

seinen Ort im Rahmen des großen Kampfes zwischen den Geistern, zwischen Gott und seinem Widersacher haben<sup>34</sup>. Dann könnten die Exerzitien, die „Geistlichen Übungen“, wieder jene existentielle Bedeutung im Leben der Menschen bekommen, die der hl. Ignatius ihnen zugedacht hat. Dann würde sich aber auch ergeben, daß nur der ein guter „Pater spiritualis“, ein guter Exerzitienmeister sein kann, der selbst im „Dämonenkampf“ seine „geistliche“ Erfahrung gewonnen hat, der selbst über „Mächte und Gewalten“ Sieger geblieben ist<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Vgl. H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Freiburg 1958; bes. Kap. III: Der Christ und die Mächte, S. 50 ff.

<sup>35</sup> Vgl. H. Bacht, *Seelenführung in der Krise*, in H. Bacht, *Weltnähe oder Welt-distanz*, Frankfurt am Main 1962, S. 87—113; H. Bacht, *Die frühmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit*, in: Ignatius von Loyola, hrsg. von F. Wulf, bes.: *Die Rolle des Exerzitienmeisters*, S. 254 ff.

## Welt in Christus - Christus in Welt

*Darstellung und Deutung der geistlichen Lehre bei Teilhard de Chardin*

Von Adolf Haas SJ, Pullach bei München

### IV.

*Die Erscheinung des Christlichen I: „Christus in Welt“*

*Zwei Grunderfahrungen*

Um die Erscheinung des Menschen in einem auf den Geist hin konvergenten Kosmos vollkommen zu beschreiben, müßten wir an unsere bisherigen Darlegungen jetzt den bezeichnendsten Teil der Phänomenologie Teilhards anschließen: Die Zukunft des Menschen<sup>1</sup>. „Das Problem der Zukunft des Menschen nimmt einen sehr wichtigen Platz im Werke Pater Teilhard de Chardins ein. Bereits in seinen ersten Aufsätzen des Jahres 1916 fehlt es nicht an Anspielungen darauf. Im Laufe der folgenden Jahre gewinnen die Überlegungen über die menschliche Zukunft an Weite und Tiefe, um schließlich zu der großen Synthese der letzten Jahre seines Lebens zu führen. Ein Band seiner ‚Werke‘ genügt kaum, um die Texte zu fassen, die er der Struktur der Zukunft gewidmet hat. Zweifellos hat Teilhard de Chardin diesem Teil seines Werkes eine große Bedeutung beigemessen. Unmöglich, darin ein vorübergehendes Interesse zu sehen. Man braucht nur die Schriften durchzublättern, die er diesem Thema gewidmet hat, und es wird unmittelbar deutlich, wie sehr ihn dieses Problem bedrängte und mit welcher Ausdauer er daran gearbeitet hat, es zu lösen, in welchem Maße die Vergangenheit und ihre Entdeckung auch in den Fortschritten

<sup>1</sup> *L'Avenir de l'Homme*, Oeuvres V, Paris 1959. Deutsch: *Die Zukunft des Menschen*, Olten und Freiburg 1963, 407 S.

der (seiner) Wissenschaft selbst wurzelnden Gründe aufgehört hatten (ihn) zu interessieren<sup>2</sup> ... Es ist jedoch vielleicht dieser Aspekt seiner Weltschau, der auf den meisten Widerstand gestoßen ist und die meisten Kritiken hervorgerufen hat. Einige, die ihm mit Begeisterung bis zu der Schwelle dieser neuen Etappe seines Denkens gefolgt waren, fühlten sich plötzlich von Zweifeln und Zögern ergriffen. Da sie wünschten, sich nicht auf Abenteuer einzulassen, fragten sie sich, ob der Mann der Wissenschaft sich nicht damit zufriedengeben müßte, die vergangene und gegenwärtige Wirklichkeit zu studieren. Dort zumindest steht man auf festem Boden. Es ist für uns schon so schwierig genug, jeden Apriorismus und jede Ausschweifung der Imagination bei der Experimentierung kontrollierbarer Tatsachen zu vermeiden! Wie sollen wir uns davor bewahren, wenn es um das geht, was nicht mehr überprüfbar ist? Müssen wir nicht, da die Erfahrung sich nicht auf die zukünftigen Dinge erstreckt, ihnen jeden wissenschaftlichen Charakter verweigern?<sup>3</sup>“

Wie sehr diese Fragen angesichts der Zukunftsvisionen Teilhards sich bei den verschiedensten Vertretern der Wissenschaften einstellen, zeigt schon ein flüchtiger Blick in die Teilhard-Literatur. Wir wollen nur einige bezeichnende Stimmen zu Wort kommen lassen, ohne daß wir näher auf die Problematik eingehen können. Was gezeigt werden soll, ist nur dieses: alle Wissenschaften — angefangen von den Naturwissenschaften bis hin zur Theologie — geraten gegenüber diesen Visionen Teilhards in eine fast unlösbare Krise, aus der man nur herauszukommen scheint, indem man — aus jeweils verschiedenen Gründen — diese Utopie rundweg ablehnt. Denn wie H. U. v. Balthasar richtig bemerkt: „Teilhard ist zum Äußersten, Radikalsten entschlossen. Es ist bei ihm nicht möglich auszuwählen. Ein einziges Prinzip beherrscht das gesamte Weltbild. Man kann mit ihm so wenig paktieren wie mit Buddha oder Johannes vom Kreuz oder Hegel oder Marx. Er ist eine Art Elementarkraft, die kein Zaubelerhrling dort eindämmt, wo er will<sup>4</sup>.“ Teilhards Wissenschaft „von der Zukunft des Menschen“ trägt ohne Zweifel einen radikalen Entscheidungscharakter, dessen Radikalität nicht mehr nur aus wissenschaftlichen Quellen fließt, sondern letztlich seine subjektive Leuchtkraft aus brennend-lebendiger, „mystischer“ Glaubenserfahrung bezieht. Gelingt es uns nicht, diese innerste Quelle der Glaubenserfahrung bei Teilhard aufzudecken, wird es auch nicht möglich sein, ein Verständnis für diesen wichtigsten Punkt der Teilhardschen Phänomenologie zu gewinnen. Teilhard hat zwar selbst in seiner autobiographischen Schrift „Le Coeur de la Matière“<sup>5</sup> diese Quellen aufgedeckt, die auch schon im früheren Schrifttum deutlich genug bemerkbar waren; aber es ist doch erstaunlich, wie verhältnismäßig selten man auf diese Quellen zurückgeht, um von hier aus die Schau Teilhards begreiflich zu machen. Um die Zukunft des „Phénomène Humain“ zu beschreiben, bleibt uns also nichts anderes übrig, als die beiden „mystischen Grunderfahrungen“ des jungen Teilhard (das Herz der Materie und das Herz Gottes) als konstruktiven Ausgangspunkt zu nehmen. Es geht also im Grunde genommen um Teilhards kosmische Christumystik, die wir in zwei Teilen darstellen wollen: 1. Christus in Welt — d. h. die Eingliederung des göttlichen Schöpfer-Wortes (LOGOS) und seiner heilbringenden Menschheit (Gottmensch) in einen auf den Menschen hin konvergenten Kosmos. 2. Welt in Christus — d. h. die Aufnahme, Vollendung der Welt in Christus und damit der Ansatzpunkt für Aussagen über das zukünftige Schicksal einer auf Christus zentrierten Schöpfung. Erst von dieser kosmischen Christologie her gewinnt die Zukunft von Mensch und Kosmos eine gewisse „Struktur“, die aber streng genommen

<sup>2</sup> Brief vom 8. September 1935.

<sup>3</sup> N. M. Wilders im Vorwort zu „Die Zukunft des Menschen“, 1963, S. 13 f.

<sup>4</sup> *Die Spiritualität Teilhard de Chardins*. In: Wort und Wahrheit XVIII (1963), S. 340.

<sup>5</sup> 1950, also 5 Jahre vor seinem Tod. Noch unveröffentlicht.

nichts anderes ist, als die christologische Struktur einer doch auch wesentlich leibhaftigen Kirche Jesu Christi. Von dieser „Struktur“ kann man also letztlich zuverlässig nur im Raum des Christus-Ereignisses sprechen. Keiner wußte das so genau wie Teilhard selbst: „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. — Das trifft so genau den Punkt Omega, daß ich gewiß niemals gewagt hätte, auf rationale Weise die Hypothese von Omega ins Auge zu fassen und zu formulieren, wenn ich nicht in meinem gläubigen Bewußtsein sein ideelles Bild vorgefunden hätte, ja noch mehr: seine lebendige Wirklichkeit<sup>6</sup>.“

Es ist klar, daß der Versuch, von den Einzeldisziplinen der Fachwissenschaften her den Blick in die Zukunft des Menschen zu gewinnen, absolut scheitern muß. So sagt der Basler Zoologe Adolf Portmann zu Teilhards „Le Milieu Divin“: „Wir können dieses Werk nur hinnehmen. Die Analyse des Verstandes klärt hier nichts, ja sie zerstört eigentlich die Aussagen selbst<sup>7</sup>.“ Und dann das grundsätzliche Bedenken Portmanns: „Die schärfste Grenze gegenüber den Aussagen Teilhard de Chardins ziehe ich dort, wo ihn seine prophetische Schau zwingt, das Kommende als eine klare Konsequenz des Wissens darzustellen. Nicht als sei damit die Redlichkeit seiner Überzeugung bezweifelt — es erscheint mir aber gefährlich, daß seine Darstellungen so selten den Übertritt in die Zone der Unsicherheit auch nur andeuten. Nur ein Teil der Leser, an die sich diese Werke wenden, kann die nötigen Grenzziehungen aus eigenem Urteil vornehmen<sup>8</sup>.“ Und schließlich: „Wenn Teilhard de Chardin dann im selben Zusammenhang von dieser kommenden psychischen Entwicklung voraussagt, daß sie in einem kommenden geistigen Feld von ‚planetarer Sympathie‘ einen eigentlichen Heilswert entfalten werde — ‚Valeur salvifique‘ ist sein Wort —, so sind wir wohl alle darüber einig, daß hier der Prophet dem Forscher die Feder aus der Hand genommen hat<sup>9</sup>.“ Nach dem Astronomen Joseph Meurers<sup>10</sup> ist „der Versuch, die Wirklichkeit als Ganzes zu erklären, von vornherein zum Scheitern verurteilt“. Schöpfung und Inkarnation setzen aber notwendigerweise voraus (und ziehen als Folgerung nach sich) eine irgendwie geartete Einheit der Welt, auch wenn es eine „Ganzheit im Fragment“ (Urs v. Balthasar) ist. Es zeigt sich auch in dieser grundlegenden Frage, daß von einzelwissenschaftlichen Gesichtspunkten her allein der Weltentwurf Teilhards nicht zu erreichen ist. Und zwar vor allem deshalb, weil seine Quellen in einer persönlichen Glaubenserfahrung liegen, die, durch eine lebenslange Reflexion durchleuchtet, in dieser rationalisierten („wissenschaftlichen“) Form dargeboten, auch für andere Menschen exemplarisch werden kann. Daß Glaubenserfahrung immer auch immanent ein Teil Welterfahrung ist und daß diese Welterfahrung rationalisierbar, wissenschaftlich durchleuchtbar ist und das Ergebnis solcher Durchleuchtung ein wirkliches Wissen bestimmter Art darstellt, sollte nicht bezweifelt werden. Ob solches Wissen aber von „unten“ her allein erreichbar und verstehbar ist, kann man wohl mit Recht bezweifeln. Der Philosoph Karl Löwith ist ein Beispiel hierfür: „Daß Teilhards Entwurf eines Gesamtverlaufs der physischen Welt- und Menschengeschichte ein kühnes Unterfangen ist, das große Fragen stellt und weite Perspektiven eröffnet, indem es nach dem Menschen als solchem und im Ganzen des Seienden fragt, nach seiner Besonderheit auf dem Grunde der Allgemeinheit, wird nicht bestritten werden können. Eine vorurteilslose Untersuchung ist sein Werk aber nicht, vielmehr lebt es von einem einzigen, maßgebenden Vorurteil... Was immer man an Teilhards Sicht bestaunen und bezweifeln kann, er

<sup>6</sup> *Der Mensch im Kosmos*, München 1959, S. 290.

<sup>7</sup> *Der Pfeil des Humanen*, Freiburg - München 1960, S. 43.

<sup>8</sup> Ebda, S. 45.

<sup>9</sup> Ebda, S. 47 f.

<sup>10</sup> *Die Sehnsucht nach dem verlorenen Weltbild. Verlockung und Gefahr der Thesen Teilhard de Chardins*. München 1963, S. 26.

hat auch der Philosophie Fenster ins Freie geöffnet, die sie nur zu ihrem eigenen Schaden wieder schließen kann<sup>11</sup>.“ Schließlich noch eine theologische Stimme: „Modernist ist Teilhard sicher nicht, aber um so sicherer Progressist, da er für alles eine einzige Denkkategorie hat: Evolution, verstanden als Emporentwicklung, Progression. . . . Sagen wir es gleich: Evolution ist die ungünstigste Kategorie, um irgend etwas am Christlichen zu erklären. . . . Das Unerträgliche an Teilhards Entwurf ist nun aber, daß er dieses Mysterium der sich vernichtenden Liebe Gottes in seine biologische totale Krafthaushaltslehre (Energetik) hinein zu verrechnen unternimmt. . . . Wer in Gott also weiter nichts sieht als den erhöhten Konvergenzpunkt der Dinge, der deshalb aus den Forderungen der Dialektik (Totalität plus Personalität usf.) konstruierbar ist, dessen Gott wird sich neben der inneren Konsequenz des atheistischen Materialismus als viel zu schwach erweisen, wie es bisher all diesen konstruierbaren Göttern ergangen ist, von denen doch der hegelsche unvergleichlich tiefsinniger durchgedacht war als der teilhardsche. . . . Bleiben wir unter Gott! Bauen wir keine Türme in den Himmel, auch nicht fromme, die sich dann doch als Babeltürme erweisen. Und wenn es auch schmerzt: Bleiben wir ‚geteilt‘ zwischen gottgewollter Weltaufgabe und christlichem Gottanhangen! Vielleicht bringt uns dieser Schmerz weiter als das Siegesbewußtsein, die Einheit schon gefunden zu haben<sup>12</sup>.“

### *Das Bild (Le Tableau)*

In Anhang zu seinem autobiographischen Bericht über die Etappen seiner geistigen und geistlichen Entwicklung „Le Coeur de la Matière“ (1950) gibt Teilhard zwei Texte wieder, „die in besonderer Weise repräsentativ für jenen Zustand meines Geistes sind, in dem sich (während des Krieges) meine innere Schau endgültig gestaltete. Der erste dieser Texte (geschrieben unmittelbar vor dem Angriff auf Douaumont, im Oktober 1916) ist ein Fragment aus ‚Trois histoires comme Benson‘. Der zweite in seiner Ganzheit wiedergegeben, stammt vom Sommer 1919 (geschrieben auf Jersey). Beide Texte drücken besser, als ich es heute vermöchte, den berausenden Eindruck aus, den ich zu dieser Zeit beim Kontakt mit der Materie erfuhr.“

Der erste Text, für unsere Darlegung der wichtigste, hat die Überschrift „Le Tableau“. In ihm erzählt ein „Freund“, unter dem wir sicher Teilhard selbst zu verstehen haben, ein inneres Erlebnis (expérience), das die Seele des „Freundes“ ganz umprägte. Die Erzählung beginnt: „Mein Freund ist gestorben — er, der sein ganzes Leben aus einer heiligen Quelle trank. Sie entflamte in der Tiefe sein Herz. Sein Leib ist nun in der Erde verschwunden — vor Verdun. — Jetzt kann ich einige seiner Worte wiedergeben, durch die er mich in die intensive Schau einführte, die sein Leben erleuchtete und mit Frieden erfüllte.“

„Willst Du wissen, so sagte er mir, wie das mächtige und vielfältige Universum für mich die Gestalt des Christus angenommen hat? Das ist nach und nach geschehen; allerdings lassen sich so neugestaltende Intuitionen wie die folgende, schwer durch die Sprache im einzelnen wiedergeben. Ich kann Dir indessen einige der Erfahrungen erzählen, durch die an einem Tag das folgende Erlebnis in meine Seele eingebrochen ist, gleichsam als hebe sich ruckweise ein Vorhang.“

<sup>11</sup> Pierre Teilhard de Chardin. In: Philosophische Rundschau 10 (1962), Heft 3/4.

<sup>12</sup> H. U. v. Balthasar, *Die Spiritualität Teilhard de Chardins*. In: Wort und Wahrheit XVIII (1963), S. 339—350.

Nach diesen einleitenden Worten folgt die eigentliche Erzählung: „... In diesem Augenblick, so begann er, war mein Geist mit einer halb philosophischen, halb ästhetischen Frage beschäftigt. Vorausgesetzt, so dachte ich, Christus würde körperlich, vor mir, geruhen zu erscheinen — wie würde er aussehen? Wie wäre er ausgestattet? Vor allem, was wäre seine Weise, sich spürbar (wahrnehmbar, sensiblement) in die Materie einzugliedern? Seine Art, sich von den Gegenständen rings herum abzuheben? ... Und irgend etwas betrübte mich, schockierte mich, ganz unbestimmt, beim Gedanken, der Leib des Herrn könnte sich im Schmuck der Erde (Welt) neben die Menge der niederen Körper (*corps inférieurs*) stellen, ohne daß diese durch irgendwelche wahrnehmbare Veränderungen die gewaltige Macht (Intensité) spüren und erkennen könnten, die sie streifte.

Indessen blieb mein Blick unwillkürlich an einem Bild haften, das Christus mit seinem den Menschen dargebotenen Herzen darstellte. Es hing vor mir, an der Wand einer Kirche, in die ich mich zum Beten zurückgezogen hatte. Und während ich meinem Gedanken weiter nachging, konnte ich mir nicht vorstellen, wie es einem Künstler möglich sein könnte, die heilige Menschheit Jesu darzustellen, ohne ihr diese allzu präzis festgelegte Eigentümlichkeit (*fixité trop précise*) seines Leibes zu lassen, die ihn doch von allen anderen Menschen zu isolieren schien — ohne ihm also diesen allzu individuellen Ausdruck seiner Gestalt zu geben, die — vorausgesetzt, daß sie schön dargestellt wurde — doch von einer so besonderen Art war, daß sie alle anderen Darstellungsweisen (*types*) des Schönen ausschloß.

Während ich bekümmert über diese Dinge nachdachte und das Bild betrachtete, setzte die Vision ein. In Wirklichkeit kann ich nicht sagen, wann sie tatsächlich begann, denn sie hatte schon eine gewisse Intensität erreicht, als ich sie bemerkte. Während ich also meinen Blick über das Bild wandern ließ, schien es mir plötzlich, als ob es sich auflösen würde. — Die Konturen des Bildes lösten sich auf, aber auf eine ganz eigenartige Weise, die sich nur schwer ausdrücken läßt. Als ich versuchte, den Umriss der Person Christi zu sehen, schien sie mir genau abgegrenzt. Wenn ich aber dann in meiner Anstrengung zu schauen nachließ, ging der ganze Saum der Gestalt Christi, die Falten seines Gewandes, die Strahlen seiner Haare, der Glanz seines Gesichtes sozusagen in allem übrigen auf (ohne jedoch darin zu verschwinden) ... Die Grenzen, die Christus von der Umwelt trennten, verwandelten sich in eine vibrierende Schicht, in der alle unterscheidenden Grenzen ineinandergingen. — Es schien mir, daß die Umwandlung zuerst nur eine bestimmte Stelle des Bildrandes ergriff; und daß sie sich von dort aus weiterbewegte, um dann den ganzen Umriss zu beherrschen ... Schließlich entwickelte sich von diesem Augenblick an die Metamorphose sehr schnell und ergriff alle Dinge.

Zuerst bemerkte ich, daß die vibrierende Atmosphäre, die Christus umstrahlte, nicht mehr begrenzt war auf eine schmale Schicht um Ihn herum, daß sie vielmehr ins Unbegrenzte ausstrahlte. Von Zeit zu Zeit traten wie phosphorisierende Strahlen auf, die ein fortwährendes Leuchten bis in die äußersten Sphären der Materie hinzogen — wie ein Geflecht von Adern oder ein Netz von Nerven, das mitten durch jede Substanz läuft. *Das ganze Universum vibrierte.* Und doch, als ich herumschaute und versuchte, die Gegenstände einen nach dem andern zu erkennen, fand ich sie immer noch genau so klar umrissen wie zuvor.

Diese ganze Bewegung schien aus Christus hervorzugehen — vor allem aus seinem Herzen. Als ich dann versuchte, den Strom bis zu seiner Quelle zurückzuverfolgen und darum mich wieder dem Bildnis zuwandte, stieg die Vision rapid ihrem Höhepunkt zu . . .“

Teilhard beschreibt nun in seiner Erzählung diesen Höhepunkt ausführlich. Wir geben eine gekürzte Zusammenfassung dieses Textes wieder<sup>13</sup>: „In einem unsagbaren Schillern strahlten auf dem unbewegten Gesicht Christi alle Farben und Lichter der Schönheit . . . Die unzähligen Nuancen der Hoheit wandelten gegenseitig ineinander und lösten sich in einer Harmonie auf, die mich vollkommen sättigte. Hinter dieser wandelnden Oberfläche strömte — gleichsam sie tragend und sie auf eine höhere Stufe der Schönheit hebend — die unmittelbare Schönheit Christi . . . Diese Schönheit habe ich aber mehr erahnt als wahrgenommen. Jedesmal wenn ich die Schicht der vordergründigen Schönheiten zu durchdringen suchte, kamen andere Schönheiten zum Vorschein, die ihrerseits wiederum die einzig-wahre Schönheit verschleierten, indem sie sie doch irgendwie errahnen und verlangen ließen<sup>14</sup>.“

Bei Teilhards Erzählungen im Stil Bensons ist schwer ersichtlich, was an eigentlicher Glaubenserfahrung zu Grunde liegt; das poetische Gewand verhindert fast vollständig konkrete Aussagen. Außerdem wissen wir aus einem Brief vom 20. 10. 1916, daß er seine „Erzählungen“ als „Phantasieprodukt“ bezeichnet, „in das ich jedoch viel Persönliches gelegt habe“<sup>15</sup>.

Um den persönlichen Erlebnis- und Erfahrungsgehalt vom literarischen „Phantasieprodukt“<sup>16</sup> zu trennen, wird es wohl keinen anderen Weg geben, als den autobiographischen Bericht „Le Coeur de la Matière“ (Das Herz der Materie, unveröffentlicht) zu befragen. Hier erhalten wir hinreichenden Aufschluß: Im Innenleben des jungen Teilhard stand ein zweifaches Ich, das heidnische („ego païen“) und das christliche („ego chrétien“). Das heidnische Ich mit seinem Naturgespür für die konkrete Fülle, das Greifbare und „Widerständige“<sup>17</sup> war Teilhard als Naturgabe mit in die Wiege gelegt worden. Das christliche Ich mit seinem „übernatürlichen“ Gespür für das Göttliche hat er von seiner tieffrommen Mutter empfangen („sucé avec le lait“). Mehr oder weniger unvermittelt standen beide Ich im jungen Teilhard nebeneinander und jedes kämpfte um den ganzen Besitz der Person. Das Problem einer Synthese wurde mit der Zeit immer drängender und brennender, denn keines der beiden Ich konnte seinen ganz in die Natur des jungen Teilhard eingewurzelten Anspruch aufgeben. Wie war aber eine organische Synthese dieser beiden so verschiedenen Pole möglich? Mußten sie nicht sich allmählich aufeinander zubewegen und schließlich irgendwie vereinigen und so das eine Zentrum, die eine Sonne des inneren Lebens, darstellen? Ein erster Schritt in diese Richtung war von Anfang an dargeboten durch den „Gott meiner Mutter“: das fleischgewordene Wort. Durch die Menschheit Jesu vollzog sich ein erster Kontakt zwischen „den

<sup>13</sup> Nach L. Boros, *Evolutionismus und Spiritualität. Ein Versuch über die „geistliche Lehre“ Teilhard de Chardins*. In: Der große Entschluß 1959/60, S. 255.

<sup>14</sup> Man ist versucht, hier an die geistlichen Erleuchtungen (Visionen) des hl. Ignatius in Manresa zu denken, wie er sie im „Pilgerbericht“ selbst erzählt hat; oder an viele Stellen des „Geistlichen Tagebuchs“, obwohl beide Dokumente einen ganz anderen literarischen und „geistlichen“ Charakter tragen als die weit mehr ästhetischen Schriften Teilhards.

<sup>15</sup> *Entwurf und Entfaltung. Briefe aus den Jahren 1914—1919*. Freiburg - München 1963, S. 163.

<sup>16</sup> Man wird diesen Ausdruck Teilhards wohl nicht allzu streng bewerten können, kennen wir doch die Scheu des geistlichen Menschen vor der Offenlegung seiner innersten Erfahrungen.

<sup>17</sup> *Sens naturel de la Plénitude, du Tangible et du Résistant*.

beiden Hälften meines tieferen Wesens, der ‚christlichen‘ und der ‚heidnischen‘. — Aber ein Kontakt, in dem verschärft meine Schwierigkeit wieder auftauchte“. An dieser Stelle bricht nun in der Geschichte des inneren Lebens von Teilhard ein letztes Zentrum auf, das endgültig die Pole verbinden und vereinigen sollte: das Herz Jesu. Freilich meint damit Teilhard nicht die „befremdend engstirnige“ (*étrangement limitée*) Form der Herz-Jesu-Andacht, wie sie besonders in Frankreich in einer allerdings erstaunlich lebendigen Weise (*étonnement vivace*) gepflegt wurde und sich am Symbol eines meist höchst befremdend anatomisch genauen Herzens des Erlösers entzündete. Für Teilhard war das Herz Jesu gott-menschliches Strahlungszentrum, konkret, genau umschriebenes „Objekt“ und doch von innen her „eine unglaubliche Strahlungskraft“ (*incroyable Energie de Rayonnement*). „Im Zentrum von Jesus nicht mehr ein Purpur-Fleck, sondern ein Brennpunkt, der in seinen Glanz alle Konturen eintauchen ließ — zuerst die des Gottmenschen — und dann die aller Dinge um ihn herum.“

Hier haben wir also genau den Gehalt der teilhardschen Glaubenserfahrung vor uns. Daß es um eine wirkliche (vielleicht in einem etwas weiteren Sinn) mystische, das ganze Leben formende religiöse Erfahrung ging — daran läßt der autobiographische Bericht keinerlei Zweifel aufkommen. Für Teilhard war die Christus-Begegnung eine heiß ersuchte innere Befreiung: „Étonnante liberation!“ — „Erstaunliche Befreiung!“ — so heißt es im autobiographischen Bericht (Manuskript S. 23). Und an der gleichen Stelle: „Es würde mir schwer fallen verständlich zu machen, in welcher Tiefe, mit welcher Tiefe, mit welcher Vehemenz und mit welcher Kontinuität (lange bevor sich in mir der Begriff des ‚Universellen-Christus‘ herausgebildet hatte) mein religiöses Leben vor dem Krieg sich unter dem Zeichen und der Bewunderung des so verstandenen Herzens Jesu entwickelte. Je mehr ich zu dieser Zeit zu beten suchte, um so mehr ‚materialisierte sich‘ für mich Gott tief in einer gleichzeitig geistlichen wie greifbaren Wirklichkeit, in der, ohne daß ich daran noch irgendwie zweifeln konnte, die große Synthese sich auszuwirken begann, in der sich die ganze Bemühung meiner Existenz zusammenfaßte: die Synthese des Nach-Oben und des Nach-Vorn (*l'En Haut et de l'En Avant*). Eintauchen des Göttlichen in das Fleischliche. Und durch eine unvermeidliche Reaktion: Umwandlung (*transfiguration ou transmutation*) des Fleischlichen in eine unglaubliche Strahlungsenergie...“

### *Der Sinn für die Fülle (Sens de la Plénitude)*

Die zweite Grunderfahrung im Leben des jungen Teilhard, ohne deren Kenntnis man den späteren Teilhard nicht verstehen kann, wird im autobiographischen Bericht des fast Siebzigjährigen<sup>18</sup> mit verschiedenen Namen belegt, die alle aber die eine Grunderfahrung meinen: Gespür für Fülle, Vollendung und Ganzheit<sup>19</sup> und mit einer Anspielung auf einen paulinischen Begriff „sens plérômique“. Wie wir aus einer Vorbemerkung zum 1. Teil ersehen können, müssen wir folgende Begriffsentwicklungen annehmen: zuerst der „Sinn für Festigkeit, Beständigkeit“ (*Sens de la Consistance*), dann der „Kosmische Sinn“ (*Sens Cosmique*) und der „Sinn der Erde“ (*Sens de Terre*), schließlich der „Sinn für das Menschliche“ (*Sens Humain*) und der „Sinn des Christlichen“ (*Sens Christique*).

Der Sinn für Konsistenz, Festigkeit, Beständigkeit, verbunden mit einem Gespür für das Konkrete, Greifbare (*le Tangible*), war das erste Verlangen und die erste Freude des Kindes. Noch der alte Mann erinnert sich genau an diesen „goût“ für die Existenz irgendeiner wesentlichen Sache: „Soweit ich auch in meiner Kindheit zurückgehe, nichts erscheint mir charakteristischer oder vertrauter in meinem inneren Ver-

<sup>18</sup> „Das Herz der Materie“, 1950.

<sup>19</sup> *Sens de la Plénitude, de la Consommation et de la Complétion.*

halten als der Geschmack oder das unwiderstehliche Verlangen nach irgendwelchem ‚Einzigem‘, das genügt und notwendig ist<sup>20</sup>. Damit man sich ganz wohl fühle, damit man vollkommen glücklich sei, muß man wissen, daß ‚etwas Wesentliches‘ existiert, zu dem alles übrige nur ein Beiwerk oder eine Verzierung bildet. Dies wissen und sich an dem Bewußtsein von dieser Existenz unendlich freuen: wahrlich, wenn es mir gelingt, mich im Laufe der Vergangenheit zu erkennen und mir selber zu folgen, so nur auf der Spur dieses besonderen Tons oder Farbtons oder besonderen Geschmacks, der (wenn man ihn einmal empfunden hat) unmöglich mit irgendeiner anderen Leidenschaft der Seele verwechselt werden kann — weder mit der Freude an der Erkenntnis, noch mit der Freude an der Entdeckung, noch mit der Freude am Schaffen, noch mit der Freude der Liebe —, nicht weil er sich so sehr davon unterscheidet, sondern weil er einer höheren Ordnung angehört als alle diese Regungen und weil er sie alle einschließt<sup>21</sup>.“

Der autobiographische Bericht zeigt uns auch, wie sich dieses Verlangen nach etwas Greifbarem und doch „Absoluten“ in der kindlichen Welt Teilhards zu realisieren suchte: „Ich war sicher nicht mehr als sechs oder sieben Jahre alt, als ich mich bereits von der Materie angezogen fühlte — oder genauer, durch irgend etwas, das im Herzen der Materie ‚leuchtete‘. In diesem Alter, wo andere Kinder, so stelle ich mir wenigstens vor, ihre ersten ‚Gefühle‘ für eine Person, oder für die Kunst, oder für die Religion erproben, war ich empfindsam, klug und sogar fromm. Das heißt unter den Ausstrahlungen meiner Mutter liebte ich das ‚Jesuskind‘ (le petit Jésus) sehr. Aber in Wirklichkeit war mein wahrhaftes ‚Ich‘ anderswo. Um es zu entdecken, wäre es notwendig gewesen, mich zu beobachten, wie ich — immer geheim und ohne ein Wort zu sagen — ja ohne daran zu denken, daß man darüber irgend jemand etwas sagen könnte —, mich in die Betrachtung, in den Besitz, in die genußvolle Existenz meines ‚Eisen-Gottes‘ (Dieu de Fer) zurückzog. — Eisen, sage ich sehr wohl. Und mit einzigartiger Genauigkeit sehe ich noch heute die Reihe meiner ‚Götzen‘ (idoles). Auf dem Feld fand ich eine Pflugschraube, die ich sorgfältig in einer Ecke des Hofes verbarg. In der Stadt, den sechseckigen Kopf einer Metallsäule . . . Später waren es verschiedene Granatsplitter, die ich mit Liebe auf einem benachbarten Schießplatz sammelte . . . Heute muß ich lächeln, wenn ich an diese Kindereien zurückdenke. Gleichzeitig fühle ich mich aber genötigt, anzuerkennen, daß diese instinktive Geste, mit der ich ein Stück Metall im eigentlichen Sinn anbetete, doch eine intensive Gabe und eine Folge von Forderungen in sich enthielt und zusammenfaßte, in deren Entfaltung mein ganzes geistiges Leben bestand. Warum aber ausgerechnet das Eisen? Und warum ein ganz bestimmtes Stück Eisen, denn es mußte möglichst fest und massiv sein, wenn nicht aus dem Grunde, daß für meine kindliche Erfahrung es auf der Erde nichts Härteres, nichts Schwereres, nichts Zäheres, nichts Dauerhafteres gab, als diese wunderbare Substanz, die in ihrer größtmöglichen Fülle erfaßt wurde . . . Die Festigkeit: das war ohne Zweifel für mich die grundlegende Eigenschaft des Seins. Wenn diese Eigenschaft frühzeitig verdrängt und in ihrer Entfaltung unfruchtbar gemacht wird, so vermute ich, dann ist es gerade

<sup>20</sup> Unique Suffisant et Unique Nécessaire.

<sup>21</sup> *Le Coeur de la Matière, Note préliminaire*, Manusk. S. 2.



dieses frühe Erfassen des Absoluten unter der Form des Greifbaren (Tangible), aus dem durch ein Stehenbleiben auf der kindlichen Stufe (par nanisme) der Geizige — oder der ‚Sammler‘ (collectionneur) entsteht. In meinem Fall sollte sich jedoch die keimhafte Anlage in einer von der Vorsehung gelenkten Weise entfalten. Aber bis jetzt (und wohl auch bis ans Ende, wie ich spüre) hat dieser Primat des Unwandelbaren (Inaltérable), das heißt des Unwiederholbaren (Irréversible) niemals aufgehört, noch wird er je aufhören, unwiderruflich meine Vorliebe für das Notwendige (Nécessaire), für das Allgemeine (Général), für das ‚Natürliche‘, — im Gegensatz zum Kontingenten, zum Einzelnen (Particulier) und zum Künstlichen (Artificiel) zu bestimmen . . . Genau das also, was ich nach so vielen Jahren der Erfahrung und Überlegung in einem evolutiven Pol der Welt errahnen sollte! Aber es ist ein weiter Weg vom ‚Punkt Omega‘ bis zu einem Stück Eisen . . . Am eigenen Schaden mußte ich Schritt für Schritt lernen, daß die Festigkeit (Consistance), von der ich träumte, nicht eine Wirkung der ‚Substanz‘, sondern der ‚Konvergenz‘ ist. Welche leidenschaftliche Verzweiflung ergriff das Kind (ich habe sie nicht vergessen), als es eines schönen Tages feststellte, daß es Risse bekam — und daß es rostete. ‚Quo tinea non corrumpit‘ . . .“<sup>22</sup>

Wir können hier die weitere geistige und geistliche Entwicklung Teilhards nicht im einzelnen verfolgen. Das Kind suchte sich bald andere, geeignetere Gegenstände für seine leidenschaftliche Anhänglichkeit an das „Absolute unter der Form des Greifbaren“: es entdeckte die Kristalle und schließlich die Welt der Steine; von hier aus war der Weg offen für einen Blick ins Universum, so daß nach dieser Entdeckung Teilhard nichts mehr „schmeckte“, wenn es nicht „die Dimensionen des Universellen“ hatte<sup>23</sup>. Der „Sinn für das Feste“ (Sens de la Consistance) hatte sich in einen „Sinn für das Universelle, das Kosmische“ und schließlich ganz allgemein in einen „Sinn des Ganzen“ (Sens du Tout) gewandelt. Jetzt bildet sich auch der Begriff des „Weltstoffes“ (l'Etoffe universelle) aus, der durch die Entdeckung der Evolution im Laufe der theologischen Studien in Hastings zu einer universellen Entwicklung des Kosmos und zu einer von Bergson mitbedingten, von ihm aber doch wesentlich verschiedenen „Schöpferischen Entwicklung“ (Evolution Créatrice) ausgebaut wurde. Der Gipfel dieser geistigen Entwicklung ist dann die Entdeckung des Menschlichen, als der Spitze einer auf den Geist und das Personale hin konvergierenden Evolution, die in einem übergeordneten und doch in die Menschheitsentwicklung eingeordneten höchsten Zentrum ihren letzten Anziehungspunkt und ihre letzte Erfüllung findet: der universelle Christus (als Punkt Omega). Das Motto, das Teilhard über seine Schrift „Comment je crois“<sup>24</sup> setzt, faßt alles kurz zusammen:

„Ich glaube, daß das Universum eine Entwicklung ist.

Ich glaube, daß die Entwicklung auf den Geist hin strebt.

Ich glaube, daß der Geist, im Menschen, sich im Personalen vollendet.

Ich glaube, daß das höchste Personale der Universelle-Christus ist.“

Wir sind am Endpunkt unserer Untersuchung angelangt, jenem Endpunkt, in dem sich die natürlich-mystische Grunderfahrung des „heidnischen Ich“ Teilhards

<sup>22</sup> *Le Coeur de la Matière*, Manuskript S. 3—4.

<sup>23</sup> *Le Coeur de la Matière*, Manuskript S. 5.

<sup>24</sup> Peking, 28. 10. 1934, unveröffentlicht.

in einer konvergenten Entfaltung von erstaunlicher Konsequenz mit der übernatürlich-mystischen Grunderfahrung des „christlichen Ich“ Teilhards vereinigt hat. „Das ‚Eisenstück‘ der ersten Zeit ist seit langem vergessen. Aber an seiner Stelle, unter der Form des Punktes Omega, sehe ich jetzt die Festigkeit des Universums zusammengefaßt in einem einzigen, unzerstörbaren Zentrum, DAS ICH LIEBEN KANN“<sup>25</sup>.

L. Boros hat die Zusammenhänge gut erkannt, wenn er über die Vereinigung der beiden Grunderfahrungen Teilhards schreibt: „Versucht man diese zwei Früherfahrungen zusammen zu schauen, so erahnt man eine merkwürdig zusammengesetzte, aber für einen, der die Bedeutung der Herz-Jesu-Verehrungen erfaßt hat, nicht unnachvollziehbare Einstellung: ein totales Eingesenktsein des Personal-Göttlichen ins Kosmisch-Fleischhafte. Wir finden das Ganze in den Aufzeichnungen Teilhards, die er sieben Jahre vor seinem Tode während seiner Jahresexerzitien niederschrieb, auf eine wunderbar einfache Formel reduziert: ‚Herz Jesu = Mitte Jesu = universelles Zentrum eines konvergierenden Kosmos.‘ Die Erfahrung vom Eingesenktsein des ganzen kosmischen Geschehens in die Wirklichkeit Christi ist der Schlüssel zum Denken Teilhard de Chardins“<sup>26</sup>.

### *Das Auftauchen Christi (L'Emergence du Christ)*

Im Licht der eben beschriebenen Grunderfahrungen und ihrer Entfaltungen müssen wir nun das „Phénomène Chrétien“ — die Erscheinung des Christlichen oder einfach „das Christliche“<sup>27</sup> zu deuten versuchen. Eine zweifache Komponente wird hier sichtbar: 1. *Die Sicht von der konkreten Schöpfungsordnung und konkreten Heilsgeschichte her*: Hier muß und kann Christus als Schöpfer in und durch sein erschaffendes Wort und zugleich als Erlöser einer in der Sünde gefallenen Schöpfung betrachtet werden. Das ewige, schöpferische WORT ist die seinsspendende, über-raumzeitliche Achse der raumzeitlichen Schöpfung. Ohne die „Inexistenz“ (nach Scheeben) des schöpferischen WORTES in seiner aus dem Nichts durch seinen freien Liebeswillen geschaffenen Schöpfung ist der Kosmos und seine Entwicklung nicht zu denken. In einem evolutiven Kosmos, dessen Entwicklung aber wesentlich auf den Menschen hin tendiert, erscheint die Menschwerdung Gottes gleichsam als das „Auf-tauchen“ des WORTES aus seiner immer schon anwesenden Inexistenz in der Schöpfung und als das Ergreifen eben jener Menschennatur, die der Logos selbst durch seinen schöpferischen Einfluß in der Evolution des Kosmos hervorgebracht hat. Eben das ewige WORT, das inexistente Achse der Schöpfung ist, nimmt die von ihm geschaffene Menschennatur an und erlöst dadurch die Menschheit und die ganze Welt. Ohne dieses menschengewordene WORT wären wir einfach schlechthin überhaupt nicht: „Per passionem et mortem meruit nobis ut essemus“ — „Durch sein Leiden und seinen Tod verdiente er uns, daß wir seien“ — sagt Petrus de Godoy († 1677)<sup>28</sup>. Daß die Sinnrichtung der Menschwerdung des WORTES von der Schöpfung her gesehen wird, daß also gleichsam die Logos-Achse der Schöpfung histo-

<sup>25</sup> *Le Coeur de la Matière*, Manuskript S. 19.

<sup>26</sup> *Evolutionismus und Spiritualität*, in: *Der Große Entschluß* 1959/60, S. 255.

<sup>27</sup> *Le Christique* — New York, März 1955. Dieser Essay wurde also wenige Monate vor seinem Tod geschrieben und faßt nochmals alles in einem letzten Versuch der Klärung und Präzisierung seiner Schau zusammen.

<sup>28</sup> Zit. aus: F. Malmberg, *Über den Gottmenschen. Quaestiones Disputatae* 9, Freiburg - Basel - Wien 1960, S. 19.

risch greifbar wird durch die Annahme der Menschennatur, die sie selbst schöpferisch hervorgebracht hat, daß dieses Ereignis gleichsam als ein „Auftauchen“ (Emergence) des Schöpfungs-WORTES aus seiner Inexistenz in den Geschöpfen gesehen wird, dürfte theologisch absolut unbedenklich sein, so sehr uns dieser Begriff auch ungewohnt sein mag, weil wir doch in vielen Dingen noch in einer statischen Schöpfungsordnung denken. Dieses Auftauchen hebt keineswegs die absolute Freiheit und Gnadenherrlichkeit Gottes bezüglich Schöpfung und Erlösung auf, so wenig wie die Inexistenz des Schöpfers in den Geschöpfen Gott und Geschöpf pantheistisch identifiziert.

2. Von der Schöpfungsordnung her gesehen ist das Erscheinen Christi im Kosmos wie ein „Auftauchen“ im Kosmos. Diese Sicht muß aber ergänzt werden durch *die andere Sinnrichtung, in der die Menschwerdung Christi der große, universelle Ort oder Raum ist, in den die erlösungsbedürftige Schöpfung „eintaucht“*, um ihr letztes Ziel zu erreichen. Ja, das „Auftauchen“ Christi in der Welt ist der Weg für das „Eintauchen“ der erlösungsbedürftigen Welt in Christus. In diesem Sinn spricht Teilhard de Chardin vom „universellen Christus“. Im folgenden handeln wir aber vorerst vom ersten Gesichtspunkt, dem „Auftauchen“ Christi im Kosmos.

Versuchen wir zuerst kurz die Gedanken wiederzugeben, die Teilhard in seiner Schrift „Le Christique“ über das „Auftauchen des Christus“ (L'Emergence du Christ) niedergelegt hat; hierbei geben wir nur die hier für unsere Betrachtung wichtigen Gedanken wieder:

1. Wie sich die bisherige Sicht des Kosmos und des Menschen durch die Anerkennung der „Co-Reflexion“ in der Erscheinung des Menschen vollständig ändert, so ereignet sich eine ähnliche („symmetrische“ oder vielleicht sogar „komplementäre“) Änderung auf der „mystischen Ebene der Erkenntnis“ in unseren geistigen und emotionalen Perspektiven des Universums durch eine vertiefte Betrachtung der „Erscheinung des Christlichen“.

2. Das christliche Phänomen (Le Phénomène Chrétien): Wie zu Beginn des Darwinismus das Erscheinen des Menschen in der Eiszeit zu einer „Krise“ geführt hat, so könnte auch in den vergleichend-religionswissenschaftlichen Studien die Entwicklung dazu führen, die Erscheinung des Christlichen zu relativieren — „dieses große Ereignis, das im Westen einmütig während fast 2000 Jahren als einmalig in der Weltgeschichte betrachtet wurde“. Hören wir doch, was die Majorität von „intelligenten“ Leuten sagt: „Das Christentum ist eine bemerkenswerte Art von Religion, ganz sicher; aber nur unter vielen anderen und nur für eine bestimmte Zeit.“ — Wie es nun im Fall des Menschen genüge, der Reflexion ihren Platz, ihre Funktion im evolutiven Weltganzen zuzuweisen, damit so das Menschliche (l'Humain) seinen Primat zurückgewann (freilich nicht mehr in der Mitte, sondern an der Spitze der Dinge) — so scheint auch das Christentum seinen führenden Platz, seine „axiale“ Stellung unter den menschlichen Bemühungen wiederzugewinnen und zu befestigen, vorausgesetzt man schenke seiner außerordentlichen und kennzeichnenden Kraft der „pan-amorisation“ (allumfassenden Liebeskraft) die nötige Aufmerksamkeit.

3. Die christliche Liebe (amour et charité): Gott und die Welt lieben — ist das nicht ein psychologisch absurder Akt? — so hört man besonders von Nicht-Christen einwerfen. Und ist eine All-Liebe (amour de tout et du Tout) nicht auch den Hindus und den persischen Religionen und vielen anderen vertraut — also weit davon entfernt, spezifisch christlich zu sein?

Beweisen die Tatsachen aber nicht gerade das Gegenteil? a. Was man auch sagen mag, eine wahre Gottesliebe ist vollkommen möglich, sonst müßten sich von heute auf morgen alle Klöster und Kirchen leeren, und das Christentum würde unver-

meidlich auf den Nullpunkt zurückfallen. b. Diese Liebe hat gewiß im Christentum eine größere Kraft als sonst irgendwo. Denn sonst wäre schon längst — trotz aller Tugenden und aller Anziehungskraft der evangelischen Milde (*douceur évangélique*) — die Lehre von den Seligkeiten und dem Kreuz einem gewinnenderen Credo (Humanismus oder „Terrenismus“) gewichen. Es ist unleugbar, daß das brennendste allgemeine Feuer der Liebe, das jemals auf der Erde erschien, hier und jetzt im Herzen der Kirche brennt. Tatsächlich erzeugt in diesem Moment kein religiöser Glaube eine höhere Glut, einen intensiveren Dynamismus der Vereinigung als das Christentum und besonders das katholische. Das ist auch rechtmäßig so; denn in keinem anderen Credo, sei es vergangen oder gegenwärtig, finden sich so wunderbar und wirksam die folgenden drei Eigenschaften des fleischgewordenen christlichen Gottes miteinander verbunden, um uns ganz anzuziehen und gefangen zu nehmen:

A. Erfahrungsgemäße Greifbarkeit (*Tangibilité d'ordre expérimental*), infolge der historischen Eingliederung (durch Geburt) Jesu Christi in den Prozeß selbst der Evolution.

B. Universelles Ausbreitungsvermögen (*Expansibilité d'Ordre universelle*), ausgehend vom Christus-Zentrum durch das Kräftespiel der Auferstehung (*par jeu de résurrection*).

C. Organische Anziehungs- und Angleichungskraft (*Pouvoir assimilateur d'ordre organique*), welche die Ganzheit des Menschengeschlechtes in die Einheit eines einzigen „Leibes“ potentiell eingliedert (*intégrant potentiellement*).

Anhand dieser drei Grundeigentümlichkeiten wollen wir im folgenden die Christologie bei Teilhard näher beleuchten<sup>29</sup>.

#### *A. Erfahrungsgemäße Greifbarkeit: der historische Christus*

Es mag vielleicht der Eindruck entstehen, daß Teilhards Christus-Schau zu wenig vom historischen Christus weiß. Einer der häufigen Vorwürfe zielt in diese Richtung. Das genaue Studium seiner Schriften belehrt uns indes eines andern: Ausgangspunkt und Zielpunkt ist der historische Christus, der sich durch Geburt aus Maria, durch Leben, Tod und Auferstehung in die Menschheit und einen evolutiven Kosmos eingegliedert hat. Mit Recht betont H. de Lubac, daß Teilhards Werk das eines Gläubigen ist, „der den Menschen seine Schau Christi vorlegt, eine sehr persönliche Schau, aber einzig die des Christus der Evangelien und der Kirche“<sup>30</sup>. Nichts wäre für Teilhard unerträglicher gewesen, als das Christusbild zu entstellen. „Ich halte an seiner Integrität fest, mehr als an den Farbtönen, die ich IHM gebe . . . Ich bin entschlossen, eher alles zu opfern, als die Integrität Christi in mir und um mich zu verletzen“<sup>31</sup>. Bei einem Todesfall in der Familie verweist Teilhard in einem Brief<sup>32</sup> auf „das einzige und große Gebet für solche Stunden . . . das Gebet des Herrn am Kreuz: ‚In Deine Hände empfehle ich meinen Geist‘“. Auch hier waltet die christologische Schau Teilhards, Christus als Schöpfer und Erlöser, aber immer ist es auch und vor allem der historische Christus der Evangelien und des hl. Paulus und Johannes:

„Ein Tod wie der meines Onkels erschüttert stets irgendwie die Vergangenheit einer ganzen Familie. Nachher ist nichts mehr genauso, wie es vorher war, weil der alte Rahmen unserer Erinnerungen und unserer irdischen Wohnstatt verdorben und zerbrochen ist: und darüber weinen wir oder sind niedergeschlagen. Ist es klug sich

<sup>29</sup> Wir behandeln hier Punkt A und B. Punkt C folgt in der nächsten Fortsetzung.

<sup>30</sup> H. de Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1962, S. 22. Im folgenden zitieren wir dieses Werk immer mit „Lubac“.

<sup>31</sup> Lubac, S. 22, Brief Teilhards vom 8. 10. 1933.

<sup>32</sup> 23. 11. 1916; In *Entwurf und Entfaltung*, Freiburg - München 1963, S. 177.

diesem Hang zu überlassen? Liegt hier nicht vielmehr eine von der göttlichen Vorsehung gewollte Ökonomie des ganzen Lebens vor, die unsere Schiffe hinter uns verbrennt und uns mit Hilfe ununterbrochener Lossagung (die ihren Sinn und ihre Süße hat, sobald man weiß, daß sie zu einer ewigen Wohnstatt führt, wo uns viele Plätze erwarten) vorwärtstreibt? Gewiß bringt dieser fortwährende Marsch nach vorwärts seine verdienstliche und notwendige Angst mit sich. Auch ich empfand sie in diesen Tagen ganz besonders — sei es wegen der Todesfälle in der Familie, die allmählich nur mehr so wenig von unserer Jugend übriglassen, sei es weil mir Nachrichten über neue Todesfälle von Freunden, die vor dem Feinde gefallen sind, klarmachen, wie unsicher auch mein Morgen ist. — Und ich hatte den Eindruck, das einzige und große Gebet für solche Stunden, in denen der Weg vor unseren Schritten dunkel wird, ist das Gebet des Herrn am Kreuze: „In manus tuas commendo spiritum meum.“ In die Hände, die das Brot gebrochen und zum Leben erweckt haben, die gesegnet und gestreichelt haben, die durchbohrt wurden; — in die Hände, die wie die unseren sind, von denen man nie sagen könnte, was sie aus dem Gegenstand machen werden, den sie halten, ob sie ihn zerbrechen oder ihn mit Sorgfalt behandeln werden, deren Launen jedoch, dessen sind wir sicher, voller Güte sind und nie so weit gehen werden, daß sie uns eifersüchtig nur für sich behalten wollen, in die sanften und kraftvollen Hände, die bis ins Innerste der Seele reichen — die bilden und schaffen —, diesen Händen, durch die eine so große Liebe strömt, seine Seele zu überlassen, tut gut, vor allem wenn man leidet oder Angst hat. Und es ist ein großes Glück und ein großes Verdienst, das zu tun.“

Auch wenn Teilhard in gläubiger Begeisterung von der „Diaphanie“ des universellen Christus spricht, bedeutet das nicht die Leugnung seiner „Epiphanie“, sondern die notwendige Voraussetzung dieser Erscheinung. Denn wie könnte Christus in allen Dingen gesucht und gefunden werden, wenn er nicht erschienen wäre. Darum ist der historische Christus das strahlende Zentrum des „Göttlichen Bereiches“, in das sich der Christ „mit ganzem Herzen hineinstürzen kann, ohne Gefahr zu laufen, eines Tages Monist zu werden... Zwar sieht sein empfindlich gewordenes Auge den Schöpfer und — wie wir bald sehen werden — noch mehr den Erlöser so sehr in die Dinge eingetaucht und in ihnen ausgedehnt, daß — wie sich die heilige Angela von Foligno ausdrückt — ‚die Welt voll von Gott ist‘. Aber diese Ausweitung hat in seinen Augen nur insofern Geltung, als das Licht, von dem ihm alles übergossen erscheint, von einem *historischen Brennpunkt (foyer historique)* ausstrahlt und längs einer *zuverlässig abgegrenzten überlieferten Achse (axe traditionnellement précis)* übertragen wird. Der unermessliche Zauber des Göttlichen Bereiches bezieht seine ganze konkrete Geltung schließlich von der gott-menschlichen Berührung, die sich in der Epiphanie Jesu offenbart hat. Nimmt man die historische Wirklichkeit Christi weg, dann wird die göttliche Gegenwart, die uns berauscht, allen andern Träumen der Metaphysik ähnlich: ungewiß, verschwommen, herkömmlich<sup>33</sup>.“

Der universelle Christus ist auch der Christ-König, geschaut in seiner vollendeten Fülle. Am 29. 10. 1943 notiert Teilhard in Peking: „Morgen meine Messe darbringen, damit der Christ-König sich ausweite in den universellen Christus<sup>34</sup>.“ Während des Krieges schreibt Teilhard in einem Brief (30. 7. 1918): „Es gibt noch ein Gebet, das ich jetzt gern spreche, weil es das gut zusammenfaßt, was ich meine: ‚Jesus, sis mihi mundus versus‘ (Jesus, sei mir die wahre Welt). Möge alles Erlesene, das es auf der Welt gibt, Dein Einfluß auf mich sein, o Jesus, und möge es durch mein Bemühen immer mehr Du werden<sup>35</sup>.“ Und in einem anderen Brief vom 10. 1. 1926

<sup>33</sup> *Der Göttliche Bereich*, S. 132 ff.

<sup>34</sup> L u b a c, S. 86, Anmerkung 5.

heißt es: „Wenn ich aufhören würde, für mich ganz verrückt an die Beseelung aller Dinge durch Unseren Herrn zu glauben..., würde die Welt, die mich bisher getragen hat, mich verschlingen oder mich ausreißen oder, ganz einfach, sie würde zwischen meinen Fingern in Staub zerfallen<sup>36</sup>.“

Es ist eine böse Verkenntung der wirklichen Sachlage und eine Verdrehung dessen, was Teilhard ein Leben lang praktiziert und gelehrt hat, wenn man ihm vorwirft, er habe alles Christliche in seinen Evolutionismus hinein verrechnet. Es ist gerade umgekehrt: die Welt des „heidnischen Ich“ Teilhards wächst immer mehr hinein in das Christusgeheimnis des „christlichen Ich“ Teilhards, so daß er schließlich Welt nicht mehr ohne Christus begreifen kann; freilich ist diese Welt — auch wenn es sich noch nicht überall herumgesprochen haben sollte — unabdingbar eine evolutive Welt, aber das Evolutive an ihr verkleinert nicht das Christumysterium, sondern bringt es dem Menschen unserer Zeit erst richtig nahe.

Es ist schließlich auch gerade das Kreuz Christi, welches das auf den historischen Christus gegründete Christentum kennzeichnet: „Um unsere Liebe zu gewinnen und unseren Glauben zu festigen, enthüllt das Christentum den Augen und Herzen überdies die packende und unerforschliche Wirklichkeit des geschichtlichen Christus. In Christus verbirgt sich unter dem vorbildlichen Leben eines Einzelmenschen das folgende geheimnisvolle Drama: Der Herr der Welt führt als Element der Welt nicht nur das Leben eines Elementes, sondern darüber hinaus auch noch das ganze Leben des Universums, das Er auf seine Schultern nehmen und sich angleichen will, indem Er es selbst auskostet. Schließlich bedeutet das Christentum unserem Durst nach Glück gerade durch den Kreuzestod dieses anbetungswürdigen Wesens, daß das Ziel der Schöpfung nicht in den zeitlichen Bezirken der sichtbaren Welt zu suchen ist; die von unserer Treue erwartete Anstrengung wird sich erst vollenden, wenn wir selbst und alles, was uns umgibt, vollständig umgestaltet sind<sup>37</sup>.“

Der Christus, der gestorben und auferstanden ist, ist auch die Mitte seines wachsenden Corpus mysticum: „Wer ist der tätige Mittelpunkt, das lebendige Band, die ordnende Seele des Pleromas? Wieder ruft es uns Paulus mit seiner machtvollen Stimme zu. Jener ist es, in Dem alles sich vereinigt und erfüllt — jener, von Dem das ganze Gebäude der Schöpfung seine Festigkeit bezieht — Christus, Der gestorben und auferstanden ist, ‚qui replet omnia‘, ‚in quo omnia constant‘<sup>38</sup>. Der universelle Christus ist aber zugleich auch der Richter: „Die Geschichte des Reiches Gottes ist die Geschichte einer Vereinigung. Der totale Göttliche Bereich wird durch das Einverleiben aller auserwählten Geister in Jesus Christus gebildet. Aber wer ‚auserwählt‘ sagt, denkt an Wahl und Auslese. Man verstünde also das universelle Wirken Jesu nicht christlich genug, wenn man Ihn bloß als Mittelpunkt der Anziehung und der Beseligung betrachtete. Gerade weil er Jener ist, der vereinigt, ist Er auch Jener, der scheidet und trennt und richtet. Es ist im Evangelium vom guten Korn, von den Schafen, von der Rechten des Menschensohnes, vom Saal des Hochzeitsmahles und vom Feuer die Rede, das in Freude entzündet. Doch das Evangelium nennt auch die Spreu, die Böcke, die Linke des Richters, die verschlossene Tür und die Finsternis draußen. Den Flammen, die in der Liebe vereinigen, steht das Feuer gegenüber, das absondert und zugrunde richtet. Der vollständige Vorgang, aus dem die neue Erde stufenweise hervorgeht, besteht also in einer *Eingliederung*, die von einer *Aussonderung* begleitet ist“ (Der göttliche Bereich, S. 180 f.).

<sup>35</sup> *Entwurf und Entfaltung*, S. 270.

<sup>37</sup> *Der Göttliche Bereich*, S. 111.

<sup>36</sup> L u b a c, S. 92, Anmerkung 6.

<sup>38</sup> *Der Göttliche Bereich*, S. 142.

*B. Universelles Ausbreitungsvermögen: der universelle Christus*

Für Teilhard ist Christus immer der Schöpfer und Erlöser, der „für uns Menschen und um unseres Heiles willen“ aus Maria geboren wurde, lebte, am Kreuze starb und glorreich auferstand, zum Vater heimkehrte, den Heiligen Geist sandte und in seiner mystischen, realen Gegenwart durch die Kirche in der Menschheit die Schöpfung zum Dreieinigen Gott zurückführt, der am Ende aller Tage kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten. Zugleich ist dieser Christus aber das Ewige WORT, durch das alles geworden ist und ohne das überhaupt nichts irgendwelchen Bestand haben wird — bis ans Ende aller Zeiten. Das alles zusammengekommen in einer universellen Schau des Mysteriums Christi, das ist nicht nur der „auf die Evangelien reduzierte Jesus“, sondern der Universelle-Christus, der unaufhebbar auch der Jesus der Evangelien ist.

Dieser Jesus der Evangelien ist zugleich das Ewige Wort. Das ist vor allem die universelle Dimension dieses Jesus, in dem uns der Schöpfer Himmels und der Erde historisch greifbar geworden ist. Nicht als ob seine Menschheit, seine geschichtliche Erscheinung kosmisch ausgedehnt werden müßte, was gerade wieder die von Teilhard so eindeutig betonte „Greifbarkeit“ Jesu auslöschen würde. Nein, dieses „historische Feuer“ strahlt — infolge der Gottheit des WORTES — in alle kosmischen Bezirke aus, weshalb Jesus als das strahlende Zentrum des Kosmos angesehen werden muß. In diesem Sinn fragt schon Origenes in seinem Johanneskommentar, ob der „Erstgeborene aller Schöpfung“ eine Beziehung zur stofflichen Schöpfung habe, ja in welchem Sinn er „Welt“ sein könne: „Du fragst, ob der ‚Erstgeborene aller Schöpfung‘ einer der Bezeichnungen nach auch ‚Welt‘ sein könne. Tatsächlich ist Er ‚Welt‘ in hervorragendem Sinn, insofern Er ‚Weisheit‘ ist, die reichhaltige. Da nämlich in Ihm die Worte (der Sinn) von allem sind, denen entsprechend alles entstand, was Gott in ‚Weisheit‘ schuf — nach dem Wort des Propheten: ‚Alles schufst Du in Weisheit‘ (Ps 103, 24) —, so dürfte er selbst auch ‚Welt‘ sein. Und zwar eine Welt, die im selben Maß vielfältiger ist als die sinnlich wahrnehmbare Welt, und im gleichen Grad verschieden von ihr, als das allen Stoffes bare Wort des ganzen Kosmos anders ist als die stoffliche Welt. Der Stoff empfängt ja seine Formen nicht vom Stoff, sondern von der Teilhabe am Wort und an der Weisheit, die ihn ordnen<sup>39</sup>.“ Das Gott-Suchen und Gott-Finden in allen Dingen darf durchaus christologisch verstanden werden, denn das menschengewordene WORT ist der schöpferische Urgrund aller Dinge. In Jesus Christus steht dieser Schöpfer aller Dinge historisch greifbar vor uns. Darum kann Origenes auch sagen. „Jesus ist überall. Er durchdringt das All (Universum), und wir dürfen Ihn uns nicht mehr in jener Eingeschränktheit vorstellen, die Er aus Liebe zu uns angenommen hat, auch nicht in jene Grenzen eingefangen, in die ihn dieser dem unseren so ähnliche Leib einschloß, den er während seines Lebens auf der Erde unter uns hat annehmen wollen und der Ihn gleichsam zum Gefangenen des Ortes machte<sup>40</sup>.“ Und der heilige Abt Paschasius Radbert schreibt im 9. Jahrhundert in seinem Matthäus-Kommentar: „Es ist unsinnig, Ihn an einem kleinen oder verborgenen Ort zu suchen, Der doch alle Dinge erfüllt und Der einst das Universum umstürzen und jedes einzelne Ding durchleuchten wird<sup>41</sup>.“ Origenes wagt sogar den Gedanken, daß „vielleicht“ das ganze kreatürliche Universum in irgendeiner Weise zum „Leib Christi“ gehöre:

<sup>39</sup> Origenes, *Das Evangelium nach Johannes*. Übers. und eingeführt von R. Gögl er, Einsiedeln - Zürich - Köln 1959, S. 122.

der Ihn gleichsam zum Gefangenen des Ortes machte<sup>40</sup>.“ Und der heilige Abt Paschasius Radbert schreibt im 9. Jahrhundert in seinem Matthäus-Kommentar: „Es ist unsinnig, Ihn an einem kleinen oder verborgenen Ort zu suchen, Der doch alle Dinge erfüllt und Der einst das Universum umstürzen und jedes einzelne Ding durchleuchten wird<sup>41</sup>.“ Origenes wagt sogar den Gedanken, daß „vielleicht“ das ganze kreatürliche Universum in irgendeiner Weise zum „Leib Christi“ gehöre:

<sup>41</sup> PL., 120, 814 BC; Lubac, S. 84.

„Christus, dessen Leib das ganze Menschengeschlecht, vielleicht noch mehr das ganze geschaffene Universum ist . . .“<sup>42</sup>

Einer immer größer, herrlicher und beängstigender sich dem Menschen unserer Tage offenbarenden Welt, möchte Teilhard den „Christus semper major“, den „Je immer schon größeren Christus“ entgegenstellen, denn „wir können Christus nicht weiterlieben, ohne Ihn immer mehr zu entdecken“<sup>43</sup>. Es ist also gerade die göttliche „Dimension“ in Christus, die Dimension des menschengewordenen Schöpfers, die Teilhard in brennender Liebe zur Schöpfung und zu seinem Schöpfer immer größer und eindringlicher herausstellen will, so daß er sagen konnte: „Christus immer größer als alles zu sehen, das ist genau die einzige Sache, die man mir vorwerfen könnte“<sup>44</sup>. In einer Zeit, in der sich immer mehr die natürlichen Geheimnisse der unbelebten und der belebten Materie enthüllen und den Geist des Menschen selbst über die Grenzen des anschaulich Faßbaren erfüllen, spüren wir in Teilhard eine eindringliche, schicksalhafte Berufung, der er — wie er bis zum Schluß immer wieder betonte — keinen Augenblick seines Lebens widerstehen konnte: die Verchristlichung der Materie. Der universelle Christus als der menschengewordene Schöpfer des Alls umfängt je schon immer alle sich unseren staunenden Augen immer mehr enthüllenden Dimensionen der Welt-Materie: die immer größer und bedrängender werdende Materie ist umfassen und überragt von dem „Christus semper major“. Und zwar muß die christliche Dimension der ständig wachsenden Größe der Materie nicht immer je nachgetragen werden, sondern alles Anwachsen der Materie ist immer schon durch den Schöpfer der Materie überholt.

„Wir werden von der hartnäckigen Illusion beherrscht, das Feuer, dieses Seinsprinzip, gehe aus den Tiefen der Erde hervor, und seine Flamme entzünde sich fortschreitend entlang dem leuchtenden Kielwasser des Lebens. Du hast mir, Herr, die Gnade gegeben zu begreifen, daß diese Sicht falsch ist und daß ich sie, um Dich wahrzunehmen, umkehren müsse. Am Anfang stand die erkennende, liebende und tätige Macht. Am Anfang stand das Wort, das in souveräner Weise fähig ist, sich jede Materie, die entsteht, zu unterwerfen und sie zu kneten. Am Anfang stand nicht die Kälte und die Finsternis; am Anfang stand das Feuer. Das ist die Wahrheit. So bricht also nicht aus unserer Nacht nach und nach das Licht hervor, vielmehr räumt das präexistente Licht geduldig und unfehlbar unsere Dunkelheiten aus. Wir ändern, die Kreaturen, wir sind aus uns selbst das Dunkle und das Leere. Du bist, mein Gott, der Grund selbst und die Festigkeit des ewigen Milieus ohne Dauer und Raum, in das schrittweise unser Universum emergiert und in dem es sich vollendet, indem es die Grenzen verliert, durch die es uns so groß erscheint. Alles ist Sein, es gibt überall nur Sein außerhalb der Zerstückelung der Kreaturen und des Gegensatzes ihrer Atome. Brennender Geist, personales und urgründliches Feuer, wirklicher Zielpunkt einer tausendfach schöneren und begehrenswerteren Vereinigung als die von irgendeinem Pantheismus vorgestellte zerstörerische Verschmelzung, würdige Dich auch diesmal wieder, auf die gebrechliche Schicht neuer Materie, mit der sich heute die Welt umgeben wird, herabzusteigen, um ihr eine Seele zu geben. Ich weiß:

<sup>42</sup> Origenes, *Opera Omnia*. C. H. E. Lommartsch, Berlin 1831—1848, Tom. XI, 1841, *Selecta in Psalmos*, Homilia II, 1, S. 169; zu dem Wort „fortassis“ im obigen Text ist zu bemerken, daß Origenes mit dem Wort „vielleicht“, „wohl“ etc. fast immer seine eigene, meist vertiefende Interpretation einführt. Es ist also auch im obigen Text nicht so abschwächend wie das deutsche „vielleicht“ gemeint.

<sup>43</sup> *Die Zukunft des Menschen*, Olten - Freiburg 1963, S. 51.

<sup>44</sup> Lubac, S. 91.



Wir können die geringste Deiner Gebärden weder vorschreiben noch vorwegnehmen. Von Dir kommen alle Initiativen, angefangen bei der meines Gebetes. Funkelndes Wort, brennende Macht, Du, der Du das Viele knetest, um ihm Dein Leben einzuhauen, senke, ich bitte Dich, auf uns Deine mächtigen Hände, Deine zuvorkommenden Hände, Deine allgegenwärtigen Hände herab, diese Hände, die nicht hier oder dort berühren (wie es eine menschliche Hand tun würde), die vielmehr in die Tiefe und in die gegenwärtige und vergangene Universalität der Dinge sich hineinbeugen und uns gleichzeitig durch all das erreichen, was es in uns und um uns herum an Umfassendstem und Innerlichstem gibt<sup>45</sup>.

Eine universelle Dimension des Jesus der Evangelien ergibt sich aber nicht nur aus der Tatsache, daß er das Ewige WORT aller Schöpfung ist. Das neue Verständnis des Menschlichen, wie es Teilhard in immer wieder neuem Anlauf zu klären versuchte, hat vor allem die kosmischen Dimensionen des „Phénomène Humain“ eindringlich herausgestellt. Das Menschliche ist der Sinn und die dynamische Spitze einer kosmischen Universalgeschichte. Der Mensch ist Zentrum der Perspektive und der Konstruktion des Kosmos. Alle diese Erkenntnisse müssen wir nun im eminenten Sinn auf die Menschennatur Christi anwenden, die selbstverständlich in höchstem Maße all das besitzt, was Menschlichem wesenseigen ist. Auch von Christi Menschheit müssen wir — unbeschadet ihrer individuellen Sonderheit und Geschichtlichkeit — sagen, daß sie in höchstem Maß die kosmischen Dimensionen der Entwicklungsgeschichte des Universums auf den Menschen hin umspannt, daß gerade die Menschheit Jesu Sinn- und Zielgestalt des Kosmos ist, daß sie in hervorragender und einzigartiger Weise Zentrum aller geistigen Perspektiven und konstruktiven Entfaltung des Kosmos ist. Nimmt man noch die übernatürliche Wirklichkeit hinzu, wonach diese Menschennatur Jesu unser eigentlicher Heilsweg ist („caro cardo salutis“, „das Fleisch Angelpunkt des Heils“, Tertullian), also universelle Heilsbedeutung hat, daß ferner diese Menschennatur Christi ganz in die Verfügungsmacht der Person des Ewigen WORTES genommen ist, daß also eine göttliche Person diese Menschennatur als die Seinige besitzt — dann ist die Aussage vom „Universellen Christus“ nicht nur erlaubt, sondern sogar erfordert.

Freilich würde man trotz der Hereinnahme der übernatürlichen Bestimmungen in dieses universelle Christusbild den „Universellen Christus“ bei Teilhard nicht vollständig verstehen können, wenn man nicht das kosmische Menschenbild vor Augen hat, das Teilhard immer wieder zu entwerfen versucht hat. Viele Aussagen, die wie eine Ausweitung der historischen Menschheit Jesu in kosmische Dimensionen aussehen und die eine Allgegenwart der Menschheit Jesu nahelegen könnten, sind tatsächlich in dieser Richtung mißverständlich, wenn man nicht die schon rein natürlich gegebenen kosmischen Dimensionen des Menschseins überhaupt berücksichtigt. Darum haben wir in unserer Darlegung der geistlichen Lehre bei Teilhard so ausführlich die Erscheinung des Menschen und die universellen Dimensionen des Menschseins als die unumgängliche Voraussetzung für das Verständnis der Christologie bei Teilhard behandelt. Die Universalität der Menschheit Jesu ist nichts anderes als die in eminenter Weise in geschichtlicher Gestalt sich offenbarende Menschennatur überhaupt und zwar in ihren durch die Erkenntnisse der Neuzeit

<sup>45</sup> Teilhard de Chardin, *Lobgesang des Alls*, Olten und Freiburg 1964, S. 17—19.

<sup>46</sup> *Die Zukunft des Menschen*, S. 128.

gewonnenen kosmischen Dimensionen, die unaufhebbar in die Evolution dieses Kosmos eingezeichnet sind. Die Menschwerdung des WORTES erscheint nun aber auch nicht in einer für sie völlig beliebigen Situation, sondern in einem auf den Menschen hin konvergierenden Kosmos, also in einer Kosmogense, deren Ziel die Anthropogenese ist; und diese Anthropogenese selbst wieder hat eine konvergente Struktur, die letztlich auf einen endgültigen Konvergenzpunkt, einen Treffpunkt aller personalen Entfaltungslinien hinzustreben scheint (den Punkt Omega).

Wie man diese Dinge nun im einzelnen auch sehen mag, wir werden unsere Sicht des Menschseins und Menschwerdens in einem evolutiv-konvergenten Kosmos in Zusammenhang bringen müssen mit der Menschwerdung Gottes, in der Er einer aus uns geworden ist. Ist Er Mensch wie wir geworden, dann ist Er wie wir in seinem Menschsein in die kosmische Universalgeschichte eingegliedert, aus der wir ohne Verlust unseres Menschseins nicht herauspringen können. Dann ist Er aber auch wie wir in die Konvergenzbewegungen der Menschheit eingefügt, ja in Ihm erhält vielleicht gerade diese natürliche Geschichte des Kosmos ihren letzten Sinn. Das heißt aber: in der Menschwerdung des WORTES erhält diese kosmische Geschichte ihre endgültige christologische Bestimmung und Struktur — aber auch die Menschheit Christi erhält durch die Anthropogenese die Struktur unseres Menschseins. Teilhard stellt darum fest: „Im engen, zerstückelten und statischen Kosmos, in den sich unsere Väter gestellt glaubten, wurde Christus selbstverständlich ebenso sehr wie heute von den Gläubigen ‚gelebt‘ und geliebt als Derjenige, von Dem alles abhängt und in Dem das Universum ‚seinen Bestand findet‘. Doch vor der Vernunft ließ sich diese christologische Funktion nicht leicht rechtfertigen — zumindest wenn man versuchte, sie in einem organischen und vollen Sinn zu nehmen. So versuchte das christliche Denken auch nicht ausdrücklich, sie irgendeiner bestimmten kosmischen Ordnung einzugliedern. In diesen Zeiten wurde das Königtum Christi gern in den Termini juristischer Herrschaft ausgesagt; oder man gab sich damit zufrieden, daß es in den der Erfahrung unzugänglichen und außerkosmischen Bereichen des ‚Übernatürlichen‘ triumphierte. Die Theologie schien alles in allem nicht auf die Idee zu kommen, daß nicht jede Form von Universum mit der Idee einer Inkarnation ‚mitmöglich‘ sei. — Mit dem Auftreten dagegen der Raum-Zeit (wie wir sie definiert haben) wird zwischen den beiden Bereichen der Erfahrung und des Glaubens eine harmonische und fruchtbare Verbindung bewirkt. Einerseits findet Christus, nämlich in einem Universum ‚konischer‘ Struktur einen bereitstehenden Platz (die Spitze!), an dem Er sich einfügen und von dem aus Er auf alle Zeiten und alles Seiende ausstrahlen kann. Und andererseits beschränkt sich dank der genetischen Linien, die auf allen Stufen der Zeit und des Raums zwischen den Elementen einer konvergierenden Welt verlaufen, der christliche Einfluß keineswegs auf die geheimnisvollen Bezirke der ‚Gnade‘, vielmehr breitet er sich durch die ganze Masse der in Bewegung befindlichen Natur aus und durchdringt sie. In einer solchen Welt kann Christus den Geist nicht heiligen, ohne (wie schon die griechischen Kirchenväter erahnten) die Totalität der Materie zu erleben und zu erlösen. Christus ist hier wirklich entsprechend den christlichen Forderungen universalisiert — und sein Kreuz wird (in Übereinstimmung mit dem tiefsten Sehnen unseres Zeitalters) zum Symbol, zum Weg, zur eigentlichen Gebärde des Fortschritts.“<sup>46</sup>