Werk stammt vom Verfasser vorliegender Untersuchung.

Um bei einer Gegenüberstellung zweier Lebenswerke, die beide annähernd gleichzeitig und in völliger gegenseitiger Unabhängigkeit konzipiert und ausgearbeitet wurden, mögliche Objektivität zu wahren, erscheint es mir angezeigt, das Werk Teilhards nicht selbst, von meinem Standpunkt aus zu interpretieren, sondern dies anderen Autoren zu überlassen, die sich intensiver mit dessen (zum großen Teil noch unveröffentlichten) Schriften befassen konnten. Außerdem kann sich diese Gegenüberstellung auf die hierfür besonders interessanten Grundzüge beider Werke beschränken¹⁾.

I. Der Ausgangspunkt

1) Bei Teilhard de Chardin

Auf S. 24 berichtet Viallet²⁾: »Teilhard hat uns selbst in einem ... Manuskript den so äußerst wertvollen Film seiner Entwicklung hinterlassen, dessen Titel

¹⁾ In der Hauptsache sind für diesen Zweck benützt: Fr. A. Viallet, *Zwischen Alpha und Omega*, Teilhard de Chardin. Nürnberg (ohne Jahr); N. M. Wildiers, *Teilhard de Chardin*, Herder-Bücherei, Bd. 122; Alois Guggenberger, *Teilhard de Chardin*. Versuch einer Weltsumme, Mainz 1963. Für die Darstellung meiner eigenen Weltsicht liegen außer einigen Zeitschriftartikeln folgende Veröffentlichungen in Buchform vor, die sämtlich im Verlag F. Schöningh, Paderborn, erschienen sind: *Die Gotteslehre als Grundwissenschaft*, 1950, (= GLG); *Die Materie als lebende Kraft*. I. und II. Teil, 1960/1966, (= MIK); *Pflanze Tier Mensch – Wesensart und Wesensunterschiede*, 1969, (= PTM).

²⁾ A.a.O.

schon ungemein bezeichnend ist: Le Coeur de la Matière – Das Herz der Materie«. Schon in kindlichem Alter hatte Teilhard ein Verhältnis zu gewissen Dingen in seiner Umgebung, das über das an ihnen sinnhaft Wahrnehmbare durchaus hinausging. Es war zunächst ein Stück Eisen von einer zerbrochenen Pflugschar, auf deren polierter Fläche die Sonne aufglänzte. »Die Lippen murmelten dabei wie ein einen Schatz beschwörendes Gebet: »Mein Eisen, mein Gott!«³⁾. Außer diesem Stück Eisen waren es noch andere Gegenstände, die er als seine Schätze sammelte und vor den Blicken anderer versteckte. Es war besonders deren Dauerhaftigkeit, in welcher der Knabe das zu finden vermeinte, was ihm das Höchste und Wertvollste zu sein schien. V i a l l e t bemerkt dazu: »Der gereifte Mann wird später über seine kindlichen Gesten lächeln. Dennoch erkennt er darin, in der wahren ›Anbetung‹ eines Metallstücks, eine innere Glut und ein absolutes Bedürfnis, worin im embryonalen Zustand seine ganze spätere Entwicklung eingeschlossen ist und wofür die fortschreitende Geistigkeit eines 74-jährigen Lebens Lösung und Antwort sucht. . . . Das Absolute, wonach er ein unstillbares Bedürfnis fühlt, seit er nur denken kann, wird hier greifbar. Teilhard bekennt uns seinen unbezähmbaren Drang nach etwas ›Einzigem, das Genüge tut und das notwendig ist‹, als die tiefste und größte Leidenschaft seines Lebens«⁴⁾.

Später erweitert sich für Teilhard der Horizont der Dinge, die auf ihn eine über naturwissenschaftliches Interesse hinausgehende Anziehungskraft ausüben. »Der Stein verdrängt im Weltbild des Knaben das Eisen. Teilhard mißt dieser Tatsache noch in viel späteren Jahren ungemene Bedeutung bei: Das Metallfragment, handgeformt, aus der Menschenwelt stammend, ist begrenzt und Stückwerk. Die Welt des Minerals dagegen umfaßt die ganze Erde. Aus dem Mund der Steine spricht nunmehr das ganze sichtbare Universum, der Planet Erde zum jungen Menschen. Das beschränkte Idol weicht einem grenzenlosen, universellen Element der Anbetung; die Idee des Harten, Festen und Dauerhaften verschiebt sich zugunsten jener einen allgegenwärtigen, unzerstörbaren Materie«⁵⁾.

Ein weiteres, entscheidendes Stadium der Entwicklung des inneren Verhältnisses zur Natur leitete seinen (zweimaligen) Aufenthalt in England ein. Jetzt wird ihm deutlicher bewußt, daß die Gesamtheit der Welt um in einem unaufhaltsamen Werden begriffen ist. Es handelt sich dabei nicht bloß um eine wissenschaftliche These, sondern um viel mehr. Ein Geist wie der de Chardins konnte nicht umhin, in der Formung der Erdrinde sowie in der unendlich langsamen Entstehung und Weiterbildung des pflanzlichen und tierischen und schließlich des menschlichen Organismus einen *Aufstieg* zu sehen, mit anderen Worten ein immer zahlreicheres und verfeinertes (differenzierteres) *Mehr*, das aus einem vorangehenden *Weniger* herkommt⁶⁾.

Einen starken Einfluß übte in dieser Zeit auf Teilhard das Buch von H. B e r g s o n »Evolution créatrice« (Schöpferische Evolution) aus. Im Gegensatz zu der damals herrschenden materialistisch-rationalistischen Zeitströmung versuchte dieser als erster Philosoph seiner Zeit eine natürliche, organische Brücke zwischen den scheinbar unversöhnlichen Gegensätzen, Materie und Geist, zu finden. Kein Wunder, daß Teilhard de Chardin diesen Gedanken aufnimmt, der für ihn zu einem Grundpfeiler seiner ganzen Weltanschauung wird. Das Wort Evolution, das für ihn die Bedeutung von naturmäßigem Aufstieg alles Werdens hat, kehrt, wie er

³⁾ Ebda., 24.

⁴⁾ Ebda., 25.

⁵⁾ Ebda., 27.

⁶⁾ Ebda., 33.

sagt, »endlos in seinem Geist wieder, wie eine Verheißung, wie eine Neigung, wie ein Ruf«⁷⁾). Von dieser Zeit schreibt Teilhard: »Es schien mir in manchen Augenblicken, als nähme plötzlich, vor meinen Augen, eine Art universelles Sein in der Natur sichtbare Gestalt an. . . . Der ›Sinn der Erfülltheit‹ hatte sich in mir gleichsam umgestaltet. Seither habe ich nie mehr aufgehört, in dieser neuen Richtung zu schauen und fortzuschreiten«⁸⁾). Was sich im Gegensatz besonders zu der materialistischen Zeitströmung im Geist des jungen Gelehrten de Chardin als Glaube formte, war »die vitale Erkenntnis, daß die Gegensätzlichkeit: Geist-Materie ein in Wirklichkeit nicht existierendes, falsches Problem ist. Er sieht die angebliche Sperre zwischen dem Außen und dem Innen der Dinge verschwinden. Materie und Geist ›sind nicht zwei Dinge, sondern zwei Zustände (états), zweierlei Antlitz desselben kosmischen Stoffes‹, je nach der Richtung, in der man sie betrachtet. . . . Was von jetzt an bereits für Teilhard feststand, war die anhand der Wissenschaft gewonnene Überzeugung, daß die fortschreitende Vergeistigung der Materie einen absoluten Vorgang darstellt, bei dem kein Rückschritt möglich ist. Weltanschaulich gesehen, bedeutet das einen Sieg über die Erd-Verneinung in all ihren Formen, davongetragen von einem Denker, der in seinem Innern ›Erde‹ und ›Himmel‹ als Einheit erlebt. Wir stehen hier vor einem Christen, der aus tiefstem Innern sagt: *Die Welt ist gut und sie entwickelt sich immer mehr zum Bessern*«⁹⁾).

Mit dem vorhin erwähnten, ganz persönlichen, intuitiven Erlebnis der unaussprechlichen Nähe des ihn umgebenden Universums hängt wohl auch seine Weigerung zusammen, »›Metaphysik‹ zu machen, das heißt, die Welt von gewissen, von vornherein bestehenden Prinzipien abzuleiten. Ich behaupte, nichts als eine Phänomenologie zu treiben«¹⁰⁾). Was er will, ist eine aus den Phänomenen, d. h. aus den Wahrnehmungen und Erfahrungen abgeleitete Wissenschaft¹¹⁾). In einem seiner späteren Texte (*Comment je vois*) erklärte er: »Die Weltanschauung, die ich vorschlage, stellt keineswegs ein fixes und geschlossenes System dar. Hier handelt es sich nicht um eine deduktive (ableitende) Lösung der Weltfrage . . .«¹²⁾).

Weil de Chardin nichts als eine Phänomenologie schreiben will, weigert er sich auch, die Frage nach dem absoluten Ursprung der Welt zu stellen. Den Punkt Alpha, die »Schöpfung aus dem Nichts« zu erkennen, liegt nicht in seinem wissenschaftlichen Bereich. Worauf es ihm – als naturwissenschaftlichem Forscher – ankommt, ist das mit Händen und Instrumenten greifbare Weltganze der Gegenwart und der Vergangenheit«¹³⁾).

Trotzdem ist de Chardin als katholischer Christ durchaus von der Existenz eines persönlichen, überweltlichen Gottes überzeugt. Davon schreibt Wildiers: »Wenn sein Werk, von außen betrachtet, manchmal verwirrt und ungeordnet erscheinen mag, so ist es, von innen her, von einem einzigen Grundbemühen und einem einzigen persönlich durchlebten Problem beherrscht. Dieser Kern seines geistigen Lebens liegt in diesen beiden Begriffen: Gott und das Universum. Sie bilden die doppelte Achse seines Denkens, und er strebte mit allen Kräften dahin, die Verbindungen zwischen ihnen zu entdecken«¹⁴⁾). Dazu ist indes zu bemerken, daß

7) Ebda., 34.

8) Ebda., 35.

9) Ebda., 36 f.

10) Ebda., 88.

11) Ebda., 89.

12) Ebda.

13) Ebda., 100.

14) A.a.O., 9.

Teilharden sich durch die oben erwähnte Weigerung, die Frage nach dem absoluten Ursprung der Welt zu stellen, die Entdeckung dieser Verbindungen selbst erschwert hat. Immerhin vermochte er den darin liegenden inneren Zwiespalt, diese geistige »Schizophrenie«, auf die Dauer nicht stehen zu lassen. Sein Geist hatte die Einheit notwendig¹⁵⁾. Aber konnte er das noch wirklich erreichen, nachdem er durch seine leidenschaftliche Bemühung die Welt nur phänomenologisch, also aus sich selbst und als Größe für sich verstand? Wie schwer er es sich selbst gemacht hatte, ein solches Weltverständnis mit seinem christlichen Glauben an den Schöpfergott als die letzte Ursache aller Weltwirklichkeit zu vereinbaren, gesteht er selbst, wenn er von dem langen und schweren Kampf spricht, den sein »christliches Ich« mit seinem »heidnischen Ich« zu führen hatte.

2) Der Ausgangspunkt vom Prinzip des Mannigfaltigen (B. Schuler).

Die auf Aristoteles zurückgehende Hylemorphistheorie will eine Antwort geben auf die diesen Philosophen so sehr beschäftigende Frage nach den letzten Ursachen alles Seienden in der vergänglichen Welt der sichtbaren Dinge. Er glaubte sie in drei allerletzten Seins- oder Wirklichkeitsprinzipien gefunden zu haben. Das erste dieser Prinzipien, das er als in sich noch völlig unbestimmten Möglichkeitsgrund alles Körperlichen in unserer Welt betrachtete, nannte er »materia prima«, das ist den »Urstoff alles Körperlichen«. Dieses Prinzip bestimmte er als: *nec quid nec quale nec quantum nec aliquid eorum, quibus ens determinatur*. Aus ihr sollte die »forma substantialis«, die »Ur- oder Wesensform« eduziert werden, durch welche die Körperdinge ihre konkrete, für uns Menschen rational erkennbare Beschaffenheit gewinnen sollten. Weil aber weder in dem Urstoff noch in dieser Wesensform der Grund für das Hervorgehen dieser aus jenem ersichtlich zu machen war, sah sich Aristoteles veranlaßt, noch ein drittes Seins- oder Wirklichkeitsprinzip zu postulieren, durch welches die Eduktion der Wesensform aus dem Urstoff veranlaßt und dadurch die an sich erst möglichen Dinge in ihre konkrete Naturwirklichkeit übergeführt werden sollten. Aristoteles nannte dieses dritte Prinzip »steresis«, das ist »Beraubung«. Denn weil nach ihm alles, was durch die materia prima ermöglicht ist, zur Verwirklichung seiner Möglichkeit strebt, befindet es sich, solange diese Möglichkeit noch nicht durch das Hinzukommen der Wesensform verwirklicht ist, gewissermaßen im Zustand der Beraubtheit.

Dieser Darstellung ist die Bemerkung hinzuzufügen, daß die Annahme eines in sich völlig unbestimmten Prinzips der Möglichkeit naturwirklicher Dinge Aristoteles selber nicht recht befriedigen konnte, weshalb er selbst sich nicht konsequent an die oben angeführte Definition der materia prima halten konnte. Andererseits durfte er ihr aber doch auch keine Art von Wirklichkeit zuschreiben, wie sie weltwirklichen Dingen zukommt, da sie dadurch ja selbst zu einem Welt-Ding werden müßte, also nicht mehr Urprinzip solcher Dinge sein könnte. Mit dieser ungelösten Schwierigkeit blieb auch die von Thomas von Aquin übernommene und in die scholastische Philosophie eingeführte Hylemorphistheorie allein schon dadurch behaftet, daß er die oben zitierte Definition der materia prima unverändert übernahm. Daran ändert es nichts, daß er alle drei von dieser Theorie geforderten »Urprinzipien« von Gott erschaffen sein ließ. Denn der von Aristoteles geprägte Begriff der materia prima verlor dadurch nichts von seiner Fraglichkeit.

Schon früher war ich zu der Überzeugung gekommen, daß in dieser Theorie

¹⁵⁾ Ebda., 10.

wichtige Wahrheitselemente enthalten seien. Jedoch schien mir im Begriff eines in sich völlig unbestimmten Urprinzips aller Dinge ein innerer Widerspruch zu stecken. Bald wurde mir klar, daß dieser Fehler nur behoben werden könne, wenn man nicht bei der völlig negativen Begriffsbestimmung der *materia prima* stehen bleibt. Der dieser Theorie in der ursprünglichen Form anhaftende Mangel konnte m. E. behoben und ihre Wahrheitselemente konnten so ergänzt werden, wenn die ursprüngliche aristotelische Hylemorphismustheorie in eine theistische Schöpfungslehre umgewandelt würde.

Mit einer solchen Metamorphose des Hylemorphismus, wäre sie von der scholastischen Philosophie früher schon durchgeführt worden, hätte die mit dieser Theorie unlöslich verbundene Problematik überwunden werden können.

Dabei wurde mir klar, daß besagte Metamorphose wegen der Fragwürdigkeit der drei Grundbegriffe der Hylemorphismustheorie keine endgültige Grundlage für eine theistische Gottes- und Schöpfungslehre und damit für eine wissenschaftlich gesicherte theistische Metaphysik überhaupt sein könne. Dafür mußte eine gesicherte Basis gefunden werden. Eine solche kann durch die herkömmlichen, in der Hauptsache auf Thomas von Aquin zurückgehenden Gottesbeweise nicht geschaffen werden, weil sie von Gegenständen der äußeren, immer nur unvollständigen und nicht vollständig durchschaubaren Erfahrungswelt ausgehen. Möglicher Ausgangspunkt für einen solchen Gottes-Erweis kann daher nur sein, was uns Menschen unmittelbar bewußt und dadurch unbezweifelbar sicher ist. Ein Gottes-Erweis, der die mit den herkömmlichen Gottes-Beweisen zusammenhängenden Unsicherheitsfaktoren ausschließt, muß daher unmittelbar vom menschlichen Bewußtsein ausgehen. Das ist dann der »natürlichste Weg unserer Gotteserkenntnis«, wie er in GLG (Erster Teil) als erster, ausführlicher, freilich noch verbesserungsbedürftiger Versuch entworfen wurde. Hier seien die Grundzüge desselben in phänomenologisch vertiefter Form geboten¹⁶⁾.

Sehen wir irgendeinen Gegenstand an, sei es ein Stein oder ein Stück Holz, so zeigen alle diese Gegenstände immer eine Anzahl von mehr oder weniger verschiedenen Merkmalen, die zusammen die Einheit eines jeden dieser Gegenstände ausmachen. Von allen diesen Gegenständen können wir daher sagen, sie seien etwas Mannigfaltig-Eines; also etwas, das weder etwas nur Eines noch etwas nur Mannigfaltiges oder Vieles ist. Vielmehr schauen wir eine Mannigfaltigkeit von Merkmalen immer nur in der Einheit des Gegenstandes; und ebenso die Einheit eines Gegenstandes nur in einer Vielzahl oder Mannigfaltigkeit von Merkmalen. Anders gesagt, beim Anschauen solcher Gegenstände wird uns unmittelbar bewußt, daß jeder von ihnen etwas Eines — und doch nicht bloß Eines ist, sondern auch immer etwas Mannigfaltiges, immer beides zusammen, beides *ineinander*. Damit ist gesagt, daß wir alle Gegenstände, die wir wahrzunehmen vermögen, immer als etwas letztlich Nicht-einfaches, als letztlich Zusammengesetztes — als Nicht-letztes *schauen*.

Um keinen Zweifel aufkommen zu lassen, sei betont, daß diese letztliche Nicht-einfachheit den Gegenständen unserer Sinneswahrnehmungen nur insofern zugeschrieben werden darf, als sie von uns bewußt gehabt werden. Denn was diese Gegenstände an sich, in ihrer außerbewußten Wirklichkeit sind, davon wissen wir vorerst gar nichts und darum geht es vorerst gar nicht. Die vorhin ausgesprochene Nicht-einfachheit oder Nichtletztheit gilt daher nur von unseren Bewußtseinsinhalten, durch welche uns Dinge der Außenwelt bewußt gegenständig werden. Einheit und Mannigfaltigkeit sind somit die beiden Grundmerkmale, ohne deren In-

¹⁶⁾ Vgl. unter anderem Blickpunkt ThGl 59 (1969) 347 f.

einandersein wir überhaupt nichts bewußt haben können. Sie sind es daher, im Gegensatz zu allen andern Merkmalen unserer Bewußtseinsinhalte, an denen wir die Zusammengesetztheit aller unserer Bewußtseinsinhalte aus zwei gegensätzlichen Grundkonstituenten unmittelbar erkennen können.

Weil uns durch die beiden Grundmerkmale der Einheit und der Vielheit angezeigt, können wir diese beiden Grundkonstituenten durch isolierende Abstraktion voneinander unterscheiden. Fragen wir uns also zunächst: Was ist das, was uns in jedem unserer Bewußtseinsinhalte als das Grundmerkmal der Einheit anschaulich gegeben ist, wenn es für sich betrachtet wird? Diese Frage ist berechtigt; denn obgleich wir dieses Grundmerkmal immer nur in Vereinigung mit dem Grundmerkmal der Mannigfaltigkeit anzuschauen vermögen, wird es durch eine von diesem Zusammensein absehbare Betrachtung keineswegs zu nichts. Dadurch wird es doch nur *für uns unanschaulich* und damit ungegenständlich, ohne daß wir dadurch aufzuhören brauchten, von seinem Wirklichsein zu wissen. In dieser für uns wegen seiner schlechthinnigen Einheit unanschaulichen Wirklichkeit ist es etwas Eines ohne jede Mannigfaltigkeit in ihm. Gibt es in ihm aber keine Mannigfaltigkeit, so gibt es in ihm auch keine Vermehrbarkeit oder Verminderbarkeit seiner Wirklichkeit. Solches Sein muß daher, wenn immer seine Existenz – wie in diesem Fall! – nicht bloß gedacht wird, sondern irgendwie als wirklich gegeben erkannt ist, als in jeder Hinsicht unbegrenztes, als absolutes, unendliches Wirkliches anerkannt werden. Es ist in einer – nur für unseren Verstand faßbaren Wirklichkeitsordnung wirklich, die nicht nur jenseits alles dessen liegt, was für uns unmittelbar anschaulich ist, sondern jenseits alles Endlichen überhaupt; das heißt jenseits alles dessen, was als vermehrbar oder verminderbar denkbar ist, was aus einer endlichen Vielzahl von Seins- oder Mannigfaltigkeitselementen besteht. Darum nennen wir das, wodurch alle unsere Bewußtseinsinhalte etwas Eines sind, das *Prinzip ihrer Einheit*.

Bezüglich des Grundmerkmals der Mannigfaltigkeit in allen unseren Bewußtseinsinhalten können wir die Frage nach einem Ansichsein desselben nicht ebenso stellen wie beim Grundmerkmal der Einheit. Denn jenes kann nicht ebenso wie dieses in isolierender Abstraktion für sich betrachtet werden, weil Mannigfaltigkeit immer nur in einer Einheit schaulich und denkbar ist. Weil es aber zusammen mit dem Einheitsmerkmal alles Mannigfaltig-eine mitkonstituiert, kann es selbst ebenso wenig wie das Prinzip der Einheit etwas Mannigfaltig-eines oder Endliches sein. Folglich muß es ebenso in der bewußtseinstranszendenten Ordnung des Unendlichen wirklich sein wie das Prinzip der Einheit. Nun kann es aber keine zwei unendlichen Wirklichkeiten geben, die nebeneinander existieren. Folglich kann das, was wir in unseren Bewußtseinsinhalten als Grundmerkmal der Mannigfaltigkeit schauen, für sich nicht von der unendlichen Wirklichkeit des Prinzips der Einheit real Verschiedenes sein. Seine Wirklichkeit muß vielmehr mit der des Prinzips der Einheit so ineins zusammenfallen, daß wir es mit unserer menschlichen Unterscheidungskraft von diesem nur durch seine mannigfaltigkeitsverleihende Funktion in unseren Bewußtseinsinhalten unterscheiden können und nur um dieser seiner Funktion willen als vom Prinzip der Einheit verschiedenes *Prinzip der Mannigfaltigkeit* bezeichnen dürfen.

Allem Mannigfaltig-einen oder Endlichen gegenüber ist dieses eine Unendliche, auf das wir durch analytisch-reduktive Untersuchung unserer Bewußtseinsinhalte gestoßen sind, das Ureine; allem Nicht-letzten gegenüber ist es das absolut Letzte, absolut Ursprüngliche. Durch seine Unendlichkeit ist es der Inbegriff aller überhaupt möglichen Seinsvollkommenheiten. Darum ist Endliches, sei es in der

unserem Bewußtsein immanenten, sei es in der bewußtseinstranszendenten Wirklichkeitsordnung, nur dadurch möglich, daß es von dem einen Unendlichen »per modum participationis«, in Weise endlich begrenzter Teilnahme Anteil erhält, indem es durch das Prinzip der Einheit und der Mannigfaltigkeit in seiner mannigfaltigen Endlichkeit konstituiert wird.

In GLG¹⁷⁾ wurde der *indirekte* Nachweis unternommen, daß unendliches Wirkliches nur als rein *geistiges* Sein möglich ist, weil Körperliches oder irgendwie an körperliches Sein Gebundenes (z. B. unsere sinnlich-vernünftige Menschennatur) immer nur begrenztes, endliches Sein sein kann. Daraus folgt, daß das eine Unendliche, das unsere Bewußtseinsinhalte als Prinzip der Einheit und der Mannigfaltigkeit konstituiert, reine Geistnatur besitzen muß. – Mit dem Nachweis, daß unsere Bewußtseinsinhalte und damit unser vernünftig-bewußtes menschliches Sein, soweit es vernünftig-geistiger Natur ist, nur durch Teilnahme am unendlichen Sein des einen Urwirklichen wirklich sein kann, ist nun die Möglichkeit gegeben, von unserer eigenen Vernunftnatur *direkt* auf die Geistnatur dieses Urwirklichen zu schließen. Denn wenn unsere menschliche Natur durch *Teilnahme* am unendlichen Sein des einen Urwirklichen das ist, was sie ist, dann muß die Natur eben dieses Urwirklichen im eminenten Sinn von geistiger Art sein; und zwar von *reiner Geistigkeit*, weil diese wegen ihrer absoluten Einfachheit keinen Unterschied zwischen einer niedrigeren und einer höheren Bewußtseinsstufe zuläßt wie unsere menschliche Natur. Darum muß jenem Urwirklichen auch vollkommenster Personcharakter zugeschrieben werden. *Dieses geistig-persönliche, unendliche Urseiende nennen wir Gott, den Schöpfer aller Dinge.*

Zu solcher *analoger Gotteserkenntnis* sind wir Menschen grundsätzlich befähigt, weil unser menschliches Sein durch seinen Ursprung aus dem göttlichen Schöpfergeist eine wesensmäßige *Ähnlichkeit* mit diesem besitzt. Durch den Ursprung aller Dinge aus demselben göttlichen Schöpfergeist ist aber auch die Grundvoraussetzung für die grundsätzliche Erkennbarkeit aller Dinge, die es in dieser Welt gibt, gegeben. In GLG¹⁸⁾ wurde darauf hingewiesen, daß alle Philosophen, die sich mit dieser erkenntnistheoretischen Frage beschäftigten, mit Einschluß Kants, ausdrücklich oder einschlußweise den einheitlichen Ursprung der Welt als Grundvoraussetzung für deren Erkennbarkeit bezeichnen.

Durch die Ähnlichkeit unserer menschlichen Natur, besonders insofern sie mit Vernunft begabt ist, ist uns endlich auch die Möglichkeit gegeben, auf unsere menschliche Weise (analog) zu verstehen, *wie* Gott, in dem es doch keine Mannigfaltigkeit von Seinselementen gibt, dennoch im Schöpfungsakt zum Prinzip der Mannigfaltigkeit in endlichen Dingen werden kann. Denn mit der Berechtigung, Gott nach Analogie mit unserer menschlichen (Vernunft-)Natur zu verstehen, ist uns auch die Berechtigung gegeben, Gott drei Grundkräfte zuzuschreiben: Erkenntnis, werterlebendes Gefühl und vernünftig freien Willen. Wenn nun wegen der Einfachheit der göttlichen Natur diese Grundkräfte mit dem göttlichen Sein sachlich identisch sind, so ergibt sich daraus der Schluß, daß Gott endliche Dinge nicht anders als durch diese drei Grundkräfte erschaffen (und im Sein erhalten) kann, indem er das Sein endlicher Dinge durch seine drei Grundkräfte in ähnlicher Weise konstituiert, wie Aristoteles die Körperdinge durch seine drei hylemorphistischen Wirklichkeitsprinzipien konstituiert dachte (ein Zeugnis für die Genialität dieses heidnischen Philosophen!). Danach tritt die dem göttlichen Willen anzuordnende Allmacht als

¹⁷⁾ GLG 54 ff.

¹⁸⁾ GLG, Fußnote zu S. 41.

das wahre Möglichkeitsprinzip für die Existenz endlicher Wesen an die Stelle der aristotelischen *materia prima* (aber nicht nur als Möglichkeitsprinzip für die Existenz von Körperdingen, sondern aller endlichen Dinge überhaupt). An die Stelle der aristotelischen Wesensform aber tritt die göttliche Erkenntniskraft, durch die Gott das in den göttlichen Schöpferideen vorgebildete *Sosein* der Geschöpfe aus der Einfachheit des göttlichen Urgrundes in die mannigfaltig-eine, rational erkennbare Wirklichkeit endlicher Wesen herausführt; und dies, ohne daß dabei die göttliche Erkenntniskraft als das Prinzip der Mannigfaltigkeit in den Dingen selbst in deren Endlichkeit eingeht, wie oben gezeigt. Wie es endlich nach Aristoteles nur durch ein drittes Wirklichkeitsprinzip zur Herausführung der durch die *materia prima* ermöglichten Dinge in die konkrete Naturwirklichkeit kommt, so ist die zur Verwirklichung bestimmter Schöpferideen treibende Kraft in der dritten göttlichen Grundkraft, in dem werterlebenden göttlichen Fühlen, zu sehen, das in Gott ein unendliches Wohlgefallen an der Fülle seiner Vollkommenheiten erzeugt und ihn zur Verwirklichung endlicher Nachahmungen seines göttlichen Wesens, zur Erschaffung endlicher, ihm ähnlicher Wesen veranlaßt. Es ist mithin dieses dritte, der göttlichen Gefühlskraft zuzuordnende göttliche Wirklichkeitsprinzip im Unterschied zum göttlichen Willen als dem Prinzip der Einheit und dem göttlichen Erkennen als dem Prinzip der Mannigfaltigkeit nicht für das *Sosein* der geschaffenen Dinge konstitutiv, sondern nur ursächlich für deren *Existenz* wirksam. Diese Eigenart des dritten Wirklichkeitsprinzips erklärt es, warum es nicht wie die beiden anderen Prinzipien in unseren Bewußtseinsinhalten als (drittes) Grundmerkmal erscheint.

Aufgrund der hier skizzierten Schöpfungslehre lassen sich verschiedene Grundeigenschaften ableiten, welche alle endlichen Dinge kraft ihres Ursprungs aus dem göttlichen Schöpfergeist haben müssen. In GLG¹⁹⁾ sind davon aufgeführt und besprochen:

1. Eigenschaften, die den einzelnen Dingen für sich zukommen:
 - Alles Geschaffene ist seinem geistigen Schöpfer ähnlich;
 - Alles Geschaffene ist lebende Kraft;
 - Die Einmaligkeit alles von Gott Erschaffbaren.
2. Haupteigenschaften, die allem Geschaffenen durch die Mitexistenz anderer Geschöpfe zukommen:
 - Die natürliche Gemeinschaft alles Endlichen;
 - Die einheitliche zeitliche Ordnung alles Weltgeschehens;
 - Das natürliche Ziel jeder Weltgemeinschaft;
 - Die Teilnahme alles Geschaffenen an dem göttlichen Vermögen, *in sich zu sein*.

Auf diesem Fundament läßt sich dann eine in sich gesicherte Naturphilosophie aufbauen, die im Gegensatz zur traditionellen Scholastik in allen von ihr zu behandelnden Punkten mit den gesicherten Ergebnissen der modernen Naturwissenschaften im Einklang steht und diese von einer den Naturwissenschaften unzugänglichen Wesensforschung her tiefer zu begründen und sogar zu vervollständigen vermag.

Noch ungleich höher aber ist es vom Standpunkt echter Menschlichkeit aus zu werten, daß die in GLG grundlegende Metaphysik durch phänomenologische Untersuchung unserer Bewußtseinsinhalte, die uns durch Sinneserfahrungen geliefert werden, in analytisch-reduktivem Verfahren unmittelbar zu der unser ganzes Sein begründenden Inwesenheit eines geistig-persönlichen Schöpfergottes durchdringt:

¹⁹⁾ GLG 186 ff.

Gott in mir! Gott in allen mit mir existierenden Wesen! Mein ganzes Leben eingetaucht in ein »*Milieu Divin*«, rational erfassbar, inniger und persönlicher als das, von dem Teilhard de Chardin sich umgeben fühlte, dessen Gegenwart ihm ein »ständiges Nicht-Allein-Sein« vermittelte, das so ganz im Gegensatz stand zu dem, woran uns die Philosophie unserer Zeit gewöhnt hat«²⁰⁾.

Ein solcher Idealismus Teilhards ist um so mehr zu bewundern, als er sich zu solcher Intuition mühsam durchringen mußte, barg diese doch eine sein Weltverständnis bedrohende »geistige Schizophrenie« zwischen seinem katholischen Glauben und eben dieser Intuition in sich.

II. Die Evolution

1) Bei Teilhard de Chardin

Weil Teilhard es ablehnte, die Lösung der ihn quälenden Spannung vom Ursprung der Welt (durch den von ihm doch immer geglaubten Schöpfergott) her zu suchen, blieb ihm nur übrig, dieselbe von dem Ziel her zu erwarten, auf das die von ihm als Naturwissenschaftler so eindeutig erfahrene kosmische Entwicklung hinstreben schien.

Nach Viallet²¹⁾, nahm dieses Weltganze – sein einziges Studienobjekt – in der Intuition Teilhards de Chardin gewisse Züge und Figuren an, die ihm einen Sinn geben. . . . In seinem Weltbild symbolisiert die Spirale den Kosmos in Entwicklung. Eine nach seinen Angaben gravierte Denkmünze zeigt . . . ein nach oben sich verjüngendes Spiralenpaar mit der Umschrift: *Tout ce que monte, converge* – Alles was aufsteigt, strebt zusammen. Der sichtbare Kosmos ist für Teilhard etwas sich Einrollendes, Zusammenstrebendes. Die Worte: *enroulement* (Einrollung) und *convergence* (Zusammenstreben) tragen wie Stützpfeiler seine ganze Weltanschauung; sie erscheinen ihm so wichtig, daß er nicht müde wird, sie zu wiederholen.

Wohin nun wird diese Entwicklung gehen?

»Im Laufe der Geschichte des Kosmos und, noch genauer, unserer Erde, erkennen wir einen Trieb der Materie, der vom Einfachen zum Komplizierten führt. Wir verfolgen hier – dies ist der Weg der Evolution – ein Werden in einem ganz bestimmten Sinn. Der Stoff geht immer mehr und immer dichtere, kompliziertere Verbindungen ein«²²⁾.

Teilhard kam alles darauf an, die gesamte kosmische Entwicklung seiner »göttlichen« Materie als einen einzigen, kontinuierlichen Werdegang bis zur Erreichung des postulierten Endpunktes Omega zu verstehen. Gründe, die dagegen sprachen, wollte er nicht gelten lassen, denn damit hätte er seiner Leitidee vom kosmischen, naturhaften Aufstieg des Universums »zwischen Alpha und Omega« entsagen müssen. Jedoch konnte er nicht übersehen, daß es, von unten her gesehen, innerhalb dieser durchlaufenden Bewegung von einem Weniger zu einem Mehr eine »Schwelle« (*seuil*), »Stufe« (*palier*), einen »kritischen Punkt« gibt, der überschritten werden muß²³⁾. Eine solche Stufe besteht dort, wo »die evolutive Wirklichkeit der Welt kontinuierlich, ohne Bruch des kosmischen Rahmens« auf die Person hin konvergiert, wo es sich zeigt, daß das Universum ein *Univers personalisant* ist«²⁴⁾. Da stellte sich aber auch die Frage, »was denn die personierende Welt unabdingbar

²⁰⁾ Fr. A. Viallet, a.a.O., 67.

²¹⁾ Ebda., 100.

²²⁾ Ebda., 101.

²³⁾ A. Guggenberger, a.a.O., 61.

²⁴⁾ Ebda., 59.

braucht, um ihr die personbildende und personbewahrende Kraft wirksam und unfehlbar zu sichern²⁵). Daraufhin kann G u g g e n b e r g e r die hinweisende Frage Teilhards zitieren: »Ist es nicht der in unserer Welt wahrnehmbare Einfluß eines *andern*, eines höchsten Jemand?« Dieser Frage fügte Teilhard im weiteren Verlauf hinzu, daß er von diesem ›Jemand‹ nur aus Offenbarung und Glauben wisse.

Das leidenschaftliche Streben Teilhards war darauf gerichtet, ein Weltbild zu gewinnen, das sich auf eine *Total-Erfahrung* gründen sollte – näherhin auf seine eigene innere und äußere Erfahrung – unter möglichem Ausschluß der Metaphysik, deren wichtigste Aufgabe es doch ist, nach den *letzten Gründen* des Daseins und Soseins all der Dinge zu forschen, die Gegenstand unserer menschlichen Erfahrung, der äußeren wie der inneren, werden können. Nun war Gegenstand beider Erfahrungsweisen, auf die Teilhard sich stützte, derselbe: seine »göttliche« Materie, speziell die seiner Erfahrung allein zugängliche Erde. Er versuchte also, ein Weltbild zu gewinnen, aus dem, wenn es konsequent durchgeführt wurde, der biblische Schöpfergott ausgeschaltet blieb. Als gläubiger Christ mußte er aber unbedingt einen Zusammenhang seiner als absolute Wirklichkeit erlebten Materie mit dem Gott des christlichen Glaubens herstellen, in dem er offensichtlich den »Jemand« sah, der das Universum befähigte, die Aufstiegsstufe, die zwischen der Biosphäre und der Noosphäre lag, zu überwinden.

Da blieb kein anderer Weg, aus dem Dilemma herauszukommen, in das er sich als naturwissenschaftlicher Forscher einerseits und als gläubiger Christ andererseits gedrängt sah, als seine »göttliche« Welt, die ihm von Jugend an so faszinierend als das Absolute entgegentrat, irgendwie mit dem über-personellen Gott des Christentums zu identifizieren. Nur so ist es schließlich zu verstehen, daß er als überzeugter Christ dem ihm in allen Dingen entgegentretenden »Absoluten«, »Göttlichen«, das er nur als vorwärts, aufwärts strebend denken konnte, den Namen »Dieu en avant« (Gott nach vorwärts) zu geben wagte. Man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, mit diesem Gottesnamen habe er nicht einen neuen Gott neben dem alten Gott seines Glaubens gemeint²⁶), sondern nur eine *neue Erfahrung* des einen, überweltlich über-persönlichen Gottes, des »Dieu d'en haut« (Gott von oben), den er in allen Dingen gegenwärtig *glaubte*. Auf diese Weise glaubte Teilhard, Gott und Welt als *Einheit* verstehen zu können. »Die entscheidende (subjektive) Erkenntnis Pierre Teilhards, die ihn aus dem Dilemma führte, ist sodann diese: in Wahrheit ist es *eine* Erlebniseinheit, die beides einschließt: den Gott des Fortschritts (Dieu d'en avant) und den Gottvater von oben (Dieu d'en haut). Eine doppelte Bewegung, wir möchten fast sagen, eine doppelte Logik entwickelte sich daraus für ihn, die – das ist das Neue – zwei Gegensätze einschließt: ein neuer Glaube an das Oben und ein vorwärts gerichteter Glaube an das ›Vor uns‹, an alle Kräfte der Erde«²⁷).

»So gesehen ist die Welt für Teilhards Glauben nicht mehr ein willkürliches Produkt Gottes, sondern (er glaubt dies bereits beim hl. Paulus zu finden) eine Folge schöpferischer Vereinheitlichung. Mit andern Worten: die klassische Metaphysik läßt uns die Schöpfung als eine Art äußeren Akt, einem überfließenden Wohlwollen Gottes entspringend, empfinden. Pater Teilhard fühlt dies anders: »Gerade um gleichzeitig in vollem Maße handeln und lieben zu können, bin ich jetzt dahin gekommen, in der Schöpfung ein geheimnisvolles ›Produkt‹ zur Vollendung (satis-

²⁵) Ebda., 71.

²⁶) Fr. A. Viallet, a.a.O., 73.

²⁷) Ebda., 79.

faction) des höchsten Seins selbst zu sehen«²⁸⁾. Und V i a l l e t knüpft daran die Bemerkung: »Das Wesentliche in der Welt-Gottes-Beziehung, wie sie unser Philosoph erlebt, scheint uns das ungemein Ernste zu sein, das sich daraus für den Sinn der Welt und des menschlichen Wirkens ergibt. Wenn der Kosmos nicht etwas Willkürliches, sondern etwas in sich Notwendiges ist, dann sind alle seine Teile bis zur letzten Bewegung der Elektronen notwendig«²⁹⁾.

Daß in solche Weltsicht Teilhards das Übel in der Welt nicht recht hineinpaßt, ist ohne weiteres ersichtlich. Lange sträubte er sich gegen die Anerkennung seiner Existenz, bis er, durch dessen allzu offenkundige Existenz genötigt, dieses Sträuben aufgab. Aber auch dann noch ließ er das Übel nur als »unausweichliche Nebenerscheinung« (sous-effet) im Aufwärtstreben der Welt gelten – ohne freilich angeben zu können, warum es zu solchen »Nebenerscheinungen« kommen müsse.

Abgesehen davon, daß solche Auffassungen über das absolute Göttliche in sich und über die Welt-Gott-Beziehungen zu ernster Kritik herausfordern, konnten sie für Teilhard selbst doch keine volle Lösung der bedrückenden Spannung bringen, in der er lebte. Denn allzu lang gehörte sein Herz nach seinem eigenen Geständnis der Erde, ihrer Erforschung und ihrem Dienst, als daß er in Wirklichkeit dem Gott seines Glaubens hätte geben können, was ihm gebührt. Noch als Siebzigjähriger schrieb er im Hinblick auf sein »großes und herrliches Abenteuer . . . den Himmel durch die Vollendung der Erderfahrung zu erreichen: »Ich habe dabei oft noch Angst, jedoch war es mir unmöglich, das Wagnis nicht zu unternehmen: so mächtig war die Kraft, mit der sich über mir, zu einer einzigen Kuppel, stufenweise das Universelle und das Persönliche zusammenschloß«³⁰⁾.

Schließlich sei noch die Schwierigkeit erwähnt, die Teilhard daraus erwuchs, daß er den »Dieu d'en avant« – das zum Punkt Omega aufstrebende »göttliche« Universum – und den Gott des biblisch-christlichen Glaubens, glaubte als *eine* Erlebniseinheit ansehen zu dürfen. Denn wie sollte es da noch möglich sein, den transzendenten Gott dieses Glaubens nicht in die Aufwärtsentwicklung der Welt mithineinzuziehen und damit seine Transzendenz, seine Identität mit dem Gott des christlichen Glaubens, zu gefährden?

Angesichts dieser und anderer Mängel, die das Werk de Chardins aufweist, wird es gut sein, zu beachten, was W i l d i e r s dazu sagt: »Das Problem der Beziehungen zwischen Gott und der Welt war für ihn weit mehr als ein abstraktes und theoretisches Problem. . . . Diese Frage der Beziehungen zwischen dem Geschichtlichen und der Transzendenz bildete für ihn wie für Hegel ein wirklich existentielles Problem, in das er sich mit seinem ganzen Sein engagiert hatte, als handele es sich um seine Existenz als Mensch und als Christ. Die gebotenen Lösungen sind übrigens mehr das Ergebnis einer persönlichen und subjektiven Erfahrung als das Ergebnis einer rein wissenschaftlichen Untersuchung. Bei ihm geht es zunächst um ein persönliches Abenteuer, jedoch um ein Abenteuer, dessen Ergebnisse sich seiner Meinung nach auch für andere in gewissem Maß als nützlich erweisen könnten. Es ist auffallend, wie häufig er den persönlichen und subjektiven Charakter seiner geistigen Erfahrung betont«³¹⁾.

Solche Aussagen sind besonders durch ihre Häufigkeit ein wichtiges authentisches Zeugnis dafür, wie klar und bestimmt Teilhard sich bewußt war, daß seine innere Erfahrung (sein Erlebnis der »Göttlichkeit« der Materie, des ganzen Alls) auch im

²⁸⁾ Ebda.

²⁹⁾ Ebda., 80.

³⁰⁾ Ebda., 74.

³¹⁾ N. M. Wildiers, a.a.O., 14.

Zusammenhang mit seinen naturwissenschaftlichen Forschungen keine ausreichende Basis für ein wissenschaftlich gesichertes, objektiv gültiges Weltbild sei – auch nicht für das besondere Problem seines Lebens, das Problem der Beziehungen zwischen dem persönlichen Gott des Christentums und dem Universum, dem besonderen Gegenstand der Naturwissenschaften. . . . Indes war sein Interesse weniger auf die metaphysische und theologische Seite dieses Problems gerichtet. Sein eigentliches Problem lag vielmehr auf der Ebene des Lebens und des gelebten Glaubens. Ihn beschäftigte mit Vorrang die Frage, wie die *Liebe* zu Gott und die *Liebe* zur Welt miteinander zu versöhnen und zu vereinen seien. Und er war von Beginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn an überzeugt, daß die Leidenschaft für den Fortschritt im irdischen Bereich und die Leidenschaft für Gott miteinander versöhnt werden können. . . . Hier findet sich der Schlüssel zum Verständnis seines geistigen, sein ganzes Leben ausfüllenden Abenteuers. So liegt nach seiner Meinung der größte Triumph seines Lebens in der Entdeckung der »erstaunlichen und befreienden Harmonie zwischen einer Religion christlichen Typs und einer Evolution konvergierenden Typs«. »Das große Ereignis meines Lebens war die schrittweise Identifizierung zweier Sonnen am Himmel meines Lebens: Der eine dieser Sterne war der von einer verallgemeinerten Evolution konvergierenden Typs postulierte *kosmische* Gipfel, und der andere wurde von dem auferstandenen *Jesus* des christlichen Glaubens gebildet«³²⁾.

Zur Entdeckung dieses Jesus Christus wurde Teilhard, wie V i a l l e t berichtet³³⁾, geführt durch ein starkes, mystisch-religiöses Erlebnis: »Die gesamte körperliche und geistige Wirklichkeit Christi sammelte sich vor meinen Augen in ein bestimmtes, festes Gebilde: . . . Das Metall und das glänzende Mineral von ehemals hat sich hier in das »Herz-Jesu« umgewandelt. . . . Gott wurde Materie.« Damit war ihm ein Fingerzeig gegeben, wie »Himmel und Erde, Gott und Welt, der Drang des Menschen »nach oben« und »nach vorne« in einer *einzig* Bewegung zu erfassen »seien«³⁴⁾. Hatten die naturwissenschaftlichen Forschungen in Teilhard die Überzeugung von der Aufwärtsbewegung des Kosmos auf einen Endpunkt Omega hin erweckt, so erschien ihm jetzt der menschgewordene Sohn Gottes als dieser Endpunkt, aber in einem höheren Sinn als bisher: Christus als Ziel und als im ganzen Kosmos wirksamer Beweger – Evolutor – auf dieses Ziel hin. Auf diese Weise ermöglichte ihm die auf *seine* Weise verstandene Herz-Jesu-Verehrung, sein (ursprünglich) »heidnisches Ich und sein christliches Ich« auf einen Nenner zu bringen und seine Liebe zur Materie gleichsam in legale Form zu übersetzen und mit der konkreten kirchlichen Gläubigkeit zu verschmelzen³⁵⁾.

Wie sich Teilhard nach der Entdeckung Christi als des selbst in den Kosmos eingegangenen Evolutors den Aufstieg zum Punkt Omega dachte, läßt sich aus einer Bleistiftzeichnung ersehen, anhand derer er Viallet, dem Verfasser des Buches »Zwischen Alpha und Omega« zu erklären suchte, was er unter »Punkt Omega« verstehe.

Auf der Rückseite dieser Zeichnung³⁶⁾ ist diese Erklärung aufgezeichnet und sei hier verkürzt wiedergegeben: Eine aufsteigende »Pyramide« stellt den sich entwickelnden Kosmos dar. Die im Innern der Pyramide verstreuten Punkte stellen die aus dem »Unorganisierten« zu größerer Verdichtung (*complexité*) und endlich

³²⁾ Ebda., 12 f.

³³⁾ A.a.O., 69.

³⁴⁾ Ebda.

³⁵⁾ Ebda., 71.

³⁶⁾ Ebda., 160 f.

zum Bewußtsein (conscience) strebenden Elemente: Atom-, Zell-, Bewußtseinszentren (Gehirne) vor. Eine untere Horizontalebene innerhalb der Pyramide bedeutet den Beginn der Noosphäre: die denkende Menschheit. Der ganze geometrische Körper ist um eine Zentralachse gebaut, den zwar wirkenden, jedoch zunächst noch nicht sichtbaren »Gott«. Auf dieser Achse erscheint ein größerer Punkt: Christus, d. h. das Sichtbarwerden Gottes. Eine oben, der Spitze zu eingezeichnete Plattform kennzeichnet das gegenwärtige Stadium der Menschheit. Von diesem aus streben immer dichtere Linien konzentrisch nach oben: die Vereinheitlichung der Menschheit (Sozialisierung) als wertvollste Frucht der »Réflexion«. An der Spitze der Pyramide treffen sich endlich alle zusammenstrebenden Linien. Der Punkt »Omega« erscheint, d. h. die im Geistigen vollendete Menschheit, welcher ein zweites »Omega« entspricht: Gott, der in der Welt sichtbar wird: beide Punkte stellen *eine* und dieselbe Realität dar: die Noosphäre ist in die Theosphäre (das Reich Gottes auf Erden) übergegangen.

Das ist der ganz persönliche und streckenweise »abenteuerliche« Weg, auf dem Teilhard de Chardin die Synthese »des Sinnes für das Kosmische und des Sinnes für das Christliche« zu erreichen suchte; sie bildeten in seinem Bewußtsein voneinander in ihrer Wurzel augenscheinlich unabhängige Achsen³⁷⁾. Auf dem Weg zu dieser mühsam errungenen Synthese suchte er nach Möglichkeit metaphysische Fragestellungen zu vermeiden; er erhob aber auch nie den Anspruch, als Theologe anerkannt zu werden, da er sich ausdrücklich keinerlei theologische Kompetenz zuschrieb. Darum sollte man aus ihm nicht mehr machen, als er selbst sein wollte und geben konnte, was jedoch nicht verhindern darf, daß sein Weg sowohl vom metaphysischen als auch vom theologischen Standpunkt aus der Kritik unterworfen wird, wo immer es nötig ist.

2) Die Evolution als schöpferische Entfaltung der ursprünglichen Einheit (B. Schuler)

In der Schöpfungslehre³⁸⁾ wurde im Anschluß an den hier (S. 16 f) in den Grundzügen wiedergegebenen Gotteserweis gezeigt, daß Gott endliche Wesen nur als Nachahmungen seines göttlichen, rein geistigen Seins denken kann. Erschaffen aber kann er sie nur dadurch, daß er ihnen als dreifaches Seinsprinzip (endlich begrenzten) Anteil an seinem göttlichen Sein gibt. Darum wäre es für ihn absolut unmöglich, etwas im absoluten Sinn Totes zu erschaffen; denn in ihm selbst, dessen Natur rein geistig ist, gibt es nichts, was in irgendeinem Sinn als tot bezeichnet werden könnte. Darum ist alles, was Gott erschaffen kann, Leben aus dem Leben Gottes. Folglich kann es auch keine im eigentlichen Sinn des Wortes tote Materie geben. Eine solche hätte ja keinerlei Ähnlichkeit mit Gott, mit dem göttlichen Schöpfergeist.

Sofern wir Menschen vernunftbegabt sind, können wir nach Analogie mit unserer eigenen Vernunftnatur auch einen Schluß über die Art und Weise ziehen, wie Gott seine Geistnatur besitzt und betätigt. Denn wie unsere menschliche Vernunftnatur uns befähigt, in vernünftig-reflexiver Weise uns auf uns selbst zurückzuwenden und uns dadurch als etwas Innerlich-seiendes zu wissen, so müssen wir von Gott annehmen, daß er kraft seiner reinen Geistnatur sich in absolut vollkommener, vernünftig bewußter Weise auf sich selbst zurückzuwenden, sich in vernünftig be-

³⁷⁾ N. M. Wildiers, a.a.O., 11.

³⁸⁾ GLG 177 ff.

wußter Weise zu durchdringen und dadurch vollkommen *in sich* zu haben vermag. Damit ist die geistige Seinsweise Gottes, was ihren Selbstbesitz durch vernünftig bewußte Selbstdurchdringung betrifft, umschrieben.

Wenn nun Gott, wie gesagt, endliche Wesen als endlich begrenzte Nachahmungen seines göttlichen Wesens denken und durch ebenso begrenztes Anteilgeben an demselben erschaffen kann, so ist es ihm grundsätzlich möglich, endliche Geistwesen zu erschaffen, die sich auf ihr endlich begrenztes Sein in vernünftig bewußter Weise zurückwenden, sich in vernünftig bewußter Weise vollkommen zu durchdringen und dadurch sich ganz *in sich* zu haben vermögen. Weil indes solche reinen Vernunft- oder Geistwesen unserer menschlichen Sinneswahrnehmung entzogen sind, können wir hier nur die grundsätzliche Möglichkeit feststellen, daß es solche Wesen gibt. Körperwesen, materielle, unserer Sinneserfahrung zugängliche Dinge dagegen kann Gott nur in der Weise erschaffen, daß er ihnen im Schöpfungsakt nur die Fähigkeit mitgibt, sich in unvollständiger Weise zu durchdringen. Insofern solche Dinge sich zu durchdringen vermögen, haben auch sie sich selbst *in sich* und haben dadurch ein geistähnliches Inneres. Insofern sie sich aber nicht zu durchdringen vermögen, müssen sie außer sich und außer einander – in Raum und Zeit – existieren. Beides, Inneres und Äußeres, sind bei ihnen daher nur die beiden verschiedenen »Seiten« ein und desselben Dinges – nicht etwa zwei verschiedene »Teilsubstanzen«, die zusammen die eine Totalwirklichkeit körperlicher Dinge ausmachen.

Wegen ihrer nur unvollständigen Selbstdurchdringungsfähigkeit sind Körperdinge, welcher Art sie auch sein mögen, Vernunftwesen gegenüber durch einen Mangel an Seinsvollkommenheit gekennzeichnet. Darum ist körperliches Sein mit untervernünftigem Sein gleichbedeutend.

Von altersher unterscheidet man in der uns umgebenden Natur drei verschiedene Arten von Körperdingen: anorganische Körper, Pflanzen und Tiere. Ob es sich dabei um wirkliche Wesensunterschiede, um drei wesentlich verschiedene »Reiche« von Körperdingen handelt oder nicht, kann nur durch genügend genaue Beobachtung der Eigenschaften, die solche Dinge haben, und der Naturgesetze, denen sie gehorchen, entschieden werden. – Eines aber können wir von allen wirklichen (und möglichen) Körperdingen sagen: weder einzelne für sich noch alle zusammen können ein in sich abgeschlossenes, fertiges Ganzes bilden. Denn alles, was sich nicht ganz zu durchdringen, nicht ganz zu sich zu kommen vermag, ist etwas in sich Unvollständiges, das der Ergänzung durch ein Anderes, das nicht an demselben Mangel leidet, bedarf. Daraus muß man schließen, daß Gott keine Welt von lauter untervernünftigen, körperhaften Dingen erschaffen konnte, ohne daß diese seinhafte auf wenigstens *ein* Vernunftwesen so hingeordnet wären, daß sie mit diesem eine innerlich geeinte Existenzgemeinschaft bilden.

Was die anorganische oder physikalische Materie, die uns zunächst interessiert, betrifft, so folgt aus der in GLG entwickelten Schöpfungslehre³⁹⁾, daß alle Bestandteile dieser Materie, wie immer sie im gesamten Weltraum verteilt sein mögen, durch ihren Ursprung aus dem göttlichen Schöpfergeist miteinander physisch, wesenhaft zu einer einzigen Dingenheit (scholastisch ausgedrückt, zu einer einzigen Substanz) verbunden sind. Und innerhalb dieser physisch wirklichen Alleinheit bilden alle Einzelkörper in allen ihren Teilen, so klein oder so groß diese auch sein mögen, zusammen die eine dingliche oder substantielle Kraft, die den ganzen Kosmos der anorganischen Körperwelt bildet.

Als dingliche Kraft muß eine solche Weltmaterie stets als einheitliches Ganze

³⁹⁾ GLG 201 ff.

und mit ganzer Kraft tätig sein. Und weil sie ihrer ganzen Natur nach eine Nachahmung des göttlichen Schöpfergeistes ist, kann ihre Tätigkeit nur geist- oder vernunftähnlich sein, wenn auch nur auf der unterstmöglichen Stufe der Geistähnlichkeit. Folglich kann die wesensgemäße Tätigkeit einer von Gott geschaffenen Weltmaterie nur darin bestehen, daß sie sich vom Augenblick ihrer Erschaffung an in vernunftähnlicher Weise zu durchdringen beginnt, um sich in entsprechend vernunftähnlicher Weise zu erkennen und zu besitzen. Weil sie sich aber als untergeistiges Sein von Anfang an nur unvollständig zu durchdringen vermag, findet sie sich schon vom ersten, allereinfachsten Selbstdurchdringungsakt an in gewisser Hinsicht von sich selbst ausgeschlossen und steht sich insofern als ein gegensätzliches Paar von sich ausschließenden Teilen gegenüber. Diese Gegensätzlichkeit besteht des näheren darin, daß die Urmaterie schon bei ihrem ersten Selbstdurchdringungsakt sich zu sich selbst innerlich-äußerlich wie Subjekt und Objekt, also aktiv bzw. passiv-aktiv verhält. In MLK II wurde diese Gegensätzlichkeit, soweit sie an physikalischen Körpergebilden auftritt, als *elektrisch* aktiv (= positiv) und als *elektrisch* passiv-aktiv (= negativ) bezeichnet. Darum kommt man wohl der Wirklichkeit am nächsten, wenn man sich die Existenzweise der Weltmaterie im ersten Augenblick als einen allereinfachsten elektrischen *Dipol*, d. h. als ein System von zwei ungleichnamig elektrischen Polen vorstellt.

Weil indes die Weltmaterie bei diesem ersten unvollständigen Durchdringungsakt nicht stehen bleiben konnte, begann sofort ein zweiter Selbstdurchdringungsakt mit dem Erfolg, daß nun aus den zwei Ur-Teilen zwei elektrisch ungleichnamige *Paare* entstehen, die sich sofort – als die ›Außerung‹ der inneren Zurückwendung der Weltmaterie auf sich selbst einander gegenüber in entgegengesetztem Sinn zu drehen beginnen. Und so ging es angesichts der ungeheueren, in diesen ersten Teilungen latenten Kraft der Weltmaterie mit unvorstellbarer Geschwindigkeit weiter bis zur Bildung ihrer heutigen Form, angefangen von den heutigen Atomsystemen bis zur Zusammenballung ungeheurer Massen in den Himmelskörpern – ohne daß es je zu einem Stillstand dieser gewaltigsten Evolutionsbewegungen käme. Dabei ist das Charakteristische bei dieser Entwicklung, daß die Weltmaterie als dingliche Kraft immer und überall von dem Bestreben geleitet ist, die jeweils energetisch günstigen (Elementar-) Systeme, Atome und Moleküle, zu bilden, um auf diese Weise mit möglichst wenig Masse oder Energie möglichst viel Bewegung ihrer Teile in Beziehung aufeinander zu erzielen. Mathematisch ist diese Aussage formuliert durch die von Einstein gefundene, alle Teile der organischen Materie gleichermaßen beherrschende Weltformel $E = mc^2$ bzw. $m = E/c^2$. Infolgedessen bleibt keinem Teil der Weltmaterie die Freiheit, der übrigen Materie gegenüber eine Eigenindividualität mit eigengesetzlicher, von besagtem Grundprinzip der Weltmaterie abweichender Konzentration auf sich selbst zu entfalten, wie wir dies in so reichem Maß innerhalb der Pflanzen- und Tierwelt beobachten.

Daß zwischen anorganischen Körpergebilden jeder Art und den *Pflanzen* wirklich ein Wesensunterschied besteht, wird bestätigt durch die Tatsache, daß aus anorganischen Molekülen spezifisch pflanzliche Moleküle wie besonders die überaus komplizierten und vom energetischen Standpunkt aus ganz unwahrscheinlichen Eiweißmoleküle nur durch Einsatz zusätzlicher Energie gebildet werden können. Und auch dies nur durch Einsatz eines nur von Pflanzen produzierbaren Systems von Hormonen und Enzymen vielfältigster Art. Aber auch nach erfolgter Assimilierung in einen pflanzlichen Organismus leisten die der anorganischen Materie entnommenen Atome und Moleküle der Eingordnetheit in die spezifisch pflanzlichen Lebensvorgänge dauernden Widerstand. Dieser Widerstand ist es, der

die Pflanze zu dauerndem Stoffwechsel zwingt, um die zur Aufrechterhaltung ihrer Lebensvorgänge dauernd benötigte zusätzliche Energie beschaffen zu können.

Das alles berechtigt, ja zwingt zu dem Schluß, daß sich pflanzliches Leben nicht allein aus dem Wirken chemisch-physikalischer Kräfte verstehen läßt. Vielmehr muß die Pflanze als dingliche Kraft von höherer Ordnung als die anorganische Materie verstanden werden. Das heißt aber nichts anderes, als daß die Pflanze auf höherer Stufe der Zurückbezogenheit auf sich selbst – de Chardin würde sagen: auf höherer Stufe der »Einrollung« – stehen als die anorganische Materie. Damit ist die Möglichkeit einer spontanen Hervorbringung der Pflanzenwelt durch die anorganische Materie ausgeschlossen⁴⁰⁾. Ebenso wenig wie die anorganische Materie aus sich spontan pflanzliches Leben hervorbringen kann, kann die Pflanze ihrerseits spontan tierhaftes, sensitives Leben hervorbringen. Denn auch die pflanzlichen Moleküle leisten der Einbeziehung in die spezifisch sensitive Bewußtseinsstufe und damit in spezifisch sensitive Lebensvorgänge einen gewissen Widerstand, der darauf zurückzuführen ist, daß der Organismus des Tieres, und sei er auch nur einzellig, in höherem Maß konzentriert (»ingerollt«) ist als der pflanzliche. Damit aber entfernen sich die Anforderungen, die von einem tierhaften Organismus an die molekularen Träger tierhaften Lebens gestellt werden, noch weiter von dem ausschließlichen Streben der anorganischen Materie nach energetisch möglichst günstiger Molekülbildung als in der Pflanze. So kommt es, daß das vegetative Leben im Tier, ohne welches es sensitives Leben nicht geben könnte, in ständigem Widerstreit mit dem sensitiven Leben steht, der im Tier nur durch entsprechend erhöhte Betriebsenergie, also durch erhöhten Stoffwechsel ausgeglichen werden kann. (Daß das Tier von diesem Widerstreit nichts zu fühlen bekommt, liegt daran, daß alle diese Vorgänge sich im Bereich des Vegetativen, nichts ins sensitive Bewußtsein Gelangenden bleiben). In diesem Widerstreit muß wohl der tiefste Grund gesehen werden, weshalb sich bei den Tieren, je höher sie organisiert sind, umso deutlicher zwei sogar räumlich voneinander getrennte Zentren bilden: ein pflanzliches (im Unterleib) und ein sensitives (im Kopf)⁴¹⁾.

Ein ähnlicher Widerstreit zeigt sich endlich auch zwischen dem tierhaft-sensitiven Leben des menschlichen Leibes und der menschlichen Vernunftseele, deren Verhältnis zueinander eingehend behandelt ist in PTM, 8. Kap: Die *Wesensanlage des Menschen*. Erfordert schon die höhere Stufe der Komplexität der sensitiven Stufe der vegetativen gegenüber eine entsprechend erhöhte Betriebsenergie, so muß im Menschen ein Großhirn entwickelt werden, dessen Größe und Struktur weit über das selbst bei den höchstorganisierten Tieren notwendige Maß hinausgeht. Folglich ist zwischen Tier und Mensch ebenso wenig ein spontaner, kontinuierlicher Übergang möglich wie zwischen anorganischer Materie, Pflanze und Tier. Folglich erfordert jede dieser Stufen, vor allem auch die Einerschaffung einer Vernunftseele in den menschlichen Leib je einen besonderen Schöpfungsakt, durch den Gott aus anorganischem Sein pflanzliches, aus pflanzlichem Sein tierhaftes, aus tierhaftem Sein die menschliche, sinnlich-vernünftige Natur herausentwickelt oder, um einen in der aristotelischen Scholastik gebräuchlichen Ausdruck zu gebrauchen »eduziert«.

Im Gegensatz zu der Ansicht de Chardins, das Übel in der Welt sei nur eine »unausweichliche Nebenerscheinung« der kosmischen Evolution, führt der zwischen anorganischer Materie, Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt bestehende Antagonismus zu der Folgerung, daß das Übel in der Welt mit der Körperlichkeit alles Unter-

⁴⁰⁾ Vgl. PTM § 2; auch § 6 f.

⁴¹⁾ PTM § 27 f.

vernünftigen, also mit der Existenz in Raum und Zeit unlöslich verbunden ist. Diese fatale Verknüpfung beginnt schon mit dem Auftreten der Pflanzenwelt. Denn die Zugehörigkeit der Pflanze zu einer höheren Bewußtheitsstufe führt mit Notwendigkeit zu dauerndem Stoffwechsel; dieser aber wird umso schwerer durchführbar, je größer der Unterschied in der Bewußtheitsstufe und je höher dabei die Organisationsform eines organismischen Lebewesens ist. Damit wiederum wächst die Schwächung der Lebenskraft, die Anfälligkeit für Krankheiten aller Art und schließlich der Tod als das Aufhören der natürlichen Lebensfähigkeit. – Handelt es sich bei den unvernünftigen Lebewesen nur um physische Übel, so kommt bei dem mit vernünftigem Bewußtsein und freiem Willen ausgestatteten – damit aber auch zu sittlicher Verantwortlichkeit für all sein bewußtes Tun und Lassen befähigten Menschen die Möglichkeit zu einem Verhalten gegen sein Gewissen, die Möglichkeit zur Sünde als einem *sittlichen* Übel hinzu. Und zwar wird der Mensch in vielfacher Weise von seiner eigenen Leibesnatur zu Verhaltensweisen versucht, die mit seiner Vernunftnatur nicht in Einklang stehen. Auch dies ist eine Folge des unvermeidlichen Antagonismus zwischen der Leibes- und der Vernunftnatur des Menschen, weil es der menschlichen Leibesnatur natürlicherweise in vielen Fällen widerstrebt, sich den höheren Gesetzen der Vernunftnatur zu unterwerfen⁴²⁾.

In den beiden letzten Kapiteln von PTM wurden die Übel, die in unserer Welt herrschen, als ein Zeugnis dafür angesehen, daß der Zustand der gesamten Körperwelt, so wie er jetzt, in unserem Äon ist, nur vorläufig ist. Denn unmöglich kann der geistig-persönliche, unendlich vollkommene Gott eine Welt, die in allen ihren Teilen als Nachahmungen seines göttlichen Wesens geschaffen hat, in solch unvollkommenen Zustand für immer belassen. Vor allem ist es die allem Körperlichen, das ist allem in Teilen außereinander Existierenden versagte Möglichkeit, sich ganz zu durchdringen und dadurch sich ganz zu besitzen, die es nicht gestattet, einen solchen Seinszustand als endgültig anzusehen. Gilt das schon von der gesamten unvernünftigen oder untermenschlichen Natur, so noch mehr von der menschlichen Leibesnatur. Denn solange Körperlichem die Möglichkeit, sich völlig zu durchdringen, fehlt, ist es nichts Ganzes, nichts Fertiges, das Gott nicht in solchem Zustand lassen kann. Folglich muß es schon im göttlichen Schöpfungsplan gelegen haben, den Menschen mitsamt dem ganzen sichtbaren Kosmos, sobald ein von Gott vorgesehener Entwicklungszustand erreicht ist, in den Zustand völliger Durchdringlichkeit zu erheben. Damit wird dann der nur von Gott verwirklichtbare und für uns Menschen noch unerkennbare Endpunkt der Evolution unserer sichtbaren Welt erreicht sein. Und mit dieser Schlußfolgerung hat natürliche menschliche Erkenntnis-kraft, hat auf natürliche Erfahrung gegründete Metaphysik die Grenze erreicht, bis zu der sie vordringen kann. Das übrige muß sie einer auf übernatürliche göttliche Offenbarung gestützten Theologie überlassen.

III. Die Bedeutung des metaphysischen Ansatzes

Zur Beantwortung der oben in der Überschrift gestellten Frage darf jetzt wohl folgendes gesagt werden:

Ist durch metaphysische Überlegungen die Existenz eines überweltlichen, geistig-persönlichen Schöpfergottes gesichert, eines Gottes, der endliche Wesen nur als Nachahmungen seines göttlichen Wesens denken und nur durch – endlich begrenzte – Anteilgabe an seinem göttlichen Sein erschaffen kann, so ist durch den

⁴²⁾ PTM § 68 f.

Ursprung aus diesem einen Welt-Urgrund auch die seinshafte, allumfassende Einheit alles Geschaffenen gesichert. Dann ist auch alle zunehmende Mannigfaltigkeit innerhalb der Schöpfung als *Entfaltung* der durch die Erschaffung ursprünglich gegebenen Einheit zu verstehen. Das anschaulichste und überzeugende Beispiel solcher seinshafte Entfaltung ist die Entfaltung eines Baumes aus einem Samenkorn. Das unvorstellbar gewaltigere, einmalige Schauspiel solcher Entfaltung dagegen liefert die Entstehung unseres heutigen anorganischen Weltalls aus einem einzigen, aller-einfachsten »Uratom«⁴³⁾. Im Gegensatz dazu darf, wie die letzten Seiten gezeigt haben, die Entstehung der Pflanzenwelt nicht als spontane Höherentfaltung anorganischer Materie, die Entstehung der Tierwelt ebenso wenig als spontane Leistung der Pflanzenwelt verstanden werden, weil innerhalb der unternünftigen Natur jede Bewußtseinsstufe der Einbeziehung in eine höhere Stufe Widerstand leistet und daher einen spontanen Übergang von einer niedrigeren Stufe in eine höhere ausschließt.

Teilhard dagegen, der glaubte, im Interesse möglichst unmittelbaren Kontaktes mit der Naturwirklichkeit nur von seiner persönlichen, inneren und äußeren Erfahrung – unter möglichstem Ausschluß metaphysischer Überlegungen – ausgehen zu dürfen, erlebte durch beide Erfahrungsweisen die Naturwirklichkeit nur in ihrem gegenwärtigen Entwicklungszustand, also als eine ungeheure Mannigfaltigkeit von Einzelgegenständen, die er erst zu einer Einheit zusammenschauen mußte. Weil er aber durch seine paläontologischen Forschungen einen unverkennbaren Aufstieg von niedrigeren zu höheren Lebensformen feststellen konnte, glaubte er, hier eine spontane, sinnvolle Evolution annehmen zu müssen, die von der Ontosphäre über die Biosphäre in die Noosphäre führt, der alles Lebende von Natur aus zustrebe und erst in einem (noch nicht näher bestimmbar) Punkt *Omega* ihren natürlichen Abschluß, ihre Vollendung finden werde. Für ihn war Höherentwicklung gleichbedeutend mit Zusammenstreben, Vereinigung alles Getrennten zu höchster Einigung in diesem Punkt *Omega*, den er von seinen paläontologischen Entdeckungen her jedoch nur postulieren konnte.

Ogleich ihn von Anfang an die als absolut, als »göttlich« erlebte Materie faszinierte, wurde dadurch in ihm der religiöse Gottesglaube doch niemals erstickt. Je mehr Macht jedoch eine solche Materie, ein solches Universum über ihn gewann, umso peinlicher verspürte er die Zusammenhanglosigkeit seines Glaubens an die Welt mit dem geglaubten christlichen Gott. Geradezu als »geistige Schizophrenie« empfand er den gleichzeitigen Glauben an zwei absolute Wirklichkeiten, die im Grunde doch nichts miteinander zu tun haben sollten. Aus diesem inneren Konflikt konnte ihm auch sein an die aristotelisch-thomistische Scholastik gebundenes Ordensstudium nicht heraushelfen, da dieses selber an seinem inneren, fundamentalen Zwiespalt litt: an der Verwitterung zweier im Grunde miteinander unvereinbaren Weltanschauungssysteme, von denen das eine, auf Aristoteles zurückgehende, von der Unerschafftheit der Welt ausging und darum versuchen mußte, die Welt aus sich selbst zu verstehen, und demgemäß ein von der Existenz Gottes als der überweltlichen letzten Ursache aller Dinge unberührtes Begriffssystem auszubilden, während die andere, christlich-theistische Weltanschauung die Welt als von einem überweltlich geistigen Gott erschaffen lehrte und darum ein diesem Weltverständnis entsprechendes Begriffssystem hätte ausbilden müssen⁴⁴⁾.

Die quälende Spannung zwischen dem gleichzeitigen, unvermittelten Glauben

⁴³⁾ MIK § 12 f.

⁴⁴⁾ Vgl. ThGl 59 (1969) 339 ff.

an die »göttliche« Materie und an den Gott des christlichen Glaubens fand endlich eine – subjektive! – Lösung durch ein Ereignis, das de Chardin selbst für das bedeutendste seines Lebens hielt, es war das oben erwähnte Herz-Jesu-Erlebnis: In Jesus Christus ist Gott Materie geworden, ist eine verbindende Brücke zwischen Gott und dem Universum geschlagen! Jetzt erst schien es ihm möglich, die »erstaunliche und befreiende Harmonie zwischen einer Religion christlichen Typs und einer Evolution konvergierenden Typs« zu entdecken (vgl. oben S. 20). Und doch war diese Harmonisierung, die Teilhard als den größten Triumph seines Lebens bezeichnete, nicht echt! Denn da wurde dem Gottmenschen Jesus Christus eine zumindest vorwiegend kosmische Funktion zugeschrieben: Christus greift in die kosmische Aufwärtsentwicklung ein; ja er wird zu dem neuen Omega, ohne das die Welt ihre endgültige Vollendung nicht erreichen könnte. Als solches durchstrahlt er die ganze Masse der Natur. Nun »zögert Teilhard nicht mehr, von Christus als dem ›Retter der Evolution‹ zu sprechen und damit endgültig – als Gegenpol zu Kierkegard, zu St. Augustin und zu Thomas von Kempen – die ›Nachfolge Christi‹ in unserer Zeit in der Hingabe an die *Erde* zu suchen: »Anbeten bedeutete«, so hören wir, vordem: Gott den Dingen vorziehen, indem man diese auf ihn bezog und sie ihm opferte. Nunmehr heißt »anbeten«: sich mit Körper und Seele dem Schöpfungsakte widmen, sich ihm zuordnen, um die Welt durch Arbeit und Forschung zu vollenden«⁴⁵).

Bezüglich des Menschengeschlechts läßt Teilhard mit der Menschwerdung Jesu Christi »jene neue Phase beginnen, . . . zu welcher die Menschheit als Ganzes in der Erwartung eines ›ultra-humain‹, d. h. eines ›jenseits des Menschlichen liegenden Zustandes‹, langsam emporsteigt«⁴⁶).

Wie verschieden ist davon das Bild Christi, das wir aus der Bibel kennen: Die Förderung natürlicher menschlicher Werte, menschlicher Kultur, überläßt er grundsätzlich den Menschen selbst. Dagegen betonte er wiederholt und bestimmt, daß er gerade für die Schwachen und Armen, für die in der Welt zu kurz Gekommenen gekommen sei, um sie dem himmlischen Reich Gottes zuzuführen – für alle die, welche für seine Frohbotschaft empfänglich sind, die an ihn glauben und bereit sind, seine Gebote zu halten. Darum ist es der Frohbotschaft Christi durchaus fremd, wenn von ihm erwartet wird, daß er die Menschheit als Ganzes ihrer von Gott vorgesehenen Vollendung zuführen werde. – Hierin zeigt sich übrigens deutlich, wie Teilhard de Chardin nur in kosmischer Kollektivität zu denken vermag, wenn er unter ›Kollektivität‹ auch nicht dasselbe versteht wie der Materialismus oder der dialektische Kommunismus. Immerhin kommt bei ihm, wie gerade in solchen Formulierungen, das Verständnis für den Personencharakter in etwa zu kurz. Zum Begriff der Person, der Vollpersönlichkeit gehört ja die vollkommene Zurückbezogenheit auf sich selbst, uneingeschränkter Selbstbesitz und Selbstverfügung durch völliges In-sich-haben seiner selbst; also innere Freiheit von naturhaft zwingender Bindung an irgendein Außen⁴⁷). Darum könnte grundsätzlich nicht die ganze Menschheit kollektiv von einer kosmischen Aufwärtsbewegung, selbst wenn diese von Christus selbst ausginge, mit sicherem Erfolg erfaßt werden. Vielmehr hängt das Erreichen oder Verfehlen des von Gott dem Menschen gesetzten endgültigen Zieles in jedem Fall von der vernünftig bewußten, freien Willensentscheidung des einzelnen Menschen ab. Noch auf ein weiteres Bedenken ist hier einzugehen. Bei *V i a l l e t* heißt es: »Im Universum, das er (Teilhard) sich nur als lückenlosen Auf-

⁴⁵) Fr. A. Viallet, a.a.O., 215.

⁴⁶) Ebda., 214.

⁴⁷) Vgl. PTM § 56.

stieg vorstellen kann, empfindet er einen absoluten Schnitt zwischen ›natürlich‹ und ›übernatürlich‹ als ungerechtfertigt. Spricht er doch selbst (in der Introduction à la vie chrétienne) von der ›organischen Natur der Gnade‹ und führt dazu aus: ›... die Gnade stellt eine physische Mehrschöpfung dar. Sie läßt uns auf der evolutiven kosmischen Leiter um eine Sprosse höher steigen. Anders gesagt, sie ist von eigentlich biologischem Stoffe‹⁴⁸⁾. Was versteht Teilhard darunter? Nur das, was die katholische Theologie von jeher in den Satz zusammengefaßt hat: »Gratia naturam non destruit, sed perficit et elevat« (»Die Gnade zerstört die Natur nicht, hebt sie nicht auf, sondern vollendet und erhebt sie – sc. in einen erhabeneren Zustand«)! Jedoch machen verschiedene Äußerungen Teilhards selbst diese Deutung unwahrscheinlich. Gerade die beiden letztgenannten Sätze sprechen dagegen und zeigen deutlich genug, daß Teilhard vom Gedanken einer kontinuierlichen Evolution von Alpha bis Omega nicht ablassen will (und nicht kann) – wohl deshalb nicht, um von der »Göttlichkeit« seiner Materie, die ihn sein ganzes Leben lang so sehr faszinierte, keine wesentlichen Abstriche machen zu müssen. – Wenn dagegen Materie, alles was in Raum und Zeit auseinander existiert, seiner Natur nach unvollständiges, unfertiges Sein ist⁴⁹⁾, dann darf die Vollendung des gesamten sichtbaren Kosmos im allgemeinen und des Menschen im besonderen in keinem Sinn bloß eine Sprosse höher sein als unsere jetzige Daseinsform. Vollendung wie sie von Gott geplant ist und wie sie durch den auferstandenen Christus verwirklicht werden soll, ist Wiedergeburt aus Ihm im strikten Sinn zur übernatürlichen Teilnahme an seiner göttlichen Natur.

Man darf es wohl als die Tragik im Leben Teilhard de Chardins bezeichnen, daß seine Begegnung mit der Schönheit der Natur, die in ihm ein mystisches Erleben der Göttlichkeit irdischer Dinge auslöste, in einem Alter erfolgt, in dem der kindliche Verstand beides, die irdische Wirklichkeit der Dinge und das *in* ihnen sich offenbarende Göttliche, noch nicht voneinander zu unterscheiden wußte. So kam es, daß der junge Teilhard die Liebe, die dem in den Dingen sich offenbarenden Göttlichen allein gebührt, in kindlicher Unbefangenheit den ihn beeindruckenden Gegenständen selbst zuwandte und sie mit mystischer Zärtlichkeit als sein »göttliches« Eisen, seine »göttliche« Materie und schließlich als sein »göttliches« Universum liebte. Bei all dem war es im Grunde das *Absolute*, wonach er nach seinem eigenen Bekenntnis ein unstillbares Bedürfnis fühlte. So unbedingt, so stark war diese seine Jugendliebe, daß er ihr sein ganzes Leben lang die Treue hielt und halten zu müssen glaubte.

Als dann in reiferen Jahren der im Elternhaus ererbte christliche Glaube an den überweltlichen Schöpfergott von ihm bewußter gelebt zu werden begann, mußte auch der Konflikt zwischen beiden, seine ganze Liebe fordernden Mächten erweichen. Von da an wurde das Werk Teilhards von dem einen Grundbemühen beherrscht, diesen Konflikt zu überwinden. Aber zu sehr hatte Teilhard sich daran gewöhnt, seine »göttliche« Welt, der sein ganzes Forschen galt, und den *geglaubten* Schöpfergott als zwei im Grunde voneinander unabhängige, mehr oder weniger zusammenhanglose Größen zu betrachten, als daß ihm noch eine echte Zuordnung der Welt zu Gott, ihrem schöpferischen Ursprung, möglich gewesen wäre. Zu diesem Bemühen sagt Teilhard selbst: »Der Sinn für das Kosmische und der Sinn für das Christliche: sie bilden in mir zwei voneinander in ihrer Wurzel augenscheinlich unabhängige Achsen; und erst nach langer Zeit und vielen Bemühungen bin ich

⁴⁸⁾ Fr. A. Viallet, a.a.O., 205.

⁴⁹⁾ Vgl. PTM § 15.

dahin gelangt. . . eine Konvergenz und schließlich ihre grundlegende Identität zu erfassen⁵⁰). Die einzig mögliche Klammer zwischen beiden »Achsen« aber war für ihn Jesus Christus, in dem »Gott selbst Materie« wurde. Unerläßliche Voraussetzung für eine Vereinigung der »Achse des Universums« mit der Achse Gottes blieb für Teilhard das kontinuierliche, ununterbrochene Aufwärtstreben der »göttlichen« Materie in die Noosphäre, da Gott nur in dieser Richtung zu finden sei. Das war der tiefste Grund, weshalb Teilhard so unbeirrt an der Kontinuität der Aufwärtsbewegung der Materie festhielt.

Gerade das aber war seine Tragik als Naturforscher, daß es, wie S. 24 f dieser Untersuchung (letztlich) metaphysisch begründet wurde, eine solche spontane Aufwärtsentwicklung der Materie gar nicht geben kann, weil von Natur aus jede niedrigere Bewußtseisstufe der Einbeziehung in eine höhere Stufe widerstrebt, so daß dieser Widerstand jedesmal nur durch schöpferisches göttliches Eingreifen überwunden werden kann⁵¹). Damit aber ist das Weltbild Teilhards von den zwei koexistierenden Achsen »Gott« und »Universum« direkt widerlegt, denn damit ist die von ihm *postulierte* Existenz eines Punktes Omega im Sinn eines im Geistigen sich vollendenden Universums gegenstandslos und der zweiachsige Dualismus zwischen Gott mit Universum hinfällig geworden: Es gibt nur eine einzige absolute Größe, *Gott*; die Welt aber ist endlich, von diesem Gott nach freiem Willen und Wohlgefallen erschaffen und erhält von ihm allein die Fähigkeit zur Aufwärtsbewegung auf den Menschen – und durch diesen auf den Geist hin. Das Endziel dieser Entwicklung aber ist nach Gottes ewigem, freiem Ratschluß der Gottmensch Jesus Christus, der in der Auferstehung erklärte, ewige . . . der ewige Sohn Gottes, durch den der Vater alles, das ganze Universum, geschaffen hat. Er ist das wahre, ein Alpha, von dem alles Geschaffene seine Naturanlage mit allen ihren Fähigkeiten hat. Darum ist auch Er das eine, einzige und eindeutige Omega, auf das alles Geschaffene von Natur aus hingebunden ist, um durch ihn und in ihm seine von Gott gewollte Vollendung zu empfangen. Darum kann der Sinn jeglicher Evolution, die es in der Welt gibt, niemals der sein, sich durch die Entfaltung der eigenen Kräfte eine eigene, natürliche Vollendung zu erwerben; schon deshalb nicht, weil es eine solche, wie oben begründet, in einer in Raum und Zeit existierenden Welt gar nicht geben kann. Nach dem göttlichen Schöpfungsplan soll vielmehr die Entfaltung der in das ganze Universum und besonders in die menschliche Natur hineingelegten Entfaltungsmöglichkeiten dem einen Ziel dienen, sich Gott mehr und mehr zu öffnen, um in einem Höchstmaß für die *übernatürliche* Vollendung von oben her, durch die Vereinigung mit Christus, möglichst empfänglich und aufnahmefähig zu werden – eine lebendige Schale, die ihre Fassungskraft für das Göttliche mehr und mehr entfalten soll. Nach aller echten religiösen Erfahrung ist einer solchen Öffnung der Seele für das Übernatürliche entgegengesetzt das Streben nach eigener Vollendung durch die natureigenen Kräfte, eine Versuchung, der die an irdischen Gütern, an körperlichen und geistigen Gaben sowie an deren Entfaltungsmöglichkeiten Reichen am meisten ausgesetzt zu sein pflegen. Das macht es verständlich, weshalb Christus besonders in der Bergpredigt gerade die an diesen irdischen Gütern Mangel Leidenden selig preist und der Apostel Paulus so betont darauf hinweist, daß sich unter den wahren Christen so wenige Reiche und Große dieser Welt befinden.

Daß sich hier ein Riß zwischen dem Weg Teilhards und dem Geist des Christen-

⁵⁰) N. M. Wildiers, a.a.O., 11.

⁵¹) PTM §§ 2, 25 f und 46 f.

tums auftut, zeigt allein schon die oben (S. 28) zitierte Umwertung der Nachfolge Christi, die Teilhard glaubte vornehmen zu müssen. War die von ihm kritisierte Nachfolge einseitig, so die ihm vorschwebende noch einseitiger, und zwar zugunsten einer diesseitigen Vollendung der Schöpfung. Fasziniert von seiner ganz persönlichen inneren und äußeren Erfahrung der Materie, des ganzen Kosmos, schrieb er diesem einen Wert zu, der ihm bei kritischer Prüfung nicht zukommt. Da er beim Entwurf seines Weltbildes metaphysische Überlegungen nach Möglichkeit ausschloß, war es nur konsequent, daß er den Anspruch auf objektive, wissenschaftliche Gültigkeit desselben preisgab, um ihm nur den Rang eines Wagnisses einzuräumen, das er glaubte auf sich nehmen zu müssen, um einen erträglichen Ausgleich der ihn bedrängenden Spannung zwischen seinem »Sinn für das Kosmische und seinem Sinn für das Christliche« zu finden, bei dem er sich jedoch bis in sein Alter nicht völlig beruhigen konnte.