

# Welt in Christus - Christus in Welt

Darstellung und Deutung der geistlichen Lehre bei Teilhard de Chardin

Von Adolf Haas SJ, Pullach bei München

## IV, 2

### *Die Erscheinung des Christlichen II: „Welt in Christus“*

#### *I. Vom „Universellen Christus“ zu seinem „Mystischen Leib“*

Nachdem wir im vorausgegangenen Abschnitt unserer Arbeit über das „Auf-tauchen Christi“, also „Christus in Welt“ (den historischen und den universellen Christus), gesprochen haben, kehren wir die Blickrichtung jetzt um und betrachten „Welt und Menschheit in Christus“, das heißt den Prozeß der Eingliederung der Menschheit in den in der Geschichte dieser Weltzeit fortlebenden und fortwirkenden Christus. Brennpunkt dieser christologisch bestimmten Geschichte ist der „Mystische Leib Christi“, das heißt konkret die Kirche Jesu Christi, in der der „Universelle Christus“ Welt und Menschheit im Laufe dieser Weltzeit zum ewigen Vater heim-führt. Natürlich lassen sich beide Gesichtspunkte (Christus in Welt und Welt in Christus) nicht streng voneinander trennen, sondern bilden im konkreten Prozeß der Geschichte eine unauflösliche Einheit. Da im Eingliederungsprozeß von Menschheit und Welt in Christus nicht nur von einem Zeitabschnitt der Weltzeit die Rede ist, sondern diese in ihrer Ganzheit bis zum Ende aller Tage gemeint ist, hat das Problem der Zukunft der Menschheit — für Teilhard so einzigartig wichtig — gerade hier seinen theologischen Ort. Die Entfaltungslinie geht also vom historischen Christus und seiner konkreten und immer konkret bleibenden Greifbarkeit oder „Berühr-barkeit“ (tangibilité) aus und führt durch die fortwährend in Welt und Menschheit ausstrahlende Schöpfungs- und Erlösungstätigkeit des Gottmenschen zum „Univer-sellen Christus“, der sich die von Ihm berührte und angezogene Welt und Menschheit eingliedert und so in dem universellen und realen „Mystischen Leib“ Seiner Kirche im Laufe der fortschreitenden Weltzeit alles dem Ewigen Vater übergibt, damit am Ende Gott sei: Alles in allem (1 Kor 15, 28).

Freilich, mit dieser Kennzeichnung der Entfaltungslinien haben wir die Teilhard-sche Schau des Mysteriums Christi noch keineswegs adäquat gekennzeichnet, denn es fehlt gerade ein sehr bezeichnendes Moment: das Zusammentreffen dieser eben gezeichneten Entfaltungslinie mit einer anderen Entfaltungslinie, die für ihn gleich-falls mehr oder weniger christologisch bestimmt ist, nämlich mit der Entfaltungslinie eines auf den Menschen hin konvergierenden Kosmos und einer im Personalen sich vereinigenden und auf höchste Personalität hin konvergierenden Menschheit, einer Menschheit also, die den Eindruck erweckt, als sei sie von einem ihr zugleich über- und eingeordneten höchsten personalen Zentrum angezogen. Diese Entfaltungslinie ist insofern auch christologisch bestimmt, als Christus eben auch der Schöpfer ist, der in seiner schöpferischen Tätigkeit als Ewiges WORT sich in einer auf den Geist konvergenten Schöpfung eine Menschheit bereitet, in die er sich durch die Inkarn-ation eingliedern will und eingliedern wird. Diese schöpferische Tätigkeit des

Ewigen Wortes ist mit der Entstehung des Menschen im Laufe der Evolution keineswegs abgeschlossen; sie ist auch nicht abgeschlossen, nachdem das WORT Fleisch geworden ist. Im Gegenteil: in der absolut gnadenhaften Offenbarung durch die Menschwerdung des WORTES und vor allem in der erlösenden Befreiung vom Joch der Sünde wird es überhaupt möglich, die vorbereitenden Entfaltungslinien in der Geschichte der Schöpfung wieder zu entdecken: Kosmos auf den Menschen hin — Mensch auf Menschheit hin — Menschheit auf Christus hin.

Hier ist es nun wichtig, zu erkennen, daß es für Teilhard absolut nicht belanglos ist, wie das schöpferische WORT sich im Laufe der Evolution eine Menschheit bereitet, in die es sich eingliedern will; daß es ferner nicht belanglos ist, wie diese Menschheit sich weiterentfaltet, nachdem das WORT einmal Fleisch geworden ist und in dieser Menschheit wohnt, um sich den „Mystischen Leib“ aus ihr zu bereiten. Auch der „Universelle Christus“ entfaltet in seinem „Mystischen Leib“ noch seine schöpferische Tätigkeit, denn der Mensch, der sich diesem Leib eingliedern will, muß zuerst geboren werden, er muß nach Geburt und Taufe sein Leben in eben jenem Entwicklungszustand der Menschheit leben, den diese Menschheit gerade erreicht hat, und er wird sich unweigerlich vor das Problem gestellt sehen, wie er sein Menschsein in einer Welt, die den Menschen immer mehr für ihre „Welthaftigkeit“ einsetzt — ob er das will oder nicht, darum kümmern sich diese geschichtsimmanenten Entwicklungen nicht —, als „Sein in Christus“ leben kann. Das heißt aber nichts anderes, als daß die Schöpfungs- und Menschheitsentwicklungen für den sich bildenden „Leib Christi“ von einer gewissen Bedeutung sind, die wir gerade in den stürmischen Entwicklungen unserer Tage nicht ungestraft übersehen dürfen. Auf eine kurze Formel gebracht, sieht nun Teilhard das „natürliche“ Wachstum der Welt und Menschheit zu ihrer „Fülle“ (das natürliche „Pleroma“ von Kosmos und Mensch) als den Mutterboden an, als die Voraussetzung, die sich der LOGOS-Schöpfer selbst geschaffen hat für das übernatürliche „Pleroma“ des „Mystischen Leibes Christi“, der sich in dieses natürliche Pleroma einfügt und alle Schöpfungskräfte an sich zieht.

Dieser Prozeß der Eingliederung von Welt und Mensch in Christus ist, wie Teilhard selbst betont, ein Entscheidungs- und Aussonderungsprozeß. Aber Kosmos und Mensch werden in diesem Prozeß der Aussonderung nicht ent-weltlicht (unkosmisch gemacht) oder entmenschet, sondern ausgeschieden werden die Sünde und die Mächte des Bösen. Dieser Prozeß der Eingliederung in den „Leib Christi“ steht also unter dem Zeichen von Kreuz und Auferstehung, was aber nicht besagen muß, daß der Kosmos und die in ihm sich immer mehr engagierende Menschheit erst total in die „Brüche“ gehen muß, damit daraus ein völlig unkosmischer „Leib Christi“ werden könne. Wir glauben im Gegenteil, daß dieser Eingliederungsprozeß im Zeichen von Kreuz und Auferstehung, in einer leidenden, streitenden und schließlich triumphierenden Kirche (als dem mystischen Leib Christi), die Welt und die Menschheit auch zu ihrer vom Schöpfer bestimmten natürlichen Vollendung (dem natürlichen „Pleroma“) kommen läßt.

Das natürliche „Pleroma“ von Welt und Mensch ist selbstverständlich im „Pleroma“ des Leibes Christi in übernatürlicher Weise erneuert („wunderbar gegründet“ — „wunderbarer erneuert“) und auf ein schlechthin übernatürliches Ziel hin, die Auferstehung des Fleisches, ausgerichtet. Das Problem, das sich uns hier stellt, ist

also zuerst einmal die Frage, in welcher Weise Menschheit und Kosmos dem „Universellen Christus“ eingliederbar sind, so daß der gegliederte „Organismus“ des mystischen Leibes Christi entsteht. Oder anders ausgedrückt: wie begegnen sich das vom schöpferischen WORT hervorgerufene und in einer „fortgesetzten Schöpfung“ (creatio continua) erhaltene und geleitete und sich in einer Entwicklung auf den Menschen hin erfüllende „natürliche Pleroma“ — und das vom „Universellen Christus“ sich in eben diesem Menschen-Kosmos ausbreitende „übernatürliche Pleroma“, das die Fülle des mystischen Leibes Christi meint? Da die grundlegende Antwort Teilhards auf diese Frage lautet: beide Entfaltungslinien, die natürliche wie die übernatürliche, laufen nicht voneinander weg, sondern aufeinander zu, vereinigen sich schließlich und führen die verchristlichte Menschheit und ihr Universum<sup>1</sup> zu dem einen natürlich-übernatürlichen Endziel; da somit die Hauptfrage bei Teilhard die Eingliederung des natürlichen Pleroma in das übernatürliche durch den universellen Christus (als Alpha-Schöpfer und als Omega-Haupt) ist, wollen wir zuerst diese grundlegende Frage erörtern.

*Exkurs: Der Universelle Christus und seine Beziehung zu Menschheit und Universum nach M. J. Scheeben.*

Es wäre aber ein Irrtum, zu meinen, die christliche Theologie habe bislang diesen wesentlichen Aspekt der Offenbarung von einer Einbeziehung der geschaffenen Welt in den universellen Christus übersehen. In der Lehre der griechischen Väter, in den philosophisch-theologischen Systemen des Hochmittelalters, in der Enzyklika „Mystici Corporis“ fand das ständige Bemühen, die Erlösung und Begnadung des Universums — des Menschen und der nicht-menschlichen Natur — denkerisch zu bewältigen, seinen Niederschlag. Wohl kein Theologe der Neuzeit hat mit ähnlich systematischer Kraft die Beziehungen des Gottmenschen zum Menschengeschlecht dargestellt wie Scheeben. Ein schematischer Aufriß seiner Lehre mag daher als Basis zum besseren Verständnis der Teilhardschen Christologie dienlich sein. (Zitate nach M. J. S c h e e b e n, *Die Mysterien des Christentums*. 1951<sup>2</sup> [hrsg. von J. Höfer] Freiburg, S. 301—384.)

Die Grundthese Scheebens lautet: „Der Gottmensch ist das Haupt der ganzen Schöpfung und des Menschengeschlechts insbesondere; damit ist das ganze Mysterium seiner Stellung in der Welt, eine ganze Reihe der höchsten und erhabensten Mysterien ausgesprochen“ (301 f.).

#### A. Die Stellung des Gottmenschen zur Menschheit

1. *Der Gottmensch ist Haupt des Menschengeschlechts, das nicht nur eines ist durch die Gleichheit der Natur, sondern das auch durch Deszendenz von einem Stammvater ein einziges Geschlecht bildet:* Die Menschen sind einander nicht nur vollkommen ähnlich durch die Einheit ihres Menschseins, sondern mehr noch durch die Einheit der Abstammung. Der erste Mensch Adam war das „Wurzelprinzip der ganzen Natur“ und als solcher „auch das natürliche Haupt des Geschlechtes“. In diese Gemeinschaft tritt Christus ein. „Wenn die Menschen nicht schon von Natur aus ein Ganzes bildeten, träte der Gottmensch dadurch, daß er wird wie einer aus ihnen, nicht als Glied in einen Körper ein, könnte also auch nicht im vollen Sinne ihr Haupt werden“ (303).

2. *Wesen und Weise des Hauptseins:* Adam war das Haupt dadurch, „daß das ganze Geschlecht aus ihm hervorging und, von ihm ausgehend, mit ihm verbunden blieb; der Gottmensch hat (die Stellung als Haupt) dadurch, daß er das ganze Geschlecht . . . durch seinen Eintritt in dasselbe in sich aufnahm, mit sich verband und sich aneignete . . . Adam . . . geht seinerseits im Geschlecht auf, obgleich er am Anfang steht. Christus steht absolut über dem

<sup>1</sup> L'Univers christifié — so genannt in „*Le Christique*“, März 1955, unveröffentlicht.

Geschlecht, weil seine göttliche Person nicht nur die Zeugerin, sondern die Schöpferin des Geschlechtes ist... sie eignet sich bloß eine menschliche Natur an, um sie zu beherrschen, um sie ihrer Persönlichkeit einzuverleiben, und so kann sie auch, indem sie ein Glied des Geschlechtes ganz in sich aufgehen läßt, das ganze Geschlecht an sich ziehen, sich einverleiben und beherrschen“ (304). Scheeben belegt diese These mit vielen Väterzeugnissen. Adam ist „bloß der Ausgangspunkt, nicht der wirkliche Träger des entfalteten Geschlechtes“, Christus dagegen nimmt „das Geschlecht eben in seiner Entfaltung in sich auf“; „das ganze menschliche Geschlecht wird der Leib des Sohnes Gottes, wenn ein Glied desselben dem Sohne Gottes einverleibt wird“ (304—305).

3. „Das ganze menschliche Geschlecht verhält sich somit in analoger Weise zu der Person des Sohnes wie die von ihm in sich aufgenommene Menschheit“: Scheeben sagt ausdrücklich, daß er damit nicht nur eine moralische Einheit der Menschheit mit der Person des Wortes meint, und führt zur Erhärtung Zeugnisse von Hilarius von Poitiers und Leo dem Großen an. „Wie die Geschlechtseinheit trotz der persönlichen Selbständigkeit und in derselben fortbesteht, wie diese keine isolierte, abgeschlossene ist: so können auch die dem Geschlecht angehörenden Personen in einer höheren, in geheimnisvoller Weise das ganze Geschlecht durchherrschenden Person aufgenommen, mit ihrer eigenen Persönlichkeit dieser höheren angeeignet, von ihr umspannt und durchdrungen werden, so daß sie ihr mehr angehören als sich selbst, und in weiterem Sinne auf ähnliche Weise mit ihr eine Person bilden, wie die ihrer Selbständigkeit gänzlich beraubte ureigene Menschheit Christi“ (305 f.).

Die Einheit des Menschengeschlechtes mit Christus ist also — analog zur Einheit der menschlichen Natur mit der Person des ewigen Wortes — eine *personelle Einheit*, die das Personsein des einzelnen Menschen nicht auslöscht, sondern erst richtig einsetzt und eine Einheit der menschlichen Personen mit der Person des menschlichen WORTES stiftet. Auch A. Wikenhauser legt die Lehre des hl. Paulus so aus, daß „die Christen zusammen mit Christus eine personelle Einheit“ bilden, und wehrt sich dagegen, daß man diese „mystische“ Person als eine nur „moralische“ Einheit verstehe (*Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*. Münster, 1937, 122—123). Dieses „mystisch“ für die Einheit der Menschen mit Christus und dieses „real“ für die Einheit des Wortes mit seiner Menschennatur dürfen nach Scheeben nicht als Gegensätze angesehen werden. Denn auch die Einheit der Menschheit Christi mit seiner göttlichen Person ist geheimnisvoll, übernatürlich, mystisch; und umgekehrt ist „die Einheit des Geschlechtes mit Christus eine reale, objektive, in der realen Einheit des Geschlechtes an sich fußende, und partizipiert... an der Realität der hypostatischen Union, ohne jedoch dieselbe in ihrer ganzen Fülle zu erreichen“ (307).

4. *Die personale Einheit der Menschen mit Christus wird dargestellt als „eine-Person-mit-Ihm-Sein“*: Paulus lehrt, daß wir uns selbst mit unserem Leib als Glied Christi, als durch die Würde der Person Christi geheiligt betrachten sollen (1 Kor 6, 15), Christus leidet in uns ähnlich, wie er in seiner Menschheit gelitten hat (Kol 1, 24). Umgekehrt sind auch die Zustände, die Leiden und die Tätigkeiten Christi unsere Leiden und Tätigkeiten (Röm 6, 4—6; Eph 2, 5—6). „Kurz, zwischen uns und Christus findet... eine ähnliche ‚communicatio idiomatum‘ (Austausch der Eigentümlichkeiten) statt wie zwischen seiner eigenen Menschheit und der göttlichen Person; und dieser Austausch der Eigentümlichkeiten ist der beste Beweis der wunderbaren geheimnisvollen Einheit, die zwischen dem Menschengeschlechte und dem in seinen Schoß eingetretenen Sohne Gottes besteht“ (308 f.). Dieser Austausch der Eigentümlichkeiten, die Übertragung der Aussagen über die Menschheit Christi auf den menschengewordenen Gottessohn, und derjenigen über seine Gottheit auf die historische Person Jesu Christi, besteht also in analoger Weise auch zwischen Christus und seinem mystischen Leib der Kirche.

a) Das aber heißt: „Die göttliche Würde und Kraft Christi, die seine eigene Menschheit salbte und durch die Vereinigung mit ihr den Christus machte, muß sich in ihrer göttlichen Größe und Erhabenheit über das ganze Menschengeschlecht ausbreiten und in demselben geltend machen, um die Glieder durch die Einheit mit ihrem Haupte zu erheben, zu verklären, zu vergöttlichen“ (313). Bei einer weiteren Aufgliederung dieses Gedankens ergibt sich dann: 1) durch die Eingliederung in Christus wird göttliche Würde dem Menschen mitgeteilt, das heißt ein Recht „auf die dieser Würde entsprechende göttliche Verklärung seiner Natur“

(314). 2) Gottes Sohn ist (nach den Worten der Väter) Mensch geworden, damit der Mensch Kind Gottes würde. 3) Durch die Inkarnation werden wir in Wahrheit der Person des Sohnes eingegliedert. Gott sieht uns also nicht mehr bloß in der Würde unserer eigenen Person, sondern in seinem Sohn und seinen Sohn in uns; „er sieht uns in einer substantiellen Einheit und Verwandtschaft mit seinem Sohn“ (317). 4) In der Menschheit Christi ist die Ausbreitung der göttlichen trinitarischen Vaterschaft über das Menschengeschlecht begründet, und als Glieder des Sohnes stehen wir auch in einer tieferen, persönlichen Beziehung zum Heiligen Geist, dem Geist unseres Hauptes (319).

b) Das Haupt teilt aber seinen Gliedern nicht nur seine Würden und Rechte mit, sondern ist zugleich Lebensquelle für die Glieder. „Indem der Sohn Gottes seine eigene Menschheit mit seiner göttlichen Person verband . . . , legte er in sie hinein den Samen göttlichen Lebens . . . , und so mußte das Leben seiner Menschheit ein übernatürliches, göttliches Leben werden. Da aber durch seine Menschheit im weiteren Sinn das ganze Menschengeschlecht der Leib des Sohnes Gottes wurde, so konnte der göttliche Lebensstrom in jener nicht stehen bleiben; er mußte durch sie und in ihr über alle Glieder des Leibes sich verbreiten, alle Glieder erfüllen und durchdringen . . . “ (323).

### B. Der Gottmensch als Haupt des ganzen Universums

Da im Menschen als Mikrokosmos „beide Hälften des Universums, die geistige und die materielle Natur“ zusammenfließen, tritt Christus durch seine Menschwerdung mit dem ganzen Kosmos in Verbindung. Er wird „zunächst auch das Haupt der materiellen Natur, deren natürliches Haupt eben der Mensch ist; aber zugleich wird er auch das Haupt der Engel, indem er seiner göttlichen Würde nach unendlich hoch über sie hinausragt und . . . so doch durch die Ähnlichkeit der Natur und die organische Einheit des Universums mit ihnen in Verbindung tritt — ,er ist das Haupt jeglicher Herrschaft und Gewalt‘ (Kol 2, 10). ,Der Erstgeborene aller Kreatur‘ (Kol 1, 15) vereinigt in sich und um sich die ganze Kreatur zu einem mystischen Leibe und einem heiligen Tempel“ (332 f.).

Im einzelnen heißt das nach Scheeben: 1) Die ganze Schöpfung ist „Tempel des Heiligen Geistes“ und „ein unendlicher Hymnus zu Ehren des ewigen Vaters, dessen ewiges Wort sich mit ihren Tönen verschmolzen hat“ (333). 2) Christus als Haupt der ganzen Schöpfung ist die Verwirklichung der höchsten Idee, die Gott in seinen Werken nach außen haben kann, „die Idee der höchsten und umfangreichsten Mitteilung seiner selbst an die Geschöpfe und die Idee der höchsten und umfangreichsten Verherrlichung seiner selbst durch die Geschöpfe“ (334). 3) Der Gottmensch ist der wesenhafte Mittler zwischen dem trinitarischen Gott und der Welt, „erstens mehr physisch als eine Brücke oder ein Kanal, der Gott und die Kreatur in Berührung bringt . . . zweitens als eine gewisse wechselseitige, reale *Verpfändung* Gottes und der Kreatur, womit beiderseitig die innigste, erhabenste und unwandelbarste Freundschaft und Liebe begründet und sichergestellt wird“ (336—338).

Zusammenfassend darf man also 4) nach Scheeben sagen: *Christus ist das Herz der Schöpfung*. „Wie die Sonne in der Mitte der Planeten, steht Christus inmitten der Kreaturen als das Herz der Schöpfung . . . Dem Augenscheine nach . . . sehen wir die Sonne nur als eine zum Wohle der Erde bestimmte Hilfsquelle an, und so pflegen wir auch Christus aufzufassen als den uns von Gott gesandten Helfer und Befreier . . . Wie aber im Laufe der Zeit die Wissenschaft nachgewiesen hat, daß nicht die Erde die Sonne anzieht, sondern die Sonne die Erde, so muß die wissenschaftliche Theologie, um die ganze Bedeutung Christi zu erfassen, dazu vordringen, daß sie ihn als den Schwerpunkt der ganzen Weltordnung betrachtet und so den vollen Sinn des Wortes versteht: *traham omnia ad me ipsum*“ (344), „ich werde alles an mich ziehen“ (Joh 12, 32).

## II. Die Kirche als kosmisch-charismatischer Organismus nach Teilhard de Chardin

### A. Der Kosmosbegriff bei Teilhard

Es hat m. E. keinen Sinn, die Teilhardsche Christologie mit der Leib-Christi-Vorstellung des hl. Paulus, die „Christogenese“ bei Teilhard mit dem kosmischen Chri-

stus bei Paulus zu vergleichen, ohne sich bewußt geworden zu sein, daß bei Teilhard ein ganz und gar neuer Kosmosbegriff vorliegt. Es genügt auch nicht, zuerst fleißig das System Teilhards darzustellen und dann dieses System dem paulinischen Christusbild einfachhin zu konfrontieren, um dann an den verschiedensten Stellen Mißstimmigkeiten herauszustellen, die bei einer solchen Methode von vornherein zu erwarten sind. Denn bei Teilhard liegt schon auf der Ebene der natürlichen Tatsachen ein ganz anderes Menschen- und Kosmosbild vor als bei Paulus. Was notwendig ist, um das Christusbild Teilhards mit dem des hl. Paulus überhaupt vergleichen zu können, ist das Verständnis der modernen kosmologischen Einkleidung paulinischer Gedanken bei Teilhard. Wir haben also zuerst die Aufgabe, Kosmos- und Menschenbild bei Teilhard im Hinblick auf die Menschwerdung Christi nochmals zu bedenken. Die früheren Darlegungen über diesen Punkt müssen dabei vorausgesetzt werden.

### 1. Der an die „Christogenese“ präadaptierte evolutive Kosmos

Claude Tresmontant formuliert zusammenfassend<sup>2</sup>: „Die Welt ist vorangepaßt an ihre übernatürliche Bestimmung: darauf wollte uns Teilhard aufmerksam machen.“ Damit erhält ein evolutiver Kosmos, in dem die Menschwerdung des Menschen konstruktives Thema ist, eine ganz bestimmte Bedeutung für die Menschwerdung Gottes, die sich in eben diesem Kosmos, wenn auch auf übernatürliche Weise, so doch als eine Geburt aus einer menschlichen Frau, ereignen soll. In einem statisch verstandenen Kosmos hat das Erscheinen des Menschen sowohl wie des Gottmenschen keine eigentlich konstruktiven raum-zeitlichen Vorbedingungen. Anders ausgedrückt: das natürliche Fundament, das die gnadenhafte Wirklichkeit voraussetzt, ist in einer statischen Weltanschauung so wenig von Bedeutung, daß man von einer „Interesselosigkeit“ gegenüber diesem Fundament sprechen kann. Wenn außerdem sich diese statische Weltanschauung in eine mythische oder gnostische Kosmologie verwandelt, erhält die Uninteressiertheit an ihr noch einen negativen, ablehnenden Akzent. Die Situation wird schließlich dadurch noch verschärft, daß man — was an seiner Stelle durchaus zu Recht geschieht — von der Heiligen Schrift keine kosmologischen Aussagen als Offenbarungsgehalt annehmen darf. Man meint damit aber auch im gleichen Atemzug, ein evolutiver Kosmos sei eine moderne Wissenschafts-Mythologie, die nicht nur von wenig Interesse für christliche Aussagen, sondern als moderne Mythologie auch mit negativem Vorzeichen zu versehen sei. Hier erliegt man aber einer gerade auch für das Verständnis des Christlichen fundamentalen Täuschung: die statische Weltanschauung ist gerade durch den Entwicklungsgedanken in einem heute noch nicht abgeschlossenen, geschichtlich sehr schwer wiegenden Prozeß entmythologisiert worden. Die evolutive Weltanschauung ist das Ergebnis eines geistesgeschichtlich leider viel zu grob und nachlässig unterschätzten Entmythologisierungsprozesses, der die fundamentalen Voraussetzungen einer für die Gnade als Fundament dienenden Natur betrifft. Man kann in einer evolutiven Weltanschauung deshalb nicht mehr in gleichem Maße von Uninteressiertheit an ihrer Struktur sprechen, wie das gegenüber einer statischen Welt geschah. Wenn der evolutive Kosmos konstruktiv am Menschen beteiligt ist und das absolut keine gnostische oder mytholo-

<sup>2</sup> *Einführung in das Denken Teilhard de Chardins*. Freiburg/München 1961, S. 102.

gische Aussage ist (sondern gerade das Gegenteil), so ist damit für den Menschen und seinen Kosmos etwas ausgesagt, das von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die christliche Offenbarung ist, die sich ja vor allem heilsgeschichtlich für eben diesen Menschen interessiert. Die Evolution enthüllt uns nicht mehr und nicht weniger als einen konstruktiv auf den Menschen ausgerichteten Kosmos und damit einen auf den Gottmenschen vorangepaßten Kosmos, denn nichts anderes als diese Menschennatur wird der Logos als die Seine annehmen. Daraus ergeben sich einige wichtige Folgerungen:

a. Die Geburt des Menschen und auch die des Gottmenschen ist nur an einer bestimmten Raum-Zeitstelle der Entwicklung des Kosmos möglich. Die ganze davorliegende Entwicklung erhält ihren Sinn durch den Menschen und den Gottmenschen, auf deren Erscheinen hin die kosmische Entwicklung ausgerichtet war, und zwar: die kosmische Entfaltung in natürlicher Bestimmung zum Menschen hin — und die menschliche Geschichte in natürlicher und übernatürlicher Bestimmung auf die Menschwerdung des Logos hin.

b. Der menschengewordene Gott ist aber auch der, welcher den Anfang dieser Schöpfung auf den Menschen hin schöpferisch durch sein Wort gesetzt hat. Dieses sein Schöpfungswort ist ewig, jeglicher Raum-Zeitstelle des sich in Raum und Zeit entfaltenden Kosmos gleicherweise gegenwärtig, anwesend. Das heißt aber nichts anderes als: derselbe Logos, der Anfang ist, ist auch das Ende dieses einen „Weltgeschöpfes“; der Logos ist das Alpha und das Omega der Schöpfung. Da er aber an bestimmter Raum-Zeitstelle, nämlich als der Kosmos zu seiner Fülle („Pleroma“) im Menschen gekommen war, diese Menschennatur als seine zweite Natur angenommen hat, ist dieser Gott-Mensch das Omega aller Zeiten. Da der Gottmensch aber keinen Scheinleib angenommen hat, er also wirklicher Mensch und wirklicher Gott ist, ist die weitere Geschichte des Menschen bis zum Punkt Omega in einer fundamentalen Weise von diesem Gottmenschen betroffen: und zwar in seiner Ganzheit bis zum Punkt der Parusie und vom Gottmenschen in seiner Ganzheit, d. h. in seinem Leben, Sterben und Auferstehen und Sitzen zur Rechten des Vaters.

c. Da in einem evolutiven Kosmos nun aber auch die Geschichte des Menschen strukturell mit dem Werden des Kosmos etwas zu tun hat und sie nicht einfach statisch dem kosmischen Werden aufgepfropft ist, sondern die Evolution ein Wachsen zur kosmischen Fülle („Pleroma“) des Menschen ist, sie vom Menschen her also auch ihren Sinn erhält; da ferner der Gottmensch echter Mensch ist, ja in ihm die Fülle des Menschseins gegeben ist, erhält die kosmische Geschichte auch gerade von ihm her ihren Sinn: in Ihm ist gegenwärtig und geeint das doppelte Pleroma, das Pleroma der kosmischen Geschichte im Menschsein und das Pleroma der Gottheit. Das Pleroma der kosmischen und menschlichen, auf die Freiheit der Person gegründeten Geschichte hat aber eine bestimmte Struktur, die sich heute immer mehr offenbart: es ist die Fortführung der Verinnerlichung des Stoffes in einem immer mehr ihn beherrschenden Bewußtsein (Zentro-Komplexitätsgesetz bei Teilhard). Die Bewegung der wachsenden geistigen Zentrierung und stofflichen Komplizierung beherrscht auch die auf die Freiheit gegründete Geschichte des Menschen, und zwar immer mehr. So strebt auch und gerade die menschliche Geschichte einem höchsten Punkt, einem letzten Zentrum höchsten personalen Bewußtseins und tiefster Ver-

innerlichung des Weltstoffes zu. Das heißt: die Menschheitsgeschichte hat schon auf der natürlichen Ebene einen fernen Zielpunkt letzter Reife und Fülle, wenn die Bewegungen und Entwicklungen, in denen wir bereits stehen, überhaupt einen Sinn haben sollen. Diesen Punkt letzter Reife des natürlichen, menschlichen und kosmischen Pleroma nennt Teilhard: den Punkt Omega. Und es taucht die Frage auf: An welchem Punkt kann der auferstandene Gottmensch einzig und allein die Ihm gebührende Stelle finden — in einem so strukturierten evolutiven Kosmos und einer so strukturierten Menschheitsgeschichte? So wie das Auftauchen des Menschen und das des Gottmenschen in einem evolutiven Kosmos keine uninteressierende Beliebbarkeit hat (außer in einer statischen Weltanschauung) — so hat auch der Auferstandene als das Herz der Geschichte und Heilsgeschichte der Menschheit in einem auf je tiefere Geistigkeit in Einheit mit je verinnerlichterer Stofflichkeit konvergierenden Universum seinen Ihm zugehörigen Raum-Zeitpunkt. Dieser Raum-Zeitpunkt kann nur der Punkt Omega sein, von dem aus der Auferstandene das im Menschen personalisierte Universum an sich zieht. So ist der Punkt Omega zugleich auch der „übernatürliche Punkt“, von dem die Auferstehungskräfte des Gottmenschen in die Geschichte und Heilsgeschichte des Menschen ausstrahlen. Wir können diesen Punkt weder raum-zeitlich noch sachlich-innerweltlich näher umschreiben, denn all das liegt in der Gnadenherrlichkeit des Sohnes Gottes beschlossen, der selbst Alpha und Omega der Schöpfung ist. Aber gerade hier darf man nicht vergessen, daß dieses Alpha und Omega auch Fülle des Menschen ist, weil der Gottmensch auch gerade in seiner mit dem göttlichen Logos personal geeinten Menschheit die Heilsfülle, das menschliche Pleroma darstellt und Menschsein eben schon von der natürlichen Ebene der Schöpfung her ganz bestimmte kosmisch-evolutive und personal-geschichtliche Strukturen aufweist, die durch die Über-Natur nicht ausgelöscht werden — ja in einer evolutiven Weltanschauung von konstruktiver Bedeutung sind. So ist in der konkreten Geschichte und Heilsgeschichte das natürliche Pleroma des Menschen und das übernatürliche Pleroma Christi eine konkrete Einheit (ich sage nicht Identität!). Das eine baut auf dem anderen auf, überhöht es, verwandelt es auf die wunderbarste Weise. Natur und Übernatur können keine zwei verschiedenen Häupter haben, können nicht „bicephal“ sein.

„Man mag die Dinge drehen und wenden, wie man will, das Universum kann nicht zwei Köpfe haben — es kann nicht „bicephal“ sein. Mag infolgedessen das synthetisierende Wirken, welches das Dogma für das menschengewordene Wort beansprucht, letzten Endes noch so übernatürlich sein, es wird dieses in seinen Auswirkungen nicht von der natürlichen Konvergenz der Welt abweichen dürfen, wie wir sie oben beschrieben haben. Ein christliches Weltzentrum, das die Theologie bestimmt, und ein kosmisches Weltzentrum, das die Anthropogenese postuliert: die beiden Brennpunkte fallen in dem historischen Milieu, in das wir gestellt sind, letzten Endes notwendig zusammen (oder sie decken sich mindestens wieder). Christus wäre nicht der einzige Motor, der einzige Ausgang des Universums, wenn sich das Universum auf irgendeine Weise, wenn auch auf einer niederen Stufe, außerhalb von ihm zusammenordnen könnte. Christus wäre darüber hinaus anscheinend physisch nicht imstande gewesen, das Universum übernatürlicherweise auf sich zu zentrieren, wenn dieses der Inkarnation nicht einen bevorzugten Punkt eingeräumt hätte, wo alle kosmischen Fasern ihrer natürlichen Struktur nach zusammenlaufen. Also wenden sich unsere Augen tatsächlich Christus zu, wenn wir auf irgendeiner Stufe der Annäherung nach einem höheren Pol von Humanisation und Personali-



sation vorwärtsblicken. In Stellung und Funktion hat Christus für uns hic et nunc den Platz des Punktes Omega inne<sup>3</sup>.

## 2. Der antike und biblische Kosmosbegriff und Teilhards organisch-psychisches Universum

„Ich bin weder Philosoph noch Theologe, sondern einer, der das ‚Phänomen‘ studiert, ein Physiker im alten griechischen Sinn des Wortes“ — hat Teilhard einmal gesagt<sup>4</sup>. Dieses Wort gilt vor allem für den Kosmosbegriff bei Teilhard, weshalb wir besonders auch den außerbiblischen Kosmosbegriff berücksichtigen müssen<sup>5</sup>. Das Wort Kosmos bildet seit Homer einen festen Bestandteil des griechischen Wortschatzes. Ursprünglich scheint sich der Begriff des Einrichtens, Herstellens, Aufbaus mit dem der Ordnung zu verbinden (das aus Teilen kunstreich Hergestellte, dann auch die zwischen Menschen bestehende Ordnung, bes. häufig im allgemeinen Sinn: nach der rechten Ordnung, wie es sich gehört, und schließlich im Sinne des Schönen, des Schmuckes). Alle diese Bedeutungen klingen mit in dem Begriff Kosmos-Welt (Weltordnung, Welt-system, Weltall, auch Himmel), der „zu einem der wichtigsten Termini der griechischen Philosophie geworden ist, von hoher Bedeutung nicht nur für die allgemeine Geistesgeschichte, sondern auch für die Religionsgeschichte des Altertums“ (Sasse, S. 869). Das älteste Zeugnis für Welt als Kosmos ist wohl Fragment 2 von *Anaximenes*: „Wie unsere Seele Luft ist und uns dadurch zusammenhält, so umspannt Odem und Luft die ganze Welt.“ Bereits bei *Anaximander* (etwa 610—547) liegt sachlich dieser Kosmosbegriff vor: „Woraus aber dem Seienden sein Ursprung sei, dahinein müsse auch sein Untergang sein nach Schicksalsbestimmung. Denn es müsse eines dem andern Strafe und Buße zahlen nach dem Richtspruch der Zeit“ (Sasse, S. 869). Die Ordnung der Dinge entspricht also der zwischen den Menschen bestehenden Rechtsordnung, und die Einzeldinge liegen gleichsam in einem Rechtsstreit miteinander, in dem die Zeit den Urteilsspruch fällt. Wie beim Menschen die immanente Gerechtigkeit (dike) den Ausgleich schafft, so verwirklicht sich auch an allen Dingen der Welt der ewige Ausgleich. Eine immanente Weltnorm ordnet die Dinge zum Ganzen. Die Welt als Ganzes ist also Kosmos „als eine Rechtsgemeinschaft der Dinge“<sup>6</sup>. Es scheint mir außerordentlich wichtig, festzuhalten, daß ursprünglich Kosmos noch nicht Welt im räumlichen Sinn (Welt-system als Weltall und dann noch eine weitere räumliche und zugleich wertende Aufgliederung dieses Weltalls) meint, sondern „Welt-Ordnung“ als die „Ordnung, durch welche die Summe der Einzeldinge zu einem Ganzen zusammengefaßt wird“<sup>7</sup>. Vollendet ist die räumliche Bedeutung von Kosmos (also Kosmos-Weltall) bei *Plato*. Der Kosmos ist das Universum, in dem alle Einzeldinge und Einzelwesen, Himmel und Erde, Götter und Menschen durch eine universale Ordnung zur Einheit zusammengefaßt werden; er ist die Erscheinung der Idee in Raum und Zeit, das sinnlich-

<sup>3</sup> *Super-Humanité*, 1943; zitiert bei Tresmontant, a. a. O. S. 100 f.

<sup>4</sup> *Nouvelles Littéraires*, 11, 1. 1951. Zit. bei Tresmontant, a. a. O. S. 24.

<sup>5</sup> Zum Kosmosbegriff vgl. vor allem: ThWNT (1938) S. 867—898, Artikel „Kosmos“, verf. von Sasse; wir zitieren im folgenden einfach „Sasse“ mit Seitenzahl.

<sup>6</sup> W. Jaeger, *Paideia* I, 1934, S. 219.

<sup>7</sup> Sasse, S. 870, vgl. dort auch Hinweise über die Geschichte des räumlichen Kosmosbegriffes.

veränderliche Abbild des Ewigen. Der Kosmos ist für Plato ein beseelter Leib (soma). In den Schlußworten des Timaios sagt Plato über den Kosmos: „Mit sterblichen und unsterblichen Lebewesen ausgestattet und erfüllt, ist dieser Kosmos ein sichtbares Lebewesen geworden, das Sichtbare umfassend, Abbild dessen, was nur mit der Vernunft erkannt werden kann, ein sinnlich wahrnehmbarer Gott, der größte und beste, schönste und vollkommenste, eben diese eine und eingeborene Welt.“

Kosmos und Himmel (ouranós) werden fast wie Synonyma gebraucht, eine Gleichsetzung, die auch Aristoteles mitmacht. Himmel wird also nicht nur im engeren Sinn (Region der Himmelskörper) gebraucht, sondern auch als Weltall (to pan, to holon). Die Kritik des Aristoteles an der Ideenlehre Platons führt natürlich auch zu einem Wandel im Kosmosbegriff; was Plato im Reich der Ideen fand, muß nun im sichtbaren Kosmos gefunden werden. Der Kosmos ist für Aristoteles ein kugelförmiger Körper, in dessen Mitte die kugelförmige Erde liegt, die unbewegt ist und von den Welt- und Himmelsphären umgeben wird. „Die Autorität des großen Gelehrten, die in diesem Falle noch durch das Ansehen Platons und der Stoa gestützt wurde, hat den besseren Erkenntnissen eines Aristarch v. Samos u. a. zum Trotz dies geozentrische Weltbild dem Abendland für 1800 Jahre aufgezwingen“ (Sasse, S. 872). Der Körper der Welt wird nicht mehr als beseelter Leib (soma empsychon) verstanden, eine platonische Weltseele kennt Aristoteles nicht. Beseelt und von Vernunft durchwaltet sind nur die Himmelsphären. Der Kosmos umfaßt alles, was an Raum und Zeit gebunden ist. Das Überweltliche, Transzendente ist ohne Ort und Zeit.

Der griechische Kosmosbegriff hat gegenüber anderen Weltbegriffen folgende Merkmale (Sasse, S. 873): 1. Zum Wesen des Kosmos gehört Einheit. 2. Eine vollkommene Einheit ist der Kosmos durch die ihm immanente Norm (bei Anaximander als Rechtsnorm verstanden, bei Pythagoras als Zahl und Proportion, bei Heraklit als Logos). 3. Die Schönheit des Kosmos (gepriesen von den ältesten milesischen Denkern bis zu den Enneaden Plotins; der Kosmos als der Inbegriff von Ordnung und Schönheit, in Form [Kugel] und Bewegung [Kreis] der vollkommensten und schönsten Leib = Soma). 4. Eine wesentliche Beziehung zwischen Mensch und Kosmos. (Zwischen dem Kosmos der Welt, dem Kosmos der menschlichen Gesellschaft und dem Kosmos des Menschen besteht ein tiefer Wesenszusammenhang, weshalb der Mensch überhaupt Welt erkennen kann. Der Mensch ist „Mikrokosmos“, so zuerst bei Demokrit fr 34 [II 72, 7. 12 Diels], dann Aristoteles Phys VIII 2 p 252 b 26.)

Uns interessiert hier vor allem noch die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Mensch bei den Griechen. Für *Heraklit* gibt es nur einen einzigen und ewigen Kosmos (fr 30: „Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch gemacht, sondern sie war immerdar und ist und wird sein allzeit lebendiges Feuer, nach Maßen erglühend und nach Maßen erlöschend“). Es gibt zwar ein Werden (genesis) der Welt aus einem Urstoff oder dem „apeiron“, aus dem ein göttlicher „Architekt“ (demiurgos, architekton) den Kosmos gebildet hat — aber eine eigentliche Schöpfung ist dem griechischen Denken fremd. — Auch *Platon* kennt nur einen Demiurgos, der die Welt nach der Idee des vollkommenen Lebewesens im leeren Raum, dem „Mutterschoß alles Werdens“ (Timaios 49a), einer Art bildsamer Materie, geformt hat. Der Demiurg ist also nicht Gott im strengen Sinn, und der Kosmos ist nicht Kreatur im eigentlichen Sinn (ja er nennt den Kosmos einen „theòs aisthetós“, vgl. Schluß von Timaios). — *Aristoteles* lehrt die Anfangs- und Endlosigkeit der Welt; Gott ist nicht Bildner der Welt, sondern reiner Geist (nous), der bewegt, ohne zu bilden und zu handeln, der selbst unbewegt bleibt und der außer sich keinen Zweck hat, dem aber alles zustrebt. Er bewegt die Welt, nicht indem

er sie liebt (ein Gott, der die Menschen liebt, ist nach Aristoteles kein Gott mehr), sondern indem er von ihnen geliebt wird. — Die *Stoa* lehrt die ewige Wiederkehr des Gleichen, Gott und Kosmos werden oft pantheistisch gleichgesetzt (Gott ist Weltseele, die als Hauch-Pneuma oder geistiges Feuer alles durchdringt).

„Die Geschichte des Kosmos-Begriffs, die bei den jonischen Denkern begann und in den großen Schulen von Athen ihren Höhepunkt erlebte, endet wie die Geschichte des griechischen Denkens überhaupt, in Alexandria. Dort ist das Wort und damit auch der Begriff des Kosmos vom Judentum übernommen und in die griechische Bibel aufgenommen worden. Dort haben auch die letzten Denker des Hellenismus die philosophische Arbeit am Begriff des Kosmos zu Ende geführt. Diese beiden geistesgeschichtlichen Leistungen werden repräsentiert durch *Philo*“ (Sasse, S. 876). Was mir aber besonders wichtig erscheint: Philo bezeichnet die Ideen nun auch als Kosmos und setzt diesen Ideen-Kosmos (*kosmos noetos*) als geistiges Urbild dem empirischen Kosmos (*kosmos aisthetos*) oder „diesem Kosmos“ (*kosmos houtos*) entgegen. Zwar ist „dieser Kosmos“ eine geordnete Welt, Abbild des Ideen-Kosmos, er ist ein lebendiges, beseeltes Wesen — aber der eine Kosmos ist doch damit auseinandergerissen und im statischen Weltbild gleichsam auf verschiedene geographische Räume verteilt. Dazu kommt noch die eigenartige Logos-Spekulation: zwischen dem transzendenten Schöpfergott und der Welt vermittelt der Logos, der Demiurg, „Architekt“ (*architekton*, *technites*), König (*basileus*), Künstler ist — aber auch Vater genannt wird. Dieser Logos schafft aus einem vorgegebenen Stoff, nicht aus dem Nichts.

Die Entwicklungslinie endet dann im Neuplatonismus, vor allem in *Plotins* Lehre von den beiden Welten, dem intelligiblen Kosmos (*kosmos ekeinos*) und dem Erscheinungs-Kosmos (*kosmos houtos*); beide werden heillos auseinandergerissen: in ergreifenden Worten preist Plotin (Enn. V 1, 4) die Schönheit des intelligiblen Kosmos (*kosmos noetos*), des „archetypus“ der empirischen Welt (*kosmos aisthetos*), die ihre Größe, Schönheit, Ordnung und Einheit von jener Welt hat. Die Materie wird zum Nicht-Sein (*to me on*), sogar zum „ersten Bösen“ (*to proton kakon*, Enn. I 8, 3 ff.). Dennoch lobt Plotin die Abbild-Schönheit des empirischen Kosmos und verteidigt sie gegen den Pessimismus christlicher Gnostiker.

Im *Neuen Testament* bedeutet Kosmos „Welt“, wobei der urchristliche Sprachgebrauch auch hier dem hellenistischen Judentum entspricht (Sasse, S. 882). Kosmos wird einmal als Weltall, Inbegriff des Geschaffenen (mit einer Fülle kosmologischer Einzelvorstellungen, die selbstverständlich nicht Botschaft des Evangeliums sind), dann als Wohnstätte der Menschen, Schauplatz der Geschichte bezeichnet und schließlich als gefallene Schöpfung und Schauplatz der Heilsgeschichte. „Der Kosmos ist der Inbegriff der durch den Sündenfall zerrütteten und unter dem Gericht stehenden Schöpfung Gottes, in welcher Jesus Christus als der Erlöser erscheint“ (Sasse, S. 893).

Vergleichen wir mit den bisher erörterten Kosmosbegriffen denjenigen Teilhards, so können wir die verschiedensten Elemente des griechischen Kosmosverständnisses bei ihm wiederfinden, zugleich aber auch den entscheidenden Gegensatz erkennen, der im wesentlichen durch den Evolutionsgedanken und ein neues Schöpfungsverständnis verursacht ist. Der Vergleich, der keineswegs vollständig sein will, ergibt folgendes:

1. Wie der griechische Kosmosbegriff zuerst einmal durch *Einheit* charakterisiert ist, so ist Teilhards Begriff ebenfalls zuerst von der Einheit her zu sehen. Er kennt im Grunde genommen nur eine Welt, einen Kosmos oder besser: ein Weltgeschöpf. Dieses eine kosmische Geschöpf bietet in raum-zeitlicher Entfaltung dar, was der eine Logos-Schöpfer in seinem einen, mit Ihm selbst identischen Schöpfungsbefehl ins Dasein ruft. Es kann in diesem Sinn nicht mehrere, total verschiedene Welten geben. Selbst von einer mir zuerst vielleicht unzugänglichen Welt müßte ich, wenn ich überhaupt etwas aussagen will, behaupten, daß sie sei. Wenn sie ist, ist sie aber sofort damit ins Reich der Seienden einbegriffen und gehört zur einen Schöpfung, ist Glied des einen Weltgeschöpfes.

2. Der Kosmos als das eine Welt-Geschöpf ist wie bei den Griechen reich strukturiert, wird aber zur Einheit durch eine dem Ganzen *immanente Norm* (entweder im Sinne einer Rechtsnorm gefaßt, oder als mathematische Norm, die zugleich ästhetische ist, oder schließlich als Logos). Ähnlich können wir bei Teilhard den Kosmos zweiseitig strukturiert erkennen: ein stoffliches Außen und ein bewußtseinsanaloges Innen. Da das Stoffliche das Prinzip der Vielheit ist, wird es durch das Bewußtseinsanalogon als Prinzip der Einheit zum Ganzen zusammengefügt. Da dieser Kosmos aber wesentlich evolutiv ist, ist diese Zweiseitigkeit in einem Prozeß zu sehen, bei dem das „Bewußtsein“ immer mehr den Stoff konzentriert, „einrollt“, verinnerlicht, dabei aber selbst immer mehr zu sich kommt, bis im leib-geist-einen Menschen die Spitze und Sinngestalt des Kosmos erreicht ist.

3. Der Kosmos ist in seiner Ganzheit und Einheit ein sich selbst in einer Universal-Entwicklung organisierendes Wesen, das über Kosmo-, Bio- und Anthropogenese zu seiner Vollendung schreitet. Man könnte diesen Teilhardschen Kosmos, dessen Geschichte die Entwicklung eines wachsenden Bewußtseins darstellt und der sich im Selbstbewußtsein und der Freiheit des Menschen gleichsam „personalisiert“, einen kosmischen Organismus oder *kosmischen Leib* nennen. Dieses psychisch-organische Universum hat seine vom Schöpfer ihm gegebene, natürliche „Fülle“ (das natürliche Pleroma des Welt-Leibes), die es durch wachsendes Bewußtsein und wachsende Verinnerlichung seines Weltstoffes in einer irreversiblen Entwicklung anstrebt. Die Entwicklungsgeschichte dieses kosmischen Leibes, der im Menschen seine Sinngestalt hat, ist das natürliche Fundament für den übernatürlichen „mystischen Leib Christi“.

4. In scharfem Gegensatz zu der griechischen Leib(soma)-Idee des Kosmos muß aber festgestellt werden:

a. Der kosmische Leib in der Teilhardschen Weltanschauung ist Geschöpf Gottes, aus dem Nichts geschaffen durch einen seinsverleihenden Akt. Dieser Schöpfer ist auch mit der Welt seiner Ideen nicht fern seinem „Welt-Geschöpf“. Die Transzendenz Gottes ist gleichsam unräumlich verstanden, also nicht in bestimmte „geographische“ Sphären verwiesen; es gibt bei Teilhard im Kosmos nicht einen Ideen-Kosmos (*kosmos noetos*), der „wert-geographisch“ absolut getrennt ist vom materiellen Kosmos. Im einen Weltgeschöpf ist Materie und Bewußtsein — obwohl prinzipiell wesensverschieden — konkret vereinigt, und beide entfalten sich in einer substantiellen Bindung aneinander. Diese Entfaltung in einer universalen Evolution ist nichts anderes als die raum-zeitliche Seite des Schöpfungsgeschehens; denn gerade ein nicht raum-zeitlicher Schöpfer kann erst jeder Raum-Zeitstelle seiner von ihm aus-

gehenden Schöpfung in größter seinsspendender Intimität nahe sein. So ist die Schöpfung „ein Akt, der der Dauer der Welt koextensiv ist . . . sie hat niemals aufgehört . . . sie enthüllt sich als eine große fortgesetzte Geste, die sich über die Totalität der Zeit erstreckt; sie dauert immer noch an, und unaufhörlich, wenn auch unaßlich, steigt die Welt ein wenig mehr aus den Tiefen des Nichts empor“<sup>8</sup>.

b. Durch die Entdeckung der Raum-Zeit in der Moderne und die immer tiefere Erfassung derselben im Evolutionsgedanken ist aber nicht nur der Schöpfer wieder dem Geschöpf und dieses dem Schöpfer in einer „fortgesetzten Schöpfung“ (*creatio continua*) zurückgegeben worden, sondern auch der in einen Geist-Kosmos und Materie-Kosmos auseinandergerissene „Welt-Leib“ ist wieder tiefer in seiner Einheit erfaßt worden. Damit hängt dann schließlich noch zusammen, daß auch Gut und Böse nicht mehr in einer falsch verstandenen statischen „Transzendenz-Geographie“ (das Gute oben — das Schlechte unten und zwar auf die Bezirke des statischen Kosmos verteilt) auf Materie (bei Plotin Prinzip des Bösen) und Geist verteilt werden können. Das Neue wird sofort sichtbar, wenn wir daran denken, daß schon Ignatius von Loyola Gott in den Dingen suchen und finden läßt, daß Teilhard von „der geistigen Potenz der Materie“ spricht und daß auch die moderne Naturwissenschaft (bes. die Molekularbiologie) das „Bewußtseinsanalogon“ im genetischen Code der Desoxyribonukleinsäure bereits entdeckt hat.

c. Wenn Teilhard auch von einem Kosmos, eigentlich von einem „Welt-Geschöpf“ spricht, so braucht er doch nicht für diesen Welt-Leib eine für das griechische Denken und die spätere romantische Naturphilosophie naheliegende „Weltseele“. Schon bei Aristoteles ist die platonische Weltseele abgeschafft. Aber auch bei Teilhard sind die Dinge, so sehr sie „Elemente“ der einen Welt sind, echte Individuen, und vor allem der Mensch ist bei ihm Person mit Freiheit und Geschichte. Das besagt nichts gegen die Zentrierungsbewegung, die in der Geschichte des Kosmos zu beobachten ist. Hier gilt das von Teilhard oft wiederholte Gesetz: „Die Vereinigung differenziert“, und beim Menschen: „Die Vereinigung personalisiert“.

5. Die Geschichte des Kosmos hat nach Teilhard zwei Grundkennzeichen: sie ist *organisch-sozial* und *geistig-konvergent*. Die „Organizität“ wird von Teilhard geradezu als „neue Dimension“<sup>9</sup> gewertet. Unter „Organizität“ versteht Teilhard eine lebendig-soziale Verbindung, und unter dem Sinn für das Organische jene Tätigkeit, die „aus dem Nebeneinander, das die Oberfläche darbietet, die natürlichen Zusammenhänge und die strukturelle Zusammengehörigkeit des Nacheinander und des Miteinander herausfindet“<sup>10</sup>. Auch die grundlegenden Gemeinschaftsbildungen im menschlichen Bereich sind nicht nur willkürliche, juristische oder moralische oder nur „intentional“ zu verstehende Sozialgebilde, sondern zutiefst organisch-sozial im oben definierten Sinn: man wird in sie auch als menschliche Person hineingeboren und gerät damit in das historische Nacheinander und soziale Miteinander der in der Geschichte sich entfaltenden Menschheit. Nach zwei Seiten hin wird die „Organizi-

<sup>8</sup> Teilhard de Chardin, *Mon Univers* (1924); zit. bei Lubac, S. 27.

<sup>9</sup> Brief vom 18. 9. 1950; zit. bei Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin*, Paris 1958, S. 352: „Das organische Universum, wo jedes Element und jedes Ereignis nur durch Geburt in Erscheinung treten kann, das heißt in Verbindung mit der Entfaltung des Ganzen . . . Seit dem hl. Thomas hat das Universum eine neue Dimension erhalten: die Organizität.“

<sup>10</sup> *Der Mensch im Kosmos*, S. 6.

tät“ des Sozialen abgegrenzt: a. nach der Seite des rein ethischen, juridischen, rationalwillkürlichen Verhaltens; dieses kann niemals das Soziale echt begründen. Diesem Juridischen gegenüber behauptet Teilhard immer die „physische“ Realität auch des Sozialen. b. nach der Seite des kausal-effizienten (physikalistischen) Bewirkens. „Naturhaft-physisch-real“ ist absolut kein Gegensatz zu „geistig-personal“, sondern das der menschlichen Natur entsprechende Reale ist vor allem eben seine Personalität. Aber die Personalität des Menschen betrifft nicht nur seine Geistigkeit, eventuell noch im Gegensatz zu seiner Leiblichkeit, sondern Person ist der ganze Mensch mit seiner geburtsmäßigen Verflechtung in alle menschlichen und kosmischen Bindungen, die gerade der Mensch als „Konstruktionsprinzip“ des Kosmos umfaßt. Sein personales Tun hat deshalb wesentlich eine kosmische Dimension. Dieses Tun „physisch-real“ oder organisch-sozial zu nennen heißt nichts anderes als es von der kosmisch verstandenen Leib-Geist-Natur (physis) des Menschen her zu verstehen; darunter einen kausal-effizienten „Physikalismus“ oder „Biologismus“ zu verstehen, ist eine unsachliche Vergröberung der Teilhardschen Gedanken.

An dieser Stelle sei kurz noch auf die übernatürliche Wirksamkeit des Gottmenschen in seinem mystischen Leib, der Kirche, eingegangen. Das natürliche Fundament dieser übernatürlichen Wirksamkeit Christi ist ohne Zweifel die „Organizität“ der sozialen Natur des Menschen mit allen seinen geschichtlich-personalen und kosmisch-universalen Bindungen. Die übernatürliche Wirksamkeit Christi in seinem mystischen Leib durch Wort und Sakrament hebt diese natürlichen Bindungen weder auf noch vollzieht sie sich so, als seien sie nicht vorhanden; im Gegenteil: sie baut auf ihnen auf, da er ja ihr Schöpfer ist. Der Leib Christi ist deshalb notwendigerweise eine „Synthese“ aus der fundamentalen Organizität der sozialen Natur des Menschen und der übernatürlichen „Organizität“ des Wirkens Christi durch Wort und Sakrament.

Auch Teilhard hat diese Synthese eine mystische Verbindung genannt, dabei aber mit allem Nachdruck die „physische“ Realität betont, in der diese Synthese erscheint: „Jede Seele ist für Gott da in Unserem Herrn. Begnügen wir uns nicht damit, in dieser Bestimmung für Christus bloß eine juristische Beziehung zwischen einer Sache und ihrem Eigentümer zu erblicken. Die Verbindung ist viel naturhafter und tiefer gegründet. Da das vollendete Universum — das Pleroma, wie Paulus sagt — eine Gemeinschaft von Personen, die Gemeinschaft der Heiligen ist, müssen wir diese Verbindungen mit Hilfe von sozialen Analogien ausdrücken. Allerdings läuft unser Denken Gefahr, materialistisch und pantheistisch mißdeutet zu werden, wenn es zum Ausdruck seiner mystischen Begriffe die wirkungsvolle oder gefährliche Hilfe von Analogien aus der Welt des Organischen verwendet. Deshalb sehen es viele Theologen, die darin ängstlicher sind als Paulus, nicht gern, wenn man der Verbindung, die im mystischen Leib die Glieder mit dem Haupt verknüpft, einen zu realistischen Sinn gibt. Aber diese Klugheit darf nicht zur Furchtsamkeit werden. Wir wollen doch die Lehre der Kirche vom Wert des menschlichen Daseins und von den Versprechungen oder Drohungen für das künftige Leben in ihrer vollen Gültigkeit verstehen, weil diese allein sie schön und annehmbar macht. Dann dürfen wir zwar die Macht der Freiheit und des Gewissens nicht im Geringsten schmälern, weil sie wesentlich zur physischen Realität der menschlichen Seele gehören; wir müssen aber doch zwischen uns und dem fleischgewordenen Wort Verbindungen feststellen, die ebenso unerbittlich sind wie die Verbindungen, die in der sichtbaren Welt die Anziehung der Elemente zum Bau von „natürlichen Ganzheiten“ hinsteuern. Wir brauchen keinen neuen Namen zu suchen, um die überragende Natur dieser Abhängigkeit zu bezeichnen, die das Geschmeidige einer menschlichen Beziehung und das Unbeugsame einer organischen Konstruktion im höchsten Grade harmonisch in sich

vereint. Nennen wir sie, wie man es immer tat, *mystische* Verbindung. Dieser Ausdruck soll aber ja keine Abschwächung in sich schließen. Die mystische Verbindung ist vielmehr eine Verdichtung und Läuterung dessen, was in allen Ordnungen des physikalischen wie des menschlichen Bereiches die Teile mächtig zueinander hinzieht und zusammenhält. Auf diesem Weg können wir voranschreiten, ohne zu fürchten, wir könnten die Wahrheit verfehlen; denn über die Tatsache selbst, wenn auch nicht über ihre systematische Benennung, ist sich jedermann in der Kirche Gottes einig: Durch die Macht der Menschwerdung des Wortes ist unsere Seele vollkommen Christus geweiht und hat in Ihm ihren Mittelpunkt<sup>11</sup>.

Schon das Wirken des Schöpfers, d. h. Christi als des göttlich-schöpferischen Logos, durch den und in dem alles erschaffen ist, wird von Teilhard nicht in der grob kausal-effizienten oder physikalischen Wirksamkeit gesehen. Der Logos ist in seinem schöpferischen Wirken kein „Gott-Arbeiter“ (Dieu-Ouvrier), der erschafft und schöpferisch wirkt, indem er handwerkend handelt, sondern er ist der in einer fortgesetzten Schöpfung (*creatio continua*) wirkende Gott, durch sein Wort und seine Liebe — und eben nicht durch ein noch außer seinem Wort hinzukommendes „Werken“. Die Schöpfung ist göttliche Wort-Wirklichkeit, eine zu sich selbst entlassene Wirklichkeit, die Gott nicht nachträglich durch physikalisches Eingreifen gleichsam flicken muß, wenn irgendwo ein „Loch“ entsteht. Teilhard wendet sich an verschiedenen Stellen seines Werkes (z. B. in der noch unveröffentlichten wichtigen Schrift „Comment je vois“) gegen die noch weithin falsch verstandene schöpferische Wirksamkeit des Logos, die grob „effizient“ gedeutet wird, weil man fürchtet, daß nichts mehr „bewirkt“ würde, wenn man die Effizienz fallen ließe und sich der mehr anziehenden Wirkung der Final-Ursächlichkeit verschriebe. Nun ist es aber so: Gott schafft Wirklichkeiten einzig und allein durch sein Wort. Teilhard nennt diese Wort-Kausalität des Logos „animant“ (belebend): „Bis jetzt hatte offensichtlich ein Gott der Welt (d. h. ein Schöpfer von ‚effizientem‘ Typ) genügt, unser Herz zu erfüllen und unseren Geist zu befriedigen. In Zukunft (und hier ist ohne Zweifel die tiefe Quelle der modernen religiösen Unzufriedenheit zu suchen) wird unser Vermögen zur Anbetung nichts befriedigen können, außer ein Gott der Kosmogénese, das heißt ein Schöpfer von ‚belebendem‘ (animant) Typ“<sup>12</sup>.

Wird schon die schöpferische Wirksamkeit des Logos nicht physikalisch-effizient verstanden (was ja nicht heißt, daß die schöpferische Wirksamkeit des Logos weniger „wirksam“ sei, d. h. Wirklichkeiten erstellend) — dann erst recht nicht das Wirken des Gottmenschlichen im mystischen Leib. Hier heißt „physisch“ soviel wie „real“ (Gegensatz „intentional“, juristisch usw.), und real heißt für Teilhard gerade im Bereich des Menschlichen „personal“, und „personal“ heißt bei Teilhard: geistig-konvergent, d. h. jene Einigungsbewegung der menschlichen Personen, in der sie immer mehr auf ein übergeordnetes Zentrum hin sich bewegen, sich dabei immer mehr selbst zusammenschließen und schließlich eine letzte personale und zugleich kosmisch-universale Fülle erreichen. Man kann Teilhard deshalb keineswegs auf eine „physikalisch-wirkursächliche“ Betrachtungsweise festlegen<sup>13</sup>; das wäre viel zu einfach gedacht. Wir möchten vielmehr H. de Lubac zustimmen, der schreibt: „Die Aussage ‚physisch‘, auf die Teilhard immer wieder Gewicht legt, ist vor allem deshalb gewählt, um den Realismus hervorzuheben, der aus seinem Glauben folgt; sie ist kein Gegensatz zu ‚geistig‘ (spirituel), oder ‚personal‘, oder ‚übernatürlich‘: sie ist vielmehr bestrebt, einen sogenannten ‚moralischen‘ Sinn auszuschließen, das heißt einen vagen, metaphorischen und mehr oder weniger unrealen Sinn ...“<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> *Der göttliche Bereich*, S. 38 f.

<sup>12</sup> *Du Cosmos à La Cosmogénèse*, p. 6—7; zit. bei Cuén ot, S. 354.

<sup>13</sup> Vgl. Leo Scheffczyk: *Die „Christogenese“ Teilhard de Chardins und der kosmische Christus bei Paulus*. In: Tübinger Theol. Quartshr. 143 (1963) 136—174.

<sup>14</sup> Lubac, S. 290.

*B. Der „Mystische Leib Christi“ als kosmisch-charismatischer Organismus nach Teilhard de Chardin*

*1. Das übernatürliche „Pleroma“ des Leibes Christi als Fortsetzung und gnadenhafte Erfüllung des natürlichen „Pleroma“ von Mensch und Kosmos*

Teilhard's theologische Überlegungen sind meist nicht aus einem theoretisch-abstrakten, sondern aus einem existentiell-praktischen Anliegen geboren: Wie kann ich mein tägliches Leben als Mensch unter Menschen und in einem durch die wissenschaftliche Erkenntnis immer grandioser und zugleich beängstigender sich offenbarenden Kosmos christlich leben? Wie wir schon einmal dargelegt haben, genügt für die meisten Christen, die in einer Weise in Welt und Menschheit engagiert sind, wie man es früher nicht gekannt hat, die „gute Meinung“ (*recta intentio*) nicht mehr — so wichtig sie für ein christlich gelebtes Leben immer bleiben wird. Ist es nur die „Intention“, die mein Werk, das sonst verloren wäre, heiligt — oder geschieht Heiligung auch im Werk und durch das Werk selbst, weil sich in diesem geschöpflich natürlichen Tun etwas Größeres, „Übernatürliches“ aufbaut? Baue ich also durch mein geschöpfliches Tun, das äußerlich geschehen dem Fortschritt der Menschheit und der Erde (dem natürlichen „Pleroma“) dient, nicht zugleich als Christ auch am Aufbau des „Mystischen Leibes Christi“? Oder geschieht dieser Aufbau des Leibes Christi an einem ganz anderen Ort, in einer ganz anderen Zeit, die nichts oder doch wenig mit meinem „Werken“ in der natürlichen Raum-Zeit zu tun hat, vielleicht sogar wesentlich als Hindernis für den Aufbau des Leibes Christi zu verstehen ist? Teilhard ist der Überzeugung, daß der Dienst am natürlichen „Pleroma“ von Kosmos und Mensch zugleich der Raum und die Zeit ist, in denen einzig und allein das Pleroma Christi sich erfüllen kann und wird. Diese Überzeugung halte ich für absolut richtig, einer gesunden Philosophie und Theologie entsprechend. Die fortschreitende Menschheit und der von ihr gestaltete Kosmos sind es, in denen sich der fortlebende Christus neu „verleiblicht“, der zugleich als der Auferstandene und zur Rechten des Vaters Sitzende vom Ende her (*Omega*) alles an sich zieht.

In einem Brief von 8. 4. 1930<sup>15</sup> spricht Teilhard seine Ansicht darüber klar aus: „Es macht Ihnen noch eine gewisse Mühe, dieses Wohlbefinden der Seele, die in den ‚business‘ versunken ist, vor sich selbst zu rechtfertigen. Ich mache Sie darauf aufmerksam, daß das wichtigste ist, daß Sie dieses Wohlsein überhaupt erfahren. Das Brot war gut für unseren Leib, ehe wir die chemischen Gesetze des Stoffwechsels kannten. Aber angesichts dessen, was Sie von der Welt und vom Christentum schon begriffen haben, können Sie natürlich weitergehen und dem, was Sie empfinden, eine philosophische und religiöse Grundlage geben. ‚Inwiefern‘, fragen Sie, ‚bringt der Erfolg wirtschaftlichen Bemühens einen geistigen Fortschritt mit sich?‘ Ich antwortete Ihnen: ‚Insofern als sich alles in der Welt auf dem Wege zur Einigung befindet und der geistige Erfolg des Universums daher an das reibungslose Funktionieren aller Schichten dieses Universums gebunden ist, namentlich an das Freiwerden aller möglichen Energien in diesem Universum . . . Weil Ihr Unternehmen, dessen moralischen Wert ich voraussetze, sich günstig entwickelt, verbreitet sich in der Gesamtheit der Menschen ein wenig mehr Gesundheit und folglich ein wenig mehr Freiheit, zu handeln, zu denken und zu lieben. Was immer wir tun, wir können und müssen es tun im (befreienden und stärkenden) Bewußtsein, daß wir im kleinsten Maß-Stab daran arbeiten, ein Ziel zu verwirklichen, das (sogar in seiner spürbaren Wirklichkeit) mindestens indirekt durch den Leib Christi gefordert wird. Zu diesem Wert des

<sup>15</sup> *Geheimnis und Verheißung der Erde*, Freiburg/München 1958, S. 143 f.



Werkes kommt, wie Sie ja sagen, der Wert des Handelns selbst, das durch seine Treue in uns die Persönlichkeit schafft, die Christus von uns erwartet. Unsere Seele — an sich und in ihrer Stellung innerhalb des Universums — ist das erste Werk, das uns obliegt. Weil Sie nach bestem Wissen und Gewissen handeln (auch wenn Sie Mißerfolg haben), konstituieren Sie sich in der Welt und helfen Sie der Welt, sich um Sie zu konstituieren. Wie sollten Sie da nicht in manchen Augenblicken von der unendlichen Freude der Schöpfung durchdrungen sein?“

Vorausgesetzt, daß man natürliches Tun und natürliche Vollendung nicht mit gnadenhaftem Sein und Tun verwechselt (wovor auch Teilhard warnt: *Milieu Divin*, S. 128, Nr. 1.), so kann man sagen, das übernatürliche Pleroma des Leibes Christi (begründet in Geburt, Leben, Tod und Auferstehung Christi) hat sein Fundament im natürlichen Pleroma von Mensch und Kosmos — und zwar beides zusammen bis ans Ende aller Zeiten. Das besagt aber theologisch:

a. Der Gott-Mensch stellt in seinem Verhältnis der göttlichen Person (Logos) zu seiner ihm ganz angehörigen Menschennatur den einmaligen Höhepunkt des Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses dar. Er ist damit Urbild aller Verhältnisse von Geschöpf zu Gott. Faßt man die Inkarnation sodann noch als einen Urgedanken Gottes (Primat Christi), so erscheint im Gottmenschen und in seiner historischen „Fortsetzung“ im „Mystischen Leib“ die Erfüllung einer bereits durch die Schöpfung anhebenden christologischen Tendenz. Karl Rahner sagt dazu: „Die wesentliche Einmaligkeit, Unableitbarkeit und der Geheimnischarakter der Wirklichkeit Christi schließen nicht aus, diese zu betrachten in einer Perspektive, in der sie als Gipfel und Abschluß, als geheimes, von vornherein von Gott geplantes Ziel des göttlichen Wirkens in der Schöpfung erscheint. Das ist ja in der Theologie nicht neu. Es ist sogar diese Perspektive schon in der Schrift grundgelegt. Wenn sie aber zu Recht besteht, könnte man doch versuchen, diese Eingeeordnetheit der Wirklichkeit Christi in die außer-göttliche Gesamtwirklichkeit nicht nur nachträglich auch noch von ihm auszusagen, *nachdem* schon von Christus selbst nur in der klassischen Weise der Christologie gesprochen worden ist, sondern diese Sicht zur Aussage des Wesens Christi selbst zu benutzen. Dann (und dies wäre der gemeinte Vorteil) würde die Menschwerdung des Logos nicht mehr bloß nachträgliches, vereinzelt Vorkommnis in einer fertigen Welt erscheinen (und dadurch in Gefahr sein, den Eindruck einer mythologischen Vorstellung zu machen), in der plötzlich sich Gott selbst in einer Welt handelnd einstellt, sie nachträglich korrigierend und damit sie gerade als gegeben voraussetzend. Die Menschwerdung des Logos (so sehr sie in einer wesentlich geschichtlichen Welt eben geschichtliches und darum einmaliges Ereignis ist) erschiene als *ontologisch* (nicht nur nachträglich ‚moralisch‘) eindeutiges Ziel der Schöpfungsbewegung als ganzer, im Verhältnis zu dem alles übrige vorher nur Vorbereitung und Umwelt ist; sie erschiene von vornherein angelegt auf diesen Punkt, in dem Gott zum Andern-von-ihm (dieses setzend) zugleich die einmalig größte Nähe und Ferne erreicht, indem er sich in seinem Bild am radikalsten einmal objektiviert und eben darin als Er selber am wahrsten gegeben ist, indem er selbst das von ihm Geschaffene als das ihm radikalst Eigene annimmt, nicht mehr bloß geschichtsloser Begründer einer ihm fremden Geschichte, sondern der, um dessen eigene Geschichte es geht“<sup>16</sup>.

b. Die Geschichte des fortlebenden Christus, des mystischen Leibes, ist eng verbun-

<sup>16</sup> *Schriften zur Theologie* I, 1961<sup>5</sup>, S. 185.

den mit der Geschichte der Menschheit und des Kosmos, es ist die natürliche Geschichte irgendwie auch Seine Geschichte, die auf Ihn hin bestimmte Geschichte und zugleich die vom Ende her durch den Auferstandenen auf Ihn hinbezogene Geschichte und dies dann selbstverständlich in Einheit mit der Heilsgeschichte. Der Punkt Omega ist darum wohl kaum anders zu beschreiben als Punkt einer Reife der natürlichen und übernatürlichen durch den Gottmenschen als Schöpfer und Erlöser bestimmten Geschichte der Menschheit und des Kosmos. Und da die Schöpfungsgeschichte eine Einheit ist — es ist die Geschichte des einen Welt-Geschöpfes, das Leben und Menschheit in sich trägt und daher ein universaler „Organismus“ ist —, ist der Mystische Leib Christi, der ohne diese Schöpfungsgeschichte nicht gedacht werden kann, gleichsam vorbelebt, vor-organisiert durch eben diese an die „Christogenese“ präadaptierte Schöpfung. Rahner sagt mit tiefem Recht: „Dabei ist immer zu bedenken, daß die Welt eine ist, in der alles auf jeden bezogen ist, und daß darum, wer ein Stück davon zu seiner eigenen Geschichte macht, die Welt als Ganzes zu sich nimmt als die *Umwelt* seiner selbst. Es ist von daher nicht phantastisch (wenn auch der Versuch mit Vorsicht zu machen ist), wenn man die ‚Entwicklung‘ der Welt *auf Christus hin* konzipiert und den stufenweisen Aufstieg in ihm gipfeln läßt. Ferngehalten muß nur werden die Vorstellung, als ob solche ‚Entwicklung‘ das Nachobenstreben des Unteren aus eigener Kraft sei. Wenn Kol 1, 15 wahr ist und nicht moralisierend verdünnt wird, wenn also in Christus wirklich die Welt als Ganzes, auch in ihrer ‚physischen‘ Realität, durch Christus hindurch geschichtlich zu jenem Punkt gelangt, in dem Gott alles in allem wird, dann kann ein solcher Versuch nicht grundsätzlich falsch sein. Ist er aber möglich, so können wir die allgemeinen Kategorien des Gott-Geschöpf-Verhältnisses (Nähe — Ferne; Bild — Verhüllung; Zeit — Ewigkeit; Abhängigkeit — Selbstand) in ihrer radikalen, entgrenzten Form zu grundlegenden Aussagen über Christus verwenden und alle anderen Wirklichkeiten im Bereich des von Gott Verschiedenen als defiziente Modi dieses christologischen Urverhältnisses ansehen“<sup>17</sup>.

## 2. Die Vollendung in der Liebe: Leib Christi als kosmisch-charismatischer Organismus

H. Schlier bezeichnet (nach dem 1. Korintherbrief und dem Römerbrief des hl. Paulus) sowohl die Ortskirche wie (nach Epheser und Kolosser) vor allem auch die Gesamtkirche „als charismatischen Organismus und als Kosmos Christi“<sup>18</sup>. Damit ist wohl der letzte und entscheidende Punkt getroffen, der den Leib-Christ-Gedanken bei Paulus wie bei Teilhard de Chardin charakterisiert: die göttliche Liebe, wie sie im Gottmenschen als unserem Schöpfer und Erlöser erschienen ist, wie sie in Wort und Sakrament (vor allem Taufe und Eucharistie) den Menschen aller Zonen und Zeiten gegenwärtig ist und diese zur göttlichen Fülle (Pleroma) führt. Diese Liebe ist letzter Grund aller Wege Gottes und des Menschen in seinem Kosmos. Wir wollen hier nicht die außerordentlich umfangreichen Äußerungen Teilhards zu diesem christlichen Grundmotiv behandeln, die ein Buch füllen könnten<sup>19</sup>. Da diese Liebe

<sup>17</sup> Ebda, S. 187 f.

<sup>18</sup> LThK VI, 1961<sup>2</sup>, Sp. 908 und 909.

<sup>19</sup> Vgl. etwa V. W a r n a c h, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*. Düsseldorf 1951, 756 S.

bereits in der Schöpfung am Werk ist und da sie schließlich den Menschen mit seinem Kosmos zum Ziel führt, hat sie sowohl kosmische Dimension wie zugleich streng personale Dimension, denn sie ist immer und vor allem Bruderliebe. Gerade in der Bruderliebe ereignet sich aber auch zugleich „die irdische Synthese des Geistes“: „In einem Universum konvergierender Struktur ist die einzig mögliche Weise, wie ein Element sich den benachbarten Elementen zu nähern vermag, den Kegel zu verengen, das heißt die ganze Schicht der Welt, in die es hineingestellt ist, dahin zu bringen, sich in Richtung auf die Spitze in Bewegung zu setzen. In einem solchen System ist es unmöglich, den Nächsten zu lieben, ohne sich Gott zu nähern, und das gilt übrigens auch umgekehrt (das wußten wir bereits). Wir können aber auch (und das ist neu) weder Gott noch den Nächsten lieben, ohne gezwungen zu sein, die irdische Synthese des Geistes in ihrer physischen Totalität voranzutreiben: denn gerade die Fortschritte dieser Synthese ermöglichen es uns, einander näherzukommen, während sie uns gleichzeitig zu Gott aufsteigen lassen. Weil wir lieben, um mehr zu lieben, sehen wir uns also in beglückender Weise genötigt, mehr und besser als sonst jemand an allen Bemühungen, an allen Sorgen, an allem Streben — und auch an der ganzen Liebe — der Erde teilzuhaben — in dem Maße, wie all diese Dinge ein Prinzip des Aufstiegs und der Synthese enthalten“<sup>20</sup>.

Am Ende seiner geistlichen Lehre im „Milieu Divin“<sup>21</sup> fragt Teilhard nach der Macht, der es vorbehalten sei, unsere engen Hüllen aufzusprengen, in denen unsere eigenen kleinen Welten sich eifersüchtig abschließen und kümmerlich dahinleben möchten: „Welcher Kraft ist es gegeben, unsere Teilstrahlung in der Hauptstrahlung Christi zu verschmelzen und zu erhöhen? Der Liebe, die sowohl Ursache wie auch Wirkung jeder geistigen Verbindung ist. Die christliche Liebe, die das Evangelium so feierlich verkündet, ist nichts anderes als die mehr oder weniger bewußte Kohärenz der Seelen, die durch ihr gemeinsames Zusammenstreben in Christo Jesu geschaffen wird... Wer vom Göttlichen Bereich leidenschaftlich gepackt ist, kann um sich keine Dunkelheit, keine Lauheit und keine Leere in dem ertragen, was von Gott erfüllt sein und von Gott schwingen sollte. Wenn er an die unzähligen Seelen denkt, die in der Einheit derselben Welt mit ihm verbunden sind und um die herum das Feuer der göttlichen Gegenwart noch ungenügend brennt, so fühlt er sich gleichsam erstarrt. Eine Zeitlang konnte er glauben, es genüge, nur seinen Arm, seinen eigenen Arm auszustrecken, um Gott so zu berühren, wie er es wünschte. Jetzt aber merkt er, daß die einzige menschliche Umarmung, die das Göttliche würdig zu umfassen fähig ist, die Umarmung aller menschlichen Arme ist, die alle miteinander ausgebreitet sind, um das Feuer herabzurufen und zu empfangen. Das einzige Subjekt, das der mystischen Verklärung endgültig fähig ist, ist die ganze Gemeinschaft der Menschen, die in der Liebe nur noch einen einzigen Leib und eine einzige Seele bildet. Dieses Zusammenwachsen der geistigen Einheiten der Schöpfung unter der Anziehung Christi ist der höchste Sieg des Glaubens über die Welt.“

<sup>20</sup> *Die Zukunft des Menschen*, S. 129 f.

<sup>21</sup> *Der göttliche Bereich*, S. 176 ff.

*Im kommenden Jahrgang soll eine nochmalige Darstellung der geistlichen Lehre Teilhards auf dem Hintergrund seiner persönlichen Entwicklung folgen, in der u. a. auf die Einwände eingegangen wird, die von der kirchlichen Soteriologie her gegen Teilhard gemacht werden können.*

(Die Schriftleitung)