

HANDBUCH THEOLOGISCHER GRUNDBEGRIFFE

Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter
herausgegeben von Heinrich Fries

BAND II LAIE bis ZEUGNIS

Abkürzungsverzeichnis
Sachregister

Artikel "Welt", beschränkt auf die systematischen Abschnitte

DR. BARBARA
HALLENSLEBEN

KÖSEL-VERLAG MÜNCHEN

1963

³1958, 134–152; ders., *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen ³1958; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*. 2 Bände. München 1958/60; H. SCHLIER, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*. Freiburg 1958; G. BORNKAMM, *Christus und die Welt in der urchristlichen Botschaft*, in: *Gesammelte Aufsätze I*, München ²1958, 157–172; R. BULTMANN, *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung*, in: *Glauben und Verstehen III*, Tübingen 1960, 81–90; ders., *Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament*, ebd. 91–106; R. VÖLKL, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament*. Würzburg 1961; G. GLOEGE, *Welt*, in *RGG VI* (⁸1962), 1595–1603; TH. C. VRIEZEN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*. Neukirchen o. J.

N. BROX

II. Problemgeschichtlicher Durchblick

Der Begriff »Welt« in der Geschichte der Philosophie, Theologie sowie der Religionen erweist sich zwar als äußerst wesentlich, doch zugleich fällt auf, daß er zumeist in einem wenig reflektierten und deshalb mehrdeutigen Sinn verwendet wird. So kann »Welt« genannt werden die Gesamtheit der lebenden Menschheit, das Ganze des Seienden als solches, das All oder das Universum als Natur bzw. als Gegenstand der Naturwissenschaft, der Bereich der sichtbaren bzw. »materiellen« Dinge, der Schöpfung u. a. Das Phänomen »Welt« wird im Laufe der Geschichte jeweils von unterschiedlichen dominierenden Gesichtspunkten aus bedacht und beschrieben, da es einen vorgegebenen und sich durchhaltenden verbindlichen Weltbegriff nicht gibt. Hier kann nur der Versuch gemacht werden, in einem kurzen Durchblick die für die Glaubens- und Theologiegeschichte bestimmend gewordenen Horizonte des Weltverständnisses aufzuweisen und die Konsequenzen sichtbar zu machen, die sich für das Verhalten des Christen zur Welt ergeben. Die Probleme, die mit dem Wandel des naturwissenschaftlichen *Weltbildes* von der Antike bis zur modernen Physik und Astrophysik aufgeworfen werden, lassen wir dabei im allgemeinen außer Betracht.

Die Zeit der *Vorsokratiker*, für die das Ganze des Seins als ungespaltene Einheit das ursprüngliche »Wohnen« des Menschen im »Kosmos« (»Schmuck«, »Ordnung«) immer schon als sinnvolles Dasein ermöglicht und gewährt (welche Grunderfahrung im → Mythos ausgesagt ist), wird abgelöst von der mit *Sokrates* und *Platon* anhebenden Epoche, deren Weltverständnis eine fundamentale Gespaltenheit aufweist: Die Gegensatzpaare Geist – Stoff, Idee – Materie, Seele – Leib benennen die zugrunde liegende Zweigung des Ganzen der Welt in einen jenseitig-intelligiblen und einen diesseitig-materiellen bzw. »sinnenhaften« Bereich (→ Platonismus und Neuplatonismus). Das bemerkenswerteste Zeugnis dieser Weltauslegung ist der platonische *Timaios* – nicht zuletzt deswegen, weil er sowohl in der Antike wie auch im christlichen Mittelalter einen nachhaltig prägenden Einfluß ausübte. Wenn auch der Begriff einer »Welt der Ideen« bei Platon explizit nicht vorkommt, so ist doch die Scheidung als solche offensichtlich (vgl. etwa das Höhlengleichnis). Umstritten ist, ob und

in welchem Sinne diese Geschiedenheit als Dualismus anzusprechen ist. Ein metaphysischer Dualismus, der zwei Ursprünge behauptet, liegt in der platonischen Philosophie – im Gegensatz zur späteren →Gnosis und dem Manichäismus – nicht vor. Tim. 29a 2–3 wird der hiesige Kosmos ausdrücklich als *καλός* bezeichnet, weil er das Abbild des jenseitigen ist (vgl. auch Tim. 34b 8, wo diese Welt *εὐδαίμων θεός* genannt wird). Die platonische Urbild-Abbild-Theorie schließt den Dualismus grundsätzlich aus (→Teilhabe), obwohl sie gleichzeitig die Differenz des jenseitigen und des diesseitigen Bereiches (um nicht zu sagen: der beiden Welten) hervorhebt (→Symbol).

Der Hylemorphismus des *Aristoteles* stellt zwar den Versuch einer Einigung der bei Platon getrennten Bereiche dar, bewegt sich aber gerade als solcher innerhalb der Konzeption einer zweigeteilten Welt. Der Charakter der aristotelischen »Physik« und »Metaphysik« bestätigt diese Deutung. Der von dem Stagiriten eingeschlagene Weg, die Zweiheit zu überwinden, kann also deswegen nicht zum Ziel führen, weil er die Gezweiheit als solche immer schon voraussetzt, annimmt, nicht mehr in Frage stellt und nur nachträglich zusammenfügt. Die monistisch-pantheisierenden arabischen und mittelalterlichen Nachfahren des Aristoteles (→Aristotelismus) wandeln zwar im allgemeinen auf den Spuren der Metaphysik des Aristoteles, aber auch sie vermögen die ontisch-ontologische Scheidung von Geist- und Stoffwelt nicht spekulativ zu überholen. (Die vereinfachende marxistisch-leninistische Einordnung des Aristoteles in die Reihe der antiken Materialisten [und des Platon in die der Idealisten] ist somit historisch und sachlich unzutreffend.)

Unter dem Einfluß der Gnosis sowie auf Grund der Vulgarisierung der großen griechischen Philosophie im sog. Hellenismus verdichtet sich die früher primär ethisch ausgerichtete Weltstanz mehr und mehr zu einer prinzipiell-dualistischen Weltverachtung. Im AT und NT steht der heilsgeschichtlich-ethische bzw. der eschatologische Gesichtspunkt im Vordergrund, wenn von der »Überwindung der Welt« gesprochen wird (vgl. Jo 16,33; 1 Jo 5,4f; 2 Kor 5,19; Gal 1,4; auch Jo 3,16f u. ö.). Wichtig wurde in der Folgezeit namentlich das Weltverständnis der Stoa; die schon bei Platon (Tim. 34b 3–35a 9 u. ö.) begegnende Anschauung von der Weltseele als dem göttlichen Grund und Träger der Gesamtheit des Sichtbar-Lebendigen geht eine Verbindung mit der römischen, an Recht und Gesetz orientierten Welterfahrung und -frömmigkeit ein, die stark pantheistische Züge trägt und in diesem Sinne weltzugewandt ist (vgl. Cicero, *De natura deorum* II,8; Marc Aurel, *In se ipsum* IV,40; VII,9). Im sog. Mittelplatonismus, speziell im Neupythagoreismus, treten demgegenüber das religiös-mystische Element und damit die von der sichtbaren Welt trennende Einheitserfahrung und eine dieser entsprechende Askese wieder stärker hervor.

Eine letzte selbständige, das Überkommene jedoch aneignende Deutung der Welt bietet in der Spätantike der *Neuplatonismus*, vor allem die Enneaden

Plotins. In der »Nachfolge Platos« (H.-R. Schwyzer), aber nicht ohne Kenntnis der geistigen Strömungen des bewegten 3. Jh vollbringt Plotin gegenüber der Gnosis und (wenngleich nur implikativ) gegenüber dem christlichen Schöpfungsglauben (→ Schöpfung) eine echt griechische »Kosmodizee« (vgl. Enn. II, 1 [40]; II, 4 [12]; II, 9 [33]). Als Bild des *νοῦς* und als »Werk« der Weltseele (*ψυχή*), die die Rolle des *δημιουργός* übernimmt (vgl. Platon, Tim. 28a 6 u. ö.), ist der *κόσμος αἰσθητός* durch Teilhabe gut und schön, wenngleich ihm wegen seiner seinshaft notwendigen Verbindung mit der »Materie« (*ἕλη*) als dem schlechterdings Nicht-Seienden und deshalb »Bösen« eine relative Unwertigkeit eigen ist (vgl. E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*. Paris 31961, 189–207: *Le monde sensible et la matière*). Da die griechische Philosophie überhaupt das Freiheitsproblem (→ Freiheit) nicht positiv zu sichten vermochte, bleibt sie zwangsläufig in der Gefahr, → das Böse zu vergegenständlichen – sei es auch auf dem Weg über die *ἕλη* – und es im Bereich der (sichtbaren) Welt vorzufinden.

Die in der griechischen Philosophie ungelöst bleibende Spannung in der Deutung der Welt verbindet sich in der Frühzeit der christlichen Theologie in einem mehr unreflektierten als reflexen Geschehen mit dem biblisch-heilsgeschichtlichen Weltverständnis, wie es vor allem Paulus und Johannes aussprechen. Dieses wechselseitige Geben und Nehmen stellt einen vielschichtigen Prozeß dar. Das sich dabei herausbildende Weltverständnis kann durch moderne Unterscheidungen wie »Metaphysik und → Heilsgeschichte«, »Ontologie und existentieller Vollzug« u.ä. nur approximativ erfaßt werden. Eine besondere Schwierigkeit liegt darin, daß seit der Vätertheologie in bewußter Abgrenzung zum griechischen Denken die Welt als solche kein formales Thema der Glaubensreflexion darstellt, vielmehr immer schon erfahren und erörtert wird gemäß ihrer theologischen Qualifikation als *creatio ex nihilo*. (Deswegen wird im folgenden die Unterscheidung gegenüber der Geschichte des christlichen Schöpfungsverständnisses so konsequent wie möglich durchgehalten.)

Die Differenziertheit der Weltproblematik, welche der Theologie im Grunde bis heute ohne wesentliche sachliche Änderungen zu eigen geblieben ist, ließe sich mit einer Fülle von Texten und Beispielen aus den verschiedenen Perioden der Glaubensgeschichte belegen. Der bestimmende Horizont dieser Weltdeutung begegnet uns vornehmlich in den Schriften des hl. *Augustinus*. Unter dem Einfluß neuplatonischer Vorstellungen erkennt auch Augustinus die Scheidung von *mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis* an (vgl. J. Ritter, *Mundus intelligibilis*. Frankfurt 1937), wenngleich er in den »Retractationes« die intelligible Welt mehr im Sinne der futurisch-eschatologischen Erneuerung von Himmel und Erde versteht (vgl. *Contra Academicos* III, 17, 37. PL 32, 954; *Retract.* I, 3, 2. PL 32, 588f). An die Stelle eines Reiches von Ideen tritt – ähnlich wie in der Konzeption Plotins der *νοῦς* – das *verbum Dei* (→ Trinität).

Die Spannung und der Unterschied zwischen dem (phänomenologisch bis ontologisch ausgerichteten) Verständnis der Welt und dem Terminus »Welt« als Benennung des sündigen Teils der Menschheit und des Herrschaftsbereichs des Bösen überhaupt kommt in zahlreichen Texten zum Ausdruck; so erklärt Augustinus, die Hl. Schrift kenne einen zweifachen Sinn des Wortes *mundus*: *mundus quem fecit Deus; mundum quem regit diabolus, id est, dilectores mundi. Homines enim ipsos fecit Deus; dilectores mundi non eos fecit. Mundum enim diligere peccatum est; peccatum autem non fecit Deus* (En. Ps. 141, 15. PL 37, 1841f). In diesem Zusammenhang beruft sich Augustinus auf Jo 1, 10: *mundus per eum factus est et mundus eum non cognovit*, in welchem Wort er die beiden Deutungen des Begriffes *mundus* ausgesprochen sieht.

Für das Verhalten zur Welt bedeutet die skizzierte Auffassung einerseits die prinzipielle Zurückweisung des Dualismus, andererseits Skepsis und Mißtrauen, was vor allem in den zahlreichen Ermahnungen zur Flucht aus der Welt und zur Weltverachtung (*contemptus mundi*) zum Ausdruck kommt. Insbesondere kennzeichnet das bekannte augustinische Begriffspaar *uti – frui* das hier grundgelegte Weltverhältnis, insofern nur Gott Inhalt der *fruitio* sein darf. In Verbindung mit der Lehre von →Natur und →Gnade, →Konkupiszenz und →Sünde erhält jene Weltflucht ihre nähere theologische Bestimmung. Auf der Ebene des existentiellen Vollzugs gingen im Lauf der Geschichte die subtilen Unterscheidungen nicht selten verloren, so daß die Erscheinungsformen des heute vielfach beklagten »Manichäismus« innerhalb der Christenheit möglich und wirksam werden konnten (→Geschlechtlichkeit; →Jungfräulichkeit; →Leiblichkeit). Obwohl Augustinus deutlich formuliert: *sic ergo malus est mundus, quia mali sunt qui Deo praeferunt mundum* (Serm. 96, 5. PL 38, 587), wird weder bei ihm selbst noch in der von ihm beherrschten Theologie jener Unterschied durchgetragen, demzufolge die christliche Feindschaft gegenüber der Welt eben eine Feindschaft gegenüber dem Bösen bedeutet und gleichermaßen in der Erkenntnis der existentiellen Verfallenheit wie in der existentiellen Versuchbarkeit des Menschen begründet liegt, nicht aber in der Qualifiziertheit des Welthaft-Seienden selbst, welches ja als Geschaffenes gut ist. Endlich muß erwähnt werden, daß für das Ganze des augustinischen Verständnisses der Welt die Überzeugung von der eschatologischen Vollendung aller Dinge wesenhaft konstitutiv ist: *mutatione namque rerum, non omni modo interitu transibit hic mundus* (Civ. Dei XX, 14. PL 41, 679).

Die bereits bei Augustinus zutage tretenden Spannungen kennzeichnen auch das Weltverständnis, welches das *Mittelalter* bis zum Ausklang der Scholastik beherrscht. Namentlich die Frühscholastik sowie die augustinisch geprägte Hoch- und Spätscholastik geben (trotz verschiedener Akzentuierungen im einzelnen) die überkommene Haltung weiter. Es ist jedoch wichtig, zu sehen, daß das Unreflexe der behandelten Problematik sich solcherart auswirkte, daß das dominierende christliche Selbst- und Weltverständnis im Mittelalter (und

darüber hinaus) mehr und mehr durch einen praktischen Dualismus charakterisiert ist, gegenüber welchem gegenläufige Ansätze, wie etwa die Kreaturliebe des Franz von Assisi oder die Theologie des Aquinaten, praktisch ohne Breitenwirkung blieben. Ein Zeichen hierfür ist die dem Thomas von Kempen zugeschriebene »Imitatio Christi«, deren weite Verbreitung bis heute einer unkritisch übernommenen und gelebten christlichen Weltverachtung Vorschub leistet (hierzu vgl. E. Iserloh, Die Kirchenfrömmigkeit in der »Imitatio Christi«, in: *Sentire Ecclesiam* [hrsg. von J. Daniélou und H. Vorgrimler]. Freiburg-Basel-Wien 1961, 251–267). Die von W. Stämmeler (Frau Welt. Eine mittelalterliche Allegorie. Freiburg/Schweiz 1959) gesammelten Zeugnisse aus Literatur und Kunst zeigen eindrucksvoll das Vorherrschen des Mißtrauens gegenüber der Welt innerhalb der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Christenheit.

Freilich ist nicht zu übersehen, daß vor allem in der Hochscholastik neue, für das reflexive Verständnis der Schöpfung wesentliche Themen erörtert werden, so etwa die Frage des Anfangs der Welt in oder vor der →Zeit, des Untergangs der Welt durch den Weltenbrand, der Struktur der kommenden Welt (→Eschatologie). Bei den genannten Problemen ist »Welt« zumeist unreflektiert vorausgesetzt als die Totalität der geschaffenen – sichtbaren und »unsichtbaren« – Dinge und immer schon als →»Schöpfung« interpretiert. Eine spekulative Erörterung der Welt als solcher geschieht jedoch nicht, desgleichen nicht der Versuch, Welt und →Sein ontologisch zu denken bzw. zu unterscheiden.

Wenngleich bei Thomas von Aquin und im →Thomismus die aristotelische Blickrichtung auf das Wesen der Dinge, d.h. auf die Dinge selbst und in diesem Sinne auch auf die »Welt«, stärker zum Zuge kommt, wird das Weltproblem dennoch nicht philosophisch und theologisch thematisiert, da die Welt als Welt wegen des immer schon geltenden Schöpfungsglaubens gar nicht gesichtet werden konnte. (Von der naturwissenschaftlichen Problematik des ptolemäischen Weltbildes dürfen wir hier absehen, da auch in ihm die »Welt« lediglich ontisch als das Gesamt der geschaffenen, sichtbaren Dinge ausgelegt wird.) Im übrigen bewegt sich auch der Aquinate, was seine Aussagen über das Weltverständnis und das Verhalten zur Welt betrifft, in den von Augustinus gewiesenen Bahnen.

Es bedarf eines besonderen Hinweises darauf, daß sich auch aus dem Mittelalter eine Vielzahl von Aussagen über die Schönheit und Gutheit der sichtbar-materiellen Welt zusammentragen läßt, doch meinen diese Texte die *kreatur-metaphysische Qualifikation* der seienden Welt-Dinge im ganzen und im einzelnen, nicht jedoch die konkrete Gesamtgestalt der durch die →Sünde in Mitleidenschaft gezogenen Welt (→Erbschuld). Deshalb kann auch nur der mit den Augen des →Glaubens Sehende die Gutheit und Schönheit der (sichtbaren) Welt wahrhaft erkennen, ohne von ihrem Glanz geblendet und transzendenz-

blind zu werden. Auch in dieser Betrachtungsweise ist »Welt« im vorhinein als die Summe des geschaffenen Seienden ausgelegt. Dies gilt auch für den in Philosophie und Theologie verwurzelten, in Kunst und Frömmigkeit Gestalt gewordenen mittelalterlichen Symbolismus, der zwar im Zusammenhang mit der Lehre von der →Analogie eine Würdigung der sichtbar-welthaften Dinge bedeutet, zugleich aber auch deren Verschwinden (oder Aufhebung) in einer reinen Dienstfunktion gegenüber dem Göttlich-Geistigen, so daß der sichtbaren Welt nur noch Sinn und Wert zukommen können, insofern sie als purer »Weltstoff« dem Geist unterworfen ist.

Diesem Weltverständnis ersteht – wenigstens auf dem Felde der Spekulation – ein ernsthafter Widerpart schon im früh-, besonders aber im spätscholastischen *Nominalismus* (vgl. H. Blumenberg, Die Vorbereitung der Neuzeit, in: Philosophische Rundschau 9 [1961], 81–133). Wenngleich hier die Weltfrage als solche ebenfalls nicht gestellt wird, so geschieht in dem neuen Denkansatz doch ein entscheidender Durchbruch, insofern die erkenntnistheoretische Kardinalfrage, das Universalienproblem, nun immer deutlicher von der idealistischen Lösung (möge sie in platonischer oder aristotelischer Nuancierung auftreten) weggeführt wird. Freilich droht hier sogleich ein neuer Rückfall in den Dualismus und bleiben wesentliche Konsequenzen noch ungedacht, was sich im Hinblick auf die Theologie Luthers und Calvins zeigt.

Während die →Reformation auf Grund ihrer Auffassung von Schöpfung, Sünde und →Rechtfertigung eine weitere Verschärfung des biblisch-augustinischen Ansatzes auch hinsichtlich der negativen Beurteilung der Welt mit sich brachte, bahnt sich auf der Basis einer latenten Distanziertheit in der *Renaissance* und im *Humanismus* auf wirkungsvolle Weise innerhalb der Christenheit eine Weltfreudigkeit an, deren Zeugnisse mehr im Bereich von Literatur und Kunst sowie der entstehenden Naturwissenschaft zu finden sind als in Philosophie und Theologie. Es kann aber nicht übersehen werden, daß diese »Weltfreude« im Grunde eine wiederentdeckte, sich emanzipierende Freude am Dasein ist, daß die mit Kopernikus beginnende Wende eine neue Unsicherheit schafft (der später Pascal Ausdruck verleiht) und daß die neuzeitliche Philosophie spätestens seit Descartes an den *res extensae* weit weniger interessiert ist als an der Subjektivität. Dieses und anderes, das hier nicht ausgeführt werden kann, deutet darauf hin, daß auch in der Neuzeit die formale Frage nach der Welt als Welt noch nicht gestellt wird, da die Welt nunmehr entweder zum Gegenstand von Naturwissenschaft und Technik oder aber zur nicht erkennbaren Massivität einer den Menschen umstehenden Kulisse, zum Nicht-Ich, zur deistisch oder pantheistisch ausgelegten Natur, zum Material der gestaltenden Vernunft, zur Szenerie der durch →Arbeit auf die menschliche Vollendung voranzutreibenden »Geschichte« abstrahiert wird. Leibniz' These von der »besten aller Welten« ist eine Auslegung der Wirklichkeit im Ganzen, nicht eine Phänomenologie und Ontologie der Welt als Welt; ähnliches gilt für

Spinoza, die Entwicklungstheorien des 19. Jh und noch für Nietzsche. Erst von der Phänomenologie Husserls und der Fundamentalontologie Heideggers aus wird eine formale Thematisierung der Welt als Welt möglich.

Die Theologie der Neuzeit nahm die gewandelte Weltproblematik noch nicht zur Kenntnis, sondern verblieb im mittelalterlichen Denkhorizont. Erst im 20. Jh scheint das Versäumte nachgeholt zu werden; dies geschieht unter dem Eindruck der modernen Naturwissenschaft (Relativitätstheorie, Atomphysik, Biochemie, Astronautik), der veränderten politisch-kulturellen Situation der »Welt« und nicht zuletzt auf Grund des vor allem von R. Bultmann inaugurierten Problems einer existentialen Hermeneutik des ntl. Kerygmas (→ Mythos). Nach D. Bonhoeffer liegt das christliche Weltverständnis zwischen Schwärmerei und Säkularismus, d. h. zwischen dem Willen zu radikaler Verchristlichung des Weltlichen und der Tendenz, die welthafte Eigengesetzlichkeit zu verabsolutieren. »Bejahung und Widerspruch verbinden sich im konkreten Handeln in der Welt« (vgl. D. Bonhoeffer, *Die Geschichte und das Gute*, in: *Gesammelte Schriften III*, München 1960, 459–477; vgl. auch: F. Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*. Stuttgart 1956, besonders 134–167). Die »mündige Welt« bzw. die »Welt ohne Gott« widerlegt aber nach Bonhoeffer die Glaubenserfahrung nicht, sondern bestätigt sie geradezu, insofern das Kreuz Jesu den Menschen zu Welt und Weltlichkeit verpflichtete. (Hierzu vgl. H. Fries, *Die Botschaft von Christus in einer Welt ohne Gott*, in: *Verkündigung und Glaube* [hrsg. von Th. Filthaut und J. A. Jungmann]. Freiburg 1958, 100–122.) – Zu nennen ist endlich das umfassende Werk des Jesuiten und Paläontologen Pierre Teilhard de Chardin, das in seinen Grundlagen bereits in den Jahren 1910–1920 konzipiert wurde (vgl. Maurice Blondel et le Père Teilhard de Chardin. *Mémoires ... présentés par H. de Lubac*, in: *Archives de Philosophie* 24 [1961], 123–156), jedoch erst nach dem Tode Teilhards (1955) für die katholische Theologie und weit darüber hinaus fruchtbar zu werden beginnt.

III. Systematische Überlegungen

Im folgenden sollen lediglich einige Erwägungen vorgetragen werden, die für eine systematische Behandlung des vieldeutigen Begriffes »Welt« wichtig zu sein scheinen. In der alltäglichen Rede ist »Welt« ein Allerweltswort, was die z. T. absonderlichen Zusammenhänge, in denen das Wort heute verwendet wird, bestätigen. Auch in anspruchsvolleren Verbindungen wie »Weltbild«, »Weltanschauung«, »Weltgeschichte«, »die eine Welt« u. a. bleibt zumeist unklar, was mit »Welt« philosophisch gemeint ist. Die Philosophie der Gegenwart ist lebhaft um eine genauere Erfassung des Phänomens und des Begriffes bemüht. Einigkeit besteht darüber, daß eine reine Deskription den Ansprüchen des Denkens nicht genügt. Andererseits hängt eine metaphysische

Bestimmung oder fundamentalontologische Erhellung von zahlreichen Voraussetzungen ab, so daß man sich fragen muß, ob die Welt als Welt überhaupt vernommen und gekennzeichnet werden kann bzw. ob es sich bei dem Wort »Welt« überhaupt um einen philosophischen Terminus handelt, d. h. ob wir es hier nicht mit einem Begriff zu tun haben, der in der philosophischen Analyse verloren geht, insofern er über sich hinausweist auf andere Begriffe wie etwa Sein, Natur, Materie, Schöpfung, Geschichte.

Die *philosophischen* Auslegungen des Begriffes Welt lassen erkennen, daß in ihm immer schon eine Verwiesenheit auf den Menschen mit enthalten ist. (Diese Feststellung wird im Deutschen von der Etymologie gestützt; vgl. F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin ¹⁸1960, 853.) Für *Husserl* ist Welt nicht nur das Universum des Seienden, dessen kategoriale Formstruktur er als Zeitlichkeit, Räumlichkeit und Kausalität bestimmt; Welt wird für ihn philosophisch erst eigentlich relevant als »Lebenswelt«, d. h. als der je schon vorgegebene »Boden« jeglicher Erfahrung, so daß sie näherhin beschrieben werden kann durch die Begriffe »Umwelt«, »Horizont des Lebens« und »Geschichtlichkeit« (vgl. H. Hohl, Lebenswelt und Geschichte, 21–46).

Heidegger faßt »Welt« bzw. Weltlichkeit als Existential des Daseins, von dem aus Räumlichkeit, Um-Welt, Weite und menschliches In-der-Welt-Sein immer schon entworfen sind. Jedenfalls ist »Welt« nicht das ontisch vorgestellte »Raumgefäß«, »in« dem wir uns bewegen und Vorhandenes wie Zuhandenes vorfinden. Welt als Welt wird als solche niemals angetroffen, sondern einzig im »Vorkommen«, im Erscheinen und Hervortreten von Seiendem erfahrbar. »Das umsichtige Ent-fernen der Alltäglichkeit des Daseins entdeckt das An-sich-Sein der wahren Welt, des Seienden, bei dem Dasein als Existierendes je schon ist« (Sein und Zeit, 106). »Welt« ist somit nicht ein dem Menschen als Subjekt entgegenstehendes Objekt, vielmehr die Weise, der gemäß das ekstatische Dasein immer schon in der ihm zugewiesenen »Gegend« wohnt. Solches vorgängige »Sein-bei« läßt Welt erscheinen als das Beziehungsfeld zwischen Dasein und Seiendem, in das hinein der Mensch sich als geschichtlich hinein-verfügt erfährt.

Jaspers bestimmt die Welt als das Andere des Menschen: »Dasein als das übermächtig mich bestimmende Andere ist die Welt« (Vernunft und Existenz. München 1960, 46). Insofern wir unser Menschsein als Seinsart unter anderen begreifen, sind wir in das Weltsein hineingenommen, aber noch nicht eigentlich menschlich (ebd.). Die Welt als solche ist kein Gegenstand, denn wir sind immer von ihr übergriffen, wir sind nicht außerhalb ihrer. Insofern die Welt für uns den Realitätscharakter der »Erscheinungshaftigkeit« (so *Jaspers* im Sinne Kants) besitzt, kann gesagt werden: »Die Realität in der Welt hat *ein verschwindendes Dasein zwischen Gott und Existenz*« (Einführung in die Philosophie. München 1961, 78). Während *Heidegger* die Welt sichtlicher aus der

Beziehung zu Sein und Seiendem denkt, ruht bei Jaspers der Akzent auch hier mehr auf dem existentiellen Vollzug.

Bei *Sartre* scheint »Welt« das Außen der menschlichen Freiheit zu bedeuten, das den Menschen herausfordert zum autonom-schöpferischen Entwerfen (vgl. *L'être et le néant*; *Critique de la raison dialectique*). Ähnlich denkt *Merleau-Ponty* (vgl. *Phénoménologie de la perception*), welcher jedoch zu der dem Menschen je schon vorausliegenden Welt eine weit positivere, weil von Vertrauen durchstimmte Haltung einnimmt als Sartre. Wenn *Camus* auch erklärt: »Ich bin glücklich in dieser Welt, denn mein Reich ist von dieser Welt« (*Tagebuch*, 1936), so liegt doch – wie er später im »Mythos von Sisyphos« (1943) ausführt – gerade darin die existentielle Absurdität, daß die augenblickhafte Unmittelbarkeit des als schön erfahrenen Sein-Dürfens inmitten der Weite und Offenheit des Hiesigen stets von den Wirklichkeiten des Leidens, der »Schuld« und des Todes umgriffen ist und eine metaphysische Sinnhaftigkeit nicht sichtbar werden läßt.

Wittgenstein beginnt seinen »*Tractatus logico-philosophicus*« mit der Setzung: »Die Welt ist alles, was der Fall ist«, welche These er sogleich in zweifacher Weise spezifiziert: »Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.« »Die Welt ist durch die Tatsachen bestimmt und dadurch, daß es *alle* Tatsachen sind.« Die Unterscheidung von »Tatsachen« und »Dingen« vermag zwar den Weltbegriff insofern zu klären, als er auch hier auf die »Lebenswelt« eingeschränkt wird, doch implizieren die Tatsachen die Dinge, so daß schon deswegen ein philosophischer Weltbegriff auch die Dinge umfassen wird.

So sehr die erwähnten philosophischen Aussagen über die Welt nach Ansatz und Inhalt voneinander abweichen oder auch miteinander übereinkommen mögen, sie weisen darauf hin, daß die Philosophie das Weltphänomen nicht als vor-philosophisch beiseite lassen darf. Andererseits lassen sich die vorgeführten Deutungen nicht ohne Gewalttätigkeit auf eine gemeinsame Position reduzieren; das bedeutet, daß das systematische Problem der Welt einstweilen nur in behutsam vorgehender phänomenologischer Methode erhellt werden kann. Mit dem Bewußtsein, daß eine Selbstbeschränkung der Philosophie ihrem Thema angemessener ist als systematische Totalkonstruktionen, soll das Phänomen Welt hier umrißhaft skizziert werden.

»Welt« als Welt wird erfahren als das Ganze des Seienden *in seinem Auf-mich-zu*. Das Element, das wir »Auf-mich-zu« nennen, ist für die Weltlichkeit der Welt konstitutiv. Mag für das jeweilige Dasein die im »Auf-mich-zu« des Seienden eingeräumte Welt groß oder klein sein, ohne den Wesenszug der Geöffnetheit des Seienden überhaupt wäre Welt von Materie, purem Vorhandensein oder auch von Natur nicht eigentlich unterschieden. Das Auf-mich-zu des Seienden im Ganzen ist nicht so zu denken, als müsse dieses an das menschliche Dasein allererst herantreten; vielmehr ist das Auf-den-Menschen-hin immer schon bei dem Menschen angekommen und der Mensch von dem auf ihn hin geöffneten

Seienden immer schon umgriffen und erreicht, also auf Grund seines Menschseins Sein-bei-der-Welt oder In-der-Welt-Sein.

Für den philosophischen Begriff der Welt ist wesentlich, daß in ihm das Auf-mich-zu des *Gesamten* des Seienden gemeint ist. Da aber Welt als Welt nicht vorgefunden werden kann, sondern nur durch das Ganze des Seienden hindurch erfahren wird, haben wir die Ebene des Ontisch-Seienden bereits verlassen, und in der Geöffnetheit des Ganzen des Seienden wendet sich dem Menschen also nicht nur eine Vielzahl von einzelnen Seienden als solchen zu, auch nicht das Sein des Seienden, vielmehr das Sein des Seins selbst. In der Erfahrung der ontologischen Differenz zeigt sich das Auf-mich-zu des *Gesamten* des Seienden deshalb als die Offenheit des Seins selbst. Welt als die Offenheit des Seins heißt jetzt die Weise, wie das Sein als Sein immer schon von sich her auf den Menschen hingewendet ist, ihn umgreift und bestimmt und wie zugleich der Mensch im Vor-weg seiner selbst in das ihm zugewendete Sein hinaus-steht. Im Beziehungsfeld, in der relationalen Einheit des Auf-mich-zu des Seins und des ek-sistierenden Daseins geschieht »Welt«. Welt ist also Offenheit als die Schwebelage zwischen dem Sein als Sein und dem Ek-sistieren des menschlichen Daseins. Wir nennen dieses die mutuale Struktur der Weltlichkeit und sprechen von ihr abgekürzt als von der »transzendentalen Offenheit«.

Diese Bestimmung bewahrt die Vorrangigkeit des Seins vor der Welt, denn Welt ist nur dessen Offenheit beim Menschen; zugleich aber bleibt der Weltbegriff so umfassend, daß er »Dinge« und »Tatsachen«, »Natur« und »Geschichte« impliziert. Insofern die menschliche Erkenntnis jener Offenheit, welche die Welt ist, nur nach dem geschichtlichen Maße des Erkennenden ergriffen werden kann (→Geschichtlichkeit), hat das menschliche Welt-Verstehen seine eigene Geschichte, in deren Epochen die »Welt« zunehmend weiter wurde. Die Fülle der Welt zu erreichen, ist das Ziel des menschlichen Sein-Könnens, dessen Verwirklichung entweder von den Religionen, von der Tat des Menschen selbst oder von diesen beiden Faktoren zugleich erwartet wird.

Die mutuale Struktur der Welt hat ihre größte Intensität jeweils in der Gegenwart; Vergangenheit und Zukunft verweisen auf das Schwindende, das der transzendentalen Offenheit eignet. Eine versunkene »Welt« ist nicht mehr Welt, sie *war* es einmal; ähnlich kann man nur im uneigentlichen Sinne von einer verborgenen »Welt« sprechen. Auch kann philosophisch nicht von einer zukünftigen »Welt« die Rede sein, da eine solche notwendigerweise verborgen und der Offenheit entzogen ist; allenfalls kann eine zukünftige Welt insoweit vorausgreifend beschrieben werden, als sie sich in der je zugänglichen Offenheit ankündigt.

Die als Offenheit erfahrene Welt, der der Mensch immer schon zugehört – wengleich er die Fähigkeit besitzt, sich methodisch von ihr zu distanzieren und sich zu ihr zu verhalten –, erscheint als →Einheit. Die menschliche Möglichkeit, die Einheit der Welt zu vernehmen oder zu verfehlen, d.h. aber:

die menschliche →Freiheit und →Vernunft, vermag jedoch gemäß den ontisch-psychologischen Modi menschlicher Erfahrung eine metaphysische Einteilung der einen transzendentalen Offenheit vorzunehmen; hier liegt die Berechtigung der Unterscheidung von Geist und Materie, Seele und Leib (→Mensch), zugleich aber wird die Gefahr sichtbar, durch eine ontologische Überlastung dieser vom Menschen bei der Beschreibung der einheitlichen Offenheit des Seins entworfenen Differenz dem Dualismus zu verfallen.

Da der Mensch immer schon *bei* der Welt ist, kann sein »Verhalten zur Welt« von der skizzierten philosophischen Analyse aus nur bedeuten, daß der Mensch die Strukturen des Auf-ihn-hin-Offenen, d.h. der Welt, erkennend und verantwortlich übernimmt und so als »Hüter der Welt« existiert. Solches Übernehmen und In-die-Hut-Nehmen der Welt durch den Menschen ereignet sich vornehmlich in der *Sprache*, denn in ihr (freilich nur, wenn sie →Wahrheit spricht) erlangt die transzendente Offenheit Ausdruck und Mittelbarkeit. Dies geschieht in besonderer Weise im schlichten Sagen (*φάσις*) der Dichtung und wird erkannt in der denkerischen Analyse des Wortes (→Wort) und des Sprechens überhaupt (vgl. Aristoteles, *Περὶ ἑρμηνείας* 1.16a 3–16).

Die Besinnung auf die Welt als Welt vermag die Tatsächlichkeit vorgegebener Strukturen bewußt zu machen und damit den autonomen Subjektivismus und alle dem »Willen zur Macht« und dem »Willen zum Willen« entsprungene Metaphysik als Ideologie und Abstraktion bloßzulegen. Vor allem vermag die philosophische Betrachtung der Welt als Welt im Hinblick auf die moderne Technik darzutun, daß das Wesen des Technischen, das selbst nichts Technisches ist, begründet liegt in der transzendentalen Offenheit, insofern der Mensch immer schon herausgefordert ist und seinerseits das Seiende unter je anderen Gesichtspunkten herausfordert; nur wenn die als Offenheit des Seins ausgelegte Weltlichkeit als der »Grund« für alles Technische erkannt wird, kann die Technik philosophisch übernommen und existentiell verantwortet werden. Wenngleich der Begriff »Welt« von denen der Schöpfung, der Natur und des Seins unterschieden bleiben soll, so ist aus der Sicht der *theologischen* Systematik noch auf folgendes hinzuweisen.

Insofern man unter »Welt« die Gesamtheit der ontisch-antreffbaren, sichtbar-materiellen Dinge versteht, ergibt sich zunächst die moraltheologische Frage nach dem rechten Gebrauch dieser »Welt« im Hinblick auf das letzte Ziel des Menschen; dem naturalistisch-immanentistischen Weltgenuß und der dualistischen Weltflucht abgewandt, hat der Christ in der paulinischen Haltung des *ὡς μή* (vgl. 1 Kor 7, 29–31) einerseits die Welt als Schöpfung zu bejahen, andererseits ihre aus der Erbschuld stammende Verwundung (vgl. Röm 8, 20–22) mit kritischer Sachlichkeit zu erkennen. Das hier vorliegende Spannungsverhältnis charakterisiert fundamental und durchgängig das christliche Dasein, so daß z.B. Unterscheidungen wie Priester (→Priestertum) und →Laie, »Welt-« und Ordenspriester *im Hinblick auf das Weltverhältnis*

theologisch betrachtet keine prinzipielle Berechtigung besitzen (und sie also nur in einem uneigentlichen und sekundären Sinne zu verstehen sind); deswegen ist es wenig sinnvoll, den Laien als »Weltchristen« zu bezeichnen. Die eigentliche Gefährdung kommt dem Christen nicht aus den weltlichen Dingen selbst, sondern aus dem menschlichen →Herzen, das – von *ignorantia* und *concupiscentia* beherrscht – ohne →Glauben und →Gnade unfähig ist, zu den sichtbaren Welt dingen eine geordnete Beziehung (→Ordnung) zu gewinnen (→Armut; →Aszese; →Konkupiszenz; →Mönchtum; →Natur).

Indes ergibt sich die entscheidende Dimension für die theologischen Aussagen über die Welt vom Mysterium der →Inkarnation und des Kreuzes aus (D. Bonhoeffer), insbesondere dann, wenn die oben entwickelte philosophische Erhellung der Welt als Welt für die Theologie fruchtbar gemacht wird. Die Fleischwerdung des Logos ist nicht nur Gottes einmaliges Erscheinen in der Welt, vielmehr die endgültige Annahme und Aufnahme der Welt durch Gott, d. h. die eschatologische *consecratio mundi*, als deren Besiegelung und Bestätigung die →Auferstehung Jesu zu gelten hat. Wenn man die im österlichen Ereignis geschehene Vollendung nicht bloß anti-manichäisch als die Heiligung der sichtbar-materiellen Schöpfung versteht, sondern vielmehr als das absolute Ja Gottes zu jener transzendentalen Offenheit, als welche die Welt als Welt ausgelegt wurde, dann darf gesagt werden, daß der Gott der Offenbarung immer schon ein Gott der Welt ist, insofern er in den Dingen der Schöpfung geschaut wird (Röm 1, 20), sich in der welthaft-politischen Geschichte eines Volkes bezeugt und mitteilt (→Israel), sich bindet an die rechtlich verfaßte, sichtbare →Kirche Jesu Christi und herbeiführen wird die kosmische Erfüllung und Offenbarkeit des jetzt noch verborgenen →Reiches Gottes. Bei der dogmatischen Umschreibung der erwarteten kosmischen Vollendung kommt es also nicht in erster Linie darauf an, gegen einen ontologischen Spiritualismus eine wie auch immer geartete Materialität des neuen Himmels und der neuen Erde zu behaupten (obwohl eine solche nicht geleugnet werden darf), vielmehr ist die »neue Welt« primär charakterisiert durch das Sichtbarsein Gottes in der künftigen Offenheit des Seins. In diesem Sinne wird man die theologische Lehre von der *visio beatifica* interpretieren müssen, zumal diese aus einem allzu einseitig individualistischen Verständnis herausgelöst werden muß.

Nach der Aussage der Schrift und der Tradition ist die neue Welt nicht durch menschliche Anstrengung herbeizuzwingen, denn wegen der →Sünde und der noch gestatteten Herrschaft →Satus in der letzten Phase der Heilsgeschichte kann der Mensch aus der jetzigen Weltzeit unmöglich eine qualitativ »bessere« Welt schaffen (obwohl er zur bestmöglichen Nutzung aller irdischen Reichtümer, d. h. zum Aufbau einer menschenwürdigen Kultur, Technik und Zivilisation verpflichtet ist). Die eschatologische Vollendung ist einzig als Gottes Tat und als qualitative »Umwandlung« (*μεταβολή, mutatio*) des Jetztigen glaubend zu erwarten. Dieser Inhalt der christlichen →Hoffnung wird in

die menschliche →Freiheit und →Vernunft, vermag jedoch gemäß den ontisch-psychologischen Modi menschlicher Erfahrung eine metaphysische Einteilung der einen transzendentalen Offenheit vorzunehmen; hier liegt die Berechtigung der Unterscheidung von Geist und Materie, Seele und Leib (→Mensch), zugleich aber wird die Gefahr sichtbar, durch eine ontologische Überlastung dieser vom Menschen bei der Beschreibung der einheitlichen Offenheit des Seins entworfenen Differenz dem Dualismus zu verfallen.

Da der Mensch immer schon *bei* der Welt ist, kann sein »Verhalten zur Welt« von der skizzierten philosophischen Analyse aus nur bedeuten, daß der Mensch die Strukturen des Auf-ihn-hin-Offenen, d.h. der Welt, erkennend und verantwortlich übernimmt und so als »Hüter der Welt« ek-sistiert. Solches Übernehmen und In-die-Hut-Nehmen der Welt durch den Menschen ereignet sich vornehmlich in der *Sprache*, denn in ihr (freilich nur, wenn sie →Wahrheit spricht) erlangt die transzendente Offenheit Ausdruck und Mitteilbarkeit. Dies geschieht in besonderer Weise im schlichten Sagen (*φάσις*) der Dichtung und wird erkannt in der denkerischen Analyse des Wortes (→Wort) und des Sprechens überhaupt (vgl. Aristoteles, *Περὶ ἑρμηνείας* 1.16a 3–16).

Die Besinnung auf die Welt als Welt vermag die Tatsächlichkeit vorgegebener Strukturen bewußt zu machen und damit den autonomen Subjektivismus und alle dem »Willen zur Macht« und dem »Willen zum Willen« entsprungene Metaphysik als Ideologie und Abstraktion bloßzulegen. Vor allem vermag die philosophische Betrachtung der Welt als Welt im Hinblick auf die moderne Technik darzutun, daß das Wesen des Technischen, das selbst nichts Technisches ist, begründet liegt in der transzendentalen Offenheit, insofern der Mensch immer schon herausgefordert ist und seinerseits das Seiende unter je anderen Gesichtspunkten herausfordert; nur wenn die als Offenheit des Seins ausgelegte Weltlichkeit als der »Grund« für alles Technische erkannt wird, kann die Technik philosophisch übernommen und existentiell verantwortet werden. Wenngleich der Begriff »Welt« von denen der Schöpfung, der Natur und des Seins unterschieden bleiben soll, so ist aus der Sicht der *theologischen* Systematik noch auf folgendes hinzuweisen.

Insofern man unter »Welt« die Gesamtheit der ontisch-antreffbaren, sichtbarmateriellen Dinge versteht, ergibt sich zunächst die moraltheologische Frage nach dem rechten Gebrauch dieser »Welt« im Hinblick auf das letzte Ziel des Menschen; dem naturalistisch-immanentistischen Weltgenuß und der dualistischen Weltflucht abgewandt, hat der Christ in der paulinischen Haltung des *ὡς μή* (vgl. 1 Kor 7,29–31) einerseits die Welt als Schöpfung zu bejahen, andererseits ihre aus der Erbschuld stammende Verwundung (vgl. Röm 8, 20–22) mit kritischer Sachlichkeit zu erkennen. Das hier vorliegende Spannungsverhältnis charakterisiert fundamental und durchgängig das christliche Dasein, so daß z.B. Unterscheidungen wie Priester (→Priestertum) und →Laie, »Welt-« und Ordenspriester *im Hinblick auf das Weltverhältnis*

theologisch betrachtet keine prinzipielle Berechtigung besitzen (und sie also nur in einem uneigentlichen und sekundären Sinne zu verstehen sind); deswegen ist es wenig sinnvoll, den Laien als »Weltchristen« zu bezeichnen. Die eigentliche Gefährdung kommt dem Christen nicht aus den weltlichen Dingen selbst, sondern aus dem menschlichen →Herzen, das – von *ignorantia* und *concupiscentia* beherrscht – ohne →Glauben und →Gnade unfähig ist, zu den sichtbaren Weltdingen eine geordnete Beziehung (→Ordnung) zu gewinnen (→Armut; →Aszese; →Konkupiszenz; →Mönchtum; →Natur).

Indes ergibt sich die entscheidende Dimension für die theologischen Aussagen über die Welt vom Mysterium der →Inkarnation und des Kreuzes aus (D. Bonhoeffer), insbesondere dann, wenn die oben entwickelte philosophische Erhellung der Welt als Welt für die Theologie fruchtbar gemacht wird. Die Fleischwerdung des Logos ist nicht nur Gottes einmaliges Erscheinen in der Welt, vielmehr die endgültige Annahme und Aufnahme der Welt durch Gott, d. h. die eschatologische *consecratio mundi*, als deren Besiegelung und Bestätigung die →Auferstehung Jesu zu gelten hat. Wenn man die im österlichen Ereignis geschehene Vollendung nicht bloß anti-manichäisch als die Heiligung der sichtbar-materiellen Schöpfung versteht, sondern vielmehr als das absolute Ja Gottes zu jener transzendentalen Offenheit, als welche die Welt als Welt ausgelegt wurde, dann darf gesagt werden, daß der Gott der Offenbarung immer schon ein Gott der Welt ist, insofern er in den Dingen der Schöpfung geschaut wird (Röm 1, 20), sich in der welthaf-politischen Geschichte eines Volkes bezeugt und mitteilt (→Israel), sich bindet an die rechtlich verfaßte, sichtbare →Kirche Jesu Christi und herbeiführen wird die kosmische Erfüllung und Offenbarkeit des jetzt noch verborgenen →Reiches Gottes. Bei der dogmatischen Umschreibung der erwarteten kosmischen Vollendung kommt es also nicht in erster Linie darauf an, gegen einen ontologischen Spiritualismus eine wie auch immer geartete Materialität des neuen Himmels und der neuen Erde zu behaupten (obwohl eine solche nicht geleugnet werden darf), vielmehr ist die »neue Welt« primär charakterisiert durch das Sichtbarsein Gottes in der künftigen Offenheit des Seins. In diesem Sinne wird man die theologische Lehre von der *visio beatifica* interpretieren müssen, zumal diese aus einem allzu einseitig individualistischen Verständnis herausgelöst werden muß.

Nach der Aussage der Schrift und der Tradition ist die neue Welt nicht durch menschliche Anstrengung herbeizuzwingen, denn wegen der →Sünde und der noch gestatteten Herrschaft →Satans in der letzten Phase der Heilsgeschichte kann der Mensch aus der jetzigen Weltzeit unmöglich eine qualitativ »bessere« Welt schaffen (obwohl er zur bestmöglichen Nutzung aller irdischen Reichtümer, d. h. zum Aufbau einer menschenwürdigen Kultur, Technik und Zivilisation verpflichtet ist). Die eschatologische Vollendung ist einzig als Gottes Tat und als qualitative »Umwandlung« (*μεταβολή, mutatio*) des Jetztigen glaubend zu erwarten. Dieser Inhalt der christlichen →Hoffnung wird in

verschiedenartigen apokalyptischen und mythischen Bildern ausgesagt, so daß die Gestalt der neuen Welt radikal verhüllt ist und nur in schwachen →Analogien auf sie hingedeutet werden kann. Jedoch wäre es verfehlt, die Entmythologisierung der Chiffren so weit zu treiben, daß die Erwartung der neuen Welt in eine existentielle Wachheit gegenüber der Zukunft umgedeutet wird.

Deswegen entspricht der theologische Ansatz im Werke Teilhard de Chardins den biblischen Aussagen eher als die radikale Existentialisierung des Kerygmas. Als Naturwissenschaftler stellt Teilhard die gewaltige kosmische Evolution bis zur Noosphäre, d.h. bis zum Menschen dar. Indem er methodisch klar unterscheidet, trägt er sodann eine theologische Deutung vor, in der er versucht, die eschatologische »christification« der Welt als die göttliche Fortführung und Vollendung der bisher bekannten Evolution zu denken. »Das Universum vollendet sich in einer Synthese der Zentren, in vollkommener Übereinstimmung mit den Gesetzen der Vereinigung. Gott, Zentrum der Zentren. In dieser endgültigen Schau gipfelt das christliche Dogma« (Der Mensch im Kosmos. München 1959, 290). Wenn auch hinsichtlich des Modus der erwarteten Vollendung nur Hypothesen möglich sind, so hat doch Teilhard de Chardin die Frage nach dem Endzustand der Welt erneut als legitim ausgewiesen und in ihrer ganzen Tragweite sichtbar gemacht.

II. C. BAEUMKER, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Münster 1890; R. EISLER, Welt, in: Wörterbuch der philosophischen Begriffe III, Berlin ¹1929, 502–506; J. RITTER, Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus. Frankfurt 1937; E. SAUER, Die religiöse Wertung der Welt in Bonaventuras »Itinerarium mentis in Deum«. Werl 1937; S. PÉTREMENT, Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens. Paris 1947; G. MENSCHING, Die Religionen und die Welt. Bonn ²1949; J. HANSEN, Zur Frage der anfangslosen und zeitlichen Schöpfung bei Albert dem Großen, in: Studia Albertina (hrsg. von H. OSTLENDER). Münster 1952, 167–188; W. KRANZ, Kosmos, in: Archiv für Begriffsgeschichte II/1–2, Bonn 1955–57; G. VAN DER LEEUW, Phänomenologie der Religion. Tübingen ²1956, 614–668; K. RAHNER, Geist in Welt. München ²1957; R. KOPER, Das Weltverständnis des hl. Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung über das »Exivi de saeculo«. Werl 1959; W. STAMMLER, Frau Welt. Eine mittelalterliche Allegorie. Freiburg/Schweiz 1959; A. ANTWEILER, Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant. Trier 1961; H. R. SCHLETTE, Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor. München 1961; C. TRESMONTANT, La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Paris 1961; H. HOHL, Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls. Freiburg – München 1962.

III. M. HEIDEGGER, Sein und Zeit. Halle 1927 (Tübingen ²1953); K. JASPERS, Philosophie I, Berlin – Göttingen – Heidelberg 1932, ²1956, 61–148; R. GUARDINI, Welt und Person. Würzburg 1939, ¹1955; H. DE LUBAC, Katholizismus als Gemeinschaft. Einsiedeln – Köln 1943; R. REININGER, Metaphysik der Wirklichkeit II, Wien ²1948; M. HEIDEGGER, Die Zeit des Weltbildes, in: Holzwege. Frankfurt 1950, 69–104; M. HEIDEGGER, Die Frage nach der Technik, in: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954, 13–44; M. HEIDEGGER, Das Ding, in: Vorträge und Aufsätze, ebd. 162–181; M. SCHMAUS, Katholische Dogmatik IV/2, München ⁵1959 (Lit.); P. TEILHARD DE CHARDIN, Der Mensch im Kosmos (frz.: Le phénomène humain). München 1959; H. BONDI, Cosmology. Cambridge ²1960; E. FINK, Spiel als Weltsymbol. Stuttgart 1960; K. LÖWITZ, Welt und Menschenwelt, in: Gesammelte Abhandlungen. Stuttgart 1960, 228–255; L. SCHEFFCZYK, Die materielle Welt im Lichte der Eucharistie, in: Aktuelle Fragen zur Eucharistie (hrsg. von M. SCHMAUS). München 1960, 156–179.

H. R. Schlette