

Tagebücher von Teilhard de Chardin

Tagebuchschreiben ist eine besondere Sache. Viele Menschen, deren inneres oder äußeres Leben voller bemerkenswerter Ereignisse ist, haben diese in einem Tagebuch festgehalten. So sind manchmal wertvolle Quellen für Geschichte, Literatur, Spiritualität und viele andere Gebiete entstanden. Erinnert sei nur an die Tagebücher von Goethe, F. Grillparzer, F. Hebbel, F. Kafka, A. Gide, J. Green, um nur einige Dichter zu nennen¹. Ohne die geistlichen Tagebücher von Ignatius von Loyola wüßten wir nichts Genaueres über sein tiefes mystisches Leben und den Zusammenhang mit Existenz und Führung des Jesuitenordens². Und wer hätte vermuten können, daß der gute Papst Johannes XXIII.³ regelmäßig Eintragungen in ein geistliches Tagebuch gemacht hat, das uns seine Güte von den religiösen Quellen her offenlegt? Geistesgeschichtlich besonders interessant werden solche Tagebücher, wenn sie in Zeiten der Unterdrückung und Zensur geschrieben sind, in denen der Verfasser nur seinem Tagebuch seine eigentliche Meinung anvertraute; ein Beispiel hierfür sind die „Tag- und Nachtbücher 1939–1945“ von Th. Haecker.

Warum werden Tagebücher geschrieben? Diese Fragen mag Teilhard de Chardin beantworten, dessen Tagebücher (1. Teil) gerade erschienen sind⁴. Teilhard befindet sich im Krieg als Soldat: „26. 8. 1915 . . . Um die Langeweile des Stellungen-daseins zu töten und um mich zum Denken, zur Beobachtung und Klarheit zu zwingen, beginne ich eine Art von Tagebuch. Ich hätte es schon früher beginnen sollen . . . Möge auf dieses schlechte Schulheftpapier zur Ehre unseres Herrn das Beste meines Denkens sich ergießen . . . Wünsche, Bemerkungen, Skizzen, endlich gereifte Ideen, die alle wie mit einem Schlage, kaum daß ich sie ertastete, sich wohlgestaltet in meiner Hand herausbildeten. Hier (zumindest ist das mein Wunsch) keine Eigenliebe, keinen Dilettantismus, noch die Wollust des Sich-selbst-Genießens . . . sondern nur das Bemühen, nichts von dem verlorengehen zu lassen, was unseren Herrn verherrlichen kann“ (21 f.). Das Kriegstagebuch Teilhards wurde von ihm von 1915 bis 1925 geführt und umfaßt neun Schulhefte, von denen die beiden ersten jetzt veröffentlicht wurden. Auch nach 1925 schrieb Teil-

¹ Hierher gehört auch der im 18. Jahrhundert übliche Briefroman (z. B. Hölderlins „Hyperion“, Goethes „Werthers Leiden“, J. J. Rousseau), der allerdings nur im weiteren Sinn zur Tagebuchliteratur zu zählen ist.

² Ignatius von Loyola, *Das Geistliche Tagebuch*, hrsg. v. A. Haas und P. Knauer (Freiburg 1961).

³ Johannes XXIII., *Geistliches Tagebuch und andere geistliche Schriften* (Freiburg 1964).

⁴ Pierre Teilhard de Chardin, *Tagebücher I. Notizen und Entwürfe 26. 8. 1915 – 22. 9. 1916*. Hrsg. u. übers. v. Nicole und Karl Schmitz-Moormann. Olten, Freiburg: Walter 1974. 257 S. Lw. 35,-.

hard regelmäßig in sein Tagebuch, doch scheinen die Hefte von 1925 bis 1944 in China geblieben zu sein, als 1946 Teilhard aus China nach Europa zurückreiste. Die weiteren Tagebuch-Hefte (1944–1955) sind im Besitz der französischen Jesuiten.

Das erste, was beim Lesen dieses Kriegstagebuchs auffällt, ist die Tatsache, wie wenig eigentliche Kriegseignisse eine Rolle spielen und wie sehr die philosophische und theologische Auseinandersetzung im Vordergrund steht. Auch der Naturwissenschaftler und Paläontologe kommt wenig zu Wort. Sein häufiges Nachdenken über Evolution und verwandte Phänomene ist ganz und gar weltanschaulich und setzt das naturwissenschaftliche Wissen voraus. So begegnet uns in den Tagebüchern vor allem ein Philosoph, ein Theologe und ein ganz und gar spirituell orientierter Mensch, der freilich schon fast alle Kennzeichen seiner ihm eigentümlichen „kosmischen Spiritualität“ offenbart. Daß dieser von weltanschaulichen Gedanken und Problemen geradezu überschäumende Geist sich – wie man ihm bis zu seinem Tod immer wieder nahelegte – auf empirisch-naturwissenschaftliche Arbeit beschränken sollte, ist ein unmenschlich-grausames Mißverständnis.

Was weiterhin bei diesem Tagebuch auffällt: Wir haben schon – in nuce – den ganzen Teilhard mit seiner Weltanschauung vor uns; freilich „finden wir hier eigentlich erstmalig den rückhaltlos sein Denken preisgebenden, mit sich selbst ringenden Philosophen und Theologen, dem es nicht darum geht, sein Denken ändern zu vermitteln, sondern mit sich selbst und seinem Denken ins reine zu kommen. Von daher gewinnen diese Seiten für ein volles Verständnis des Anliegens und des Denkens Pierre Teilhard de Chardins eine kaum zu überschätzende Bedeutung“ (7, Vorwort des Herausgebers).

Teilhard de Chardin und Kardinal Newman

Sosehr Teilhards Weltbild und „Weltanschauung“ (dieses deutsche Wort gebraucht Teilhard selber zur Kennzeichnung seines Denkens)⁵ eigenständig ist, so zeigt doch das Tagebuch literarische Quellen auf, die Teilhards Denken tief beeinflusst haben – bis hin zu inhaltlich und stilistisch fast gleichlautenden Formulierungen. Eine solche Quelle sind die Schriften des Kardinals John Henry Newman, zu dem Teilhard eine tiefe geistige Verwandtschaft spürte. Besonders die „*Apologia pro vita sua*“ des Kardinals machte auf Teilhard einen nachhaltigen Eindruck.

Am 16. Juli 1916 schreibt Teilhard: „Bei der Lektüre des Buchs von Thureau-Dangin ‚*Newman catholique*‘ (Plon 1912) habe ich meine Sympathie und die Ideen-Gemeinschaft wachsen spüren, die mich verpflichten, die Erinnerung an den großen Kardinal wachzuhalten. Er zumindest verstand es, grundlegende ‚organische‘ Fragen über die Streitereien der Konfessionen zu stellen. Er sah, daß das ursprüngliche Anliegen des

⁵ A. Haas, Teilhard de Chardin-Lexikon. Herderbücherei 408 (Freiburg 1971) Begriff „Weltanschauung“, 374 f. Im folgenden immer zitiert als Teilhard-Lex. Nr. 407 und 408.

Reiches Gottes die Versöhnung der Beziehungen Wissenschaft–Religion, Natur–Übernatur, Fortschritt–Glaube usw. war. Und weiter spürte er die Einwände, zitterte er, da er die wachen, jungen Köpfe bereit sah, sich mit der religiösen Krise zu messen, empfahl er mutige und gewagte Studien, einen auf der Forschung und dem Kampf und nicht auf der intellektuellen ‚Klausur‘ gegründeten Glauben“ (151 f.).

Hie und da notiert sich Teilhard markante Sätze aus Newman, und oft sucht er sich über Newmans Grundgedanken klarzuwerden. Am 9. Mai (1916) heißt es: „Ablauf der Ideen bei Newman: 1. Er erkennt die Evolution des Dogmas. 2. Dann die des ganzen Christentums ‚just as a mathematical curve has its own law and expressions‘. Die Entwicklung ist ‚in itself a remarkable philosophical phenomenon‘ (= die Evolution). 3. Er bemerkt, daß die Gesetzmäßigkeit, die Geschichte des Ganzen die der Individuen im Erwerb des Glaubens ist. 4. Für sich insbesondere sieht er die Gewißheit des Glaubens am Zielpunkt der ‚angehäuften Wahrscheinlichkeiten‘ entstehen, und dieses Gesetz von den Konvergenzen der Wahrscheinlichkeiten erscheint ihm als ein zweites und neues großes Prinzip jeglicher Evolution der Überzeugungen“ (138 f.). Am 17. Juli vermerkt er neuerdings, wie sehr ihn Newmans Schriften anregen, für die nach dem Krieg „zu verwirklichenden Dinge“ (154 f.).

Teilhards Weltschau

Um welche „zu verwirklichenden Dinge“ handelt es sich? An der gerade zitierten Tagebuchstelle skizziert Teilhard seine Weltanschauung, seine „Weltchau“, und konfrontiert sie den Newmanschen Grundgedanken: „Ja, ich möchte mit Gott versöhnen, was es an Gutem in der modernen Welt gibt, ihre wissenschaftlichen Institutionen, ihre sozialen Bestrebungen, ihre legitime Kritik. – Auf der einen Seite sehe ich das natürliche Universum, das sich in einem heiligen Marsch bewegt, während ich auf der anderen Seite Gott erkenne, der jegliche natürliche Energie durchdringt und durchtränkt ... Die neue Erde ist überall im Entstehen“ (155). Anschließend bedauert er, daß Kirche und Welt einander mißtrauen: „Sie stoßen sich an Ansprüchen, die in Wirklichkeit nicht auf derselben Ebene liegen und deren Aufeinanderprallen ein Sophismus ist. Jesus, verwende mich dazu, daß ich diesem Irrtum ein Ende setze, oder laß das Opfer meines Lebens diesem guten Zweck dienen.“ Am 18. Februar macht Teilhard die Beobachtung, daß sich in seiner Umgebung „unglücklicherweise“ die praktizierenden Katholiken daran erkennen lassen, daß sie schüchtern und voller Skrupel sind, und er stellt die Frage, die ihn in seinem späteren Leben noch oft sehr bedrängt hat: „Sollte die Anerkennung Gottes in unserem Leben das Ergebnis haben, daß sie uns weniger offen, weniger kühn in der Eroberung der Welt macht?“ (57)⁶

⁶ Zur Kritik Teilhards an bestimmten zeitgenössischen Ausprägungen des Christentums vgl. Teilhard-Lex. Nr. 407, 142 mit den Texten 13–23.

Was versteht Teilhard unter „Welt“?⁷ An der gerade zitierten Stelle gibt er bereits einen Aufriß seines „Weltbilds“ in den Kernpunkten: „Die Welt ist eine Reihe von Dingen, von denen die einen mit Hilfe der anderen geschaffen worden sind: das Leben mit Hilfe eines gewissen chemischen Gleichgewichts . . . das geistige Denken mit Hilfe einer gewissen zerebralen Entwicklung . . . Der Saft der Welt ist in ihren Hoffnungen, die ihrerseits selbst Funktionen zweier Faktoren sind: a) Eine in Gang gesetzte bestimmte Entwicklung, die sich ‚natürlich‘ fortsetzt (z. B. Evolution des Gehirns). b) Hin und wieder Diskontinuitäten (Absätze), die auf einen Einbruch von Mehrsein zurückzuführen sind, das einen günstigen Boden vorgefunden hat (schöpferischer Einstrom)“ (57 f.).

Hier lassen sich schon die beiden Grundelemente seines Weltbilds herausstellen: einmal die durchgehende Evolution von der Kosmogense zur Biogenese und schließlich zur Anthropogenese, und dann die Sprünge, Absätze, Schwellen, kritischen Punkte, an denen eine Transformation des Bisherigen geschieht (z. B. Auftreten des Lebens, der Reflexion, des Punkts Omega), an denen aber auch das transzendente Schöpferische besonders hervortritt⁸. Für Teilhard ist die gesamte Evolution eine große Psychogenese (wie er später immer wieder betonen wird), d. h. die Geschichte des Aufstiegs des Bewußtseins⁹. Im Tagebuch sagt er schon, daß die wahre Weise, die Evolution zu messen und zu verfolgen, nicht darin besteht, die Veränderung des Gehirns oder der Bezeichnung zu messen, „sondern die Entwicklung, das Erwachen der Psychismen zu bewerten. Während der ersten Wegstrecken ist diese Entwicklung unbewußt, erlitten, vor allem Funktion eines organischen Phänomens (Nervenentwicklung – die vielleicht die Frucht eines dunklen psychischen Bemühens ist). Von der Erleuchtung der Seele an wird die Arbeit innerlicher, mühseliger, spontaner, beschränkt auf die äußere Benutzung der Materie oder die soziale Anordnung oder die sittliche Läuterung“ (103).

Bemerkenswert im Zusammenhang des Teilhardschen Weltbilds ist vor allem auch Begriff und Realität der Materie. Sie beschäftigt ihn an vielen Stellen des Tagebuchs mit außerordentlichen Denkanstrengungen (z. B. 63 f., 65, 68, 72 f., 74, 76 f., 183). Den ganzen Krieg hindurch wird er diese Frage bearbeiten und Klarheit für sich zu schaffen versuchen. Der Klärungsprozeß in diesem schillernden und vielschichtigen Problem ist am Ende des Kriegs zu einem gewissen Abschluß gekommen. In zwei bedeutenden Arbeiten der *« Ecrits du temps de la guerre »*¹⁰ sind die vorläufigen Einsichten zusammengefaßt. In der ersten Arbeit nennt er sieben Begriffe (Namen) der Materie: die formelle, die konkrete, die universelle, die totale, die relative, die befreite und schließlich die auferstandene Materie. Jeder dieser Typen wird genau definiert und von anderen abgegrenzt.

⁷ Vgl. die Begriffe *Universum*, *Welt*, *Kosmos* im Teilhard-Lex. Nr. 408, 361–367, 373–374, 81.

⁸ Erklärungen und Texte zum „kritischen Punkt“ im Teilhard-Lex. Nr. 408, 86–90.

⁹ Nach Teilhard de Chardin ist „Bewußtsein“ in analogen Stufen im Kosmos verwirklicht. Über diese Stufen und das Verhältnis von Materie und Bewußtsein: Teilhard-Lex. Nr. 407, 105–120.

¹⁰ *Écrits du temps de la guerre* (1916–1919) (Paris 1965); darin: *« Les noms de la Matière »* (401–432) und *« La puissance spirituelle de la Matière »* (437–446) mit der „Hymne an die Materie“.

Im Tagebuch I ist diese Klarheit noch nicht erreicht. Man lese nur, was Teilhard am 2. 3. 1916 unter der Überschrift „Meditationen über die Materie“ (74 ff.) schreibt. Oder was er am 2. September einträgt: „Und von neuem reizt mich eine Studie über die Materie, dieses unaufhörlich meinem Denken gegenwärtige Thema, das mir immer wieder entwindet (weil es mir nicht gelingt, es zu definieren, es vom Leben und vom Saft der Welt zu unterscheiden. Es muß immer als eine ‚potentia‘ oder als eine Komponente behandelt werden, die allem beigemischt wird . . .)“ (183). Es ist auf jeden Fall noch ein weiter Weg, bis ihm die Unterscheidung der verschiedenen Materiebegriffe gelingt und bis sich eine am 5. März 1916 bereits im Tagebuch angekündigte „Hymne an die entstehende Materie“ (77) realisieren läßt, was erst 1919 in der ebenso grandiosen wie gewagten „Hymne an die Materie“ geschieht.

Das Kosmische und der kosmische Sinn

Die existentielle Verflochtenheit unseres Daseins mit dem Universum und seiner Evolution sowohl von der Vergangenheit her wie auf die Zukunft hin spielt bei Teilhard eine ganz ausgezeichnete Rolle. Das Erwachen des Bewußtseins für die Bindung an das evolutive und personale Universum nennt Teilhard den kosmischen Sinn. Wie wenig dieser Sinn heute unter den Menschen entwickelt ist, sieht man an den sich anbahnenden Umweltkatastrophen, die den Menschen in seiner Existenz bedrohen. Die kosmische Idee gehört zu den großen Anliegen Teilhardschen Denkens.

Auch im Tagebuch treffen wir auf vielen Seiten das Bemühen um den kosmischen Sinn. Am 5. März 1916 beginnt er einen Entwurf mit dem „kosmischen Erwachen“: „Entwurf: 1. Zunächst das ‚kosmische Erwachen‘ beschreiben. Bewußtsein der Zusammenhänge und der Strömungen (Evolution), mehr oder weniger dunkler Ruf der Dinge, Sehnsucht der isolierten Seele nach allem, was sie in das übrige verlängert und sie zu etwas anderem mitreißt . . . : Dichterisches oder pantheistisches Hingerissensein angesichts der großen einsamen Natur – Gefühl für das der Welt immanente Göttliche – Bewußtsein und kollektive Sympathie – Erbeben beim Berühren des Geheimnisses, der Fruchtbarkeit, des Mysteriums, der Schicksale, Rausch des Rennens nach Mehrsein, zum Fortschritt, Streben zum Absoluten“ (76 f.).

Gegenüber diesem „pantheistischen Hingerissensein angesichts der großen einsamen Natur“ ergeben sich für Teilhard drei Haltungen: 1. Die *Haltung des Heiden*, der das Individuum „der Pluralität, den Strömungen“ völlig ausliefert; das ist die Haltung der „Selbstaufgabe“, des „Sich-Ergießens“, der Zersplitterung und „führt zum Ungreifbaren = das Idol“ (77). 2. Die *Haltung des Magiers*, der die äußere Pluralität gewalttätig beherrscht, die Mechanismen zerbricht oder anpaßt, die Strömungen meistert, die Geheimnisse aufdeckt; nach Teilhard also ein Gelehrter und Magier zugleich (77), der das Feuer vom Himmel zu rauben sucht, Prometheus und Faust. Für Teilhard ist das die Haltung des Stolzes. Und schließlich 3. Die *Haltung des Christen*: „ . . . ge-

stützt auf das doppelte Prinzip ‚des schöpferischen Tuns‘ Gottes (das die natürliche Sicht verwandelt) und die Bildung des Leibes Christi (die die natürliche Sicht vollendet); ... die Segregation ... Eine Einstellung, die eine Mischung von leidenschaftlicher Kommunion (mit allen Energien, nicht reduzierbaren Passivitäten, Bestrebungen und mit allen reinen Seelen) und dem brennenden Kampf darum ist, das Werk der geheimnisvollen Reinigung der neuen Erde, der sittlichen Beherrschung zu vollenden (Israel)“ (77). Am folgenden Tag (3. März 1916) findet er die Formel, die er später immer wiederholen wird: „Es gibt die Kommunion mit Gott, und es gibt die Kommunion mit der Erde, und es gibt die Kommunion mit Gott durch die Erde“ (78).

Von der „kosmischen Idee“ ist im Tagebuch auch das Gottes- und Christusbild bereits ganz und gar durchdrungen. Später wird er immer wieder vom kosmischen und universalen Christus¹¹ sprechen. Diese Ausdrücke haben zu umfangreichen Diskussionen und zu schwerer Kritik an Teilhards Vorstellungen geführt. Ich kann hier auf diese Problematik nicht weiter eingehen. Klar ist heute jedoch, daß Teilhards Christologie theologisch nicht nur gerechtfertigt werden kann, was Fachtheologen (z. B. H. de Lubac, K. Rahner, R. d’Ouin, Mgr. B. de Solages, Smulders, E. Rideau, Schellenbaum)¹² bewiesen haben, sondern daß sein mystisch ergriffener und ergreifender „Christismus“ einem Zeitanliegen entspricht, das offiziell leider zu wenig realisiert wird. Auf jeden Fall führt der kosmische und universale Christus nicht zur Auflösung und Verflüchtigung des historischen und sakramentalen Christus¹³ ins ungreifbar Kosmische. Im Gegenteil: es handelt sich bei Teilhard um eine Anwendung seiner Methode¹⁴ der „Ausweitungen“ (Verfolgen eines Phänomens in der gesamten Raumzeit des Universums: Rekurrenzgesetz) auf das „christliche Phänomen“ und ferner um eine Anwendung seines kosmisch verstandenen Menschenbilds auf Christus.

Dabei ist der historische Christus die strahlende Mitte dieses christusförmigen Universums. Später wird er einmal sagen: „Für den Christen, in dessen Augen die ganze Hominisation nur die endgültige Parusie vorbereitet, umkleidet in erster Linie Christus sich mit der ganzen Wirklichkeit des Universums. Gleichzeitig aber leuchtet das Universum in der ganzen Wärme und der ganzen Unsterblichkeit Christi auf“ (Die Zukunft des Menschen, 1963, 292). Von dieser kosmischen Sicht aus lehnt Teilhard das Gottesbild eines technomorph vorgestellten „Handwerker-Gottes“ („Dieu-ouvrier“) und eines nur ethisch gefaßten „Grundbesitzer-Gottes“ („Dieu-propritaire“) ab. Schon im Tagebuch heißt es am 21. März 1915: „Den Willen Gottes tun wird im allgemeinen in Analogie zum Gehorsam einem Vater, einem Führer gegenüber verstanden ... Dieser Gesichtspunkt ist aber unzulänglich und muß durch die kosmische Idee der Anpas-

¹¹ Zum kosmischen und universalen Christus: Teilhard-Lex. Nr. 407, 163–176. Hier auch Erklärung des schwierigen Teilhardschen Begriffs der „kosmischen Leiblichkeit“.

¹² Besonders wichtig: H. de Lubac, Teilhard de Chardins religiöse Welt (Freiburg 1969). Neueste Zusammenfassung: P. Schellenbaum, Le Christ dans l'énergétique teilhardienne (Paris 1971).

¹³ Texte und Erklärungen: Teilhard-Lex. Nr. 407, 176–193.

¹⁴ Ausführlicher über Teilhards Methode: Teilhard-Lex. Nr. 408, 153–160.

sungsfähigkeit an die organisierenden Kräfte ergänzt werden, die den Leib Christi reifen lassen. – Den Willen Gottes tun = gehorsam und bewußt die Evolution weiterführen = unseren Willen mit allen natürlichen notwendigen oder freien Ausrichtungen, die uns auferlegt sind, zur Deckung bringen = mit dem ganzen (freien und kosmischen) Sein gehorchen“ (109). Am selben Tag notiert er noch, daß ihm das Christentum nicht nur als eine „Religion der Seelen“, sondern als eine „Religion der ganzen Welt“ erscheint, „durch die alle Energie und alles Tun (entsprechend seiner Stufe, gewiß, aber in sich und nicht nur durch sein moralisches Doppel) aufgegriffen und fähig wird, heilig zu werden“ (111).

Immer wieder beschäftigt sich Teilhard im Zusammenhang mit seiner „kosmischen Idee“ mit dem Problem der spirituellen Bedeutung der Wissenschaft, mag sie auch noch so „weltlich“ sein. Im Anschluß an die obige Stelle schreibt er: „Ebenso wie die Philanthropie nur Nächstenliebe zu werden braucht, so kann die Wissenschaft, wie mir scheint, in eine noch nicht bekannte, noch nicht katalogisierte, aber authentische Tugend transponiert werden – sobald sich der Gelehrte seiner Arbeit weihet, um sich und seinen Schülern das Werk der Erleuchtung und des Fortschritts im Bewußtsein zu fördern, welches die Schöpfung ausmacht. – Ich weiß nicht, ob ich mich Illusionen hingebe, aber ich glaube, viele leiden darunter, . . . daß sie die edlen Leidenschaften des Menschen mit dem christlichen Ideal nicht zur Deckung bringen können – gerade weil sie tiefer und vollständiger mit Gott vereint sein wollen in dem Maß, wie sie mit größerer Intensität die Mühsal und die Schönheiten der Erde umarmen“ (111).

Elementare Anthropologie und Spiritualität

Da nach Teilhard der „kosmische Sinn“ im Bewußtsein der Eingliederung ins evolutive Universum und in den wachsenden Leib Christi besteht, ergibt sich für sein Menschenbild eine grundlegende Bestimmtheit, die fast durch alle Aussagen über den Menschen und sein Verhalten zieht: der Mensch ist wesentlich Element übergreifender organischer Ganzheiten und sein grundlegender Akt im natürlichen wie übernatürlich-spirituellen Verhalten ist die „Elementarisierung“ seiner personalen Existenz, das heißt: das immer tiefer erfaßte und realisierte Bewußtsein vom Element-Charakter unserer totalen Existenz. Der Akt der Elementarisierung der menschlichen Person bedeutet für Teilhard die radikale Absage an alle individualistischen Egoismen und den „Terrenismus“ (Teilhards Ausdruck für die Verfallenheit an das rein Irdische). „Sich zum Element machen“, das könnte man eine Teilhardsche Formel nennen, und seine ganze, vom Elementgedanken durchzogene Anthropologie könnte man deshalb als elementare Anthropologie bezeichnen.

Auch die Inkarnation wird sehr häufig mit dem Element-Gedanken umschrieben: „Die Welt schaffen, vollenden und entsühnen, so lesen wir bereits bei Paulus und Johannes, ist für Gott die Einigung der Welt in einer organischen Vereinigung mit sich selbst.

Auf welche Weise eint er sie? Indem er mit einem Teil seines Wesens in die Dinge eintaucht, indem er sich zum ‚Element‘ macht und indem er dann, kraft des im Herzen der Materie gefundenen Stützpunktes, die Führung und den Plan dessen übernimmt, was wir heute Evolution nennen“ (Mensch im Kosmos, 1959, 289).

Teilhard scheint es verhältnismäßig leichtgefallen zu sein, sich als „Element“ (bisweilen spricht er vom Atom) zu begreifen. Am 4. Mai 1915 schreibt er: „Wer seine ‚kosmische‘ Situation begriffen hat, ist ruhig, genießt mehr, leidet weniger, urteilt von höherer Warte, hält sich für nichts, und wenn er den kosmischen Christus erkannt hat, ist er glücklich über diese Situation und diese Atom-Funktion“ (131). Am 10. Mai spricht er von „atomar leben“ und „atomar arbeiten (das heißt, ohne Egoismus)“ (140). Und am 26. August: „Weil die menschlichen Monaden, ohne eine einzige Ausnahme, die Atome des neuen Kosmos, des Leibes Christi, bilden, schulden sie sich wechselseitige Hilfe, Unterstützung und in gewisser Weise Präferenz. – Der Zielpunkt der Welt ist der Leib Christi, mit dem die Welt schwanger geht und der durch Reinheit, kosmische Anschmiegsamkeit, Sieg über den Egoismus herausgebildet wird . . .“ (175). Schließlich notiert er am 2. September einen „Versuch einer kosmischen Moral“ und umschreibt die „kosmische Bedeutung der Moral“ folgendermaßen: „Die Moral führt das schöpferische Werk weiter, das durch die organische Verwirklichung der bewußten und freien Monade im Ansatz gegeben ist. Diese Monade ist ein Element, das dazu bestimmt ist, die Fortschritte der Evolution durch eine persönliche und bewußte, aktive Arbeit weiterzuführen; sie vervollkommenet sich, indem sie alles übrige vervollkommenet; sie individualisiert sich, indem sie sich in das erwähnte Ganze integriert“ (181).

Nur erwähnt sei, daß am 19. Oktober 1915 im Tagebuch ein Begriff auftaucht, über den Teilhard am Ende des Kriegs eine ganze Arbeit abfaßt: « L'Élément Universel » (datiert: 21. Februar 1919). In dieser Arbeit versteht Teilhard unter Universal-Element den kosmischen Christus: „Das Universale Element in unserer ins Übernatürliche erhobenen Welt ist also Christus, insofern sich alles in ihm zusammenfindet und vollendet; es ist die lebendige Form des Inkarnierten Wortes, überall erreichbar und vollendbar“ (Frühe Schriften, 1968, 362). Das bedeutet – wie er kurz davor (361) bemerkt –, daß „in jedem Geschöpf über seine materiellen, geistigen, individuellen Eigenheiten hinaus, die wir ihm zuerkennen, physisch (kraft der Erwählung Christi zum Haupt des Universums) eine gewisse Beziehung des ganzen Seins zu Jesus besteht – eine besondere Anpassung der geschaffenen Wesensart an Jesus – kurz, etwas von Jesus, das geboren wird, sich entfaltet und dem ganzen Individuum (selbst dem ‚natürlichen‘) seine höchste Persönlichkeit und seinen letzten ontologischen Wert verleiht.“

Von dieser Eindeutigkeit in der Beschreibung des Universal-Elements ist im Tagebuch I noch nicht viel zu spüren, obwohl Teilhard die Wirklichkeit des kosmischen Christus sehr wohl kennt und beschreibt. Am 19. Oktober schreibt er: „Ich erahne die Möglichkeit, einen Stoff zu finden, den zu bearbeiten höchst interessant sein dürfte, und zwar nicht nur eine spezifische Untersuchung, und zwar auch nicht (unmittelbar) über den Willen Gottes (innere Seite des Kosmos), sondern über ein *universelles Element* des

äußeren Gesichts der Welt. Und dieses überall vorhandene, überall heiligbare *universelle Element* ist keineswegs unmittelbar die Individualität der Seelen, sondern das Bemühen der Welt, das über die Einzelseelen hinausreicht und den erfahrbaren und lenkbaren Teil des Lebens bildet“ (219).

Es fällt auch auf, daß im vorliegenden Kriegstagebuch noch keine Auseinandersetzung über Personalität und Universalität, Person und Individuum¹⁵ zu finden ist. Das mag damit zusammenhängen, daß der Begriff und die Realität der Person erst nach dem Krieg ins Zentrum seiner Betrachtungen rückt und dann mit einer außerordentlichen Intensität bearbeitet wird.

Das Kreuz und das Problem des Übels

Man hat an Teilhards Weltbild oft kritisiert, daß das Übel, die Sünde, der Tod und das Kreuz in ihm keinen Platz fänden. Auch ein oberflächlicher Leser des Kriegstagebuchs könnte den Eindruck gewinnen, daß Teilhard ein gar zu unbeschwerter Optimist ist, dessen Fortschrittsgläubigkeit uns heute im Zeitalter der Umweltkrisen fremd und unnachvollziehbar anmutet. Dieser Eindruck ist falsch und wird durch die vielen Stellen im Tagebuch, die vom Problem des Übels handeln, widerlegt. Auch später hat sich Teilhard immer wieder mit dem Übel in einem evolutiven und christusförmigen Universum befaßt, so daß man sagen kann, Teilhard habe eine eigene „Theorie des Übels“ entworfen. Einer der besten Kenner Teilhards, sein Mitbruder H. de Lubac, urteilt mit Recht: „Die Betrachtung des Bösen unter all seinen Formen nimmt im Werk Teilhards einen Platz erster Ordnung ein.“¹⁶

Eine evolutive Welt, die ihre Lösungen nur in „Versuch und Irrtum“ findet, die also nicht eine Welt fertiger Dinge und Prozesse ist, sondern eine Welt des „Tastens“, des „geplanten Zufalls“¹⁷, ist für Teilhard gleichsam „notwendigerweise“ im untermenschlichen Bereich mit dem physischen Übel (Katastrophen und physischer Schmerz) und im Raum der personalen Freiheit mit dem moralischen Übel (Sünde) behaftet. In und über allem Übel steht aber der kosmische Christus und sein erlösendes Kreuz, der alles Leid an sich zieht und zum Baustein der Auferstehungswelt transformiert. Die Liebe zum Kreuz transformiert die „niederen Sphären“ und richtet sie aus auf das Neue: „Das Auftreten Christi, das für Christus Bestimmtheit läßt die niederen Sphären der menschlichen und kosmischen Entwicklung nicht unberührt fortbestehen. (So wird zum Beispiel die Jungfräulichkeit, die Entsagung – die Liebe zum Kreuz eingeführt . . .) Er sprengt sie, er weitet sie, jedoch indem er ihre Substanz erhält, das heißt die Sorge um die Kultivierung der Materie, um den Fortschritt der Welt, aber mit einem neuen trans-

¹⁵ Über diesen „polaren“ Begriff vgl. „Person“ in Teilhard-Lex. Nr. 408, 245–256.

¹⁶ Teilhard-Lex. Nr. 408, Begriff „Übel“, 351–357; Zitat 353.

¹⁷ Teilhard-Lex. Nr. 407, Begriff „Finalität“, 303–310, bes. die Texte 10–19.

zendenten Ziel, das eine gewisse Neuordnung der natürlichen Gesichtspunkte zur Folge hat“ (20. März, S. 108). Am 27. März notiert er unter der Überschrift „Die heilige Evolution“: „Der leidende Christus offenbart uns ihre Mühsale und ihre Bedingtheit und er hilft uns, ihre Lasten zu tragen. So findet das Kreuz seinen Weg in das menschliche Werden“ (116).

Der Fortschritt wird in Teilhards Weltbild nicht einfach durch evolutive Entfaltungen erreicht, sondern sehr oft durch Katastrophen, mit denen Teilhard gerade an seinen „kritischen Punkten“ rechnet. Auch der Krieg, in dessen vernichtenden Strudel Teilhard in vorderster Front gezogen wird, ist für ihn wohl eine „Krankheit“, aber zugleich auch eine „Wachstumskrise“: „Der Krieg ist eine Krankheit, eine Wachstumskrise, aber für das Leben, darauf vertraue ich“ (118). Für Teilhard ist der Karfreitag (21. April 1916) das „Kosmische Fest des Leidens“, aber er spürt „die Schwierigkeit, den Glauben und die konkrete Schau miteinander zu verbinden – den Tod als ein Risiko, eine Wachstumsphase zu betrachten“ (120).

An verschiedenen Stellen des Tagebuchs notiert Teilhard Gliederungen zu Predigten über das Kreuz und den Sinn des Leidens. Immer wieder bedrückt und beschäftigt ihn das Leid des Kriegs. Am 25. August 1916 kehrt er aus den schweren Kämpfen von Thiaumont zurück und notiert: „Der gegenwärtige Krieg löst eine Kraft aus, die größer ist als wir. Die Völker haben den Funken des Kriegs entzündet, und die Explosion ist stärker als sie. Ein ganzes Energiereservoir läuft aus, über das wir nicht mehr Herr sind. – Es ist kein besonderes göttliches Tun, das sich hinter diesem kolossalen Determinismus verbirgt: es ist eine blinde und amoralische Resultante. Aber Gott hat alles zugelassen, und über dem Chaos, das wieder erschienen ist, schwebt nur seine Macht, und nur sie kann alles ordnen“ (172). Da Gott und Christus auch im schrecklichen Geschehen des Kriegs ins Spiel zu bringen ist, glaubt Teilhard, daß „das Leiden des Krieges das Zeichen eines großen Werkes ist, das sich verwirklicht“ (172). Am 5. September fragt er sich, ob es nicht „die eigentliche Formel der Evolution“ sei, daß „die Katastrophen, die lokalen Mißerfolge die Bedingung des Fortschritts sind; denn dieser ist ein dauernder Kampf, in dem es Getötete, Verstümmelte gibt“ (187).

Für Teilhard hat also das Übel in einer evolutiven Welt fast den Charakter des Selbstverständlichen. Es ist immer auf eine sich ankündende „Neuheit“ ausgerichtet. Am 18. September notiert er nur den einen Satz: „Ein entscheidendes Thema: ‚Übel und Neuheit‘“ (200); und am 22. September erklärt er unter der Überschrift „Das Übel und das Neue“: „Das Neue muß mehr oder weniger notwendig etwas zuvor Existierendes zerbrechen = denn keine Veränderung ist in ihrem Auftreten streng kontinuierlich. Es gibt ruckartige Sprünge“ (202).

Weitere Themen des Tagebuchs

Man hätte wohl keinen richtigen Eindruck von den Kriegstagebüchern Teilhards vermittelt, wenn man nicht auch darauf hinwiese, daß das Problem der Frau und der Jungfräulichkeit und in diesem Zusammenhang der Sinn der Sexualität eine beherrschende Rolle spielt. Ich finde aber die Aussage des verdienstvollen Herausgebers und Übersetzers des Tagebuchs nicht bestätigt: „Die Fragwürdigkeit der Jungfräulichkeit tritt aus diesen Überlegungen mit aller Deutlichkeit zutage, wenn Teilhard auch immer wieder versucht, die Idee der Jungfräulichkeit zu retten“ (9, Vorwort). Ohne Zweifel, Teilhard ringt um eine spirituelle Theorie der Jungfräulichkeit; das bedeutet aber nicht, daß er sie im negativen Sinn in Frage gestellt hätte. Die Aussagen des Tagebuchs sprechen dagegen. Teilhard spricht „von der reinigenden Liebe der Frau“ und der „psychologischen Rolle unserer Lieben Frau auf der göttlichen Ebene“ (92). Am 1. Mai 1916 lesen wir: „Zu Ehren Unserer Lieben Frau und um eine Reihe mir teurer Ideen klarzustellen, will ich mich ganz entschieden an die kosmische Untersuchung der Jungfräulichkeit setzen: die Jungfräulichkeit ist aufgrund ihrer sicheren Würde und aufgrund ihres Kontakts zu einer der klarsten Strömungen des Kosmos in einem Bereich, in dem die Verwirrung Übel/Materie herrscht, ein privilegiertes Thema, um auf einer soliden Grundlage den dreifachen Punkt Individuum-Kosmos-Übernatürliches kritisch zu untersuchen.“ (125) Seine Gedanken über die Jungfräulichkeit sind ganz und gar von der „kosmischen Idee“ durchdrungen. In einem Brief vom 10. Juni 1917, der sich mit der Ausarbeitung einer Schrift „Das Ewig Weibliche“ (im bewußten Anklang an Goethes Faust) befaßt, erinnert Teilhard zugleich an das Dantesche Vorbild „Beatrice“, das für Teilhard eines der besten Beispiele dafür ist, „was die Erweiterung (bis zum Weltall) eines Gefühls ist, das durch ein besonderes Objekt genährt wird und dieses Objekt selber ist“.

Man darf vielleicht sagen: Teilhard hat sich einen grandiosen Entwurf vorgenommen, eine Synthese von Goethes „Ewig Weiblichem“ und Dantes „Beatrice“. Das Resultat liegt in der im März 1918 fertiggestellten „Hymne an das Ewig Weibliche“ vor, die als Motto „An Beatrice“ trägt. Henri du Lubac hat dieses in jeder Hinsicht großartige Werk Teilhards ausführlich kommentiert und seine Entstehungsgeschichte bis in Einzelheiten aufgewiesen, Hans Urs von Balthasar hat die Hymne kongenial ins Deutsche übertragen¹⁸. Im Tagebuch I ist der Prozeß der Synthese noch nicht erreicht, aber die wesentlichen theoretischen Elemente (vgl. 125, 126 f., 129, 131, 137 f., 143 f.) sind bereitgestellt. Auf jeden Fall ist für Teilhard die Jungfrau-Mutter Maria „die lebende Lösung des Problems“ (127).

Da das Tagebuchschreiben oft eine Form der Selbsterkenntnis ist, treffen wir im Tagebuch I häufig Stellen, in denen Teilhard hart mit sich selbst ins Gericht geht. Am

¹⁸ P. Teilhard de Chardin, Hymne an das Ewig Weibliche. Mit einem Kommentar v. H. de Lubac, übertr. v. H. U. v. Balthasar (Einsiedeln 1968).

11. März zum Beispiel beklagt und analysiert er die Angst, die ihn bedrängt, sich der Gefahr großmütig zu stellen; er fühlt sich gedemütigt, „verunsichert bezüglich der Wirksamkeit meiner teuersten Prinzipien, der Tragfähigkeit meines übernatürlichen Lebens“ (90). Am 26. Juni (zurück von Avocourt-Höhe 304) bekennt er, daß er „insgesamt den Ereignissen nicht gewachsen war. Ich habe es nicht fertiggebracht, mich genug anzustrengen, um die anderen zu trösten, aufzuheitern, ihnen beizustehen . . . Christus schien mir fern“ (141 f.). Am 27. Juni vergleicht er die „Verfinsterung meiner Lebenslust“ mit der Angst Christi (143). Am 31. Juli (Fest seines Ordensvaters Ignatius) gibt er einen „Rechenschaftsbericht“ über sein Gewissen und beklagt und analysiert bis ins Detail seinen Widerwillen und die Auflehnung „gegen meine militärische, an ein Revier gefesselte Existenz“ (164).

Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß das Tagebuch uns an vielen Stellen die außerordentliche künstlerische Begabung verrät. Nur eine Stelle sei zum Beweis angeführt (10. Februar 1916): „Gestern ein herrlicher Frühlingstag – der erste. Ich bin die Laufgraben-Chaussée entlang, bis zur Ziegelei, in Richtung Nieuwendamm gegangen. Soweit das Auge reichte, in Richtung Ostende, nach St. Georges, breitete sich das Watt aus, unendlich gleich, unendlich ruhig, unendlich in reinem Licht gebadet. Die Süßwasserpfüten lagen glatt und spiegelten einen perlblauen Himmel. Und dann, etwas später, begann die Sonne über den Ruinen von Nieupoort, im Schatten einer großen, violetten Wolke, sich in Gold aufzulösen. Wenn man ein solches Gesicht der Erde sieht, wie sollte man da nicht versucht sein, ihr eine Seele zu suchen“ (47 f.).