

Geschichte, eine Institution, eine Tradition zu verstehen. Aber sie ist zugleich *theologisch*, weil sie versucht, das Gegebene als möglich darzustellen –. G.s Arbeit schließt mit vierzehn Seiten Thesen, in denen die Hauptpunkte der Argumentation zusammengefaßt sind, und einem Personenregister. J. Hug, S. J.

Pfeffer, Wilhelm, *Christus-Omega. Neutestamentlich-exegetische Untersuchungen zur Christologie und Anthropologie von Pierre Teilhard de Chardin*. Teil I: Darstellung der Christologie und Anthropologie. 8° (307 S.). – Teil II: Die exegetische Diskussion der Christologie und Anthropologie (Europäische Hochschulschriften, R.: XXIII, Theologie, Bd. 117/I und II). 8° (475 S.) Frankfurt/Bern/Las Vegas 1979, P. Lang.

Die vorliegende Arbeit stellt eine Dissertation (1977) an der Theol. Fakultät der Univ. Freiburg i. Br. dar. Sie wurde erweitert durch die Einbeziehung der inzwischen neu erschienenen Schriften Teilhards („Le Cœur de la Matière“, „Les Directions de l'Avenir“, Tagebücher I, II, III). In einem ersten Abschnitt („Aufgabenstellung“) stellt der Verf. sein Anliegen vor: „Die vorliegende Arbeit stellt den Versuch dar, einige zentrale biblische Grundlagen, die Teilhard de Chardin für seine Überlegungen zur Christologie und Anthropologie heranzieht, exegetisch-kritisch zu untersuchen. Das Neue Testament ist nicht die einzige Basis für die Konzeption von Pierre Teilhard de Chardin. Seine geologischen und paläontologischen Forschungen, naturphilosophischen Überlegungen und die Erkenntnis der zunehmenden Bedeutung des marxistischen Neo-Humanismus mit seiner weltimmanenten Anthropologie erweisen sich als außerordentlich wirksame Elemente in Teilhards Schaffen und Werk. Letztlich jedoch ist es der von der christlichen Offenbarung gespeiste Glaube, der sein Denken begründet, leitet und sichert. Dabei erfahren der tradierte Glaube, das tradierte Dogma und die tradierte Auslegung der Heiligen Schrift eine Neuinterpretation auf der Basis eines evolutiven Weltbildes“ (7). Zusammenhang, Konkordanz und Diskrepanz zwischen „dem ursprünglich Gemeinten“ biblischer Texte und Teilhardscher Deutung dieser Texte sollen also aufgezeigt werden.

Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile (in je einem Band). Im 1. Teil soll mit Teilhards Denken und Weltanschauung bekanntgemacht werden. Es handelt sich nicht um eine kritische Darstellung, sondern mehr um eine systematische Materialsammlung, auf die sich die kritisch-exegetische Auseinandersetzung des 2. Teils stützen kann. – In 9 Kap. wird die Teilhardsche Weltanschauung ausgebreitet (18–218, mit 1 052 Anmerkungen: 219–285). In einer kurzen Einleitung wird das grundlegende Thema Teilhards als das „Zueinander von Gott und Welt“ (16) bestimmt. Teilhard schreibt: „Glaube an Gott und Glaube an die Welt: diese beiden Energien, die eine wie die andere Quelle eines großartigen geistigen Schwungs, müssen sich gewiß zu einer Resultante aufsteigender Natur verbinden lassen.“ Im Vordergrund seines Bemühens steht die Zukunft von Welt und Mensch. In einem Brief Teilhards heißt es: „Die Vergangenheit hat mir den Bau der Zukunft offenbart...“ Deshalb entwirft der Verf. im 1. Abschnitt des Buches „Die Schau in die Vergangenheit“ (18–33): zuerst das Leben im Universum, dann die Entfaltung der Biosphäre und die Herausbildung der Anthropoiden, schließlich das Auftreten des Menschen und die Bildung der Noosphäre. Kap. 2 behandelt die Fragen der Evolution (34–44): die Wahrnehmung der Evolution, der Ort des Menschen in der Evolution, Irreversibilität, Glaube an die Zukunft. Die Zukunft des Menschen wird dann im 3. Kap. näher dargestellt (45–67). Es folgen: die Bedeutung der Religion und des Christentums im kosmischen Prozess der Evolution (4. Kap.), kosmischer Christus – Christus-Universalis – Christus-Omega (5. Kap.), der Leib Christi (6. Kap.), das Pleroma als in Gott vollendetes Universum (7. Kap.), das christliche Handeln (8. Kap.) und die Parusie (9. Kap.). Sehr begrüßenswert ist es, daß P. hinter jedem Kapitel eine kurze Zusammenfassung der erörterten Gesichtspunkte gibt.

Der umfangreiche 2. Teil (1–475) befaßt sich mit der exegetischen Diskussion der Christologie und Anthropologie. In der Einleitung betont der Verf. ausdrücklich: „Wenn hier nun von einem Wissenschaftszweig der Theologie her, der Exege-



se, die Teilhardschen Vorstellungen von Welt, Geschichte, Mensch und Gott diskutiert werden, so darf Teilhard nicht als Exeget betrachtet werden, der er nicht war und nicht sein wollte. Sein methodisches Vorgehen übersteigt das der Exegese. Dennoch sind wir der Auffassung, daß die Exegese grundlegende Erkenntnisse ihrer Auslegung dort als Kriterium einsetzen darf, wo man sich – wie Teilhard – zentral auf die Schrift beruft.“ Bei der Verwendung der Schrift hat sich Teilhard wohl niemals um eine genau ermittelte Auslegung bemüht, wengleich der Verf. gelegentlich Übereinstimmungen mit J. Huby, S. Lyonnet, P. Benoit, L. Cerfaux feststellt. Das Anliegen P.s wird aufgrund dieser Textsituation folgendermassen formuliert: „Wer die Schrift so benützt wie Teilhard, den darf man nicht auf einzelne Aussagen reduktiv festlegen. Eine exegetische Auseinandersetzung wäre dann überflüssig, weil Teilhard dem einfach nicht standhält. Dagegen wurde uns im Verlauf der Arbeit klar, daß es sich lohnt, weitere Grundpositionen seines religiösen und theologischen Verständnisses unter exegetischem Zugriff zu untersuchen. Hier zeigen sich Entsprechungen, aber auch unterschiedliche Sichtweisen, die manchmal bis zum Widerspruch bzw. Gegensatz reichen. Weiterhin hat sich die Untersuchung damit beschäftigt, aufzuzeigen, wo Teilhard von Erkenntnissen her weiterdenkt, die nicht mehr exegetisch diskutiert werden können, sondern in den Bereich der wissenschaftlichen Anthropologie und der Dogmatik weisen und dort unter eigenen Gesichtspunkten zu diskutieren sind“ (10).

Im 1. Kap. des 2. Teils wird zuerst die Vorstellung vom „Leib Christi“ in den Paulinischen Homologoumena exegetisch untersucht, um dann auf dieser Basis Teilhards Auffassung vom „Leib Christi“ zu beurteilen. Bei diesem Vergleich der Aussagen Teilhards mit den Vorstellungen des hl. Paulus werden einige grundlegende Übereinstimmungen konstatiert, die nähere Betrachtung enthüllt jedoch – nach der Meinung P.s – entscheidende Unterschiede. Ich möchte einen solchen Unterschied besonders herausstellen: „Die Beziehung zwischen den Gläubigen und Christus im Leib Christi wird von Paulus und Teilhard unterschiedlich gesehen. Während Teilhard mehr an eine gnadenhaft seinshafte, geistige und materielle Verbindung mit Christus als Inkarniertem denkt, wobei die Menschheit Christi gleichsam die materielle Bedingungen der Vereinigung ist, ist der Gläubige nach Paulus durch den Glauben und die Taufe in einen geschichtlichen Raum (die Gemeinde) hineingenommen, in dem ein Geschehen, das Heilsgeschehen an Christus, irdisch gegenwärtig und wirksam ist. Gewiss ist der inkarnierte Christus für Teilhard immer auch der gekreuzigte und auferstandene, denn durch die Auferstehung erlangte Christus die universalen Attribute, die Teilhard ihm zuschreibt. Dennoch ist zu beachten, daß es immer Christus qua Inkarnierter bleibt, in den man eingegliedert ist. Nur so gelingt Teilhard die Ausweitung zum kosmischen Christus, der aufgrund seiner menschlichen Natur dem ganzen Universum koextensiv wurde“ (57).

Man fragt sich freilich, ob der eben zitierte Unterschied für Teilhard überhaupt so gravierend und „konstitutiv“ ist, wie es der Verf. nahelegt, zumal er selber einwendet, daß für Teilhard die Inkarnation das Kreuz und die Auferstehung mit einschließt. Und ist Eingliederung oder „Teilhabe“ an Kreuz und Auferstehung Christi nicht eben doch auch wesentlich Teilhabe an der Inkarnation? Es ist schwer verständlich, wie sich beides trennen lassen soll.

Ferner muß man immer das teilhardsche Menschenbild vor Augen haben, und dieses ist ein Menschenbild, das die modernen Naturwissenschaften mit Medizin und Anthropologie zur Grundlage hat. Dieses Menschenbild hat aber den kosmischen Bezug als konstitutives Element in einer Weise, wie das im antiken und mittelalterlichen Weltbild niemals erahnt werden konnte. Die diesbezüglichen Fakten sind außerordentlich massiv; man denke etwa daran, daß ich keinen Atemzug, mit dem ich den lebensnotwendigen Sauerstoff aufnehme, tun kann, ohne daß die pflanzliche Assimilation diesen Sauerstoff dauernd liefert. Also: kein menschliches Atmen ohne die dauernde Gegenwart funktionierender Pflanzen. Man denke weiter daran, daß dieser Assimilationsprozeß der Pflanzen nur mit Hilfe der Sonnenenergie funktioniert, so daß ich zum Atmen (und zum Sprechen, Handeln usw.) die mit meinem Lebensprozeß mitfunktionierende Sonne brauche. Wenn nun von Menschwerdung Gottes in Jesus Christus die Rede ist, warum sollte diese kosmische Dimension der Menschennatur Jesu nicht berücksichtigt werden dürfen? Und warum sollte dieser moderne Gedanke der kosmischen Dimension der Menschennatur



nicht auch im paulinischen Begriff des „Leibes Christi“ (als „Erweiterung“ seines Gedankens) Berücksichtigung finden? Sollte Teilhard nicht berechtigt sein, die paulinische Theologie vom modernen, evolutiven, kosmischen Menschenverständnis her zu interpretieren? Gewiß ist das eine der vielen theologischen und naturphilosophischen „Erweiterungen“, die bei Teilhard anzutreffen sind. Aber sind solche modernen Erweiterungen gegen die paulinische Theologie? Der Grundgedanke stützt sich doch immer noch mit Recht auf Paulus. – Ein weiterer kritischer Punkt wird vom Verf. so formuliert: „Im Unterschied zu Paulus, für den der ‚Leib Christi‘ dynamische Gegenwart des erhöhten Herrn in der Kirche ist, kennzeichnet den ‚Leib Christi‘ Teilhards ein menschlich-evolutiver Prozess der Einwardung der Menschheit als Vorbedingung der Parusie. Die in der Kirche vereinigten Gläubigen stellen gleichsam den Stamm, den Grundstock dieser Einwardung der Menschheit dar. Teilhards Vorstellung ist also ganz von der Zukunft charakterisiert, während die Gemeinde als Leib Christi ganz in ihrer Gegenwartigkeit von Paulus gesehen wird: es ist der *eine* Heilsraum, dem der Gläubige seit der Taufe zugehört und so an der irdisch-geschichtlichen Gegenwart des erhöhten Christus und des mit ihm gegebenen Heilsgeschehens teilhat. Die Beziehungen im Leib Christi sind die Dienste füreinander, es sind innergemeindliche Beziehungen; Entsprechungen in den sozialen Beziehungen der Menschen außerhalb der Gemeinde kommen nicht in den Blick. Teilhard hingegen möchte in der Menschheitsgeschichte Entwicklungen zu sozialen Beziehungen identifizieren, wie sie auch für die Gläubigen im Leib Christi ausgesagt sind: Einheit durch Liebe. Nach Teilhard muß es für den „Leib Christi“ um geschichtliche Fortentwicklung gehen, Paulus ruft auf zur Intensivierung und Vertiefung dessen, was den „Leib Christi“ ausmacht (57–58). Eng damit hängt eine weitere Differenz zusammen: „Es erhebt sich die Frage, ob es berechtigt ist, die Vorstellung vom ‚Leib Christi‘ bei Paulus auf die Ebene eines an die menschliche Freiheit gebundenen, evolutiven Menschheitsprozesses zu transponieren, durch den eine gnadenhaft bewirkte, innerweltlich verwirklichte kollektive menschliche Einheit als geschichtliche Voraussetzung der eschatologisch hereinbrechenden Parusie und parusischen Vollendung entsteht“ (59).

Wir können natürlich nicht alle angeschnittenen Fragen im Rahmen einer Besprechung diskutieren. Es handelt sich fast bei allen Problemen um die von Teilhard selbst so genannten „Erweiterungen“, die durch das moderne Welt- und Menschenbild nahegelegt werden. Die wesentliche Frage ist, ob solche Erweiterungen der biblischen Grundlage zu rechtfertigen sind. Ich glaube, da Teilhard keine strenge Exegese treiben wollte, muß jede Zeit die biblischen Aussagen in ihrem Welt- und Menschenverständnis darstellen, wenn sie verstanden werden will. Eine viel diskutierte Frage ist die Interpretation des „Leibes Christi“ als „physische“ Wirklichkeit („Die physische Einkörperung der Gläubigen in Christus“). Teilhard tritt für diese Meinung ein und könnte sich auf die Exegeten P. Benoit, E. Percy und L. Cerfaux berufen. Der Verf. kommt jedoch zu dem Ergebnis, daß „diese Auffassung . . . in den paulinischen Hauptbriefen keine Grundlage hat“ (59). Allerdings schwächt er diese Stellungnahme wieder ab, wenn er feststellt: „Wenn und insoweit Teilhard mit dem Begriff ‚Physisch‘ die Verbindungen zwischen Christus und den Gläubigen im ‚Leib Christi‘ als höchst reale und intensive kennzeichnen möchte, so steht dem von seiten der Schrift nichts entgegen.“ Jedoch wird man dem Verf. (zusammen mit vielen Teilhard-Interpreten) darin recht geben müssen, daß Teilhards Wortwahl (physisch, organisch, biologisch) nicht gerade glücklich ist. „Physisch“ darf nur im Sinne von „höchst real“ (86) verstanden werden.

Im 3. Kap. folgt eine genaue und kritische Wertung der Aussagen des Kolosser- und Epheserbriefes: Christus als „Haupt“, „Haupt des Leibes“ und die Kirche als „Leib“. Als wichtiges Ergebnis der Untersuchung (bes. in bezug auf den Kolosserbrief) kann festgehalten werden (117): 1. Der ursprüngliche Hymnus *pries* Christus kosmisch als „Haupt des Weltleibes“. 2. Diese Aussage war geeignet, der kolossischen Irrlehre zu begegnen, die „Welterelementen“ und „Mächten und Gewalten“ eine heilsbedeutsame Herrschaft zuerkannte und damit Christi einzigartige und universale Rangstellung in Zweifel zog. 3. Der Briefautor denkt jedoch nicht kosmisch, sondern ekklesiologisch. Er transformiert die kosmische Ebene in eine geschichtliche. Die Kirche ist der irdisch-gegenwärtige Leib des himmlisch gegenwärtigen Hauptes. Aber die Aussagen von Kol 2, 10; 2, 19; 1, 18a und Eph 1, 20 ff. las-



sen es – nach P. – nicht zu, von Christus als „Haupt der Schöpfung“ zu sprechen (140). Ferner: „Die Aussagen Kol 2, 10.19; 1.18a und Eph 1, 20 ff. lassen es ebenfalls nicht zu, von einem physischen Einfluß Christi auf den Kosmos zu sprechen. Immer tritt der geschichtlich-ekklesiologische Aspekt hervor, bzw. wird von den Briefautoren durch ihre Interpretation geradezu herausgekehrt. Der Kolosser- und der Epheserbrief kennen keine physisch-kosmische Herrschaft Christi im Universum, sondern nur eine soteriologische durch seine Kirche. Wenn Teilhard de Chardin dies dennoch tut, dann nicht auf der Basis der Schrift, sondern auf der einer Extrapolation durch den Gedanken, daß jede Monade im Universum mit dem ganzen Universum koextensiv ist, was nicht mehr exegetisch diskutiert werden kann“ (143). – Was der Verf. hier als Ergebnis der strengen exegetischen Auslegung bezeichnet, kann wohl keinem Zweifel unterliegen. Die Frage, die sich immer wieder stellt, ist aber: Sind solche modernen Erweiterungen und Extrapolationen, wie sie bei Teilhard grundlegend sind, *gegen* die paulinische Theologie? Das kann man wohl nicht mit Recht behaupten. Wohl gibt P. zu (143): Soweit Teilhard das Wirken Christi auf der personal-geistigen Ebene versteht, kann er sich auf die Schrift stützen. „Unsere Frage hier ist jedoch mehr jene nach dem ‚physischen‘ Wirken Christi, das dieser direkt, also ohne Vermittlung durch den Menschen, auf das Universum ausübt“ (143). Ich möchte jedoch mit aller Entschiedenheit behaupten, daß es bei Teilhard keine Betrachtung des Universums unter Ausschluß des Menschen gibt. Es gibt zwar eine Kosmogonese und auf ihr aufbauend eine Biogenese und schließlich die Anthropogenese. Diese Genesen bilden aber eine evolutive Einheit. Auch wenn Teilhard von Kosmogonese und Biogenese spricht, ist immer auch der Mensch mitgemeint, und zwar konstitutiv. Für Teilhard ist der Mensch nicht nur geistig-personales Zentrum des Universums („centre de perspective“), sondern vor allem auch „Konstruktionszentrum“ des Universums („centre de construction de l’univers“).

Einige weitere Fragezeichen möchte ich zum Schluß noch anbringen: 1. Es ist nicht verständlich und vom Verf. auch nicht geklärt sondern durch die ganze Arbeit hindurch nur festgestellt worden, daß der kosmische Aspekt (und der „physische Einfluß“) und der „geschichtlich-ekklesiologische Aspekt“ (z. B. 143) Gegensätze sind, die sich ausschließen. Der ekklesiologische Gesichtspunkt ist in einer wohl kaum zu überbietenden Weise bei Teilhard gegenwärtig, da für ihn die katholische Kirche „die eigentliche Achse der Sammlung“, „Hauptbrennpunkt“, „Mittlerin zwischen Gott und Welt“ usw. ist. – 2. Es sollte mehr bedacht werden, daß der kosmische Aspekt bei Paulus (z. B. die kosmischen Elemente – *stoicheia tou kosmou*) ein betont negativer ist, während bei Teilhard „kosmisch“ etwas anderes bedeutet, auf jeden Fall nichts mit mythologischen Weltkräften zu tun hat, sondern einfach die konkreten Bindungen der Menschennatur an die Kosmo- Bio- und Noosphäre bedeutet.

Im 4. Kapitel wird die Vorstellung von der Kirche als Bau und das Wachstum der Kirche diskutiert. Es folgt (5.) das für Teilhard wichtige Thema „Pleroma“ (176–216) und der „Christushymnus Kol 1, 15–20“. Den Abschluß (7.) bildet eine kurze Zusammenfassung (307–310), in der es am Ende heißt: „Kann sich also Teilhard auf die Schrift stützen? Uns scheint, daß er gewichtige Fluchtlinien der Deuteropaulinen erkannt hat. Gleichzeitig zeigen sich bezüglich seines Interesses an einem Zusammenhang zwischen Christus und dem Universum, den er betont physizistisch versteht, deutliche Unterschiede. Teilhards erkenntnisleitendes Interesse, die Spaltung durch das ‚Empor‘ und das ‚Vorán‘ zu überbrücken, macht es eigentlich gar nicht notwendig, so physizistisch zu interpretieren. Es würde für sein Interesse ausreichen, wenn er, wie die Schrift, die menschliche Geschichte in betontem Zusammenhang mit dem göttlichen Heilswirken sieht, dabei jedoch das Wie des Zusammenhanges als Geheimnis beläßt. Für diese ‚Liebe zur Erde‘ hat Teilhard de Chardin den Blick geöffnet, kann Hoffnung geben, Glauben ermöglichen, ohne den Boden der Schrift zu verlassen“ (309). Mit den angegebenen Einschränkungen möchte ich dieses Schlußwort des Verfassers sehr unterstreichen. Sein umfangreiches Werk wird mithelfen, das erlahmte Interesse an Teilhard de Chardin und seiner Weltanschauung wieder zu erwecken und durch neue Forschungen weiter zu vertiefen.

A. H a a s, S. J.