

Schöpfungslehre als „Physik“ und „Metaphysik“ des Einen und Vielen bei Teilhard de Chardin

Von Adolf Haas S. J.

II. Teil

Grundlinien einer Schöpfungslehre als Metaphysik der Einigung (Metaphysique de l'Union)

Vorbemerkungen

Wie Teilhard einleitend in den zweiten Teil von „Comment je vois“ betont, will seine hier gebotene Unions-Metaphysik nichts anderes sein als eine metaphysische Rekonstruktion einer Phänomenologie, das heißt, er hofft auf deduktivem Weg ein ähnliches Resultat zu erreichen, wie er es auf dem Weg der Synthese empirischer Phänomene erreicht hat.

Teilhards Anliegen wird in § 25 seiner Schrift folgendermaßen umschrieben: „Au cours des pages qui précèdent, je me suis uniquement attaché à découvrir, et à suivre jusqu'au bout, dans le Monde, un fil tangible, une *loi de récurrence* (l'Enroulement cosmique), quitte à en contrôler l'ultime extrapolation par retour critique à une forme plus approfondie d'expérience (perception de l'influence Chrétienne). — Dans cette deuxième Partie, je vais chercher à reconstruire déductivement, c'est-à-dire a priori, le système ainsi observé (y compris ses prolongements théologiques ou révélés) en partant de certains principes généraux pris comme Absolu. Je ne me dissimule naturellement pas ce qu'a de précaire et de provisoire une telle Métaphysique. Mais je sais aussi que, de proche en proche, d'approximation en approximation, c'est par de tels essais que se construit graduellement, en Science aussi bien qu'en Philosophie, *l'Univers pensé* sur lequel, avons-nous vu, doit achever de se nouer un jour la Réflexion humaine.“

Ich glaube, daß man ergänzend — und vielleicht berichtend — zum obigen noch sagen muß, daß Teilhard hier nicht den Versuch zu einer systematischen Metaphysik unternehmen will, sondern nur die hintergründigen Voraussetzungen seiner Phänomenologie sich selbst und ändern (als Grundlage zur weiteren Diskussion) bewußt machen will. Man wird darum diese Unions-Metaphysik, wie sie uns Teilhard in „Comment je vois“ bietet, weder unter- noch überschätzen dürfen. Was im Vorwort zu dieser Schrift gleich als erste Bemerkung gemacht wird, gilt vor allem hier: „La ‚Weltanschauung‘ que je propose ne représente aucunement un système fixé et fermé.“

Wie sich an seiner Metaphysik der Einigung dann klar zeigt, sind die bereits bewußt gewordenen und im Teilhardschen Schrifttum genannten wie auch die erst hier in der Metaphysik bewußt werdenden Voraussetzungen streng philosophischer und vor allem theologischer Natur. Die auf nur vier Seiten im Manuskript beschränkte Unions-Metaphy-

sik ist in Wirklichkeit der Niederschlag eines lebenslangen Ringens um das transzendente Unum auf allen geistigen Gebieten: der Wissenschaften, der Philosophie und vor allem der Theologie. Teilhard denkt gerade hier immer auf einen letzten theologischen Horizont hin, der auch der ungenannte, immer aber letztlich anwesende Horizont seiner Phänomenologie ist.

Gerade für die theologische Überlegung bieten sich „Unions-Typen“ oder Einigungsformen unausschöpflich (weil göttlich) tiefer Art an, die in ihrer „strukturellen“ Bedeutung auch für die geschöpflichen Einigungsweisen (als *vestigium* und *imago Dei*) noch kaum genügend erkannt und deshalb auch noch nicht hinreichend erarbeitet sind¹. Von zentraler Bedeutung sind hier die beiden theologischen Unionsformen: die trinitarische und die christologische (hypostatische) Union. In der trinitarischen Union ist die Einheit und Einigung verschiedener Personen in der gleichen göttlichen Natur gegeben. In der christologischen Union hingegen ist die Einheit und Einigung verschiedener („unvermischt, aber ungetrennt“) Naturen in der einen göttlichen Person des Logos gegeben. Die trinitarische Union ist Natur-Einheit verschiedener Personen, die christologische Union Person-Einheit verschiedener Naturen. Da Christus aber wesenhaft Gott ist als zweite Person der Trinität, zugleich aber auch Mensch ist durch die hypostatische Union, offenbaren sich in Christus beide Unionsformen in der lichtvollsten Weise. Warum sollten alle diese Unionsverhältnisse nicht auch für das Geschöpf als Spur und Gleichnis in analoger Weise strukturelle Bedeutung haben, wo es doch im geschöpflichen Bereich überall — vom Atomverband angefangen bis hinauf zu den Sozialphänomenen des Menschen — um Einigungsverhältnisse (von „Naturen“ und „Personen“) geht? Mit diesen Andeutungen sollte nur gesagt sein, daß eine Metaphysik des Geschöpfes auf eine Unions-Metaphysik wohl kaum verzichten kann, wodurch Teilhards Unternehmen nicht nur legitimiert ist, sondern geradezu postuliert wird.

¹ Zur Theologie und Philosophie des „*vestigium et imago Trinitatis*“ vgl. u. a. Adolf Haas S. J., Die „Stilähnlichkeit“ christlicher Glaubenstatsachen mit den beiden Lebensakten der Entwicklung. In: *Gott in Welt*. Festgabe für Karl Rahner. Freiburg - Basel - Wien 1964, Bd. II, S. 756—778. — Walter Kern S. J., Einheit in Mannigfaltigkeit. Ebd. Bd. I, S. 207—239. — Peter Hünermann, Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier. Symposium 10 (Freiburg/München 1962). — Hans André, Die dreieinige Selbstüberschreitung als Urprozeß alles Lebendigen (Braunsberg 1935). — Ders., Vom Sinnreich des Lebens. Eine Ontologie gläubiger Wurzelfassung (Salzburg 1952). — Anton Burkhardt, Der Mensch, Gottes Ebenbild und Gleichnis, Freiburger theol. Studien, 79 (Freiburg i. Br. 1962). — Johannes Hessen, Hegels Trinitätslehre, Freiburger theol. Studien, 26 (Freiburg i. Br. 1922). — Vom ethnologischen Standpunkt sind bedeutungsvoll: Cyrill von Krasinski, Tibetische Medizinphilosophie (Zürich 1954). — Ders., Die geistige Erde (Zürich 1960). — Ders., Mikrokosmos und Makrokosmos (Düsseldorf 1960). — Clemens Kaliba, Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes (Salzburg 1952).

Unter den theologischen Voraussetzungen steht in Teilhards ganzem Werk an erster Stelle die Inkarnation, und zwar der Primat Christi, das heißt, daß Gott auch Mensch geworden wäre ohne die Sünde, daß also die Menschwerdung Gottes zu den ewigen Urgedanken Gottes gehört. Unter dieser christologischen Voraussetzung erhält natürlich die Schöpfung eine gewisse Notwendigkeit, die wir in den Teilhardschen Aussagen über Schöpfung überall durchspüren. Wenn der *Vater* den *Sohn* im *Hl. Geist* verherrlichen will, und zwar auch durch die Menschwerdung des Sohnes, dann muß er eine Schöpfung erschaffen, die so oder so auf ein personales Geschöpf hinausläuft, mit dem der Logos sich in hypostatischer Union verbindet. Diese Notwendigkeit zur Erschaffung ist eine Folge des absolut freien Liebesentschlusses, den Sohn durch die Inkarnation zu verherrlichen. Ferner ist zu bedenken, daß Teilhard immer an die konkrete Schöpfungsordnung und die konkrete Heilsgeschichte denkt. Er spricht ja im 2. Teil seiner Phänomenologie (in „Comment je vois“) ausdrücklich von dem „Phénomène Chrétien“ (§ 21—24). Im Horizont dieses konkreten „Christlichen Phänomens“ erhält aber die Schöpfung — und zwar die Schöpfung, die auf ein personales Geschöpf tendiert — eine unumgängliche Notwendigkeit, ja man könnte sagen: eine göttliche „Selbstverständlichkeit“, da eben Inkarnation ohne Schöpfung nicht zu denken ist. Diese Schöpfungsnotwendigkeit ist aber umfassen von der absolut-göttlichen Freiheit des trinitarischen Liebesentschlusses, den Sohn als Gottmensch verherrlichen zu wollen. Die Freiheit der Schöpfung ist also, streng und konkret verstanden, eine „christologische“.

Man kann selbstverständlich in der Schöpfungslehre von der konkreten Heilssituation, wie sie in Christus konstituiert ist, absehen und sich fragen, ob die Schöpfung in dieser mehr abstrakten Betrachtung als notwendig oder frei zu definieren ist. Eine theistische Schöpfungslehre wird gerade gegenüber pantheistischen Emanationsvorstellungen eindeutig daran festhalten, daß Gott absolut frei war, zu schaffen oder auch nicht zu schaffen. Teilhard war nicht theologisch so naiv, daß er eine solche These nicht voll akzeptiert hätte. Seine Kritik der Schöpfungslehre zielt aber — wie § 29 seiner Unions-Metaphysik beweist — in eine ganz andere Richtung. Eine Schöpfungslehre, die nur den abstrakt-theologischen Gesichtspunkt (unter Ausklammerung also des christologischen Mysteriums in seiner ganzen Breite und Tiefe) als Strukturprinzip dieser Lehre betrachtet — wie es nach Ausweis der Lehrbücher tatsächlich weithin geschehen ist und noch geschieht —, kommt doch in die unmittelbare Gefahr, den Schöpfungsakt „comme un geste presque arbitraire de la Cause première“ zu interpretieren. Ist aber die konkrete Heilssituation in Christus das Strukturprinzip einer Schöpfungslehre, so erhält Schöpfung einen ganz neuen, erfüllten Sinn als Weg zum Menschen und im Menschen als Weg zum Gottmenschen und

im Gottmenschen als Weg zur letzten Parusie des dreieinigen Gottes im „neuen Himmel und der neuen Erde“. Damit verliert der Schöpfungsakt — in unserer immer armseligen, analogen Verständnisweise — den gefährlichen Charakter eines „göttlichen Willküraktes“ und offenbart sich uns in seinen unüberbietbaren letzten Zielen. Damit wird aber auch eine christologisch orientierte Schöpfungslehre eine wesentlich von der heilsgeschichtlichen Zukunft her lebende Lehre: der Schöpfergott, der wohl den Anfang setzt (*ex nihilo sui et subjecti*), wird bei Teilhard vor allem der „Deus ante nos“, der trinitarische Gott, auf den hin alles sich bewegt, was in Bewegung gesetzt wird, und der alles durch Christus an sich zieht: Gott als das Omega aller geschöpflichen Wege.

Das Verwunderliche ist aber — um es gleich vorweg zu bemerken —, daß Teilhard in den vier Schritten seiner Unions-Metaphysik, wie er sie in „*Comment je vois*“ vorlegt, die hypostatische Union der Menschwerdung des Logos völlig übergeht, d. h. nicht als eigenen „Schritt“ setzt, obwohl er im zweiten Schritt ausdrücklich die trinitarische Union in seine Ableitungen einbezieht. Außerdem hat er ja — wie mehrfach erwähnt — im 2. Teil seiner Phänomenologie das christliche Phänomen ausdrücklich behandelt, so daß man erwarten müßte, daß er in seiner Unions-Metaphysik neben dem trinitarischen vor allem den christologischen Unionstypus als Moment seiner Ableitungen einsetzt. So wird die Christologie aber erst im letzten Paragraphen seiner Metaphysik (bei den Folgerungen aus der Unions-Metaphysik) als „*axe, non plus seulement historique ou juridique, mais structurel, de toute la théologie*“ (§ 31) erwähnt. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß Teilhard immer in dieser „christologischen Struktur-Achse“ denkt. Da das schrittweise Be-denken der hypostatischen Union in seiner Unions-Metaphysik einfach fehlt, andererseits aber alles unter dem Licht der christologischen Union steht und nur von hier voll verständlich gemacht werden kann, finden wir in seiner Unions-Metaphysik eine ganze Reihe mißverständlicher Ausdrücke, die den Eindruck erwecken, als solle die Christologie (bzw. *creatio, incarnatio und redemptio*) unter das allgemeine Prinzip der Reduktion des Vielen in das Eine subsumiert werden. Es ist absolut nichts dagegen einzuwenden, wenn in einer Unions-Metaphysik die „*réduction unificatrice du Multiple*“ (§ 31) das Leitmotiv ist, unter dem auch die Geheimnisse der Trinität und Inkarnation gesehen werden. Und Teilhard sollte, wenn wir ihm gerecht werden wollen, auch in diesem Sinne interpretiert werden. Aber es ist doch reichlich mißverständlich, wenn (wegen des Fehlens eines „christologischen Schrittes“) der Eindruck entsteht, daß die wesentlichsten Mysterien aus einem allgemeinen Prinzip deduziert werden sollen, das dann selbst zum „Mysterium der Mysterien“ gemacht wird (§ 31): „*Dans une Métaphysique de l'Union, les trois ,mystères' fondamentaux du Christianisme n'apparaissent plus que comme les trois faces d'un même*

mystère des mystères, celui de la Plérômisation (ou réduction unificatrice du Multiple).“ Verstehen wir unter dieser Pleromisation das „Pleroma Christi“ der paulinischen Briefe, woran wohl kaum zu zweifeln ist, können wir Teilhard voll zustimmen und eine wichtige theologische Intuition anerkennen. Daß in seiner Metaphysik der Einigung ein eigentlicher christologischer Schritt fehlt, bleibt aber eine bedauerliche Lücke.

Wie können wir diese Lücke erklären? M. E. ist die Sache ganz schlicht und einfach damit zu erklären, daß die Schrift „Comment je vois“ nicht für die Veröffentlichung, sondern nur zur Diskussion im Bekanntenkreis Teilhards bestimmt war und diese „christologische Lücke“ einfach aus Versehen entstanden ist. Wir können in den nicht zur Veröffentlichung bestimmten Essays viele solche Lücken entdecken. Es wäre für einen Teilhard-Interpreten ein schlechtes Zeichen seiner Interpretationskunst, wenn er versuchen wollte, Teilhard auf Grund solcher Lücken „einen Strick zu drehen“ — nach dem Motto: was geschrieben steht, steht geschrieben. Der gute Interpret wird im Gegenteil solche Lücken wohl erkennen, aber in seiner Auslegung der Texte diese Lücken auszufüllen versuchen im Sinne des Autors. Erst so wird er ihm voll gerecht werden können. Man erinnere sich auch an *H. de Lubacs* Bemerkung (*La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1962, S. 293, Anmerkung 3): „On n’oubliera pas que le Père Teilhard n’a pas désiré la publication ni la circulation de tous ses essais. Nombre d’entre eux n’ont été pour lui que le moyen de fixer des points de repère, de jalonner la marche d’un esprit toujours en mouvement; il convient donc de les prendre aujourd’hui comme des documents utiles pour l’étude d’une pensée qui se cherche, non comme autant d’expressions d’un système tout formé.“ Erwähnt sei auch das sehr kluge Wort des kritischen *Olivier A. Rabut O. P.* (Gespräche mit Teilhard de Chardin, Freiburg 1961, S. 159 f.): „Die christlichen Leser Teilhards werden oft von einander widersprechenden Empfindungen bewegt. Sie erkennen bei ihm eine geistige Strahlungskraft von sehr persönlicher Färbung, deren innerste Beschaffenheit hervorragend erscheint. Aber umgekehrt fragen sie sich, ob Teilhard de Chardins Christentum nicht verborgene Sprünge aufweist, die sich erst nach geraumer Zeit enthüllen werden. Nachdem ich ähnliche Besorgnisse verspürt und lange überlegt habe, bin ich zur Überzeugung gelangt, daß sie nicht gerechtfertigt sind. Sicher bedarf Teilhard in mehreren wesentlichen Punkten einer *Ergänzung*; man muß beispielsweise auf der letzten Ursprünglichkeit der übernatürlichen Ordnung bestehen, auf Werten, die die Evolution nicht aufscheinen läßt, und auf den Konflikten, die sie mit den konkreten Bewegungen der Natur in Gegensatz bringen können. Aber nichts hindert uns, diese Ergänzungen zu formulieren, und sie stehen in keinem Widerspruch zum

Werke Teilhards. Außerdem müssen einige Unterscheidungen getroffen werden, es fehlen unerläßliche Präzisierungen in den Texten. Aber die notwendigen Erklärungen zerstören das Denken Teilhards nicht. Das Vokabular ist zuweilen mehrdeutig, manche Formulierungen sind unglücklich, die Ausarbeitung ist unzulänglich (und wir bedauern diese Lücken). Aber hinter dieser enttäuschenden Außenseite kann man sehr richtige *Ur-Intentionen* wahrnehmen, die imstande sind, dem christlichen Denken neues Blut zuzuführen.“ Wir werden also in Teilhards Unionsmetaphysik die „christologische Lücke“ wohl feststellen, aber an den betreffenden Stellen auch ausfüllen und in unserer Interpretation mitbedenken müssen.

Nach diesen zum Verständnis notwendigen Vorbemerkungen wollen wir uns den vier Schritten der Metaphysik Teilhards zuwenden.

Die Einigungsdynamik des Seins

Teilhard beginnt seine Metaphysik (§ 26) mit einer Vorüberlegung über das Sein, die wir nicht übergehen dürfen. Wie nach der modernen Physik Bewegung nicht unabhängig ist vom Beweglichen (*mobile*), sondern gleichsam innerlich zu seiner Existenz gehört, so versucht Teilhard zu zeigen, „daß eine schmiegsamere und reichere Dialektik möglich wird als die anderen, wenn man als Ausgangspunkt setzt, daß das Sein — weit davon entfernt ein alleinstehender Endbegriff zu sein (*notion terminale et solitaire*) — eine definierbare Wirklichkeit ist (zumindest genetisch, wenn nicht ontologisch), und zwar durch eine besondere, mit ihm unlösbar verbundene Bewegung: nämlich derjenigen der Einigung (*union*). Auf diese Weise kann man, je nach dem Fall, schreiben:

Sein = sich mit sich selbst einen oder die andern einen (aktive Form)

Sein = geeint sein und geeint worden sein durch einen andern (passive Form); oder klarer auf lateinisch:

Plus esse = plus plura unire (aktive Form)

Plus esse = plus a pluribus uniri (passive Form).“

An dieser Stelle hat die Interpretation schon öfter herumgerätselt. Was wohl einigermaßen sicher zu erkennen ist, sei in ein paar Bemerkungen gesagt: 1. Sein wird bestimmt und ist bestimmt von der Weise her, wie es mit sich selbst eins ist, wobei man an das philosophische Axiom denken kann: *ens et unum convertuntur*. Dabei wird das Eins-Sein nicht nur dinghaft-statisch als „In-sich-ungeteilt-Sein“ (*indivisum in se* und folglich auch *divisum ab omni alio*) gesehen, sondern dynamisch als „Sich-mit-sich-selbst-Einen“. Das heißt nicht, daß Sein sich selbst aus dem Un-Einsssein zum Einssein in einem ontischen Akt bringt, sondern Sein ist grundlegend immer auf sich selbst

bezogen, ist in einem Akt sich selbst gegeben, und zwar ebenso ursprünglich und unaufhebbar, wie es Sein ist. Man kann hierbei auch an das scholastische Prinzip denken: Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa (Thomas, De ver. 2, 2 ad 2). Dieses aktive (oder besser ontologisch: akthafte) Sichselbstgegebensein ist (anders ausgedrückt) die Innerlichkeit des Seins. — 2. Teilhard fügt ausdrücklich aber noch eine zweite Bestimmung zum „Sich-mit-sichselbst-Einen“ hinzu: „Die-andern-Einen“. Der inneren Einigungsdynamik des Seins entspricht eine gleichsam nach außen tendierende Dynamik: andere einen. Das ist freilich recht zu verstehen: alle endlichen Seienden (ens ab alio) stellen in sich — im Maße ihres Seinsbesitzes — ein „Insichselbst-Geeintsein“ dar; aber je mehr sie am Sein teilhaben, um so mehr müssen sie auch folglich seinsbezogen zum anderen Seienden sein, denn am Sein haben ja alle teil; die mehr am Sein Teilhabenden müssen also notwendigerweise mehr und tiefer seinsbezogen sein zu den weniger am Sein Teilhabenden als diese unter sich. Das heißt aber, einfacher ausgedrückt: die höhere „Seinsschicht“ hat einen tieferen Bezug zu den niederen „Schichten“ als die niederen Seienden unter sich. Wenn Sein aber „Sich-mit-sichselbst-Einen“ besagt, dann besagt es auch, daß höheres Sein niederes Sein eint. Ja in dem Maße, als ein Sein selbstgeeint ist, im gleichen Maße eint es andere oder kann es andere einen. G. Crespy (Das theologische Denken Teilhard de Chardins, Stuttgart 1963, S. 158) hat richtig bemerkt, daß es hier Teilhard um das Sein als „Mitsein“ geht. Darüber hinaus können wir aber noch konkreter sagen, daß hier Teilhard das philosophische Prinzip seiner „Centrologie“ angibt (Essai d'une dialectique de l'union, 1944. In: Oeuvres VII, L'activation de l'énergie, Paris 1963, S. 103—134). Ein Seiendes ist im Maße seines Seinsbesitzes und damit im Maße seines Eins-Seins nach Teilhard ein „Zentrum“. Dem Bewußtsein als dem eigentlichen Zentrum schreibt Teilhard eine *dreifache* einigende Tendenz zu (Der Mensch im Kosmos, S. 252): 1. Alles nacheinander um sich selbst zu zentrieren. 2. Sich immer mehr in sich selbst zu zentrieren. 3. Eben durch diese Überzentrierung in Verbindung mit allen anderen Zentren zu treten. In der Zentrologie Teilhards werden diese grundlegenden Erkenntnisse weiter ausgeführt. Wir wollen uns mit diesem Hinweis begnügen.

Der erste Schritt der Unions-Metaphysik: Setzung des „Ersten Seins“

§ 27 beginnt Teilhard mit der Ableitung seiner Unions-Metaphysik: „In *einem ersten Moment* (Schritt, dans un premier temps) muß man mit einer ganz und gar gegebenen (Voraus-)Setzung beginnen (worin

keinerlei Unterschied mit der klassischen Philosophie besteht): nämlich die irreversible und sich-selbst-genügende (self-suffisante) Präsenz eines ‚Ersten Seins‘ (unser Punkt Omega). Anders wäre es (logisch ebenso wie onto-logisch) unmöglich, irgendetwas anzufügen, das heißt auch nur einen weiteren Schritt zu machen.“

Die beiden schwerwiegenden Sätze geben uns die Grundvoraussetzung des Teilhardschen Systems und seines ganzen Denkens bekannt: Gott als das „Erste Sein“, „Zentrum der Zentren“ (Phénomène Humain, S. 328), absolut sich selbst genügend, in einer irreversiblen Präsenz seiner Schöpfung gegenwärtig, der „Deus ante nos“ (Omega), der alles an sich zieht — ist die grundlegende Gegebenheit („toute donnée“ § 27), ohne die nichts Weiteres sinnvoll gedacht und getan werden kann. Die „irreversible Präsenz“ des „Ersten Seins“ meint natürlich den jedem Raum-Zeitpunkt gleich gegenwärtigen Schöpfer, dessen an sich unräumliche und unzeitliche Gegenwärtigkeit aber dem zeitlichen Werdeprozeß der Schöpfung die Sinnrichtung vom Punkt Alpha zu Punkt Omega verleiht.

Der 2. Schritt: Die trinitarische Einigung (Trinitisation)

Teilhard fährt in § 27 folgendermaßen fort: „Damit aber dieses initiale und finale Zentrum in sich selbst in seinem erfüllten Eigendasein („splendide isolement“) bestehen kann, sind wir genötigt, es uns (entsprechend den geoffenbarten Tatsachen — *zweites Moment*) als sich selbst trinitarisch entgegengesetzt vorzustellen. So erweist sich bis in diese ursprünglichen Tiefen das als Grundlage unserer Metaphysik angenommene Prinzip als göltig und erklärend: Gott selbst existiert in einem streng wahren Sinn nur, *indem er sich eint* (en s'unissant). — Sehen wir nun weiter, wie er sich — in einem anderen Sinn — nur vollendet (s'achève), indem er eint (en unissant).“ Der zweite Schritt offenbart das im ersten Schritt als absolut gegebene „Erste Sein“, das Schöpfer und Vollender („initiales und finales Zentrum“) aller Dinge ist, in einer trinitarischen Unions-Dialektik. Das „Erste Sein“ ist nicht einpersönlich, sondern dreipersönlich, das heißt, Gott vollzieht sein absolut sich selbst genügendes Leben in zwei grundlegenden Lebensakten: in einem Akt höchster geistiger Zeugung geht der ewige *Sohn* (Logos) aus dem ursprungslosen *Vater* hervor, ewiges Urbild und ewiges Abbild setzen sich gleichsam in lebendigem Hervorgang einander gegenüber; und in einem zweiten göttlichen Lebensakt der Liebe zwischen Vater und Sohn vereinigen sie sich wieder in der Person des *Hl. Geistes*, dem Geist der liebenden Einigung. Man kann also in einem wahren Sinn sagen: Gott existiert nur, indem er sich eint.

Drei-Faltigkeit und Drei-Einigkeit durchdringen sich in höchster Weise in Gott, und zwar so, daß das eine das andere nicht aufhebt, sondern das eine das andere zur höchsten Offenbarung bringt. *Scheeben* betont darum (Die Mysterien des Christentums, Freiburg 1951, S. 99) sehr richtig: „Nirgendwo sehen wir also in der göttlichen Dreifaltigkeit einen Riß, eine Trennung, eine Scheidung, nicht einmal einen Unterschied, der nicht schon in sich selbst zugleich das Prinzip der Verbindung und Einheit trüge. Alles ist hier Einheit, Verbindung, Harmonie im höchsten und schönsten Sinne des Wortes. Die Dreifaltigkeit hebt die Einheit und Einfachheit Gottes nicht nur nicht auf: diese Einheit und Einfachheit offenbart sich vielmehr erst in ihrer vollen Macht und Größe durch die Dreieinigkeit, durch die absolute Eintracht und Harmonie, womit sie die Dreifaltigkeit in Gott durchdringt und durchwaltet. Hier erscheint sie eben als eine überaus reiche, lebendige Einheit, ebenso reich an Bewegung wie an Ruhe, an Mitteilbarkeit wie an Selbstgenügsamkeit, an Mannigfaltigkeit wie an Einfachheit, an Gemeinsamkeit wie an Selbstständigkeit. Das ist das große Wunder, das übernatürliche Geheimnis, welches der Glaube unserer Betrachtung darbietet, das Geheimnis, dem unsere Vernunft ohne den Glauben sich nicht nahen, das sie auch durch den Glauben nicht in sich selbst schauen, geschweige denn in seinen Tiefen erschöpfen und ergründen kann, das sie aber nichtsdestoweniger im Spiegelbilde des Glaubens zu betrachten vermag und als ein unermessliches Lichtmeer, als ein unendlich reiches System der lichtvollsten und erhabensten Wahrheiten erkennt und bekennt. Es ist ein Geheimnis, das gerade deshalb, weil es so hoch über sie hinausliegt, unsere Vernunft anziehen muß und auch durch den geringsten Einblick, den es ihr in seinen Schoß gewährt, sie mit namenlosem Entzücken erfüllt.“

Obwohl die trinitarische Unions-Dialektik in lichtvollster Weise auch für die Klärung geschöpflicher Einigungsverhältnisse dienen könnte, macht Teilhard in seiner Unions-Metaphysik keinen weiteren Versuch in dieser Richtung. Es genügt ihm hier, zu wissen, daß auch das „Erste Sein“ (als initiales und finales Zentrum) in sich selbst als sich-einigend existiert. Entsprechend der einleitend schon gegebenen Definition (Sein = sich mit sich selbst einen oder die andern einen) scheint der letzte Satz von § 27 auf die Schöpfung zu verweisen, und zwar als ein Tun Gottes, in welchem er „anderes“ (Geschöpfliches) eint: „Sehen wir nun weiter, wie er — in einem anderen Sinn — sich nur vollendet (s'achève), indem er eint (en unissant).“ Wohlgemerkt: es heißt hier im Text nicht s'unissant, wie vielfach in Büchern über Teilhard zitiert wird)². Damit wären bezüglich des „Ersten Seins“ beide Momente der anfangs gegebenen Definition erfüllt.

² Wer in den Schriften und im Geiste Teilhards nicht bewandert ist, könnte hier trotzdem noch eine pantheistische Tendenz vermuten, d. h., die Schöpfung sei notwendig zur Vollendung Gottes. Wir können hier das umfangreiche Problem des Pantheismus und seiner Beziehungen zu Teilhards System nicht erörtern. Nur folgendes sei festgestellt:

1. Die besten Teilhard-Kenner (z. B. Cuénot, Crespy, H. de Lubac, Tresmontant, Rabut, Grenet) sind der wohlbegründeten Überzeugung, daß Teilhard keineswegs pantheistisch verstanden werden darf. Abbé P.-B. Grenet sagt z. B. in seinem sehr kritischen Buch „Pierre Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui“ (Paris 1960, S. 121): „Il refuse, avec toute la clarté désirable, un certain nombre d'erreurs modernes et, tout particulièrement, d'erreurs qui semblent menacer sa propre présentation des dogmes: le panthéisme... Sur chacun de ces points, il est clair que Teilhard a parfaitement conscience des erreurs menaçantes, qu'il les connaît et les décrit

Der nächste Schritt der Unions-Metaphysik, der sich der Schöpfung zuwendet, bringt nun nicht eine Betrachtung der für das Geschöpfliche bedeutungsvollsten Unionsverhältnisse im Geheimnis der gottmenschlichen Einheit in Christus; vor allem die Formel von Chalkedon „ungetrennt und unvermischt“ als Unionsgesetz der göttlichen und menschlichen Natur im einen göttlichen Logos, analog angewandt auf die geschöpflichen (besonders menschlichen) Einigungsverhältnisse, hätte zu einer spekulativ-theologischen Begründung der „Unionsgesetze“ führen können, wie sie Teilhard besonders in seiner „Zentrenlehre“ (Centrologie) ableitet (Oeuvres VII, S. 122—124), aber auch sonst überall anwendet. Besonders das überall auftauchende Gesetz „l'union différencie“ (Einigung differenziert) — in der menschlichen Sphäre mit der Variante „l'union personalise“ — scheint mir eine „christologische“ Formel zu sein, wobei nicht geleugnet werden soll, daß sie sich überall auch empirisch bewahrheiten läßt. Wie dem auch sei — der nächste Schritt in Teilhards Metaphysik übergeht den christologischen Unionstypus und bringt (eigentlich unerwartet) eine schwer zu interpretierende Spekulation über das Nichts.

Der 3. Schritt: Das Nichts als pure Vielheit, schaffbares Nichts und Flehen, zu sein

Der dritte Schritt ist in § 28 folgendermaßen dargestellt: „Wir kommen also zur Erkenntnis, daß Gott in dem Akt selbst, in dem er seine Realität setzt, sich dreifaltig vollzieht (se trinitaire). Aber das ist noch nicht alles. Durch die Tatsache selbst, daß das Erste Sein sich in sich selbst eint, um zu existieren, läßt es ipso facto eine andere Art von Gegensatz (opposition) auftreten, nicht mehr im Herzen, sondern an den Gegenpolen (aux antipodes) seiner selbst (*das dritte Moment*). Die selbst-subsistente Einheit ist am Pol des Seins; und folglich notwendigerweise ganz darum herum, an der Peripherie, das Viele (le Multiple): das pure Viele (verstehen wir das recht), oder das ‚schaffbare Nichts‘

exactement, et qu'il les repousse explicitement; d'intention et de formules, Teilhard est orthodoxe.“

2. Teilhard hat sich sein Leben lang mit dem Pantheismus auseinandergesetzt, den er besonders in seiner ost-asiatischen Religionsform aus eigener Erfahrung kennenlernte. Unter dieser Rücksicht unterscheidet er einen Pantheismus der Verschmelzung (oder der Identifikation) und einem Pantheismus der Konvergenz (der wieder in einen Pantheismus der Einigung und einen Pantheismus der Vereinigung zerfällt). Nur der Pantheismus der Vereinigung ist nach Teilhard diskutabel: Der göttliche Schöpfer ist Zentrum der evolutiven Welt und ist wesentlich von dem unterschieden, was sich vereinigt; „Christus ist das Herz der Welt, aber die Welt ist nicht Christus“, formuliert Crespy (Das theologische Denken Teilhard de Chardins, Stuttgart 1963, S. 333; vgl. besonders die Anmerkung 16 auf S. 331 ff.).

(Néant créable), das wohl nichts ist — und das doch durch eine passive Virtualität zur Anordnung (das heißt zur Einigung) eine Möglichkeit ist, ein Flehen, zu sein (imploration d'être) —, auf das hin sich alles so vollzieht, als habe Gott nicht widerstehen können (aber gerade hier in solchen Tiefen weiß unser Erkennen entschieden nicht mehr, wie höchste Notwendigkeit von höchster Freiheit zu unterscheiden ist).“

Gegenüber diesem Text, der an spekulativer Kühnheit wohl einzigartig bei Teilhard ist, haben sich die Interpreten zumeist recht hilflos gezeigt oder sie haben ihn in den dunklen Bereich der Mythologie verwiesen und dann handfeste Häresien gegen die christliche Schöpfungslehre konstruiert. Ich glaube nicht, daß man Teilhard — so schwierig der Text wirklich auch sein mag — gerecht geworden ist. Der außerordentlich kenntnisreiche und einfühlungsfähige *G. Crespy* (Das theologische Denken Teilhard de Chardins, Stuttgart 1963, S. 161 f.) schreibt zu dieser Stelle: „Dieser Text erforderte für sich allein eine Welt von Kommentatoren, in der wir Gefahr liefen, uns zu verlieren, vor allem wenn wir glaubten, ihn mit Hilfe von Schemata, die wir bei Hegel, Schelling, Berdjajew etc. vorfänden, erhellen zu können. Die Idee des ‚schaffbaren Nichts‘ ist nicht weniger zweideutig als die des ‚Nicht-Seins‘ oder des ‚Meon‘, vor allem wenn dieses ‚schaffbare Nichts‘ bereits ein reines Vieles ist, das mit einem ‚passiven Vermögen zur Anordnung‘ ausgestattet ist, die als ein ‚Flehen, zu sein‘ dargestellt wird. Kurz, Teilhard scheint einfach sagen zu wollen, daß das, was eine Welt auf dem Wege der Evolution werden wird, als Versprechen der Welt existiert, sobald die innertrinitarische Beziehung sie ‚aufbrechen‘ läßt. Das ursprüngliche ‚Chaos‘ ist keine reine, ungestaltete Materie, es enthält als Virtualität oder ‚Flehen, zu sein‘ eine Vor-Struktur der Vereinigung. Man hat Teilhard manchmal vorgeworfen, er habe das schöpferische Tun als notwendig begriffen. *M. L. Cognet* geht so weit, von ‚evolutivem Fatalismus‘ zu sprechen. Teilhard beschränkt sich darauf, daß man auf der Ebene des schöpferischen Bezuges die höchste Notwendigkeit nicht von der höchsten Freiheit unterscheiden kann. Alles vollzieht sich so, als habe . . . Diese dem Mann der Wissenschaft vertraute Formel hat niemals etwas anderes eingeleitet als eine phänomenale Feststellung. Da die Welt ist, was sie ist (oder besser hier: was sie sein wird), und Gott ist, was er ist, vollzieht sich alles so, als habe Gott sich nicht hindern können, zu schaffen, und zwar gerade kraft der strukturellen Identität zwischen der Trinität und dem Versprechen der Welt, das der innertrinitarischen Vereinigung selbst ‚entspringt‘.“

Um die Breite der Interpretationsmöglichkeit zu zeigen, möchte ich kurz noch *P. Smulders* (Theologie und Evolution, Essen 1963, S. 103 f.) zu Wort kommen lassen: „Mit Recht bemerkt Tresmontant (S. 113, 115), daß hier auf die alte ‚metaphysische Mythologie‘ zurückgegriffen wird und daß dieses absolut Viele der prote

hyle des Aristoteles gleichkommt. Dieser Begriff der ersten Materie wird aber durch die christliche Schöpfungslehre gerade ausgeschlossen. Es ist richtig, wenn Teilhard sagt, daß das absolut Viele das Nichts ist: wo keine Spur von Einheit ist, da ist das Nichts. Und dennoch kann er es nicht lassen, diesem Nichts gewisse Eigenschaften zuzuerkennen: es ist ‚Fähigkeit‘ (virtualité), ‚eine Bitte um Sein‘, und im folgenden Abschnitt spricht er von dessen ‚Struktur‘. Durch seinen Schöpfungsglauben wird er gezwungen zu erklären, daß das absolut Viele das Nichts ist; aber seine Metaphysik macht doch ein Etwas daraus. In seinen früheren Schriften hatte er, mehr vom mythologischen Bild angezogen als durch den Glauben erleuchtet, sogar von einem Kampf Gottes gegen dieses Nichts gesprochen: ‚Die überbordende Einheit des Lebens kämpft durch die Erschaffung gegen das nicht existierende Viele, das sich ihr wie ein Kontrast und eine Herausforderung entgegenstellt‘ (bei Tresmontant, S. 112). In dieser Vorstellung des absolut Vielen scheint Teilhard das Opfer einer räumlichen Phantasie, die unmetaphysisch ist, geworden zu sein. Dadurch, daß Gott sich als das absolut Eine setzt, soll er um sich herum sein Gegenbild setzen. Metaphysisch ist das nicht. Hier gilt das wirklich metaphysisch tiefe Wort Augustins: ‚Gott hat nichts sich selber Entgegengesetztes.‘ Gott ist das absolute Ja. Auch die reine Möglichkeit, der Teilhard sein absolut Vieles gleichsetzt, ist keine Wirklichkeit außerhalb Gottes. Allein kraft der Erschaffung, auf Grund des freien Schöpfungswillens Gottes wird das Mögliche ihm gegenüber unterschieden. Doch das würde eigentlich zur alten scholastischen Diskussion über die Realität der possibilita führen.“

Ganz anders — und, wie mir scheint, richtiger — urteilt *H. de Lubac* (*La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*. Paris 1962, S. 281 ff.): Er fragt, ob die Erklärungen, die Teilhard zur Schöpfungslehre gegeben hat, ganz glücklich waren. *Charles Journet* (in: *Nova et vetera*, 1960, S. 313) hat Teilhard ja vorgeworfen, daß bei ihm „das Geheimnis der Erschaffung aus Nichts radikal ausgeschlossen“ sei und daß dieses Fehlen das Zeichen für einen „metaphysischen Monismus“ darstelle (*M.-L. Guérard des Lauriers O. P.*: *La Démarche du P. Teilhard de Chardin, réflexions d'ordre épistémologique*. In: *Divinitas*, 3 [1959] S. 227—228). De Lubac meint jedoch: „L'accusation, telle quelle, n'est pas fondée“ (281). Er zitiert eine ganze Reihe eindeutiger Texte, in denen Teilhard die klassische katholische Schöpfungslehre anerkennt. „Cela suffit à écarter l'accusation“ (282). Das Nichts in Teilhards Unions-Metaphysik ist keine „Matière co-éternelle à Dieu“ (282). Die reine Vielheit (pur Multiple) ist für Teilhard ein Grenz-Begriff (concept-limite), den er auch „Néant physique“, „vrai Néant“, „Néant créable“ nennt und der eine „notion corrélatrice de celle de monde possible, ‚physiquement‘ possible — car il y a ‚des mondes impossibles‘“ (282) — ist.

Wir wollen nun versuchen, in einigen Ansätzen die Spekulation Teilhards über das Nichts zu interpretieren:

1. Man muß bei der Interpretation festhalten, daß Teilhard in den beiden ersten Schritten das Erste Sein als initiales und finales Zentrum betrachtet, das in seiner sich-selbst-genügenden Gegenwärtigkeit Alpha und Omega aller wirklichen und möglichen Dinge ist. Bezüglich der wirklichen Welt ist der Schöpfergott „Zentrum der Zentren“, dessen über-raum-zeitliche Präsenz dem geschöpflichen Kosmos eine irreversible Sinnrichtung verleiht. Nehmen wir ferner hinzu, daß dieses Erste Sein sich trinitarisch eint, so können wir verstehen, daß Teilhard in einem ersten Moment das Nichts, aus dem die Welt wurde, als einen „antithetischen Reflex des trinitarischen Seins“ („Comment je vois“,

§ 29, Anmerkung 28) beschreibt und damit als das Nichts von Einheit, das heißt *die reine Vielheit* (oder reine Möglichkeit). Diese pure Vielheit (*le Multiple pur*) wird als „Peripherie“ des trinitarischen Seins beschrieben; dieser sicherlich mißverständliche Ausdruck kann verständlich werden, wenn man festhält, daß dieses Erste Sein als „Zentrum der Zentren“ bezeichnet wird, das Nichts also als das schlechthin Außer-Göttliche und damit außerhalb des Zentrums und damit „à la périphérie“ bestimmt wird. Dieses peripherische Nichts wird aber nicht von Gott gleichsam in einem Akt als das Gegenüber Gottes gesetzt, so wie Gott als Vater in einem ewigen Lebensakt den Sohn sich „entgegensetzt“, sondern die reine Vielheit ergibt sich — wie Teilhard ausdrücklich betont — *ipso facto* dadurch, daß das Erste Sein als sich trinitarisch einigend besteht.

2. In einem zweiten Moment kann dieses Nichts als „schaffbares Nichts“ verstanden werden, „das zwar Nichts ist — das aber dennoch durch passive Virtualität zur Anordnung (d. h. zur Einigung) eine Möglichkeit (*possibilité*) darstellt“. Es handelt sich also um eine passive Möglichkeit, zu sein, d. h., aus sich selbst kann sich diese Möglichkeit nicht zum Sein und Existieren bringen, ist also von sich aus reine Möglichkeit, die nur durch einen seinsverleihenden Akt zur Seinswirklichkeit kommen kann. Es ist aber nicht absolutes Nichts, sondern gleichsam relatives durch einen Bezug, der von Gott her waltet: Gott erkennt diese wirkliche Welt in allen ihren Einzelheiten und Unterschiedlichkeiten; er erkennt aber ebenso diese Welt in ihrer Möglichkeit, und zwar ebenso bis ins Einzelne ihres Möglichseins, und zwar als endliche Teilhabe und Nachahmung seines göttlichen Wesens (Thomas, S. th. I, q. 14, a. 6, ad 3: *Sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscuiusque, secundum quod diversimode est participabilis vel imitabilis a diversis creaturis*). Man kann darum sagen: Wenn Gott unsere Welt als eine mögliche bis in ihre endlichen Unterschiedenheiten hinein erkennt, hat sein Erkennen bereits eine „terminative“ Note, in der das Nichts dieser Welt (sie ist ja erst Möglichkeit und noch nicht Wirklichkeit) bereits von Gott her als schaffbare Möglichkeit umschrieben ist. Dieses Nichts der möglichen Welt ist also ein „schaffbares Nichts“.

Außerdem ist Gottes Wissen Ursache der Dinge (S. th. I, q. 14, a. 8), also auch Ursache dieser Welt. Deshalb ist aber auch seiner göttlichen Erkenntnis der Möglichkeit dieser Welt (vor ihrer Erschaffung) eine weitere Bestimmung mitgegeben: nämlich der liebende Wille zur Verwirklichung der Möglichkeit — oder, wie Thomas sagt, eine *inclinatio ad effectum* (*Manifestum est autem quod Deus per suum intellectum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam*).

Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis). Dieser „inclinatio ad effectum“ von seiten Gottes entspricht ebenfalls eine „Bestimmung auf seiten des schaffbaren Nichts: durch Gottes liebenden Willen zur Verwirklichung der möglichen Welt wird das Nichts, das durch die Erkenntnis Gottes bereits als Möglichkeit zur Erschaffung „umschrieben“ ist, zu einem „Flehen, zu sein“ (imploration d'être), denn diesem Nichts haftet von seiten Gottes bereits der liebende Wille zur Seinsverleihung an. Es bleibt aber ein „Flehen, zu sein“, d. h., alles hängt von der Erfüllung dieses Flehens durch Gott ab. Damit haben wir schon das dritte Moment der Spekulation Teilhards über das Nichts angegangen.

3. In einem dritten Moment bestimmt Teilhard das Nichts, aus dem durch Gott diese Welt wurde, als ein „Flehen, zu sein“. Es sei nochmals betont, daß es Teilhard um eine metaphysisch-theologische Spekulation der Möglichkeitsgründe dieser konkreten Welt geht, die er in der Phänomenologie als eine auf den Punkt Omega konvergierende Welt beschrieben hat; daß er ferner die Heilsgeschichte (le phénomène chrétien) in Christus mit in seine Phänomenologie hereinnimmt und immer auf sie hin denkt. Von dieser Basis her erhält nun aber das „schaffbare Nichts“ notwendigerweise eine „christologische“ Note. Denn nicht nur der liebende Wille zur Erschaffung der möglichen Welt umschreibt bereits terminativ das Nichts, sondern darüber hinaus der freie Liebesentschluß des *Vaters*, den *Sohn* durch Inkarnation im *Hl. Geist* zu verherrlichen. Soll der ewige Sohn aber die geschöpfliche Menschennatur annehmen, so muß Gott eine auf den Menschen hin konvergierende Schöpfung ins Dasein rufen, und diese Menschennatur trägt die für ein Geschöpf unüberbietbar höchste Bestimmung: mit der göttlichen Natur in der Person des Logos hypostatisch vereinigt zu werden. Damit haftet aber — aus der freien Liebesherrlichkeit Gottes selbst — dem schaffbaren Nichts ein höchstes göttliches „Versprechen“ an: nämlich die Bestimmung zum Menschen und im Menschen die Bestimmung zum Gottmenschen Christus und in ihm die Heimführung der Welt (Pleromisation) in den dreifaltigen Gott. Deshalb wird das schaffbare Nichts zu einem abgründig-unvermögenden Flehen, daß Gott seinen freien Liebesentschluß einlöse. Die Angst, daß durch solche Wendungen wie „schaffbares Nichts“ und „Flehen, zu sein“ etwas der Erschaffung Vorausliegendes (z. B. ein mythologisches Chaos) gesetzt würde, ist völlig unbegründet, da alle diese Ausdrücke nur den Möglichkeitsgrund von Welt von der Seite Gottes her beschreiben. Auch die Bemerkung, die sich an den Teilhardschen Begriff „Flehen, zu sein“ anschließt, dürfte auf dem Hintergrund des bisher Gesagten einigermaßen verständlich sein: „... ein Flehen, zu sein — auf das hin sich alles so vollzieht, als habe Gott nicht widerstehen können.“ Die Ausdrucksweise ist — wie

Crespy (vgl. den früher angeführten Text) bereits richtig bemerkt hat — eine phänomenale Als-ob-Aussage von unserer Seite aus: ein Gott, der Schöpfung und Inkarnation plant und verwirklicht, macht, von unserer geschöpflichen Seite aus gesehen, den Eindruck, als ob er der Allgewalt seiner unendlichen Liebe nicht hätte widerstehen können; man hat also den Eindruck, daß Gott dem „Flehen, zu sein“ aus der Unendlichkeit seiner Liebe nicht hat widerstehen können. Daß damit die grundlegende Freiheit seines liebenden Entschlusses zur Inkarnation und darin eingeschlossen zur Schöpfung nicht ausgeschlossen werden soll, entnehmen wir einer Bemerkung, die Teilhard an den obigen Satz anfügt: „Es sei denn, man erkenne die Gegenwart des Freien am untrüglichen Zeichen einer damit verbundenen Liebe“ (Anmerkung 27).

Der 4. Schritt: Die Verwirklichung des teilhabenden Seins durch Anordnung und Totalisation (Schöpfung als Einigung)

Der vierte Schritt der Unions-Metaphysik wird in § 29 folgendermaßen beschrieben: „In der klassischen Philosophie (oder Theologie) neigt die Erschaffung oder Teilhabe (Participation) — worin das *vierte Moment* besteht — dazu, sich als eine beinahe willkürliche Geste der ersten Ursache darzustellen, die (einer Kausalität nach Analogie der *causa efficiens* folgend) nach einem völlig unbestimmten Mechanismus wirkt: wahrhaft (im abschätzigen Sinn des Wortes) ein ‚Akt Gottes‘. In einer Metaphysik der Einigung (*Métaphysique de l'Union*) dagegen, wenn auch das Selbst-Genügen und die Selbst-Bestimmung des absoluten Seins unversehrt bleiben (denn ich bestehe darauf, daß das reine, antipodiale Viele nichts als Potentialität und reine Passivität ist — es selbst ist nur ein einfacher ‚antithetischer‘ Reflex des trinitarischen Seins) —, in einer Metaphysik der Einigung also nimmt dagegen der Schöpfungsakt eine vollkommen definierte Bedeutung und Struktur an. Gleichsam als Frucht einer Reflexion Gottes, nicht mehr in ihm, sondern außerhalb von ihm, erscheint die Pleromisation (wie der hl. Paulus gesagt hätte) — das heißt die Verwirklichung des teilhabenden Seins durch Anordnung und Totalisation — als eine Art Gegenstück oder Symmetrie zur Trinitisation. Sie füllt in gewisser Weise eine Leere aus. Sie findet ihren Platz. Und zugleich wird sie eben in den Begriffen aussagbar, die uns dazu dienen, das Sein zu definieren. Erschaffen heißt einigen (*Créer, c'est unir*).“

Zur Interpretation dieses Textes ist nach allem bisher Gesagten nicht mehr viel hinzuzufügen. Ich beschränke mich daher auf ein paar Hinweise:

1. Die Erschaffung ist ein seinsverleihender Akt Gottes: „Nihil pot-

est esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit“ (S. th. I, q. 45, a. 2 c). Das Geschöpf ist also teilhabendes Sein. Da aber auch bezüglich des absoluten Seins gilt, daß Sein und Einheit (wie Wahrheit und Gutheit) vertauschbar (ens et unum convertuntur) sind, kann Erschaffung auch ohne weiteres als einheitsverleihender Akt definiert werden; und die Seinsteilhabe des Geschöpfes kann als Teilhabe an der Einheit gesehen werden. Weshalb erschaffen ohne weiteres auch einigen besagt. Ja man kann auch umgekehrt sagen — wie *H. de Lubac* (a. a. O., S. 284) richtig bemerkt: „Unir, c'est proprement créer.“ Freilich geht es hier um seinshafte Einigung, d. h. um eine Betrachtung des Seienden, das nach dem Maße seiner Seinsteilhabe sich mit sich selbst eint oder andere eint (aktive Form der anfangs von Teilhard gegebenen Seinsformel). Das erste von Gott geschaffene Seiende stellt also notwendigerweise einen ersten Grad von Einigung dar. Wenn man von Einigung beim ersten geschaffenen Seienden spricht, so heißt das keineswegs, daß man etwas dem Schöpfungsakt Vorausliegendes postuliere, das durch Gott geeint werden müsse. Das wäre wahrhaftig eine billige, unmetaphysische Vorstellung. Teilhard fügt deshalb an den Schluß des im vierten Schritt zitierten Textes die Anmerkung hinzu (Anmerkung 29): „Vorausgesetzt natürlich, daß man die alte Evidenz des gesunden Menschenverstandes bezüglich der realen Unterscheidung von Bewegung und Bewegung verwirft und man daher aufhört sich vorzustellen, der Akt der Einigung könne nur auf ein präexistentes Substrat, den ‚wahren‘ Gegenstand der Schöpfung, wirken.“

2. Daß sowohl der Schöpfungsakt von seiten Gottes wie die Seinsteilhabe von seiten des Geschöpfes in einer Metaphysik (und Theologie) der Einigung eine gewisse innere „Struktur“ erhält, läßt sich vor allem gegenüber einer von einem zu statischen Seinsbegriff geprägten Schöpfungs-Metaphysik (und -Theologie) — wie sie Teilhard in den Studien kennengelernt hat — wohl sagen. Das Sein erhält durch die Transzendentalien (Einheit, Wahrheit, Gutheit, Schönheit) eine innere Struktur, die als die Selbst-Offenbarung des Seins erscheint, in der es sich selbst interpretiert und damit sich unserem analogen Erkennen in je wachsendem Maße erschließt. Das liegt natürlich alles noch auf der Ebene natürlich-geschöpflicher Erkenntnis. Auch das absolute Sein hat sich uns in freier gnadenhafter Selbsterschließung als trinitarisch „strukturiert“ und in einem göttlichen Lebensprozeß als trinitarisch geeint offenbart. Ja wir dürfen vielleicht hinzufügen: selbst das ex nihilo der Erschaffung erhält in einer Unions-Metaphysik eine gewisse Struktur, zwar nicht in sich betrachtet, sondern von Gottes Erkenntnis und Liebe her, der diese Welt bereits als Möglichkeit vor ihrer Verwirklichung erkannt und geliebt hat.

3. „So erscheint also die Verwirklichung des teilhabenden Seins durch Anordnung und Totalisation als eine Art Gegenstück (*réplique*) und Symmetrie (*symétrique*) zur Dreifaltigkeit (*trinitisation*)“, so heißt der Kernsatz im vierten Schritt der Unions-Metaphysik. Damit hat Teilhard nun das Ziel seiner Unions-Metaphysik erreicht, nämlich auf metaphysisch-theologischem Weg die Unionsbewegung der Schöpfung zu erreichen, die er auf mehr empirischem Weg in seiner „Phänomenologie“ beschrieben hat.

Daß die Geschöpfe „Spur und Gleichnis“ der Dreifaltigkeit sind, ist keine Neuentdeckung Teilhards. Man erinnere sich an die Frage des hl. Thomas in seiner *Summa theologica* (I, q. 45, a. 7): Muß in den Geschöpfen notwendig eine Spur der Dreifaltigkeit gefunden werden? Gerade im Hinblick auf Teilhards Phänomenologie wird es gut sein, sich die ganze Antwort zu vergegenwärtigen, die Thomas auf diese Frage gibt:

„Eine jede Wirkung vergegenwärtigt einigermaßen ihre Ursache, jedoch auf verschiedene Weise. Denn eine Art von Wirkung vergegenwärtigt nur die Ursächlichkeit der Ursache (*causalitatem causae*), nicht aber deren Form, wie der Rauch das Feuer vergegenwärtigt: und eine solche Vergegenwärtigung scheint die der Spur (*repraesentatio vestigii*) zu sein; eine Spur nämlich zeigt die Bewegung des Vorübergehenden an, dagegen nicht, wie er beschaffen ist (*qualis sit*). Eine andere Art von Wirkung aber vergegenwärtigt die Ursache in bezug auf die Ähnlichkeit ihrer Form, wie das erzeugte Feuer das erzeugende und das Standbild des Merkur den Merkur: und dies ist die Vergegenwärtigung im Bilde.

Nun werden die Hervorgänge (*processiones*) der göttlichen Personen betrachtet nach den Akten des Verstandes und des Willens (*intellectus et voluntatis*). Denn der Sohn geht hervor als Wort des Verstandes, der Heilige Geist als Liebe des Willens. So findet sich denn in den vernunftbegabten Geschöpfen, in welchen Verstand und Wille ist, die Darstellung der Dreifaltigkeit nach der Weise des Bildes (*per modum imaginis*), sofern sich in ihnen das empfangene Wort (*verbum conceptum*) findet und die hervorgehende Liebe (*amor procedens*).

Aber in allen Geschöpfen findet sich die Vergegenwärtigung der Dreifaltigkeit in der Weise der Spur (*per modum vestigii*), insofern sich in jedem Geschöpf einiges findet, was man notwendig auf die göttlichen Personen als auf die Ursache zurückführen muß. Denn ein jedes Geschöpf ist gegründet in seinem Sein (*subsistit in suo esse*) und hat eine Wesensform, durch die es zur Art bestimmt wird (*formam per quam determinatur ad speciem*), und hat eine Hinordnung auf ein anderes (*ordinem ad aliquid aliud*). Insofern es also ein geschaffenes Selbständiges (*substantia creata*) ist, vergegenwärtigt es Ursache und Ursprung und weist so auf die Person des Vaters hin, welcher ursprungsloser Ursprung ist (*principium non de principio*). Insofern es irgendeine Form und Art hat, vergegenwärtigt es das WORT, wie entsprechend die Form des Kunstwerkes aus der Konzeption des Künstlers stammt. Insofern es aber eine Hinordnung (*ordinem*) hat, vergegenwärtigt es den Heiligen Geist, insofern er die Liebe ist; denn die Bestimmung der Wirkung zu etwas anderem (*ordo effectus ad aliquid alterum*) stammt aus dem Willen des Erschaffenden.

Darum sagt Augustinus, daß die Spur der Dreifaltigkeit sich an einem jeden Geschöpfe findet, sofern es ‚ein Eines ist‘ (*unum aliquid est*), sofern es ‚in einer Art gebildet ist‘ (*aliqua specie formatur*), und sofern es ‚einen gewissen Ordnungsgrad einnimmt‘ (*quemdam ordinem tenet*). — Und auf diese drei Stücke werden auch jene

andern drei zurückgeführt: Zahl, Gewicht und Maß (Sap. 11, 20). Denn das Maß (mensura) wird bezogen auf das Wesen des Dinges, welches durch seine Prinzipien eingegrenzt ist (substantiam rei limitatam suis principiis), die Zahl auf die Artbestimmtheit und das Gewicht auf die Ordnung. — Und auf diese drei Stücke lassen sich auch die andern drei zurückführen, welche Augustinus aufstellt: die Weise (modus), die Art (species) und die Ordnung (ordo). — Sowie die andern drei: was feststeht (constat), was unterschieden wird (discernitur), was übereinstimmt (congruit). Denn feststeht etwas durch seine Substanz, unterschieden wird etwas durch seine Form, und Übereinstimmung hat etwas durch seine Ordnung. — Und leicht können andere derartige Aussagen auf dasselbe zurückgeführt werden.“

Der letzte Satz dieses Textes könnte einen veranlassen, Teilhards Gedanken von diesem thomasischen Ansatz her zu entwickeln. Das kann hier freilich nicht mehr geschehen; es sollte nur gezeigt werden, wie auch Thomas im geschaffenen Sein die Spuren des dreifaltigen Schöpfers entdeckt. Von einem gleichen Anliegen ist Teilhards Phänomenologie getragen: „... On pourrait même dire que l'évolution est la création en tant que se déployant dans l'espace-temps et donnant naissance à de nouvelles formes d'existence“ (S. Strasser, *Évolution et Mystère*, dans: *Le Mystère*, Semaine des intellectuels catholiques, 1959, p. 112).

Wir schließen hiermit die Interpretation der Teilhardschen Phänomenologie und Metaphysik, wie sie uns in der Schrift „Comment je vois“ vorliegt, ab. Ausdrücklich sei bemerkt, daß wir auf die drei Bemerkungen, die sich an den vierten Schritt der Unions-Metaphysik anschließen, hier nicht eingehen können, weil sie ein Problem behandeln, das mit wenigen Andeutungen nicht bewältigt werden kann: das Problem des Übels. Dieses kann nur in einer eigenen, umfassenden Arbeit dargestellt werden. Ferner soll noch bemerkt werden, daß wir uns in der vorliegenden Interpretation nicht so sehr einer möglichen Kritik der Teilhardschen Gedanken unterzogen haben, sondern einfach versuchten, zuerst einmal Teilhard zu verstehen. Ich betrachte es als die vordringlichste Aufgabe, die wir im Augenblick erfüllen müssen, die Teilhardschen Gedanken richtig (d. h. im Sinne Teilhards) zu interpretieren. Eine Kritik nützt nichts, wenn sie — wie das zur Zeit leider allzu häufig geschieht — auf falschen Interpretationen aufbaut. Daß Kritik notwendig ist, wird gerade erst die sachgerechte Auslegung der Teilhardschen Gedanken zeigen! Teilhard selbst bekennt in seiner Schrift „Comment je vois“ (§ 25), daß er sich des Prekären und Provisorischen seines Systems vollauf bewußt ist. An uns liegt es, das Anliegen Teilhards zu verstehen, es zu berichtigen und zu vertiefen. Es ist weithin Programm und Aufgabe. Erst so wird sich die Hoffnung seiner letzten Lebensmonate erfüllen (Cahiers 2. *Réflexions sur le Bonheur*, Paris 1960, S. 35): „Wenn ich eine Sendung zu erfüllen hatte, dann wird man dies nur in dem Maße sagen können, als man über mich hinausging.“