

Newman wird⁵⁵. Weil aber Baron von Hügel noch — anders als Bremond — darum wußte, daß „das Material des Übernatürlichen nicht nur das Heroische, sondern auch und zum größten Teil das Alltägliche“ ist⁵⁶, sollte man mit Newman das „Alltägliche“ personal und seinsbezogen interpretieren und von daher zuerst nicht die Anstrengung, sondern aristotelisch die Faszination des Seienden bedenken. Nur über das „thaumazein“ ist der Weg einer offenen Religionsphilosophie möglich, weil damit das Vor-gegebene bedacht wird und nicht nur der Mensch in seiner existentiellen Bemühung, die zwar zunächst umweltbezogener zu sein scheint, aber in folgerichtiger Konsequenz von Jean Paul Sartre letzthin als Unmöglichkeit aufgezeigt wurde. Newmans Vorsehungsglaube aber ist philosophisch naheliegend aufgrund von Newmans ontologischer Existentialanalyse und deshalb der stärkste Einwand gegen eine existentialistisch-heroische Interpretation seiner Erkenntnisse über die Welt Gottes und der Menschen.

Der „Sonnengesang“ des hl. Franziskus von Assisi und die „Hymne an die Materie“ des Teilhard de Chardin

Ein Vergleich zur Deutung der Struktur christlicher Schöpfungsfrömmigkeit

Von Leo Scheffczyk, Tübingen

Obleich das Christentum die Religion der Erlösung und der Gnade ist, hat in ihm die Naturfrömmigkeit doch einen legitimen Platz. Das zeigt sich schon am Ursprung des jungen Christentums, das hier nicht nur ein alttestamentliches Erbe übernahm¹, sondern seinem religiösen Naturerleben auch in eigenständigen Bildungen Ausdruck gab², die seitdem in der Geschichte der christlichen Frömmigkeit immer neue Ausprägungen erfahren haben. Der tiefere Grund, der das Entstehen eines solchen religiösen Weltgefühls innerhalb der christlichen Erlösungs- und Gnadenwirklichkeit erklärt und rechtfertigt, ist in der innigen Zuordnung von Schöpfung und Erlösung zu sehen, näherhin in dem ertümlichen Glaubensbewußtsein, daß der

⁵⁵ Ebda., 283f; — H. Bremond, *Newman. Essai de biographie psychologique*, Paris 1913, 43, 390f.

⁵⁶ Fr. von Hügel, *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*, 2. A., London 1921, 287; — M. Schlüter-Hermkes, *Die geistige Gestalt Friedrich von Hügels*. In: Hochland, 24. Jhg., I, 208f.

¹ Vgl. die sog. „Naturpsalmen“ des AT: Ps 8, 19, 29, 33, 65, 104, 145, 147.

² Hymnenartige Lobpreisungen der Schöpfung finden sich schon bei Klemens v. Rom, 1 Kor 20 und 33; Ep. ad Diognet. 7; Theophilus v. Antiochien, Ad Autolycum I, 6—7; Minucius Felix, Octavius XVII, 5—9.

Erlöser der Welt zugleich ihr Schöpfer ist und die Annahme der Erlösung ein volles Ja zur Schöpfungswirklichkeit voraussetzt.

Unter den vielen Äußerungen der christlichen Schöpfungs- und Naturfrömmigkeit nimmt der „Sonnengesang“ des hl. Franziskus eine hervorragende Stellung ein³. Man darf in ihm eine der klassischen Ausprägungen christlichen Naturverständnisses sehen, in der die Liebe zu den Geschöpfen und der Lobpreis auf den Schöpfer, aber auch Schöpfungsfreude und Erlösungssehnsucht eine einzigartige Harmonie miteinander eingegangen sind. Demgegenüber darf die „Hymne an die Materie“ des Teilhard de Chardin⁴ als der modernste Ausdruck christlicher Ergriffenheit vor dem Geheimnis der göttlichen Schöpfung bezeichnet werden. Dabei besteht die Modernität nicht nur darin, daß dieser Hymnus *äußerlich* dem 20. Jahrhundert zugehört. Er ist vielmehr auch in einem inneren Sinne modern, insofern in ihm das naturwissenschaftliche Denken der Neuzeit mit seiner Wendung zur Empirie, seinem sinnhaften Drang zur Erfassung der letzten Realität und seiner kühlen Begeisterung für das Wirkliche den religiösen Ausdruck bestimmt und gestaltet.

Es ist nicht zuletzt dieser starke Einschlag des wissenschaftlichen Geistes der Neuzeit, der das Schöpfungsdenken Teilhards im christlichen Bereich mancher Kritik⁵ und manchem Verdacht ausgesetzt hat. Tatsächlich ist die Art und Weise, wie Teilhard auch in diesem Gesang die Entwicklung der Welt, genauer der Materie, als einen gleichsam erlöserischen Prozeß versteht, der den Menschen wie einst den Propheten auf dem feurigen Wagen zu Gott emporführt⁶, wie er daraufhin die Materie als „göttliche Wohnstatt, geladen mit schöpferischer Kraft“, als „vom Geist bewegtes Meer“, als „Hand Gottes“ und „Fleisch Christi“⁷ preisen und immer wieder

³ Zum Text und seiner Überlieferung vgl. u. a. K. Esser, *Die älteste Handschrift der Opuscula des hl. Franziskus*, in: Franziskanische Studien 26 (1939), 120—142. Der italienische Text wurde kritisch herausgegeben von V. Branca, *Il Cantico del Frate Sole. Studio delle fonti e testo critico*, in: Archivum Franciscanum Historicum 41 (1949), 3—87. Zu den zahlreichen deutschen Übersetzungen vgl. die bibliographischen Bemerkungen in der deutschen Ausgabe von J. Hosse und L. Hardick, Zürich — Paderborn — Wien 1958. Von literarischen Arbeiten über den Sonnengesang und das Schöpfungsverständnis des hl. Franziskus seien u. a. genannt: L. F. Benedetto, *Il Cantico di Frate Sole*, Firenze 1941. — E. Platzeck, *Das Sonnenlied des hl. Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung seiner Gestalt und seines inneren Gehaltes nebst neuer deutscher Übersetzung*, München 1957. — R. Koper, *Das Weltverständnis des hl. Franziskus von Assisi*, Werl 1959. — S. Verhey, *Der Mensch unter der Herrschaft Gottes nach dem hl. Franziskus v. Assisi*, Düsseldorf 1960.

⁴ Diese Hymne ist im Jahre 1919 entstanden und bildet den Schluß des dichterischen Essays: *La puissance spirituelle de la matière*, in: *Hymne de l'Univers*, Paris 1961, 71—75. Eine deutsche Übersetzung in: Wort und Wahrheit 13 (1958), 25—26.

⁵ Kritik hat Teilhards Gesamtkonzeption u. a. erfahren von G. Bosio, *Il fenomeno umano nell'ipotesi dell'evoluzione integrale*, in: La Civiltà Cattolica, Dezember 1955; J. Villain, *Le Phénomène Humain du Père Teilhard de Chardin*, in: Études, Dezember 1955; J. Galot, *Le Phénomène Humain. A propos d'un livre récent*, in: Nouvelle Revue Théologique, Februar 1956. Nach einer weithin positiven Würdigung leisten eine kritische Auseinandersetzung auch O. A. Rabut OP, *Gespräch mit Teilhard de Chardin*, Freiburg — Basel — Wien 1961 und A. Portmann, *Der Pfeil des Humanen*, Freiburg — München 1960.

⁶ Mit diesem aus 2 Kg 2, 11f. entlehnten Bild von dem feurigen Wagen, der den Propheten Elias zum Himmel trägt, beginnt und schließt der Gesang.

segnen kann, so überraschend neuartig, daß der Eindruck einer Überbewertung des geschöpflichen Seins und einer gewissen Weltsüchtigkeit entstehen kann.

Um der Gefahr einer vorschnellen Ablehnung, aber auch einer unbesehenen Anerkennung dieser enthusiastischen Naturverehrung zu entgehen, ist der Christ zu einer prüfenden Stellungnahme aufgerufen. Dabei wird er sich um ein tieferes Eindringen in den Geist und den Gehalt dieser Aussagen und um ein Verständnis ihrer eigentümlichen Gestalt bemühen müssen. Das ist nicht nur auf dem Wege einer direkten und ausschließlichen Hinwendung auf den in Frage stehenden Ausdruck (hier der Hymnus Teilhards) möglich, sondern auch mit der Methode des Vergleichens, der abwägenden In-Beziehung-Setzung zu einer anderen Ausdrucksgestalt derselben Art. Mit einem solchen Vergleich kann wie bei einem Meßvorgang die eine Gestalt am Maßstab der anderen sowohl in ihrer Eigenheit wie in ihrem Anderssein erfaßt werden. Daraus kann sich dann aber ein tieferes Verständnis für die reine Struktur der christlichen Schöpfungsfrömmigkeit ergeben.

I. Die innere Verwandtschaft beider Hymnen

Allerdings ist ein solcher Vergleich nur dann berechtigt, wenn die beiden Größen ein bestimmtes Maß an Gleichheit zeigen und nicht durch innere Unterschiede soweit voneinander abstehen, daß es zwischen ihnen nichts Gemeinsames gibt. In Anbetracht des verschiedenartigen geistigen Standortes der beiden Autoren, die durch 700 Jahre abendländischer Geistesgeschichte und Entwicklung des Glaubensbewußtseins voneinander getrennt sind, könnte sich hier ein Einwand erheben. Aber er erweist sich bei näherem Hinblick als unbegründet; denn die vorhandenen Gemeinsamkeiten der beiden Gebets-Lieder auf die Schöpfung sind nicht zu übersehen. Sie haben ihren Grund einmal in einer ähnlichen *Geistesrichtung* der Autoren. Beiden ist nämlich die Grundhaltung ehrfurchtsvollen Staunens vor dem Wunder der göttlichen Schöpfung eigen; beide sehen in der Natur eine Offenbarung⁸ der Größe Gottes, die ihre gleichgeartete dichterische Empfänglichkeit zu einem Lobgesang inspiriert; beide verfolgen mit diesem Lied ein *apostolisches* Ziel; denn wie Franziskus von diesem gott-trunkenen Gesang wünschte, daß ihn die Brüder durch die Lande trügen und mit seiner Hilfe die Menschen zu Gott riefen⁹, so erstrebte Teilhard mit seinen aus der meditativen Versenkung in das Geheimnis des Kosmos geborenen mystisch-dichterischen Erhebungen die Versöhnung des an der Erde kranken Menschen der Moderne mit dem nahen Gott¹⁰. Von diesem Punkte aus läßt sich sogar eine Gemeinsamkeit in den *historischen* Situationen erkennen, in denen die beiden Lieder ihren geistigen Ort haben, eine Übereinstimmung, die eigentlich in Anbetracht des großen zeitlichen Abstandes zwischen den beiden Gesängen überraschend ist. Aber es ist nicht zu bestrei-

⁷ Nach der Übersetzung in: Wort und Wahrheit 13 (1958), 25.

⁸ Für Franziskus liegt das schon in dem Begriff des „Sinnbildes“ eingeschlossen, der in der „Sonnenstrophe“ des Liedes gebraucht wird. Teilhard sagt von der Materie, daß sie „die Ausmaße Gottes offenbart“. A.a.O., 25.

⁹ Vgl. hierzu die Einführung in die Ausgabe von J. Hosse und L. Hardick, a.a.O., 14.

¹⁰ Dazu ausführlicher Fr.-A. Viallet, *Zwischen Alpha u. Omega. Teilhard de Chardin*, Nürnberg o. J., 218ff.

ten, daß das religiöse Naturerleben des Franziskus eine Gegenbewegung gegen die im Hochmittelalter aufbrechenden Strömungen des gnostischen Katharer- und Albigensertums war, die die Schöpfung als etwas Widergöttliches verneinten und die Zuordnung von Natur und Gnade, Leib und Geist, Welt und Gott zerstörten¹¹. Auch wenn der Gegensatz bei Franziskus wohl nicht aus bewußter Reflexion und Polemik gegen diese gefährlichen Häresien resultierte, so ist in ihm doch eine spontane Abwehrreaktion und eine elementare Hinneigung zur Lehre der Kirche von der Güte der Schöpfung zu sehen, die auf dem 4. Laterankonzil vom Jahre 1215 eigens definiert wurde. Auch Teilhard de Chardins Bemühen, ein neues christliches „Ja zur Erde“¹² zu sprechen, das in seinem Hymnus, aber darüber hinaus in seinem ganzen Werk einen beredten Ausdruck gefunden hat, ist erklärtermaßen von der Absicht getragen, den unheilvollen Riß zwischen irdischer Realität und gnadenhafter Wirklichkeit, den ein sich von der Welt distanzierendes Christentum in der Neuzeit mitverursacht hat, wieder zu schließen, und zwar durch eine neue Erfahrung der Nähe Gottes in den Dingen. Was er lehren will, ist die entschlossene Hinwendung zur Welt als Möglichkeit einer neuen Entdeckung des Göttlichen in der Schöpfung. So ist tatsächlich die Ähnlichkeit der beiden Ausdrucksgestalten christlicher Schöpfungsfrömmigkeit, die zuletzt auf dem Fundament des gleichen übernatürlichen Glaubens beruht, groß genug, um ihre Vergleichbarkeit als begründet anzusehen.

II. Die Verschiedenheit in Anlage, Geist und Gehalt

Die Verwandtschaft dieser beiden Schöpfungslieder ist aber andererseits auch wieder nicht von der Art, daß das Eigenständige und die Verschiedenheit an ihnen nur als unwesentlich betrachtet werden könnten. Auf dem gemeinsamen Grunde erheben sich vielmehr wesentliche Unterschiede. Ein erster, durchgängiger Unterschied betrifft die *formale Struktur* der beiden Gesänge. Es ist nämlich nicht zu übersehen, daß der Hymnus des Franziskus seiner äußeren Anlage nach nicht eigentlich ein Loblied auf die *Schöpfung*, sondern auf *Gott* ist¹³, der hier als der Herr der Welt von seinen Geschöpfen durch den Mund des Menschen gepriesen wird. Dagegen richtet sich das Gedicht Teilhards eindeutig an die Kreatur in Gestalt der (seiner Auffassung nach) alle Dinge und Wesen hervorbringenden Materie. Man könnte diesen formalen Unterschied sogar so stark betonen, daß man einen formellen *Gegensatz* zwischen diesen beiden Liedern konstruierte und sie einander gegenüberstellte wie eine Hymne auf den *Schöpfer* und eine andere an die *Kreatur*. In Wahrheit wäre eine solche Verschärfung des Verschiedenartigen zum formell Gegensätzlichen eine Übertreibung; denn wie Franziskus mit seiner direkten Wendung an den *Schöpfer* die „Andacht zu den Kreaturen“ nicht ausschließt, so verleugnet Teilhard mit seinem Lobpreis der *Schöpfung* in Gestalt der Materie keineswegs die staunende Ehrfurcht vor dem *Schöpfer*, der sich ihm hinter der Materie offenbart. Es ist also in jedem

¹¹ Zum Verhältnis des hl. Franz zu diesen Strömungen vgl. K. Esser, *Franziskus von Assisi und die Katharer seiner Zeit* in: Arch Franc Hist 51 (1958) 1—40.

¹² Vgl. dazu P. Leroy SJ, *Das Ja zur Erde. Pierre Teilhard de Chardin, Priester und Forscher*, Wien — München 1960.

¹³ So S. Verhey, *Der Mensch unter der Herrschaft Gottes nach dem hl. Franz v. Assisi*, Düsseldorf 1960, 175.

Falle die Bewegung des gott-trunkenen Herzens auf den Schöpfer wie auf seine Werke vorhanden, wodurch auch erst der Sinn der Schöpfungsfrömmigkeit erfüllt ist. Und trotzdem ist der *Ablauf* der Bewegungen in beiden Fällen ein anderer: Franziskus wendet sich *zuerst* dem *Schöpfer* zu und entdeckt in seinem Licht die Schönheit und Verehrungswürdigkeit der Geschöpfe, die das Zeichen Gottes an sich tragen. Das ist der Ausdruck einer Erkenntnishaltung, die das Geschöpfliche nur im Lichte des unerschaffenen Gutes sieht und um dieses Gutes willen wertet. Teilhard dagegen versenkt sich *zuerst* in die faszinierende Erscheinung der *Materie* und erfährt an ihr eine Offenbarung „der Ausmaße Gottes“¹⁴. Es treten also jeweils die gleichen Elemente und Bewegungen auf, aber doch in verschiedenartiger Betonung und Reihenfolge. Sowenig das die innere Verwandtschaft der beiden Gesänge aufheben kann, so sehr beweist es doch die starke Eigenheit und Selbständigkeit eines jeden. Man darf diese formale, strukturelle Differenz sogar als so gewichtig nehmen, daß man von ihr aus wie von einer weit zurückliegenden Weichenstellung alle anderen, nicht unbeträchtlichen Unterschiede ableitet.

Die verschiedenartige Gestalt wird schon am Beginn der beiden religiösen Dichtungen sichtbar. Franziskus beginnt mit einem lapidaren Ausdruck des Gotteslobes in direkter Anrede:

*„Höchster, allmächtiger, guter Herr:
Dein ist das Lob und der Ruhm, die Ehre und aller Segen.
Dir allein, Höchster, sind sie zu eigen.
Kein Mensch darf es wagen, Deinen Namen zu nennen“*¹⁵.

Teilhard dagegen beginnt mit dem Hinweis auf den Menschen, „der auf die Knie fiel, in dem feurigen Wagen, der ihn davontrug“, und läßt ihn sprechen:

*„Gesegnet seist du, rauhe Materie, brache Scholle, harter Fels,
die du nur der Gewalt nachgibst und uns zwingst, zu arbeiten,
wenn wir essen wollen.
Gesegnet seist du, fährdevolle Materie, unbändiges Meer,
unzählbare Leidenschaft, die du uns verschlingst,
wenn wir dich anketten.
Gesegnet seist du, mächtige Materie, unaufhaltsame Entwicklung,
immerdar werdende Wirklichkeit, die du unsere Rahmen jeden Augenblick
sprengst, uns zwingst, daß wir immer ferner hinaus die Wahrheit suchen
müssen“*¹⁶.

Während Franziskus also den Blick zuerst auf die Allmacht Gottes richtet und ihr ausdrücklich den alleinigen Besitz aller Ehre und allen Segens zuspricht, geht Teilhard unmittelbar von der sichtbaren Materie aus und ist von ihr so beeindruckt, daß er sie zum Gegenstand der Verehrung und des Segens erhebt. Schon hier läßt sich ersehen, daß Franziskus im eigentlichen Sinne *theologisch* vorgeht, d. h. vom höchsten Sein Gottes zu den Geschöpfen niedersteigt, daß sein Weg demnach der einer *theologischen Deduktion* ist, während Teilhard „von unten“ beginnt, also kosmologisch und induktiv vorgeht, woran sich schon die ganz andere Nähe zur sichtbaren Welt erkennen läßt.

¹⁴ Hymne, a.a.O., 25.

¹⁵ Zitiert nach der Ausgabe von J. H o s s e — L. H a r d i c k, 17.

¹⁶ A.a.O., 25.

Von diesem verschiedenen Ausgangspunkt und Ansatz sind dann aber auch alle weiteren Aussagen der beiden Hymnen bestimmt. Die direkte Anrede des Franziskus an den Schöpfer, in dessen Licht und Leben die Geschöpfe gleichsam erwachen und in ihrer Güte zum Lobpreis des Schöpfers werden, setzt sich in allen folgenden Strophen des Gedichtes fort: in der „Sonnen-“ und „Sternstrophe“, die das Gotteslob der Gestirnschöpfung zum Ausdruck bringen, in der „Wind-“, „Wasser-“, „Feuer-“ und „Erdstrophe“, die für die Welt der Elemente stehen, und in der „Dulder“- und „Todesstrophe“, die aus der Menschenwelt zum Schöpfer dringen. Immer ist hier zuerst von der Herrlichkeit des Schöpfers die Rede, die sich in den Geschöpfen bricht, so daß sie daraufhin erst selbst Licht werden und dieses ihr entlehntes Licht auf ihren Schöpfer zurückstrahlen können. Es ist der gleiche gedankliche Rhythmus, der alle Strophen bestimmt und der darum schon an der einleitenden „Sonnenstrophe“ gültig erfaßt werden kann:

„Gelobt seist Du Herr, von allen Deinen Geschöpfen.

Vor allem durch unsere Schwester, die Sonne.

Sie ist es, die den Tag macht und uns leuchtet, mit ihrem Licht.

Schön strahlt sie hoch oben in mächtigem Glanz.

Von Dir, Höchster, ist sie das Sinnbild“¹⁷.

Mit der gleichen Konsequenz hält auch Teilhard seinen ursprünglichen Ansatz durch, sich in das Wunder der Materie zu versenken, das letztlich das Wunder aller schöpferischen Entwicklung in der Welt ist, um aus seiner Erfahrung die Nähe Gottes zu verspüren. Für diese immer wieder in den verschiedensten bildhaften Variationen abgewandelte Erfahrung Gottes an der Größe und Gewalt der Materie und durch sie hindurch sind besonders die Worte kennzeichnend:

„Gesegnet seist Du, allumfassende Materie, Dauer ohne Schranken, Äther ohne Küsten, dreifacher Abgrund von Gestirnen, Atomen und Geschlechtern, die du unsere engen Maße überbordest und tilgst, uns offenbarst die Ausmaße Gottes.“

Der gleiche Eindruck klingt in den Worten wider:

„Gesegnest seist du, sterbliche Materie, die du eines Tages dich in uns entzweist und uns mit Gewalt in das innerste Herz dessen geleitest, was ist.“

Noch intensiver ist dieses Erfahren des Göttlichen an und in der Materie in dem Ausdruck eingefangen:

„Saft in unseren Seelen, Hand Gottes, Fleisch Christi, Materie, ich segne dich . . .

Ich grüße dich, unerschöpfliche Fassungskraft an Sein und Umwandlung, darin die erkorene Substanz keimt und heranwächst . . .

Ich grüße dich, harmonische Stadt der Seelen, durchsichtiger Kristall, von dem uns das neue Jerusalem kommt.

Ich grüße dich, göttliche Wohnstatt, geladen mit schöpferischer Kraft, vom Geist bewegtes Meer, gekneteter Ton, dem das fleischgewordene Wort Leben einhaucht“¹⁸.

¹⁷ A.a.O., 19.

¹⁸ A.a.O., 25.

Der verschiedenartige Ansatz und die ungleiche Bewegungsrichtung der Betrachtungsweise („von oben nach unten“ bei Franziskus, von „unten nach oben“ bei Teilhard) lassen erkennen, daß das für den Charakter der christlichen Naturfrömmigkeit entscheidende Gott-Welt-Verhältnis in beiden Fällen anders gefaßt und bestimmt ist. Die Intensität, mit der Franziskus seinen Blick zuerst auf die göttliche Vollkommenheit richtet und alles vom Absoluten her beurteilt, ist ein Ausdruck der im Glauben erfaßten objektiven Weltordnung, in der das Göttliche die erste, absolute und schlechthinige Wirklichkeit bedeutet. Neben dieser vollkommenen Wirklichkeit kann jede andere Realität nur eine abgeleitete, spurenhafte sein. Diese theologische Grunderkenntnis übersetzt sich bei Franziskus in den Begriff des Bildes oder des Symbols, mit dem das Gott-Welt-Verhältnis durchgehend ausgedrückt wird, auch wenn das Wort vom „Sinnbild“ direkt nur in der „Sonnenstrophe“ fällt. Aber es ist sicher, daß Franziskus den gleichen Abbild- und Symbolcharakter der Kreatur meint, wenn er z. B. in der „Windstrophe“ von der belebenden Wirkung der Luft, der Wolken und des „heiter wechselnden Wetters“ spricht und dabei doch zum Schluß den Hinweis nicht unterläßt, daß es letztlich der Schöpfer ist, der in diesen Geschöpfen seine Lebensfülle ausdrückt. In gleicher Weise gemahnen die Aussagen über „das schlichte, köstliche und keusche Wasser“, über das die Nacht erleuchtende Feuer, das „schön ist und heiter und stark und gewaltig“ ebenso wie der Hinweis auf die den Menschen umsorgende und nährnde Erde, an die Wahrheit, daß Gott allein Leben, Licht und Kraft ist, während die Geschöpfe nur abbildhaft an Ihm Anteil haben. So ist die Grundkategorie, mit der Franziskus das Gott-Welt-Verhältnis erfaßt und die Geschöpflichkeit überhaupt deutet, die des Symbols oder der Abbildlichkeit. Das ist dasselbe Prinzip, das später der geistige Nachfahre des Franziskus, der hl. Bonaventura, theologisch genauer in die Aussage gefaßt hat: „Jedes Geschöpf ist von Natur aus ein Bild und Gleichnis jener ewigen Weisheit“¹⁹, wobei das Abbildsein im Sinne dieses franziskanischen Theologen dem Geschöpf nicht nur nebenbei, sondern wesentlich zukommt.

Mit dieser Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses, die von einem transzendenten Gesichtspunkt geschieht und die Erkenntnis des *Abbildes* vom *Urbild* her gewinnt, steht Franziskus tief in der Überlieferung des mittelalterlichen Exemplarismus, der für ihn zum eigentlichen Erklärungsprinzip der Schöpfung und der Geschöpflichkeit wird. Da aber nach dieser Anschauung Gott als absolut vollkommenes, unendliches Urbild sich *in nur einem* endlichen Wesen nicht hätte deutlich genug abbilden können, ist von Seiten Gottes her auch die Vielzahl geschaffener Wesen begründet und mit der *Vielzahl* zugleich ihre Ordnung. Obgleich der Sonnengesang den mit dem Exemplarismus eng zusammenhängenden Ordnungsgedanken nicht ausdrücklich formuliert, bestimmt dieser Gedanke doch die ganze Struktur des Gedichtes; denn die Abfolge von Gestirn-, Elementen- und Menschenschöpfung macht deutlich, daß die Schöpfung in ihrer *gegliederten Mannigfaltigkeit* vor Gott hintritt und erst aus dieser gestuften Ordnung der vollkommene Wohlklang ihres Preisliedes wie aus einem vielstimmigen Instrument erblüht.

Für die inhaltliche Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses ist aber eine Konse-

¹⁹ Itinerarium mentis in Deum II, 12.

quenz des Abbildgedankens noch bedeutsamer. Mit der Idee des Abbildseins des Geschöpflichen ist nämlich einerseits der Gegensatz und die absolute Andersheit zwischen dem Urbild des Schöpfers und seinem Geschöpf festgehalten, wie er zwischen einem Wesen und seiner Spiegelung, zwischen einer Realität und ihrem Reflex besteht. Damit bleibt Gott die Bedeutung als des einzig wahren Seins und der absoluten Wirklichkeit erhalten. Andererseits verbürgt der Bildgedanke auch die Wahrheit, daß zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf das Verhältnis innigster Zusammengehörigkeit und seinshafter Abhängigkeit (auf Seiten der Kreatur) obwaltet. Die Zusammengehörigkeit kann aber nie eine formelle Vergöttlichung des Geschöpfes erbringen; denn insofern das Geschöpf *nur endliches Abbild* Gottes ist, bleibt es, trotz der darin liegenden außerordentlichen Würde, doch dem göttlichen Wesen untergeordnet. Die durch das Abbild-Sein bewirkte „göttliche Beschaffenheit“ des Geschöpfes bleibt in den Grenzen einer *Teilhabe* am göttlichen Sein und kann nie zu einem vollkommenen Aufgehen des Göttlichen im Geschöpflichen und umgekehrt führen. Damit läßt sich aus dem Bildgedanken auch die Erkenntnis ableiten, daß Gott der Welt nicht gänzlich immanent sein kann, wie ein ihr zugehöriges Irdisches, sondern ihr ebenso transzendent bleiben muß, wie ein ihr radikal überhobenes Göttliches. Der phantheistische Monismus, die Gefahr jeder betonten Naturfrömmigkeit, ist so im Ansatz schon unterbunden.

Wendet man nun vom Sonnengesang des Franziskus, der in all den genannten Punkten den Erfordernissen des Offenbarungsdenkens von Gott und der Schöpfung gerecht wird, den Blick wieder auf den modernen Schöpfungshymnus Teilhards, so wird man feststellen, daß hier zunächst die Idee des Exemplarismus keine Rolle spielt. Es ist auch von vornherein unwahrscheinlich, daß einem (auch in seinem Glauben) so stark von der modernen Naturwissenschaft geprägten Denker wie Teilhard ein so schlichtes Symbolverständnis eignen kann, wie es dem mittelalterlichen Menschen gegeben war. Der Naturwissenschaftler kann von seinen Voraussetzungen aus die Geschöpfe schwerlich als Bilder und Zeichen begreifen, von denen er zu höheren Urbildern aufsteigen könnte. Er muß sich damit begnügen, die Geschöpfe als sinnfällige Dinge stehen zu lassen und bei ihnen zu bleiben. Wenn sich aber, wie im Falle Teilhards, mit dieser realistischen Einstellung zugleich auch ein tiefer religiöser Glaube an die Wahrheit der Schöpfung verbindet, dann wird es nicht einfach (wie bei einer vordchristlichen oder unchristlichen Naturforschung) zu einer Verbannung des Schöpfers aus dem Bereich der Natur kommen, sondern eher zum Gegenteil: nämlich zu einer Betrachtungsweise, die die Schöpfungsdinge als solche von Gott *erfüllt* und gleichsam *beseelt* ansieht. Gegenüber der symbolhaften Auffassung des Gott-Welt-Verhältnisses bei Franziskus herrscht deshalb bei Teilhard ein *naturhafter Realismus* vor, was hier besagen will, daß die Dinge nicht mehr nur als auf Gott verweisende *Abbilder* verstanden werden, sondern als mit dem Göttlichen naturhaft verbundene, das Göttliche einschließende Realitäten. Darauf weisen die in dem Hymnus gebrauchten Formeln von der Materie als der „Wohnstatt Gottes“, als „Hand Gottes“, als „unerschöpfliche Fassungskraft an Sein und Umwandlung“, als „vom Geist bewegtes Meer“ hin. In einer solchen Auffassung von der Geschöpflichkeit kann auch der Gedanke an die wunderbare Harmonie und Ordnung der Schöpfung keine besondere Bedeutung mehr empfangen; denn es gibt nichts Wun-

derbarer als dieses Einwohnen des Göttlichen selbst in der Materie. Das eigentliche Wunder ist nicht die *differenzierte Vielheit* der Geschöpfe als endliches Abbild der unendlichen Vollkommenheit Gottes in einer *statischen Ordnung*, sondern die *physische Gegenwart* des Göttlichen in der Materie und ihre damit gegebene unendliche Fassungskraft, die zur *dynamischen Entwicklung* drängt. So wird bei Teilhard aus dem Bildgedanken die Idee einer gewissen naturhaften Einheit der endlichen Dinge mit dem Göttlichen, aus der statischen Ordnung die dynamische Entfaltung, aus der Transzendenz des Schöpfers gegenüber der Welt seine wesentliche Immanenz.

Die aufgewiesenen Unterschiede zwischen dem Schöpfungshymnus des mittelalterlichen Heiligen und dem Lobpreis der Materie eines modernen Gläubigen, die, wie wohl deutlich geworden ist, nicht nur die äußere Anlage der beiden Werke, sondern auch ihren Geist und Gehalt betreffen, machen es möglich, an dem herausgestellten Gegensatz das Schöpfungsverständnis Teilhards, wie es sich in dem Hymnus ausspricht, noch genauer in seiner spezifischen Eigenart zu erfassen und für die Bestimmung der idealen Struktur der christlichen Schöpfungsfrömmigkeit zu bewerten.

III. Die Eigenart des Schöpfungsverständnisses Teilhards und die Struktur christlicher Schöpfungsfrömmigkeit

Die Andersartigkeit in Gestalt, Geist und Gehalt der beiden Schöpfungshymnen dürfte man demnach auf den Unterschied zwischen symbolisch-transzendenter und naturhaft-immanenter Deutung des Gott-Welt-Verhältnisses zurückführen. Während das symbolische Denken die Zusammengehörigkeit von absolutem Urgrund und bildhafter Ausprägung vor allem als *Gegensatz* erlebt (ohne daß in ihm das starke Streben nach der Identität dieser Gegensätze je aufgehoben würde), erfährt das so beschriebene naturhaft-realistische Denken den absoluten Urgrund und das einzelne Ding vor allem als *Einheit* (ohne daß in dieser Identitätserfahrung *jede Unterscheidung* zwischen den beiden aufgegeben wäre). Diese Tendenz zur Einheitserfassung und Identität von göttlichem und geschöpflichem Sein zeigt sich bei Teilhard auch noch an anderen Stellen seines Gesamtwerkes, die hier zur Stützung dieser schwerwiegenden Behauptung herangezogen werden dürfen. Hier muß zunächst auf jenes merkwürdige Kindheitserlebnis Teilhards verwiesen werden, auf das in der Literatur schon oft aufmerksam gemacht wurde²⁰: die mystische Erhebung eines Metallstückes zu seiner „Eisengottheit“. Man könnte über dieses exzentrische Geschehnis hinweggehen, wenn Teilhard als reifer Mensch seinen inneren Sinn nicht bejaht und seine ganze spätere Geistigkeit nicht als Entfaltung dieses kindlichen Gestus angesehen hätte²¹. Tatsächlich scheinen sich manche seiner späteren Äuße-

²⁰ So bei P. L e r o y, a.a.O., 12f; Fr.-A. V i a l l e t, a.a.O., 24ff; L. B o r o s, *Evolutionismus und Anthropologie. Zum Lebenswerk von Pierre Teilhard de Chardin*, in: Wort und Wahrheit 13 (1958), 15.

²¹ Er sagt darüber in der unveröffentlichten Schrift „*Le Coeur de la Matière*“: „Heute muß ich darüber lächeln, aber ich muß gleichzeitig anerkennen, daß diese instinktive Gebärde, mit der ich als Kind ein Stück Metall im wahren Sinne des Wortes angebetet habe, doch eine intensive Gabe und eine große Forderung in sich enthielt. Meine ganze spätere Geistigkeit ist als Entfaltung dieser Gebärde zu betrachten.“ Vgl. L. B o r o s, a.a.O., 15.

rungen über das Geheimnis der Materie in strenger Konsequenz aus jenem Jugenderlebnis zu ergeben. Daran läßt vor allem seine mystisch-philosophische Dichtung „Messe zur Feier der Welt“ denken, in der sich u. a. das Gebet findet:

„Christus in der Verklärung, der du im Schoß der Materie
allgegenwärtig wirkst,
strahlend helle Mitte, in der die zahllosen Fäden der
Vielfalt zusammenlaufen, so ehern wie das Gesetz der
Welt und doch so warm wie das Leben . . .
Du, der in überreicher Einheit jeden Reiz enthält,
jeden Wohlgeschmack, jede Kraft, jeden Zustand,
Dich ruft mein ganzes Wesen mit einer Sehnsucht,
deren Größe dem Universum gleicht“²².

Dieser Text ist nicht nur ein deutlicher Beweis für die bei Teilhard vorherrschende Identitätsauffassung von Göttlichem und Geschöpflichem, sondern auch für die sich in seinem reifen Leben verstärkende Tendenz, den religiösen Gedanken einer Synthese aller Dinge mit der Wirklichkeit Gottes spezifisch zu *verchristlichen* und ihn mit der Wahrheit von der kosmischen Stellung Christi zu verbinden.

Für diese Tendenz, in der sich erst das tiefste Anliegen Teilhards offenbart, ist auch seine eigenartige Verehrung des Herzens Jesu, wie sie schon in einer Skizze „Christus in der Materie“ aus dem Kriegsjahr 1916 in Erscheinung tritt, kennzeichnend. Er beschreibt hier ein visionäres Erlebnis vor einem Herz-Jesu-Bild, dessen Umrisse sich plötzlich auflösen, so daß die Christusgestalt Mittelpunkt eines Strahlenkreises wird, der den ganzen Kosmos erfaßt und durchdringt²³. Hier wird Christus gleichsam zu einer „kosmischen Hostie“²⁴ erhoben, deren Substanz schon in ihn verwandelt ist. Daß Teilhard an dieser Vorstellung festhält, zeigen ähnliche Aussagen in seinem Werk „*Le milieu divin*“, wo er von der „still in den Dingen gewachsenen Gegenwart Christi“²⁵ spricht und den Kosmos als den „Leib dessen“ bezeichnet, „der ist und der im Kommen ist“²⁶. Dem entspricht auch die Aussage am Ende seines systematischen Versuches „*Der Mensch im Kosmos*“, wo Teilhard feststellt: „Christus umkleidet sich organisch mit der ganzen Majestät seiner Schöpfung. Infolgedessen (und ohne dies bildlich zu verstehen) sieht sich der Mensch imstande, mit der bewegten Welt in ihrer ganzen Länge, Breite und Tiefe seinen Gott zu erleiden und zu entdecken“²⁷. Aus diesen und ähnlichen Bekenntnissen Teilhards zieht einer seiner Interpreten den Schluß, den er allerdings in die Form einer Frage kleidet: „Ist nicht alles Gott? Alles in einer einzigen, unter der Materie liegenden, von der Wissenschaft um die Jahrhundertwende Weltäther genannten Substanz enthalten?“²⁸ Tatsächlich ist nicht zu bestreiten, daß Teilhards Gedanken auf einen Punkt verweisen, in dem Gott und Materie zusammenfließen, „Gott Materie wird“²⁹.

²² *La messe sur le monde*, in: *Hymne de l'Univers*, 34; deutsch bei P. L e r o y, a.a.O., 26f.

²³ *Le Christ dans la matière*, in: *Hymne de l'Univers*, 42ff; Fr.-A. V i a l l e t, a.a.O., 70ff.

²⁴ Dieser bildhafte Ausdruck zur Deutung der Anschauung Teilhards vom kosmischen Christus findet sich bei O. A. R a b u t, a.a.O., 181.

²⁵ *Le milieu divin*, Paris 1957, 196.

²⁶ Ebda., 202.

²⁷ *Der Mensch im Kosmos*, München 1959, 293.

²⁸ Fr.-A. V i a l l e t, a.a.O., 31.

²⁹ So Fr.-A. V i a l l e t, a.a.O., 69.

Es wäre nun ein Leichtes, diese unstreitig zum Immanentismus neigende Welt-erfahrung und Schöpfungsfrömmigkeit mit dem Verdikt des „Pantheismus“ oder des „Panchristismus“ zu belegen. Aber das käme der Anwendung eines alten Etiketts auf eine völlig neue Sache gleich, was weder der Originalität Teilhards noch seiner gläubigen Grundhaltung gerecht würde. Dem möglichen Vorwurf des Pantheismus konnte Teilhard immer mit dem Hinweis auf einen persönlichen Gott der Liebe und auf die Unaufhebbarkeit der menschlichen Personalität begegnen. Aber es läßt sich darüber hinaus auch zeigen, daß seine Tendenz zur Einheitserfassung von Gott und All nicht pantheistisch gemeint ist, im Sinne eines einfachen Aufgehens Gottes in den Geschöpfen oder in der Materie. Um das zu erkennen, muß man freilich aus den bisher erörterten Gedanken Teilhards eine spezifische Vorstellung noch deutlicher hervorheben, nämlich die von dem sich *entwickelnden*, im „Punkte Omega“ *konvergierenden* Universum.

Wenn man Teilhards eigenartige Einheitsauffassung genauer wiedergeben will, darf man nicht unerwähnt lassen, daß Gott und Welt (ähnlich wie Geist und Materie) nicht schlechthin in *eins gesetzt sind*, sondern in der Wirklichkeit der Evolution *eins werden*. Das will besagen, daß die Materie ihm nicht einfach als vergöttlichtes Sein gilt, sondern als ein sich auf die Vergöttlichung *bewegendes* oder *bewegtes* Sein. Von daher schließt sich erst das Verständnis für die im „Hymnus an die Materie“ so oft verwendete *Segensformel* auf. Etwas formell Vergöttlichtes, das dann auch schon Teil des göttlichen Seins wäre, könnte sich der Mensch nicht zu segnen anmaßen. Wohl aber ist das gegenüber einem Wesen möglich, das sich auf dem Weg zu einer göttlichen Verklärung befindet und dessen zielhafte Vollendung der *Mensch* als der „Priester der Schöpfung“ *befördern* kann. Teilhard drückt diese Idee mit dem Bild des Punktes „Omega“ aus, der einmal (in einer vorwiegend philosophischen Betrachtungsweise) den Höchstpunkt der Vereinheitlichung der Noosphäre³⁰ oder den menschlichen Überorganismus bezeichnet³¹, der aber auch tiefer theologisch verstanden wird und dann Gott selbst als präexistente Mitte der Kosmogense oder Christus in seiner Zentralstellung im werdenden und sich vollendenden Kosmos meint³². „Omega“ ist der göttliche, natürlich-übernatürliche Konvergenzpunkt aller Entwicklung.

So gesehen, könnte der Eindruck entstehen, als ob die vorher erwähnte Identifizierungstendenz des Geschöpflichen mit dem Göttlichen weitgehend entschärft sei, da ja nur eine Beziehung zwischen der Materie und dem absoluten Gott wie die zwischen einem sich entwickelnden Wesen und seinem Ziel gemeint sei. Dem ist aber die noch speziellere Vorstellung Teilhards entgegenzuhalten, daß nämlich Gott (oder Christus) als das Zentrum des Zusammenstrebens aller Dinge in dem Prozeß selbst als die *treibende Kraft* schon anwesend ist³³. Christus selbst ist es, der als praeexistenter Zielpunkt des kosmischen Werdeprozesses die eigentliche Entwicklungskraft darstellt, die den Vorgang mit ihren Impulsen trägt, treibt und vollendet. Das ist auf Grund der einmal gemachten Voraussetzungen durchaus konsequent gedacht; denn da eine auf die Kräfte der Materie allein abgestellte Evolution niemals die Errei-

³⁰ Vgl. Fr.-A. Viallet, a.a.O., 188.

³² Ebda., 113.

³¹ O. A. Rabut, a.a.O., 113.

³³ Fr.-A. Viallet, a.a.O., 205.

chung des Zieles garantieren könnte und die von Teilhard als sicher angesehene Sinnhaftigkeit der Entwicklung somit nicht gewährleistet wäre, muß „Omega“ selbst die Entwicklung auf sich hin steuern. Dieser Forderung entspricht der von Teilhard oft ausgesprochene Gedanke, daß die kosmische Funktion „Omega“ unerläßlich sei, und daß sie darin bestehe, „in seinem Strahlenkreis das Einheitsstreben der denkenden Teilchen der Welt in Gang zu bringen und zu nähren“³⁴. Dieser Einfluß „Omegas“, der gelegentlich als die bewegende Kraft der (göttlichen) Liebe in den Geschöpfen verstanden wird, kann *kein unpersönlicher und anonymer*, auch kein aus der *Distanz* von Raum und Zeit kommender Impuls oder gleichsam nur eine *Fernwirkung* sein. „Ich sage, daß die Liebe stirbt, wenn sie auf das Unpersönliche und Anonyme stößt. Ebenso unvermeidlich vermindert sich ihre Kraft durch räumliche Trennung — und noch viel mehr durch die Entfernung in der Zeit. Eine wesentliche Bedingung der Liebe ist das Miteinandersein“. Daraus zieht Teilhard die Schlußfolgerung, daß „Omega“ mit der gleichen Kraft und Intensität wirken muß wie das Spiel der irdischen Kräfte in Anziehung und Abstoßung, „das heißt aus derselben körperlichen fühlbaren Nähe“³⁵. Demnach ist „Omega“, das Zentrum des sich zusammenschließenden Alls, mit seiner *Energie* in geradezu „körperlich fühlbarer Nähe“ in den Dingen anwesend. Das zeigt, daß Teilhard nicht jene allgemeine Gegenwart Gottes in den Dingen meint, die Gott als Ursache ihres Entstehens und Bestehens zukommt und die seine absolute Unabhängigkeit und Transzendenz gegenüber den Dingen nicht aufhebt. Es ist vielmehr eine Präsenz, die zur Konstitution der Geschöpfe in einer evolutionären Welt hinzugehört und die als treibende Kraft oder als informierendes Prinzip das Sein der Geschöpfe zur Entfaltung bringt. Daß diese Erklärung nicht unzutreffend ist, zeigt die Antwort, die Teilhard auf die Frage nach der Art und Weise gibt, wie Gott (Christus) die Einigung der Welt vollführt: „Indem er zu einem gewissen Teil in die Dinge eintaucht, indem er sich zum ‚Element‘ macht und indem er dann, kraft des im Herzen der Materie gefundenen Stützpunktes, die Führung und den Plan dessen übernimmt, was wir heute Evolution nennen“³⁶. Damit wird notgedrungen auch der Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Gegenwartsweise Gottes verwischt, weshalb ein Kritiker Teilhards sagen kann: „Es handelt sich um eine heiligmachende Gegenwart“³⁷. Von daher ist es auch erklärlich, daß nach Teilhard „das entschlossene Eintauchen in den Kosmos“³⁸, das Eingehen auf die Welt und ihren Fortschritt, eine direkt erlösende, heiligmachende Wirkung auf den Menschen ausübt. Das aber ist nur möglich, weil die göttliche Lebenskraft des kosmischen Christus wie ein Keim oder eine Wurzel in den Dingen wohnt und sie als *werdende* mitkonstituiert.

So vermag die Idee der sich auf das praexistente kosmische Zentrum zusammenziehenden Welt — welcher Prozeß aus der Kraft des Zentrums erfolgt — zwar den Einwand der Identität und der monistischen Alleinheit zwischen Gott und Welt zu beheben. Aber auch wenn Gott nach dieser Auffassung nicht *ganz* in der Belebung und Informierung der Dinge aufgeht, so wird er doch mit seiner Kraft ein „Ele-

³⁴ *Der Mensch im Kosmos*, 263.

³⁵ Ebd., 263.

³⁶ *Der Mensch im Kosmos*, 290. Vgl. auch die Aussage in *Le milieu divin*, 129: „Die Kraft Christi ist in Dich [die Materie] eingegangen.“

³⁷ O. A. R a b u t, a.a.O., 188.

³⁸ Edb., 185.

ment“, ein Teil von ihnen, was seiner Überweltlichkeit, seiner Unabhängigkeit und seiner Unendlichkeit widerstreitet. Eine echte Transzendenz Gottes ist so nicht mehr gewahrt. Ja, das ist eigentlich schon nicht mehr möglich, wenn Gott als das dynamisch wirkende Zentrum einer naturhaften Bewegung angesehen wird; denn das Zentrum ist keinem Punkte innerhalb des Kreises oder auf seiner Peripherie „überhoben“ oder transzendent. Kreis und Zentrum gehören zum gleichen Organismus, unterscheiden sich nur wie Äußeres und Inneres, wie Sichtbares und Unsichtbares. Das Bild eines sich langsam in der Evolution um Gott zusammenschließenden Kreises deutet auf eine geschlossene Welt hin, in die das Göttliche wie etwas ihr natürlich Zugehöriges einbezogen ist. Dem entspricht das Urteil eines sonst durchaus wohlwollenden Interpreten Teilhards, daß es für diese Auffassung keine eigentliche „Epiphanie“ des Göttlichen in der Welt gibt, kein „Erscheinen“ als Übergang von der Transzendenz zur Immanenz, sondern nur eine „Diaphanie“, ein Hervorleuchten Gottes aus dem Inneren der Dinge³⁹.

Das macht verständlich, warum Teilhard in seinem Schöpfungshymnus in direkter Hinwendung an die Materie als solche sprechen kann und den Blick zum überweltlichen Gott, wie es Franziskus immer wieder tut, nicht erhebt. Das erklärt auch die viel größere Unmittelbarkeit seines Kontaktes zu den Schöpfungsdingen und die ungestüme, leidenschaftliche Liebe zur Welt als solcher, in der er Gott findet und erfährt. Die hier bezeugte Schöpfungsfrömmigkeit ist den Dingen der Welt so zugezogen, daß ein Unterschied zwischen Gottes- und Weltliebe nicht mehr relevant erscheint. Das zeigt sich besonders deutlich an Teilhards Auffassung vom religiösen Akt der Anbetung. Wenn sonst dieser höchste menschliche Akt ausschließlich auf den weltüberlegenen personalen Gott gerichtet erscheint, so ist er für Teilhard eine „synthetische Gebärde“, „in der sich ein leidenschaftliches Verlangen, die Welt zu erobern, und ein leidenschaftliches Verlangen, uns mit Gott zu vereinigen, miteinander verbinden und aneinander entfachen“⁴⁰. Anbeten heißt nunmehr, „sich mit Körper und Seele dem Schöpfungsakte widmen, sich ihm zuordnen, um die Welt durch Arbeit und Forschung zu vollenden“⁴¹.

Vielleicht stellt sich im Angesicht dieser praktischen Konsequenzen für die religiöse Haltung des Menschen vor Gott eindringlicher als bei der Erörterung der theoretischen Grundlagen die Frage, inwieweit Teilhard hier die bleibenden Strukturen einer christlichen Schöpfungs- und Naturfrömmigkeit unverfälscht wiedergibt. Der erste Eindruck, den Teilhards religiöse Weltliebe erweckt, ist der, daß sein Allgefühl bestimmter Differenzierungen ermangelt. Er umfaßt die „Welt in Gott“ mit solcher Inbrunst, daß darüber zunächst das Wissen um die Vordergründigkeit, die Hinfälligkeit und Brüchigkeit dieser Welt zu schwinden scheint.

Zwar muß die Kritik hier sehr vorsichtig zu Werke gehen. Sie darf z. B. nicht übersehen, daß Teilhard in dem Hymnus auch das Wissen darum ausdrückt, daß „allmählich in unseren Händen die Sonder- und Einzelformen all dessen, was wir halten, entschwinden, bis daß wir packen das alleinige Wesen aller Stofflichkeiten

³⁹ A. Portmann, a.a.O., 45.

⁴⁰ Aus einem Memorandum Teilhards vom Jahre 1941: *Sur les bases possibles d'un Credo humain*. Vgl. *Pilger der Zukunft*, München 1959, 52.

⁴¹ Aus „*Christologie et Evolution*“; mitgeteilt bei Fr.-A. Viallet, 215.

und aller Verbindungen“⁴². Er weiß also um die Vergänglichkeit der einzelnen materiellen Dinge und kennt den Schmerz, der auf dem Entwicklungsweg zur vollkommenen Gestalt der Schöpfung zu bestehen ist. Das besagen auch seine Worte: „Wir müssen, wenn wir dich [die Materie] haben wollen, dich im Schmerz läutern, nachdem wir dich in Wollust an die Brust gezogen haben“⁴³. Aber die Not und das Leid der Welt haben doch bei Teilhard nicht jenen abgründigen Charakter, wie ihn etwa der Mensch der Bibel am Geheimnis der göttlichen Zulassung erfährt⁴⁴. Das Übel gilt ihm mehr als natürliche Wachstumsschwierigkeit, als teilweiser Mißerfolg der auf viele Versuche angewiesenen Entwicklung.

Eine ähnliche Unangemessenheit zeigt sich in seiner Wertung des menschlichen Todes. Gewiß, auch er hat in dem Hymnus einen Platz, wie die Worte beweisen: „Nimm mich fort, Materie, in jene Höhe, durch den Drang, die Trennung und den Tod, nimm mich fort, auf daß ich endlich dorthin gelange, wo mir vergönnt sein wird, in keuschen Armen das All zu umfassen“⁴⁵. Aber diese Worte zeigen auch, daß der Tod in durchaus optimistischem Licht nur als der Übergang zur vollkommenen Vereinigung mit dem göttlichen All gesehen wird und nicht in dem Dunkel der Sünde, aus dem er kommt. Vor allem erscheint er hier nicht von jener Gefahr umwittert, die ihm von seiner Herkunft eignet, daß er nämlich zum ewigen Untergang des Menschen führen kann. Hier ist der Gesang des hl. Franziskus ernster und zugleich realistischer, wenn er in der am Ende stehenden „Todesstrophe“ der Erschütterung und dem Schrecken Raum gibt, wie die dunkel getönten Worte erkennen lassen:

„Kein Lebender kann ihm entrinnen.

Wehe denen, die sterben in tödlicher Schuld“⁴⁶.

Die Gebrochenheit der Schöpfung ist bei Teilhard letztlich deshalb nicht so scharf gesehen, weil er die Macht der Sünde hinter dem grandiosen Eindruck, den die zielstrebige Evolution der Welt vermittelt, zurücktreten läßt. In dem Hymnus selbst wird die Sünde nicht genannt, es sei denn, daß man in dem Wort vom „ichsüchtigen Genießen“ der Materie einen Hinweis auf sie gegeben sieht. Teilhard mußte dem Vorwurf, daß er in seiner Vorstellung von der durch Gott angetriebenen evolutionären Schöpfung die Sünde verharmlose, schon zu seinen Lebzeiten entgegentreten und sich um gewisse Korrekturen bemühen. Aber der Eindruck ist unabweisbar, daß diese Korrekturen seinem Gedankenbau nur von außen hinzugefügt sind und im System sachlich „zu spät“ erfolgen⁴⁷. So tritt die Wahrheit, daß es in der Welt auch eine Entwicklung zum Bösen gibt, das nach dem Ende hin immer radikaler wird und das nicht einfach durch die Entwicklung aufgelöst, sondern von einem göttlichen Gericht überwunden wird, nicht in ihrem vollen Ernst hervor.

Die so stark „einlinige“ Betrachtung der Entwicklung des gotterfüllten Kosmos läßt bei Teilhard auch die Bedeutung der Distanz zur Welt und das Moment der

⁴² A.a.O., 25f.

⁴³ Ebda., 26.

⁴⁴ Vgl. hierzu u. a. das Buch Job, den Prediger, die Ps 37, 49, 73. Dazu aus dem NT Röm 8, 18ff.

⁴⁵ Ebda., 26.

⁴⁶ J. Hosse — L. Hardick, 33.

⁴⁷ Das zeigt sich besonders deutlich an seinem systematischen Versuch „Der Mensch im Kosmos“, wo nur im Anhang „einige Bemerkungen über den Rang und die Rolle des Bösen in einer evolutionären Welt“ erscheinen.

⁴⁸ A.a.O., 31.

christlichen Weltüberwindung nicht recht zur Geltung kommen. In seinem Hymnus fehlt bezeichnenderweise ein Äquivalent für die Wirklichkeitserfahrung, die Franziskus in der „Dulderstrophe“ ausdrückt, wo er sagt:

*„Gelobt seist Du, Herr, durch alle,
die immer verzeihen, aus Liebe zu Dir
und darum Not und Elend tragen.
Selig sind, die in Frieden dulden;
denn Du, Höchster, gibst ihnen die Krone“⁴⁸.*

Das ist ein Ausdruck für die unaufhebbare Spannung zwischen Weltbejahung und Weltüberwindung, in die sich der Christ gestellt sieht und die er nur im Blick auf das Kreuz Christi aushalten kann. Es ist freilich auch hier nicht so, daß Teilhard in der praktisch-religiösen Einstellung die Notwendigkeit einer distanzierenden Haltung zur Welt nicht anerkannt hätte. Aber die Frage ist, ob diese Notwendigkeit in seiner theoretischen Weltsicht auch *innerlich angelegt* und begründet erscheint. In seinem theoretischen Denken ist die Hingabe an die Welt nicht deutlich genug von der Wirklichkeit des Kreuzes bestimmt, unter dessen Zeichen alle Weltliebe des Christen stehen muß. Dieses über der Welt erhobene Zeichen mahnt daran, daß die Erlösung und die Gnade etwas Neues, Höheres sind als die Schöpfung (zumal die von der Sünde verwundete), und daß demnach auch die aus der Erlösungswirklichkeit auf den Menschen zukommenden Forderungen zu den Ansprüchen der Schöpfungswirklichkeit in Spannung treten müssen. Dem entspricht das christliche Ethos der Distanz zur Welt. Bei Teilhard entsteht der Eindruck, daß Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit spannungslos ineinander ruhen. So wird auch die Nachfolge Christi nahezu eins mit der Hingabe an die Welt und ihre Entwicklung; das für den Christen unabdingbare Ja zur Schöpfung ist selbst schon ein Gnaden- und Erlösungsgeschehen, wobei nicht mehr erkennbar wird, daß die Gnade die Natur auch brennen, schneiden und kreuzigen kann. Teilhard verherrlicht den gegenwärtigen Zustand der von Gott erfüllten Schöpfung so stark, daß die spannungsreichen Unterscheidungen zwischen Welt und Gott, Natur und Gnade, Schöpfung und Erlösung an Bedeutung verlieren.

Damit ist über Teilhards Schöpfungsfrömmigkeit, wie sie sich im Hymnus an die Materie besonders kraftvoll ausprägt, nicht der Stab gebrochen. Sein Werk bleibt als moderner Ausdruck eines christlichen Ja zur Schöpfung im Gegensatz zu einer sich von der göttlichen Wirklichkeit lösenden und verselbständigenden Welt beachtenswert. Die erhöhte Gefahr macht auch die größere Dringlichkeit der Forderung nach Vereinheitlichung und nach Zusammenschau des Auseinanderstrebenden verständlich. Mit der Einbeziehung des Evolutionsgedankens in das Bild von der Schöpfung ist gegenüber dem statischen Ordnungsdenken des Mittelalters die Erfahrung der Nähe Gottes zur Welt um einen neuen, bedeutsamen Zug bereichert. Damit erwachsen auch der Weltaufgabe des Christen neue Impulse. Aber die Erfahrung Gottes „in der Welt“ darf die Wahrheit des „deus semper maior“ nicht überblenden und das Höhere der Erlösung nicht einebnen. Die Struktur der christlichen Schöpfungsfrömmigkeit ist dann erst richtig getroffen, wenn die Schönheit der Welt von der noch größeren Herrlichkeit Gottes *her und auf sie hin* erfahren wird und wenn der Lobpreis der Geschöpfe im Spannungsfeld von Sünde und Erlösung bleibt.