

Pierre Teilhard de Chardin, Le Phénomène humain / Der Mensch im Kosmos, ED Paris 1955

I. Inhalt

a. Aufbau

Pierre Teilhard de Chardins Werk *Der Mensch im Kosmos* (Original: *Le Phénomène humain*), geschrieben 1938-1940, mehrfach ergänzt und überarbeitet, erschienen posthum 1955 (siehe II. Rezeption), ist klar und übersichtlich aufgebaut. In der veröffentlichten Fassung schließt sich an das Verzeichnis eines wissenschaftlichen Komitees und eines Ehrenkomitees, in dem Wissenschaftler v.a. naturwissenschaftlicher Disziplinen und prominente Personen der Gesellschaft Frankreichs vertreten sind, ein Vorwort des Theologen Wildiers an, der Teilhard aus der römischen „Schusslinie“ bringen will, indem er betont, das Buch wolle auf dem Boden der Erfahrungswissenschaft bleiben und schiebe „absichtlich alle theologischen Probleme beiseite“. An eine „Vorbemerkung des Verfassers“ fügt sich ein Prolog an, bevor der Haupttext mit vier Kapiteln beginnt: „I: Die Vorstufe des Lebens“, „II: Das Leben“, „III: Das Denken“, „IV: Das höhere Leben“. Den Abschluss bilden ein Epilog „Das Phänomen des Christentums“, ein de facto an Rom adressiertes Nachwort „Die Essenz des Phänomens Mensch“ sowie ein Anhang „Einige Bemerkungen über den Rang und die Rolle des Bösen in einer evolutionären Welt“.

b. Vorbemerkung des Verfassers (15-17)

Der erste Satz gibt bereits Teilhards Dilemma und die sein Werk durchziehende Spannung an: „Um das Buch, das ich hier vorlege, richtig zu verstehen, darf man es nicht lesen, als wäre es ein metaphysisches Werk, und noch weniger wie eine Art theologischer Abhandlung, sondern einzig und allein als naturwissenschaftliche Arbeit.“ (15) Teilhard hat die Vorbemerkung 1947 – vergeblich – hinzugefügt, um eine vatikanische Druckerlaubnis zu erhalten. Tatsächlich geht es ihm weniger um die Klärung klassischer metaphysischer und theologischer Probleme als um eine holistische Darstellung des Kosmos bzw. des Menschen, insofern er sich staunend inmitten kosmischer Ordnung betrachten kann. Dies ist deutlich im Titel der deutschsprachigen Ausgabe angezeigt. Teilhard spricht von „einer das Universum umfassenden Schau“ (16), was die für ihn zentrale mystische Dimension andeutet.

c. Prolog: Sehen (17-23)

Die mystische Schau des Kosmos bedeutet das Erkennen umfassenderen Vereintseins: „Höheres Sein ist umfassenderes Vereintsein: dies ist der Grundgedanke des vorliegenden Buches und der Schluß, zu dem es gelangt.“ (19) Darin deutet sich

auch eine ethische Dimension an, insofern es Teilhard gegen den Wahnsinn des Nationalsozialismus und diverser Faschismen wesentlich um die eine Menschheit zu tun ist, die nur dann entsprechend zur Sprache gebracht wird, wenn ihre Verbundenheit mit dem Leben und dessen Vorstufe erkannt wird. Der Mensch ist nicht das statische *vinculum substantiale* des Seienden, „nicht fester Weltmittelpunkt, sondern Achse und Spitze der Entwicklung – und das ist viel schöner“ (23). Damit ist eine weitere zentrale Auffassung Teilhards zum Ausdruck gebracht: Das Sein als umfassende Vereinigung des Kosmos ist kein statischer Gegenstand unserer Erkenntnis, vielmehr erschließt es sich genetisch einer *Erzählung*, die gewissermaßen performativen Charakter hat. *Die mystische Ganzheit des Kosmos und die in ihm verborgene Verheißung vollzieht sich im Akt des Erzählens*: „Ich erhebe nicht den Anspruch, sie [die dem Menschen vorhergehenden Zeiten] zu beschreiben, wie sie wirklich gewesen sind, sondern wie wir sie uns vorstellen müssen, damit die Welt in diesem Augenblick für uns wahr werde.“ (22) So lässt sich das Hauptwerk Teilhards als große, bis in die Zukunft hinausreichende Erzählung des Kosmos, des Lebens und des Menschen betrachten.

d. I. Die Vorstufe des Lebens (25-65)

Der erste Akt von Teilhards Erzählung („Die Vorstufe des Lebens“) ist, wie auch die anderen Hauptkapitel, Hegel vergleichbar in drei Teile gegliedert. Der sachliche Grund liegt wohl darin, dass der erste Teil jedes Kapitels gewissermaßen die Entstehung, der zweite die volle Verwirklichung und der dritte den Übergang in die nächste Stufe anzeigt. Gemäß seiner Grundthese des Seins als Vereinigung versucht Teilhard bereits in der „Vorstufe des Lebens“ aufzuzeigen, dass auch das nichtlebendige Sein als in sich gegliedertes Ganzes zu verstehen ist. In der Diktion Leibniz', zu dessen Denken sich starke Parallelen zeigen, könnte man sagen, dass Teilhard den Kosmos als Zentralmonade ansieht, der ein unendlich komplexes, in sich gegliedertes Gebilde darstellt, wobei jeder Teil, insofern er Einheit ist, dieses Ganze widerspiegelt, d.h. als Mikrokosmos den Makrokosmos abbildet („perzipiert“). Bereits die anorganische Welt ist nicht bloße Zusammensetzung von Teilchen, sondern als in sich gegliederter Organismus Einheit von Einheiten. Wie sehr Teilhard, Leibniz vergleichbar, in seinen naturphilosophischen – besser: naturgeschichtlichen – Überlegungen neue naturwissenschaftliche Konzeptionen aufgenommen hat, zeigt sich daran, dass er (ohne theologische Vereinnahmung) auf die Urknalltheorie (vgl. 36) und den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik, d.h. der zunehmenden Entropie, eingeht: „Jede Synthese kostet“, was „ein Grundgesetz für alles Wirkliche [ist], das [...] bis in den geistigen Bereich des Seins sein Recht behauptet“ (39). Bereits hier lässt sich erahnen, dass Teilhard entgegen zahlreichen Vorwürfen keinen ungebrochenen Fortschrittsoptimismus vertritt. Während die „Außenseite der Dinge“ in der Entropie endet, gibt es auch eine „Innenseite der Dinge“, welcher der zweite Teil der „Vorstufe des Lebens“ gewidmet ist. Diese Innenseite ist, der Monade vergleichbar, das geistige Moment der Entität, welches ihr als innerer, d.h. nicht zusammengesetzter Einheit zukommt. Jede Einheit ist gleichsam Trägerin einer ganz bestimmten, je ihr zukommenden Information, die sie von anderen unterschei-

det, wobei sich eine im Lauf der Zeit zunehmende Komplexität dieser Informationsreihen zeigt, die in gewissem Sinne den Gegenpol zur Entropie darstellt. Bemerkenswerterweise geht Teilhard, wiederum Leibniz vergleichbar, von einer kontinuierlichen Entwicklung aus, die ihn von der anorganischen zur organischen Chemie führt. Diese mündet ohne einen genau angebbaren Zeitpunkt ersten Auftretens in das Reich des Lebens.

e. II. Das Leben (67-160)

Teilhard setzt schon in der Sphäre der Vorstufe des Lebens innere, also nicht durch äußere Instanzen zusammengesetzte Einheiten, die Träger von „Information“ sind und so geistige Bedeutung („Bewußtsein“) haben, sodass das Leben einerseits eine kontinuierliche Weiterentwicklung der physikalisch-chemischen Welt ist, andererseits aber – bereits in seinem ersten Auftreten als Zelle – auch eine neue ontologische Qualität darstellt. Die Zelle hat „eine neue Methode gefunden [...], eine größere Masse von Materie zu einer Einheit zusammenzufassen“ (79). Der Vorgang der Lebensentstehung ist durch Einmaligkeit gekennzeichnet, nicht zuletzt deshalb, weil das Leben selber die Ressourcen der Erde so verändert hat, dass der Zustand, der zu dessen Entstehung geführt hat, nicht mehr wiederholbar ist. Grundsätzlicher noch zeigt sich im Sein eine formende Kraft, die einen bestimmten Kairos, d.h. Zeiten besonders intensiver Entfaltung und Zeiten der Erschöpfung hat. Dies gilt für Kosmos und Erde wie für das Leben und später für die menschliche Geschichte. Nach den grundsätzlichen Reflexionen über die Lebensentstehung erzählt Teilhard mit offensichtlicher Freude im zweiten Teil dieses Kapitels von der Ausbreitung und Entwicklung des Lebens. Im Ausdruck „geplanter Zufall“ (105) zeigt sich weniger eine direkte Kritik am Darwinismus als vielmehr die Auffassung, dass im Sein selber gewissermaßen die Kraft zu einer Geschichte steckt, die zunehmend höhere, d.h. universalere und seismächtige Einheiten generiert. Teilhard negiert den Darwinismus als Beschreibung der evolutiven Entwicklung auf ontischer („äußerer“) Ebene nicht, ist aber der Auffassung, dass hinter jener ein metaphysisches geistiges Prinzip zunehmender Vereinigung (bis hin zum Menschen und darüber hinaus) steckt. In anderen Worten: Ein geistig-teleologisch ausgerichtetes Sein vermittelt sich wirkursächlich-materiell. Entscheidend ist, dass Teilhard seine Geschichte auf den Menschen (ja sogar auf intersubjektive Geistigkeit hin) ausrichtet, weil der Mensch auf Grund seiner Reflexions- und Sprachfähigkeit sich auf das Ganze des Seins hin öffnen und damit Vereinigung in einem umfassenderen Sinn (als etwa Stein oder Schwamm) zum Ausdruck bringen kann. Teilhard erzählt die Genese der einzelnen Tierstämme auf der Höhe der wissenschaftlichen Erkenntnis seiner Zeit und streicht dabei die „Biogenese“ deutlich heraus: „Wollte man künftig unsere Überzeugung von der Tatsache einer Biogenese erschüttern, so müßte man die Gesamtstruktur der Welt untergraben und den Lebensbaum entwurzeln.“ (139) Die Biogenese führt zu einer Komplexität, die biologisch gesehen in keine bestimmte Richtung weist, metaphysisch betrachtet aber den Geist und seine Vereinigungskraft (die Fähigkeit, das Seiende im Ganzen in sich zu versammeln) immer deutlicher hervortreten lässt, was den „Ariadnefaden“ für Teilhards Geschichte abgibt

(141-146). Ausdruck dieser nun auftretenden Geistigkeit ist das Nervensystem und als dessen Ausdifferenzierung das Gehirn. Die geistige Entwicklung stellt nach der „Geogenese“ und der „Biogenese“ als „Psychogenese“ den dritten Abschnitt der Seinsgeschichte dar (wobei jede dieser drei Epochen auch in den je anderen wirkt). Gemäß dieser auf den Menschen (bzw. den Geist) zielenden Entwicklung fokussiert Teilhard den Blick immer stärker auf den Homo sapiens. In konzentrischen Kreisen öffnet sich die Erzählung von den Säugetieren über die Primaten zu den Hominiden, um schließlich beim Menschen (3. Hauptkapitel) anzukommen.

f. III. Das Denken (163-239)

Der erste Abschnitt dieses Hauptkapitels expliziert „Die Geburt des Denkens“ analog zum Übergang zum Leben als „Diskontinuität in der Kontinuität“, d.h. einerseits als kontinuierlichen Übergang, der keinen fixierbaren Anfang des vernunftbegabten Menschen festhalten lässt, andererseits als die Diskontinuität, die das Phänomen des Ichbewusstseins mit sich bringt und die Vorstellung eines Wesens zwischen Reflexion und Nichtreflexion verunmöglicht. Teilhard bringt das Proprium der Reflexion auf den Punkt, indem er betont, dass das Selbstbewusstsein nicht nur Wissen, sondern „Wissen des Wissens“ ist (vgl. 166). Der zweite Teil versucht die menschliche Evolution näher nachzuzeichnen, um dann in eine geschichtsphilosophische Betrachtung überzugehen, die den Westen, d.h. „Mesopotamien, Ägypten, die hellenische Welt – bald auch Rom – und über allem [...] das geheimnisvolle jüdisch-christliche Ferment, das Europa seine geistige Form gab“ als entscheidendes Agens der Weltgeschichte sieht. Im dritten Teil trachtet Teilhard, eine Art Gesellschaftstheorie verbunden mit einer Genese des Wissens zu geben. Entscheidend für das moderne Bewusstsein ist dabei erstens das Wissen der *gemeinsamen Herkunft des Menschen* (bzw. des Seins überhaupt) und darin ein „Verwachsensein in gemeinsamer Genese“ (222), womit auch der ethische Aspekt deutlich wird: Die zunehmende Einheit des Seins hat nicht zuletzt die Bedeutung, dass die Menschheit auf eine globale Gesellschaft zustrebt und letztlich in Solidarität mit dem Kosmos zu stehen hat. Gedanken, die umso schwerer wirken, zumal weite Teile des Buches zur Zeit des nationalsozialistischen Wahnsinns abgefasst wurden. Das zweite Paradigma moderner Gesellschaft ist die *Evolution* als „die allgemeine Bedingung, der künftig alle Theorien, alle Hypothesen, alle Systeme entsprechen und gerecht werden müssen, sofern sie denkbar und richtig sein wollen“ (223). Der Mensch bestimmt sich nicht nur als geschichtliches Wesen, sondern führt in seinen kulturellen Errungenschaften die Evolution weiter, wobei er gleichzeitig in das Bewusstsein nie erahnter zeitlicher (und räumlicher) Dimensionen vorstößt, was die Frage aufwirft, ob das (menschliche) Bewusstsein „in den unbegrenzten Weiten eines regungslosen oder eines ewig bewegten Universums [...] in nichts vergehen [müsste]“ (233). Dies drängt schließlich zur letzten und entscheidenden Frage nach der Stellung des Menschen als (derzeitiger) „oberster Spitze der großen biologischen Synthese“ (229) innerhalb des Kosmos. Ist der (menschliche) Geist nur Teil eines auch ohne ihn weiterlaufenden Universums oder gibt es eine „Überseele“, die quasi das All durchdringt und als Punkt „Omega“ dessen Seinsprinzip (Zentralmonade) ist?

g. IV. Das höhere Leben (241-301)

Der erste Teil dieses Hauptkapitels („Die kollektive Lösung“) bringt vor allem eine fundamentale Kritik an den „Häresien des Individualismus und der Rassenlehre“ (252f.), die einer wirklichen Einigung des Menschen als dem nächsten Schritt hin zur kosmischen Seinseinheit entgegenstehen. Teilhard schwebt die Vision einer in einem gemeinsamen Wissens- und Erzählschatz geeinten Menschheit vor, wofür sein Buch Zeugnis gibt: Es versteht sich als eine Art Leiterzählung einer geeinten Menschheit. Viele in diesem Zusammenhang genannte Details sind fraglich – so die Andeutung, dass die Menschheit unter der Führung einer Elite stehen muss (251) oder die Vision einer lückenlosen Schau des Universums (255) –, allerdings werden diese „Details“ lediglich zur Illustration der Grundvision am Rand mitgeführt. Die Abgrenzungen des ersten Abschnitts werden im zweiten Teil „Jenseits des Kollektiven: Das Überpersönliche“ fortgesetzt, wo sie auf Positionen, die das Individuum in einer Massenbewegung aufgehen lassen, zielen, also auf den Sozialismus (sowjetischer Prägung). Vor allem wird deutlich, dass das visionär geschaut universale Band des Geistes, welches nicht unter das Niveau des Persönlichen fallen darf, nicht vom Menschen selbst erzeugt werden kann (vgl. 261). Damit stellt sich nun die Frage, wie der *Punkt Omega* (267) als Schlussstein zu denken ist – gerade auch vor dem Hintergrund der fortschreitenden Entdeckung der räumlichen und zeitlichen Ausmaße des Kosmos (vgl. 265). Teilhard gibt eine mystische, an Leibniz erinnernde Antwort: „Was ist denn gerade im Interesse des Gesamtlebens das Werk der menschlichen Werke, wenn nicht die Errichtung eines absolut originalen Zentrums in jedem von uns, worin sich das Universum in einzigartiger, unnachahmlicher Weise widerspiegelt – eben unser Ich, unsere Persönlichkeit?“ (269) Dies lässt an die Monade denken: Jede ist innere Einheit, Fokuspunkt ihrer Relationen und nicht einfach Mechanismus (Zusammengesetztes aus Teilchen). In unterschiedlicher Weise ist jede Entität auf alle anderen bezogen und spiegelt sie wider. Diese Beziehungsebene manifestiert sich im Nichtlebendigen etwa als Gravitation, das Lebendige ist „intensivere“, „beziehungsfähigere“ Einheit. Insofern der Mensch Kraft seines Geistes Offenheit für das Sein im Ganzen ist, steht er in Teilhardschen Kategorien ausgedrückt noch stärker im *Zentrum* als das sonstige Seiende, spiegelt das Universum allerdings in endlicher Perspektive. Der Punkt Omega ist nun nicht ein aus endlichen Entitäten zusammengesetztes Universum und somit bloßer Mechanismus, sondern unendlicher Spiegel, in dem sich alle Monaden „durchdringen“, die „Überpersönlichkeit“, die – mit Leibniz gesprochen – allem Sein zu Grunde liegt, oder der absolute Vereinigungspunkt konkretisiert als Gottes Liebe, die der zureichende Grund ist, warum etwas so und nicht anders ist. Teilhard bestimmt dieses universale Band als Liebe, in der sich das Sein als je höhere Vereinigung zum Ausdruck bringt. Denn die Liebe ist der zureichende Grund, aus dem alles ist und zu dem alles hinstrebt. Der Punkt Omega, Ausdruck höchster Liebe, ist nicht empirisch erfassbar, sondern muss mit den Augen der Liebe visionär erblickt werden. Als das je Größere ist er nicht in der Reihe der Erscheinungen zu verorten, sondern als Transzendenz das erfahrbare Sein noch einmal übersteigend. Der Schlussabschnitt („Der Endzustand der Erde“) ist eschatologisch ausgerichtet. Die natürliche Evolution wurde von der „künstlichen“, d.h. von der Intelligenz des

Menschen, wenigstens was das treibende Moment der Geschichte anbelangt, abgelöst. Das „Ende“ sieht Teilhard in einer universalen Vergeistigung des Seins, die in eine „Ekstase“, „die über die Ausmaße und den Rahmen des sichtbaren Universums hinausführt“ (300), mündet. In dieser Ekstase lässt sich eine Art ultimativer Vereinigung mit Gott erahnen, dem als absoluter Transzendenz auch die Bezeichnung Punkt Omega nicht gerecht werden kann – ein Gott, in dem alle Zeiten und Räume vereinigt sind und der auf diese Weise Anfang, Mitte und Endpunkt der Geschichte ist, die Teilhard erzählt. Gott ist nicht fernab von Geschichte zu denken, allerdings muss (anders Schiwy, 2001) zugleich betont werden, dass Gott als Zentrum der Geschichte nicht nur utopisches Omega, sondern auch vorgängiges Alpha der Zeit ist und so *nicht* einem zeitlichen Wandel unterliegt.

h. Schluss

Teilhards Werk hat einen dreifachen Ausgang: Zunächst den „Epilog“ (302-310) als ursprünglichen Schluss, in dem er das Christentum als *die* Religion, in der die kosmische Liebe zum Ausdruck gebracht wird, andeutet: „Das Christentum allein, ganz allein auf der modernen Erde zeigt sich fähig, in einem einzigen, aus dem Leben entspringenden Akt das All und die Person zur Synthese zu bringen.“ (309) Dem ist eine „Zusammenfassung oder Nachwort“ angeschlossen, das auf Fragen angesichts der Beanstandungen der römischen Kurie eingeht und die grundsätzliche Möglichkeit des Scheiterns der Evolution einräumt, sie aber für unwahrscheinlich hält. Dem Pantheismusvorwurf wird entgegnet, Gott sei nicht das Resultat eines evolutiven Prozesses, sondern müsse als Zentrum der Zeiten und Räume auch als präexistent aufgefasst werden. Beendet wird das Werk mit dem – zehn Jahre nach dem Haupttext geschriebenen – Anhang „Einige Bemerkungen über den Rang und die Rolle des Bösen in einer evolutionären Welt“ (323-326), der dem Vorwurf der (wenigstens impliziten) Negierung der Erbsünde antwortet. Teilhard verdeutlicht, sehr wohl die Realität des Bösen zu erkennen, wobei aber unausgesprochen bleibt, dass seine Geschichte wesentlich eine der Hoffnung ist.

i. Einschätzung

Teilhards Werk besticht durch die mystische Zusammenschau des Kosmos (in der viele naturwissenschaftliche Erkenntnisse in den Grundzügen bis heute Gültigkeit besitzen) und beeindruckt durch seine Lesbarkeit. Tatsächlich kann das Buch wohl als große Erzählung gedeutet werden, die einerseits gegen erstarrte Religiosität das lebendige und d.h. geschichtliche Wirken des Geistes aufzeigen und dabei das (katholische) Christentum mit der Evolutionslehre versöhnen will, andererseits darwinistischen Positionen mit ihrer latenten Hoffnungslosigkeit, die sich daraus ergibt, dass der Mensch und das, was er liebt, letztlich eine verschwindende Episode einer richtungslosen Zeit sind, eine optimistischere und weniger traurige Geschichte entgeggestellt. Haltlos ist der Pantheismus-Vorwurf, Gott wäre Produkt eines welthafte[n] Prozesses, berechtigter die Kritik, die Bedeutung des Bösen und der Erbsünde

sei zu gering veranschlagt, wobei jene Kritik die Intention einer hoffnunggebenden Geschichte – die wahrlich dringlich war in Zeiten des Nationalsozialismus – unterläuft. An den Fortschrittsoptimismus koppelt sich als unangenehm berührende Seite die Gleichgültigkeit gegenüber der sozialen Frage („von mittelmäßigem Interesse“, 273) und eine manchmal naiv anmutende Technikgläubigkeit, die sogar vor Eugenikphantasien nicht zurückschreckt (vgl. 292). Was die Kritik von naturwissenschaftlicher Seite betrifft, wurde bereits festgehalten, dass Teilhard nicht gegen die darwinistischen Prinzipien Selektion, Mutation und Generation argumentiert, wohl aber ein geistiges Element der Seinsgenese veranschlagt, für das gute philosophische Gründe angeführt werden können. Diese allerdings wird man in differenzierterer Form bei Leibniz (Monadologie), Kant, Schelling und Hegel finden. Man kann Teilhards Werk vielleicht sogar als popularisierten Leibniz lesen, und es bleibt sein großartiges Verdienst, eine geistige Gesamtschau in Form einer Erzählung gegeben zu haben, die in breiten Kreisen der Menschheitsfamilie (im Gegensatz zu Leibniz und den idealistischen Denkern) Verständnis finden konnte.

II. Rezeption

Der Mensch im Kosmos, geschrieben von 1938-1940, konnte erst posthum veröffentlicht werden, weil die Druckerlaubnis seitens der römischen Kurie verweigert wurde. 1955 erschienen, wurde es umso enthusiastischer aufgenommen. Teilhards Buch ist wohl eines der letzten und wenigen theologischen wissenschaftlichen Werke, welches eine weltweite wie massenhafte Verbreitung fand, wovon nicht zuletzt zahlreiche Teilhard-Gesellschaften und Stiftungen zeugen. In den 50er und 60er Jahren des 20. Jh. prägte es eine ganze Generation von Theologen (aber auch Philosophen wie Löwith). Besonders beeinflusst durch Teilhard wurden etwa Henry de Lubac, Karl Rahner, Carlo Maria Martini und Jean Daniélou. Herauszuheben ist Rahners *Grundkurs des Glaubens*: Eines seiner Leitmotive, die Suche nach einer „Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung“ entspringt direkt den Gedanken Teilhards, wenngleich Rahner diesen in seinem Hauptwerk nicht zitiert. Auch die Pastoralkonstitution des zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* zeugt mit ihrer Fortschrittsvision vom Einfluss Teilhards. War der Höhepunkt der Rezeption wohl mit den 60er Jahren erreicht, finden sich auch danach – etwa in der Prozesstheologie und in zeitgenössischen Versuchen, eine *causa finalis* in der Entwicklung des Seienden festzumachen (etwa in Claytons Emergenztheorie) – wichtige Zeugnisse des Einflusses. Neben zustimmender Rezeption gab es aber auch heftige Kritik. Diese kam einerseits – wie bereits dargestellt – aus theologischen und kirchlichen Kreisen. Andererseits wurde und wird Teilhard von radikalen Darwinisten und Materialisten die teleologische und metaphysische Interpretation der Naturgeschichte zum Vorwurf gemacht. Rückzufragen ist allerdings, ob nicht vielmehr diese Kritiker in ihrer Konzeption der blinden Zufälligkeit als Motor der Evolution Gefahr laufen, ohne weitere hermeneutische und naturphilosophische Reflexion legitime naturwissenschaftliche Modelle und die ihnen zugrundeliegenden Methoden und Voraussetzungen zu ontologisieren, d.h. als Deutungsschema der Wirklichkeit zu verabsolutieren. Zuletzt ist festzuhalten: Da Fragestellung und Vision,

die Teilhard angetrieben haben, nämlich die Einheit des Kosmos darzustellen und die Utopie einer universalen wie unvergänglichen Liebe zu erzählen, aktueller denn je sind, wird Teilhards Werk vorerst wohl nicht in Vergessenheit geraten.

Literatur

Quellen und Werkausgaben

CHARDIN, PIERRE TEILHARD DE, *Le Phénomène humain*, Paris 1955.

CHARDIN, PIERRE TEILHARD DE, *Das Phänomen Mensch*, München³2005.

Sekundärliteratur

BROCH, T., *Denker der Krise. Vermittler von Hoffnung – Pierre Teilhard de Chardin*, Mainz 2000.

GRUMETT, D., *Teilhard de Chardin: Theology, Humanity and Cosmos (Studies in Philosophical Theology)*, Leuven 2005.

LEINER, M./N. KNOEPFFLER/H.J. BIRX (Hrsg.), *Teilhard de Chardin: Naturwissenschaftliche und theologische Perspektiven seines Werks*, Göttingen 2005.

LUBAC, H. DE, *La pensée religieuse du père Pierre Teilhard de Chardin*, Paris 1962.

SCHIWY, G., *Ein Gott im Wandel*, Düsseldorf 2001.

SCHIWY, G., *Teilhard de Chardin: Sein Leben und seine Zeit (2 Bde.)*, München 1981.

SCHMITZ-MOORMANN, K., *Pierre Teilhard de Chardin*, Mainz 1996.

SCHMITZ-MOORMANN, K. (Hrsg.), *Teilhard de Chardin in der Diskussion*, Darmstadt 1986.

Kurt Appel