

Das Verhältnis von Materie und Geist

Ist mit »Dualität« das Problem erschöpfend beantwortet*

Von Alois Guggenberger, Gars am Inn

Der Verfasser kündigt einleitend sein Vorhaben an: Er will »zum Kern seines (Teilhards) philosophischen Systems, dem Verhältnis von Materie und Geist, vorstoßen und seine diesbezüglichen Lehren möglichst klar aus seinen Schriften herausarbeiten« (10). Er löst das Versprechen, Teilhard selbst zu Wort kommen zu lassen, voll ein. Nicht nur die veröffentlichten Werke (Originaltexte und deutsche Übersetzungen), auch ungedruckte »hektographierte« Arbeiten werden reichlich herangezogen. Mehr kann man, soweit es um die Benützung des verfügbaren Quellenmaterials geht, nicht verlangen. Da es aber ebenso wenig ohne Interpretation der aus den Quellen geschöpften Belege geht, legt der Verfasser auch seine Deutung vor. Er faßt sie zusammen in den Unterabschnitten: *Eine Wissenschaft – Ein Phänomen – Eine Wirklichkeit – Der Geist als Weltstoff – Metaphysik der Einheit*. Die eine Wissenschaft, in der Teilhard seine synthetische Schau des Weltganzen unterbringen will, heißt »Physik«, diese verstanden als »Wissenschaft im engeren Sinn, die sich auf die Phänomene beschränkt« und von der zugleich gefordert wird, daß sie »die Erscheinungen der Materie und des Geistes in gleicher Weise umfaßt« (15). Das, was der Verfasser als ein Phänomen bezeichnet, bereitet der Interpretation zunächst eine Aporie. Wrede reiht Text an Text, die alle zeigen, daß in Teilhards radikaler Evolutionstheorie »die Materie der Mutterschoß des Geistes« ist (19), daß Teilhard »den Übergang von der Materie zum Leben und des Lebens zum Geist« als »Zustandswechsel« erklärt (21), denn »die Fähigkeit, den Geist hervorzubringen, ist sogar grundsätzlich aller Materie eigentümlich« (18); daß »der Verstand aus dem Instinkt der Tiere« entstand (17), also »der Geist selber letzten Endes Produkt der Materie« ist (ebd.). Das ist mindestens ein »phänomenaler Materialismus« (22). Dieser schlägt jedoch in »Panpsychismus« (24), ja schließlich »Spiritualismus« um. Denn Teilhard geht soweit zu sagen: »Die Materie ist nicht nur mit Bewußtsein und Geist begabt, sondern beide sind zutiefst dasselbe« (25). Da aber Teilhard »Phänomen durchweg im realistischen Sinn verwendet« (32, 28), nimmt seine »evolutiv-dynamische Sicht« sowohl »Materie wie Geist ihren Eigenstand und macht sie zu Momenten des Werdeflusses« (37). Die

*) Anlässlich der Schrift von William Wrede: *Die Einheit von Materie und Geist bei Teilhard de Chardin*. Limburg, Lahn-Verlag, 1964. 80, 76 S. – Brosch. DM 6,80.

»eine Wirklichkeit«, der Weltstoff, das »Urelement« (l'élément primordial), aus dem alles in der Welt geworden ist, ist die eine wahre Realität, die hinter den Erscheinungen von Materie und Geist steht und ihre so lange behauptete Dualität aufhebt« (ebd.) Offensichtlich macht Teilhard damit eine Aussage über das ontologische Ansichsein, er hat den Bereich der »Wissenschaft im engeren Sinn, die sich auf die Phänomene beschränkt«, weit hinter sich gelassen und treibt entgegen seinen ständigen Beteuerungen Philosophie; im Sinne des Autors eine »pessima philosophia«, wie einst Leibniz gegen Spinoza sagte. Mit all dem erfährt »das ontologische Gewicht von Geist und Materie eine starke Verschiebung« (42), der anfängliche Materialismus wird recht eigentlich auf den Kopf gestellt. »Der Monismus Teilhards ist eindeutig spiritualistischer Natur«, sodaß »die Materie lediglich das »Epiphänomen«, die »die sekundäre Wirkung« . . . des Geistes« ist (ebd.). Endergebnis: »Der Geist als Weltstoff«.

Wrede ist nicht der erste und einzige, der aus Teilhards Schriften die Aufhebung des Unterschiedes zwischen Geist und Materie herausliest. An das bekannte *Monitum, Osservatore Romano* 30. 6./1. 7. 1962, in dem von »graves errores« bei Teilhard »in materia philosophica ac theologica« die Rede ist, schließt sich ein Artikel an, der unter den schweren Irrtümern gerade auch den genannten auführt. Dazu hat der damals nicht gezeichnete Verfasser jenes Artikels – es ist der Karmelit Philippe de la Trinité – in einem weiteren *Osservatore*-Beitrag vom 25. Dezember 1964, S. 10 auf das Gewicht hingewiesen, das jene erste Stellungnahme dadurch erhält, daß sie ohne Namensnennung und auf der ersten Seite des Vatikan-Organs erschien. Daraus geht hervor, heißt es, daß nicht die private und persönliche Ansicht des Verfassers zum Ausdruck kommt, sondern das amtliche Urteil der Römischen Kongregation ausgesprochen wird.

Die Sache ist schwerwiegend genug, daß darauf eingegangen wird. Sicher sollte ja mit dem *Monitum* und seinem amtlichen Kommentar die Diskussion nicht abgeschnitten werden. In Dingen der Philosophie hat nach Thomas von Aquin die Autorität die geringste Beweiskraft. Wrede beruft sich nicht auf die erwähnten Vorgänge noch stützt er sich darauf. Er will allein aus der Sache argumentieren. In gleicher Weise sind die folgenden Bemerkungen zu Wrede's Arbeit zu nehmen.

Entscheidend ist von vornherein das Verständnis dessen, was nach Teilhard richtig als die »eine Wissenschaft« bezeichnet werden kann. Er gebraucht selbst vorzugsweise den Ausdruck »la Science«, schreibt das Wort auch im Französischen groß und gibt damit ein die Wissenschaften, »les sciences«, übergreifendes Moment an. Für solche Wissenschaft beansprucht er den Namen »Phänomenologie«. Damit führt Teilhard seine, eine neue »wissenschaftliche« Erkenntnisweise ein. An ihr mag man Kritik üben, aber zuvor muß man sie wenigstens verstanden haben. Es ist nicht einfach die der naturwissenschaftlichen Methode, obwohl er stets darauf bedacht ist, in der Beschreibung der Phänomene naturwissenschaftlich getreu voranzugehen. Zugleich überschreitet er ständig die bloße Phänomenbeschreibung, indem er die beobachtbaren Erscheinungen und ebenso die auf Grund von Rückschluß erreichbaren auf ihren Sinn hin befragt. Dabei ist für Teilhard der sinnerschließende Zusammenhang aller aufgesammelten Phänomene der Mensch und sein Auftreten in der Natur. So hat Teilhards Phänomenologie den Charakter einer »Brücke« zwischen Naturwissenschaften und Philosophie.

Den mit dem Bisherigen umschriebenen Sachbereich stellt Teilhard unter dem Titel »Physik« vor. An der Stelle beginnen besonders die Mißverständnisse. Teilhard zielt mit seiner Physik, wofür er auch »Hyperphysik« sagt, nicht auf eine allgemeine Physikalisation ab, wie Wrede anzunehmen scheint (15 f.). Es ist bekannt, daß sich heute Chemie wie auch Biologie mehr und mehr physikalisieren. Gegen solche Physikalisation ist nichts einzuwenden, solange sie sich als methodisches Verfahren versteht und angewandt wird; solange damit nicht behauptet wird, daß etwa Leben oder Bewußtsein »nichts anderes als« physikalische Vorgänge seien. Nichts liegt Teilhard ferner als der Refrain des Vulgärmaterialismus, der lautet: »nichts anderes als Materie«. Zugleich ist er durchgängig darauf aus, alle Phänomene unserer sichtbaren Welt, auch die geistigen, ausnahmslos in ihrer Rückbindung und Verwurzelung in der Materie kennbar zu machen. Mit Identifizierung hat dies nichts zu tun. Denn: »Relier n'est pas identifier«, schreibt er 1930 in einer Überlegung über den »Transformismus« (*La Vision du Passé*, 3. Bd., S. 216). Und im gleichen Zusammenhang weist er entschieden die Vorstellung zurück, als ob die Konstatierung, daß die lebenden Formen zeitlich sich folgen, darauf hinausliefe, daß man »sie seinsmäßig ineinsnehme« (les identifier ontologiquement). »Nichts ist falscher, auch nichts verhängnisvoller als die Verwechslung zwischen »sich folgen« und »ein und dasselbe sein«« (ebd.). Wrede kennt diese Stellen, er weist selbst darauf hin (65). Er läßt sich jedoch nicht davon beeindrucken und besteht durch seine ganze Schrift unentwegt auf der These, daß Teilhard Materie und Geist identisch ineinsgenommen habe. Hat der Interpret recht, dann bewegt sich Teilhard in dem ständigen Selbstwiderspruch, daß er tut, was er selbst mit ausdrücklichen Worten und betont als falsch und verfehlt bloßstellt.

Vor solcher Lage ist es angebracht, sich auf eine anerkannte Interpretationsregel zu besinnen. Kann das Werk eines Autors so verstanden werden, daß sein Denken nicht widersprüchlich auseinanderbricht, dann ist diese Deutung nicht nur vorzuziehen, sie ist die allein zulässige und richtige.

Ich bin überzeugt, daß hier ein derartiger Fall vorliegt. Es ist zwar kein Beweis, daß nicht wenige und maßgeblichere Teilhard-Kenner der gleichen Meinung sind. In Fragen der Interpretation, hat diese Tatsache dennoch ein Gewicht.

Die Auslegung, die der Verfasser gibt, ist durch eine anfängliche falsche Weichenstellung veranlaßt. Das kann im voraus stichwortartig so zusammengefaßt werden: Wrede spricht von Geist im ontologisch-metaphysischen Sinn, Teilhard handelt von Geist und Materie in einer durchgehenden genetischen und entwicklungsgeschichtlichen Perspektive. Dabei nimmt Teilhard seinen Ausgang von der Spitze und Krönung, welche die sich entwickelnde Welt im Menschen erreicht hat. Der Verfasser hätte den Weg zu einer sachgerechten Interpretation eingeschlagen, wenn er durchgehalten hätte, was er gleich zu Beginn feststellt: »Unter Geist ist dabei der Geist des Menschen zu verstehen« (11). In dieser Sicht hat die Aufforderung Teilhards, »im Menschlichen eine Quintessenz des Weltstoffes anzuerkennen«, nicht das geringste Anstößige an sich. Das ist so wenig der Fall wie bei der Aussage des Thomas von Aquin, auf die in diesem Zusammenhang schon von mehreren Seiten hingewiesen wurde, ohne daß der Aquinate deswegen für den Entwicklungsgedanken beansprucht würde: »Die letzte Stufe des ganzen Werdegesehens ist die menschliche Seele, und auf sie hin strebt die Materie als auf ihre letzte Form« (Summa contra gentiles 3, 22). Thomas würde protestieren, wenn einer für »das Menschliche« setzen würde: »eben den Geist«, wie Wrede dies tut (43).

Auf der gleichen Ebene liegt, daß Teilhard bevorzugt, von »Vergeistigung« zu reden statt von Geist; ebenso die häufig wiederkehrende Betonung, daß es ihm um den wachsenden Durchbruch des Geistes in einem sich entwickelnden Universum zu tun ist; ferner daß er »die Dinge als im Fluß der Personalisierung begriffen betrachtet«. Wrede kennt alle diese Aussagen (47, 37, 36). Hätte er diese als Vorzeichen vor seine Interpretation gesetzt, dann würde er von der Gedankenführung Teilhards nicht erwarten, daß dieser »Materie wie Geist ihren Eigenstand« sichere (37), daß er sie als »Gegensätze« und wie »zwei Dinge« behandle (37, 49, 10). Im Menschen sind sie das wahrlich nicht. Die substantielle Einheit von Materie und Geist, besser Materialität und Geistigkeit, ist ein der traditionellen – auf jeden Fall thomistischen – Philosophie teures und wichtiges Lehrstück. Es ist nicht ersichtlich, wie man dieser typisch menschlichen Situation in der sichtbaren Natur gerecht werden kann, wenn man wie Wrede sich die, noch dazu sehr verallgemeinerte, Auffassung zu eigen macht, daß »Materie und Geist« »dem abendländischen Denken durchweg seit jeher als stärkster Gegensatz erschien« (S. 10). Nicht einmal eine Fremdheit, geschweige denn ein Gegensatz darf statuiert werden. Aber doch ein Unterschied, sogar ein Wesensunterschied, so mag entgegnet werden. Und eben diesen hebt Teilhard auf, verführe ihn in einer Art Eintopf, schmelze ihn in den hybriden Begriff »Geist-Materie« (Esprit-Matière) ein. Geist-Materie ist gewiß eine ungewohnte Prägung, sie ist vor allem unbequem und sogar schockierend für ein scholastisches Denken, das sich noch nicht völlig vom Platonismus gelöst hat. Teilhard sagt nicht zu viel, wenn er der Ansicht ist, daß die Frage nach dem Verhältnis von Materie und Geist »schlecht gestellt worden war« (L'Énergie humaine, Bd. 6, 73). Unser Menschsein weist uns an, daß wir nicht aus direkter Erfahrung und unmittelbar von Materie und Geist als getrennten Größen sprechen können. Andernfalls würde jede nachzügliche Bemühung, die Einheit beider im Menschen verständlich zu machen, scheitern und zu spät kommen. Die Wesensbezogenheit von Materialität und Geistigkeit ist das uns Erstgegebene und Erstbekannte, gegeben und bekannt in unserer Seinsverfassung, in der beide als untrennbar, wenn auch in nachträglicher Reflexion unterscheidbar sich zeigen.

Von da ausgehend führt Teilhard den neuartigen Begriff »Geist-Materie« ein. Dann fragt er zurück, wie der »Weltstoff« beschaffen sein muß, daß es einmal so etwas wie den Menschen geben konnte. Im Zug dieses Zurückfragens und in der stets beibehaltenen Blickrichtung auf den Menschen als Sinnziel der Weltentwicklung stellt Teilhard fest, daß »das Gerüst der Welt« (l'ossature du Monde) schon von Anfang nicht lediglich die »materiellen Determinismen« sein können. Eine organisierte, strukturierte Materieeinheit besitzt ein gewisses »Innen« und zeigt darin Nähe zum »Leben«. Ohne Teilhard zu einem Scholastiker umzutauften, darf daran erinnert werden, daß für die tradierte Naturphilosophie Materie nur als »be-formte« wirklich existiert. Teilhard nimmt einmal selbst auf die Materie-Form-Lehre in einer aufschlußreichen Äußerung Bezug (La Vision du Passé, Bd. 3, 181 Anm. 1). Sie ließe sich auf eine Welt, die sich wirklich zeitigt und so wächst, übertragen; dann decke sie sich ziemlich mit seinen Überlegungen über die Entfaltung der Natur. Teilhard versteht diese Erinnerung gewiß nicht so, daß er mit dem Begriffspaar Materie-Form der klassischen Naturphilosophie arbeite. Er meint stets »die konkrete Materie, die uns umgibt und die wir täglich erfahren«, bemerkt Wrede richtig (11). Aber die von Teilhard selbst gemachte Anspielung auf die Materie-Form-Metaphysik könnte, mindestens für im scholastischen Denken Geübte, hilfreich sein. Was die Alten »Wesensform« nannten, hat eine Geschmeidigkeit, Stufenabwandlungen, die vom Unbelebten bis zum Menschen reichen. Dieses Muster von Analogie kann das Verständnis wecken für die höchst analoge Bedeutung, die bei Teilhard die ihm so wichtige »Innenseite« der Dinge hat. Nur hat Teilhard die Analogie aus der statischen Schichtung der Formebenen, wonach die Wesensformen lediglich analog »be-stehen«, in ein genetisches Entstehen auseinander hineingenommen. Mit welchem Recht

hängen wir immer noch der von Aristoteles überkommenen Annahme an, daß »die verschiedenen ›Naturen‹ . . . die anfänglichen und völlig fertig gegebenen Bauelemente der Welt« seien! (La Vision du Passé, S. 180). Schon Thomas von Aquin hat die starre Abgrenzung der stets gleichen Wesensformen im aristotelischen Kosmos, angeregt durch Dionysius Areopagita, aufgelockert. Darauf weist C. Fabro (La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, Turin 1950) mehrfach hin und belegt dies mit dem Text: »Eine niedere Natur rührt mit ihrem Höchsten an das, was der (nächst) höheren Natur eigentümlich ist, in dem sie unvollkommen daran teilhat« (De Ver. 16, 1). Damit ist, nochmals sei es wiederholt, noch nicht die Entwicklung auseinander angesprochen. Aber die Analogie ist unverkennbar. Und sie ist gerade in den »Neuprägungen« Teilhards viel gegenwärtiger als dies meist gesehen wird, sagt Heimo Dolch, der sich in kritischer und abwägender Distanz zur Konzeption Teilhards hält. Ich glaube nicht, daß andere, überzeugtere Teilhard-Interpreten Opfer billiger »Verharmlosungsversuche« (63) sind, wenn sie besonders die Neologismen Teilhards in ihrem analogen Charakter hervorheben. (So De Lubac, Schoonenberg, Adolf Haas u. a.).

Ist einmal die Analogie als Bau- und Gestaltungsprinzip der Teilhardschen Kosmogonie gesehen und anerkannt, dann ist Teilhard abzunehmen, daß die Emporentwicklung vom Vorlebendigen zum Leben, innerhalb der Biosphäre der Aufstieg zu höheren Lebensformen und schließlich der Aufschwung zu Selbstbewußtsein und Geist jeweils aus dem Früheren Neues zeitigen, ohne daraus ableitbar zu sein. Natürlich hätte ein derartiger »wesentlicher Sprung«, hätten »kritische Punkte« und »Schwellen« keinen Platz in einer durchweg »homogenen« Welt. Teilhard aber besteht darauf mit unübersehbarem Nachdruck, wenn er etwa sagt: »In der Tat obwaltet zwischen dem Denken und dem einfach organischen Leben ein größerer Abstand als zwischen diesem und der unbelebte geheißenen Materie« (L'Énergie humaine, 127). Entweder sind die von Teilhard dermaßen unterstrichenen »Diakontinuitäten« nur leere verbale Zugeständnisse oder er ist sich selber auf der ganzen Linie untreu und bewegt sich in einem dauernden Selbstwiderspruch. Wrede ist der Meinung, daß der »wesentliche Sprung« im System Teilhards »zweispältig« sei (44). Und er glaubt, daß es aus diesem Zwiespalt keinen Ausweg gibt (68, 72, 54 Anm. 50, 75 Anm. 71). Welche Interpretation hat mehr Chance, die wahre Intention Teilhards zu treffen: die, nach der echtes Neuwerden sich in seine evolutive Weltsicht nicht nur einfügt, sondern so recht das Charakteristikum seines Evolutionsdenkens wiedergibt? Oder die Deutung Wrede's, daß »ein ganz neues Sein« auftauchen zu lassen, eigentlich inkonsequent ist, da die »Grundeinheit der Welt« nach Teilhard »eine homogene« sein müßte, »die alle Verschiedenartigkeit in den Dingen von vornherein ausschließt« (69). »Heterogen« ist freilich die eine Welt auch nicht, sie ist analog, wofür heterogen kein gut gewähltes Wort ist.

Eine ähnliche Verlegenheit bereitet in der Auslegung des Verfassers das Verhältnis von Schöpfung und Entwicklung bei Teilhard. Eigentlich brauchte es für die Entwicklung des Höheren aus dem Niederen kein Schöpferwirken Gottes, überlegt Wrede; auch nicht, wo es ja besonders akut empfunden wird, bei der Entstehung der menschlichen Geistseele (54, 73, 75 Anm. 71, 55 Anm. 53). »Wenn die Materie in ihrem tiefsten Wesen bereits Geist ist, warum sollte sie sich da nicht aus eigener Kraft zur vollen Höhe des Bewußtseins erheben können?« (52). Dennoch bedarf es nach Teilhard »des schöpferischen Eingriffes Gottes«, um »die Entwicklung des Höheren aus dem Niederen« zu erklären (75 Anm. 71). Wer ist hier wiederum inkonsequent, Teilhard oder sein Interpret? Wenn letzterer darin recht hätte, daß Teilhard schon von Anfang an in einen homogenen Weltstoff, genannt »Geist-Materie«, Bewußtsein und gar Selbstbewußtsein hineinpackt, dann wäre Teilhard der sonderbare Denker der sonderbarsten Inkonsequenzen. Muß er, darf er so ausgelegt werden? Jedem Teilhard-Leser begegnen nicht selten Stellen, in denen er »Leben« und »Bewußtsein« schon auf das Leblose anwendet. Ich bin, mit nicht wenigen andern, überzeugt, daß im Gesamt seiner Auffassung Teilhard bewußtseinsanaloge Prinzipien, Formen oder »Innenseiten« im Vorlebendigen sieht. Und das hängt nochmal mit dem zusammen, wovon er seinen Ausgang nimmt: das ist der Mensch, genauer das Menschlich-Geistige – nicht der Geist als solcher und für sich –; und von diesem Ausgang her macht er, um seine Weltsynthese zu erarbeiten, eine Ausweitung, Extrapolation nach unten, indem er eine Analogisierung des Menschlichen durch alle vorausgehenden Entwicklungsphasen durchführt. Das ist stärkste Anthropozentrik, an der vielleicht Kritik einsetzen könnte. Dieser viele freilich die Aufgabe zu zeigen, ob es einen anderen Weg für den Menschen gibt, ein Verständnis der Welt zu gewinnen.

Wrede kann sich auf andere berufen, wenn er »Geist-Materie« als »antithetischen Begriff« bezeichnet. Bei Teilhard, dem unentwegten Denker der Synthese, ist er ein »Integrationsbegriff«. Er hat die zweifache Dimension ins Komisch-naturwissenschaftliche und ins Anthropologische. Von der Art sind Teilhards gesamte Grundbegriffe, allen voran Evolution. Wo dies nicht gesehen wird, erfüllt sich immer wieder die Voraussage Teilhards, daß er »sowohl die reinen Naturwissenschaftler wie die reinen Metaphysiker gegen sich haben wird« (Neue Reisebrief, 38). Das Neue seiner phänomenologischen Wissenschaft erweckt für die herkömmliche Vorstellungsweise den Eindruck des Pa-

radox eines Werkes, das sowohl die Bedingungen des wissenschaftlichen Arbeitens vollkommen beachtet als auch auf ein Begreifen ausgerichtet ist, das die Möglichkeit der Wissenschaften übersteigt. »Spiritualisation«, Sozialisation, Planetisation sind gleichfalls solche Integrationsbegriffe, durch die Teilhard eine viel engere Verbindung von Naturgeschichte und Geistesgeschichte sichtbar machen will, als dies meist wahrgenommen wird.

Die aufschlußreichste Stelle in Wrede's Arbeit dünkt uns dort zu sein, wo er nach Anhäufung von Teilhard-Texten, die alle auf »Materialismus« hinauszulaufen scheinen (22), dann doch das Ganze im Spiritualismus umkippen sieht. Dieses seltsame Umkippen hätte das erregende Moment sein können, das auf den Gedanken hätte bringen müssen: es ist von vornherein anders anzusetzen, um Teilhards evolutive Weltansicht richtig zu verstehen. Teilhard will eine »Kosmogonie«, nicht Metaphysik des Geistes und der Person geben. Mit aller Deutlichkeit spricht er von den »anfangs gemachten Voraussetzungen« (pré-supposés initiaux), von den von ihm getroffenen »Vorentscheidungen« (options primordiales, Der Mensch im Kosmos, 2), von denen er ausgeht. Es ist der Primat des Psychischen und des Geistes in der Welt. Ob ihn Bergson darin bestärkte (59), ist eine Frage, der man nachgehen kann. Ob ihm sein Christsein dazu bestimmte (65), sich endgültig dem Spiritualismus – wir sagen nicht mit Wrede dem »spiritualistischen Monismus« – »zu verschreiben« (58), ist eine falsch gestellte Frage. Es vollzog sich »im Leben des jungen Teilhard« nicht die vom Verfasser angenommene »radikale Umwertung der Werte«, nämlich vom »bisher Stärksten (der Materie)« zum »bisher Schwächsten (dem Geist)« (ebd.). Teilhard suchte von Kindsbeinen an nach dem, was »consistance«, absoluten Halt und Festigkeit bietet. Daß die Phantasie des Knaben im harten Eisen oder Kristall das Festeste erblickte, zeugt nicht von »seinem tief eingewurzelten Materialismus« (58), bei aller Liebe, ja Begeisterung für die Materie. Das Denken des reifen Mannes erkannte die Konsistenz der Dinge im »Geiste«, der die »ossature« der Welt, ihr haltgebendes Gerüst bildet und im Menschengestalt seine Spitze erreicht. Weil aber der Mensch der Spätankömmling im Entwicklungsgang ist, kann die Schilderung der Weltsynthese von unten nach oben den Eindruck erwecken, als ob Teilhard den Geist von materiellen Faktoren hervorgebracht und verursacht ausgeben würde. Dieser Versuchung ist Wrede wie schon andere vor ihm unterlegen. Die Perspektive, die für Teilhards Weltverständnis bestimmend ist, ist genau umgekehrt. Er geht vom Menschlich-Geistigen aus, und wer mit ihm an dieser Stelle in seine Betrachtung der Dinge einsteigt, wird im Zusammenhang mit dem Namen Teilhard nicht eine Primitivität äußern wie die: »Daß Leben und Bewußtsein in ihrer spezifischen Eigenart von dieser komplexen Materie, bzw. vom Gehirn, hervorbebracht werden« (67).

Der spekulativ tiefste Gedanke, den Teilhard gedacht hat, ist die »Metaphysik der Einheit« (S. 45 ff.), richtiger der »Einigung«. Seine Phänomenologie hat Teilhard vor allem vom Empirischen her gewonnen. Sie hat aber metaphysische Hintergründe, die ihr vorgeordnet sind und aus denen sie wie aus ihrem Wurzelboden herauswächst. Das ist die »Unions-Metaphysik«. Wrede kennt und zitiert die verschiedenen Einzelarbeiten, in denen Teilhard in immer neuen Absätzen auf diese Idee zurückkommt. Vor allem ist es die ebenso kurze wie gedanklich dichte und schwere Schrift »Comment je vis« aus dem Jahre 1948 (noch unveröffentlicht). Daraus haben schon manche Interpreten »handfeste Häresien« herausgelesen. Dem Verfasser erging es ähnlich (bes. 71–75). »In seinem (Teilhard's) System« ist »für eine eigentliche Schöpfung in der gesamten Entwicklung der Welt kein Raum«. Ja, noch schlimmer ist es: Wenn Erschaffen gleich Einigen ist, müsse dem Schöpfungsakt »ein zu Vereinigendes« vorausliegen (71). So ist es geschehen um die Erschaffung »aus Nichts«.

So anerkennenswert es ist, daß Wrede sich ganz auf die Aussagen des von ihm interpretierten Autors stützen will, es wäre dennoch kein Zeichen von Unselbständigkeit, wenn er in der wahrlich nicht leichten Problematik, die Teilhards Metaphysik der Einigung aufwirft, sich etwas an dem Werk G. Crespy's, Das theologische Denken Teilhard de Chardins, Stuttgart 1963, orientiert hätte. Die eindringendste Analyse und Deutung der Unions-Metaphysik gab bisher Adolf Haas S. J.: Schöpfungslehre als »Physik« und »Metaphysik« des Einen und Vielen bei Teilhard de Chardin, in: Scholastik 39 (1964) 3 und 4, 321–341, 510–527, wohl erst nach Wrede's Arbeit erschienen. Beide, Crespy und Haas, kommen zu einem andern Ergebnis. Besonders aus den Artikeln von Haas, der nichts in diesem dornigen Problem glättet, ist zu sehen, wie auch in der Frage nach der »Metaphysik der Einheit« Wrede einen verkehrten Einstieg macht. Teilhard nimmt nicht von unten, sondern von ganz oben den Ausgang zu seinen Überlegungen. Er beginnt mit dem »Ersten Sein«, das absolut sich selbst genügt, also mit Gott (Punkt Alpha), von dem wir aus der Offenbarung wissen, daß er als der Drei-Persönliche »in einem streng wahren Sinn nur existiert, i n d e m e r s i c h e i n i g t«. Von da aus, nicht vom »Gesetz der Komplexität«, wie Wrede meint (46), gelangt er zu seinem »neuen Seinsbegriff«. Wie dieser höchste und ursprünglichste Unions-Typ, der trinitarische, in der Erschaffung als einigend und teilgebend und im Bereich des Geschöpflichen als geeinigt und teilnehmend sich auswirkt, dafür kann hier nur noch auf Haas verwiesen werden. Vermerkt sei aber doch, daß Wrede in seiner Auslegung »grandes passus extra viam« macht, wenn er aus Teilhards evolutivem Dynamismus eine Zerstörung des Seinsbegriffes entnimmt und weiterhin daraus

folgt, daß eine Synthese aus Teilen nie »die Unvergänglichkeit des Geistigen und des ursprünglich Seienden« gewährleisten kann (71, 47.) »Was aus Teilen zusammengesetzt ist, kann grundsätzlich auch wieder in diese Teile zerlegt werden« (71) – eine solche Weise zu argumentieren bleibt außerhalb des dynamischen Seinsdenkens, kraft dessen Teilhard die Welt unterwegs zum ständigen »Mehr-Sein« (plus-être) sieht, weil sie ausgeht und angezogen wird vom »sich-selbst-genügenden Ersten Sein«, das selbst voll innerer Bewegtheit ist. Eine allzu statische und zeitlose Metaphysik könnte aus Teilhard, der sich selbst nicht für einen Philosophen hielt, Anregung und Bereicherung holen.

Es ist gut, daß auch so über Teilhard geschrieben wird, wie Wrede es unternommen hat. Dadurch wird offenbar, daß eine Interpretation seines Werkes unerlässlich ist, weil es ihm selbst nicht gelang, »sich verständlich zu machen. Man muß ihn deshalb erklären« (so Paul Chauchard). Zugleich darf man sich dem Wort eines sehr kritischen Teilhard-Kenners, Olivier Rabut O. P., anschließen: »Die notwendigen Erklärungen zerstören das Denken Teilhards nicht.« Wrede scheint uns dies zu tun.