

Christsein in einer evolutiven Welt

Zdeněk Trtík, Professor für evangelische systematische Theologie an der Hus-Fakultät in Prag, veröffentlichte in der ersten Nummer der Zeitschrift *Dialog* (Internationale Dialog-Zeitschrift, I 1968, 28–37) einen Artikel zur Frage der atheistischen Theologie. Nach einer kurzen Besprechung der heute radikalsten und am meisten diskutierten Richtung in der amerikanischen Theologie, der Theologie des Todes Gottes (Th. J. Altizer, P. v. Buren, W. Hamilton, G. Vahnanian) geht Trtík näher auf die Theologie ohne Theismus ein (D. Bonhoeffer, P. Tillich, R. Bultmann, H. Braun, J. A. T. Robinson); solche Theologie (hauptsächlich in den europäischen Ländern vertreten) hat bei allem Richtigen doch ihre Fragwürdigkeit. Prof. Trtík schreibt: „Das anfechtbare Zentrum dieser Theologie liegt nicht darin, daß sie den traditionellen Theismus mit Gott als Objekt abgeschafft hat. Ihre Fraglichkeit besteht eher darin, daß sie bisher keine gründliche Strukturanalyse der gläubigen Existenz vollzogen hat, welche zeigte, daß auch innerhalb deren das Subjekt auf eine transzendente Grenze stößt, an der es sich um die wirkliche Begegnung mit der Transzendenz handelt, und welcher Art diese Transzendenz ist, wenn nicht die Grenze zwischen Subjekt und Objekt in Frage steht.“

Zu einer solchen Strukturanalyse der gläubigen Existenz will die hier vorgelegte Arbeit einen Beitrag leisten. Wir werden zunächst den Fragenkomplex umreißen; daran anschließend in einem analytischen Verfahren die personale Mitte des Menschen untersuchen, ob sie etwa offen sei für einen ungegenständlichen (a-theistischen) transzendenten Gott. Im ganzen soll gefragt werden, wie der Weltchrist von heute und morgen leben kann, ohne Gott oder Welt zu verraten.

I. Umriss

„Weil der Glaube sich zu sehr auf das Jenseits und die Innerlichkeit, auf das Heil der Seele konzentriert hat, hat er die Wissenschaft mit der Sorge um die weltliche und kosmische Zukunft allein gelassen. Das weltlose Heil des Glaubens aber hat als notwendiges Gegenstück eine heillose Welt der Wissenschaft. Denn ‚Wissenschaft und technische Weltgestaltung (werden) blind, ziel- und grundlos, wenn sie nicht mehr im Horizont der Einheit, der Wahrheit und des Guten betrieben werden‘. Das heißt: ‚Dem modernen Bewußtsein einer fast schöpfer-göttlichen Macht der Planung und Steuerung der Prozesse fehlt das Wissen um das Wozu und Wohin‘.¹“ Trifft dieses Urteil eines deutschen evangelischen Theologen zu? In der Theorie möchte man das bezweifeln. Denn erst recht die katholische Theologie hat sich (wenn auch nicht immer gleichmäßig) bemüht, die Zusammenhänge zwischen dem Glauben und der Wissenschaft aufzuspüren und begrifflich zu festigen. In der Praxis sieht die Sache anders aus. Hier war seit der großartigen Konzeption der Hochscholastik und seit dem Aufblühen der deutschen Mystik (mit wenigen Ausnahmen) kaum noch ein neuer Ansatz zu erkennen, Welt und Gott in Denken und Erfahren zu einen. Allzuweit schienen Gott und Welt auseinanderzudriften. So kam es in unserem Jahrhundert zu Formulierungen wie Weltlosigkeit Gottes und Gottlosigkeit der Welt – Worte, die eine abgründige Ratlosigkeit des Menschen offenbaren. Im letzten Grund ist es die tiefe Not des personalen Geschöpfes, nicht mehr die gesamte Wirklichkeit, Gott und Welt, in einer sowohl ungetrennten als auch unvermischten Einheit denken und erfahren zu können.²

Inzwischen zeigen sich aber dem aufmerksamen Beobachter die noch schüchternen Andeutungen auf allen Gebieten des Lebens, daß es zu einer neuen Begegnung von Glauben und Wissen, von weltlosem Heil und heilloser Welt kommen will, und zwar – radikaler denn je – in der Mitte der menschlichen Person selbst. Denn diese Person tritt immer deutlicher in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung. Wohin man auch blickt, alles scheint sich auf sie zu konzentrieren. Zwei solcher auf den Menschen zugehender Bahnen von überragender Bedeutung seien genannt: Die Evolution und

¹ J. Moltmann, *Theologie in der Welt der modernen Wissenschaften*, zitiert in: *Sigurd Martin Daecke*, Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie, Göttingen 1967, 347.

² Vgl. aber Daecke, a. a. O. 407 f.

die Offenbarung. Werden sich diese beiden so grundverschiedenen Mächte in der Mitte des Menschen finden und vereinigen können? Könnte also der Mensch von heute und morgen Gott und Welt, ohne sie zu vermischen, in sich vereinen? Wäre das dann die Mystik von morgen, die Erfahrung Gottes in einer evolutiven Welt? „Nur um deutlich zu machen, was gemeint ist und im Wissen um die Belastung des Begriffes ‚Mystik‘ (der, recht verstanden, kein Gegensatz zu einem Glauben im Heiligen Pneuma ist, sondern dasselbe) könnte man sagen: der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein³.“

Außerdem muß man noch folgendes beachten. Für die meisten Menschen bleibt die „Abwesenheit“ Gottes weiterhin das Grundempfinden ihrer Existenz. „Gott ist tot“ – dieses Wort Nietzsches, so oft zitiert und fast zum Schlagwort geworden, ist nichtsdestoweniger für viele bittere Erfahrung. Sie nimmt ständig an Schärfe zu. Denn einmal dringt die Erkenntnis von einer umfassenden und dynamischen Evolution der Welt und des Menschen in ihr aus den Köpfen der Forscher mehr und mehr in die Massen (vielfach darauf unvorbereitet) und öffnet vor ihnen eine schwindelerregende oder faszinierende Zukunft, in der Gott überhaupt keine Rolle mehr zu spielen scheint. Andererseits führt gerade diese Entwicklung just auf den Menschen zu und häuft Verantwortungen auf seine Schultern, die ihn entweder zu überheben oder zu erdrücken drohen. Der Mensch muß also in sich selbst die Kraft haben, Freiheit und Liebe inmitten solcher Bedrohung und Faszination zu leben, wenn er diese Zukunft bestehen will. Kann er das ohne Gott? Er versucht es, solange ihm Gott und Welt zu weit auseinanderliegen. Darum darf ihm Gott nicht als der Gegensatz zur Welt erscheinen, sondern als ihre Tiefe (Paul Tillich) und ihre Zukunft (Teilhard de Chardin). Wo jedoch ließe sich dieser schon gegenwärtige und erst kommende Gott erfahren, wenn nicht in jener geheimnisvollen Mitte der menschlichen Natur (Teresa de Jesús), in der „Gott wohnt“ und in der sich Gegenwart zur Zukunft wendet, weil sie überhaupt nur in Hoffnung leben kann?

Zu alledem hat das Zweite Vatikanische Konzil den Weltchristen eine Aufgabe gestellt, die deren Kräfte auf jeden Fall zu übersteigen scheint: sie „müssen den Aufbau der zeitlichen Ordnung als die gerade ihnen zukommende Aufgabe auf sich nehmen und dabei, vom Licht des Evangeliums und vom Geist der Kirche geleitet sowie von christlicher Liebe gedrängt, unmittelbar und entschieden handeln⁴“. Jedoch: „Alles, was die zeitliche Ordnung ausmacht, die Güter des Lebens und der Familie, Kultur, Wirtschaft, Kunst, berufliches Schaffen, die Einrichtungen der politischen Gemeinschaft, die internationalen Beziehungen und ähnliches mehr, sowie die Entwicklung und der Fortschritt von alledem sind nicht nur Hilfsmittel zur Erreichung des letzten Zieles des Menschen, sondern haben ihren Eigenwert, den Gott in sie gelegt hat, ...⁵“. Freilich gilt: Es hat „Gott gefallen, alles, das Natürliche und das Übernatürliche, in Christus Jesus zu einer Einheit zusammenzufassen, „so daß er selbst in allem den ersten Rang hat“ (Kol 1, 18). Und trotzdem „nimmt diese Bestimmung der zeitlichen Ordnung in keiner Weise ihre Autonomie, ihre eigenen Ziele, Gesetze, Methoden und ihre eigene Bedeutung für das Wohl der Menschen. Sie vollendet sie vielmehr in ihrer Bedeutsamkeit und ihrem Eigenwert. Zugleich richtet sie sie auf die volle Berufung des Menschen auf Erden aus.“ Das Konzil weiß, daß erst die Menschen gebildet werden müssen, die dieser Aufgabe gewachsen sind, und erklärt: „Aufgabe der ganzen Kirche ist es, daran zu arbeiten, daß die Menschen fähig werden, die gesamte zeitliche Ordnung richtig aufzubauen und durch Christus auf Gott hinzuordnen.“ Was die Säkularinstitute vorbildlich darleben (sollten)⁶, müßte also in die Breite gehen und allmählich

³ Karl Rahner, Frömmigkeit heute, in: GuL 39 (1966), 335.

⁴ Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über das Laienapostolat, Art. 7.

⁵ Ebd.; desgl. alle folg. Stellen.

⁶ Friedrich Wulf, Wesen und Aufgaben der Säkularinstitute nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: GuL 40 (1967), 442–458.

die Massen des Christenvolkes erfassen, die als Sauerteig in der Menschheit wirken. Denn „sie leben in der Welt... Dort sind sie von Gott gerufen, ... zur Heiligung der Welt gewissermaßen von innen her beizutragen“⁷. Wie muß die gläubige Existenz beschaffen sein, um dieser Sendung zu genügen? Läßt ihre innere Struktur die Möglichkeit erkennen, Gott und Welt zugleich gerecht zu werden?

Damit sind die Horizonte und auch die Grenzen dieser Arbeit abgesteckt; man möge sie sehen als einen Versuch, das „Herz“ des Menschen daraufhin zu prüfen, ob es in seiner Mitte für den Ansatz einer Gotteserfahrung, für eine Spiritualität gebaut ist, die Zukunft hat; als einen Beitrag zur Lösung der unübersehbaren Aufgabe für den Menschen von morgen (der heute schon lebt), als personales Geschöpf, als Glaubender, als Christ christlich, das heißt menschlich zu leben; als eine Mitarbeit an der Befähigung des Menschen, seine Weltsendung besser zu erkennen und mutiger anzugehen.

II. Strukturanalyse der gläubigen Existenz

1. Ein personales Unbekanntes

Ein wissenschaftlicher „Aufriß der humanen Struktur“⁸ zeigt zunächst zwei Pole im Inneren des Menschen, die sich in Spannung unauflösbar gegenüberstehen: Gewissen und Gemüt. Jeder dieser Pole ist Mitte-Instanz für einen Wesensbereich der menschlichen Natur; das Gewissen für den Geistbereich, das Gemüt für den Lebensgrund. Die beiden Instanzen sind nicht aufeinander rückführbar; vielmehr hängt von ihrem Intaktsein die Gesundheit der menschlichen Psyche ab. „Eine Möglichkeit seelischer Kernstörung liegt in der Überentwicklung des Gewissens, durch die es die Unmittelbarkeit der Gefühlsregungen gewaltsam unterdrückt, statt sie personal zu formen und auszurichten... Umgekehrt kann aber auch das Gewissen vom Gefühl überschwemmt werden, so daß sein innerer Anruf gar nicht mehr vernehmbar ist und sich besten Falles zur sozialen Forderung veräußerlicht. Diese Bedrohung nimmt zu, wo das Lebensgefühl übermächtig wird oder wo man im Gemüt die einzige Zentralinstanz erblickt“⁹. Jeder aufmerksame Leser erkennt in diesen Alternativen sofort jene schwere Störung zahlreicher Menschen der Gegenwart und die Not ihres Inneren, der sie nicht mehr beikommen. Wir müssen aber fragen: Ist es denn wirklich so, daß Gott von oben herunter in unser Gewissen tritt und die Welt von unten herauf in unser Gemüt? Solche Ansicht ist offenkundig Mythologie. Gott ist nicht „oben“ und die Welt „unten“, sondern: das Oben (des Gewissens) und das Unten (des Gemüts) sind Bilder für die beiden Bereiche, in denen der ganze Mensch die Welt als ein Ganzes aufnimmt und in sich zentriert: Materiell und spirituell in einem sammelt die menschliche Natur in ihre einmalige und einende Mitte herein die sie umgebende Welt. Daß dabei das Gewissen als Steuerung wirkt und das Gemüt als Impuls, läßt den Sprachgebrauch verstehen, der dem Gewissen das Oben und letztlich das Göttliche zuweist und dem Gemüt das Unten bis tief in das Erdhafte hinab.

Aber wir befassen uns hier nicht mit den (berechtigten) mythologischen Bildern, sondern suchen die Wirklichkeit. Stellen wir also unsere Frage noch einmal anders: Gibt es in uns selber eine letzte Zentrale, eine letzte Instanz von punktueller Einfachheit, die alles innert, was wir überhaupt sind? „Um den hierarchischen Spannungsbezug im Gefühlskern zu sichern, darf nicht außer acht gelassen werden, daß die Berührungsschwelle zwischen Gewissen und Gemüt sprachlich nicht mehr faßbar ist. Sie läßt sich mit dem ‚blinden Fleck‘ im Auge vergleichen, ohne den das Sehen unmög-

⁷ Kirchenkonstitution, Art. 31.

⁸ August Vetter, Personale Anthropologie, Freiburg-München 1966. Wichtig für unser Vorhaben ist vor allem Kapitel 8 des zweiten Teils (Die Bindungsmittel): Rangordnung im Strukturkern, a. a. O. 117 ff.

⁹ Ebd. 122.

lich wäre und der daher keinen behebbaren Mangel darstellt. In entsprechender Weise ist das eigentliche Personenzentrum unaussagbar¹⁰. Das ist es. „Berührungsschwelle zwischen Gewissen und Gemüt“, Ort, an dem sich diese beiden zentralen Pole unseres Innen ineinandersenken, eine Mitte, ein unaussagbares Dazwischen – hier ist das eigentlich Geistige des Menschen gleichsam lokalisiert; und hier, und hier allein ist eine Gotteserfahrung real. Denn wenn Gott nach unserem Glauben „Geist“ ist und sein Ebenbild, der Mensch, seiner innersten Natur nach in das Geistige ragt¹¹, dann wird die Erfahrung Gottes, wenn je, an dieser Stelle geschehen. Deswegen muß diese so schwer faßbare Mitte genauestens erforscht werden, um dem modernen Menschen inmitten seiner evolutiven Welt einen Zugang zu Gott zu erschließen.

2. Erforschung der personalen Mitte

Machen wir uns nochmals die Architektonik des personalen Gefüges klar¹². Nach dem Symbol der Pflanze in Wurzel und Lichtsproß umfaßt die menschliche Struktur den (nach „unten“ gerichteten) Lebensgrund und den (nach „oben“ strebenden) Geistbereich. Das reicht von der (unbewußten) Vegetabilität bis zur (uneigentlichen) Transzendenz, von den Affekten bis zur Imagination, vom Gemüt bis zum Gewissen. Diese drei Paare stehen je mehr dem Innen nahe; sie bewirken in Gewissen und Gemüt die letzte, tiefe Spannung der Person. Dort nun, wo diese Mitte-Instanzen ineinandersinken, existiert ein Einziges, das wir den Personkern nennen wollen. Wir haben bereits eine Eigenschaft kennengelernt: er ist unaussagbar. Denn alles, was wir aussagen, hat eine Grenze; es ist dies und nicht jenes. Hier jedoch liegt das Ausgesagte jenseits der innersten Grenzen (Gemüt und Gewissen) und innerhalb ihrer. Für so etwas haben wir keinen Namen mehr, der es direkt träfe; wir können es nicht mehr objektivieren (und Gott als höchstes Subjekt noch viel weniger); wir müssen uns wieder mit Bildern helfen (und da ist der Mythos wieder – wir kommen ohne ihn nicht aus). Nennen wir es also: Tiefe, Mitte, Zentrum, Seelenspitze. Es ist das Inkognito unserer Existenz. Als solches „bleibt es nicht nur der Fremdbeobachtung, sondern sogar der Selbstbesinnung entzogen“¹³. Das ist seine zweite Eigenschaft: es kann nicht nur nicht genannt, es kann auch nicht gefaßt werden, weder vom Fremden noch vom Eigenen. Das ist schon ein bestürzender Umstand. Sind wir wirklich uns selbst nicht faßbar? Sind wir uns selber entrissen? Und dies genau dort, wo wir am ehesten wir selbst sind? Wir existieren (ek-sistieren); wir sind, indem wir außer-uns-stehen. Das müßte uns nicht verwirren. Verwirrend ist nur, daß wir nicht wissen, wohin. Wir wissen nicht einmal um uns selber in diesen Tiefen, „wie sollten wir da den Weg kennen?“ (Jo 14,5). Und in uns selbst nimmt doch die Tiefe ihren Weg der Existenz. Sie verläßt sich im wörtlichen Sinn – doch auf wen? Hier liegt m. E. die wundete Stelle. Es hilft nichts, sich in die Welt zurückzustürzen. Denn diese Welt (gewiß nur in einem kleinen Radius ihrer Unermeßlichkeit) hat uns gerade mühsam evoluiert und will uns personale Menschen als ihre freie Tiefe haben¹⁴. In uns, den Menschen, hat dieses Universum ein Zentrum hervorgebracht, diese unsagbare personale Mitte, der wir keinen Namen geben können und die sich unserem Griff entwindet. Wohin also sollen wir uns lassen? Mit wem sich einlassen? Gibt uns der Mitmensch

¹⁰ Ebd. 122 f.

¹¹ Vgl. *Bernward Dietsche*, Die feine Spitze der Seele, in: Rundbrief der Gesellsch. Teilhard de Chardin e. V., als Manuskript gedruckt, München, Dez. 1965, 1–8.

¹² Vgl. zum Folgenden die Graphik bei Vetter, a. a. O. 159.

¹³ Ebd. 123.

¹⁴ Eine Grunderkenntnis bei Teilhard de Chardin. Ich bemühe mich zu zeigen, daß die Evolutionsachse im Menschen an der Stelle des „Inkognito unserer Existenz“ aktiv ist in personaler Freiheit und hier weiterdrängt. Vgl. auch Pastoralkonstitution, Art. 14: „In Leib und Seele einer, vereint der Mensch durch seine Leiblichkeit die Elemente der stofflichen Welt in sich: Durch ihn erreichen diese die Höhe ihrer Bestimmung und erheben ihre Stimme zum freien Lob des Schöpfers.“

einen Halt? Aber „auf dem Mysterium seiner (des Personenzentrums) schlechthin gewissen Verborgenheit beruht auch die Unaufhebbarkeit personaler Distanz in der zwischenmenschlichen Begegnung“¹⁵.

Nicht einmal sich selbst faßbar, geschweige denn dem Nebenmenschen, ist der Mensch auf sich selbst verzweifelt zurückgeworfen: „Ich unglückseliger Mensch! Wer wird mich von dem Leib dieses Todes befreien? Dank sei Gott, daß Jesus Christus, unser Herr, uns gerettet hat!“ (Röm 7, 24 f). Paulus gibt hier, wenn ich es recht sehe, die gültige Antwort auf unsere Fragen. Es ist die frohe Botschaft von der Erlösung durch Jesus Christus. Diese Rettung ist die endgültige Entbindung der kosmischen Evolution. Ihre Achse ging in den Menschen und in ihm in das personale Zentrum höchster Konvergenz. Hier erblühte sie zur Freiheit. Frei soll sich der Mensch nun für den Willen der Evolution (und das ist letztlich und transzendent der Wille Gottes) entscheiden; er will und will doch nicht, er ist gespalten, unheil. Nennen wir diesen Zustand Erbsünde¹⁶. Sie hemmt und verdirbt die evolutive Welt. Denn ihre zarte Spitze¹⁷ versagt immer aufs neue gegenüber der großen kosmischen Erwartung. Dem hat Christus abgeholfen. Sein eigener Geist, das Pneuma Gottes, durchdringt den innersten Geist des im Glauben offenen Menschen und erlöst ihn aus den ausweglosen Fragen.

3. Ein neues Zentrum?

Soeben habe ich das Pneuma Gottes genannt. In dem Brief an die Epheser (1, 16 ff) wird der Gott unseres Herrn Jesus Christus gepriesen und gebeten, er möge den Christen einen Geist der Weisheit und Offenbarung verleihen, damit sie die Hoffnung seines Rufes erkennen, den Reichtum seiner Herrlichkeit, die überschwengliche Größe seiner Kraft an uns, den Glaubenden. Diese Kraft entspricht der Energie, die er in Christus entfaltete, indem er ihn von den Toten erweckte — Κατὰ τὴν ἐνέργειαν! Hier wird der Geist Gottes, das Heilige Pneuma, die Energie genannt, die den toten Christus wieder lebendig machte, eine Energie also, die jeder irdischen Energie überlegen ist. Bedenken wir zudem, daß jene göttliche „Energie“ den ganzen Christus zum Leben erweckt und daß dieser ganze Christus (Christus totus) sich über seine Kirche (Corpus Christi Mysticum) auf das gesamte All ausdehnt und es in sich begreift¹⁸. Beachten wir all dies, dann erkennen wir im Pneuma Gottes die verborgene Triebkraft einer Evolution, die auf den Menschen hinielte und nun im Menschen (und in der Menschheit) auf Christus Jesus hinzielt und in Christus auf Gott: „Alles gehört euch. Aber ihr gehört Christus. Und Christus gehört Gott“ (1 Kor 3, 22 f)¹⁹. Dieses Pneuma strömt in den Menschen ein, der sich Christus zuwendet. Die Einlaßstelle haben wir bereits entdeckt. Es ist die Stelle des Geistigsten im Geistigen des Menschen, die personale Mitte. In ihr haben wir das Zentrum der menschlichen Person

¹⁵ Vetter, a. a. O. 123.

¹⁶ Ohne auf die Problematik der Erbsünde hinsichtlich der Tatsache einer Evolution näher eingehen zu wollen, möchte ich doch hinweisen auf K. Rahner, Artikel Erbsünde, in: Sakramentum Mundi, Freiburg 1967, 1112, und Artikel Evolution, ebd. 1257.

¹⁷ „La fine pointe de nous-mêmes“: Le Milieu Divin, Paris 1957, 73. Vgl. Dietsche, a. a. O.

¹⁸ „Jetzt, Herr, gewinnen, durch die Konsekration der Welt, der im Universum schwebende Schein und Duft für mich Leib und Gesicht in Dir. Was mein zauderndes Denken erahnte, was mein Herz in einem unwahrscheinlichen Verlangen forderte, gibst Du mir großartig: daß nämlich die Geschöpfe nicht nur derart untereinander solidarisch seien, daß keines existieren könnte ohne alle die anderen, die es umgeben — daß sie vielmehr derart von ein und demselben wirklichen Zentrum abhängen, daß ein wahrhaftes Leben, dem sie gemeinsam unterworfen sind, ihnen endgültig ihre Konsistenz und ihre Vereinigung gibt.“ Teilhard de Chardin, Messe über die Welt.

¹⁹ Vgl. K. Rahner, a. a. O. 1257: „Die Natur- und Weltgeschichte wird dort Heils- und Offenbarungsgeschichte, wo sie zu dem Menschen kommt, der, seiner übernatürlichen Finalität sich bewußt, diese Bestimmung geschichtlich objektiviert. Ihr Punkt ‚Omega‘ ist tatsächlich Christus, in dem geschaffene Materie, endlicher Geist und der göttliche Logos, in dem alles seinen Bestand hat, einer werden und diese Einheit geschichtlich erscheint.“

erkannt; jetzt zeigt sich unserem forschenden Blick eine neue „Energie“ am Werk. Nennen wir sie (mit Teilhard) Christische Energie (*énergie christique*). Denn sie hat in Christus ihren natürlichen Ort. Von ihm her greift sie auf uns über, die wir glauben. Sie durchdringt unser Inneres von einem absoluten Innen her. Die Tiefe unserer Person ist in die transzendente Tiefe Gottes aufgebrochen. Wir gründen erstmals in aller Wahrheit in Gott. Weil jedoch die psychische Mitte unseres Wesens den gesamten Menschen durchherrscht (wenigstens prinzipiell, wenn auch noch nicht vollkommen), formt und eint, sie selbst aber ihrerseits von der Christischen Energie erfaßt ist, durchdringt diese den ganzen Menschen²⁰ und wird ihn auch als ganzen in die Auferstehung Christi hineinziehen: „Wenn aber der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird er, der Christus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen in euch wohnenden Geist“ (Röm 8, 11).

Umreißen wir sofort drei Folgerungen:

1. Wegen des unlöslichen Zusammenhanges von Christus und Christ, Christ und Menschheit, Menschheit und Erde, Erde und Universum (in den personalen Bereichen immer die Freiheit eingeschlossen), bleibt die Christische Energie nirgends eingedämmt, sondern überflutet alles. Darum, „wenn die Zeit der allgemeinen Wiederherstellung kommt, dann wird mit dem Menschengeschlecht auch die ganze Welt, die mit dem Menschen innigst verbunden ist und durch ihn ihrem Ziel entgegengeht, vollkommen in Christus erneuert werden“²¹.

2. Eine neue Einheit aller Menschen zeichnet sich ab: „Ihr alle seid Gottes Kinder, weil ihr an Jesus Christus glaubt. Denn wenn ihr auf Christus getauft seid, seid ihr mit ihm verbunden. Jetzt gibt es keine Juden und keine Griechen mehr, keine Diener und keine Herren, auch nicht mehr Mann und Frau. Denn verbunden mit Jesus Christus, seid ihr alle eins“ (Gal 3, 26–29). Damit ist die Bildung der Noosphäre endgültig gerettet.

3. Die Menschheit wird endlich frei, die Evolution der Erde selber energisch in die Hand zu nehmen: „Als wir unmündig waren, unterstanden wir den elementaren Naturmächten völlig. Aber dann kam diese Zeit an ihr Ende. Gott sandte seinen Sohn, als Mensch von einer Frau geboren und dem Gesetz unterstellt, damit er uns dem Gesetz unterworfenen Menschen freikaufte, denn wir sollten die Stellung von Kindern Gottes erhalten. Jetzt seid ihr Kinder. Darum hat Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz gesandt, und der ruft: „Lieber Vater!““ (Gal 4, 1–6).

4. Gott erfahren

Aber gibt es eine personale Erfahrung Gottes heute, und wenn ja, wie kommt sie zustande? Diese beiden Fragen und ihre Beantwortung haben eine große Vergangenheit. Sie müssen neu gestellt werden in einer neuen Welt.

Im Verlauf der Untersuchung an der Mitte der menschlichen Person mußten wir zugeben, daß diese sich begrifflich nicht scharf benennen lasse. Sie war für uns unaussagbar. Sie entzog sich dem Zugriff unserer Reflexion. Sie erwies sich selber als die unbegreifliche Voraussetzung aller unserer Begriffe. Unser innerstes Eigen war nicht unser Eigen, sondern entglitt fortwährend in das Dunkel einer tiefen Fraglichkeit²². Was aber geschieht nunmehr nach dem Einströmen der Christischen Energie? Es wird hell in der Mitte unserer Existenz. Denn da diese Energie des Auferstandenen unseren inneren Tod unwirksam macht, kommt das uns eigene personale Zentrum selbst ganz bei sich an und atmet frei in einem unzerstörbaren Leben. Wir erfahren uns als solche,

²⁰ „... inchoative his in terris, plene in ultimo die.“ Vatic. II. Dekret über das Laienapostolat, Art. 5.

²¹ Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 48.

²² Vgl. Teilhard de Chardin, *Le Milieu Divin*, 75 ff.

die endlich sein dürfen, was sie sind. Wir erfahren, daß wir Kinder sind. Wir sagen: Lieber Vater! „Darum dürfen wir, wenn wir beten, Gott unsern Vater nennen. Denn Gottes Geist selbst bestätigt uns, daß wir seine Kinder sind“ (Röm 8, 15 f.). Die Gotteserfahrung besteht demnach darin, daß wir erkennen, wer wir sind und zutiefst darum wissen. Wir sind uns selbst kein Geheimnis mehr, weil das Pneuma Gottes das wahre Geheimnis erschlossen, Gott, das absolute Geheimnis. Wir aber erkennen uns und erfahren uns als von diesem Geheimnis Geliebte. Solche Erfahrung ist gewiß eine höchst persönliche und einmalige; jeder macht sie auf seine Weise. Auch kommt sie anders zustande als das Erkennen unseres Verstandes. Denn die personale Mitte, in der sie sich vollzieht, bleibt weiterhin unaussagbar, jedoch nicht mehr unerkennbar, weil ein neues Erkenntnislicht in ihr aktiv ist nach Paulus 1 Kor 2, 15 f.: „Der vom Geist geprägte Mensch (πνευματικός) kann alles beurteilen, während er selbst von keinem Menschen recht beurteilt zu werden vermag. Denn wer erkannte den Sinn des Herrn, daß er ihn beraten könnte? Wir, denn wir besitzen den Sinn des Christus.“ Der Sinn des Christus ist das Pneuma Gottes. Es läßt uns alles erkennen (nicht begreifen), „auch die Tiefen Gottes“ (1 Kor 2, 10)²³.

Gott erfahren bedeutet also keineswegs, die Erfahrung eines Objektes neben anderen machen²⁴. Gott wird erfahren, weil die eigene personale Tiefe als erfüllte Liebe erfahren wird²⁵. Gott ist jetzt für den Menschen Wirklichkeit, weil er zutiefst erkennt, daß er in letzter Wahrheit liebt, weil er erkennt, daß er erkannt ist, so daß sich hier bereits (im Vorgriff auf die eschatologische Zukunft) erfüllt, was nach dem Apostel in der Vollendung restlos geschehen wird: „Jetzt erkenne ich nur teilweise. Aber später ganz. So wie ich ganz erkannt bin“ (1 Kor 13, 12). Auf diese Weise sind wir schon „im Himmel“ (Phil 3, 20), ist unser Leben „mit Christus in Gott geborgen“ (Kol 3, 3). Das Pneuma Christi hat die Evolution, die in die Sackgasse der menschlichen Psyche geraten war, befreit und gelöst, gerufen und gerettet; jetzt kann sie sich ungehindert zu ihrem letzten Ziel erheben, das ist Christus, Alpha und Omega. Die ganze Welt zieht mit, im Milieu des Menschen. Es ist zum Milieu Divin geworden. Gewaltige Anstrengungen wird es kosten, bis wir diesem Ziele näherkommen, Anstrengungen einer ganzen Menschheit, einer ganz neuen Mühe um die Humanisierung der Erde. Aber was jetzt sofort geschehen muß, das ist die Anstrengung des einzelnen, in sich, in der Mitte seiner Person zum (in Christus) schon gegenwärtigen Ziel vorzustoßen und sich ihm zu einen: ein Matrimonium spirituale also in einer evolutionen Welt? Stellen wir diese Frage noch genauer: Ist heute (und erst recht morgen) das, was die klassische Lehre der Spiritualität Matrimonium spirituale nennt²⁶, überhaupt noch denkbar oder gar vollziehbar? Und das nicht nur für den Christen monastischer Prägung, sondern für den Weltchristen selbst?

5. *Matrimonio espiritual*²⁷

Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Artikel 39 seiner Pastoralkonstitution überschrieben: Die eheliche Liebe. Von ihr heißt es dann an verschiedenen Stellen: „Diese

²³ Vgl. Teresa de Jesús, Moradas, in: Obras II., B. A. C. Madrid 1954, 475, Abschn. 6 u. 7 (deutsch: Die innere Burg, Stuttgart 1966, 191).

²⁴ Vgl. Zdeněk Trtík, Zur Frage der atheistischen Theologie, in: Dialog 1 (1968), 28–37, vor allem 31 f.

²⁵ Vgl. hierzu Trtík, a. a. O. 35: „Seine (des Glaubens) Wesensstruktur besteht in der Beziehung Ich-Du. Als solcher ist er die Rettung aller durch die Entfremdung der menschlichen Existenz bedrohten und gebrochenen persönlichen Beziehungen. Sein Geheimnis ist mit dem des echten Menschseins und der echten Menschenfreiheit identisch. Darin, nicht in den religiösen mythologischen Vorstellungen oder in der theistischen Weltanschauung, besteht das Wesen des durch das Evangelium geschenkten Glaubens.“ Vgl. auch im selben Heft Karl Rahner, Zur Theologie der Hoffnung, 72, Z. 10–16.

²⁶ Matrimonio espiritual bei Teresa de Jesús.

²⁷ In diesem Abschnitt wird das persönliche Gottesverhältnis des Menschen stark betont. Solche Betonung der personalen Gemeinschaft mit Gott darf aber nicht dazu verleiten,

eigentümliche menschliche Liebe geht in frei bejahter Neigung von Person zu Person, umgreift das Wohl der ganzen Person . . .“ „Eine solche Liebe führt die Gatten zur freien gegenseitigen Übereignung ihrer selbst . . .“ „Diese Liebe wird durch den eigentlichen Vollzug der Ehe in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht.“ „Diese Liebe, die auf gegenseitige Treue gegründet und in besonderer Weise durch Christi Sakrament geheiligt ist, bedeutet unlösliche Treue . . .“ „Diese Liebe hat der Herr durch eine besondere Gabe seiner Gnade und Liebe geheilt, vollendet und erhöht.“ Mit Recht können wir uns nach diesen herrlichen Worten über die Ehe fragen, ob es für den Menschen konkret und existentiell noch eine tiefere Verbindung geben könne? Doch unsere Forschungen an der Mitte der Person hatten zum Ergebnis die Einsicht in eine letzte Unmittelbarkeit, eine letzte Entzogenheit des personalen Zentrums dort, wo Gewissen und Gemüt, die innersten Instanzen unserer Natur, sich in einem Unsagbaren einen, das nicht mehr reflex eingeholt werden kann²⁸. Wir erkannten zudem, daß eine neue Kraft in diese ungreifbare und unangreifbare Mitte unseres Seins aus einer tieferen Mitte eindringt und sie zu letzter Liebe (und Freiheit bzw. Liebe, weil Freiheit) ermächtigt: Christische Energie – Heiliges Pneuma. Was also selbst in der intimsten menschlichen Begegnung der ehelichen Vereinigung nicht möglich ist, hier wird es Ereignis: der ganze Mensch in seiner personalen Tiefe ist weggegeben in ein Geheimnis absoluter Liebe, das wir Gott nennen, der allein mächtig ist, solche Weggabe zu ermöglichen, weil er gerade diese Mitte des freien Menschen trägt als ihr Schöpfer und Erlöser. Was demnach an Großem und Schönerem in der ehelichen Liebe lebt, das erfährt in dieser neuen und restlosen „ehelichen“ Gemeinschaft (*matrimonio espiritual*) seine radikale Steigerung. Umgekehrt wird die Ehe Zeichen (als *res et sacramentum*) für diese höchste Möglichkeit und Wirklichkeit des Christlichen. Und sie ist durch die Energie des Pneuma (sakramental) dazu begnadet, jene göttliche Vereinigung einzugehen: „In den sich nicht verschließenden Gatten (wird) das Geheimnis der inkarnierten göttlichen Liebe jetzt so wirksam, daß sie übernatürlich in Christus mit Gott und untereinander so verbunden sind wie Christus mit der Kirche²⁹.“ Fügen wir hinzu, daß in solcher Sicht der Dinge von einer geteilten Liebe keine Rede mehr sein kann (vgl. 1 Kor 7, 33)³⁰. Denn die eheliche Liebe ist der Ausdruck und zugleich der Zugang zu einem Matrimonium geworden, das in dieser Innigkeit zwischen geschaffenen Personen überhaupt nicht möglich ist. Man wird aber auch

die Bedeutung der Gemeinschaft mit der Kirche und in der Kirche abgewertet zu sehen. Ohne sie ist die Vereinigung mit Gott überhaupt nicht denkbar. Man vergleiche dazu den Kommentar von F. Wulf zum 5. Kap. der Kirchenkonstitution, in: LThK, Konzilsband I, 290. Zum folgenden Thema des *matrimonio espiritual* erwäge man auch, was ein Kreis von Priestern und Laien der Würzburger Diözese über die „Ehe als Heilsgemeinschaft, die Ehe als Sakrament“ sagt: „Das ist das Höchste und Tiefste jeder Ehe, daß in ihr die Liebe zum Menschen Liebe zu Gott sein kann. Der Mann, der seine Frau liebt, liebt auch schon Gott. Die Frau, die ihren Mann liebt, liebt auch schon Gott. Gott ist in der menschlichen Liebe der Gatten.“ (Belehrung über das hl. Sakrament der Ehe, Würzburger Diözesanblatt vom 1. Jänner 1968, 2.)

²⁸ Bekanntlich hat K. Rahner in seinen „Schriften zur Theologie“ verbreitet von dieser letzten Nichteinholbarkeit des Personalen durch die Reflexion gehandelt; hier liegt der Transzendenzbezug im eigentlichen Sinn. Vgl. auch D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 182: „Das ‚Jenseits‘ Gottes ist nicht das Jenseits unseres Erkenntnisvermögens! Die erkenntnistheoretische Transzendenz hat mit der Transzendenz Gottes nichts zu tun. Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig.“

²⁹ W. Molinski, Artikel Ehe, in: Sakramentum Mundi, 972.

³⁰ Vgl. Kirchenkonstitution, Art. 42 c; dazu Kommentar (Wulf): „Es folgt ‚die kostbare göttliche Gnadengabe der Jungfräulichkeit oder des Zölibates‘, die unter den ‚vielfachen Räten, deren Beobachtung der Herr im Evangelium seinen Jüngern vorlegt, hervorragt‘. Sie erleichtert die ungeteilte Liebe zu Gott (die angeführte Stelle 1 Kor 7, 32–34 handelt formell von der ungeteilten Liebe zu Christus, der der unmittelbare Grund christlicher Jungfräulichkeit ist), was einschlußweise besagt, daß die Gottesliebe aller Christen eine ungeteilte . . . sein muß.“ LThK, Konzilsbd. I, 300.

begreifen, daß es für diese unsagbare „eheliche“ Liebe des *matrimonio espiritual* noch andere Ausdrucksformen im weltlichen Bereich geben kann und geben muß, vor allem die ehelose Keuschheit in ihren verschiedenen Konkretionen. Lassen wir eine Frau aus diesen Kreisen sprechen.

Teresa de Jesús häuft in einem kurzen Kapitel der *Septimas Moradas* ihrer Inneren Burg so ziemlich alles zusammen, was sie über ein *matrimonio espiritual* zu sagen weiß (nachdem sie, wohlgemerkt, seine Herrlichkeit selber erfahren hat und nun darin lebt). Sie hält es für wichtig, zunächst die Quelle dieser Gnade anzugeben: „Wir wollen nun von der göttlichen oder geistlichen Vermählung (*del divino y espiritual matrimonio*) sprechen. Diese große Gnade wird sich freilich nicht vollkommen erfüllen, solange wir leben; denn trennen wir uns je von Gott, so wird uns dieses große Gut verlorengehen. Erweist Gott zum ersten Male diese Gunst, so ist es der Wunsch Seiner Majestät, sich der Seele in einer bildhaften Vision seiner heiligsten Menschheit zu zeigen, damit sie es genau erfäßt und wissend erfährt, von wem sie eine so erhabene Gabe empfängt³¹. Andere Personen werden es vielleicht in anderer Form erleben; derjenigen aber, von der wir sprachen, erschien der Herr, als sie eben das Abendmahl genommen hatte, in einer Gestalt von großem Glanz, voll Schönheit und Majestät, wie nach der Auferstehung, und er sprach zu ihr, es sei nun an der Zeit, daß sie seine Dinge als die ihrigen betrachte und er für die ihrigen Sorge, und dazu noch andere Worte, die man besser fühlt als ausspricht³².“

Die Quelle ist Christus, genauer, der Auferstandene. Die Kraft, die es vollbringt, jenes Pneuma, das ihn von den Toten erweckte. Wie solches Einsehen der Zusammenhänge zustande kommt, ist (Teresa deutet es an) in jedem Fall verschieden, vielfach auch ohne jede „visionäre“ Schau. Darauf brauchen wir hier nicht zu reflektieren. Aber den Unterschied dieses Ereignisses einer „Vermählung“ zu allen anderen (früheren) inneren Erfahrungen müssen wir achten. Teresa fährt fort: „Es war so anders, daß es sie ganz verwirrte und bestürzte“ (sie redet ja von sich selbst, wie wir sehen); „einmal, weil diese Vision mit großer Gewalt eintrat, und zum anderen, weil die Worte, die der Herr zu ihr sagte, sie erschreckten. Auch hatte sie im Inneren der Seele, wo sich ihr dies zeigte, noch keine Vision erlebt, außer der eben erwähnten. Wir müssen nämlich wissen, daß ein riesiger Unterschied zwischen allen vorhergegangenen Visionen und dem besteht, was wir in dieser Wohnung schauen; ein Unterschied, der so groß ist wie der zwischen der geistlichen Verlobung und der geistlichen Ehe, oder wie der zwischen einem verlobten Paar und zweien, die sich nicht mehr trennen können³³.“

Mit diesen Worten ist der entscheidende Punkt erreicht. Abschluß und Vollzug jeder Ehe sind endgültig; alles Vorhergehende versinkt davor in den zweiten und dritten Rang; ein radikal Neues ist eingetreten, ein letzter Ernst der Liebe, irgendwie noch relativ in der menschlichen Ehe wegen der bleibenden Distanz der personalen Partner, absolut in der göttlichen Ehe wegen des auch die innerste Distanz und Instanz umfassenden Geistes Christi. Er führte diesen Menschen zu einer Vereinigung von restloser Innigkeit. Das wird von Teresa eingehend beschrieben: „Ich habe es schon einmal gesagt, daß trotz dieser Vergleiche — die ich gebrauche, weil es keine geeigneteren gibt — man sich darüber im klaren sein muß, daß hier so wenig an Körperliches gedacht wird, als weilte die Seele nicht mehr im Leibe. Hier ist nur noch Geist. Und viel weniger noch hat Körperliches mit der geistlichen Vermählung zu tun; denn diese geheime Vereinigung vollzieht sich in der allerinnersten Mitte der Seele, also an dem Ort, wo Gott selber weilt . . . Es läßt sich nichts weiter davon sagen, als daß die Seele, ich meine, der Geist der Seele — soweit man dies verstehen kann, — eins geworden ist mit Gott . . . So innig hat er sich mit der Kreatur verbinden

³¹ Vgl. *Daedcke*, a. a. O. 315 ff.: „Bereits 1916 schildert Teilhard eine ‚innere Vision‘, die sein ‚Leben erleuchtete‘. ‚Das mächtige und vielfältige Universum‘ nahm für ihn ‚die Gestalt Christi an‘. Er schaut in dieser Vision die Welt in Gestalt einer Hostie. Hier erscheint der ursprünglich biologische Gedanke der Evolution im Bild der ‚geheimnisvollen Ausweitung der Hostie‘, die das ‚Aufblühen der Aktivitäten des Kosmos‘ darstellt . . . Teilhards ‚einheitliche Konzeption der Welt und Christi‘, seine ‚Synthese des Wirklichen‘, ist eine religiöse ‚Vision‘.“ Wenn dieses Urteil zutrifft, dann liegt es nahe, das oben angemerkte Zitat aus Teresas innerer Burg als eine Schlüsselstelle auch für das Verständnis Teilhards und seines Lebenswerkes anzusehen und geradezu von einer „Berufungsvision“ zu sprechen. Dann könnte aber auch deutlicher werden, warum bei Teilhard das *Matrimonium spirituale* im Gewand einer „Weltliebe“ erscheint, die manche unvorbereitete Leser schwindeln macht.

³² *Teresa von Avila*, Die innere Burg, 194.

³³ Ebd.

wollen, daß er — genau wie die Vermählten, die sich nicht mehr trennen können — nicht mehr von der Seele weichen will³⁴."

Ich habe die zentrale Aussage hervorgehoben; sie ist die Bestätigung für die Ergebnisse unserer Forschung an der personalen Mitte des Menschen; die Vereinigung mit der aus einer absoluten, transzendenten Tiefe kommenden Christischen Energie in dieser personalen Tiefe (in Geist, also in Freiheit und Liebe) ist jene erhabene Vermählung, von der Teresa spricht. Sie führt dazu (ein nicht gerade häufiger Fall bei der Nonne von Avila) eine Schriftstelle an: „Vielleicht ist es dies, was der heilige Paulus mit den Worten meint: ‚Wer sich dem Herrn nähert und an ihn sich hängt, der wird eines Geistes mit ihm‘. Damit spielt er wohl auf diese erhabene Vermählung an, die voraussetzt, daß Seine Majestät durch eine Vereinigung zur Seele gekommen ist³⁵." Es ist gut, den Kontext der Paulusstelle zu beachten: „Gott hat ja den Herrn auferweckt und wird uns durch seine Kraft ebenso auferwecken. Denkt ihr nicht daran, daß eure Körper Glieder Christi sind? Kann ich denn die Glieder des Christus nehmen und sie zu Gliedern der Hure machen? Niemals. Oder wißt ihr nicht, daß der, der sich mit der Hure verbindet, *ein* Körper mit ihr ist? Es heißt doch: ‚Die zwei werden eins‘. Wer sich jedoch mit dem Herrn verbindet, wird zu *einem* Geist mit ihm (ἐν πνεύμα ἔστιν)" (1 Kor 6, 17)³⁶. Obwohl der Apostel hier nicht von der Ehe, sondern von der unrechtmäßigen Verbindung ausgeht und damit der Vergleichspunkt nicht völlig erreicht ist, zielt er doch die tiefere Verbindung im Pneuma Christi an, in der Christischen Energie, wie wir sagen. Sie macht Gott und Mensch zu einer Einheit: *ein* Geist. Schärfer ließe sich nicht mehr kennzeichnen, was wir bisher immer enger einkreisen und nicht zu sagen wagten. Paulus weiß, daß es beglückende Wirklichkeit ist. Der Mensch ist fortan „im Geist“³⁷, „göttlicher Natur teilhaft“, „Kind Gottes“.

Wir sind zu einer ersten Quelle christlicher Spiritualität vorgestoßen. Und siehe da, sie quillt jung und frisch, als wäre nichts geschehen. Als hätten wir nicht zu Anfang Grund gehabt, von Glaubensnot und Abwesenheit Gottes zu sprechen. Da ist Gott wieder in unserer eigenen Tiefe. Ja wirklich, „in der Tiefe ist Wahrheit“, eine Wahrheit, die die Tiefe unserer eigenen personalen Tiefe ist. „Der Name dieser unendlichen Tiefe und dieses unerschöpflichen Grundes alles Seins ist Gott. Jene Tiefe ist es, die mit dem Wort Gott gemeint ist. Und wenn das Wort für euch nicht viel Bedeutung besitzt, so übersetzt es und sprecht von der Tiefe in eurem Leben, vom Ursprung eures Seins, von dem, was euch unbedingt angeht, von dem, was ihr ohne irgendeinen Vorbehalt ernst nehmt. Wenn ihr das tut, werdet ihr vielleicht einiges, was ihr über Gott gelernt habt, vergessen müssen, vielleicht sogar das Wort selbst. Denn wenn ihr erkannt habt, daß Gott Tiefe bedeutet, so wißt ihr viel von ihm. Ihr könnt euch dann nicht mehr Atheisten oder Ungläubige nennen, denn ihr könnt nicht mehr denken oder sagen: Das Leben hat keine Tiefe, das Leben ist seicht, das Sein selbst ist nur Oberfläche. Nur wenn ihr das in voller Ernsthaftigkeit sagen könnt, wäret ihr Atheisten, sonst seid ihr es nicht. Wer um die Tiefe weiß, der weiß auch um Gott³⁸."

„Und nun, was nun³⁹?"

Dürfen wir sagen, daß die Struktur der gläubigen Existenz gebaut ist, der „Frage auf Leben und Tod“ von morgen Antwort zu stehen? Der Frage nämlich, wie sich authen-

³⁴ Im Original ist an der soeben zitierten Stelle ein Satz ausradiert; es scheint, daß die Heilige geschrieben hatte: „wie die, welche sich verheiraten und in der Ehe leben“ — man sieht, wie realistisch die Sache gemeint ist. ³⁵ Ebd. 196.

³⁶ Hier und von hier aus der Anfang einer Vollendung der Evolution nach dem Zielwort Teilhards: ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν ᾧ ἑσθιν (1 Kor 15, 28). Und in diesem (genuin christlichen) Sinn und *nur* in diesem „Panthelismus“.

³⁷ Vgl. 1 Kor 2, 14 f. Hier der Gegensatz: ψυχικός - πνευματικός

³⁸ Paul Tillich, In der Tiefe ist Wahrheit, Stuttgart 1952, 55 f.

³⁹ K. Rahner, Das Konzil — ein neuer Beginn. Festvortrag zum Abschluß des Konzils 1965, in: Klerusblatt 46 (1966) 4 ff.; die zitierte Frage leitet den zweiten Teil („Wo stehen wir“) ein.

tisches weltliches Leben und ebensolches religiöses Leben zugleich im einen Menschen verbinden, ohne einander aufzusaugen? Wie also eine (plurale) Spiritualität des Weltchristen denkbar sei, die Gott in Welt und Welt in Gott in eines fügt in der eigenen personalen Mitte, ohne jedoch der Autonomie beider Gewalt anzutun?

Das eingangs zitierte Buch von S. M. Daecke enthält einen Abschnitt, der für diese Fragen nochmals den Blick schärft. Der evangelische Theologe schreibt: „Bei der neuzeitlichen technisch-wissenschaftlichen Weltgestaltung, -veränderung und -beherrschung geht es nicht nur um das Ganze der Weltwirklichkeit, also um rein innerweltliche Zukunft. Vielmehr geht es dabei um das Ganze der Wirklichkeit überhaupt... Darum ist die Wissenschaft heute mit ihrer Aufgabe, die Welt zu gestalten, einfach überfordert. Schon die Zukunft der Welt, an der sie arbeitet, kann sie nicht in den Blick bekommen, weil das Ganze der Welt nur vom weltlichen Glauben ‚geschaut‘ werden kann. Und das Heil der Welt, die absolute Zukunft der universalen Wirklichkeit, kann selbst der Glaube an die Welt nur erfassen, wenn er eine Einheit wird mit dem Glauben an Gott. Darum ist die Wissenschaft ihrer Aufgabe heute nur dann noch gewachsen, wenn sie keine Angst mehr vor der ‚Weltanschauung‘ hat und – vermittelt durch den weltlichen Glauben – mit dem Christusglauben gemeinsam an ihre gemeinsame Aufgaben herangeht⁴⁰.“ Teilhard de Chardin wußte um diese Zusammenhänge; doch verschiedene Umstände hinderten ihn daran, sie auszubauen.

Wir sind nach dem Zweiten Vatikanum in einer glücklicheren Lage, freilich auch erst am Anfang: „Anfang des Anfangs – wozu? Natürlich zum Anfang, der immer schon gesetzt und immer schon gehabt wurde, zu Jesus Christus, gestern, heute und in Ewigkeit, zu seiner Gnade, die allein erlöst und den Zugang zum lebendigen Gott eröffnet. Aber Anfang des Anfangs so, daß Jesus Christus und seine Kirche dieser Zeit von heute und morgen wirklich begegnen⁴¹.“ Eine solche Begegnung muß sich zuerst in diesem Menschen von heute und morgen vollziehen, sonst bauen wir wiederum vergebens. Die Zukunft öffnet sich heimlich, aber deutlich erkennbar, für eine neue personale Mystik⁴². Ihr Ansatzpunkt ist jene unaussagbare, aber reale Mitte des freien Menschen. Ihre Energie das Heilige Pneuma Gottes. Ihr Vollzug sein Eindringen in das menschliche Personenzentrum. Und ihre Vollendung der eheliche Bund mit dem in der letzten Tiefe geliebten Gott.

⁴⁰ Daecke, a. a. O. 348.

⁴¹ Rahner, a. a. O. 6; im Vortrag selbst hieß es: „und immer schon gelebt wurde“.

⁴² Vgl. Teilhard de Chardin, Um klar zu sehen, Ineditum, Paris 1950, veröffentl. in: Teilhard de Chardin, Auswahl, Olten 1964; 271 f.: „Es ist gewiß die Stunde gekommen, da endlich an den Antipoden eines überholten Orientalismus eine neue, zugleich vollmenschliche und christliche Mystik herausgearbeitet werden kann und muß: die Straße des Westens – die Straße der Welt von morgen.“ Dieser Satz Teilhards läßt allerdings mehr als eine Frage offen.