

Folge des von ihm angezogenen Theorietyps zu sein. Denn anstatt eine Untersuchung der Logik von Selbstbeziehung vorzunehmen, in deren Verlauf die Frage zu klären wäre, welche Rolle der konstatierte Zirkel im Ganzen einer Selbstbewußtseinstheorie spielt und ob er als prinzipiell vitiös anzusehen ist, hat sich W. von vornherein dafür entschieden, den Zirkel durch Zurückführung der Beziehung-auf-sich auf eine Dimension, die nicht Beziehung-auf-sich sein soll, aufzuheben. Dies versucht er dann durch einen genetisch-empirischen Theorietyp zu bewerkstelligen. Jedoch muß sich ein solcher Ansatz die Frage gefallen lassen, ob denn eine Interpretation des Verhaltens von Kleinkindern und höheren Tieren wirklich das Ziel erreicht, „hinter“ das Selbstbewußtsein zurückzugelangen, und ob hier nicht bloß Momente des Selbstbewußtseins „projiziert“ werden (die dem unmittelbaren Bewußtsein zugeschriebene Kenntnis seiner selbst läßt dies durchaus vermuten). Damit sind wir aber nur wieder auf unser schon erreichtes Selbstbewußtsein verwiesen; soll dies erneut mit Hilfe des von W. in Ansatz gebrachten Theorietyps aufgeklärt werden, sind wir in einem Zirkel gelandet. – Es soll nicht bestritten werden, daß es ein Problem der empirischen Genese von Selbstbewußtsein gibt; es wird aber in Frage gezogen, ob auf dem Weg einer genetisch-empirischen Theorie Selbstbewußtsein expliziert werden kann. Und diese Frage dürfte wohl negativ zu beantworten sein.

W. R ö h r l

Broch, Thomas, *Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin* (Tübinger Theol. Studien 10). Gr. 8° (556 S.) Mainz 1977, Grünewald.

Im Vorwort stellt der Verf. fest, daß Teilhard noch vor zehn Jahren „in aller berufenem oder unberufenem Munde“ war, heute aber aus der philosophischen und theologischen Diskussion so gut wie verschwunden ist (11). Er gibt sich Rechenschaft über die Gründe, die sowohl äußerliche (z. B. zu frühe Popularisierung und Verharmlosung seines Werkes, unbefriedigende Veröffentlichungssituation der teilhardischen Schriften, schlechte Übersetzungen und Textmanipulationen) wie vor allem innere Gründe sind (z. B. neue Entwicklungen philosophischer Tendenzen wie Strukturalismus, positive und analytische Philosophie im Gefolge von L. Wittgenstein, der kritische Rationalismus von Popper und H. Albert). Alle diese Richtungen – so heterogen sie auch unter sich sein mögen – treffen sich in der Ablehnung der Ganzheitsschau der Welt, „hinter der das metaphysisch und religiös fundierte Bekenntnis zu einer Einheit, einem umfassenden Sinnnganzen und Sinnziel der universalen Wirklichkeit steht“ (13). Andere wenden sich gegen das „mystische“ Element bei Teilhard; das Mystische ist das Unaussprechliche, und „wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“ (Wittgenstein). Wieder andere wenden sich gegen die „universalhistorische Konzeption“ (M. Theunissen) oder gegen die „Sinnzusammenhänge als hinzunehmende Letztgegebenheiten“ (H. Albert). Das leidenschaftliche Bekenntnis Teilhards zu einem Sinnnganzen und Sinnziel aller Wirklichkeit war aber wohl einer der Hauptgründe für den kometenhaften Aufstieg. Der Verf. meint: „Dieses Werk wird in seinen Grundanliegen immer wieder zur Bedeutung gelangen, wenn das fundamentale menschliche Bedürfnis nach Sinnstrukturen in der Welt, im Leben, in der Geschichte verwirrt, gestört und unbefriedigt ist – unabhängig davon, ob die Durchführung dieses Anliegens in allen Beziehungen der sicherlich notwendigen Kritik standzuhalten vermag“ (14–15). Die vorliegende Arbeit will dem Anliegen dienen, „daß die Diskussion um Teilhard de Chardin nicht unverdienterweise versiegt“ (15). Der Autor setzt sich unter der Rücksicht der Freiheit mit dem Werk Teilhards auseinander. Tatsächlich ist dieses Problem für Teilhard wichtig und zugleich der häufigste Angriffspunkt. Trotzdem gibt es in der deutschsprachigen Literatur keine ausführlichen thematischen Auseinandersetzungen mit diesem Problemkreis. B.s umfangreiche und gründliche Untersuchung schließt deshalb eine empfindliche Lücke in der Teilhard-Literatur. Da für Teilhard das Freiheitsproblem ein zentrales Anliegen genannt werden muß, kann die Frage nur im Durchgang durch das ganze „System“ und in der Auseinandersetzung mit dem gesamten Denken adäquat behandelt werden.

Nach einer Einführung (§ 1: die Schau der Einheit, Bemerkungen zur Methode) ist der erste Hauptteil dem referierenden Gang (§§ 2–3) durch Teilhards Kosmos

gewidmet, und zwar von der Kosmogenerie über die Biosphäre zur Noosphäre, immer unter der Rücksicht des Aufstieges der Freiheit (206–206). Bemerkenswert scheint mir, daß der Verf. klar erkannt hat, daß trotz aller Neuheit Teilhard de Chardin eine Nähe zum aristotelischen Hylemorphismus behält (vgl. 28), was viele extreme Gegner Teilhards nicht wahrhaben wollen. Teilhard bemerkt selbst, der aristotelische Hylemorphismus stelle die Projektion des modernen Evolutionismus auf eine Welt ohne Dauer dar. „In ein durch die Dimension der Dauer erweitertes Universum übertragen, sei die Materie-Form-Lehre der aristotelisch-scholastischen Philosophie von den heutigen Spekulationen über die Entwicklung der Natur kaum unterscheidbar. Diese Bemerkung erlaubt den Hinweis, daß Teilhards Denken durch und durch von der (modifiziert übernommenen) antik-mittelalterlichen Philosophie geprägt und in vielen der ihm zugrunde liegenden Philosophemen von dieser her zu verstehen ist.“ Auch der Vorwurf mancher Gegner (z. B. *Hengstenberg*) wird wenigstens teilweise entkräftet, nämlich: Teilhard habe den Gedanken der Evolution unkritisch und unreflektiert und daher unwissenschaftlich gebraucht, und habe einen faktischen Zusammenhang konditionaler Art unbedacht umgedeutet in eine „Entfaltung keimhaft angelegter Potenzen in einem Prozeß kausaler Abhängigkeit“ (34). Wenigstens in diesem Punkt rennen die Gegner offene Türen ein, denn Teilhard hat sich immer dagegen gewehrt, Transformismus mit kausal-ontologischem Abhängigkeitsverhältnis zu identifizieren. Der Verf. gibt genügend Belegtexte zu dieser Frage (34–35).

Nachdem im 1. Teil das Universum als „zielgerichteter Prozeß, der sich bestimmen läßt als die Geschichte der Selbstverwirklichung von Bewußtsein, Geist, Personalität und Freiheit“ (62) beschrieben wurde (Zusammenfassung: 205 f.), erfolgt im 2. Teil („La grande option“, 207–434) die Untersuchung der Problematik der menschlichen Freiheit in Teilhards Werk. Zwei große Themenkreise werden angeschnitten: der 1. Kreis gilt dem Problem des menschlichen Handelns (action, Probleme und Weiterführungen, 207–313); der 2. Kreis behandelt die Frage nach Wahrung und Gefährdung der Würde menschlicher Freiheit und Personalität (Personalität und Totalität, 314–530). Im folgenden sollen einige kritische Punkte aus dem umfangreichen und gründlichen Werk herausgegriffen werden. Zuerst ist zu betonen, daß das Freiheitsproblem bei Teilhard ein wichtiger, aber doch nur ein Teilaspekt seiner Weltanschauung darstellt. Es stimmt zwar, daß die Freiheit „au cœur de la pensée teilhardienne“ (Chauchard) ist, weshalb der Verf. folgert: „Das Freiheitsproblem ist kein Teilaspekt Teilhardschen Denkens, sondern sein beherrschender Gesichtspunkt“ (15). Das stimmt in dieser Zuspitzung nicht, denn Teilhard hat das Freiheitsproblem nicht eigentlich so thematisiert, daß man sagen müßte, er habe es wie sein Zentralproblem empfunden und gleichsam zentral von ihm her gedacht. Sein Zentralgedanke, seine zentrale Schau, war das „Univers Christifié“ mit dem Menschen als Pfeil der Evolution und in diesem Zusammenhang mit dem Menschen als Person in Freiheit. Selbstverständlich ist die Freiheit beim Personenproblem und der Frage der „Einheit von Personen“ zentral. Aber Teilhards gesamte Weltanschauung ist – und das dürfte gerade für ihn kennzeichnend und wichtig sein – polyzentral. Man denke etwa an die Ellipse, ein von Teilhard oft gebrauchtes Bild, die ebenfalls zwei Zentren hat. Das gemeinte, polyzentrale Ganze ist das christifizierte Universum, in das sich die Personen mit ihrer Freiheit „als Elemente“ dieses Universums einordnen sollen. Der Verf. zitiert mehr oder weniger zustimmend *Meurers*: „Teilhard ist sich vollständig im klaren über seine Voraussetzungen, und darüber, daß der Versuch, die Wirklichkeit als ganze zu erklären, von vornherein zum Scheitern verurteilt ist.“ Diese Aussage (58) ist absolut falsch und gründet in der geringen Textkenntnis von *Meurers*. Um so mehr verwundert es mich, daß der Verf. hier *Meurers* zitiert. Das Zitat läuft doch letztlich darauf hinaus, Teilhard de Chardin intellektuelle Unredlichkeit vorzuwerfen, was als grotesk empfunden werden muß.

Der Verf. fragt, ob Teilhard „nicht durch die Verabsolutierung eines bestimmten Standpunktes und Erkenntnisprinzips der in ihren Strukturen sehr präzise gefaßten Evolution, die Offenheit und Vieldeutigkeit menschlicher Zukunft – begründet in der freien Entscheidung des Menschen ebenso wie in der vielfältigen Bedingtheit seines Erkennens und Tuns und in der wechselseitigen Verflochtenheit beider Momente – nicht mißachtet und übersehen habe. Und ob nicht auf Grund

dieser Mißachtung die Weltanschauung Teilhards scheitern müsse an der konkreten Erfahrung dieser Unberechenbarkeit“ (54). Schon in der Einleitung meldet B. ähnliche „kritische Fragen“ an (51–61), die im wesentlichen auf die Problematik „einer universalen Welt- und Geschichtsschau“ und in ihr einer vermeintlichen Beschränkung oder gar Ausschaltung der menschlichen Freiheit hinauslaufen: „Es stellt sich hier überall das Problem, das mit unserer Frage nach dem Ort der Freiheit im Denken Teilhards aufs engste zusammenhängt. Wie kann endlicher Geist denkerisch die Ganzheit des Wirklichen begreifen, deren Teil er ist, ohne den ausichtslosen Versuch zu unternehmen, aus dieser Ganzheit heraus und ihr gegenüber zu treten? Wie kann er über das Unbedingte, Unendliche, die Sinnfülle Aussagen machen, ohne das Absolute, den endgültigen Sinn, zu verendlichen? . . . kann endliches Denken, das sich in der Frage auf die Ganzheit verwiesen sieht, positive Aussagen über das Totum treffen, ohne dieses totalitär zu verkürzen und sich damit selbst der Freiheit seines Fragens, Suchens und Handelns zu begeben? Und genau das scheint Teilhard doch zu wollen“ (52). Die Fragen, die hier gestellt werden, sind Fragen, die man auch an eine Seins-Philosophie, an eine Naturphilosophie usw. stellen kann, denn diese befragen notwendigerweise (im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften) das Ganze in irgendeiner Form. Die Möglichkeit nach dem Ganzen zu fragen und so „aus dieser Ganzheit heraus und ihr gegenüberzutreten“ liegt doch in der Struktur der Reflexivität des menschlichen Geistes begründet, der (als Subjekt) die Welt und sich selbst (als Objekt) erkennen kann. Weiterhin: Kommt an dieser Stelle nicht auch in Frage, was Teilhard vom Menschen als „centre de perspective“ und „centre de construction de l'univers“ gesagt hat? Der Mensch ist eben im Universum an jenem ausgezeichneten Punkt, wo er infolge seines reflexiven Geistes das evolutive Universum tatsächlich in seinen grundlegenden Phänomenen überschaut und reflektiert, wobei die Grundeinsicht jene ist, daß dieser evolutive Aufstieg (Anagenese von den Biologen genannt) ein „Aufstieg des Bewußtseins“ und damit auch wesentlich „Aufstieg der Freiheit“ ist; und diese bedingt es, daß jetzt die Evolution zur „Auto-Evolution“ wird, weil sie gleichsam in die Hände des Menschen und seiner personalen Freiheit gelegt ist. Damit ist der menschlichen Freiheit die allergrößte Aufgabe gestellt, die man sich denken kann. Hier von Aufhebung der Freiheit zu sprechen, wie es der Verf. in seinen „kritischen Fragen“ tatsächlich tut, ist ganz und gar unverständlich. Die menschliche Freiheit ist natürlich keine absolute Willkürfreiheit, sondern Freiheit zur Fortführung der gegebenen Schöpfung (und theologisch ihrer Erlösung). Selbstverständlich sind wir nicht darin frei, uns eine andere Welt als die evolutive Welt als die für die freie Entscheidung vorgegebene Wirklichkeit zu wählen. Wir finden das „christifizierte Universum“ vor und seine so oder so gegebene Struktur, die Teilhard de Chardin mit äußerster denkerischer Anstrengung aufzudecken versucht. Diese vorgegebene Wirklichkeit ist die grundlegende Vorbedingung dafür, daß ich mich aus personaler Freiheit heraus für die Weiterführung dieses Schöpfungswerkes entschliefse. Freiheit heißt natürlich auch, daß ich mich gegen die vorgegebene Wirklichkeit unseres Universums entschließen kann und nur meinem eigenen, monadischen, individualistischen „Universum“ folge. Nach Teilhard wird mein Leben dann aber letztlich sinnlos und absurd. Teilhards Weltanschauung bedeutet aber nichts anderes als das Angebot einer sinnvollen Entscheidung für unsere Freiheit. Wie kann Teilhards Weltanschauung die personale Freiheit aufheben, wenn sie geradezu die Voraussetzungen für eine sinnvolle Entscheidung schafft?

In der Interpretation des Teilhardschen Freiheitsbegriffs und seiner Zukunftsschau geht man fehl (so z. B. auch P. Schütz, Hengstenberg, Meurers), wenn man meint, Teilhard habe Zukunft prognostiziert. Teilhard ist kein Prognostiker, sondern einer, der die aus dem evolutiven Aufstieg erkennbare Einheitstendenz („Die Einheit differenziert“) im Universum und im Menschen („Die Einigung personalisiert“) in die Zukunft verlängert. Die dem Menschen aufgegebene Einigung in die Zukunft ist eine „Totalisation“ (Einigung zur einen Menschheit – und theologisch gesehen – zum einen „Leib Christi“), aber kein „Totalitarismus“, wie Teilhard immer wieder betont. Schließlich sollte man Teilhards Zukunftsschau einen Hauch von „Real-Utopie“ zugestehen, die als solche Freiheit nicht aufhebt, sondern geradezu aufruft (wie Alois Guggenberger einleuchtend gezeigt hat).

Mit diesen kritischen Bemerkungen soll keineswegs der Eindruck erweckt wer-

den, als habe der Verf. Teilhards Weltbild nicht exakt dargestellt. Er hat alle literarischen Quellen (auch die noch unveröffentlichten) eingesehen und studiert und in seinem umfassenden Werk reichlich davon dargeboten. Um so erstaunlicher ist es, daß er immer wieder auf seine alte Frage zurückkommt, ob in Teilhards Sicht die menschliche Freiheit „nicht letztlich doch der unverrechenbaren Fülle ihrer Möglichkeiten beraubt und in einem vorgeschriebenen Rahmen eingefangen sei“ (220). Dahinter steht die m. E. nicht richtige Annahme, daß Teilhards „Auto-Evolution“ ein biomorphes Geschichtsbild sei (215). Auf all dies kann man wieder nur antworten: Unsere Freiheit besteht nicht darin, die grundlegenden Rahmenbedingungen unserer Freiheit (die großen Gesetze der Evolution des Lebendigen und die allerweitesten Linien der Auto-Evolution des Menschen als Einigung, soziale Gliederung, Freisetzung und Durchdringung der Liebe usw.) selbst zu bestimmen. Das wäre eine Willkür-Freiheit, die Freiheit einer fensterlosen Monade ohne jegliche prästabilisierte Harmonie und nicht die konkrete Willensfreiheit, die sich an den natürlichen Schöpfungsplan, wie an den übernatürlichen Heilsplan Gottes als Rahmenbedingungen unserer Freiheit gebunden weiß.

Auch an die S. 243 geäußerte Meinung, Teilhard könne mit der menschlichen Erfahrung des Scheiterns und der „Hoffnung gegen alle Hoffnung“ nichts anfangen, darf man ein Fragezeichen setzen. Es ist zu einseitig, wenn der Verf. schreibt: „... die Hoffnung, die nicht an der Ausweglosigkeit der der Welt eigenen Möglichkeiten zerbricht, sondern die auch deren Scheitern noch einmal umgreift als ‚Hoffnung gegen alle Hoffnung‘, gegründet auf den Gott, der gerade am Gescheiterten seine Macht erweist, der den Gekreuzigten zum Herrn erhöht, der aus dem Tod Leben schafft. Diese Art christlicher Hoffnung aber gerade ist es und die ihr entsprechende Spiritualität, die Teilhard schon seit seinen frühen Schriften leidenschaftlich ablehnt, um ihr die Forderung eines ‚œuvre pour toujours‘ und der ‚irreversibilit‘ entgegenzuhalten“ (243). Zuerst muß man wohl sagen, daß Teilhard das Problem des Scheiterns und der Katastrophen wohl gekannt und benannt, aber nicht wie die vom Verf. zitierten Autoren *Camus*, *Nietzsche*, *Spengler* eigentlich thematisiert hat. Daß er aber sehr wohl das Scheitern in den Tod Jesu hinein kannte, beweist u. a. sein eigenes, an den dauernden Ablehnungen durch die kirchlichen Vorgesetzten gescheitertes weltanschauliches Werk, auf das es ihm aber doch vor allem ankam. Man muß wohl immer auch festhalten, daß Teilhard sein Scheitern im Blick vor allem auf den auferstandenen Herrn meistern konnte. Der Gegensatz zu den Katastrophen-Denkern besteht eben gerade darin, daß diese in die Sinnlosigkeit und Gottlosigkeit hinein scheitern. Teilhards Scheitern aber ist immer unterfangen vom letzten Sinn des auferstandenen Christus.

Bezüglich der teilhardschen Christologie und der Kritik an ihr (z. B. 298–305 und an vielen anderen Stellen) sei eine vielleicht klärende und weiterführende Bemerkung erlaubt. B. schreibt: „Auf jeden Fall findet die Person Jesu von Nazaret in ihrer konkreten geschichtlichen Gestalt kaum Eingang in die kosmischen Dimensionen der teilhardschen Schau und des daraus sich ergebenden bzw. dieser Schau zugrunde liegenden Glaubensbekenntnisses, das immer schon beherrscht ist vom ‚sens christique‘, der Leidenschaft für den kosmischen Christus“ (304). Diese Feststellung stimmt in dieser abgekürzten Endgültigkeit wohl nicht. Es gibt zahlreiche Texte (vgl. Teilhard de Chardin – Lex., Herderbücherei Bd. 407, 180–193), die von der zentralen Bedeutung des historischen Christus sprechen. Im „Der Göttliche Bereich“ heißt es doch unmißverständlich: „Zwar sieht sein (des Christen) empfindlich gewordenes Auge den Schöpfer und so noch mehr den Erlöser so sehr in die Dinge eingetaucht und in ihnen ausgedehnt, daß – wie sich die heilige Angela von Foligno ausdrückt – ‚die Welt voll von Gott ist‘. Aber diese Ausweitung hat in seinen Augen nur insofern Geltung, als das Licht, von dem ihm alles übergossen scheint, von einem historischen Feuer ausstrahlt und längs einer zuverlässig abgegrenzten überlieferten Achse übertragen wird. Der unermessliche Zauber des Göttlichen Bereiches bezieht seine ganze konkrete Geltung schließlich von der gottmenschlichen Berührung, die sich in der Epiphanie Jesu offenbart hat. Nimmt man die historische Wirklichkeit Christi weg, dann wird die göttliche Gegenwart, die uns berauscht, allen anderen Träumen der Metaphysik ähnlich: ungewiß, verschwommen, herkömmlich – ohne daß eine Nachprüfung aus der Erfahrung sie uns entscheidend aufzwingen könnte – ohne moralische Richtlinien, nach denen

sich unser Leben angleichen könnte. Wie berückend von nun an das Anwachsen auch sein mag, das sich uns bald im auferstandenen Gott zeigen wird, so wird sein Zauber und sein Gehalt an Wirklichkeit doch immer von der faßbaren und überprüfaren Wahrheit des evangelischen Geschehens abhängen“ (132–133). Wie hängen nun historischer und kosmischer Christus zusammen? Teilhard sieht den historischen Christus als das „Zentrum“ seiner Christusschau und alles andere als die „Ausweitungen“ und „Verlängerungen“ (beides sind teilhardsche Grundbegriffe) dieses historischen Christus. Teilhard denkt hierbei nach dem Schema des in Radien ausstrahlenden Mittelpunktes eines Kreises von kosmischer Größe. Der Kreisumfang, die Bereiche der Ausstrahlung, die radialen „Verlängerungen“ gehören auch zur Einheit des Kreises, der hier kosmische Ausmaße besitzt. Die eigentliche Strahlung ist ans Zentrum gebunden und das Zentrum ist nicht vollidentisch mit der Strahlungssphäre, obwohl Zentrum und Umfang zum einen Kreis gehören. Wenn dieses Denkschema auf die teilhardsche Christologie angewandt wird, kann man vielleicht besser begreifen, was Teilhard mit dem kosmischen und universalen Christus meint: der historische Christus im Zentrum (als historischer Brennpunkt) und die kosmischen Verlängerungen seiner gottmenschlichen Ausstrahlung. Für Teilhard ist ja Christus als Gottmensch nach dem Johannesprolog: Schöpfer und Erlöser. Das Heilswerk hat tatsächlich kosmische Dimensionen. Da Teilhard dauernd in den Begriffen von „Zentrum“ und „Ausstrahlung“ (Ausweitung, Verlängerung) denkt, was schon die frühen „Drei Geschichten nach Benson“ nahelegen, wäre die Christologie vielleicht einmal unter diesen Begriffen durchzudenken, um Teilhards Anliegen besser begreifen zu können.

Die Begrenzung einer Besprechung erlaubt es leider nicht, noch ausführlicher das Personproblem zu diskutieren (z. B. § 6 des Buches). B. meint mehrfach, daß es in Teilhards Schau der kohärenten Totalität keinen Platz für die „Unverrechenbarkeit und Freiheit“ der menschlichen Person gibt. Ja, es wird von Teilhards Gedanken behauptet, daß sie „durch eine seltsame Anonymität gekennzeichnet sind, durch eine deutliche Distanz zu den wirklichen Nöten und Problemen der Menschheit, welche Teilhard oftmals auf eine befremdliche Weise bagatellisiert“ (319). Man fragt sich wirklich: Was soll Teilhard überhaupt noch über den Menschen sagen können, wenn nach den Vorstellungen des Verf.s der Personbegriff so auf höchst-aufgekipfelte Individualität reduziert werden soll, daß über dieses „Ineffabile“ wirklich nichts mehr auszusagen ist?

An drei Problemkreisen wird die Tragfähigkeit des teilhardschen Personbegriffs untersucht und geprüft: am Problem des Fortschritts, dann am Problem von Wissenschaft, Forschung und Technik und zum Schluß am Problem der Sozialisation. Überall setzt hier der Verf. Fragezeichen, ohne auch nur einmal wirklich darzustellen, was er selber von Person und Freiheit denkt und diese Gedanken dann auch thematisch auszuführen, damit man ganz klar erkennen kann, mit welchem philosophischen Maß-Stab Teilhards Personbegriff gemessen werden soll. So begegnen wir überall nur Fragezeichen. Somit wird im Zusammenhang mit dem Fortschrittsproblem (329–341) Teilhard u. a. die direkte Übertragung des Entwicklungsmodells auf den Geschichtsprozeß angelastet; Fortschritt und Rückschritt „sind Begriffe von Eindeutigkeit, und Eindeutigkeit ist in der menschlichen Geschichte, die konstruiert wird von einem komplizierten Spiel von Interaktion und Interdependenz in der Situation von Endlichkeit und Freiheit zugleich, eine unangemessene Kategorie“ (341). Auch in den Kapiteln über „Forschung, Wissenschaft und Technik“ (342–375) und „Sozialisation und Person“ (376–399) werden vielfache Zweifel und Fragezeichen an Teilhards Weltanschauung gesetzt. Die kritischen Stimmen von R. Oppenheimer, R. Schneider, Th. Mann, K. Lorenz u. a. werden ins Feld geführt.

Der erste Problemkreis ist dann nochmals Gegenstand des Schlußparagraphen (§ 7): „Die Einfaltung des Systems und die Aporie der Freiheit“. Die zentralen Fragen sind: „Ist die in Teilhards Werk ausgefaltete Schau der Totalität als System zu betrachten? Und sind in einem solchen universalen System Negativität, Kontingenz, Freiheit als notwendige Momente aufgehoben in das in seiner Totalität begriffene und sich begreifende Ganze hinein? Hat menschliche Freiheit trotz aller verbalen Betonung einen realen Ort in Teilhards Denken?“ (435). Als Einleitung zu dieser Problematik wird die „Schöpfungsmetaphysik des Einen und Vielen“

besprochen, die Teilhard in „Comment je vois“ entworfen hat. Hier hält sich der Verf. hauptsächlich an die negativen Interpretationen von P. Smulders („metaphysische Mythologie“). Daß Teilhards Ansicht aber in Konflikt gerät mit der klassischen Lehre der creatio ex nihilo, ist sicher übertrieben. Teilhard sucht lediglich dieses Nichts weiterzudenken als das „Néant positif“, was das Nichts bedeutet, das bereits seit Ewigkeit vom liebenden Willen des Schöpfers in Hinsicht auf die zu schaffenden Dinge gleichsam „umkreist“ wird. Die vom Rez. vorgebrachten kritischen Bemerkungen sollen keineswegs verdecken, daß hier eine umfangreiche, auf großer Quellenkenntnis beruhende Monographie vorliegt, die unsere Beachtung verdient. Sicherlich wird die Arbeit des Verf.s die Teilhard-Forschung in besonderer Weise anregen und anstacheln.

A. Haas, S. J.

Stich, Helmut, *Kernstrukturen menschlicher Begegnung*. Ethische Implikationen der Kommunikationspsychologie (Pullacher Philos. Forschungen, Bd. 12). Gr. 8° (314 S.) München 1977, Berchmans Verlag.

Die Zeit scheint vorbei zu sein, daß es – besonders von kirchlicher Seite – fast Mode war, die Psychotherapie und vor allem die Psychoanalyse des ethischen Relativismus zu verdächtigen. Es herrschte vielfach das Vorurteil, daß Therapeuten leicht bereit wären, ethische Überzeugungen der Patienten ins Wanken zu bringen, wenn das zu ihrer psychischen Gesundheit beitragen würde. Inzwischen hat man sowohl auf seiten der Moraltheologie wie in den Reihen der Psychotherapeuten einen klareren Blick für das Engagement des jeweils andern gewonnen. Das Gespräch zwischen den Humanwissenschaften und der Philosophie bzw. Theologie, wie auch zwischen Seelsorgern und Psychotherapeuten hat auf beiden Seiten die Aufmerksamkeit für die Vielschichtigkeit und die Einheit der menschlichen Person gefördert. Nach dem Aufkommen der Kommunikationspsychologie und der Gruppentherapie bietet sich das gleiche Problem in andern Zusammenhängen noch mal an. Freilich nicht mehr in der polemischen Art, wie wir es nach Freud gewohnt waren. Eher besteht der Wunsch, die zwischenmenschlichen Erfahrungen mit den ethischen Grundwerten zu konfrontieren. Wenn Nächstenliebe zwischen konkreten Menschen geschieht, dann wird ihr alles relevant sein, was im zwischenmenschlichen „Spiel“ vor sich geht. – Von dieser Relevanz geht die vorliegende Studie, welche 1975 als Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades in Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana verteidigt wurde, aus. Sie setzt sich vor allem mit der amerikanischen Psychologie auseinander, mit der der Verf. besonders vertraut ist. Einen besonderen Stellenwert haben dabei Robert Garkhuff und George M. Gazda.

In seiner Einleitung umreißt der Verf. das Problem der ethischen Implikationen in jeglicher menschlicher Beziehung. Er geht dabei aus von der Anschauung Bruno Schüllers: „Ein Tun oder Lassen ist dann sittlich richtig, wenn seine guten Folgen die üblen Folgen überwiegen“ (17). In der Formulierung Carkhuffs: „Alle zwischenmenschliche Prozesse können konstruktive Folgen haben oder zum Verfall führen“ (23). In der ganzen Arbeit werden Beispiele aus der Praxis der Psychotherapie gebracht. Oft werden Bibelperikopen als Anschauungsmaterial angeführt. Am Verhalten Jesu wird der schöpferische Reichtum seines Umgangs mit den Menschen gezeigt. Der Aufbau der Studie folgt einem Strukturmodell der zwischenmenschlichen Prozesse. Die Hauptunterscheidung ist die zwischen den Responsiv- und den Aktiv- oder Initiativdimensionen einer Beziehung. – Im 1. Kap. wird die erste Responsivdimension beleuchtet: das einführende Zuhören (eZ). In der Darstellung des eZ wird deutlich, daß es sich hier nicht um einen rein passiven Vorgang handelt. Hilfreiches Zuhören setzt Einfühlung voraus, wodurch der Gesprächspartner sich angeregt und ermutigt fühlt, offen über sich selber zu reden. Sehr hilfreich für die Praxis sind die Meßskalen von Carkhuff und Gazda, worin die verschiedenen Stufen des eZ und deren Effizienz beschrieben werden (30 ff., 39 ff.). Diese Art Meßskalen kehren – jeweils auf das Thema bezogen – in den folgenden Kapiteln wieder. – Kap. 2: Das gefühlsmäßige offene Reden über das gegenwärtig als entscheidend Erfahrene. – Wenn Menschen sich zu sehr voreinander verbergen, stirbt zwischen ihnen die gegenseitige Annahme und die Liebe. Das Ziel des offenen Redens ist die Förderung des zwischenmenschlichen Kon-