

Christ und Welt nach Teilhard de Chardin

Die zum Konzil versammelte Kirche hat die «Zeichen der Zeit» durchforscht, ist dabei zu der Erkenntnis gelangt, daß «das Menschengeschlecht heute ein neues Zeitalter seiner Geschichte» erlebt, hat diese Neuheit als Übergang «von einer mehr statischen Vorstellung von der Ordnung der Dinge zu einer dynamischeren und evolutiven Konzeption» charakterisiert, die «eine neue Problematik» auf den Plan ruft, und schließlich ihrem Gefühle einer «echten und engen Solidarität» mit dem Menschheitsabenteuer Ausdruck gegeben.¹ Im Hinblick darauf und von diesen Feststellungen ausgehend, hat sie sich in pastoraler Hinsicht als im Dialog mit der Welt befindlich definiert, und das gerade zehn Jahre nach dem Tode eines Mannes, dessen Leben und Denken ein unermüdliches Zeugnis für diesen Dialog gewesen ist und weiterhin kennzeichnend bleiben wird für diese zugleich neue und alte geistig-geistliche Haltung, welche die des Christen sein muß, der der Erde und dem Himmel treu ist. In dem Maße, wie die Zeit verfließt und an ihren Ufern sowohl die Produkte einer unumschränkten, bedingungslosen Begeisterung wie auch einer parteiischen Polemik zurückläßt, – wie sich die Aufmerksamkeit befreit und der Blick an das neue Bild angepaßt hat, – wie die Veröffentlichung der Briefe und der ersten Werke einen Zugang zu den ersten und innersten Erfahrungen eröffnet, – wie schließlich das Gesamtwerk unter philosophischem und theologischem Aspekt durch große Kommentare markiert ist², kann man nun mit einiger Ruhe und ohne den Verdacht zu befürchten, man sei von vornherein blind für seine Grenzen, feststellen, daß P. Teilhard de Chardin ein authentischer geistlicher Lehrer dieser Zeit ist.

Die Problemstellung

Die übliche Stellung des Problems der Harmonie oder des Gegensatzes zwischen Gottesliebe und

Weltliebe, leidet zweifellos in einem gewissen Umfang daran, daß man die Dinge von außen her betrachtet. Bei der Lektüre bestimmter Theologen oder geistlicher Schriftsteller wird dem Leser sehr schnell klar, daß die Welt-Seite der Gleichung nicht in realer Weise gegenwärtig ist, weil sie nicht in realer Form gelebt wird. Unter dem Druck der monastischen Spiritualität der Weltflucht, deren prophetische Bedeutung P. Teilhard nie gelegnet hat, deren Exklusivität jedoch anfechtbar ist, wird diese Welt-Seite a priori Gegenstand der Verlockung und Versuchung und somit auch der Ablehnung. Häufig hat der Priester, der Gewissen anleiten und beraten soll, in Ermangelung eines echten Kontaktes mit den menschlichen Aufgaben, nur eine sehr theoretische Vorstellung davon. Auf der anderen Seite macht es der verderbliche Bruch zwischen Spiritualität und Theologie weitgehend unmöglich, der Mystik und dem weltlichen Handeln in einer globalen Schau, die allein ihr Verhältnis zueinander zu klären vermag, in authentischer Weise ihren Platz und ihre Stelle zuzuweisen.

Was dagegen die «asketische und mystische Lehre» von P. Teilhard kennzeichnet, ist ihr Herporquellen aus einer echten, geradezu angeborenen Teilhabe an der Welt der Erde, die sich im Aufbau befindet, und an der Welt Gottes. Das Problem ihrer Aussöhnung berührt ihn nicht von außen her. Es liegt in ihm selbst, so wesentlich, daß die Geschichte seines Lebens und seines Denkens mit der Geschichte der Stellung und schrittweisen Lösung dieses Problems verschmilzt.³ Er hat sich wiederholt vertraulich darüber geäußert. «Das Eigentümliche an meinem Glauben ist, daß er seine Wurzeln in zwei Bereichen des Lebens hat, die man für gewöhnlich als im Gegensatz zu einander stehend ansieht. Durch meine Erziehung und intellektuelle Schulung gehöre ich zu den «Kindern des Himmels.» Doch durch mein Tempera-

ment und meine Fachstudien bin ich «Kind der Erde». Derart durch das Leben in das Herz der beiden Welten gestellt, deren Theorie, Sprache und Gefühlswerte mir durch einen vertrauten Umgang bekannt sind, habe ich in meinem Inneren keine Scheidewand zwischen ihnen errichtet. Ich habe vielmehr im Grunde meiner selbst zwei dem Anschein nach widersprüchliche Einflüsse in voller Freiheit aufeinander wirken lassen. Nachdem ich nun dreißig Jahre auf die Herstellung dieser inneren Einheit verwandt habe, gewinne ich am Ende dieses Vorganges den Eindruck, daß sich auf eine ganz natürliche Weise zwischen diesen beiden Strömungen, die mich bewegen, eine Synthese ergeben hat.»⁴

Die Herstellung der inneren Einheit, das ist das zentrale Anliegen des teilhardschen Bemühens. «Eins bleibt über jede Diskussion erhaben: das Anliegen, aus meinem inneren Leben eine Einheit zu machen, das ich viel zu lebhaft verspüre, als daß nicht viele es empfinden könnten wie ich.»⁵ Hier deutet Teilhard mit einem Wort seine bleibende Überzeugung an, daß der Konflikt zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zur Erde, dessen «Versuchsfeld»⁶ für Gott er ist, keineswegs ein spezielles Problem seines persönlichen geistlichen Lebens darstelle, sondern vielmehr die zentrale Auseinandersetzung, die eine ihrer Aufgaben bewußte und von einer promethischen Religion angezogene Menschheit und die Kirche, die Trägerin des entscheidenden Lichtes, die jedoch seit der Renaissance von den lebendigen Kräften abgeschnitten ist, die eine neue Welt schaffen, in eine Kampfstellung zueinander bringt.⁷ Was bei der Herstellung der inneren Einheit auf dem Spiele steht, ist das, was beim christlichen Apostolat überhaupt auf dem Spiel steht.

Die Herstellung dieser inneren Einheit, die niemals ohne Kämpfe vonstatten geht, leitet sich aus einer Ursprungs-Erfahrung von außerordentlicher Dichte her. Ihre Implikationen sollte P. Teilhard sein ganzes Leben lang in theoretischen Entwürfen, die der am Anfang stehenden und permanenten Vision einen adäquaten Ausdruck zu geben bestrebt sind, zu entwickeln, zu präzisieren und zu systematisieren suchen, ohne indessen dieses Ziel jemals vollkommen zu erreichen. In seinen «Schriften aus der Kriegszeit (*Ecrits du temps de la guerre*)», jener Zeit des «Aufbrechens der Ideen, der geistigen Flitterwochen»⁸, wird uns die grundlegende Erfahrung mit einer glutvollen Lyrik enthillt, die keineswegs nur ein oberflächliches

Schmuckelement ist, sondern uns vielmehr zeigt, welche Tiefenschichten der Seele mitgeschwungen haben. In «*La Vie Cosmique*» (1916), «der ersten ein wenig beachtenswerteren Schrift» von P. Teilhard, wo wir «eine Art geistiger Kristallisation miterleben, die Geburt einer Synthese, die sich bereits in ihrer Ganzheit und in einer einzigen Bewegung abzeichnet»⁹, ist das Problem folgendermaßen formuliert: «Für keinen ist die Entscheidung so sehr mit Bedenken und Ängsten geladen, wie für den Christen, das heißt für den, der vor einem Kreuz die Knie beugt, und dem eine angebetete Stimme immer wiederholt: ‚Verlasse alles, um alles zu besitzen‘.¹⁰ Denn muß man denn letzten Endes, um Christ zu sein, darauf verzichten, menschlich zu sein, menschlich im weiten und tiefen Sinne des Wortes, menschlich in herber und leidenschaftlicher Weise? Muß man, um Jesus zu folgen und an seinem himmlischen Leib teilzuhaben, auf die Hoffnung verzichten, daß wir jedesmal ein wenig von dem Absoluten betasten und vorbereiten, wenn unter den Schlägen unserer Arbeit ein wenig mehr Determinismus gemeistert, ein wenig mehr Wahrheit gewonnen, ein wenig mehr Fortschritt erreicht ist?»¹¹

Die Lösung: Die synthetische Anfangserfahrung

Wenn das Dilemma überwunden und Welt und Gott miteinander versöhnt werden, so geschieht das nicht durch irgendeinen frommen Trick, sondern durch eine religiöse Erfahrung, in der zugleich und vermischt drei Faktoren zusammenströmen und von der ausgehend sie sich entwickeln: eine wissenschaftliche Sicht, eine metaphysische Perzeption und eine theologische Annäherung an die Wirklichkeit. Unter den Kriegsschriften, in denen P. Teilhard versucht hat, diese synthetische Ursprungserfahrung darzustellen¹², ist eine der bezeichnendsten *Le Milieu Mystique* (1917), eine Beschreibung der fünf konzentrischen Kreise, die das Milieu definieren, in dem die vom Sinne für den Kosmos belebte Seele sich badet¹³, während sie bereits «wie von einer Gegenwart» ein Bewußtsein «von einer tiefen, ontologischen, totalen Trift des Universums» um sich herum¹⁴ hat, das leidenschaftlich nach dem Absoluten und Definitiven sucht und verlangt.¹⁵

Der erste Kreis ist der der Gegenwart.¹⁶ Jenseits der schillernden Welt des Scheines wird die Allgegenwart Gottes erkannt. «Was du vorübergehen sahest wie eine Welt, hinter dem Gesang, hinter

der Färbung, hinter den Augen, ist weder hier noch dort: es ist eine überall ausgebreitete Gegenwart... Von dieser weit ausgestreuten Realität vermag man noch nichts anderes zu sagen, als das sie ist und daß sie einhüllt und daß sie auf geheimnisvolle Weise beseligt.» Aber diese Realität, die sich von der Sinnesempfindung ausgehend enthüllt, ist nichts anderes als Gott, das «immanente Göttliche», das zugleich im strengen Sinne «das andere» ist. Aus dieser Erfahrung ergeben sich zwei Folgerungen. Da der Kosmos Transparenz des Göttlichen, Ort und Mittlung dieser ersten Offenbarung Gottes ist, da die Sinneserfahrung der Kanal dafür ist, – wie sollte man da, um dem Herrn zu begegnen, die Welt fliehen und ihre sinnliche Wahrnehmbarkeit verschmähen? Ganz im Gegenteil, «wenn jemand in sich für Gott das Gebäude einer erhabenen Liebe aufrichten will, so muß er sich vor allem für diese Sinnesindrücke empfänglich machen; er muß durch einen klugen, aber fleißigen Umgang mit den bewegendsten Realitäten in sich selbst sorgfältig das Gefühl, den Blick, das Empfinden für die Allgegenwart nähren, mit der alle Dinge in der Natur sich umgeben, wie mit einem Heiligenschein». Dann aber, durch diese Entdeckung der göttlichen Immanenz in allen Dingen und in ihm selbst, wird die Welt, deren Antlitz Vielfalt ist, ganz plötzlich zur Einheit in Gott und ermöglicht im gleichen Augenblick eine erste Herstellung der Einheit der Seele.¹⁷

In vertiefter Form kommen wir Gott im Kosmos näher, wenn wir zum zweiten Kreis weitergehen: dem der Konsistenz. «Unter der einigenden Wirkung der allumfassenden Gegenwart sieht die Seele, daß das Reale nicht nur transparent, sondern «*solide*» geworden ist. Das unzerstörbare Prinzip des Kosmos ist damit gefunden, und es ist überall ausgebreitet.» – «Was eben noch einfacher, ungreifbarer Lichtschein war, der das allen Dingen gemeinsame Innen erleuchtete, ist nun zur universalen Konsistenz geworden, in der wir alle unseren Bestand haben und uns bewegen.» Gott ist nicht mehr allein derjenige, der sich betrachten läßt; er ist der, in dem wir uns durch den Kosmos ausliefern müssen. Damit wird die Lüge des Scheines und der Schmerz der inneren Endlichkeit unbedeutend, das Welken der Blume und die Prüfung, die uns überkommt, «du allein bist bleibend und beständig, mein Gott». Doch der allgegenwärtige und beständige Gott ist zugleich der, der handelt.

Im dritten Kreis, dem der «Energie», macht der Mystiker die Erfahrung des Schöpfergottes, dessen

Schöpfungsakt für uns «eine große anhaltende Geste ist, die sich über die Gesamtheit der Zeiten hinzieht», und «unaufhörlich, wenn auch unwahrnehmbar» «die Welt etwas mehr über dem Nichts ‚emergieren‘ läßt.» «Was uns daher, wie den Lehm des ersten Tages, durch die ganze Oberfläche und Dicke des Kosmos hindurch formt, ist in Wahrheit nichts anderes, als das göttliche Handeln. Der Mystiker sammelt sich also in der geheiligten Kommunion mit dem allwirkenden Willen.» In allem, was wir passiv über uns ergehen lassen: Leid, Mißerfolg und Tod, – ist es die Hand Gottes, die voll Liebe ergriffen wird. Doch gibt es «eine neue, vollkommene Weise als das Leiden, sich dem göttlichen Einfluß anzuschließen... die Kommunion im Handeln». Durch die innere Reinigung, das Eingehen auf die menschliche Pflicht und die Gnade, die Entwicklung seines Denkens, die Weitung seines Herzens, die Intensivierung seiner äußeren Tätigkeit, strebt der Mystiker, der danach trachtet, sich mit seinem Gott zu identifizieren, immer mehr mit dem schöpferischen Wirken zu verschmelzen.¹⁸

Verweilen wir einen Augenblick an dieser Stelle und werfen einen Blick auf den Weg, den die mystische Erfahrung bis hierher zurückgelegt hat. Man möchte fast sagen, es sei gar nichts Originelles, daß Sinn und Empfinden für den Kosmos am Ausgangspunkt der Begegnung mit dem allgegenwärtigen und allwirkenden Gott steht, und der von P. Teilhard erprobte Weg sei durchaus dem analog, der in der Tradition der Entwicklung der großen theologischen Konzeptionen über Gott den Einen und Gott den Schöpfer zugrunde lag, vor allem und in besonderer Weise beim hl. Thomas von Aquin. Doch verdient dieser Weg eine besondere Aufmerksamkeit zu einer Zeit, in der wir unter dem Einfluß der Philosophien und Theologien des Bruches – von denen übrigens verschiedene den Ansprüchen der wissenschaftlichen Analyse stattgeben wollen – den Weg vom Geschaffenen zum Schöpfer verlernt und aus Furcht vor jeder Art von Immanentismus den Sinn für den immanenten Gott, «in dem wir leben, uns bewegen und sind», getrübt haben. Es ist zweifellos etwas Außergewöhnliches festzustellen, daß es ein authentischer Vertreter der Wissenschaft war, der Gott im Kosmos wiederentdeckt und uns die natürlichen Wurzeln der religiösen Erfahrung neu zeigt.¹⁹ Die drei ersten Kreise des mystischen Milieus sollten für P. Teilhard sein Leben lang die bevorzugten Zufluchtsplätze seiner inneren Burg bleiben.²⁰ «Domine, fac ut Te videam, ut Te *omnipraesentem* et

omniamantem videam et sentiam. – Gott gib, daß ich dich sehe, daß ich dich als den Allgegenwärtigen und alles Belebenden sehe und fühle» (1945). Doch damit ist das Bild noch nicht vollständig. Ja, es ist so bruchstückhaft, daß P. Teilhard selbst es als «Wachtraum», als «Anfangsvision, die in unerfreulicher Weise überall die Züge des Dualismus, der Projektion in die Außenwelt und des Fixismus trägt», bezeichnet hat.

Was fehlt ihr? Die Perzeption, daß der Kosmos nicht allein Transparenz der göttlichen Gegenwart und Milieu seines Handelns ist, sondern zugleich unmittelbares Objekt, das Gott durchdringt, um es zu vergöttlichen – oder sagen wir es genauer in Teilhards Worten: um es zu divinisieren. Die Erscheinung dieses neuen Zugriffes göttlichen Handelns, die das Bewußtwerden der kosmischen Evolution möglich macht, ist für P. Teilhards persönliche Erfahrung entscheidend. Die Geschichte des Kosmos als transformierender und rekapitulierender Schöpfung ist Geschichte einer «Divinisation». Nicht Gott selbst, sondern eine göttliche Realität – sein Reich – erbaut sich im Ablauf der Zeit. Die Energie, die, von Anbeginn an gegenwärtig, um das Vielfache in einer Reihe von Stufen in dem Einen zu konzentrieren, die Leidenschaft für den Fortschritt der Söhne der Erde entzündet, ist die Energie Gottes selbst, der alle Dinge an sich zieht, um durch eine gnadenhafte Metamorphose aus der rekapitulierten kosmischen Gesamtheit einen Göttlichen Bereich zu machen. Aus dieser Perspektive gesehen enthüllt sich Gott nicht mehr allein als Der-in-der-Höhe oder Der-in-den-Dingen, sondern auch als Der-uns-voraus (En-Avant). Am Ende der Odyssee der in Evolution befindlichen Schöpfung erscheint wiederum Gott. Damit aber besteht die Aufgabe dessen, der die Einigung mit Gott sucht, nicht mehr allein darin, unter der Oberfläche der Dinge den Allgegenwärtigen zu betrachten, an sich geschehen zu lassen von der Hand des Allwirkenden und in Übereinstimmung mit ihm zu handeln. Sie besteht darin, sich der Erde zu bemächtigen, um sie in dem göttlichen Ziel münden zu lassen, das Gott ihr bestimmt und dessen Kommen er seit Anbeginn der Zeiten mit einer unfehlbaren Logik vorbereitet. «Doch nun, wo die menschliche Arbeit ihn nicht mehr allein als Vorgang interessiert, der mit dem göttlichen Handeln vereinigt, sondern als Werk (opus), das die Gegenwart Gottes unter uns bedingt; jetzt, da es ihm möglich wird, nicht nur den göttlichen Bereich zu fühlen, sondern ihn zu schaffen, und sich darin

einzuwickeln wie in ein immer dichter werdendes Licht; jetzt, da es ihm nicht mehr genügt, sich, um Gott anzuhängen, dem Tätigsein zu widmen, um zu handeln, sondern dem Tätigsein zu widmen, um Erfolg zu haben, erfaßt er (der Mystiker) ohne Mühe in seinem mystischen Aufschwung die erbarmungslose Glut, die für den Fortschritt der Söhne der Erde zur Leidenschaft entbrennt.» In diesem vierten Kreis scheint sich die Versöhnung der Liebe zu Gott und der Liebe zur Welt vollzogen zu haben. Der Mystiker fürchtet nicht mehr, ein Flüchtling oder ein Träumer zu sein; er ist der größte Realist unter den Menschen, denn er muß nun bei seiner Suche nach Gott die Gesamtheit des Wirklichen umfassen.

Und doch ist noch nichts Endgültiges gesagt, solange die Gestalt Jesu Christi nicht erscheint. In dem fünften Kreis des mystischen Bereiches enthüllt sie sich und rekapituliert dabei sowohl die Welt wie die mystische Erfahrung. «Ich habe einen Schatten vorüberziehen sehen... Wie ist der Name dieser geheimnisvollen Wesenheit, die ein wenig unser Werk ist und mit der wir vor allem kommunizieren, die etwas von uns selbst ist, und die uns doch unter ihr Joch zwingt, die unser bedarf, um zu sein, und die zugleich mit ihrer ganzen Absolutheit über uns herrscht... Ich fühle es. Sie hat einen Namen und ein Antlitz. Doch nur sie selbst kann sich enthüllen und benennen... Jesus.» Die Gleichnisse aus «*Au Cœur de la Matière*» (1916)²¹ geben Zeugnis von der Art und Weise, wie sich für P. Teilhard die Frage nach dem universalen Charakter Christi, die ihn bedrängte, gelöst hat: «Ein Christus, der sich nur über einen Teil des Universums erstreckte, ein Christus, der nicht irgendwie die Welt zusammenfaßte, käme mir vor wie ein Christus, der kleiner wäre als die Wirklichkeit... Der Gott unseres Glaubens würde mir weniger groß, weniger herrscherlich als das Universum unserer Erfahrung erscheinen!»²² Das Antlitz des allgegenwärtigen und allwirkenden Gottes, das sich in der Schönheit und den Energien des Kosmos erkennen läßt, ist das Antlitz Christi. Die Konsistenz ist er, «in quo omnia constant». Der Gott des Uns-Voraus, das Zentrum der Konvergenz und der Brennpunkt der Anziehung aller Schöpfung, ist er. Und die göttliche Wirklichkeit, die sich im Ablauf der Geschichte des Kosmos unter Mitwirkung der menschlichen Arbeit und Mühen erbaut, ist wiederum er, «die Synthese des geschaffenen Universums und seines Schöpfers»²³, das ist das Pleroma dessen, in dem alles rekapituliert sein muß, «die geheimnis-

volle Wirklichkeit, die wir nicht schöner bezeichnen können, als Gott allein (da Gott auf die Welt verzichten könnte), die wir uns aber auch nicht mehr als absolut zweckfrei und grundlos, als absolut unwesentlich vorstellen können, ohne damit die Schöpfung unbegreiflich zu machen, das Leiden Christi sinnlos und unsere Bemühungen uninteressant.»²⁴ Nunmehr ist der Ring der mystischen Erfahrung von den Beziehungen zwischen Gott und dem Universum geschlossen.²⁵ Es gibt in der Seele nicht mehr zwei beziehungslos nebeneinander und im Gegensatz zueinander stehende Welten. Begegnung mit Gott und Aufbau der Erde sind keine Widersprüche mehr. Es ist nunmehr ohne innere Überspannung und ohne Bewußtseinspaltung möglich, Leidenschaft für die Erde und Leidenschaft für Gott auf einen Nenner zu bringen.

Wenn wir uns zur Aufgabe gemacht haben, diesen mystischen Weg zu beschreiben, dessen anfangs noch unvollkommener Ausdruck in der Folgezeit immer weitere Präzisionen erfahren und dem ganzen weiteren Werk und Leben P. Teilhards zugrunde liegen sollte, dann weil dies nach unserer Auffassung ein wesentlicher Beitrag zur Geschichte des geistlichen Lebens unserer Zeit ist. Denn jeder, der zum Verständnis des Zeugnisses Teilhards gelangen will, darf sich nicht in seine theoretischen Konstruktionen vertiefen, die bei aller Größe immer ein inadäquater Ausdruck seiner Anfangsintuition bleiben, sondern muß sich mit den vertraulichen Mitteilungen seiner mystischen Erfahrung befassen. Darin wird sichtbar, wie das Problem des inneren Zusammenhanges zwischen einem vollmenschlichen Engagement und einer bedingungslosen Treue zu Gott in einem von Gebet durchdrungenen Voranschreiten, das Teilhard zur Heiligkeit geführt hat, ohne Kompromisse gelöst worden ist. Denn das bezweifelt niemand, der die von P. Teilhard hinterlassenen geistlichen Notizen gelesen hat. Durch diese mystische Erfahrung wird er zu einem geistlichen Lehrer unserer Zeit. Er lädt uns ein, sie uns zu eigen zu machen. Die philosophischen und theologischen Diskussionen über diese oder jene von Teilhard aufgestellte oder entwickelte Theorie laufen – so notwendig und fruchtbar sie sein mögen – immer Gefahr, an dem Wesentlichen vorbeizugehen, solange die innere Evidenz, die der Pater besessen hat, nicht erfaßt wird. Das Wesentliche ist zunächst und immer das «Sehen».

Die geistliche Schau, Wunsch einer Theologie

Die geistliche Schau erfaßt die Wahrheit auf dem Erfahrungsweg, denn was sie erfaßt, ist letzten Endes die Kohärenz des Wirklichen. Jede mystische Erfahrung im Vollsinn des Wortes ist eine intuitive Synthese der Ganzheit. Sie ist in einem und demselben Akt Wahrnehmung Gottes, der Welt und ihrer Beziehungen zueinander. Indem sie in einer ständigen Bewegung alle festgefahrenen Dualismen hinter sich läßt, erfaßt sie die organische Einheit aller Dinge in Gott. Und zugleich erkennt sie mit einem einzigen Blick, daß sich von Anbeginn der Zeiten an bis zur Erscheinung der neuen Erde und des neuen Himmels ein einziges und gleiches Abenteuer abspielt. Niemals bleibt sie bei der Betrachtung einer Einzeletappe um ihrer selbst willen stehen – ohne sie indessen zu leugnen –, denn allein das vollständige Ganze ist offenbarend. Die Schöpfung hat keinen Sinn außerhalb Christi, der sich in ihr inkarniert und sie vollendet. Und die wahre Bedeutung des Kreuzes entzieht sich dem, der es nicht in der Auferstehung und Konstitution des mystischen und kosmischen Pleroma bis zu dem Zeitpunkt, an dem «Gott alles in allem ist», aufgehen sieht.

Durch ihre Bewegung der Verganzheitlichung ist die geistliche Vision, welche die Liebe zu Gott und die Liebe zur Welt miteinander versöhnt, Ziel und Wunsch einer Ganzheitstheologie, in der das organische Band zwischen Gott und seiner in Evolution befindlichen Schöpfung in seiner Ganzheit Ausdruck finden soll. Daher ist, auf der Grundlage seiner inneren Erfahrung, die fundamentale Intention, die das ganze Werk Teilhards beseelt, eine wesenhaft theologische Intention einer integralen Theologie.²⁶ Das bedeutet indessen nicht, daß er der Versuchung einer Harmonisierung um jeden Preis erlegen wäre und die verschiedenen Ebenen miteinander verwechselt hätte, namentlich die Ebene der naturwissenschaftlichen Forschung und der theologischen Reflexion. Er hat sie allerdings um der Erfordernis der Kohärenz, das heißt der Wahrheit und letztlich der theologischen Wahrheit willen, in einen Zusammenhang gebracht. Denn nicht die partikulären und regionalen Theologien, in denen die christliche Reflexion gegenwärtig festzulaufen droht, schaffen die Möglichkeit zum Ausdruck und zur Befriedigung der geistlichen Erfahrung und zur Lösung des Problems, welchen Platz der Christ in der Welt einnimmt. Das vermag nur eine große theologische Synthese, die

in ihrer Zielsetzung ebenso ehrgeizig ist wie diejenigen, die sich in den Summen des Mittelalters einen Ausdruck geschaffen haben, – eine Synthese, die das mit integriert, was für P. Teilhard der zweifache Beitrag seiner kosmischen und christlichen Vision bedeutet: auf der einen Seite die Entdeckung der Evolution und ihrer Gesetze, die sich in einer Erneuerung der theologischen Lehre von der transformierenden, einigenden Schöpfung niederschlägt, – auf der anderen Seite die Wiederentdeckung der kosmischen Funktion Christi als das Universum rekapitulierender Erlöser, wie ihn der hl. Paulus verkündet und die griechischen Väter betrachtet haben. Sein ganzes Leben lang hat P. Teilhard sehnlichst das Zustandekommen einer derartigen Synthese herbeigewünscht, er hat die Grundrichtung dafür gewiesen, er hat in einer ungeschickten und wenig angemessenen Ausdrucksweise selbst dieses Gebäude zu errichten gesucht, zumindest die Teile dieses Gebäudes, die nach seiner Meinung in der theologischen Situation seiner Zeit am meisten vergessen wurden. «Die ganze Welt horcht auf seine Botschaft», erklärt P. Congar, «weil sie, so unvollkommen sie in vielen Punkten sein mag, die einzige ist, die in unseren Tagen ein neues kosmologisches, anthropologisches und theologisch-christologisches Sechstageswerk in den Ausmaßen unseres neuen Weltbewußtseins vorlegt.» Und nachdem er die Verwirrung vieler Theologen angesichts dieses Versuches erklärt hat, fügt er hinzu: «Man ist derart daran gewöhnt, die Realitäten, von denen die Offenbarung spricht, *für sich* und *von den übrigen getrennt* zu betrachten, daß der Anschein entsteht, man verliere sie, wenn sie in den Zusammenhang der Welt und ihrer Geschichte hineingestellt werden. Hier muß eine große Arbeit geleistet werden, doch sie muß auch wirklich und wahrhaftig geleistet werden.»²⁷

Darin hat P. Teilhard sich nicht getäuscht: Nur durch die Erarbeitung dieser integralen Theologie des konvergierenden geschaffenen Universums und Christi, der es rekapituliert, kann das Problem der Spiritualität des Christen in der Welt, der Versöhnung der beiden Leidenschaften, die ihn be-seelen müssen, des Dialoges zwischen Kirche und Welt, geklärt werden. Angesichts dieser Forderung muß man zugeben, daß die theologische Grundlage der Konzilskonstitution *Gaudium et Spes* ein wenig enttäuscht.

Ein «Evangelium» der menschlichen Eroberungskraft

Wenn es stimmt, daß, wie die geistliche Erfahrung in evidenter Weise lehrt und die Offenbarung bei der Durchleuchtung der unermeßlichen Weiten des kosmischen Abenteuers bestätigt, Christus das Zentrum der Konvergenz der Evolution ist, welche die menschlichen Bemühungen durch ihren freien Einsatz herbeiführen müssen, dann kann und muß das Christentum, ohne daß es sich damit in einen weltlichen Humanismus verflüchtigt, ein «Evangelium» (d. h. eine evangelische Mystik und Ethik) menschlicher Eroberung²⁸ sein. «Alles versuchen für Christus. Alles hoffen für Christus.» «Nihil intentatum – nichts unversucht (lassen).» Vergöttlichen (diviniser) heißt nicht zerstören, sondern über-schaffen (surcréer). Niemals werden wir alles wissen, was die Menschwerdung des Sohnes Gottes noch von Kräften der Erde erwartet. Niemals werden wir genug von der wachsenden menschlichen Einheit erhoffen. Erhebe dein Haupt, Jerusalem! Betrachte die unermeßliche Menge derer, die aufbauen und derer, die suchen. Siehst du die Menschen, die sich plagen – in den großen Laboratorien, in den Studios, in den Wüsten, in den Fabriken, in dem ungeheuren sozialen Schmelztiegel? Alles, was durch sie auf dem Gebiet der Kunst, der Wissenschaft, der Gedanken, in Gärung gerät, das alles ist für dich. Öffne deine Arme und dein Herz. Empfange diese Flut, diese Überflutung an menschlicher Lebenskraft. Nimm sie auf, diese Lebenskraft, – denn ohne ihre Taufe wirst du ohne Verlangen noch Sehnen verkümmern, wie eine Blume ohne Wasser. Und rette sie, da sie sich ohne deine Worte in unfruchtbaren Halmen vergeudet.»²⁹

In dieser Perspektive der Menschwerdung³⁰ gewinnen die grundlegenden christlichen Haltungen eine neue Dimension, und eine «neue Formel der Heiligkeit» wird damit notwendig.³¹ Einige Zeit vor seinem Tode sprach Teilhard eindringlich den Wunsch danach aus.³² Doch sollte ihm nicht mehr die Zeit gewährt sein, diese Formel systematisch zu entwickeln. Immerhin aber hat er sie in ihren Grundzügen entworfen, die in jenem berühmten Text aus dem Jahre 1933 anklingen: «Früher hieß anbeten Gott den Vorzug geben vor den Dingen, indem man sie auf ihn bezog und sie ihm opferte; heute heißt anbeten, sich mit Leib und Seele dem Schöpferakt weihen, indem man sich ihm beigesellt, um die Welt durch tätiges Bemühen und Forschen zu vollenden. Den Nächsten lieben hieß frü-

her, ihm kein Unrecht antun und seine Wunden verbinden. Die Nächstenliebe wird sich hinfort, ohne daß sie dadurch aufhörte, mitleidig zu sein, darin vollenden, daß man sein Leben für den gemeinsamen Fortschritt einsetzt. Rein sein hieß früher vor allem, sich enthalten, sich vor Makeln hüten. Keuschheit wird morgen vor allem die Sublimierung der Kräfte des Fleisches und jeglicher Leidenschaft sein. Losgelöst sein von den Dingen hieß früher, sich nicht für sie interessieren und nur so wenig wie möglich von ihnen nehmen. Heute dagegen wird losgelöst-sein mehr und mehr darin bestehen, daß man nach und nach jede Wahrheit und jede Schönheit gerade durch die Kraft der

Liebe übersteigt, die man ihnen entgegenbringt. Sich ergeben konnte früher bedeuten, die gegenwärtigen Bedingungen des Universums passiv annehmen. Heute aber ist diese Ergebung nur noch dem sterbenden Kämpfer in den Armen des Engels gestattet.»³³ Weil die Anhänglichkeit an die Welt zu einer Anhänglichkeit an Christus geworden ist, wird die hier von P. Teilhard entworfene Spiritualität keineswegs ein leichter Weg, sondern immer ein Weg des Kreuzes hin zur Auferstehung, der schmerzhaften Metamorphose in das, was größer ist als man selbst. Davon zeigen Leben und Werk des Mannes, der «Verkündiger des Evangeliums Christi im Universum»³⁴ sein wollte und war.

¹ Konzilskonstitution *Gaudium et Spes*, Vorwort und einleitende Übersicht.

² Vgl. M. Barthélémy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris, 1963; H. de Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris, 1963; ders. *La prière du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1964; P. Smulders, *La vision de Teilhard de Chardin*, Paris 1964; E. Rideau, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Paris, 1965; usw. – Alle diese Werke behandeln ausführlich das gleiche Thema wie wir. Man hätte daher ständig Verweise auf die ausgezeichneten Analysen geben müssen, die sie enthalten. Damit aber die Zahl der Anmerkungen nicht allzu groß wird, beschränken wir uns darauf, ein für allemal darauf hinzuweisen.

³ C'est «le problème de ma vie» (*Mon Univers*, (1918) = *Ecrits du temps de la guerre*, Paris, 1965, 278). – Wenn wir uns bei den vom Autor dieses Beitrages gebrachten Teilhard-Zitaten, auch soweit sie vorliegt, nicht an die «authentische» deutsche Teilhard-Übersetzung von Josef Vital Kopp, Lorenz Häfliger, Karl Schmitz-Moormann, Josef Bader und Helmut Stechl gehalten haben, so geschah dies ausschließlich aus technischen Gründen (d. Übersetzer).

⁴ *Comment je crois* (1934): P. Teilhard de Chardin, *Je m'explique*, Paris, 1966, 213. «Die beiden Komponenten (die Liebe zu Gott und der Glaube an die Welt) liegen überall «in der Luft», aber im allgemeinen beide zugleich nie stark genug, um sich in einem und demselben Menschen miteinander zu kombinieren. Da sich in mir durch einen reinen Glücksfall (Temperament, Erziehung, Lebensraum...) das eine zum anderen in einem günstigen Verhältnis befindet, ist die Fusion ganz spontan erfolgt...» (*Le Christique* (1955): *Je m'explique*, 220).

⁵ *Mon Univers* (1918) = *Ecrits*, 278.

⁶ *Lettres à Léontine Zanta*, Paris, 1965, 76: «Es wäre schon viel, wenn man Gott als Versuchsfeld für diese wunderbare Verbindung der Liebe zum Himmel und zur Erde gedient hätte» (28. August 1926).

⁷ Siehe z. B.: *La Maîtrise du monde et le Règne de Dieu* = *Ecrits*, 67f.

⁸ *Lettres à L. Zanta*, 57.

⁹ C. d'Armagnac, *Le premier Teilhard*, *Etudes*, 1966, 654; *Revue Teilhard de Chardin*, (Perspectives, Nr. 23, 23).

¹⁰ Bekanntlich hat diese Frage sich P. Teilhard während seines Ordensnoviziats in sehr scharfer Form gestellt und wurde dank dem «unverwüsthlichen gesunden Menschenverstand» seines Novizenmeisters gelöst. Vgl. C. Cuénot, P. Teilhard de Chardin, *les grandes étapes de son évolution*, Paris, 1958, 19.

¹¹ *Ecrits*, 7–8.

¹² Als Philosoph hat Barthélémy-Madaule die Bedeutung dieser initialen synthetischen Intuition analysiert. Vgl. *op. cit.*, 19f., 79f., usw.

¹³ Vgl. *Je m'explique*, 161–162. Das kosmische Empfinden ist ein

religiöses Empfinden. Bei P. Teilhard ist das Herantreten an die Natur etwas Religiöses. «Wenn ich die Natur immer geliebt und durchforscht habe, dann – so kann ich sagen – nicht als Wissenschaftler, sondern als «Verehrer». Mir scheint, daß jede Bemühung bei mir, selbst wenn sie sich auf einen rein natürlichen Gegenstand bezog, von jeher ein religiöses und der Substanz nach einziges Bemühen gewesen ist» (*Mon Univers* (1918) = *Ecrits*, 270).

¹⁴ *Le Cœur de la Matière*, (1950), 1. Teil, 3.

¹⁵ *Mon Univers* (1918) = *Ecrits*, 269.

¹⁶ Soweit nichts anderes angegeben ist, stammen alle in diesem zweiten Teil unseres Beitrages zitierten Stellen aus *Milieu Mystique* = *Ecrits*, 137–167.

¹⁷ Die Einswerdung, ausgehend von den vielen, – ein im tiefsten Grunde Teilhard eigentümliches Thema und bevorzugte Richtung, in der sich seine Überlegungen über die Schöpfung und das geistliche Leben bewegten. Vgl. z. B. *La lutte contre la Multitude* (1917) und *l'Union créatrice* (1917) = *Ecrits*, 113–132, 175–197.

¹⁸ Diese Themen sind ausgeführt in *Le Milieu Divin* (1927) = *Œuvres de P. Teilhard de Chardin*, Paris, 1957.

¹⁹ Der Grund dafür ist, daß P. Teilhards wissenschaftliches Verfahren in der synthetischen Bewegung, welche die Ganzheiten (totalités) erfaßt, über die reine Analyse hinausgeht. Vgl. *Science et Christ ou Analyse et Synthèse* (= *Œuvres*, IX, Paris, 1965, 45f.), wo er ausführt, daß «1. das wissenschaftliche Studium der Welt uns, weil es seinem Wesen nach analytisch ist, zunächst in einer den göttlichen Realitäten entgegengesetzten Richtung gehen läßt; 2. ... dieselbe wissenschaftliche Durchdringung der Dinge uns, indem sie uns die synthetische Struktur der Welt enthüllt, dann dazu führt, kehrtzu machen und uns durch seine Verlängerung ins Natürliche hinein auf das einzige Zentrum der Dinge zurückwirft: Gott unseren Herrn» (ebd., 47–48).

²⁰ Dieser Vergleich mit der Seelenburg der hl. Theresia von Avila ist häufig gemacht worden.

²¹ *Ecrits*, 85 f.; *Hymne de l'Univers*, Paris, 1961, 39f.

²² *Mon Univers* (1918) = *Ecrits*, 273.

²³ *Ebd.*, 272.

²⁴ *Mon Univers* (1924): *Œuvres*, IX, 114.

²⁵ Die mystische Erfahrung von den Beziehungen zwischen Gott und dem Universum bildet nicht die ganze Mystik. Sie ist selbst für Pater Teilhard letzten Endes nur eine Einführung in die Mystik des persönlichen Gesprächs der Seele mit ihrem Gott, der «liebenden Hinführung einer Person zu einer unergründlichen anderen Person». Vgl. *Schlufzusammenfassung von Milieu Mystique* = *Ecrits*, 166.

²⁶ Das ist klar für die Texte über die schöpferische Einigung, die vielmehr theologischer als philosophischer Natur sind. *Le Phénomène Humain* entzieht sich ebensowenig der theologischen Intention, selbst wenn sein innerer Aufbau und sein Vorgehen die Eigenständigkeit der naturwissenschaftlichen Disziplinen berücksichtigen.

²⁷ Y. Congar, in *Mélanges de Lubac*, I, Paris, 1964, 189f.

²⁸ *Quelques réflexions sur la conversion du Monde* (1936) = *Œuvres*, IX, 161.

²⁹ *Le Milieu Divin* = *Œuvres*, IV, 201–202.

³⁰ «Sich versenken, um wiederaufzutauchen und emporzuheben, teilnehmen, um zu sublimieren. Das ist das Gesetz der Inkarnation.» *Quelques réflexions* = *Œuvres*, IX, 166.

³¹ *Le Phénomène spirituel* (1937) = *Œuvres*, VI, Paris, 1962, 136.

³² «Ebenso wie die dogmatische Christologie fordert bereits der Begriff der christlichen Vollendung an sich eine Wiederaufnahme und Neuvertiefung (seines Sinnes)», wenn «der alte Gegensatz Erde-Himmel verschwindet (oder berichtigt wird) in der neuen Formel: in den Himmel durch die Vollendung der Erde.» *Recherche, Travail et Adoration* (1955) = *Œuvres*, IX, 289.

³³ *Christologie et Evolution* (1933), 11–12.

³⁴ *Le Prêtre* (1918) = *Œuvres*, 298.

Übersetzt von Karlhermann Bergner.

PIERRE REGINALD CREN

Geboren 1932 in Lamballe (Frankreich), Dominikaner, zum Priester geweiht 1958. Er studierte an der Ordenshochschule von Saulchoir, an der Sorbonne und am Collège de France in Paris. Seine theologische Doktorarbeit wird er bald abschließen können. Er ist Professor am Studium der Dominikaner von Arbrèsle und Mitglied des Direktionskomitees von *Lumière et Vie*. Aus ökumenischem Engagement heraus arbeitet er im Ökumenischen Zentrum von S. Irénée in Lyon mit.