

⁹ I. Hermann, Endstation Mensch = *theologica publica* 2 (Olten und Freiburg i. Br. 1966).

¹⁰ J. Pieper, Zustimmung der Welt. Eine Theorie des Festes (München 1963) 63–66.

¹¹ Geschichte und Eschatologie aaO. 184.

¹² Vgl. E. Brunner aaO. 232: «Was bei Bultmann als Eschatologie übrig bleibt, ist nicht mehr Hoffnung auf ein Zukünftig-Ewiges, sondern lediglich ein neues Selbstverständnis des gegenwärtigen Menschen, das durch (letztliche Entscheidung) zustande kommt und darum in einem vom neutestamentlichen ganz verschiedenen Sinn auf (letzte) Dinge bezogen, also eschatologisch heißen kann. Die Dimension der Zukunft ist in dieser (Interpretation) aus dem neutestamentlichen Kerygma ganz einfach ausgefallen.»

¹³ Christus und die Zeit (Zürich 1963); Heil als Geschichte (Tübingen 1965).

¹⁴ aaO.

¹⁵ Die Zukunft des Gekommenen, Grundprobleme der Eschatologie (München 1961).

¹⁶ Theologie der Hoffnung (München 1966).

¹⁷ J. Moltmann, Existenzgeschichte und Weltgeschichte, Auf dem Wege zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums: Evangelische Kommentare 1 (1968) 16f.

¹⁸ Es ist bekannt, wie sehr für diese Wende der Eschatologie ins Gesellschaftlich-Politische die Arbeiten von E. Bloch, vor allem sein Werk «Das Prinzip Hoffnung» (3 Bände [Berlin 1954–1959]), von Einfluß gewesen sind.

¹⁹ So von E. Brunner, A. Rich, J. Moltmann, W. Rauschenbach u. a.

²⁰ Die hier vorkommenden Begriffe entstammen ebenso einer neo-marxistischen Soziologie wie der theologischen Überlieferung.

²¹ Vgl. R. Shaull, Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie: Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, Deutsche Ausgabe (Stuttgart-Berlin 1967) 91 ff.

²² Die Weltlichkeit des Glaubens, Diakonie im Horizont der Säkularisierung (Zürich-Stuttgart 1966) 52, 54.

²³ Existenzgeschichte und Weltgeschichte aaO. 16.

²⁴ Letztere z. B. bei J. B. Metz, Kirche und Welt im Licht einer «politischen Theologie»: Zur Theologie der Welt (Mainz-München 1968) 99–116; Ebenso bei K. Rahner, Zur Theologie der Hoffnung

(V.): Schriften zur Theologie, VIII (Einsiedeln 1967) 561ff (besonders 575ff); ders., Über die theologische Problematik der «Neuen Erde»: aaO. 580ff.

²⁵ Vgl. Manifiesto de los Obispos del Tercero mundo = Seminario Marcha 1379 (Montevideo 1967); Carta de 300 sacerdotes brasileños a sus Obispos = Seminario Marcha 1380 (Montevideo 1967); Carta pastoral de adviento del Sr. Administrador Apostólico de Montevideo, Msgr. Carlos Parteli (Montevideo 1967).

²⁶ Der Geist eschatologischer Neubesinnung: Concilium 4 (1968) 108. Denselben Geist atmet, wenn es ein paar Seiten weiter heißt: «Um unserer Berufung, Gott zu leben, treu zu bleiben, müssen wir schon heute leben, als seien wir im Himmel» (aaO. 111).

²⁷ S. M. Daecke, Teilhard de Chardin und die Evangelische Theologie. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt (Göttingen 1967) 376f.

²⁸ So etwa in den Gebeten von H. Oosterhuis, Bid om Vrede (Utrecht) (Ganz nah ist Dein Wort [Freiburg 1967]) oder in manchen der neu formulierten «Eucharistiegebete», die in den Niederlanden in Gebrauch sind.

²⁹ Zum Beispiel K. Rahner, Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation (VI): Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 660–666; J. B. Metz, Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute: Zur Theologie der Welt aaO. 37–45.

³⁰ Zum Beispiel H. Schlier, Das Ende der Zeit: Geist und Leben 40 (1967) 203–217.

³¹ Widerstand und Ergebung aaO. 86.

³² aaO. 137.

³³ aaO. 23 u. 24.

³⁴ Concilium 3 (1967) 695–706; 705.

FRIEDRICH WULF

geboren am 18. Juni 1908 in Düsseldorf, Jesuit, 1938 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Münster und Tübingen und doktorierte 1946 in Philosophie. Er veröffentlichte: Geistliches Leben in der heutigen Welt (Freiburg 1960) und ist seit 1947 Chef-Redakteur der Zeitschrift Geist und Leben.

Regis Maché

Wissenschaft, Bildung und Eschatologie: Gedanken eines Wissenschaftlers über Teilhard de Chardin

«Der Reiz liegt für die Wissenschaft in der Kunst, Wissenschaft zu betreiben.»¹ Eine Formulierung von Paul Valéry! Was den Menschen in erster Linie interessiert, ist nicht das, was bei einer Forschung herauskommt, auch wenn es ihm die Möglichkeit in die Hand gibt, sich das Leben bequemer

zu machen, seine Hauptaufmerksamkeit gilt vielmehr der Entdeckung der Natur. Die Kunst des Forschers (als Handwerker) – das ist es, was die Mühe lohnt. Diese Meinung eines Dichters und Schriftstellers bringt eine fundamentale Wirklichkeit zum Ausdruck, die der Mann der Wissenschaft lebt. Mehr als die Entdeckung selbst ist und bleibt es die Dynamik des Forschens, mit anderen Worten: der Geist der Wissenschaft, der den Menschen leidenschaftlich bewegt und das tiefste Motiv seines Handelns bildet.

Teilhard de Chardin hat über den Rahmen seiner Wissenschaft hinausgegriffen und seine Ideen in einer weitgespannten Synthese formuliert. Konfrontation seines Denkens mit dem, was wir aus der Erfahrung des Forscherhandwerkes kennen, das ist die Perspektive, aus der heraus wir diesen Beitrag schreiben. Sie umfaßt mehrere Ebenen: die der Erkenntnis, die des Menschen und die des Glaubens.

*Eine Scheidung zwischen dem wissenschaftlichen
Denken und dem menschlichen Phänomen?*

Der Unglaube auf religiösem Gebiet hat sich sein eigenes Weltbild geschaffen. Die Gegensätze haben dabei die vereinfachte Form von Dualismen angenommen (z. B. Materie–Geist). Der Hauptgrund für die große Wirkung, die Teilhard de Chardin heutzutage besitzt, liegt in der Lösung, die er, ausgehend von einer bestimmten Interpretation der biologischen Evolution, für die Aufhebung dieser antagonistischen Dualismen anbietet. Der «materialistische» und der «spiritualistische» Gesichtspunkt verbinden sich bei ihm zu einer «Phänomenologie oder allgemeinen Physik»: Materie und Geist sind im Grunde eins. Um dies zu erklären, entwickelt Teilhard die Idee vom «Innen» – oder der «Innenseite» – der Dinge. Diese Idee, auf die er immer wieder zurückkommt, dient oft auch als Basis für sein Verständnis der Evolution. Dabei ist dieses «Innen» kein positives, sich aus der Erfahrung ergebendes Faktum, es bildet vielmehr eine höchste Gewißheit (*évidence*): «Auf dem Grund unser selbst», so schreibt er, «wird unbestreitbar durch einen Riß hindurch im Herzen der Dinge ein Innen erkennbar.»² Diese Evidenz gehört also in den Bereich der Intuition. Hier wird über die reine objektive Deskription hinaus «gesehen» – und zwar nicht etwas zur Materie Hinzutretendes, sondern ein uneingeschränkt dieser «Materie», diesem «Weltstoff» zugehöriger Teil. Dieser Gedanke erwächst aus der Ablehnung des «Materialismus», der alles Leben letztlich auf eine Abfolge mechanischer Vorgänge reduziert und jede Mitwirkung metaphysischer Faktoren ausschließt. Teilhards Stärke liegt in seiner Absicht, auf der Ebene der «Materie» von der menschlichen Erfahrung Rechenschaft zu geben, das heißt zugleich von der Abhängigkeit des Menschen von physikalisch-chemischen Faktoren und von der Realität seines Bewußtseins. Gerade durch ihre Einheitlichkeit aber nähert sich diese These dem Vitalismus, einer Konzeption, die sich die ganze Geschichte der Philosophie hindurch immer wieder Ausdruck geschaffen hat. Teilhard entwickelt diese Konzeption im Anschluß an den Vorgang der Evolution. An das Leben wird – auf dem Wege der Extrapolation – das «Vor-Leben» (*prévie*) – angeschlossen, damit eine zusammenhängende, einheitliche Perspektive entsteht. Die biologische Evolution ist von dem Element des Lebens determiniert. Namentlich in Teilhards Werk *Le Phénomène humain* (deutsch: *Der Mensch im*

Kosmos) wird «das Leben» geradezu zum Subjekt für Verben, die eine aktive Tätigkeit im Evolutionsprozeß zum Ausdruck bringen (z. B.: «In seinen Anfängen scheint sich das Leben nur reproduziert zu haben, um sich zu verteidigen»; «Das Leben hat... entdeckt»);³ Das ist keineswegs nur eine stilistische Eigentümlichkeit des teilhardschen Ausdrucks. Es liegt bedeutend tiefer und ist eine typische Ausdrucksform des Vitalismus, der Teilhards gesamter Konzeption von der Entwicklung der Natur zugrunde liegt.

Die Evolution vollzieht sich nicht willkürlich oder zufällig. «Alles wird von oben her zusammengehalten.» Das «Innen der Dinge» strebt nach einem Mehr an Bewußtsein. Um dem Gesamtbild einen größeren Zusammenhang und eine stärkere innere Einheit zu geben und um den Sinn der Evolution zu motivieren, bekennt Teilhard sich zu einem «Finalismus». «Die Geschichte des Lebens (ist), wie wir gesagt haben, ... nichts anderes als eine von morphologischen Phänomenen verschleierte Bewegung des Bewußtseins.»⁴

Geraume Zeit ist das Phänomen der Evolution nicht nach einer wirklich wissenschaftlichen Methode studiert worden, weil es die ganze Komplexität des Lebenden berührt und dadurch thematisch ungeheuer weit gespannt ist. Daraus wird auch verständlich, daß sich in den Interpretationen des Transformismus im Laufe seiner Geschichte jeweils sehr stark die Grundideen der einzelnen Autoren widerspiegeln. Dabei überschattet weitgehend Geglaubtes die wissenschaftliche Theorie, und die Interpretation wird oft nur eine Projektion. Erst von etwa 1920 an wandelt sich diese Optik grundlegend. Eine Anzahl Forscher beginnt, das Phänomen der Evolution nach einer wissenschaftlichen Methode zu studieren. So entstand die synthetische Theorie von der Evolution (oder der Neo-Darwinismus).⁵ Bis heute stellt diese Theorie den wissenschaftlichsten Versuch einer Interpretation des Transformismus dar. Sie wird allerdings von den Biologen kritisiert und vermag nicht für alle Probleme eine befriedigende Lösung zu bieten (es herrscht eine gewisse Tendenz, allzuviel beweisen zu wollen). Dennoch läßt sie erkennen, daß das Studium der Evolution und ihre Deutung in eine rationale Phase eingetreten sind.

Man wird unschwer begreifen, daß viele Wissenschaftler, die an dem Studium der biologischen Evolution interessiert sind, ebenso wie eine Anzahl Epistemologen, mit den Hauptzügen der teilhardschen Interpretation, wie wir sie zusammenfassend entwickelt haben, niemals einverstanden

sein können, vor allem weil sie hinter dem heutigen Geist der Wissenschaft zurückbleibt, wie er in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Evolution zutage tritt.

Jede mehr oder minder vitalistische Konzeption erinnert nämlich unweigerlich an die Art, wie das 18. Jahrhundert – wenn auch nicht dieses allein – sehr häufig die Materie verstanden hat. Man findet in dieser Epoche eine Fülle von Auffassungen, in denen das Leben mit dem Anorganischen vermischt wurde. In den Augen Bachelards bedeutet diese Haltung ein «Hindernis» für den wissenschaftlichen Geist. «Der Mythos vom Inneren», erklärt er, «ist einer der fundamentalsten unbenutzten und am schwersten zu bannenden Denkvorgänge.»⁶

Aber beruhen alle diese Kritiken nicht letztlich darauf, daß man nicht bereit ist zum «Sehen»? Mit anderen Worten: bedeutet es nicht, die vom Universum an den Menschen gestellte Frage ignorieren, wenn man das Verständnis der Evolution (und damit des Universums selbst) auf eine von der Wissenschaft approbierte Methode beschränken will? Läuft das also nicht letzten Endes darauf hinaus, daß eine Scheidung zwischen dem wissenschaftlichen Denken und dem Phänomen (im Sinne Teilhards) «Mensch» erfolgt, eine Scheidung, die Teilhard gerade überwinden wollte? Lautet die Antwort positiv, das heißt: ist der von uns beschriebene Standpunkt «blind», dann kann eine Erkenntnisphilosophie Teilhards Intuition rechtfertigen. Doch diese Philosophie, welche die wissenschaftliche Methode begrenzen wollte, müßte notwendig zu einer irrationalen Wendung Zuflucht nehmen, wie es der Begriff des «Innen der Dinge» verlangt. Wir müssen also nach der Berechtigung einer rationalen (kartesianischen) Methode fragen, die jedes «Sehen» ausschließt. Auf dieser Ebene läßt sich die Kritik des bergsonischen Denkens durch die Phänomenologie auf Teilhard anwenden. Nach Merleau-Ponty⁷ «ist das, was wir entdecken, wenn wir das Vorurteil von der objektiven Welt überwinden, keinesfalls eine finstere innere Welt... , um die das naive Bewußtsein nicht weiß». «Die Erfahrung der Phänomene ist also nicht wie die Intuition im Sinne Bergsons der Beweis für eine übersehene Realität, zu der kein methodischer Weg führt, – sie ist vielmehr eine nähere Erklärung oder ein Ans-Licht-Bringen des vorwissenschaftlichen Lebens des Bewußtseins, das allein den Verfahren der Wissenschaft ihren vollen Sinn gibt und auf das die Wissenschaft selbst immer wieder verweist.» So ist unser Aus-

gangspunkt nicht eine Weigerung, über eine einfache Deskription des Äußeren (das «Vorurteil der objektiven Welt» nach Merleau-Ponty) hinauszugehen, sondern eine Weigerung, irrationale Elemente zu akzeptieren wie das «Innen der Dinge». Hierin glauben wir mit der Grundhaltung des wissenschaftlichen Geistes unserer Zeit einig zu gehen, mit anderen Worten: mit der schlichten, durch die Forschertätigkeit erworbenen Erfahrung.

Der Mensch und sein Weltbild

Teilhard de Chardin ist nicht der einzige Wissenschaftler, der von seinen wissenschaftlichen Kenntnissen Abstand nimmt; er ist ebenfalls nicht der einzige, der gleichsam in prophetischer Weise antizipierend sein Weltbild entwirft. Man könnte sagen, dies sei der einzige Weg, auf dem der Mensch zeigen kann, daß die Welt des Bewußtseins und die Welt der äußeren Dinge überhaupt zusammenhängen. Auf diese Weise entstehen Kosmologien (nicht-wissenschaftlichen Typs). Das Bestreben, bekannte Elemente der natürlichen Welt mit seinen eigenen Geglauheiten zu einem zusammenhängenden Ganzen zu verknüpfen, führt zum Aufbau eines Systems, das unweigerlich zu apriorischen Prinzipien, zu Begriffen und Ideen, die aus der Introspektion, also aus einem Raum außerhalb der rationalen Erkenntnis stammen, seine Zuflucht nimmt. Die Kosmologie kann dann als einfache Aussage dargestellt werden. Sie kann aber auch anspruchsvoller sein, zu überzeugen suchen und apologetisch werden. Je größer diese letztere Tendenz ist, um so mehr will das Weltbild als objektiv gelten und um so mehr wird es zum System. Dies ist in unseren Augen eine Schwäche, der nicht wenige Männer von wissenschaftlichem Rang und Namen verfallen sind. Die Begeisterung für solche Weltbilder, namentlich in christlichen Kreisen, läßt unter anderem den dringenden Wunsch erkennen, eine Synthese wiederzufinden, in der die entsakralisierte Welt wieder mit ihrem Gott verbunden wird, eine Synthese, wie sie das Mittelalter und Thomas von Aquin gelebt haben. Für viele Christen wird Teilhard de Chardins Versuch dieser Aufgabe gerecht.

Doch der Geist der Wissenschaft tritt jeder Systematisierung der Welt entgegen. In unseren Tagen darf sich eine Kosmologie nicht dem wissenschaftlichen Fortschritt in den Weg stellen, erst recht nicht, wenn sie der Lehre widerspricht, die der Wissenschaftler aus der Erfahrung seiner rationalen Tätigkeit gewinnt. Daß auch heute noch

Männer von Rang und Namen ihr Weltbild vorlegen, widerspricht diesem Urteil nicht. William James sagt einmal: «Jeder Wissenschaftler hat seine Philosophie...» Man spürt deutlich die Ironie, die in diesem Aphorismus liegt. Er besagt ganz einfach, daß der Wissenschaftler auf der einen Seite seine Erfahrung hat und auf der anderen Seite sein Weltbild, das mit den allgemeinen Glaubtheiten der Menschen einer bestimmten Epoche zusammenhängt. Mit anderen Worten: Es gibt im menschlichen Geist Bereiche, die zueinander in Widerspruch stehen. Auf der einen Seite steht ein Gedankengebäude, das durch vollen Einsatz der Vernunft errichtet worden ist, auf der anderen ein Weltbild, das sich ohne sein aktives, bewußtes Zutun gebildet hat und in dem alle Fragen sich lösen. Dieses letztere umhüllt die Erfahrung, aus der der Geist der Wissenschaft erwächst und behauptet diesem gegenüber einen Vorrang.

Aber kann der Mensch überhaupt in Übereinstimmung mit der Lehre denken, die ihm seine konkrete Erfahrung vermittelt?

Der Forscher begegnet einer außerhalb seiner selbst stehenden Natur als Objekt seines Forschens. Die Einsichten in den Mechanismus der Welt lassen deutlich werden, daß der Mensch vom Sklaven der Natur zu ihrem Herrn und Meister heranwächst. Diese Herrschaft gewinnt er durch das Forschen nach der Wahrheit. Ist hierbei einmal ein Ergebnis erzielt, so erlischt das Interesse des Forschers daran, und er geht weiter. Die feststehenden und unterrichtlich weitergegebenen Erkenntnisse bilden nur die Prolegomena wissenschaftlicher Forschung. Man kann die Wahrheit nicht besitzen. Die Forschung ist ein echtes Abenteuer mit Erfolgen und Mißerfolgen.

Die Regung, die den Wissenschaftler treibt, nach der Wahrheit über die Welt zu forschen, trägt nachhaltig zu seiner eigenen geistigen Formung bei. Im Kontakt mit der Natur wächst der Verstand des Wissenschaftlers und gewinnt Gestalt. Denn die Natur ist für die menschliche Vernunft der Spiegel der Wahrheit und der Prüfstein der wissenschaftlichen Wahrheit. Ist doch die Natur *bereits vorhanden*, bevor der Mensch sie erklärt und sich mit ihr auseinandersetzt. Die Mittel und Wege zur Erforschung der Wahrheit werden das ganze Leben lang gelernt. Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes ist ein historischer Kampf gegen die Abhängigkeit und die Unvernunft des Menschen: ein Sich-lösen von der Natur. Sie ist aber auch persönliches Abenteuer eines Menschen, der suchen und forschen lernt. Dabei sieht er selbst seine For-

schungsmethode ständig in Frage gestellt. Nur ein Beispiel dafür: Die Molekularbiologie bestreitet gegenwärtig grundlegend die Methode, die von vielen Biologen angewandt wird. Diese Eigenschaften des Geistes der Wissenschaft sind jedoch keineswegs die einzigen. Er hat noch viele weitere persönliche und soziale Aspekte, die dargelegt zu werden verdienen.

Die von dem Naturwissenschaftler erworbene Beherrschung der Natur ist eine Bildung im modernen Sinne des Wortes. Sie ist keine Sammlung objektiver Begriffe, die im Museum des Wissens ausgestellt sind, sondern dem Menschen vertraut gemachte Natur. Das Wissen in sich ist noch keine Bildung. Daher sind auch die verschiedenen Formen von «Allgemeinbildung» nicht selten nur ein Alibi für eine unechte Bildung. Spricht man von dem «Mann der Wissenschaft», so wird der Ton dabei für gewöhnlich auf den ausgeübten Beruf verlegt, während dieser Ausdruck in der Hauptsache doch einen Menschen bezeichnet, dessen besondere Eigenart und Qualität aus der Betätigung seines Verstandes in einem besonderen Gebiet, dem Gebiet der Natur, erwächst. Dieses Auftauchen des Mannes der Wissenschaft, genauer gesagt: der Naturwissenschaft neben dem Mann der Geisteswissenschaft (*l'homme de lettre*) in der heutigen Gesellschaft kann dem Humanismus ein neues Gesicht geben.

Die naturwissenschaftliche Erkenntnis ist ein Weg zur Wahrheit. Gewiß nicht der einzige und ebenso gewiß nicht ein ausreichender. Denn wenn der Naturwissenschaftler nur im Raume seines Laboratoriums lebt, so läuft er in hohem Maße Gefahr, die eigentliche Absicht des wissenschaftlichen Denkens zu verfälschen zu einem Streben nach Beherrschung der Welt und Manipulation des Menschen. Die sozialen Kontakte des Forschers, die politischen Implikationen der wissenschaftlichen Probleme, stellen den Naturwissenschaftler den Problemen der Welt gegenüber. Wenn er seinen Platz auf der Ebene der empirischen Erkenntnis und des Erfahrungswissens bezieht, darf er die übrigen Disziplinen des Geistes nicht übersehen. Vor allem darf er die Philosophie nicht ausklammern, vorausgesetzt sie versteht, in einer verständlichen Sprache die Eigentümlichkeit und Ursprünglichkeit ihres eigenen Standortes klarzulegen (und es gibt Beispielfälle, in denen dies ausgezeichnet gelungen ist).

So hat der Wissenschaftler seinen festen Platz innerhalb der Menschheit. Er lebt nicht von ihr abgesondert. Auch ihn gehen die Probleme seiner

Zeit an, von denen die Menschen betroffen sind, die – bisweilen in tragischer Weise – die fortschreitende Rationalisierung des Menschengestes erleben.

Da der Wissenschaftler auf dem Boden einer persönlichen Bildung steht, hat die Wissenschaft für ihn noch einen weiteren Sinngehalt. Aus dem Komplex der eigenen Erkenntnisse heraustreten, von ihm Abstand nehmen, bedeutet nicht, sein Weltbild darlegen, wie es viele Kommentatoren von Teilhard de Chardin verlangen (man nehme nur das Vorwort zur französischen Ausgabe von *Le Phénomène humain*), es heißt vielmehr erkennen und anerkennen, daß die wissenschaftliche Entdeckung das Zeichen ist, das die menschliche Fähigkeit zur Beherrschung der Natur und – in einer und derselben Bewegung – zu seiner Befreiung von ihr, offenbar macht, – ein Zeichen schließlich für den Abstand der menschlichen Vernunft allen Bedingtheiten gegenüber, in die sie die animalische Körperlichkeit des Menschen einsetzt. Der Wissenschaftler steht nicht vor der Alternative, vor die Teilhard ihn stellen möchte: blind werden in der Wissenschaft durch ein rein analytisches Verfahren, indem man die Dinge «von unten her» erfaßt, oder aber bereit sein «das ganze Phänomen <Mensch>» zu «sehen». Nein, die Einheit der Welt wird nicht in einer Kosmologie erfaßt.

Das Forschen nach Gott in der physischen Welt

Wenn wir uns nicht auf die Synthese Teilhard de Chardins einlassen, werden wir aus den genannten Gründen niemals den inneren Antrieb verstehen, der ihn dazu gedrängt hat, «das Göttliche nicht in einer Aufhebung der physischen Welt zu suchen, sondern durch die Materie und gewissermaßen in Einheit mit ihr».⁸ Für viele unserer Zeitgenossen ist die Welt entsakralisiert. Gott nimmt nicht mehr den Weg über einen «Kosmos». Der moderne Mensch fühlt sich Gott und dem Christentum gegenüber fremd. Das gilt für viele Wissenschaftler. Sie stellen sich auf den Standpunkt eines praktischen Atheismus oder flüchten sich in einen religiösen Bereich in ihrem Inneren, der aber in keinerlei Verbindung zu ihrer tatsächlichen Erfahrung steht. Eine neue Synthese kann aber für diejenigen keine Lösung bedeuten, die nicht mehr bereit sind, Gott in der Welt zu sehen.

Es gibt andere Wege, die dazu beitragen können, daß auch Wissenschaftlerkreisen das Bild des Christentums wieder vertraut und annehmbar

wird. Teilhard de Chardin gehört zu einer ganzen Reihe gläubiger Wissenschaftler, die für ihre vitalistischen Auffassungen bekannt sind. Doch was man im vergangenen Jahrhundert von der Absicht her verstehen konnte, den Menschen vor den allzu mechanistischen Auffassungen gewisser Naturwissenschaftler zu schützen, droht heutzutage geradezu zu einer Demonstration des Traditionalismus' christlicher Kreise gegen die Dynamik, die den Geist der Wissenschaft beherrscht, zu werden. Muß nicht heutzutage das Christentum vielmehr unter den Wissenschaftlern bezeugen, daß der innere Antrieb, der sie beseelt, richtig und berechtigt ist, und in dieser inneren Regung selbst die Prämissen des «Himmels» verkünden? Das ist durchaus möglich, wenn man erwägt, daß die echte wissenschaftliche Erfahrung, verbunden mit den anderen Erfahrungen des Wissenschaftlers (der ehelichen, sozialen, politischen usw.) einen für den Glauben günstigen Boden schafft. Denn wenn der Mann der Wissenschaft nach der Wahrheit forscht, dann tut er dies nicht aus Machthunger. Die Wahrheit steht im Abenteuer der Wissenschaft immer an erster Stelle. Der Abstand, der den Menschen von der Natur trennt, die Emergenz der Vernunft, die historische Gestaltung des wissenschaftlichen Geistes, kurzum: die gesamte konkret gelebte Erfahrung schafft einen *Raum*: einen Spielraum für die Freiheit. Dieser Raum ist bedeutungsvoll. Hier entfaltet sich meine Existenz, hier erweist sich die Wahrhaftigkeit meiner persönlichen Haltung, die Glaubwürdigkeit und Verlässlichkeit meines Verhältnisses zum Nächsten. Doch wissenschaftliche Erfahrung ist zugleich Erfahrung der menschlichen Grenzen: die Vernunft kommt nur tastend voran; sie hat ihre Mühe, der Aufgabe der Klärung und Durchleuchtung gerecht zu werden; in der Praxis dient die Forschung keineswegs immer der reinen Wahrheit. Aus diesem *Raum* mit seinen Grenzen ertönt der Ruf nach der Transzendenz. Sie gibt meiner Existenz ihren ständigen, bleibenden Sinn. Die Dinge sind nichts; was lebt, stirbt. In dieser Welt der Objekte und des Todes hat die Wahrheit kein Gewicht. Die Transzendenz aber bedeutet für mich die Hoffnung, daß diese Wahrheit keine Fiktion ist. Was ich in der wissenschaftlichen Tätigkeit des Geistes erfasse, kann nur dann sterben, wenn mein Forschen keinen Sinn hat und reine Illusion ist.

So findet die christliche Eschatologie ihre Glaubigung in meiner Erfahrung. Diese meine Erfahrung ist nur dann wirklich, wenn sie die Kontingenz überdauert, die mir gegenwärtig gestattet,

sie mir geistig anzueignen. Mein Glaube an ihre Wirklichkeit ist korrelativ zu meinem Glauben an die Auferstehung. Die eschatologische Logik ist daher keine Vermutung über «die Zukunft des Menschen», noch eine Extrapolation der Anstiegsbewegung des Bewußtseins, sie ist der Horizont meiner gegenwärtigen Erfahrung. Ausführungen über das, was die Menschheit in der Zukunft sein wird, beruhen auf unbewiesenen Voraussetzungen. Nur was vor mir war, kann für mich eine Bedeutung haben, nicht dagegen, was nach mir kommt. Die bisherige Entwicklung kann Sinn haben – und wir sind durchaus berechtigt, nach diesem Sinn zu forschen –, doch kann ich nicht aus den Leitlinien der bisherigen Entwicklung einen Schluß auf die Zukunft ziehen. Die wissenschaftliche Forschung ist ein Suchen nach einer Wahrheit; sie kann nicht Vorwegnahme irgendeiner Wahrheit sein, denn diese kann erst von dem Augenblick an wahrgenommen werden, wo sie sich meiner konkreten Erfahrung bietet. Die Weigerung, die Zukunft *auszudenken*, erwächst also aus dem Wesen der schlichten wissenschaftlichen Erfahrung. Die Lehre, die diese gibt, steht nicht im Widerspruch zu einer Eschatologie, die als Horizont, wohl aber einer Eschatologie, die als Zukunft verstanden wird.

Die Forschung vollzieht sich nicht für sich allein. Sie ist Geschichte der Menschen, Begegnung der Menschen durch die verschiedenen Kulturen hindurch im einen gleichen Ethos des Forschens. Diese Begegnung ist keineswegs ein Epiphänomen der wissenschaftlichen Forschungstätigkeit, sie gehört zu ihren notwendigen Voraussetzungen. Wir sind daher berechtigt, auch seine Begegnung mit dem Mitmenschen als zur Erfahrung des Wissenschaftlers gehörig anzusehen. Die Organisation der Forschung, ihre Mitteilung im Unterricht, ihre Freiheit innerhalb der Gesellschaft und die «Forschung» selbst – das alles sind Gelegenheiten und Anlässe, mit den Menschen in einen Dialog einzu-

treten und in ihnen zutiefst die Präsenz Jesu Christi zu erkennen. Das Leben und die Materie sind undurchdringlich, für meine eigene Existenz indifferent: Sie verkündigen mir nicht Christus. Nur das Sein des Menschen, seine Transparenz, sind Zeichen des vollkommenen Seins: des Gott-Menschen Jesus Christus.

Wenn die wissenschaftliche Forschung die Frage nach einer Transzendenz aufwerfen kann, so kann die Begegnung mit den Menschen im wissenschaftlichen Milieu mich dahin führen, die Wahrheit von Jesus Christus zu erkennen. Die Freuden dieser persönlichen Begegnungen, die Freude einer Kommunikation im Forschen sind Vorgesmack auf ein Glück, das der Christ «Himmel» nennt: ein Glück, das nicht an einer künftigen Idealgesellschaft hängt, sondern die Vollendung einer, wenn auch unvollkommen, in der Erfahrung des Alltags gelebten Freude.

¹ P. Valéry, *Tel Quel* (Paris) 622.

² P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain* (Paris 1955) 52; deutsch von Othon Marbach, *Der Mensch im Kosmos* (München 1959) vgl. 31.

³ aaO. 110–111; deutsch vgl. 85.

⁴ aaO. 184; deutsch vgl. 154.

⁵ Vgl. vor allem G. Simpson, *Rythmes et modalités de l'évolution*, frz. (Paris 1950).

⁶ G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique* (Paris 1957) 101.

⁷ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris 1945) 71.

⁸ P. Teilhard de Chardin, *Mon Univers: Science et Christ* (Paris 1965) 72.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

REGIS MACHE

geboren im September 1933 in Rouen (Frankreich), Katholik. Er studierte an der naturwissenschaftlichen Fakultät und an der agronomischen Hochschule der Universität von Toulouse, ist Ingenieur-agronome und Doktor der Naturwissenschaften (1967), Stipendiat des Canada Research Council und widmet sich biologischen Forschungen an der Universität Manitoba in Winnipeg (Kanada). Er veröffentlichte wissenschaftliche Beiträge in verschiedenen Zeitschriften.