

Hengstenberg, Hans-Eduard, *Mensch und Materie*. Zur Problematik Teilhard de Chardins. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1965. Kl.-8°, 198 S. – Engl. brosch. DM 19,80.

Der durch seine vielseitigen und gründlichen philosophischen Untersuchungen über den Menschen bekannte Verfasser bietet mit diesem Buch einen neuen Beitrag zur Anthropologie. Man huldigt vielfach der Auffassung, mit der Entdeckung der Evolution des Menschen aus dem Tierreich sei die alte Frage nach seinem Wesen gelöst. Hengstenberg betont demgegenüber mit Recht, daß es sich umgekehrt verhält: Die Entstehungsweise einer Sache hängt von ihrem Wesen ab. Das, was geworden, entscheidet über die Weise, wie es geworden ist. Man muß also zuerst die »anthropologischen Grundkategorien« gewissenhaft untersuchen, um dann

aus ihnen die Natur der Evolution des Menschen abzuleiten (Vorwort).

Damit ist die Aufgabe des Buches gekennzeichnet. Es umfaßt sechs Abhandlungen, die teilweise bereits in verschiedenen Zeitschriften erschienen sind, teilweise aber zum ersten Mal der Öffentlichkeit vorgelegt werden. Sie alle nehmen Bezug auf Teilhard de Chardin und seine Auffassungen. Doch steht dieser nicht im Mittelpunkt der Untersuchung. »Hauptperson« ist die Sache selbst: die Natur, das Wesen des Menschen. Die Theorien Teilhards werden nur herangezogen, um zu prüfen, inwieweit sie zur Lösung der aufgeworfenen Fragen einen Beitrag leisten. Insofern setzt das Buch die Auseinandersetzung mit Teilhard fort, die H. in seinem Werk »Evolution und Schöpfung« begonnen.

Die erste Abhandlung, »Rehabilitierung der Materie« betitelt, erörtert ein Problem, das uns heute mehr denn je auf den Fingern brennt: das Wesen der Materie.

Die neuzeitlichen Deutungen der Materie knüpfen an Descartes an. Er faßte das Körperliche als etwas in sich Stehendes, als die ausgedehnte Substanz, neben die im Menschen der Geist als die denkende Substanz tritt. Diese unbefriedigende Zweierheit drängte über sich selbst hinaus. Entweder betrachtet man als das eigentliche Seiende die Materie und den Geist lediglich als Begleiterscheinung (Materialismus), oder den Geist als das wahrhaft Seiende und die Materie als seine Erscheinungsweise (Spiritualismus), oder beides ist nur Erscheinungsweise der dahinter stehenden einen Substanz (Monismus im engeren Sinne) (S. 15).

Die zeitgenössischen Materietheorien entsprechen diesen drei Deutungen genau – freilich mit dem wesentlichen Unterschied, daß sie den Substanzcharakter der Wirklichkeit überhaupt fallen lassen. Die eine wahre Wirklichkeit, ob sie nun als Geist verstanden wird (K. Rahner) oder als Materie (Diamat) oder als Synthese von beiden (Teilhard), wird ihrerseits nicht mehr substanzhaft gedacht, sondern zu einem »Werdesein« verflüchtigt (16–23).

Bei Thomas von Aquin dagegen ist die Materie weder etwas Selbständiges noch verflüchtigt sie sich zum Modus des Geistes oder der dahinter stehenden Substanz, sondern sie ist substantielles Prinzip, das zusammen mit der Form (bzw. der Geistseele) als dem anderen substantiellen Prinzip den Körper (bzw. den Menschen) konstituiert. Ebenso wenig wie der Geist auf die Materie, läßt sich die Materie auf den Geist reduzieren. Beide stehen vielmehr zueinander »in fruchtbarer ontologischer Spannung« (23 f.).

Der Vf. hält dieses Denkmodell »in seiner Grundstruktur« für richtig (25). Doch korrigiert er es in einem wichtigen Punkte: Während nach Thomas die Materie als solche reine Potenzialität ist, stellt sie nach ihm etwas irgend-

wie Bestimmtes dar. Muß sie doch als Teil der Substanz diese aktiv mitkonstituieren (28). Die Materie besitzt also von sich aus eine unvollständige Daseins- wie Soseinswirklichkeit: einen »je eigenen Teilakt« und ein »relatives Eigensosein«, das sie freilich nicht ohne die Form zu realisieren vermag. Doch auch diese kann ohne die Materie ihre unvollständige Daseins- und Soseinswirklichkeit nicht realisieren. Zwischen beiden besteht »Ko-existentialität« und »Ko-essentialität« (31 f.). Dennoch sind beide Partner ontologisch keineswegs gleichrangig, sondern die Form besitzt die größere »aktuelle Mächtigkeit« und »qualitative Fülle« (33). Infolgedessen »drückt sich« die Form in der Materie »aus«, indem sie ihr »etwas von ihrem eigenen Sosein mitteilt« und ihr so »Ordnung, Sinn und Einheit« verleiht. Auf den Menschen angewandt: »Der Geist ruft die materiellen Entitäten stets und ständig zur »worthaften« Einheit des Leibes« (34).

Dieser »konstitutiven Auffassung«, für welche die Materie nur ist in der Verbindung mit der Form, wird Teilhard nicht gerecht, da in seinem System die Form als Gestaltungsfaktor und Seinsprinzip keinen Raum hat (46). Doch weiß sich der Vf. mit Teilhard in einem einig: die Materie bedarf gegenüber der potenzialistischen Auffassung bei Aristoteles und Thomas einer Aufwertung und »Rehabilitierung« (42–48).

Die zweite Abhandlung bringt einen Beitrag »Zur Phänomenologie und Metaphysik des menschlichen Leibes«. »Sachlichkeit«, d. i. »jene Haltung, die sich dem Gegenstand um des Gegenstandes willen zuwendet« (52), unterscheidet den Menschen wesentlich vom Tier. Sie gibt auch unserem Leib sein charakteristisches Gepräge. Während die Organe und Glieder jedes Tieres in Gestalt und Funktion ganz auf seine spezifischen Vitalbedürfnisse hingespant sind, können die Glieder und Organe des Menschen »im sachlichen Auftrag zu »Solopartien« aus dem orchestralen vitalen Funktionszusammenhang herausgerufen werden« (52). So z. B. ist die menschliche Hand im Gegensatz zur tierischen im biologischen Sinne gänzlich unspezialisiert. Doch eben dadurch wird sie frei verfügbar, und vermögen wir durch sie Werkzeuge hervorzubringen, die teils unseren vitalen, teils unseren kulturellen Zwecken im hohen Maße dienen. Diese Unspezialisiertheit ist also keineswegs ein Mangel sondern von eminenter biologischer und kultureller Bedeutung. Die menschliche Hand ist »auf Sachlichkeit spezialisiert« (56).

Die Sachlichkeit, die den Menschen über das Tier erhebt, ist notwendig in einem ontologischen Prinzip begründet: im Geist. Wie sich unser Geist in der Klangmaterie ausdrückt, indem er ihr Sinn und Ordnung mitteilt und sie so zum Wort gestaltet (63 f.), so »drückt« er sich seinhaft im »Chthonischen«, dem materiellen Substrat des Menschen, »aus«, indem er

ihm Sinn und Einheit mitteilt und es so zum Leib gestaltet (66 f.).

Da also der Leib »das metaphysische Wort des Geistes« ist (71), konnte er sich ebenso wenig wie dieser einfach aus tierischen Vorfahren entwickeln. »Der Mensch ist als ganzer mit Geist und Leib ein neuer Gesamtentwurf« (77). Dagegen bleibt es denkbar, daß tierische Vorstufen die Vorbedingung für die Entstehung des Menschen bildeten. Mehr kann die naturwissenschaftliche Evolutionstheorie auch nicht behaupten (69, 77).

Die beiden folgenden Untersuchungen befassen sich mit der menschlichen Person und ihrem Schaffen. In der ersten, die den Titel trägt: »Der Personalismus bei Teilhard de Chardin und seine Folgen für die Ethik«, konstatiert Hengstenberg das Paradox, daß Teilhard einerseits einem ausgesprochenen Personalismus huldigt, indem er die Person »zum sinngebenden Faktor der ganzen Evolution« und damit zum Schlüssel für die Erklärung der gesamten Wirklichkeit erhebt (88), doch andererseits eben diese Person »denkerisch zerstört« (91). Entsteht doch nach Teilhard die Person einfach durch Addierung und Zentrierung von »Bewußtsteinsteilchen«, d. i. von Materie, die als bewußtseinsbegabt gedacht ist, ähnlich wie ein Atom durch Addierung und Zentrierung von Elementarteilchen entsteht (88–90). Teilhard selber betont die »atomare Struktur« des »Innen« der Dinge, d. i. des Bewußtseins (86). Ein »Physikalismus« und »Atomismus« des Geistes (94 f.), wie er in der Tat krasser nicht gedacht werden kann.

Der Atomismus bedingt den Kollektivismus: Die »denkenden Teilchen«, d. i. die Personen, fügen sich zur »Superstruktur« der »Sur-Humanité« zusammen (95).

In der Ethik vertritt Teilhard einen ausgesprochenen Pragmatismus. Der Fortschritt der Evolution ist die letzte Norm für Gut und Böses. Im endgültigen Sinne ist nur das gut, aber auch alles gut, was dem Wachstum des Geistes dient (96). Da aber die »Steigerung von Kräften und Fähigkeiten an sich noch sittlich indifferent ist« (97), fehlt eine spezifisch sittliche Norm für das menschliche Handeln (98). Ja, Physisches und Moralisches sind in diesem System letztlich identisch (101 f.).

Damit ist im Grunde auch die Frage entschieden, die Hengstenberg zum Gegenstand der folgenden Abhandlung macht: »Sind die kulturellen Gebilde Evolutionsprodukte oder menschliche Schöpfungen?«, d. i. »Läßt sich auf kulturelle Gebilde der Begriff der Evolution anwenden, oder schließt das schöpferische Element, das in ihnen liegt, eine solche Anwendung aus?« (108).

Die Antwort: »Sachlichkeit ist der Quellgrund aller Kultur« (113). »Da der Mensch den unaufhebbarsten Auftrag hat, zu allem begehrenden Seienden ... in ein sachliches Be-

zugsverhältnis zu treten, da er andererseits aber auch diesen Anspruch auf sachliche Zuwendung ablehnen ... kann, so steht der Mensch jedem begehrenden Seienden gegenüber grundsätzlich in der Situation der Entscheidung ...« (113 f.). Die Evolution im Sinne Teilhards ist jedoch in ihrem Verlauf unwiderruflich und läßt darum für diese freie Entscheidung keinen Spielraum (119).

Die beiden letzten Abhandlungen bewegen sich auf dem »Grenzgebiet von Philosophie und Theologie« (129). Die »Untersuchungen zur Christologie Teilhard de Chardins« beschränken sich auf »die Auffassungen Teilhards von der Inkarnation, wie er sie in *Le Milieu Divin* zum Ausdruck gebracht hat«, wobei »das theologische Problem nur in seinem Schnittpunkt mit der Philosophie« erörtert wird (131). Hengstenberg erkennt an, daß das erwähnte Buch ein eindrucksvolles Zeugnis echter Religiosität darstellt und wertvolle religiös-asketische Gedanken enthält. Aber damit sie fruchtbar werden können, müssen sie von den Irrtümern, mit denen sie vermischt sind, befreit werden (127).

So scheint Teilhard der Materie als solcher göttliche Kraft zuzubilligen, wenn er in der Anrufung der Materie am Ende des zweiten Teiles des »Göttlichen Bereiches« ausruft: »Durch das Ganze deiner selbst endlich vergöttliche mich!« (131). Denn gemeint ist »nicht nur die Materie des Altarssakramentes«, sondern die »Materie überhaupt«. »Die Materie als solche wird vergottet. Denn nur was göttlich ist, kann mich vergöttlichen« (132).

Zwar vergöttlicht die Materie durch die Kraft Christi, die in sie gelangt ist. Doch besitzt sie diese im Sinne Teilhards offenbar schon vom ersten Ursprung her. Ganz dem entsprechend erscheint die Inkarnation nicht als ein historisches Ereignis, das an einen bestimmten Zeitpunkt gebunden ist, sondern sie dauert fort bis zum Ende der Zeiten und reicht zurück bis an ihren Anfang; denn sie ist offenbar identisch mit dem alle Zeiten umspannenden Weltprozeß der Vereinigung und Vergeistigung der Materie (132–135).

Die letzte Abhandlung »Die Religion auf dem Kampffeld der Schöpfungs- und Evolutionslehre«, untersucht das Verhältnis der »religio«, d. i. der »konkreten, gelebten Rückbindung des Menschen an Gott« zu Schöpfung und Evolution (147). Es liegt auf der Hand, daß die Anerkennung der Schöpfung für alle Religion wesentlich ist: »Sich als antwortendes Geschöpf vor dem Schöpfer zu wissen, ist die erste Bedingung echter religio« (147). Doch »das Geschöpf gibt nicht nur Antwort auf den Ruf ins Sein, der vom Schöpfer ausgeht, sondern es ist auch Antwort« (148). Diese seins-hafte Antwort jedes Geschöpfes auf den Ruf des Schöpfers besteht darin, »daß es sein Sein, vom Schöpfer empfangen, zugleich eigenständig

vollzieht«, indem es die ontologischen Prinzipien, aus denen es besteht, »einander begegnen läßt«; denn »diese innere Begegnung der Prinzipien ist in jedem geschaffenen Seienden ein dauerndes, persistierendes seinshaftes Geschehen« (150). »Religiös sich auf Gott rückbeziehen« heißt also, »das bewußt und willentlich tun, was das Geschöpf schon immer von Existenzantritt an unbewußt, nämlich ontologisch tut« (154).

Während die Anerkennung der Schöpfung aller Religion wesentlich ist, trifft das für die Evolution keineswegs zu. Ihre Anerkennung ist nicht unabdingbar Voraussetzung der Hinwendung zu Gott, auch nicht im Christentum. »Die Evolution für glaubenswesentlich erklären hieße: sie zur Heilstatsache hinauffälschen und damit den Glauben verändern« (161).

Doch steht die Tatsache der Evolution auch nicht im Widerspruch zur Religion. Freilich muß sorgfältig unterschieden werden zwischen Evolution und Evolutionismus. Die naturwissenschaftliche Evolutionstheorie behauptet nur einen »naturgeschichtlichen Realzusammenhang zwischen den niederen und früheren Formen im Kosmos einerseits und den höheren und späteren andererseits«. Welcher Art dieser Zusammenhang ontologisch ist, bleibt offen. Es besteht darum durchaus die Möglichkeit, daß die höheren Arten dadurch entstehen, »daß der Schöpfer an eine schon bestehende Art gleichsam »anknüpft« und ihr ein neues und höheres Gestalt- und Lebensprinzip einschaft...« (158). Der Evolutionismus dagegen erklärt das Neue und Höhere »aus der Aktivität der unteren Stufe«. Er schaltet damit die schöpferische Tätigkeit Gottes aus, hebt »die Unmittelbarkeit des Geschöpfes zu Gott« auf und »entzieht damit ... der echten *religio* den Boden« (160 f.).

Die Unterscheidung von Evolution, im Sinne eines naturwissenschaftlich gesicherten Tatbestandes, und Evolutionismus, im Sinne einer mehr oder weniger willkürlichen philosophischen Verabsolutierung der Evolution zum einzigen Erklärungsprinzip der Welt, durchzieht wie ein roter Faden die gesamten Untersuchungen Hengstenbergs über die rechte Wertung des Menschen im Lichte der Evolution. Sie weist die Evolutionstheorie in ihre naturgesetzten Schranken und gibt der philosophischen Deutung des Menschen – die allerdings den Erkenntnissen der modernen Wissenschaften einschließlich der Evolutionstheorie, sorgfältig Rechnung tragen muß – den ihr gebührenden Raum zurück. Wir sehen darin ein echtes Verdienst der Untersuchungen Hengstenbergs.

Es ist hier nicht der Ort, die ontologischen und anthropologischen Thesen des Autors im einzelnen zu diskutieren. Doch bieten sie wertvolle Einsichten, die man nur unterstreichen kann, wie den Aufweis des Ungenügens der potenzialistischen Materietheorie und des Lei-

bes als Ausdrucksmedium des Geistes. Anderseits scheint uns die dynamische Interpretation der Seinsprinzipien – dergestalt, daß ihre Begegnung ein ständig sich vollziehendes ontologisches Geschehen ist – schwierig zu sein. Doch eines ist unbestritten: Der Verfasser legt uns in diesem Werk wie in seinen sonstigen anthropologischen Abhandlungen zur Bewältigung der dringenden Aufgabe der philosophischen Deutung des Menschen einen Entwurf von großer Klarheit und Tiefe vor, dessen Lektüre man nur empfehlen kann.

Im Laufe dieser Darlegungen deckt Hengstenberg die Schwächen der philosophischen Konzeptionen Teilhards schonungslos auf – ohne freilich zu vergessen, auf ihre Stärken hinzuweisen. In der Tat dienen der sachlichen Diskussion und Aufarbeitung des großen Entwurfes Teilhards klare Stellungnahmen und mutige Kritiken mehr als einseitige und im Grunde nichtssagende Lobeserhebungen.

Hingewiesen sei noch auf die gut orientierende Übersicht über die kritische Teilhard-Literatur, die der Verfasser Seite 170 bis 176 bietet.

Untermerzbach

Michael W r e d e