

## Die kosmische Königsherrschaft Christi

Wer heute über die kosmische Königsherrschaft Christi nachdenkt, sieht sich sofort von schweren Fragen bedrängt: Wie kann denn überhaupt das Christusgeschehen über unsere Menschenwelt hinausreichen und den ganzen Kosmos betreffen? Wie kann der Mensch Jesus Christus, so sehr er mit Gott eins und der ewige Logos selbst ist, als Mensch im Weltall etwas bedeuten und darin gar eine Herrscherstellung einnehmen? Heute, da Kosmonauten unsere Erde umkreisen und die Weiträumigkeit des Alls in nie gekannter Intensität erfahren, heute, da das planetarische, kosmische Zeitalter wirklich anbricht, klingt die Rede von der kosmischen Königsherrschaft Jesu wie gnostische Mythologie, die wir nicht mehr übernehmen können.

Warum und wie soll denn ein Mensch, dessen Geschichte ganz im Bereich unseres winzigen Planeten verlief, die Herrschaft über das Universum erlangen? Nicht nur die unermeßlichen Dimensionen des Weltalls sprechen dagegen. Es fragt sich auch, welchen Sinn solche Herrschaft überhaupt haben kann. Denn gäbe es außerhalb der Erde noch andere menschenähnliche Geist-Leib-Wesen, wie könnte sich sinnvoll die Herrschaft Christi über sie erstrecken, nachdem seine irdische Geschichte völlig abseits ihres Lebensraumes verlief? Gäbe es aber geistbeseeltes Leben nur auf der Erde, welche Bedeutung könnte dann der kosmischen Herrschaft Christi noch zukommen?

Muß man nicht noch völlig im geozentrischen oder heliozentrischen Weltbild befangen sein, wenn man das ganze Universum der Herrschaft des erhöhten Christus unterwerfen will? Was kann seine Menschheit für diese unmenschlichen Zeit- und Raumdimensionen, für diese total von unserer Geschichte geschiedenen Welten jemals bedeuten?

Reinhold Schneider, der die Not der Tyrannei und des Krieges so gläubig und tapfer als Christ bestanden hatte, wurde gegen Ende seines Lebens immer heftiger von diesen Fragen gequält. In

einem seiner letzten Bücher schreibt er: «Aber – das ist die härteste Anfechtung – wenn wir das Zeichen Christi erkennen in der Geschichte, wie sollen wir es erkennen im All?... Die Kraft des Glaubens war nie in diesem Maße bedroht. Und es ist ein unerhörter Mut, diesen Kosmos zum Zeugen Jesu Christi aufzurufen.»<sup>1</sup>

Besonders in seinem Spätwerk «Winter in Wien» brachte Reinhold Schneider seine notvolle Bedrängnis und Ratlosigkeit vor den Rätseln des Kosmos zum Ausdruck: «Für mich ist die Offenbarung ein personales Wort an den, der glaubt, der zu glauben vermag, kein Wort an die Kreatur, die Räume, die Gestirne... Aus einer unbegrenzten kosmischen Dunkelwolke schimmert schwach ein einziger Stern; das muß uns genug sein; mehr ist nicht geoffenbart.»<sup>2</sup> Für ihn ist die Offenbarung nur an den Menschen gerichtet: «Der Herr hat den Weg des Menschen gelebt, den schmalen Pfad; wie Sokrates hat er allein den Menschen gesucht, seine Existenz im Sinne einer Möglichkeit beantwortet; die Rätsel des Kosmos... hat er übergangen.»<sup>3</sup>

Reinhold Schneider leiht einer schweren Anfechtung des Glaubens im kosmischen Zeitalter seine Stimme: Hat Christus und das Christentum einen wirklichen Bezug zum Kosmos, oder ist das ganze Christusgeschehen nur für den schmalen Pfad der menschlichen Geschichte bestimmt? Gibt es wirklich eine «kosmische» Königsherrschaft Christi?

### I

Die weitaus bedeutsamsten Antworten auf diese Fragen finden wir in den Paulusbriefen.

Schon 1 Kor 15, 28 sagt Paulus, wenn einmal das All Christus unterstellt sei, werde auch der Sohn selbst sich dem unterstellen, der ihm das All unterstellt habe, damit Gott alles in allem sei. Auch der von Paulus in Phil 2, 6–11 übernommene Hymnus läßt jedes Knie der Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen im Namen Jesu sich beugen.

Die wichtigsten Texte über die kosmische Königsherrschaft Jesu aber stehen im Epheser- und Kolosserbrief.

Eph 1, 9–10 heißt es: «Er tat uns kund das Geheimnis seines Willens nach dem, was er zuvor in ihm beschlossen zur Durchführung der Fülle der Zeiten, unter ein Haupt zu fassen das All in Christus, das, was in den Himmeln und was auf Erden ist.»

Der Hymnus Kol 1, 14–20 sagt noch ausführlicher: «Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes, Erstgeborener der ganzen Schöpfung; denn in ihm ward alles erschaffen, in den Himmeln und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne, Herrschaften, Mächte, Gewalten, alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Und er ist vor allem, und alles hat in ihm seinen Bestand, und er ist das Haupt des Leibes der Kirche. Er ist der Ursprung, Erstgeborener aus den Toten, damit er in allem der Erste sei. Denn es gefiel der ganzen Fülle, in ihm zu wohnen und durch ihn alles auf Erden und im Himmel auf ihn hin zu versöhnen, da er durch sein Blut am Kreuze den Frieden stiftete.»

In den letzten Jahren hat die Exegese sich sehr bemüht, die im Epheser- und Kolosserbrief verkündete Allherrschaft Christi dem heutigen Verständnis zu erschließen.<sup>4</sup>

Eine zentrale Rolle spielt dabei die Frage, ob und wie weit gnostische Motive in die Darstellung der kosmischen Herrschaft Christi übernommen worden sind.

Rudolf Bultmann und seine Schule suchen seit langem solche Motive in den paulinischen Briefen, insbesondere im Epheser- und Kolosserbrief nachzuweisen<sup>5</sup>; wodurch sich dann auch eine erhebliche «Entmythologisierung» der «kosmischen» Christologie als notwendig erweist.

Von katholischer Seite hat sich vor allem der Trierer Exeget Franz Mußner entschieden gegen eine «gnostische» Interpretation des Epheserbriefes ausgesprochen.<sup>6</sup> Selbst anfänglich überzeugt, das Vorstellungsmaterial dieses Briefes von der Gnosis her verstehen zu müssen, kam Mußner auf Grund eingehender Textanalysen zur völlig entgegengesetzten Ansicht: Die Texte seien in sich selbst verständlich; überflüssig und unbegründet sei es also, gnostische Einflüsse anzunehmen; einen «kosmischen», im Sinn der Gnosis das All erfüllenden Christus gebe es im Epheserbrief nicht.

Auch evangelische Theologen versuchen neuerdings wieder, die Eigenständigkeit und innere Einheit der «kosmischen» Christologie des Epheser-

und Kolosserbriefes gegenüber der Gnosis herauszustellen. Damit soll zugleich die jahrhundertalte anthropozentrische Fixierung der protestantischen Christologie aufgelockert und überwunden werden. Nicht umsonst hatten 1961 in Neu Delhi Vertreter der jungen afro-asiatischen Kirchen dem europäischen Protestantismus vorgeworfen, er habe seit Jahrhunderten die kosmische Dimension Jesu Christi in Vergessenheit geraten lassen. Offenbar ist bei den Christen außerhalb des Bereichs der abendländischen Technik noch eine ursprüngliche Nähe zur kosmischen Christologie möglich, die einem technisierten Denken kaum mehr erreichbar ist.

Der reformierte niederländische Theologe Isak Johannes du Plessis hat sich in einer wertvollen Dissertation des Problems der kosmischen Christologie im Epheser- und Kolosserbrief angenommen.<sup>7</sup> Er betont darin die Originalität des christlichen Denkens gegenüber der Gnosis: Christus ist zwar Haupt des Kosmos, aber er ist nicht ein kosmischer Mensch, dessen Leiblichkeit den gesamten Kosmos umfaßt. Nur die Kirche, nicht der Kosmos ist der Leib Christi.

In seinem neuen Kommentar zum Epheserbrief weist dagegen Hans Conzelmann wiederum auf den Einfluß gnostischer Vorstellungen hin.<sup>8</sup> Die Lehre von der Zusammenfassung des Alls in Christus (Eph 1, 10) greife auf den gnostischen Mythos vom «Urmenschen» zurück, der mit dem All identisch sei, dessen Teile zerstreut und nachher von ihm selbst wieder eingesammelt würden. Dadurch werde das All erneut zu seinem Ursprung zurückgeführt und bilde wieder, wie am Anfang, den Leib unter dem Haupt. Der Urmensch sei so Ursprung und Erlöser des Alls. Der Gedanke der Zusammenfassung des Alls in Christus (anakephalaisis) hat jedoch, obwohl von der Gnosis her inspiriert, auch nach Conzelmann eine neue Sinnrichtung bekommen. Er steht nicht mehr im Dienst einer Kosmologie, sondern soll die uns geschichtlich offenbarte neue Gottesbeziehung und den neuen Horizont unseres Daseins begreifen lassen. Es ginge also, wenn wir Conzelmann recht verstehen, letztlich überhaupt nicht um eine Feststellung kosmischer Sachverhalte, sondern um eine Art Totalisierung und Universalisierung des Christusbezugs unseres Daseins. Nicht das wäre relevant, was etwa an kosmischen Einflüssen vom erhöhten Christus ausgehen könnte oder an universaler Macht von ihm tatsächlich ausgeübt würde, sondern nur die uns unbedingt angehende Allpräsenz

und Allmacht Christi im Horizont unserer gläubigen Daseinsauslegung.

Die Frage bleibt hier freilich, was die kosmische Herrschaft Christi nun in Wirklichkeit bedeute. Was ist diese Wirklichkeit? Ist sie etwa nur das, was im gläubigen Dasein als die allumfassende, transzendente Macht des erhöhten Herrn anerkannt wird? Kann aber dann eine, der Menschenwelt völlig abgewandte und in ihr überhaupt nicht vorkommende Herrschaft Christi über das Universum überhaupt noch etwas bedeuten? Soll die kosmologische Interpretation in der anthropozentrisch-existentialen aufgehen? Oder geht es nicht vielmehr darum, die Eigenart des «kosmischen» Moments der Christologie wieder neu zu entdecken und mit dem kosmischen Bewußtsein unserer Zeit in Beziehung zu bringen?

Vor allem Heinrich Schlier, der aus der Schule Rudolf Bultmanns hervorgegangene, später zur katholischen Kirche übergetretene Bonner Exeget, hat in jüngster Zeit viel für ein tieferes Verständnis der kosmischen Herrschaft Christi getan. Ihm ist klar bewußt, wie «fern und fremd für das heutige Verständnis gerade die scheinbar so allbekannten und selbstverständlichen Sachverhalte des Glaubens sind». 9 Er weist deshalb vor allem darauf hin, daß die Herrschaft Christi ihren Ursprung im Willen Gottes hat. «Die Herrschaft Christi entspringt nicht menschlichem Planen und Wollen, sie ist nicht das Ergebnis des Wirkens geschichtlicher oder naturhafter Mächte, sie hat ihren Grund jenseits alles dessen, was im Himmel und auf Erden ist, in Gott.» 10 Dies bedeutet vor allem: Die Herrschaft Christi kann gar nicht mittels anthropozentrischer oder kosmozentrischer Entwürfe begriffen werden. Das Verstehen muß ursprünglich theologisch und ontologisch ansetzen. So aber ist die Herrschaft Christi nie als nur nachträgliches, in ein ursprünglich christusfremdes All von außen eingeführtes Königtum zu verstehen. Das All ist vielmehr von der Schöpfung an in allen seinen Dimensionen auf Christus abgestimmt, trägt in sich bereits seinhaft, wenn auch verborgen, das Gepräge Christi, so daß die Herrschaft des Auferstandenen nur die ursprüngliche christologische Struktur des Kosmos zur Erscheinung und Wirkung bringt. So sehr die Herrschaft Christi auch eine Unterwerfung und Vernichtung der rebellischen Mächte und Gewalten bedeutet 11, so ist doch ihr eigentliches Wesen die Offenbarung des Christusgeheimnisses des Kosmos.

Heinrich Schlier bietet in seinem schnell zu

höchstem Ansehen gelangten Kommentar des Epheserbriefes – der Frucht jahrzehntelangen Forschens – eine sorgsam durchdachte Erklärung der Anakephaliosis, durch die dem All in Christus das Haupt geschenkt wird. 12

Im Gegensatz zu zahlreichen evangelischen Exegeten hält Schlier den Epheserbrief trotz seiner eigenartigen Terminologie für eine späte Paulusschrift. Doch nimmt er auch «gnostische» Einflüsse in der Sprach- und Vorstellungswelt des Briefes an; was aber nicht bedeutet, der späte Paulus sei Gnostiker geworden. Denn die integrierten gnostischen Elemente sind in seiner Konzeption völlig verwandelt, in authentisch christliches Denken überführt worden.

So hat auch die Anakephaliosis nun einen genuin christlichen Sinn. Christus soll als Haupt das All wahrhaft zusammenfassen und aufrichten. In ihm muß es seinen endgültigen Zusammenhalt und seine innere Einheit erhalten. In einem damit aber wird es wieder in sein anfängliches Wesen und in seine wahre Bestimmung eingesetzt.

Der Ort, wo diese kosmische Anakephaliosis jetzt schon erkannt und anerkannt wird und wo deshalb das Hauptsein Christi bereits zur Auswirkung kommt, ist die Kirche.

In der Kirche und durch die Kirche wird die verborgene Aufrichtung des Alls in Christus der Menschenwelt geoffenbart und vermittelt. Der Wille Gottes zu einer Aufrichtung von solch kosmischem Ausmaß bleibt aber dennoch unergreifbares Geheimnis. Es kommt in der Menschenwelt und ihrer Überlieferung, ihrem Denken, Dichten und Handeln als solches nicht vor. Aber jetzt ist es in der Kirche offenbar geworden. Doch kann das Geheimnis nur in der Weise vorläufig erfüllter und sich weiter erfüllender Geschichte erfahren werden.

Es gibt keine Möglichkeit, abseits von der geschichtlichen Ankunft des Heiles in Christus und der Kirche, etwa durch theoretische Forschung, der kosmischen Christologie ansichtig und gewiß zu werden. So steht das ekklesiologische und das kosmische Hauptsein Christi in unlösbarem Zusammenhang. Das eine geschieht nicht ohne das andere und wird nicht ohne das andere erkannt.

Man wird heute kaum irgendwo eine so ausgereifte und tiefdringende Auslegung der kosmischen Christologie des Epheserbriefes finden wie in Schliers meisterlichem Kommentar. Leider besitzen wir, zumindest auf katholischer Seite, kein auch nur von fern vergleichbares Werk zum Kolosserbrief.

Besondere Bedeutung hat in diesem Brief der oben bereits zitierte Hymnus Kol 1, 15–20. Rudolf Bultmann und Ernst Käsemann nehmen an, ein vorchristliches, im Bereich der jüdischen Gnosis entstandenes Offenbarungsglied habe dem Hymnus als Vorlage gedient.<sup>13</sup> Dagegen hat Harald Hegemann neuerdings mit beachtlichen Gründen den christlichen Ursprung des Hymnus verteidigt und gnostische Einflüsse ausgeschlossen.<sup>14</sup>

Auch Hans Conzelmann hält in seinem neuen Kolosserkommentar den Hymnus eher für eine genuin christliche Dichtung. Doch glaubt er, daß er sich «in den Denkformen eines Judentums bewegt, das bereits gnostische Einflüsse empfangen hat».<sup>15</sup>

Besonders bemerkenswert ist in dem Christus-Hymnus die Bezeichnung «Erstgeborener der ganzen Schöpfung». Sie machte schon den Vätern im Streit mit den Arianern Schwierigkeiten, weil sie weder auf die Gottheit noch auf die Menschheit Christi voll anwendbar schien. Die Deutung auf die Gottheit setzte sich schließlich durch, was aber die interpretierende Übersetzung «Erstgeborener vor aller Schöpfung» notwendig machte.<sup>16</sup> Der Verfasser des Liedes hatte aber offenbar, ohne an die Unterscheidung von Gottheit und Menschheit im Sinn der späteren Zwei-Naturen-Lehre denken zu können, einfach den präexistenten Christus vor Augen, der vor der übrigen Schöpfung von Anfang an den absoluten Vorrang besitzt. Er ist nicht nur vor dem All (1, 17), sondern ist auch an der Schöpfung des Alls selbst als Mittler beteiligt. In ihm, durch ihn und auf ihn hin (1, 16) ist das All geschaffen.

Conzelmann weist darauf hin, daß Dreierformeln dieses Stils ursprünglich aus der Stoa stammen und die pantheistisch verstandene Einheit Gottes, der Natur und der Menschheit ausdrücken. Im Kolosserbrief aber soll die Dreierformel gegen alle dualistische Zerreißen von Gott und Welt die Einigung des gesamten Kosmos in Christus anzeigen.

Wenn es von Christus heißt, er sei das Haupt des Leibes, der Kirche, so sieht Conzelmann in dem Zusatz «der Kirche» ein Indiz, daß in der ursprünglichen Fassung des Liedes der Kosmos als Leib Christi fungiert habe, und die Reduktion auf die Kirche sekundär sei. Zugrunde läge also auch hier wie im Epheserbrief eine mythische, bis Iran und Indien nachweisbare Kosmologie: Die Welt als Leib des Urmenschen.

Im Kolosserbrief diene das mythische Vorstel-

lungsmaterial freilich nicht zu kosmologischer Belehrung, sondern zum Aufweis der überräumlichen und überzeitlichen Erstreckung des geoffenbarten Heiles. Der kosmische Triumph Christi sei in der Kirche erfahrbar als die Freiheit von den Mächten und Gewalten, als die Überwindung der Angst. Weiter solle durch das kosmologische Material gezeigt werden, daß der Ort der Offenbarung nicht ein mythisches Jenseits sei, sondern die Welt.

Conzelmann stellt sich aber nun auch der Frage, ob und wieweit die kosmologischen Formeln des Neuen Testaments heute noch übernommen werden können. Eine einfache Wiederholung lehnt er ab. Diese Texte gäben nichts her zu Operationen auf dem Felde der Kosmologie und der Metaphysik. Derlei Spekulationen hätten ja gerade die Gegner versucht, gegen die sich der Brief wandte. Es gehe also darum, die kosmologischen Aussagen in der Form heutiger Verkündigung der Versöhnung zu «aktualisieren». Was heißt also schließlich Christus als Herrscher des Kosmos begreifen? Es heißt nicht, «eine Theorie über kosmische Mächte, Gestalten und Dimensionen entwerfen, sondern mich als den Geschaffenen und Erlösten begreifen, darin meine echten, weltlichen Möglichkeiten verstehen, die Freiheit des Glaubens».

Doch, so müssen wir hier zurückfragen, wird hier nicht aus einer tiefsitzenden Aversion gegen Kosmologie und Metaphysik der Sinn der Aussagen allzusehr anthropologisch, ja subjektivistisch verkürzt? Sicher kann es hier letztlich nicht um metaphysische oder kosmologische «Theorien», nicht um heillose, unsakrale Weltbetrachtung gehen. Aber weshalb soll das Ganze nur «mich» betreffen, «meine» Möglichkeiten und meine Freiheit? Die Perspektive des Kolosserbriefes ist unvergleichlich offener, umfaßt das Ganze des Universums, die Allheit selbst, in der Himmel und Erde, das Sichtbare und das Unsichtbare, Mächte und Gewalten, und nicht zuletzt die Gesamtheit der Gläubigen, die Kirche, geborgen und verborgen sind. Hier geht es wirklich um mehr als nur um «mich» und «meine» Möglichkeiten. Soll die neuzeitliche Subjektivität so sehr die leitende Instanz der «Entmythologisierung» werden, daß nach Eliminierung aller angeblich «gnostischen» Elemente im Grunde nur solches übrig bleibt, was das abendländisch-neuzeitliche Christentum in seinem engen Heilsindividualismus bestätigt?

Was uns in der Interpretation Conzelmanns allzu verkürzt erscheint, ist also die ekklesiologische und

die darin einmündende kosmologisch-ontologische Dimension der Menschwerdung. Ist die Menschwerdung nicht selbst ein gnostisches Mythologumenon, sondern wirkliches, geschichtliches Ereignis, muß durch sie das ganze Weltsein im Tiefsten betroffen werden. Der Kosmos ist dann nicht mehr als ewig in seinem kosmischen Sein verharrend vorzustellen. Es kann ihm auch keine eigene, vom Heilsgeschehen unabhängige Zukunft mehr zugewiesen werden, es sei denn, man enge a priori die Dimension der Menschwerdung anthropologisch ein, aus welcher Einengung es dann kaum eine Möglichkeit kosmologischer Öffnung mehr gibt. Mit solchen Überlegungen sind wir aber bereits über das Gebiet der Exegese hinaus in die systematische Erörterung des Problems vorgestoßen.

## II

In der systematischen Behandlung der «kosmischen» Christologie scheinen sich ähnliche Grundtendenzen abzuzeichnen, wie wir sie bereits in der Exegese festgestellt haben. Wenn wir recht unterrichtet sind, sucht man dort entweder die kosmischen Dimensionen der Herrschaft Christi mehr oder weniger als wirklich zu verstehen, oder man tendiert zu einer wie immer gearteten «Entmythologisierung» des angeblich «gnostischen» Vorstellungsmaterials. Ähnlich gibt es nun auch auf systematischem Gebiet Versuche einer tiefgreifenden Vereinigung christologischen und kosmologischen Denkens, während man auf der Gegenseite vor Mystifikationen und «gnostischen» Konfusionen nicht genug warnen kann.

Allerdings wird in den dogmatischen Handbüchern kaum auf das Problem eingegangen, das die kosmische Dimension der Königsherrschaft Jesu für das moderne Denken bedeutet. Man begnügt sich mehr oder weniger mit unaufgeschlüsselten Wiederholungen der paulinischen Lehre.

Übrigens gilt ganz allgemein, daß der Universalprimat Christi bislang nur unzulänglich thematisch geworden ist. In einer ausgezeichneten Studie über den Primat Christi in der modernen Theologie bedauert Jean-François Bonnefoy († 1958), ein ganz hervorragender Kenner dieser Thematik, daß die theologische Reflexion über dieses Grunddatum des christlichen Glaubens noch so wenig entfaltet sei.<sup>17</sup> Er habe in dreißigjähriger Forschungsarbeit in den mittelalterlichen Summen, Sentenzenkommentaren und in der Quästionenliteratur nichts Ausgearbeitetes darüber gefunden. Auch das En-

chiridion Patristicum von Rouët de Journal und das Enchiridion Symbolorum von Denzinger ignoriere das Thema des Primates Christi. In zahlreichen der besten dogmatischen Handbüchern werde es nicht einmal angedeutet.

Er weiß allerdings, daß in den Schriftcommentaren der Väter vieles darüber zu finden ist. Und wir dürfen hinzufügen, daß dies auch von der weithin in Vergessenheit geratenen Schriftauslegung des Mittelalters gilt. Den Mangel an Reflexion in der systematischen Theologie führt P. Bonnefoy darauf zurück, daß man allzu viel über das sogenannte Motiv der Inkarnation, und zwar in rein hypothetischer Perspektive, disputiert habe. Gab man nämlich auf die Frage, ob der Logos auch Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, eine verneinende Antwort, wie es in der thomistischen Schule üblich war, so war die Reflexion über den Universalprimat Christi von vornherein schwer gehemmt. Eine allzu anthropozentrische oder gar hamartiozentrische, auf die Sünde Adams ausgerichtete Perspektive mußte den Blick beirren.

Es ist freilich nicht zu verkennen – P. Bonnefoy führt die Belege an –, daß die sogenannte skotistische Auffassung des Universalprimats Christi immer mehr Anklang findet, weil sie entsprechend dem Hymnus Kol 1, 15–20 der Menschheit Christi den unbedingten Vorrang in der ganzen Schöpfung einräumt. Selbst im thomistischen Bereich scheint diese schriftnahe Auffassung immer mehr Boden zu gewinnen. Ein so exponierter Thomist wie der französische Dominikaner Humbert Bouëssé scheute sich nicht, die traditionelle skotistische These innerhalb des Thomismus hoffähig zu machen und sie Thomas selbst zuzuschreiben.<sup>18</sup>

Mit wachsender Zuversicht konnten so die Skotisten in jüngster Zeit ihre Position ausbauen und ausweiten. Einen ausgezeichneten Beitrag zur historischen Fundierung lieferte 1951 der italienische Franziskaner A. Sanna in seinem Buch über das Königstum Christi nach der Franziskanerschule.<sup>19</sup>

Kurz vor seinem Tod vollendete dann P. Bonnefoy sein bedeutendes Werk über den Primat Christi in Schrift und Tradition, worin er die Früchte jahrzehntelangen Schaffens zusammenfassen konnte.<sup>20</sup> Alle Texte, die aus den Weisheitsbüchern und dem Epheser- und Korintherbrief für den Primat Christi angeführt werden, kommentiert er sehr ausführlich. Leider werden jedoch die Probleme, die die neuere evangelische Exegese, vor allem die Bultmann-Schule, aufgeworfen hat, trotz der Breite

der Darstellung überhaupt nicht berührt. Dafür findet man viele interessante Vätertexte. Die mittelalterliche und neuere Tradition wird dagegen nur sporadisch herangezogen. Ein systematischer Teil sucht vor allem mittels des aristotelischen Ursachen-Schemas den Vollzug des Universalprimates Christi zu explizieren. Was so über die Final-, Exemplar- und Wirkursächlichkeit Christi gesagt wird, trägt sicher sehr viel zur Klärung bei. Aber es regt sich die Frage, ob diese Kausal-Kategorien hier wirklich zureichen oder ob die Theologie nicht doch ontologisch ursprünglicher ansetzen kann und muß, um das Hauptsein Christi zu interpretieren.

P. Bonnefoys entschlossener skotistischer Vorstoß forderte die Kritik der thomistischen Seite heraus. So wies V. Boublik von der Lateranuniversität auf die allzu starke Verkürzung des soteriologischen Aspekts bei den Skotisten hin und erklärte, nicht die Inkarnation allein, sondern das Christusgeschehen als Ganzes sei Zentrum der Geschichte.<sup>21</sup>

Die subtilen Kontroversen zwischen Thomisten und Skotisten über den Primat Christi sind für die Theologie der kosmischen Königsherrschaft Christi gewiß von großer Bedeutung, weil hier bereits Grundlegendes entschieden wird. Es dürfte auch anzunehmen sein, daß eher von der skotistischen als von der thomistischen Tradition her ein Zugang zur kosmischen Christologie der paulinischen Spätbriefe zu finden ist. Indes wird in all diesen Kontroversen das spezielle Problem, das der Kosmos der Christologie heute stellt, nicht direkt berührt.<sup>22</sup> Denn die Schultheologie hat nicht geringe Schwierigkeiten, mit ihrem traditionellen Instrumentarium eine solche Problematik, die aus einer schwer artikulierbaren Grundstimmung des modernen Bewußtseins aufsteigt, direkt in den Griff zu bekommen.

Es scheint, daß zunächst eher abseits von der Schultheologie versucht wird, auf die Frage nach der kosmischen Dimension des Königtums Christi eine Antwort zu suchen. So enthält z. B. das kleine, erst jetzt veröffentlichte Büchlein von Émile Mersch S. J. († 1940) über Christus, den Menschen und das Universum sehr bedeutsame, auf eine zukünftige Konvergenz von Kosmologie, Anthropologie und Christologie hinzielende Bemerkungen.<sup>23</sup> P. Mersch geht es hier noch nicht um eine streng begriffliche Artikulation, sondern eher um ein intuitiv-mystisches Erfassen der Einheit, die durch Christus zwischen dem Kosmos und der Menschheit gestiftet wird. Er stellt die kosmische Dimen-

sion des menschlichen Geistes dar, der in seinem Dasein dem Weltganzen zugeordnet ist. Umgekehrt zeigt er aber auch, wie der immanente Geist des Kosmos auf den Menschen angewiesen ist, in dem er erst voll zu sich selbst kommt. So ist das ganze Universum im Innersten menschlich, wie der Mensch im Innersten kosmisch ist. Von der Zukunft ist eine immer vollkommeneren Einheit der Menschheit mit dem Weltganzen und durch Vermittlung des Gottmenschen mit Gott selbst zu erhoffen. Diese Vision der zukünftigen Entwicklung der Menschheit, die P. Mersch selbst als «natürliche Eschatologie»<sup>24</sup> bezeichnet, scheint bereits irgendwie in dieselbe Richtung zu weisen, die sein Ordensbruder Pierre Teilhard de Chardin († 1955) dann viel resoluter eingeschlagen hat.

Die theologischen Intuitionen Teilhards bewegen sich zweifellos abseits der Schultradition. Sie sind auch noch längst nicht so durchreflektiert, aufeinander abgestimmt und in das Ganze des Glaubenswissens integriert, wie es für gesicherte Theologumena notwendig wäre. Ohne allzu viel Mühe kann man deshalb den Ideen dieses genialen Außenseiters, der für die Theologen und Philosophen vom Fach wohl nicht allzuviel übrig hatte, Inkonsistenz und Inkohärenz nachweisen. Aber damit ist es nicht getan. Denn bei aller berechtigten und notwendigen Kritik an den Ideen Teilhards ist zuzugeben, daß er mit beispielloser Intensität das Problem der kosmischen Christologie angenommen, durchlitten und unserem kosmischen Zeitalter entsprechend zu lösen versucht hat. Er, der jahrzehntlang sein Bestes für die Erforschung der Kosmogenerese und Anthropogenerese einsetzte, war wie kaum ein anderer christlicher Denker berufen, den Entwurf einer wirklich kosmischen Christologie vorzuzeichnen. Die biblischen Grundlagen im Epheser- und Kolosserbrief waren ihm wohlvertraut. Aber er konnte sich weder mit steriler Wiederholung der Formeln begnügen, noch zu einer Entmythologisierung, einer Liquidation der kosmischen Herrschaft Christi bereifinden; so blieb ihm nichts anderes, als einen kühnen Vorstoß in ein Neuland zu wagen.

Schon 1916 sah er in drei ekstatischen Visionen Christus in der Materie. Das Herz Jesu weitete sich vor seinem Blick aus und nahm die Dimensionen des Universums an. Eine Hostie dehnte sich zum All, sammelte das All in sich und zog sich, vom All erfüllt, wieder zusammen. Dann erlebte er eine Kommunion, bei der er versuchte, mit der Hostie eins zu werden, aber plötzlich stand das Universum

zwischen ihm und dem Herrn und er mußte das All durchschreiten, um zum Herrn zu gelangen.<sup>25</sup>

Seit jenen Tagen fühlte er sich zum Evangelisten des kosmischen Christus berufen. 1923 gelobte er, im Leib Christi, der die Welt ist, zu leben und zu sterben.<sup>26</sup> Immer wieder erscheint in den Schriften Teilhards die Vision des kosmischen Christus, der nicht wie ein fremder Herrscher über seinem Reich thront, sondern das All bis in seine innersten Tiefen durchdringt, ja die Evolution des Kosmos von innen her antreibt und steuert, so daß das Universum, ähnlich wie im gnostischen Urmensch-Mythos, geradezu als sein Leib erscheinen kann.

Es war unvermeidlich, daß angesichts einer solchen Konzeption eine lebhafte Kontroverse einsetzte, die inzwischen immer mehr um sich greift. Die einen sehen nun endlich die längst fällige Synthese der Christologie und Kosmologie in greifbarer Nähe. Die andern wittern hier einen geradezu eklatanten Fall von «Gnosis», von Synkretismus und Verfälschung des authentischen Christentums.

Was in dieser heftigen Diskussion vor allem nottut, ist eine besonnene, behutsame Erhellung und Prüfung der eigentlichen christologischen Intentionen Teilhards. Es könnte durchaus sein, daß er im Grunde etwas zu sagen hat – vielleicht in sehr unzulänglicher und mißverständlicher Formulierung –, das uns in der Frage der kosmischen Christologie ein Stück weiterführt. Er kannte aus lebenslanger Forschungsarbeit die kosmische Dimension, in der das moderne wissenschaftliche Denken so sehr engagiert ist. Sein Anliegen, die Christologie auch in dieser Dimension – und umgekehrt: diese Dimension in der Christologie – zum Leuchten zu bringen, war durchaus berechtigt. Man wird sogar sagen müssen, daß dies heute dringend nottut, so daß jeder, der in dieser Richtung einen Denkversuch wagt, wohlwollendes Verständnis verdient.

Im deutschen Sprachraum hat sich vor allem der Redemptorist Alois Guggenberger bemüht, Teilhards Konzeption der kosmischen Christologie besonnen und verständnisvoll darzustellen.<sup>27</sup> Er glaubt nicht, daß Teilhard einer naturalistischen oder gnostischen Auflösung des Christusgeheimnisses zu bezichtigen ist: «Teilhard hat die Übernatürlichkeit des Christusgeheimnisses intakt gehalten und gewahrt.»<sup>28</sup> Allerdings räumt er ein, daß Teilhard sehr daran gelegen war, von seiner evolutiven Weltsicht her für den ganzen Kosmos eine höchste personale Spitze und Vollendung zu fordern. Ohne solche Vollendung, die wirklich nur

ein Gottmensch leisten kann – der als Mensch ganz dem Kosmos angehört und als Gott den Gipfel der Personalisierung erreicht –, erschiene ihm sein Universum nur halb personalisiert. So gibt es tatsächlich im Kosmos von innen her eine unwiderstehliche, auch vom Naturforscher erkennbare Tendenz auf die höchste Personalisierung im Gottmenschen, der als Haupt das All zur Einheit zusammenfaßt.

Es ging Teilhard vor allem darum, das Verständnis der kosmischen Herrschaft Christi, das im Epheser- und Kolosserbrief noch ganz am antiken Weltbild orientiert war, vom dynamisch-evolutiven Weltverständnis der Neuzeit her schöpferisch weiterzudenken. Dies schien ihm jedoch nur möglich, wenn diese Herrschaft Christi nicht nur als überweltliche, sondern auch als innerweltliche, nicht nur als eine statisch vollendete, sondern auch als dynamisch sich entfaltende, nicht nur als zukünftige, sondern auch als gegenwärtige, die Entwicklung vorantreibende verstanden wurde. Gott selbst «taucht zu einem gewissen Teil in die Dinge ein, indem er sich zum ‚Element‘ macht, und indem er dann, kraft des im Herzen der Materie gefundenen Stützpunktes, die Führung und den Plan dessen übernimmt, was wir heute Evolution nennen. Als Prinzip universeller Lebenskraft hat Christus, indem er als Mensch unter Menschen erstanden ist, seine Stellung eingenommen, und er ist seit je dabei, den allgemeinen Aufstieg des Bewußtseins, in den er sich hineingestellt hat, unter sich zu beugen, zu reinigen, zu leiten und aufs höchste zu beseelen. Durch eine immerwährende Aktion von Kommunion und Sublimation sammelt er die gesamte Seelenkraft der Erde in sich.»<sup>29</sup>

Texte wie dieser stoßen bei den Gegnern Teilhards allerdings auf harte Kritik. Der Bonner Philosoph Hans-Eduard Hengstenberg findet, daß sich Teilhard mit seinen Thesen in unlösliche Widersprüche verstrickt habe.<sup>30</sup> Gott könne nicht zu einem Teil in die Dinge eintauchen, denn die Menschheit Christi sei kein Teil Gottes. Auch könne Christus als Mensch nicht den Aufstieg der Evolution lenken, da er eben als Mensch dem Kosmos und der Evolution genauso unterworfen sein müßte wie wir alle. Werde aber die göttliche Natur Christi für die kosmische Werdenshilfe in Anspruch genommen, so führe das zum Pantheismus. Zumindes bestehe der Verdacht, daß Teilhard, wenn er die Immanenz Gottes in der Welt durch Christi Menschheit vertreten denke, beide Naturen in ihm nicht sauber auseinanderhalte.

Auch die Identifizierung des Punktes Omega der Weltevolution mit dem kosmischen Christus erscheint Hengstenberg in sich widerspruchsvoll: Omega könne nicht zugleich letztes Glied der Evolutionsreihe sein und außerhalb dieser Reihe stehen; das wäre ebenso unvollziehbar, wie wenn jemand behaupten wollte, ein Gewordenes sei zugleich ein Nichtgewordenes. Wäre aber der Punkt Omega nur die Menschheit Christi, so könnte diese als solche die Evolution nicht lenken und leiten. Sollte aber Christus zugleich letztes Glied des kosmischen Werdens und zusammenfassendes Haupt des Kosmos im paulinischen Sinn sein, so ergäbe sich der Widersinn, daß dieses zusammenfassende Haupt geradezu aus dem werden soll, was es eint und zusammenfaßt.

Bei Teilhard, so glaubt Hengstenberg, seien im Grunde beide Ordnungen, die natürliche und die übernatürliche, die Schöpfungs- und die Heilsbeziehung, auf eine und dieselbe Wesensebene geraten und ineinandergeflossen. Die Inkarnation werde bei ihm formell mit dem gesamten Naturgeschehen eins, umgekehrt werde die Evolution formell zum Heilsgeschehen und Bestandteil des christlichen Glaubensbekenntnisses. Ergebnis solcher Konfundierung sei deshalb nicht nur der kosmische Christus, den die katholische Kirche von alters her kenne, sondern der «kosmogonische Christus», eine Konzeption, die aus der radikalen Verzeitlichung des kosmischen Aufstiegs und der Angleichung des göttlichen Schaffens und Heilwirkens an diese Verzeitlichung folge.

Uns will nicht scheinen, daß das Verdikt Hengstenbergs der Grundintention der kosmischen Christologie Teilhards gerecht wird. Es dürfte nicht schwierig sein, im Stil solcher Kritik auch die kosmische Christologie des Kolosserbriefes der Konfundierung der Zwei-Naturen-Lehre und der natürlichen und übernatürlichen Ordnung zu zeichnen. Wer das Anliegen Teilhards, die Übersetzung der kosmischen Christologie der Bibel in das Evolutionsverständnis von heute, wirklich ernstnimmt, wird hier vorsichtiger urteilen und auch die chalcidonensischen und scholastischen Denkschemata nicht wie geschichtslose, starre Maßstäbe verwenden. Mit einer Globalablehnung der Teilhardschen Christologie im Stil Hengstenbergs ist also nicht viel gewonnen, was nicht heißt, daß seine einzelnen Einwände nicht ernsthaft bedacht und diskutiert werden sollten.

Teilhards Konzeption ist tatsächlich in mehr als einer Hinsicht problematisch. Wir finden deshalb

auch so aufgeschlossene Theologen wie Hans Urs von Balthasar unter denen, die seine kosmische Christologie nicht billigen können.<sup>31</sup> Balthasar nimmt vor allem daran Anstoß, daß es für das Kreuz in Teilhards Christologie keinen angemessenen Ort gibt. Wenn die ganze Weltbewegung als unaufhörlicher Aufstieg anzusehen ist, was kann dann noch die Bewegung Gottes in Christus nach unten bedeuten, was wird aus der auch von den Christen nachzuvollziehenden Hingabe in den Kreuzesgehorsam bis zum Tod in Schande und Gottverlassenheit? H. U. v. Balthasar findet es unerträglich, daß Teilhard «dieses Mysterium der sich vernichtenden Liebe Gottes in seine biologische totale Kraftaushaltslehre (Energetik) hinein zu verrechnen unternimmt». Er ist entsetzt über die Biologisierung der Inkarnation und auch über die Art, wie Teilhard als Energetiker mit dem Geheimnis der Liebe umgeht, von der «Amorisation» des Kosmos spricht. Das Herz des universalisierten Christus als Herz der «amorisierten» Materie: Solche Formulierungen finden bei Balthasar keinen Anklang. Aber entscheidend für sein Nein zu Teilhards kosmisch-evolutiver Christologie ist doch die Abwesenheit des Kreuzes. Das Kreuz ist das Zeichen dafür, daß eine Konvergenz zwischen der Weltsynthese und dem richtenden Gott nicht in Frage kommt. Deshalb lassen sich auch von keinem Punkt aus die Wege der Welt und die Gottes als konvergierend berechnen. Wenn Teilhard es dennoch versucht, so gerät er vor ein auswegloses Dilemma: Entweder muß er das Böse am Ende auf ein Minimum reduzieren, dann würde das Kreuz seiner Kraft und seines Sinnes immer mehr beraubt; oder nur ein Teil der Noosphäre würde den Schritt zu Gott wagen, dann gäbe es keine totale Konvergenz.

Die Bedenken H. U. v. Balthasars lassen sich nicht leichthin beiseiteschieben. Sie treffen tief in das Zentrum der Teilhardschen Christologie, und es dürfte schwierig sein, sie aus den Schriften Teilhards überzeugend zu widerlegen. Die Frage ist nur, ob die Abwesenheit der Kreuzestheologie in Teilhards Entwurf ein irreparabler Konstitutionsfehler ist, oder ob das Vermißte sich noch nachträglich einfügen läßt, ähnlich wie nach Ansicht mancher moderner Exegeten die Botschaft vom Kreuz in den Christus-Hymnus des Kolosserbriefes (Kol 1, 20) erst später eingetragen wurde.

Wir können die Frage hier nicht entscheiden. Doch vermag vielleicht ein Gedanke Karl Rahners eine Möglichkeit anzuzeigen, wie die Beziehung

des Todes Christi zu seiner kosmischen Herrschaft deutlicher als bisher dargestellt werden kann. Karl Rahner stellt sich die Frage, ob die Trennung von Leib und Seele im Tod auch die schlechthinnige Aufhebung des Bezuges zur Welt bedeutet, so daß die Seele nach dem Tod schlechthin weltjenseitig, akosmisch wird.<sup>32</sup> Es wäre immerhin auch denkbar, daß die Auflösung ihres individuellen Leibverhältnisses ein tieferes und umfassenderes Sichöffnen und Sichdurchsetzen ihres Weltbezugs bedeutete. Die Seele würde dann im Tod nicht akosmisch, sondern allkosmisch. Sie käme in größere Nähe und innerlichere Bezogenheit zu jenem realen Grund der Welt, in dem die Einheit aller Dinge der Welt fundiert ist. Der Gedanke an eine solche, erst durch den Tod geschaffene Beziehung zum Kosmos im ganzen ist allerdings ungewöhnlich, weil eben gemeinhin die Vorstellung herrscht, durch den Tod werde die Seele endgültig aus diesem Kosmos herausgezogen. Karl Rahner hält aber doch aus ontologischen und theologischen Gründen die Hypothese für vertretbar, daß durch den Tod die Leibbeziehung der Seele auf den gesamten Kosmos ausgeweitet wird, daß an die Stelle des individuellen Leibes der Kosmos im ganzen tritt.

Gesetzt also, daß im Tod die Gesamtwirklichkeit des Menschen dem Kosmos eingestiftet wird als dauernde Bestimmung, als bleibender Beitrag des einzelnen Menschen zum Universum, ist auch Jesus durch seinen Tod aus der Begrenzung seines irdischen Daseins befreit und mit dem Universum in Beziehung gesetzt worden. Die geistige Wirklichkeit Christi ist durch den Tod offen geworden für die ganze Welt, dem Kosmos als bleibende Bestimmung real-ontologischer Art eingestiftet.

So ließe sich erklären, daß die Ausdehnung der Herrschaft Christi auf den ganzen Kosmos nicht ein gnostisches Mythologumenon darstellt, sondern ontologisch darin begründet ist, daß die Menschheit Christi in den Tiefendimensionen des Kosmos als eine allen anderen Mächten überlegene Wirklichkeit tätig zugegen ist.

Eine solche Erklärung könnte nach Karl Rahner auch den Höllenabstieg Christi, den wir im Apostolicum bekennen, verständlicher machen. Dieser wäre dann nicht so sehr als Abstieg in eine alttestamentliche Scheol vorzustellen, sondern vor allem als Einstieg in die «innere, alles wurzelhaft vereinigende, hintergründige Tiefenschicht der Wirklichkeit der Welt».<sup>33</sup> Die im Tod vollendete Wirklichkeit Christi würde so leitendes inneres Prinzip des ganzen Kosmos, Herz und Mitte aller geschaf-

fenen Wirklichkeit. Zugleich aber würde Christus so auch vorgegebenes Existential alles geschaffenen personalen Lebens im Kosmos, weil er durch seinen bestimmenden Einfluß in allen kosmischen Dimensionen auch die personale Dimension mitbeherrscht, die in die kosmischen eingefügt ist.

Wenn man zu dieser ansprechenden, aber aus Schrift und Überlieferung nicht leicht begründbaren Hypothese Karl Rahners noch seine Sinndeutung der Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung hinzunimmt<sup>34</sup>, die er vor einem stark naturwissenschaftlich geprägten Forum dargelegt hat, so zeigt sich, wie nahe seine Konzeption in manchem den christologischen Intuitionen Teilhards de Chardin kommt. Rahner selbst weiß darum, aber er fühlt sich weder von Teilhard abhängig noch auf ihn verpflichtet.<sup>35</sup>

Das Problem des Kosmos stellt sich heute wohl unvermeidlich in der Teilhardschen Perspektive, sobald die Christologie sich in ein Gespräch mit der Naturwissenschaft einläßt. Der Mensch muß dann samt seiner profanen und religiösen Geschichte im Ganzen der kosmischen Evolution wie ein winziges Nebenprodukt der Natur erscheinen, wenn nicht der Aufweis gelingt, daß der Kosmos erst im Geist zu sich selbst kommt, und so die Geschichte des Menschen nicht ein dünnes, bedeutungsloses Rinnsal inmitten des kosmischen Stromes ist, sondern als Geschichte des Geistes der Geschichte des Kosmos erst zum wahren, aufgehellten Dasein verhilft.

Dies kann und muß, ausdrücklicher als es bisher geschehen ist, auch auf den Kosmos außerhalb unseres heliozentrischen Systems bezogen werden: Im Ganzen kann der Kosmos nur in weltbezogenen Geistwesen zu sich selbst kommen, wie immer diese beschaffen sein mögen, wie immer ihre raumzeitliche Geschichte oder ihre Geschichten verlaufen. Die höchste personale Zusammenfassung und Einigung des ganzen Universums aber kann sinnvoll nur durch einen einzigen Geist, nicht durch eine Vielheit von Geistern geschehen. Dieser muß die Endlichkeit der Welt bis an die unterste Grenze des einem Geist möglichen verkörpern, also mit einem Einzelwesen in all seiner raumzeitlichen Beschränktheit identisch sein. Zugleich muß er aber auch die äußerste Möglichkeit der Universalität des Geistes erreichen, weil der Geist an sich darauf drängt, als einer auch alles zu sein. Solches aber trifft nur auf Jesus Christus zu, der als das Haupt den ganzen Kosmos in der Fülle der Zeiten beherrscht und zusammenfaßt.

- <sup>1</sup> R. Schneider, *Verhüllter Tag*, Köln-Olten 4 1956, 220–222. Cf. M. Doerne, *Theologia tenebrarum*. Zu Reinhold Schneiders Spätwerk, *Theol. Literat.zeit.* 86 (1961), 401–404.
- <sup>2</sup> R. Schneider, *Winter in Wien*, Freiburg i. Br. 4 1959, 241.
- <sup>3</sup> *Ibid.*, 132.
- <sup>4</sup> Unter den bereits etwas weiter zurückliegenden Arbeiten ragen hervor: E. Walter, *Christus und der Kosmos*, Stuttgart 1948; B. Brinkmann, *Die kosmische Stellung des Gottmenschen in paulinischer Sicht*, *Wissenschaft und Weisheit* 13 (1950), 6–33; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris 1951 (deutsch: *Christus in der paulinischen Theologie*, Düsseldorf 1964).
- <sup>5</sup> R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 2 1954, 162–182; cf. H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, Tübingen 1930; E. Käsemann, *Leib und Leib Christi*, Tübingen 1933.
- <sup>6</sup> F. Mufner, *Christus, das All und die Kirche*, Trier 1955.
- <sup>7</sup> I. du Plessis, *Christus as Hoof van Kerk en Kosmos* (Theologische Academie, uitgaande van de Johannes Calvijn Stichting te Kampen), Groningen 1962.
- <sup>8</sup> H. Conzelmann, *Der Brief an die Epheser* (Das Neue Testament deutsch, 8), Göttingen 1962, 61.
- <sup>9</sup> H. Schlier, *Über die Herrschaft Christi*, *Geist u. Leben* 30 (1957), 246.
- <sup>10</sup> *Ibid.*
- <sup>11</sup> *Idem*, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Quaestiones disputatae, 3), Freiburg i. Br. 1958, 37–49.
- <sup>12</sup> *Idem*, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 4 1963, 61–66.
- <sup>13</sup> E. Käsemann, *Eine urchristliche Taufliturgie?*, *Festgabe R. Bultmann*, Stuttgart 1949, 133–148.
- <sup>14</sup> H. Hegemann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*, Berlin 1961. Eher an jüdische als an gnostische Einflüsse denkt auch S. Lyonnet, *L'hymne christologique de l'épître aux Colossiens et la fête juive du Nouvel An*, *Rech. Sc. relig.* 48 (1960), 93–100.
- <sup>15</sup> H. Conzelmann, *Der Brief an die Kolosser* (Das Neue Testament Deutsch 8), Göttingen 1962, 136–139.
- <sup>16</sup> Cf. B. Brinkmann, *Die kosmische Stellung des Gottmenschen*, *Wissenschaft und Weisheit* 13 (1950), 11–12; J. Bonnefoy, *La primauté du Christ*, Rome 1959, 166–203, vgl. Anm. 20.
- <sup>17</sup> *Idem*, *Il primato di Cristo nella teologia contemporanea*, *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, Milano 1957, 123–235.
- <sup>18</sup> H. Bouëssé, *Le Sauveur du monde. I: La place du Christ dans le plan de Dieu*, Chambéry-Leyse 1951.
- <sup>19</sup> A. Sanna, *La regalità di Cristo secondo la Scuola Francescana*, Oristano 1951.
- <sup>20</sup> J. Bonnefoy, *La primauté du Christ selon l'écriture et la tradition*, Rome 1959.
- <sup>21</sup> V. Boublík, *Il primato universale di Cristo Redentore*, *Divus Thomas Piac.* 64 (1961), 193–212.
- <sup>22</sup> H. Bouëssé, *Un seul Chef ou Jésus-Christ, Chef de l'univers et Tête des Saints*, Paris 1950, ist eher als Devotionsbuch gedacht und geht auf das Problem «Christus und Kosmos», wie es sich heute stellt, nicht ein.
- <sup>23</sup> E. Mersch, *Le Christ, l'Homme et l'Univers*, Bruges 1962.
- <sup>24</sup> *Ibid.* 87.
- <sup>25</sup> P. Teilhard de Chardin, *Hymne de l'Univers*, Paris 1961, 39–58 (Le Christ dans la matière).
- <sup>26</sup> *Ibid.* 37.
- <sup>27</sup> A. Guggenberger, *Personierende Welt und Inkarnation*, *Hochland* 53 (1960/61), 318–332; Christus und die Welt nach Teilhard de Chardin, *Theologie der Gegenwart* 8 (1965), 9–19.
- <sup>28</sup> *Idem*, *Christus und die Welt*, l.c. 11.
- <sup>29</sup> P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris 1955, 327 (deutsch: *Der Mensch im Kosmos*, München 1959, 305).
- <sup>30</sup> H. Hengstenberg, *Evolution und Schöpfung*, München 1963, 147 bis 154.
- <sup>31</sup> H. Urs v. Balthasar, *Die Spiritualität Teilhards de Chardin*; *Wort und Wahrheit* 18 (1963), 339–350.
- <sup>32</sup> K. Rabner, *Zur Theologie des Todes* (Quaestiones disputatae, 2), Freiburg i. Br. 1958, 20.
- <sup>33</sup> *Ibid.* 59.
- <sup>34</sup> K. Rabner, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, *Schriften zur Theologie* V, Einsiedeln 1962, 183–221.

Geboren am 13. Februar 1923 in Bohlingen bei Konstanz, Deutschland, zum Priester geweiht am 10. Oktober 1951 für die Diözese Freiburg i. Br., studierte er an der Universität Freiburg i. Br. und der Gregoriana, Rom. 1956 promovierte er zum Dr. theol. in Freiburg und habilitierte sich dort 1963. Seit 1965 ist er dort auch Professor für Dogmatik und Theol. Propädeutik. Seine Veröffentlichungen: *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, 1958, und *Raimundi Lulli opera latina*, 1965. Er arbeitet mit an den Zeitschriften: *Theologische Revue*, *Oberrheinisches Pastoralblatt* und *Estudios Iulianos*.

<sup>35</sup> *Ibid.* 186. – Nach Abschluß dieses Bulletins erschien der Aufsatz von Horst Bürkle, *Die Frage nach dem «kosmischen Christus» als Beispiel einer ökumenischen orientierten Theologie: Kerygma und Dogma* 11 (1965) 103–115. Darin wird vor allem gezeigt, welche Bedeutung das in der abendländischen Theologie lange vernachlässigte Thema des «kosmischen Christus» für das Gespräch des Christentums mit den zu neuem Sendungsbewußtsein erwachten Religionen Ostasiens bekommen hat. Anlaß zu dieser Erkenntnis war ein Vortrag von Joseph A. Sittler in Neu-Delhi 1961, der eine lebhafte Diskussion in der Vollversammlung des Weltrats der Kirchen und nachher ein erstaunliches Echo ausgelöst hat. Sittler hatte, ausgehend von Kol 1, 15–20, gefordert, die Kirche solle den Rückzug auf die individualistische Sphäre aufgeben und das Ganze der Welterfahrung wieder in ihr Christuszeugnis einbeziehen. Dieser Forderung wurde nachher von einigen Theologen (W. Andersen, G. Rosenkranz) die kritische Frage entgegengehalten, ob dadurch nicht die christliche Sicht der Sünde, der Erlösung, der Rechtfertigung und die eschatologische Erwartung mitdeutet werde. Bürkle weist mit Recht darauf hin, daß solche Kritik noch immer vom herkömmlichen Standort aus erfolge, den man gerade aufgeben müsse, um den Weltbezug der christlichen Botschaft wieder in den Blick zu bekommen. Wir können ihm nur zustimmen, wenn er gegenüber aller existentialistisch-personalistischen Verkürzung des Kerygmas erklärt: «Das Christusgeschehen muß in bezug auf die Ganzheit des Horizonts entfaltet werden, in dem Welt ansichtig und deutbar geworden ist. Wo wesentliche Teile einer Welterfahrung im Glauben ausfallen, hat das Zeugnis seine missionarische Kraft eingebüßt. Mission ist in diesem Sinn ununterbrochener Besetzungsprozeß, Durchsetzungsprozeß des Herrschaftsanspruchs Christi gegenüber ansichtig gewordener Welt» (S. 108). – Aus der Begegnung mit östlichem Denken ist auch ein Buch erwachsen, das sich von den bisher besprochenen theologischen Arbeiten sehr unterscheidet: Arthur Schult, *Das Johannesevangelium als Offenbarung des kosmischen Christus*, Remagen 1965. Es will weder Wissenschaft noch Theologie bieten, sondern versucht, durch eine meditative Auslegung des ganzen Johannestextes den darin verborgenen Geist zu erschließen. Quellen dieser Meditationen sind die Anthroposophie Rudolf Steiners, Ideen der Christengemeinschaft (Friedrich Rittelmeyer), aber auch alchemistisches und astrologisches Gedankengut. Dazu kommen Einflüsse der Sophologie Solowjews und Berdjajews (auf deren Bedeutung für die kosmische Christologie auch Karl Pfleger in seinem aufschlußreichen Büchlein «Die verwegenen Christozentriker», Freiburg i. Br. 1964, hingewiesen hat) und der Lehre Sri Aurobindos. Das aus solch synkretistischer Mischung resultierende Verständnis des Johannesevangeliums ist als eine Art Vorspiel des Zeitalters des Heiligen Geistes gedacht, das die Versöhnung der Hochreligionen Asiens mit dem Christentum herbeiführen soll. Ein Gespräch mit der hier sich meldenden Geistigkeit müßte nicht unter allen Umständen fruchtlos sein, aber es wäre dazu eine Erörterung der Grundvoraussetzungen christlichen Denkens notwendig, die weit über den Rahmen des hier anvisierten Themas hinausginge.