

Tradition (oder eher Traditionen) in jenem dreifachen Sinn des *tollere*, *conservare* und des *elevare*. Vortridentinische und nachtridentinische Tradition müssen in gleicher Weise zu ihrem Recht kommen, sie müssen dialektisch vermittelt werden und auf einer höheren Ebene aufgehoben werden. Endlich gilt es, nicht nur die Schrift im Licht der späteren Auslegungstradition, sondern auch umgekehrt den späteren Kommentar im Licht der *norma normans* des Textes der Heiligen Schrift zu lesen³³. Diese zuletzt genannten Aufgaben sind noch kaum in Angriff genommen worden. Bisher war die Theologie in unserer Frage weitgehend mit der Freilegung der vielfältigen Traditionsschichten beschäftigt, von denen die nachtridentinische nur eine von mehreren ist. H. Schaafs Schritt von der historischen Frage zur Wahrheitsfrage ist darum zu begrüßen. Es ist ebenfalls berechtigt, wenn er das legitime Anliegen der nachtridentinischen Theologie dabei gewahrt wissen will. Es ist unmöglich, in einem historischen Archivalismus und Archäologismus vor das Tridentinum zurück zu wollen. Leider übersieht Schaaf aber, daß die nachtridentinische Theologie und Lehre noch nicht die ganze Überlieferung darstellt und daß zum zweiten die Wahrheit nicht nur retrospektiv verfehlt wird, sondern auch nicht rein statisch bewahrt werden kann. Um was es geht, ist nicht ein Schritt zurück, sondern ein mutiger Schritt nach vorn³⁴, der zugleich ein vertieftes Verständnis des Ursprungs bedeutet. Abzuweisen ist deshalb jeder verfrühte „Antrag auf Abschluß der Debatte“. Es handelt sich hier um eine wirkliche *Quaestio disputata et maxime disputanda*.

Zur Diskussion um Teilhard de Chardin

Von Alois Guggenberger

Anläßlich des Buches von Georges Crespy: *Das theologische Denken Teilhard de Chardins*. (Das französische Original: *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*.) Die Übertragung ins Deutsche besorgte Karl Schmitz-Moormann. (343.) Schwabenverlag, Stuttgart 1963. Leinen DM 14.80.

Teilhard de Chardin wußte und sagte voraus, daß er „sowohl die *reinen* Naturwissenschaftler wie die *reinen* Metaphysiker gegen sich haben werde“ (Neue Reisebriefe, 38). Crespy, Professor der reformierten Theologie in Montpellier, ist nicht gegen ihn. Daraus folgt nicht, daß er von Naturwissenschaft bzw. von der Metaphysik nichts verstünde. Wohl aber mag daran offenbar werden, daß der Theologe sich williger dem Verständnis für Teilhards Denken und Gesamtwerk öffnet als die Spezialisten vom Fach. „In einer bestimmten Sicht ist“ auch „das Werk Teilhards“, so bemerkt Crespy, „von Anfang bis zu Ende ein ‚theologisches Werk‘“ (63), „und die Frage, die seine Theologie als erste stellt, ist die Frage nach der Möglichkeit der Theologie in der Welt von heute überhaupt“ (210). Denn „man muß mit

³³ M. Löhrer, Überlegungen zur Interpretation lehramtlicher Aussagen als Frage des ökumenischen Gesprächs, in: *Gott in Welt*, Bd. 2, 499–523; vgl. aber auch schon L. Scheffczyk, *Biblische und dogmatische Theologie*, in: *Trierer Theol. Ztschr.* 67 (1958), 193–209.

³⁴ So Johannes XXIII. bei der Eröffnung des 2. Vatikanischen Konzils: „Es ist auch nicht unsere Sache, gleichsam in erster Linie einige Hauptpunkte der kirchlichen Lehre zu behandeln und die Lehre der Väter wie der alten und neueren Theologen weitläufig zu wiederholen . . . Heute ist es wahrhaftig nötig, daß die gesamte christliche Lehre ohne Abstrich in der heutigen Zeit von allen durch ein *neues Bemühen* angenommen werde. Heiter und ruhigen Gewissens müssen die überlieferten Aussagen, die aus den Akten des Tridentinums und des I. Vaticanums hervorgehen, *daraufhin* genau geprüft und interpretiert werden . . . Ja, diese sichere und beständige Lehre, der gläubig zu gehorchen ist, *muß so erforscht werden, wie sie unsere Zeit verlangt*. Denn etwas anderes ist das Depositum Fidei oder die Wahrheiten, die in der zu verehrenden Lehre enthalten sind, und etwas anderes ist die Art und Weise, wie sie verkündigt werden, freilich im gleichen Sinn und in derselben Bedeutung . . .“ Zit. nach Herder-Korrespondenz 17 (1962), 87 (Hervorhebungen vom Verfasser).

aller Dringlichkeit die Frage stellen, was Gott der Welt gegenüber und die Welt Gott gegenüber wird, wenn man von einer statischen Kosmologie . . . zu einer genetischen Kosmologie übergeht“ (197). „Diese beiden einander ausschließenden Weisen, die Welt zu sehen“, nämlich „der Fixismus und der Evolutionismus“, lassen unmöglich „die theologische Aussage unverändert“ (ebd.).

Doch auch der Theologe muß zuerst durch das Tor gehen, das zum Neudenken der Theologie führt, worum Teilhard sich bemüht und wozu er bringen will. Dieser Zugang ist seine „Phänomenologie“. Damit beschäftigt sich der Verfasser vor allem in den ersten beiden Abschnitten: I. Die Problematik Teilhard de Chardins, II. Emergenz der Christologie. Auch in den weiteren Abschnitten kommt er des öfteren auf wissenschaftstheoretische Fragen zurück. Treffend kennzeichnet Crespy „die Phänomenologie Teilhards“, zum Unterschied von der eines Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, wie folgt: sie „will nichts anderes sein als die Untersuchung der Phänomene, *sofern sie von der Zeit getragen sind*“ (35). Wo von Zeit die Rede ist, ist Richtung und schließlich Sinn mitausgesagt. „Von hierher kommt das Paradox eines Werkes, das sowohl die Bedingungen des wissenschaftlichen Arbeitens (activité) vollkommen beachtet als auch auf ein Begreifen ausgerichtet ist, das die Möglichkeiten der Wissenschaft übersteigt“ (66). Daraus versteht sich auch und „es ist bezeichnend, daß Teilhard nicht von *den Wissenschaften* (des sciences), sondern von *der Wissenschaft* (la Science) spricht“ (38, franz. Original 30). Natürlich ist damit schon ein philosophischer Einschlag gegeben, worauf Beda Thum in seinem Artikel „Philosophie und Wissenschaft im Weltbild von Teilhard de Chardin“ (siehe diese Zeitschrift, 1. Heft 1964, 27) mit Recht hinweist. Es ist aber gerade jener philosophische Einschlag, das „Minimum an Metaphysik“ nach Teilhards eigenen Worten, womit er „ein Maximum an Anregungen aus der experimentellen Forschung“ deutet und zu seiner „Welttheorie“ ausbaut (La Vision du Passé, 195), wodurch sich seine „neue Theorie von der Welt“ über jedes einzelwissenschaftliche Spezialgebiet hinaushebt. Deswegen ist eine Kritik, die einzelwissenschaftliche Maßstäbe an Teilhards evolutive Weltkonzeption anlegt, wie uns das Thum zu tun scheint, der Sache nicht angemessen. Die Teilhardsche Weltphänomenologie dürfte nach ihrer methodischen Seite gerade Kennern der Überlieferung nicht fremd sein. „Teilhard knüpft vielmehr“, so führt Crespy aus, „an eine alte Tradition der Naturphilosophie an, die niemals aufgehört hat, die wissenschaftliche Erkenntnis und die Sonderforschung als rein instrumentale Wirklichkeiten zu betrachten, die an sich und getrennt für sich betrachtet des Sinnes entbehren“ (146). Das ist eine geschichtliche wie sachliche Einordnung der Phänomenologie Teilhards, die jeden Spezialwissenschaftler, der mit Recht eifersüchtig über sein „Spezialgebiet“ wacht (15), beruhigen müßte.

Eine Untersuchung über „das theologische Denken“ Teilhards wie die Crespys hat naturgemäß ihren Schwerpunkt nicht in Wissenschaft und Philosophie. Doch das wäre nur ein äußerer Grund, warum der Verfasser hier nicht anhält. Man kann es nicht, so betont Crespy, „ohne seine (Teilhards) Absicht zu verderben“. „Er hat in ein und demselben Atem seine Phänomenologie und Theologie aufgebaut.“ „Die Theologie ist bei Teilhard weder ein Eindringling noch ein ‚Zusatz‘.“ „Folglich ist jedes *Teil*-Urteil über das Werk Teilhards entschieden falsch“ (72 f.). So zeichnet Crespy „Die Christologie Teilhard de Chardins“ (III) nach, wofür er auch unveröffentlichte Schriften heranziehen kann. In dem Zusammenhang tritt die von Anfang an „untergründig theologische ‚Phänomenologie‘“ Teilhards (145) besonders deutlich hervor. Denn sein ganzes Denken, auch sein theologisches, ist von „seiner Gewißheit eines evolutiven Aufstiegs der Welt durch den Menschen hindurch“ (182) bestimmt; und die Aufgipfelung und Überhöhung dieses Aufstiegs sieht Teilhard im Gottmenschen, in Christus. Den Vorwurf, der darob gegen Teilhard erhoben wurde, wehrt auch Crespy aus voller Kenntnis der Dinge ab:

Teilhard macht sich nicht einer naturalistischen Auflösung des übernatürlichen Christusereignisses schuldig. Es geht einfach um die ungleich größere „Einpaßbarkeit und Eingepaßtheit“ der Inkarnation (K. Rahner) in ein evolutives Weltbild zum Unterschied von dem fixen Rahmen einer statischen Welt. Ein eigenes Kapitel ist der wichtigen Frage gewidmet, welchen Ort „Das Kreuz und das Übel“ (IV) in Teilhards Gesamtsicht einnehmen. In dem zunächst überraschenden Vergleich zwischen „Augustinus und Teilhard de Chardin“ (V) arbeitet Crespy etwas beiden Denkern Gemeinsames heraus, das von je „die abendländische Theologie“ charakterisiert und ihre „Größe“ ausmacht: sie ließ sich nie darauf ein, abseits von der Welt zu bauen. „Die große Bedeutung Teilhards besteht darin, daß er“ „das Problem des kulturellen Hintergrundes jeder theologischen Formulierung“ „in seiner ganzen Weite stellt. Um einen Theologen zu finden, der es mit derselben Deutlichkeit gestellt hat (wenn auch selbstverständlich vor einem andern Hintergrund), muß man bis zu Augustinus zurückgehen“ (183). Der eine wie der andere setzten sich zur Aufgabe, das theologische Denken in eine wahrscheinliche Kosmologie einzufügen.

Mit der Konfrontierung „Teilhard, Bultmann, die Existenz und die Geschichte“ (VI) wendet sich der Verfasser der Gegenwart zu und verleiht seinem Thema höchste Aktualität. Wie hier der reformierte Theologe, was verständlich wäre, in keiner Weise Partei ergreift, sondern geradewegs darauf zielt, was „jenseits der konfessionellen Gegensätze“ liegt (243), bestätigt voll, was Cl. Cuénot im Vorwort (11) sagt: Crespy „hat ein ökumenisches Werk geleistet“. Die Entscheidung Teilhard-Bultmann zieht sich für Crespy in die Frage zusammen: „Ist es Bultmann besser als Teilhard gelungen, das *Kerygma* in der heutigen ‚Situation‘ auszudrücken?“ (243). Der Verfasser bucht zugunsten Teilhards, daß er gegen Bultmann unser durch die Naturwissenschaften geprägtes Zeitalter, das ist unsere Situation für die Theologie, nicht abschreibt. Umgekehrt, „Teilhard zeigt gegen Bultmann, daß die Schau der ‚Situation‘ in unserer Zeit zutiefst *theologisch* bleiben kann“ (231). Teilhard strebt tatsächlich unentwegt durch sein ganzes Schaffen dies an, der modernen Wissenschaft und besonders ihrem Entwicklungsgedanken durch die Christologie, vorab durch deren eschatologische Ausprägung, einen unüberholbaren theologischen Horizont zu geben.

Im letzten Abschnitt, „Der Wert der Theologie Teilhard de Chardins“ (VII), macht Crespy kein Hehl daraus, daß er „eine *protestantische* Bewertung der Theologie Teilhards“ gibt, aber „sie will so ‚ökumenisch‘ sein wie möglich“ (290 f.). Diesem Beispiel folgend, möchten wir nur eine uns zentral dünkende Aussage Crespys herausgreifen, an der offenbar wird, wie evangelischer und katholischer Christ an dem gemeinsam bekannten Christus dennoch verschiedene Aspekte betonen.

Der Verfasser formuliert: „Die Kategorie des Sieges . . . ist in und auf einer Welt am Platze, die nicht die Welt des *Kerygmas* ist“ (303). Teilhard hingegen ist, so urteilt Crespy mit Recht, erfüllt von der „leidenschaftlichen Bejahung des sieghaften Tuns Christi: eine im Denken Bultmanns sozusagen vollständig fehlende Dimension“ (253). Aber darf sie fehlen, oder muß sie gar fehlen im Namen eines unverfälschten *Kerygmas*? Das ist unsere Gegenfrage. Crespy sagt selbst, daß die Geschichte „von seiten des Menschen gesehen die Geschichte des Kampfes Gottes“ ist, „der noch nicht siegreich, wenn auch bereits Sieger ist“ (314). „Um Christus *alle* seine Dimensionen zu wahren“ (315), schlägt der reformierte Theologe mit Recht Ergänzung und auch Korrektur der Christologie Teilhards durch biblische Gesichtspunkte und Akzente vor (ebd.). Aber vielleicht haben beide Seiten einander ein Angebot zu machen, das dazu verhelfen kann, daß die glaubenden Brüder einander näherkommen. Dann mag die Begegnung mit Teilhard ein Ergebnis zeitigen, das „uns wachsen und Gott in unsern Augen wachsen läßt“ (314).

Dem hervorragenden Werk wünscht man auch in seiner deutschen Fassung ein untadeliges Gewand. So sind einige Bemerkungen zur Übersetzung zu machen, die sich mehr auf sinnstörende Fehler beschränken. Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Seiten des französischen Originals, Paris 1961. S. 34 (27): Deutsch sagt man doch wohl „fehlt es hoffnungslos (*désespérément*) an Tiefe“, nicht verzweifelt. S. 58 (44) wurde ein Abschnitt übersprungen. Im Original folgen zwei Absätze, die mit „Le postulat“ beginnen. Über den zweiten scheint das Auge des Übersetzers hinweggeglitten zu sein. Dadurch geht der Sinnzusammenhang mit dem folgenden Gedanken verloren: „So geht – durch eine Art hypostatistischen Hervorgehens – usw. S. 176 (127): Teilhard läßt das Tragische nicht nur *nicht* unbeachtet – das zweite nicht fehlt, wodurch der gemeinte Sinn verkehrt wird. S. 192 (141): „Das wäre zweifellos der Fall, wenn die *rationes seminales* ... als verborgene Möglichkeiten von der Materie selbst empfangen würden.“ – Wegen falscher Übersetzung der zwei Wörter „*conçues*“ und „*sécritées*“ entsteht eine völlige Sinnverkehrung. Gesagt soll werden: Wenn die *rationes seminales* aufgefaßt (nicht empfangen!) würden als von der Materie selbst ausgeschiedene (nicht verborgene!) Möglichkeiten, also sozusagen als Exsudat der Materie. S. 194 (142): „Weil Augustinus ... lebt, muß Teilhard ...“ Ein Satzteil ist ausgefallen oder übersprungen worden, wohl wiederum, weil der Übersetzer vom ersten „*Parce qu'il*“ abglitt zum „*Parce qu'il*“ des folgenden Satzes, so daß der Zusammenhang zerrissen wurde. S. 233 (170): „daß weder Teilhard noch Bultmann wirklich begreifen würden“ – es muß heißen „begriffen wären“, *ne seraient vraiment compris*. S. 237 (173): Es muß heißen: Wir haben anschließend darauf hingewiesen, daß die „Wissenschaft“ in die Konstituierung seiner Theologie *nicht* hineingenommen wird – „*n'entre pas*“. S. 241 (175): Die Übersetzung hat: „Der Mensch will aus sich selbst und fern von Gott authentisch existieren, das ist die Aussage des *Kerygma*“ – Heißen muß es: das ist die Sünde, *c'est là le péché*. Der daran anschließende Satz ist teilweise ausgefallen: „Er kann nur in Gott authentisch existieren, das ist die Aussage des *Kerygma*.“ Die Sinnstörung scheint wieder entstanden zu sein durch Abgleiten von „*c'est là le péché*“ auf die Zeile darunter: „*c'est l'affirmation du kerygma*“. S. 248 (180): Die Übersetzung gibt wieder: „daß schließlich die Theologie Teilhards in irgendeinen Pantheismus übergehen *muß*.“ – An einer so kritischen Stelle sollte auch die Nuance „*devrait verser*“, übergehen *mißte*, festgehalten werden. S. 269 (194): „*retrancher*“ heißt gewiß wörtlich „abschneiden“. Aber die Übersetzung „kein Fleisch soll mehr von den Wassern der Flut abgeschnitten werden“ ist kaum verständlich. „*Retrancher*“ kann auch bedeuten „ausmerzen“, „vertilgen“, und das ist doch hier der Sinn. Zudem es ja im Französischen lautet: „*par les eaux du déluge*“, also nicht *von* den Wassern abschneiden. S. 291 (209): Übersetzt ist: „Es ist nicht unwichtig zu wissen“. – Heißen muß es „nicht wichtig“, *sans intérêt*.

RÖMISCHE ERLÄSSE UND ENTSCHEIDUNGEN

Bericht von Peter Gradauer

Internationale Vereinigung für Kirchenmusik

Seit Pius X. haben die Päpste des öfteren sich mit der Kirchenmusik befaßt, sie zu fördern und zu pflegen gesucht. Auch auf dem 2. Vatikanischen Konzil bildete diese Materie einen Verhandlungsgegenstand. Papst Pius XII. hatte in seiner Instruktion „*De Musica sacra et de sacra Liturgia*“ die Anregung gegeben, es möchten Vereinigungen zur Pflege der Sakralmusik gegründet werden. In Fortführung dieser Bestrebungen und als Erfüllung von diesbezüglichen Bitten ver-