

Geist und Materie bei Teilhard de Chardin

Von Michael W r e d e, Vallendar

In einer philosophischen Studie befaßte sich der Schreiber dieses Artikels mit einer Kernlehre Teilhard de Chardins, dem Verhältnis von Materie und Geist, um ihre philosophische Tragweite aus seinen Schriften möglichst klar herauszuarbeiten¹⁾. Das Ergebnis: nach Teilhard entsteht der menschliche Geist aus der Materie. Ja, beide sind zutiefst identisch, insofern sie nur Aspekte des einen »Weltstoffes« sind, der seinerseits allerdings geistig gedeutet wird. Teilhard vertritt also in Bezug auf den Geist des Menschen und die Materie den spiritualistischen Monismus, dessen Folge der Panpsychismus ist.

P. Dr. Guggenberger, der selber mit Veröffentlichungen über Teilhard hervorgetreten ist, besprach und kritisierte unsere Studie in dieser Zeitschrift (Jg. 16, 1965, Heft 3/4, S. 277–282). Er kommt dabei in allen wesentlichen Punkten zu einem anderen Ergebnis. In Anbetracht der Schwierigkeiten, die sich einer klaren Interpretation der Schriften Teilhards entgegenstellen, ist eine Diskussion über ihren wahren Sinn durchaus zu begrüßen. Freilich erfüllt diese nur dann ihren Zweck, wenn sie stets bemüht ist, sowohl Teilhard als auch seinem Kommentator gerecht zu werden.

Bevor wir mit der Diskussion der Auffassungen Teilhards beginnen, seien zwei Mißverständnisse beseitigt: Es geht uns in unserer Schrift (und in dieser Erörterung) nicht, wie der Titel des erwähnten Artikels Guggenbergers vorauszusetzen scheint, um »das Verhältnis von Materie und Geist« an sich, sondern lediglich um das Verhältnis beider bei Teilhard. Noch viel weniger sind wir der Ansicht, wie G. (im Untertitel und 279) uns unterstellt, mit dem Stichwort »Dualität« sei das so vielschichtige und brennende Problem »erschöpfend beantwortet«. Wer unsere Studie unbefangen liest, wird solches auch nicht aus ihr herauslesen.

¹⁾ Michael W r e d e, *Die Einheit von Materie und Geist bei Teilhard de Chardin*. Limburg 1964.

Ferner haben wir nirgendwo in unserer Schrift gesagt, das System Teilhards »schlage« oder »kippe« vom Materialismus zum Spiritualismus »um«, wie G. (277, 281) behauptet. Wohl gab es im *Leben* den jungen Teilhard eine ähnliche Umkehr. Sein »Sinn der Fülle«, der nach der wahren und tragenden Wirklichkeit, also nach dem, was die Welt in ihrem Innersten zusammenhält, strebte, fand zunächst seine Erfüllung in der Härte und Beständigkeit der Materie. Dieser Zustand dauerte viele Jahre, wie Teilhard in seinem noch unveröffentlichten *Essais Le Coeur de la Matière* (abgek. CM), den man als Autobiographie seines geistigen Werdegangs bezeichnen kann, berichtet. In der ersten Schrift, die wir von Teilhard besitzen, *La Vie cosmique*, schildert er in bewegter Weise »die Versuchung der Materie«, sie anzubeten, sich ihr und ihren Freuden hinzugeben (*Écrits du temps de la guerre*, Paris 1965; abgek. *Éc. gu.*, 19 ff). Wenn man, wie die Herausgeber mit Recht bemerken, diese Schilderung auch nicht allzu wörtlich nehmen darf, so läßt sich die Tatsache selber doch nicht leugnen. Als er dann den Primat des Geistes über der Materie entdeckte, war das nichts weniger als eine »Umkehr« seines Sinnes der Fülle, der von nun an seine Erfüllung nicht mehr im »Übermateriellen«, sondern im »Überlebendigen« fand (CM). So erlebte er, »daß die Werte sich umkehrten. Die Welt hat ihren Halt nicht von unten, sondern von oben« (*Comment je crois* [abgek. C. j. c.] – eine ebenfalls noch unveröffentlichte Schrift Teilhards). In verschiedenen Schriften bezeugt und beschreibt T. also die »radikale Umwertung der Werte« in seinem Leben, die G. bestreitet (281).

Aber wenn es auch in seinem Leben diese Umkehr gab, so doch nicht in seinem *System*, wie es uns in seinen Schriften entgegentritt. In diesen Schriften, die er erst nach seiner Hinwendung zum Spiritualismus schrieb, gibt es keinen anfänglichen Materialismus, der dann in Spiritualismus umschlägt, sondern ihre Weltanschauung ist, wenn man so will, beides zugleich: »materialistisch«, insofern sie alle Erscheinungen in der Welt auf die Erscheinung der Materie zurückführt; spiritualistisch, insofern sie diese Materie als Zustand des Geistes deutet (vgl. unsere Schrift 22 ff).

Noch ein Wort zur Interpretation der weltanschaulichen Schriften Teilhards. Daß ihre genaue Ausdeutung so schwierig ist, liegt nicht nur daran, daß ihnen die gewünschte Präzision in der Aussage oft fehlt. Es kommt eine Reihe anderer Faktoren hinzu. Schon die Tatsache, daß diese Schriften so überaus zahlreich und trotz der laufenden Veröffentlichungen zum großen Teil noch unediert sind, bereitet Schwierigkeiten. Ferner die Tatsache, daß sich diese Schriften auf einen Zeitraum von fast vierzig Jahren verteilen (1916–1955). Es ist klar, daß Teilhard in einer so langen Zeit nicht auf der Stelle trat. Man muß erwarten, daß seine Ideen einen Entwicklungs- und Reifungsprozeß durchmachten. In welchen Schriften werden wir also den »echten« Teilhard, die maßgebliche Darstellung seiner Weltanschauung finden? In den späteren? Und in welchen von ihnen? Nicht wenige berufen sich fast ausschließlich auf das von Teilhard zur Veröffentlichung bestimmte Werk »Der Mensch im Kosmos« (abgek. MK). Andere dagegen sind der Auffassung, daß gerade dieses Werk nicht die gültige Fassung seines Systems bringe, sondern weit eher die Schrift »Die Entstehung des Menschen« (*Le groupe zoologique humain*). Man sieht daraus, daß es gefährlich ist, eine zu schmale Interpretationsbasis zu wählen.

Uns scheint, daß Teilhard, seitdem er zur Feder gegriffen, im Ausdruck und in vielen Einzelheiten seines Systems eine Entwicklung durchmachte, daß er aber an der Grundkonzeption dieses Systems mit größter Beharrlichkeit festgehalten hat. Doch verleihen ihm seine Schriften nicht in gleicher Weise Ausdruck. Bald entfalten sie diesen, bald jenen Aspekt von ihm und lassen andere entsprechend zurücktreten. Während z. B. die Frühschriften die philosophische Komponente dieser Konzeption ausführlich behandeln, deuten die späteren sie meist nur an, ohne sie indes der Sache nach aufzugeben. Man muß also schon die wichtigeren Schriften seines ganzen Lebens studieren, wenn man ein sachgerechtes Urteil über sein weltanschauliches System gewinnen will.

Eine weitere Interpretationsschwierigkeit liegt in dem schwer zu fassenden Charakter dieser Schriften. Als solche sind sie weder wissenschaftliche, noch philosophische, noch theologische Abhandlungen, wie Teilhard selber in der Einleitung zu seiner ersten Schrift (*Éc. gu.* 7) treffend sagt. Ja, streng genommen, sind sie gar keine theoretischen Abhandlungen. Vielmehr entspringen sie vor allem dem Bedürfnis, von einer »leidenschaftlichen Schau« und einer »glühenden Vision« Bekenntnis abzulegen (5 u. 7). Und wenn er auch bereits in dieser Schrift es energisch ablehnt, seine Darlegungen der eigentlichen Apologetik zuzurechnen (7), so besitzt doch schon diese Schrift – ähnlich den späteren – einen unverkennbaren apologetischen Einschlag und damit eine praktische Tendenz. Am Schluß der Einleitung spricht er den Wunsch aus, daß seine Darlegung von der »Aussöhnung Gottes und der Welt« überall verstanden werden: von den Liebhabern der Erde, die meinen, daß Christus die Erde entstelle, und von den Gläubigen, die meinen, daß die Liebe zur Erde ein Hindernis für ihren Glauben sei (7).

Es handelt sich also nicht um rein theoretische Abhandlungen. Andererseits enthalten diese Schriften viele – oft originelle und tiefe – wissenschaftliche oder philosophische oder theologische Erwägungen, die er in ein System zu bringen versucht, also eine Art Wissenschaft, Philosophie und Theologie, die er jedoch fast nie für sich und isoliert betrachtet, sondern in einer einzigen Schau

aufs engste miteinander verbindet und untereinander synthetisiert. All das gibt seinen Aussagen einen schwankenden, oft schwer bestimmbareren Charakter. Es ist klar, daß die Interpretation das alles sorgfältig berücksichtigen muß.

1. Die »Phänomenologie« Teilhards – eine Philosophie

Wir kommen damit zur ersten Frage, die G. angeschnitten hat: welches ist der Wissenschaftscharakter dessen, was Teilhard gelegentlich (er selber gebrauchte diesen Ausdruck in seinen Schriften äußerst selten) als »Phänomenologie« bezeichnet? G. kennzeichnet diese Phänomenologie dahin, daß sie wie die Naturwissenschaften die Phänomene genau beschreibt, um dann jedoch diese Erscheinungen nach ihrem Sinn zu befragen. Als »sinnerschließender Zusammenhang« der Phänomene diene dabei der Mensch (278).

Dieser Beschreibung kann man zustimmen, insofern sie dem Inhalt seiner Darlegung von MK (wenn wir von der theologischen Komponente absehen) entspricht, und Teilhard diese Darlegung im gleichen Werk (28) als Phänomenologie bezeichnet.

Unsere Kritik richtet sich nicht gegen die Möglichkeit einer solchen Wissenschaft, sondern gegen die Ausdeutung, die ihr Teilhard gibt. In der Vorbemerkung zu MK heißt es bekanntlich, das Buch sei »einzig und ausschließlich als eine naturwissenschaftliche Abhandlung (uniquement et exclusivement comme une mémoire scientifique)« zu betrachten, in der der Verfasser »nichts als das Phänomen« darstelle, darum keineswegs »eine Erklärung der Welt« biete und »sorgfältig und bewußt vermieden« habe, »sich in irgendeinem Augenblick in das Gebiet des tiefen Seins zu wagen«²⁾.

Doch ist es klar, daß man den Sinn einer Sache nicht erforschen kann, wenn man ihr Sein im Dunkel läßt. Die Sinnerhellung setzt die Seinserhellung voraus und baut auf ihr auf. Weil nun die Naturwissenschaften sich auf den Bereich der Erscheinungen beschränken, vermögen sie über ihren Sinn nichts auszumachen. Teilhard selber bestätigt das mit aller wünschenswerten Deutlichkeit im gleichen Buch an anderer Stelle, wenn er von der »wissenschaftlich gänzlich unbeweisbaren Überzeugung, daß das Universum einen Sinn habe,« (I 316/MK 279) spricht.

Tatsächlich aber forscht Teilhard in diesem Werk (wie in den übrigen weltanschaulichen Schriften) nach dem Sinn der Erscheinungen, wie G. richtig feststellte. Und er tut es, ausgehend von der Aufdeckung der tieferen Ausrichtung der Phänomene (bzw. des Grundphänomens der Evolution) auf den Menschen hin, ja, von einem umfassenden Seinsverständnis aus: »Mehrsein ist Mehr-Ver-eintsein« (vgl. den Prolog). Zum gleichen Ergebnis kommt A. Haas, wenn er urteilt, daß Teilhard »die Phänomene immer im Licht der Seins- und Sinnfrage sieht«³⁾.

Die sogen. Phänomenologie Teilhards ist darum kein naturwissenschaftlicher Entwurf. Sie ist auch nicht Bindeglied, »Brücke zwischen Naturwissenschaft und Philosophie« (so G. 278), sondern sie ist philosophische Erklärung und Deutung der Natur. Zwar beginnt sie mit einer Bestandaufnahme der Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft. Aber muß das nicht jede Naturphilosophie tun, die diesen Namen verdient? Freilich zeichnet sich diese Bestandaufnahme durch ihre Sorgfalt und Vertrautheit mit dem heutigen Stand der Forschung aus. Aber das ändert natürlich nichts am grundsätzlichen Charakter seines Systems.

Eine gewisse Verwandtschaft zu den Naturwissenschaften zeigt sich u. E. am ehesten in der Art und Weise, wie er eine aufgestellte These begründet. Prüfstein ihrer Wahrheit ist ihm nicht so sehr der Beweis als vielmehr ihre Eignung, die Wirklichkeit zu erklären. Bezüglich der Grundwahrheiten versagt seiner Meinung nach der Beweis prinzipiell: »Einen Standpunkt (point de vue) nimmt man an und verifiziert ihn; man beweist ihn nicht« (Ec. gu. 175 cf. VI 70).

Durch diese Methode der Verifikation kommt Teilhards System den Naturwissenschaften tatsächlich sehr nahe. Doch wenn diese Begründungsweise auch für die Naturwissenschaft typisch ist, so ist sie andererseits der Philosophie nicht fremd. Auch sie kann sich ihrer bedienen und bedient sich ihrer, wenn sich auch auf diesem Wege keine strenge Gewißheit, sondern nur eine mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit erreichen läßt.

Die Teilhardsche Phänomenologie ist also bei aller Nähe zur Naturwissenschaft doch echte Philosophie. Über diesen Punkt sollte eigentlich die Diskussion abgeschlossen sein.

Teilhard selber bestätigt den philosophischen Charakter seiner Phänomenologie, wenn er sie als »eine Weltanschauung, die auf der Untersuchung der Entwicklung des Phänomens gründet«⁴⁾ charakterisiert oder sie »Physik« »im weiten griechischen Sinne als systematisches Begreifen der ganzen Natur« (III 228) nennt. Selbst in MK deutet er sie als »verallgemeinerte Physik, wo die Innenansicht der Dinge ebenso betrachtet wird wie die Außenansicht der Welt« (28/I 49). Es ist klar, daß

²⁾ MK 1/ *Oeuvres de T. d. C.*, Paris 1955–1965 (abgek. durch die lat. Ziffer, die die Zahl des Bandes angibt), Bd. I, 21.

³⁾ A. Haas, *Schöpfungslehre als »Physik« und »Metaphysik«*. In: *Scholastik* Bd. 39, 324.

⁴⁾ Brief vom 11. 4. 1953, zitiert bei C. C u é n o t, *Pierre T. d. C.*, Paris 1958, 311.

die Innenansicht der Dinge nicht Phänomen im Sinne der Naturwissenschaft ist. Zu letzterer Stelle bemerkt D'Armagnac, dem sich H. de Lubac anschließt, sie sei älter als die (etliche Jahre später hinzugefügte) »Vorbemerkung« und »bringe ohne Zweifel die Originalität der Teilhardschen Methode besser zum Ausdruck«⁵⁾.

Der wunderliche Widerspruch mit sich selber, in den sich Teilhard in diesem Punkt verwickelt hat, dürfte sich also einigermaßen aus dem zeitlichen Abstand erklären, in dem die »Vorbemerkung« zum Buch steht. Der tiefere Grund dürfte jedoch darin zu suchen sein, daß die weltanschaulichen Schriften Teilhards eben keine rein theoretischen Abhandlungen des kühl abwägenden Verstandes sind (ja, ihm solche wohl gar nicht lagen), sondern aus dem Bedürfnis entsprungen, den modernen, von der Naturwissenschaft geprägten Menschen in seiner Sprache anzusprechen, um ihm seine Weltanschauung begreiflich zu machen und ihn von ihr zu überzeugen.

Außerdem geht es Teilhard, auch in der »Vorbemerkung« in erster Linie nicht darum, jegliche Philosophie, als vielmehr die Metaphysik auszuschließen; denn von ihr distanziert er sich ausdrücklich. Ähnlich sagt er in *Mon Univers* 1924 (abgek. MU) von seiner These der »schöpferischen Vereinigung«, sie sei »nicht eigentlich eine metaphysische Lehre« (IX 72). Hier heißt es also vorsichtiger und richtiger: nicht eigentlich. Im übrigen aber stellt er dort die genannte Lehre als Philosophie, ja, als »*ma philosophie*« (65) vor.

Ähnliches läßt sich von seiner Phänomenologie sagen: sie ist Philosophie, aber nicht eigentlich Metaphysik, da sie weder über Gott, noch über das Sein als solches handelt. Insofern sie jedoch das Zentralphänomen der Evolution im Lichte Gottes und auf dem Hintergrund einer bestimmten Seinskonzeption betrachtet, könnte man von einer angewandten Metaphysik sprechen.

Es ist keineswegs belanglos, sondern von grundlegender Bedeutung, den philosophischen Charakter des Teilhardschen Systems klar herauszustellen, weil nur so dieses System richtig verstanden werden kann und die Naturwissenschaft eindeutig von ihm distanziert wird. Eine Weltanschauung im Namen der Naturwissenschaft künden, heißt, der Grenzverwischung zwischen Naturwissenschaft und Philosophie vorschub leisten – einer Grenzverwischung, die sich in der Vergangenheit so verheerend ausgewirkt hat und die wir endlich glücklich überwunden haben⁶⁾.

Wir wollen damit durchaus nicht behaupten, daß Teilhard diese beiden Denkebenen grundsätzlich vermengt habe. Es gibt genug Stellen in seinen Schriften, die beweisen, daß er sich ihres Unterschiedes bewußt war. Aber es gibt auch andere Stellen – und zu ihnen gehört die Vorbemerkung von MK – wo er diesen Unterschied praktisch ignoriert. Die Gründe dafür versuchten wir oben anzudeuten.

2. Die Identität von Materie und Geist

Die entscheidende Frage lautet: Hat Teilhard die Identität von Materie und Geist (des Menschen) vertreten?

G. bestreitet es. Er beruft sich dafür auf Stellen, an denen Teilhard aussagt, die von der Wissenschaft vertretene Evolution besage nur die zeitliche Aufeinanderfolge der Formen des Lebens, nicht aber ihre Identifizierung; also, erst recht nicht die Identifizierung von Materie und Geist (278). Solche Stellen beweisen allerdings, daß sich Teilhard sehr wohl bewußt war, daß der Forschung enge Grenzen gezogen sind, und daß deswegen die wissenschaftliche Evolutionstheorie durchaus nicht der seinshafte Identifizierung der höheren mit den niederen Formen, oder gar des menschlichen Geistes mit der Materie gleichzusetzen ist. Sie beweisen aber keineswegs, daß es in der weltanschaulich-philosophischen Deutung dieser Theorie durch Teilhard – diese Identifizierung nicht gäbe.

Teilhard selber weist gelegentlich darauf hin, daß seine Weltdeutung über die Ergebnisse der Wissenschaft hinausgeht. So bereits darin, daß sie auch den Geist des Menschen in die Evolution einbezieht (VI 26). An anderer Stelle heißt es: Wenn man in der Evolution »eine seinshafte Verbindung erblickt, d. h. man annimmt, daß etwas Substantielles sich reinigt und real vom materiellen Pol zum geistigen Pol der Welt übergeht,« – während doch »die Tatsachen nur ein Nacheinander in der Entstehung zeigen« – geht unser Denken »einen Schritt weiter, als die Wissenschaft es erfordert« (III 186). Und doch verteidigt er im Folgenden eben diese Auffassung als annehmbar, unter der Voraussetzung, daß sie nicht materialistisch, sondern spiritualistisch gedeutet wird und man den »Primat des Seins« dem Geist als Grund und Ziel dieser Entwicklung zuerkennt (186 f.). Gerade in der Abhandlung, in der er am schärfsten die Evolutionstheorie von aller philosophischen Ausdeutung abgrenzt, fügt er alsbald hinzu, daß man jedoch diese Theorie dazu benutzen solle,

⁵⁾ H. de Lubac, *La pensée religieuse du Père T. d. C.*, Paris 1962, 241 Anm. 1.

⁶⁾ Übrigens trifft es nicht zu, daß der Ausdruck »la Science« bei T. eine die Einzelwissenschaften (les sciences) überragende Wissenschaft meine und daher auf seine Phänomenologie verweise, wie G. (278) annimmt; denn T. verwendet diesen Ausdruck meist für die empirische Wissenschaft oder auch nur für die Biologie – mitunter im Gegensatz zu seinem eigenen System (so. z. B. III 179, 184, 216; IX 76).

um »einen spiritualistischen [und damit philosophischen!] Evolutionismus« zu konstruieren, der in seinen Augen wahrscheinlicher ist als der (ebenso philosophische) materialistische Evolutionismus (III 220).

Daß Teilhard in seiner weltanschaulichen Interpretation der Evolution tatsächlich Materie und menschlichen Geist identisch setzte, zeigt sich bereits daran, daß in dieser Deutung der Geist nicht nur nach der Materie erscheint, sondern sich aus ihr entwickelt.

Die Welt ist nach ihm etwas Sich-Entwickelndes, »in dem sich Materie in Geist verwandelt« (CM 10; weitere Zeugnisse dafür s. unsere Studie 17–21). Die interessanteste Erklärung dieser für Teilhard so charakteristischen These findet sich in seiner Erstlingsschrift: die Materie kann vermutlich vergeistigt werden, weil sie selber nichts anderes als »eine Reduktion«, »eine sekundäre Transformation« des Geistes zu sein scheint. Die Materie, die für ihn das Schwere, Passive, Dunkle und Schlechte (begründet in der Vielheit) ist, entsteht offenbar durch Erstarrung der »ursprünglichen All-Spontaneität« d. i. des Geistes. So kann sie auch wieder zu Geist werden, indem sie ihre ursprüngliche Geschmeidigkeit und Bewußtheit zurückgewinnt (Ec. gu. 29–31).

Als bald verschiebt sich jedoch seine Auffassung von Materie und Geist. Das eigentliche Wesen der Materie ist für ihn fortan die Vielheit und das des Geistes die (eine Vielfalt verbindende) Einheit. Dadurch erhält die Entstehung des Geistes aus der Materie eine andere Gestalt: die *Vereinigung* der Materie bringt den Geist hervor und ist damit das eigentlich »Schöpferische« (Ec. gu. 114 ff., 176 ff.). Die Seele erscheint dabei einestei als das Produkt andernteils als das Prinzip dieser Einung. Ja, sie schafft sich selber, indem sie die Materie vereinigt (177 f., cf. 115). Die Geistseele des Menschen entsteht durch die punktförmige Konzentration der noch diffusen und darum unvollkommenen Einheit der Tierseele; »unsere Denkfähigkeit« ist »umgeformte Sinnlichkeit« (178 f.). Es handelt sich also lediglich um eine »Zustandsänderung« (vgl. unsere Studie 21).

Teilhard hat die tiefere Identität von Materie und Geist auch ausdrücklich vertreten. Wenn Materie und Geist auch »in gewisser Weise« einander entgegengesetzt sind, so sind sie »im Grunde doch dieselbe Sache« (VI 121). Sie sind nur »zwei Zustände, zwei Ansichten desselben kosmischen Stoffes« (CM 9) oder »einfach zwei Phasen (oder genauer zwei Richtungen) derselben sich wandelnden Realität« (VI 73). Was Geist und Materie angeht, »gibt es nichts anderes als *zwei Richtungen* auf derselben Straße (die Richtung der schlechten Vervielfältigung und die der guten Vereinigung)« (IX 79).

Zwei Aspekte oder Zuständlichkeiten derselben Realität – klarer läßt sich die sachliche Identität von Materie und Geist nicht ausdrücken. Es ist schwer verständlich, wie man sich über solche Aussagen hinwegsetzen kann. Ebenso klar liegt die ontische Identität beider zu Tage, wenn Teilhard die eigentliche Natur der Materie als Bewußtsein deutet: »Unter dem oberflächlichen Schleier der Mechanismen, der über sie durch die Gesetze der großen Zahlen geworfen ist, enthüllt sich die Materie als ein wimmelnder Haufe von elementaren Bewußtsein . . .« (VI 138).

Dieser monistischen Konzeption von Geist und Materie entspricht die starke Betonung der *Einheit der Welt*, auf die wir in fast all seinen Schriften stoßen. Die Welt bildet ein »natürliches Ganzes«, das nicht mehr erlaubt von »Dingen«, sondern nur noch von »Elementen« zu reden (Comment je crois 4). Mitunter spricht er sogar ohne Umschweife von der »fundamentalen und substantiellen Einheit des Universums«. Ja, »es gibt letzten Endes im Kosmos nur eine einzige physische Realität im Werden, eine einzige Monade« (IX 80).

Ist damit nicht schlechthin die Vielheit von Substanzen in der Welt geleugnet? Teilhard hält dennoch ihre Vielheit aufrecht. Jedoch handelt es sich um »unvollendete Substanzen« (substances inachevées), die durch »organische Synthese« zu einer höheren Einheit zusammengeschlossen (IX 80 f.) und von einer »gemeinsamen Innerlichkeit« umgriffen sind. Deswegen sind sie auch nur »unvollkommen individualisiert«, so daß sie in einer werdenden Welt »zugleich sie selber und eine andere Sache« sind (Ec. gu. 189). Es zeichnet sich hier eine interessante Dialektik der einen (vollkommenen) und der vielen (unvollkommenen) Substanzen ab, die näher zu untersuchen, hier nicht der Raum ist.

Die natürliche Folge einer solchen Deutung der Welt ist der *Panpsychismus*. In der Tat ist Teilhard der Ansicht, daß das ganze All beseelt und mit Bewußtsein begabt sei. Wir sagen (und sagten in unserer Studie): mit Bewußtsein, nicht mit Selbstbewußtsein (wie G. 280 glaubhaft machen möchte). Doch handelt es sich nicht nur, wie G. (279 f.) meint, um »bewußtseinsanaloge Prinzipien« nach Art von »Wesensformen«, die in den Werdefluß hineingezogen sind, sondern um echtes, nicht nur potentielles, sondern aktuelles Bewußtsein, da es – wenn auch im geringen Grade – erkennt und sich selbst bestimmt, wie die Texte, die wir in unserer Schrift (23 f.) anführten, zwingend beweisen.

Solche Zeugnisse lassen sich fast beliebig vermehren. Wie bei geringer Geschwindigkeit, etwa eines Flugzeuges – so führt Teilhard aus (VII 40) – die Veränderung der Masse wegen ihrer Geringfügigkeit nicht wahrnehmbar (aber eben doch vorhanden ist), so verhält es sich mit den »Wirkungen des Bewußtseins« in der Materie, die ein geringes Molekulargewicht besitzt. »Jede Monade

kann durch Innenschau im Innersten ihrer selbst« »dieselbe Realität« »vorfinden als Ursprungs-ort, wo alles sich berührt« (Ec. qu. 12). »Atome, Elektrone, Elementarteilchen jeglicher Art (obwohl sie etwas außerhalb unser sind) müssen eine Spur (rudiment) von Innerlichkeit d. h. einen Funken von Geist haben.« Bevor auf der Erde das organische Leben entstehen konnte, brachte das Universum schon »ein nebelhaftes Bewußtsein« hervor (IX 75). Ganz dem entsprechend vermehrt er die seit Aristoteles übliche Stufenfolge der Seelen (rationale, sensitive und vegetative Seele) um eine weitere unterste Stufe: die »atomische« Seele (Ec. gu. 177 Anm. 3).

Wenn G. angesichts so zwingender Beweisgründe erklärt, er sei überzeugt, daß Teilhard im Vorlebendigen nur bewußtseinsanaloge Prinzipien angenommen habe, ohne sich auch nur mit einem der angeführten Gründe auseinanderzusetzen, ist damit der sachlichen Diskussion über die wirkliche Ansicht Teilhards in diesem Punkte in keiner Weise gedient. Es trifft allerdings zu, daß Teilhard in MK (67/I 90) mißverständlich vom »Vorbewußten, das im Vorlebendigen eingeschlossen ist« spricht. Doch zeigt der Kontext klar, was T. unter »Vorbewußtes« versteht, wenn er kurz zuvor zum Ausdruck bringt, daß diese Vorstufen des Lebens – wenn auch im niederen Grade – »Innerlichkeit, d. h. Bewußtsein« besitzen (66/I 89).

Die wahre Meinung Teilhards in dieser Frage ist durchaus klar: alle Materie besitzt aktuelles Bewußtsein, das jedoch in ihren untersten Stufen so schwach ist, daß es (bzw. seine Äußerungen) von uns nicht wahrgenommen werden kann.

G. versucht unsere Auffassung, daß Teilhard die Identität von Materie und Geist angenommen hat, durch den Hinweis auf die Rolle der *Analogie* in seinem System zu entkräften (280). Es ist richtig, daß die Analogie »Bau- und Gestaltungsprinzip der Teilhardschen Kosmogonose« ist. Jedoch nur ein sekundäres. Das primäre und entscheidende ist die Identität, die Einheit. Die Analogie lockert die Identität gewissermaßen auf, indem sie Unterschiede, selbst Wesensunterschiede, in den Weltstoff bringt, ohne jedoch seine grundlegende Einheit aufzuheben; sie setzt Stufen, Abschnitte in der Entwicklung des Lebensstromes, ohne jedoch seine tiefere Identität anzutasten. Auf diesen Grundtenor sind die diesbezüglichen Darlegungen abgestimmt. »Weit mehr als durch organische Umformungen setzt sich die Evolution augenblicklich fort durch Vervollkommnungen in der psychologischen Ordnung. Es ist derselbe seinhafte Kraftaufwand, der sich fortsetzt, aber in einer neuen Phase, auf einer neuen Stufe« (Ec. gu. 28). »Für einen Geist, der zum vollen Sinn der Evolution erwacht ist, löst sich diese unerklärliche Ähnlichkeit zwischen den biologischen und geistigen Erscheinungen in Identität auf: Identität einer Struktur, die sich unter verschiedenen Formen von unten nach oben fortsetzt, von Schwelle zu Schwelle, von den Wurzeln bis zur Blüte . . .« (MK 213). In seiner letzten und reifsten Schrift vor seinem Tode schreibt Teilhard: man muß bei der Evolution »zugleich« beachten: »einesteils die Kontinuität desselben Grundprozesses der Evolution durch alle Stufen des Lebens, andererseits die wesentlichen Unterschiede, die die verschiedenen Modalitäten des Prozesses voneinander trennen« (VII 122, Anmerkung 1). Also: derselbe Prozeß, der in seinen verschiedenen Phasen Modalitäten ausprägt, die als Wesensunterschiede anzusehen sind. Umgekehrt lassen diese Wesensunterschiede als Modalitäten der einen Grundrealität ihre tiefere Identität unberührt, d. h. sie sind sekundärer Natur. Es steht hier nicht zur Debatte, ob sich eine solche Auffassung ohne Widerspruch denken läßt. Es soll nur gezeigt werden, was Teilhard dachte⁷⁾.

Also: derselbe Grundstoff besitzt nach ihm zwei Aspekte oder, dynamisch gefaßt, zwei Hauptphasen: Materie und Geist.

Doch das alles gilt nach G. nichts, weil »von vornherein anders anzusetzen« sei: Teilhard entwickelte eine Kosmogonie. Wir aber haben daraus eine »Metaphysik des Geistes und der Person« gemacht (281). Das trifft keineswegs zu. Aber wir sind der Ansicht, daß in dieser Kosmogonie sehr wohl eine Philosophie des Geistes und der Materie steckt. Wäre seine Kosmogonose nichts anderes als eine naturwissenschaftliche Beschreibung der Phänomene, dann würde sie keinerlei Philosophie enthalten. Aber tatsächlich überschreitet diese Kosmogonose bei weitem die Grenzen des Phänomenalen und interpretiert überdies die Phänomene durchweg als Realitäten (vgl. dazu unsere Studie 28).

Hier aber gilt: Sein und Werden lassen sich nicht auseinander reißen. Werden im Sinne von Entwicklung ist Seinsentfaltung und darum auch Seinsenthüllung. Nur das kann sich aus einer Sache entwickeln, was der Anlage nach bereits in ihr war. Auch T. dachte in diesem Punkt offenbar nicht anders: Da er glaubte, die Evolution müsse dahin gedeutet werden, daß sich unser Geist aus der Materie entwickelt hat, kam er zu dem Schluß, daß beides letzten Endes *eine Wirklichkeit*

⁷⁾ Auch die (vom Glauben inspirierte) Ansicht Teilhards, die menschliche Seele könne nach dem Tode ohne ihren Leib fortbestehen (Ec. gu. 115 u. sonst oft), ist schwerlich vereinbar mit seiner (philosophischen) Konzeption der Seele als Vereinigung und Schnittpunkt der Materie. Der Widerspruch einer zugleich monistischen und dualistischen Konzeption tritt am schärfsten im folgenden Satz zu Tage: »Das Vielfältige [d. i. die Materie] ist der niedere (abtrennbare) Aspekt der vernünftigen Seele; und die Seele ist der (ab-lösbare) Schnittpunkt (le point de convergence) der Materie« (Ec. gu. 179).

sein müsse (unsere Studie 65). Das ist vielleicht noch keine metaphysische Deutung, sicher aber eine (natur-) philosophische.

A. Haas, auf den sich G. in seinem Artikel so sehr beruft, bestätigt unsere Auffassung vom Sinn der Evolution bei Teilhard, wenn er sagt, »daß bei Teilhard Evolution direkt das Universum und seine Einheit in Sein und Wirken meint« (a. a. O. 340).

Ja, man kann noch weiter gehen und sich die Frage stellen, ob nicht – ungeachtet dessen, daß Teilhard methodisch zwischen der genetischen und ontologischen Betrachtungsweise unterscheidet – für ihn doch letzten Endes Sein und Werden gänzlich zusammenfallen. Seine Definition des Seins als »Bewegung der Vereinigung« (C. j. v. § 26) legt das nahe. Ebenso der Umstand, daß er diese Definition selbst im Sein Gottes bestätigt findet (§ 27). Doch wollen wir diese Frage hier nicht weiter verfolgen.

Schließlich sei erwähnt, daß »maßgebliche Teilhard-Kenner« (auf deren Meinung G. so großen Wert legt: 279) in diesem Punkte in der Auslegung Teilhards mit uns übereinstimmen. Cl. Cuénot urteilt (in einem unveröffentl. Vortrag, gehalten in Venedig Pfingsten 1962): »Teilhard ist also im Grunde Monist; aber diesem Monismus ordnet sich ein bestimmter Dualismus unter.« Auch Crespy bezeichnet Teilhard als Monisten⁸⁾.

3. Schöpfung aus dem Nichts?

Wir stellten ferner in unserer Teilhard-Studie fest, daß es im System Teilhards die Schöpfung aus dem reinen Nichts offenbar gar nicht gibt (72–74). G. (280 f.) und andere widersprechen dem. Wir sind uns bewußt, daß unsere Feststellung folgeschwer ist. Aber sie läßt sich nicht vermeiden. Teilhard verlegt bekanntlich die Schöpfung in die Evolution. Ja, beides ist identisch: la transformation créatrice (Bergson hatte dafür l'évolution créatrice gesagt). Insofern man mit Teilhard die Evolution als Höherentwicklung betrachtet, die sich unter dem Einfluß Gottes vollzieht, kann man sie auch schöpferisch nennen. Aber es handelt sich dabei natürlich nicht um die Schöpfung im strengen Sinne, d. i. um Entstehung aus dem reinen Nichts, sondern um die Schöpfung im weiteren Sinne, um die seinshafte Ergänzung und Erhöhung eines bereits Vorhandenen. Entwicklung ist ja ihrem Wesen nach immer Entwicklung »von etwas«, also eines schon Vorhandenen. Die Schöpfung aus dem reinen Nichts schließt die Entstehung aus einem schon Vorhandenen gerade aus.

Auch die Analyse der für Teilhard so typischen Definition der Schöpfung als »Vereinigung« führt zum gleichen Ergebnis. »Die ontologische Vereinigung (man muß die Bedeutung dieses Wortes gut begreifen) ist im eigentlichen Sinne schöpferisch. Die Schöpfung vollzieht sich durch Vereinigung und die wahre Vereinigung schafft immer (l'union vraie ne s'obtient qu'en créant)«, stellt er bereits 1918 (Ec. gu. 178) fest. Ein wenig später (Ec. gu. 277) räumt er ein, daß möglicherweise die Vereinigung selber nicht schöpferisch sei, sondern die Schöpfung begleite. Doch kehrt er alsbald zur ontischen Fassung der Theorie zurück: plus esse est plus a pluribus uniri (420). Auch in *Mon Univers* (1924) nimmt sie eine zentrale Stellung ein, wenn auch einenteils als »Philosophie«, anderenteils als »eine Art empirischer und pragmatischer Erklärung des Universums« (IX 67, 72) hingestellt. In C. j. v. heißt es ohne Umschweife: créer, c'est unir (§ 29). »Kraft der Struktur selbst des Nichts, über das er sich beugt, konnte Gott, um zu schaffen, nicht anders vorgehen, als in einer einzigen Weise: ordnen, vereinigen ...« (§ 30). Schaffen ist also nach ihm nichts anderes als vereinigen. Vereinigen kann man aber wiederum nicht das Nichts, sondern nur etwas (voneinander Getrenntes oder eine Vielheit). Wir stoßen also auf das gleiche Ergebnis: das System Teilhards hat für die Erschaffung aus dem Nichts keinen Raum.

Doch haben wir hier nicht voreilig geschlossen? Unsere Überlegungen zeigen, daß die Leugnung der Schöpfung aus dem Nichts die Konsequenz der These Teilhards von der schöpferischen Vereinigung ist, jedoch nicht, daß er diese Konsequenz auch gezogen und die Erschaffung aus dem Nichts tatsächlich gelehnet hat.

Teilhard ging vielmehr von der Ansicht aus: die Vereinigung bedarf nicht »eines präexistierenden Substrates« (C. j. v. § 29, Anm. 29). Freilich bedarf sie der Vielheit. Aber diese Vielheit war für ihn das Nichts, und darum auch ihre Vereinigung Hervorbringung aus dem Nichts oder Erschaffung im eigentlichen Sinne. So de Lubac (282).

Es ist richtig, daß Teilhard die reine Vielheit das Nichts nennt. Aber kann man ihm zumuten, daß er dadurch diese Vielheit wirklich dem reinen Nichts gleich setzen wollte? Das wäre doch höchst sonderbar. Dennoch haben wir diesen Einwand ernst genommen und die einschlägigen Texte darauf sorgfältig überprüft. Doch wir fanden: diese Texte weisen das Gegenteil aus. In *La Lutte contre la Multitude* (Ec. gu. 114) sagt Teilhard: »Le Néant pur est un concept vide, une pseudo-idée. Le vrai Néant, le Néant physique, celui qui est au vestibule de l'être, celui où viennent converger par leur base tous les Mondes possibles, c'est le Multiple pur, c'est la

⁸⁾ G. Crespy, *Das theologische Denken Teilhard de Chardins*, 1964, S. 52.

Multitude.« Diese Stelle ist äußerst lehrreich; denn sie beweist, daß Teilhard die Vielheit vom »reinen Nichts« unterschied und sie mit dem gleichsetzte, was er »wahres« oder »physisches Nichts« oder auch »positives Nichts« (184) nannte. Und er nannte die reine Vielheit so, weil sie noch nicht »existiert« (114), sondern sich im »Vorhof des Seins« befindet, jedoch »alle möglichen Welten« begründet. Sie ist also nicht das eigentliche Seiende, aber auch nicht nur ihre rein logische Möglichkeit, wie manche Interpreten meinen (A. Haas 522). Handelt es sich doch um eine reale Kraft, nämlich um die »passive Kraft zur Vereinigung« (C. j. v. § 28), um die »unendlich zerstreute Eignung, sich zusammenzuschließen, zu verdichten, zu vereinigen« (Ec. gu. 113) oder um »reine Potentialität und Passivität« (C. j. v. § 29). Ferner: während sich die logische Möglichkeit beliebig oft verwirklichen läßt, kann die reine Vielfalt nur einmal vereinigt werden: »Und in der Tat, nachdem die Reduktion der Vielfalt einmal durchgeführt ist, gibt es keine Form von ungesättigtem Gegensatz (opposition insatisfaite) (weder innen noch außen), um erfüllt zu werden. Jede denkbare Möglichkeit der Vereinigung (sei sie aktiv oder passiv) ist erschöpft . . .« (§ 29).

Man geht also nicht fehl, wenn man die reine Vielfalt im Sinne Teilhards als potentielle Realität (analog der *materia prima* des Aristoteles) bezeichnet, die noch nicht aktuiert und damit »existent« wurde. Jedenfalls ist sie auch für ihn nicht das reine Nichts, sondern etwas, wenn auch äußerst unvollkommenes, Reales: *une substance excessivement appauvrie et réduite* (Ec. gu. 185)⁹. Und eben darum ist auch ihre Vereinigung nicht Schöpfung aus dem reinen Nichts.

Doch wenn auch die Evolution der Vielfalt oder Materie nicht Schöpfung im eigentlichen Sinne ist, so bleibt doch die Möglichkeit, ja, liegt es nahe, die Entstehung dieser Materie oder Vielfalt als Schöpfung aus dem Nichts zu betrachten (wie es die traditionelle christliche Philosophie und Theologie ja tut). Wie also entsteht die reine Vielfalt nach Teilhard? Über diesen Punkt hat er sich nur selten geäußert. Danach ergibt sich folgendes Bild: Wie die ursprüngliche Einheit Gottes nach unserer Vorstellung nur existiert, indem sie sich in ihrem Inneren die Dreiheit entgegengesetzt, um diese wieder zu vereinigen, so läßt die gleiche ursprüngliche Einheit außerhalb ihrer selbst, »um sich herum«, notwendig, »eine andere Art von Gegensatz«, die reine Vielfalt, entspringen, um auch diese dann (durch die Evolution) zu vereinigen und zu erfüllen. Die Vielfalt ist also einfach der »antithetische Reflex des trinitarischen Seins« (C. j. v. § 27–29), »der ausgebreitete Schatten« (Ec. gu. 114), sozusagen das Negativ der göttlichen Einheit, das außerhalb ihrer selbst als ihr Gegensatz und Gegenbild »ipso facto« und »notwendig« entsteht, wie er eigens hervorhebt (C. j. v. § 28). Wenn sie aber notwendig mit der göttlichen Einheit gegeben ist, muß sie auch, wie diese, ewig sein. Auch diese Konsequenz zieht Teilhard: »Von Anfang an gab es an den beiden Polen des Seins Gott und die Vielheit.« »Von aller Ewigkeit her sah Gott unter seinen Füßen den ausgebreiteten Schatten seiner Einheit . . .« »Und dennoch war Gott allein, da die völlig aufgelöste Vielheit nicht existierte« (Ec. gu. 114).

Mit einer Erschaffung aus dem Nichts hat diese antithetische Widerspiegelung des göttlichen Seins offenbar nichts zu tun, ja, nicht einmal mit wirkursächlicher Tätigkeit, wenn er auch vorübergehend diese Möglichkeit offen zu lassen scheint (172). Hinzu kommt, daß er mit Bergson – wir zitierten bereits die Stelle – das reine Nichts, das doch der Ausgangspunkt der eigentlichen Schöpfung ist, als »Pseudo-Idee« ablehnt. Endlich bedeutet für ihn die Hervorbringung einer Sache aus dem Nichts eine »Schwierigkeit«, die er offenbar für unüberwindbar gehalten hat. Darum gibt er der *productio ex nihilo* subjecti einen neuen Sinn: sie besteht nicht darin, das »infinitesimale Sein« der reinen Vielfalt zu setzen, sondern – es bereits voraussetzend – seinen »Drang zur Zerstreuung umzukehren« (185) und es damit der Vereinigung entgegenzuführen. Das ist allerdings eine gewaltsame Umdeutung des scholastischen Begriffes, die von seinem ursprünglichen Sinn nichts übrig läßt.

4. Der rechte »Einstieg« in die Metaphysik Teilhards.

Teilhard versucht in seiner *Métaphysique de l'Union* das Sein ganz neu zu bestimmen: als »die Bewegung der Vereinigung« (C. j. v. § 26). In unserer Studie führten wir aus, daß diese Definition – wenn sie ernst genommen wird – eine radikale Dynamisierung des Seinsbegriffes beinhaltet (45). G. bestreitet das (281), ohne auch hier auf unsere Begründung einzugehen. Er versucht vielmehr uns dadurch zu entkräften, daß er behauptet, wir hätten »einen falschen Einstieg« in die Teilhardsche Metaphysik gemacht. »Teilhard nimmt nicht von unten, sondern von ganz oben den Ausgang zu seinen Überlegungen.« Soll heißen: nicht von dem aus der Erfahrung gewonnenen »Gesetz der Komplexität«, sondern vom »höchsten und ursprünglichsten Unionstyp«, dem »trinitarischen« (ebd.).

G. scheint hier Zweierlei miteinander zu verwechseln. In der systematischen Darstellung seiner

⁹ An gleicher Stelle bezeichnet T. die reine Vielfalt allerdings auch als etwas »Negatives«. Wenn dieser Ausdruck nicht dem gesamten Kontext widersprechen soll, kann er nicht einfach das Fehlen eines Seins besagen, sondern, wie die folgenden Zeilen zeigen, »die Macht der Auflösung« und damit der »Negation«.

Vereinigungsmetaphysik geht Teilhard allerdings vom »Ersten Sein« aus, das trinitarisch ist (Letzteres bedeutet freilich nach Teilhard bereits die zweite Phase!). Als wir vom Gesetz der Komplexität als Ausgangspunkt seiner Metaphysik sprachen (46), meinten wir natürlich nicht diesen systematischen oder seinshafte Ursprung, sondern den psychologischen: was Teilhard zur Erkenntnis des eigenartigen, seiner ganzen Metaphysik zugrunde liegenden Seinsbegriffes geführt hat. Wenn aber G. behauptet, vom Glaubensgeheimnis der Dreifaltigkeit »gelangte er (Teilhard) zu seinem neuen Seinsbegriff« (281), so fragen wir, mit welchem Recht er das behauptet. Ganz abgesehen davon, daß es dann völlig unbegreiflich wäre, warum Teilhard diese Erörterungen als Metaphysik bezeichnet: der Text sagt davon gar nichts. Und der sollte doch schließlich für die Interpretation maßgebend sein! Noch mehr: in diesem Text nimmt Teilhard etwas ganz anderes zum Ausgangspunkt für seine neue Fassung des Seinsbegriffes. Es heißt dort (§ 26): »Gestützt auf letzte Forschungen der Physik, die beweisen, daß . . . das Bewegte physisch erzeugt ist (oder genauer, miterzeugt ist) durch die Bewegung, die es beseelt, will ich hier versuchen zu zeigen, daß . . . das Sein . . . in Wahrheit (genetisch wenigstens, wenn nicht ontologisch) durch eine besondere Bewegung, die mit ihm unlösbar verbunden ist, – die der Vereinigung definierbar ist.« Ein physikalischer Tatbestand war es also, der ihn zu seiner originellen Seinskonzeption führte oder doch darin bestärkte.

Seine Schrift *La Centrologie* führt jedoch einen weiteren und zweifellos tieferen Grund an, der ihn zu seiner Seinsauffassung brachte: In der erfahrbaren Abhängigkeit des Bewußtseins von der Komplexität der Materie »wird eine grundlegende ontologische Beziehung zwischen Sein und Vereinigung sichtbar, die in zwei entgegengesetzten und zweifellos einander ergänzenden Formen ausgedrückt werden kann: 1) eine passive: Plus esse est plus a (oder ex) pluribus uniri; 2) eine aktive: Plus esse est plus plura unire.« (VII 120). C. j. v. (§ 26) bringt beide Formeln auf ihren letzten Nenner: Sein ist Vereinigung.

Es ist also zweifellos im Sinne Teilhards, wenn man seine Unionsmetaphysik vom Gesetz der Komplexität her versteht. In diesem Sinne nannten wir dieses Gesetz den Ausgangspunkt seiner Metaphysik. Freilich ist damit noch nicht entschieden, ob dieses Gesetz oder etwas anderes der Anlaß zu seiner Seinskonzeption war. Das ist eine rein historische Frage, die uns hier nicht interessiert.

Sicher ist, daß Teilhard diese Seinskonzeption mit der Erfahrung und der Wissenschaft begründete, also eben doch »von unten her«.

Andererseits soll damit nicht in Abrede gestellt werden, daß die Einigungsmetaphysik Teilhards auch theologisch inspiriert ist. Jedoch nicht von der Trinitätslehre, wie G. meint, sondern von der Christologie, wie A. Haas überzeugend dargelegt hat (Schol. Bd. 39, 512 ff.). Die christologische Einheit, die Teilhard als Modell für seine Vereinigungsmetaphysik vorschwebte, ist allerdings nicht sosehr die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur oder die Inkarnation als vielmehr die Einheit Christi mit seinen Gläubigen und dieser miteinander oder das *Corpus Christi mysticum*, ja vor allem die Einheit des ganzen Universums in Christus als ihrem »psychischen Zentrum« oder der »totale und totalisierende Christus«; denn mit diesem endigen die Betrachtungen seiner Unionsmetaphysik (§ 31).

Das bestätigen die Aussagen Teilhards über seine philosophische Kernlehre, »die schöpferische Vereinigung«, die sachlich mit seiner Vereinigungsmetaphysik aufs engste zusammenhängt. Diese »schöpferische Vereinigung« kennzeichnet er in *Mon Univers* (1924) einerseits klar als »Philosophie« (IX 67, 81), ja, als »eine Art empirischer und pragmatischer Erklärung des Universums« (72). Andererseits betont er im gleichen Werk ihre theologische Inspiration aufs schärfste: »Anstatt als eine Philosophie betrachtet zu werden, die bestärkt und gestützt (relayée) wird durch die christliche Schau, verdiente [diese Theorie] eher eine philosophische Ausdehnung des Glaubens an die Inkarnation genannt zu werden« (82). Der Sinn dieser Stellen kann nur dieser sein: beides, Philosophie (und mit ihr die Empirie) und Glaube haben Pate gestanden bei der Entwicklung seiner Weltanschauung, aus der sich dann seine Metaphysik (im Sinne einer Reflexion über die letzten Grundlagen) entwickelte.

Es ist darum einseitig, seine Metaphysik wie sein gesamtes System nur auf dem Hintergrund seines Glaubens zu sehen. Sein Werk hat zweifellos eine eigenständige philosophische Komponente, die allerdings durch theologische Motive gestützt und beeinflusst wurde. Andererseits hat seine philosophische Grundkonzeption mindestens ebenso sehr seine Theologie beeinflusst. Wenn seine Christologie seine Unions-Metaphysik mitbestimmte, so ist diese Christologie ihrerseits bereits vom Denkmodell der Unionsmetaphysik geprägt, wie die Deutung Christi als »totaler und totalisierender« beweist. Wenn es richtig ist, daß Teilhard seine Metaphysik im Lichte der grundlegenden Glaubenswahrheiten sieht, so trifft es mindestens ebenso (ja, wohl noch mehr) zu, daß er diese grundlegenden Glaubenswahrheiten im Lichte dieser Einigungsmetaphysik sieht und deutet. Am Ende seiner metaphysischen Erörterungen sagt Teilhard (§ 31): »In einer Metaphysik der Einigung erscheinen die drei grundlegenden »Mysterien« des Christentums [nämlich Schöpfung, Inkarnation und Erlösung]

lediglich als die drei Aspekte desselben Mysteriums der Mysterien, das der Pleromisation (oder [der] vereinigenden Reduktion der Vielfalt).« Wenn man seine Metaphysik zu einseitig von der Theologie her sieht, muß einen dieser Satz in Verlegenheit bringen (A. Haas 511, 513 f.). Welche Konsequenzen diese »Subsumierung« der grundlegenden Glaubenswahrheiten unter die »schöpferische Vereinigung« für die Theologie ergibt, haben wir hier nicht zu untersuchen.

Die eigenständige philosophische Komponente im System Teilhards darf jedoch nicht in erster Linie von der Scholastik her gedacht und gedeutet werden, wie G. und andere es tun, wenn wir seine Originalität nicht verfehlen wollen; denn, wenn dieses System auch scholastische Einflüsse aufweist, so ist die Grundkonzeption offensichtlich eine andere, wie unsere Darlegungen zeigen. Teilhard selber betont den Gegensatz dieser Konzeption zur traditionellen Philosophie und Theologie sehr häufig. So stellt er auch seine Seinsauffassung, die seiner Metaphysik zugrunde liegt, ausdrücklich der der »klassischen Metaphysik« entgegen (§ 21). Eine Interpretation, die sich über all das hinwegsetzt, verdient es kaum, wissenschaftlich genannt zu werden.

Welcher Art diese (philosophische) Grundkonzeption ist, muß die genauere Analyse seiner Schriften erweisen. Doch aus unseren Darlegungen – die nicht nur als Antwort auf die Kritik Guggenbergers an unserer Teilhard-Studie, sondern auch als ein Beitrag zum schwierigen Problem der Interpretation des Teilhardschen Systems verstanden werden wollen – ergibt sich bereits, wie berechtigt die Frage ist, die A. Dempf (laut »Der christliche Sonntag« 18. Jahrg. Nr. 23, 180) auf der Teilhard-Tagung der Kath. Akademie in Bayern am 14. und 15. Mai 1966 in München aufwarf: »ob das Verständnis Teilhards nicht vom Deutschen Idealismus (Hegel) her leichter sei als von der Neuscholastik«.