

OD PIĘKNA KOBIECOŚCI DO BOGA, KTÓRY JEST MIŁOŚCIĄ. MARIOLOGIA P. TEILHARDA DE CHARDIN

W encyklice *Deus Caritas est*, Benedykt XVI pyta: „Czy wszystkie te formy miłości w końcu w jakiś sposób się jednoczą i miłość, pomimo całej różnorodności swych przejawów, ostatecznie jest tylko jedna?” – i odpowiada, że im bardziej różne rodzaje miłości „znajdują właściwą jedność w jedynej rzeczywistości miłości, tym bardziej spełnia się prawdziwa natura miłości w ogóle”¹. Papież jedność miłości widzi przede wszystkim w przenikaniu się „*erosa*, który poszukuje Boga, i *agape*, która przekazuje dar otrzymany”². Czy można pójść dalej w analizie miłości? Czy tak jak metafizyka scholastyczna w obecnych w każdym bycie pięknie, dobru i innych transcendentaliach widziała przejaw Absolutu, można również, wychodząc od stworzenia, dojść do Boga Miłości?

Spróbujmy podążać tym śladem i spojrzeć na całość stworzenia jako na przepojoną pięknem kobiecości rzeczywistość, która ma to do siebie, że wzbudza miłość i przez to prowadzi do Boga, ponieważ „Miłość jest «ekstazą» (...), trwałym wychodzeniem z «ja» zamkniętego w samym sobie w kierunku wyzwolenia «ja» w darze z siebie i właśnie tak w kierunku ponownego znalezienia siebie, a nawet w kierunku odkrycia Boga”³

Aby podjąć to wyzwanie, potrzebujemy jakiejś wizji jednoczącej, zdolnej objąć całość rzeczywistości w jednym spojrzeniu – niemal kontemplacji i mistyki. Musimy porzucić więc tutaj odwoływanie się do zdominowanego przez analizę rozumu oświeceniowego człowieka Zachodu, a powinniśmy raczej umieć pokornie skłonić się przed Tajemnicą. Czy jednak dzisiejszy, wyzuty z tajemnicy, świat, którym rządzą ewolucja i odkryte przez człowieka prawa, może się jawić jeszcze człowiekowi jako piękny i dający się kontemplować?

¹ Benedykt XVI, *Deus Caritas est*, 2 i 7.

² Tamże, 7.

³ Tamże, 6.

Odpowiedź znajduje się w konkretach – u ludzi, którzy tego dokonywali i ciągle dokonują, patrząc na rzeczywistość jako na dzieło jedyne Stwórcy i przejaw Jego przymiotów, dochodząc do prawdziwej mistyki prawdziwego i realnego świata.

O jednym z nich można wiele wyczytać z książek znanego teologa, współtwórcy *Communio*, zasłużonego dla Kościoła kardynała i jezuita Henri de Lubaca. Co dla wielu może być zaskakujące, był nim dość mocno zapomniany już dzisiaj, bardziej paleontolog niż teolog, mający trudności z przekonaniem Rzymu do ortodoksyjności swojej wizji, jezuita Pierre Teilhard de Chardin.

Oryginalność spojrzenia na świat i skłonność do metafizyki przenika niemal każdy jego tekst, z których wiele kreślonych było pociągnięciami jego pióra nie tylko w zaciszu gabinetu czy pokoju, ale w otoczeniu przyrody i w kontakcie z naturą oraz – jak zaświadcza w pracach na jego temat jego uczeń i przyjaciel Henri de Lubac – w ciągłym zanurzeniu w Bogu. Szczególnie osobiste zaangażowanie Teilharda widać, gdy pisze on o Maryi, Matce Boga, ponieważ – mimo że nie pozostawił on ani jednego tekstu poświęconego całkowicie i bezpośrednio Maryi – zgodnie ze zdaniem de Lubaca: „niewielu ze współczesnych pisarzy mówiło [o Maryi] w sposób równie osobisty”⁴, a „jego ciągła pobożność maryjna, mocno ugruntowana w jego nauce, inspirująca piękne jego teksty i przekładająca się szczególnie na umiłowanie różańca, to «coraz większe *Ave Maria*»”⁵ Oprócz tego – jak stwierdza Henri de Lubac – dzięki różańcowi Teilhard mógł wyrażać swą miłość do Matki Zbawiciela, zanosić do Niej prośby; różaniec wzbudzał w nim wciąż na nowo pragnienie lepszego poznania Maryi i przeżywania wraz z Nią tajemnic Jej życia, a przez to dawał mu sposobność do czynienia swego życia stopniowo coraz bardziej chrześcijańskim. Takie nastawienie wyniósł on jeszcze z domu rodzinnego.

Maryjna duchowość Teilharda jest znamienym rysem osoby tego uczonego przyrodnika, gdyż – jak wiadomo – istnieje popularne przekonanie oddzielające ugruntowaną intelektualnie wiarę, taką, jaka z pewnością charakteryzowała Teilharda, od pobożności maryjnej; i tym cenniejszym dlatego, że współcześnie najwolniej rozwijającą się na Zachodzie dziedziną teologiczną jest właśnie mariologia, której założenia i stwierdzenia, takie jak na przykład Niepokalane Poczęcie

⁴ H. de Lubac, *La prière du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1964, s. 72.

⁵ Tenze, *Teilhard et notre temps*, Paris 1971, s. 34.

czy Wniebowzięcie, zdają się nie odpowiadać naukowo nastawionemu myśleniu człowieka epoki postindustrialnej. Czyż zatem postawa Pierre Teilharda – wielkiego przyrodnika XX wieku – nie jest odpowiedzią na dzisiejszy „mariologiczno-dogmatyczny sceptycyzm”?

W twórczości Teilharda, nie tylko tej zorientowanej na Maryję, można dostrzec znamię poezji Paula Claudela – nawróconego w 1886 r. na chrześcijaństwo pisarza i dyplomaty francuskiego⁶ Jej paralełę odnajdujemy także u takich piszących później autorów, jak Gertruda von Le Fort, Edyta Stein, Hans Urs von Balthasar. W szczególny sposób zainteresowała ona de Lubaca, czego dowodem jest wyróżniający się spośród poświęconych teologii Teilharda pozycji komentarz *L'Éternel Féminin* z roku 1965. Podsumowując cały swój twórczy dorobek, de Lubac wspomina, iż była to praca powstała na prośbę Bruno Ribesa, redaktora naczelnego *Etudes*, mająca wyjaśnić pojawiające się wątpliwości na temat moralnej nauki Teilharda i będąca komentarzem do napisanego przez Teilharda wcześniej, bo w 1918 roku, poematu poświęconemu miłości⁷

1. Miłość

Mariologia Teilharda tkwi w samym centrum jego myśli poprzez to, że właśnie z Maryją wiąże się bardzo mocno wyeksponowane przez de Lubaca i będące kluczem całej wizji francuskiego przyrodnika i teologa pojęcie miłości. Mariologia Teilharda, o ile można użyć takiego uogólniającego terminu, nie jest bowiem mariologią „wprost”, lecz zawiera się w zupełnie „niemaryjnych” z pozoru elementach. Aby je uchwycić, należy najpierw dokonać systematyzacji pojęć.

Oto bowiem Teilhard, poruszając się jakby w obrębie jednego tematu, pisze o „kobiecości” (wiecznej, powszechnej, istotnej), o „kobiecie”, „energii”, „czystości”, „dziewictwie”, „miłości”, *passivité*⁸ i wreszcie o Maryi Dziewicy (*La Vierge Marie*), przy czym wszystkie te określenia w odpowiednim ujęciu, na poziomie wstępnej analizy,

⁶ M.-J. Coutagne dostrzega również elementy W. Goethego; zob. M.-J. Coutagne, *L'Éternel féminin chez Teilhard ou l'Anti-persival*, w: *Avec Pierre de Chardin. Colloque de Rome, du 21 au 24 octobre 2004*. Un monde en évolution: Foi, Science et Théologie à l'Université Pontificale Grégorienne, Paris 2005.

⁷ H. de Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Bruxelles 1989, s. 108.

⁸ Wobec trudności oddania w jednym pojęciu języka polskiego pełnej treści tego wyrazu używane będzie oryginalne słowo francuskie, które może oznaczać bierność oraz otwierającą się na dar receptywność.

można uznać za synonimy, zaś refleksja na ich temat, ponieważ wiąże się z Maryją, jest w jakimś sensie mariologią – w wielu aspektach śmiałą i oryginalną. Należy jeszcze dodać, iż Teilhard, pisząc o „kobiecości”, stosuje przymiotnik *féminin*, odnosząc się do istniejącej w świecie jakości, a nie do substancji, której istota nie istnieje sama w sobie, lecz bierze swój początek w stwórczej działalności Boga i od upersonifikowanych pojęć związanych z przymiotnikiem *féminin*. W niniejszym studium, za wzorem tłumaczy poematu Teilharda (Hans Urs von Balthasara – *Das Ewige Weiblichkeit*, czy René Hague – *The Eternal Feminine*), posługiwać się będziemy rzeczownikowym tłumaczeniem słowa *féminin* jako „kobiecości”, zawsze jednak doprecyzowanej przez jakiś inny przymiotnik. Zasadniczo jednak „kobiecość” jako taka opiera się na miłości.

Oczywiście, temat miłości sięga swymi korzeniami w literaturze najbardziej starożytnych utworów historii. Zatem i tam trzeba szukać pierwowzorów myśli Teilharda. Już Sokrates wielbił potęgę miłości, a Platon, utrwalając naukę swego mistrza, pisał o niej jako o obecnej we wszystkich bytach⁹. W refleksji tych filozofów de Lubac dostrzega pogańską antycypację treści utworu Teilharda, który nie krył się z tym, iż zapożyczał od Platona, oprócz konkretnych myśli, również pojęcia. Taki platoński rys myśli naszego Autora wydaje się czymś godnym uwagi, ponieważ najczęściej akcentuje się u Teilharda de Chardin wpływy Arystotelesowskie i uznaje się go nieraz za Alberta Wielkiego XX wieku. Przed Sokratesem jednak jeszcze Empedokles, uznając za budulec wszechświata cztery niezmiennie, proste i bierne pierwiastki – zasady i korzenie wszechrzeczy – przyznał istotną rolę łączącej miłości oraz przeciwnej względem niej, ponieważ rozdzierającej, nienawiści. Działanie miłości i nienawiści tworzy – zdaniem Empedoklesa – dzieje świata, które układają się w dwa rodzaje cykli: łączenia i rozdzierania.

Ciekawie prezentują się także, plasujące się na marginesie tradycji judeochrześcijańskiej, teorie kabalistyczne i gnostyckie, podkreślające – oprócz mądrości – również miłość. Przetrwały one w literaturze aż do współczesności i zostały oryginalnie zaprezentowane przez Włodzimierza Sołowiewa i Michała Bułgakowa. Twórczość tego pierwszego w zaskakujący sposób wydaje się być spójna z owocami pracy Pierre Teilharda, co może wynikać – po pierwsze – z tego, iż posiadał on również wykształcenie przyrodnicze i fascynował się teorią Darwina.

⁹ Zob. Platon, *Uczta*, Lwów 1924, s. 114-131.

J. Klinger zauważa, że „istnieje zaskakująca zbieżność między doktryną «Wiecznej Kobiecości» o. Teilharda a «sofiologią» Włodzimierza Sołowiewa”¹⁰ Choć Teilhard nie znalazł z pewnością dzieła Sołowiewa, poświęconego zagadnieniu miłości: *Znaczenie miłości*¹¹, gdyż zostało ono przetłumaczone na j. francuski dopiero w latach czterdziestych XX wieku, to wspólne obu tym myślicielom wydaje się doświadczenie tego, co razem nazywają „kobiecością”, z tą tylko różnicą, iż w przypadku W. Sołowiewa doprowadziło go ono do nawrócenia i miało podstawę w jego znajomości z jedną, konkretną kobietą, która pozwoliła mu zrozumieć i zachwycić się miłością „niebieską”, powszechną, obejmującą wszystko, czyli „Wieczną Kobiecością”, skupiającą w sobie wszystkie „partykularne” miłości oraz promieniującą na każdą osobę, dzięki czemu osoba zyskuje istnienie. Dla lepszego zrozumienia dalszych rozważań warto jeszcze dodać, że w swojej „sofiologii” ten rosyjski filozof i teolog zarazem dużo miejsca poświęca biblijnej personifikacji Mądrości, wiążąc ją z Maryją i Kościołem¹².

Również we wczesnym średniowieczu Boecjusz w dziele zatytułowanym *Philosophiae Consolatio* wyrażał się o miłości jako o więzi wszystkiego i zasadzie każdej harmonii. Podobnie uważał Mikołaj z Kuzy, którego twierdzenia – jak zauważa de Lubac – pozostają wyraźnie zbieżne z nauką Teilharda. Należy wspomnieć także o Marsilio Ficino, twórcy wyrażenia: „miłość platońska”, Leonie Hebrajczyku, czy Franciszku Zorgi, piszących w podobnym duchu na temat miłości. Na marginesie można by jeszcze przytoczyć słowa Kartezjusza na temat miłości: *Una est in res activa vis, amor, charitas, harmonia*. Izaak Newton zaś w swych rozważaniach przyrodniczo-filozoficznych stwierdzał, że musi istnieć jakaś potężna, ale tajemnicza, siła w świecie, zdolna poruszać materię oraz sprawiać, aby atomy łączyły się między sobą.

Mówiąc o inspiratorach oraz prekursorach Teilhardowej nauki o „Wiecznej Kobiecości”, wypada stwierdzić, iż pierwsze miejsce należy się przede wszystkim dwóm autorom. Pierwszym z nich jest znany pisarz niemiecki, symbol kultury Niemiec, Johann Wolfgang von Goethe. W zakończeniu drugiej części *Fausta*, wkładając w usta tajemniczego Chorus Mysticus słowa:

¹⁰ J. Klinger, *O. Teilhard de Chardin a tradycja Kościoła Wschodniego*, w: tenże, *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 361.

¹¹ Kęty 2002.

¹² Bardzo potrzebne i cenne wydaje się podjęcie dogłębnej komparatystyki myśli teologicznej P. Teilharda de Chardin oraz W. Sołowiewa.

„Wszystko, co mija jest
 Li przyrównaniem,
 To, czego brak nam jest.
 Tu nam się stanie;
 Co niewysłowione jest,
 Byt ziści ten,
 Wieczna kobiecość nas
 Pociąga hen”¹³,

wyznaje on przekonanie o istnieniu jakiejś rzeczywistości nadziemskiej i niebiańskiej, będącej spełnieniem wszystkiego i wpływającej na świat ludzki, która jest – jak pisze filozof, teolog oraz znawca religii monoteistycznych, profesor Henry Corbin – wcześniejsza niż jakiegokolwiek rozróżnienie na kobietę i mężczyznę¹⁴:

De Lubac dodaje, że w rozumieniu Goethego „Wieczna Kobiecość” ucieleśnia się w osobie Maryi, co nie oznacza jednak, iż jest ona zgodna z chrześcijańskim postrzeganiem Bożej Rodzicielki, lecz raczej jest symbolicznym ukonkretnieniem jego poetyckiej myśli. Ponadto Goethe nie posuwa się aż tak daleko, jak Teilhard, w ukazywaniu pełnej natury Maryi, przypisując Jej w pełni cechy „Wiecznej Kobiecości”¹⁵

Drugim autorem jest Dante Alighieri, z którego twórczością Teilhard miał styczność głównie poprzez zafascynowanych florenckim poetą współbraci z nowicjatu, a wśród nich szczególnie z Augustem Valensin oraz Pierre Charlem. Już w kilka lat później jeden z nich w zamieszczonym w *Revue neo-scholastique de Louvain* w 1921 r. artykule poświęconym Dantemu napisze, że „[pragnienie] podnosi nieświadomy swego przeznaczenia świat w kierunku powszechnego spełnienia, ku omedze całej rzeczywistości”¹⁶ Dla Dantego, tak jak i dla Teilharda, miłość jest korzeniem całego dobra, ale równocześnie i całego zła, ponad antagonizmem których istnieje miłość wyzwolona – czysta miłość w Bogu.

Henri de Lubac dokonuje również godnego uwagi zestawienia dwóch autorów: Pierre Teilharda de Chardin z Friedrichem Nietzsche. Nie czyni tego w celu ukazania, jak wielka dzieli ich różnica w rozumieniu rzeczywistości, i dokonując w ten sposób apologii swego współbrata zakonnego. Zauważa bowiem, że istnieje kilka elementów

¹³ J. W. Goethe, *Faust*, Warszawa 1977, s. 474.

¹⁴ Por. www.jw.saliège.com/goethe.

¹⁵ H. de Lubac, *L'Éternel Féminin*, Paris 1983 (EF), s. 61-62.

¹⁶ P. Charles, *Dante et la mystique*, *Revue neo-scholastique de Louvain* 23 (1921), 121-139, za: EF, s. 62-63.

wspólnych między jezuitą a autorem *Antychrysta*. Obaj pojmują świat dynamicznie, jako ciąg zmian, obydwaj mówią o „przekraczaniu”, rozumianym jako odrywanie się od obecnego stanu, wreszcie obaj są przekonani o istnieniu we Wszechświecie metafizycznego *principium*, przejawiającego się już na poziomie świata atomów. W przeciwieństwie jednak do tych podobieństw istnieje między tymi dwoma autorami zasadnicza różnica, są też wykluczające się nawzajem stwierdzenia. Otóż miłość Teilharda jest sprzeczna z zasadą Nietzscheańskiej „woli mocy”, bo nie prowadzi – jak u niego – ani do podziału, ani do odrzucenia, a tym bardziej nie jest powszechną negacją.

Nie pozostaje więc już cień wątpliwości co do tego, że istnieje długa tradycja w historii myśli ludzkiej pisania na temat miłości¹⁷. Wpisuje się w nią Pierre Teilhard de Chardin, z jego – być może jeszcze – zbyt mało docenioną koncepcją miłości związanej z Maryją oraz „kobiecością”. On sam już w jednym z pierwszych swoich pism narzekał, iż współcześni mu teologowie i filozofowie w niewielkim tylko stopniu poświęcają uwagę miłości i dlatego pragnął sam przedstawić ją w nowy, żywy i odpowiadający mentalności ludzi XX wieku sposób. Będzie to cel o tyle łatwiejszy do zrealizowania, że w pierwszych latach zarysowywania się ogólnej wizji autora, miłość jawi się mu spontanicznie jako rzeczywiście centralne zagadnienie całości bytu obdarzonego przez Boga fascynującym dynamizmem ewolucji. W 1931 roku Teilhard napisał: „Najbardziej wyraźnym i w pełni właściwym sposobem wysłędzenia powszechnej Ewolucji będzie postępowanie za Ewolucją Miłości”¹⁸. De Lubac nie waha się nawet stwierdzić, iż całą twórczość Teilharda można sprowadzić do jednego wielkiego wysiłku zrozumienia i przedstawienia roli miłości w historii, co – być może ku zdumieniu samego autora – owocuje w miarę upływu czasu i pisania kolejnych esejów coraz mocniejszym przekonaniem o kluczowej roli miłości w dziejach Wszechświata.

Miłość jest siłą sprawczą „transformacji”, czyli wzrostu świadomości we Wszechświecie, począwszy od pojedynczych atomów, a kończąc na pełnej unifikacji – zjednoczeniu wszystkiego w Chrystusie. Jest więc siłą napędową kosmogenezy, w której – w ślad za polskim autorem¹⁹ – można wyróżnić następujące etapy: litogenezę, biogenezę, psychogenezę, antropogenezę, ontogenezę i zamykającą całą historię ziemi

¹⁷ Jej ostatnim znaczącym zwieńczeniem jest encyklika Benedykta XVI *Deus Caritas est*.

¹⁸ P. Teilhard de Chardin, *L'Esprit de la Terre*, w: *Oeuvres*, t. 6, s. 41.

¹⁹ Zob. Z. Łotys, *Teilhardowska koncepcja postępu*, Olsztyn 1998, s. 30.

chrystogenezę. Miłość była obecna przy samych początkach bytu – „przed wiekami wyszła z rąk Bożych (...) współpracownica Jego dzieła”²⁰ – „powszechna Kobiecość” Dzięki niej następuje jednocześnie rozproszonych początkowo elementów świata (*le Multiple initial*), ona też sprawia, że byty się jednoczą, że atomy są tak cudownie skłonne do przyłączania się do innych cząsteczek, a przez to do wznoszenia się na wyższy poziom bytowania, w kierunku bytów bardziej złożonych, wzbogaconych w coraz bardziej złożone struktury, aż wreszcie ku organizmom żywym i dalej, przekraczając próg samoświadomości, do człowieka. Miłość – „Kobiecość przyciągająca” – stanowi „cement” *Uniwersum* i jak „perfumy” unosi się nad nim – podobnie do biblijnego Ducha z *Księgi Rodzaju*. Nie może istnieć Wszechświat pozbawiony miłości, gdyż rozpadłby się on natychmiast, rozpląnąłby się w nicości, targany przeciwnymi siłami.

Tłumaczy to hylozoistyczne podejście Teilharda do bytu, czyli jego twierdzenie, iż materia posiada w sobie pewną żywą iskrę, której źródło tkwi w miłości obecnej powszechnie we Wszechświecie. Niewielu uświadamia sobie, że taka perspektywa spojrzenia na świat nie tylko ma potwierdzenie w wynikach współczesnych nauk szczegółowych, ale również zbliża koncepcję miłości Teilharda do tej głoszonej przez twórcę kanonu myśli filozoficzno-teologicznej, czyli św. Tomasza z Akwinu. Mianowicie: ponieważ Tomasz łączy miłość z ruchem i określa ją jako przyciąganie się rzeczy, dochodzi tym samym do wniosku, że miłość jest czymś powszechnym w świecie, tak jak ruch jest zjawiskiem powszechnym. Ponadto miłość ma za przedmiot dobro, które jest obecne w każdym istnieniu i ze swej natury jest właśnie tym, czego wszyscy pragną. Nie jest więc miłość jedynie zjawiskiem występującym wśród ludzi, ale poczynając od Boga, poprzez aniołów i zwierzęta, obecna jest także w świecie roślin i materii nieożywionej jako naturalne ciążenie. Dlatego „refleksja nad Tomaszową analizą ruchu, w swoisty sposób antropomorfizująca świat przyrody, zdaje się prowadzić do konkluzji o obecności w jego myśleniu filozoficznym pewnej formy zawołowanego panpsychizmu czy hylozoizmu”²¹ Nie-stety, de Lubac nie czyni w żadnym ze swoich dzieł takiej uwagi, która obok i tak wielu prób wiązania myśli współbrata z myślą tego wybitnego teologa dominikańskiego mogłaby w jeszcze większym

²⁰ P Teilhard de Chardin, *Éternel Féminin*, w: EF, s. 11.

²¹ T Bartoś, *Tomasza z Akwinu teoria miłości. Studium nad Komentarzem do księgi „O imionach Bożych” Pseudo-Dionizego Areopagity*, Kraków 2004, s. 212.

stopniu zmniejszyć listę uprzedzeń rodzących się tak przed jak i po Soborze Watykańskim II pod jego adresem.

W związku z miłością powstaje jeszcze jedna perspektywa pozwalająca nie tylko związać Teilharda z wybitnymi przedstawicielami teologii, lecz również przywrócić w naszym myśleniu filozoficzno-teologicznym właściwy porządek rzeczywistości. To nie materia rządzi bowiem duchem, lecz zachowanie się materii i prawa nią rządzące są odzwierciedleniem praw ducha; a zatem – jak zauważa trafnie P. Evdokimov – także „kobieta nie dlatego jest uosobieniem macierzyństwa, że ze względu na budowę swego ciała zdolna jest rodzić dzieci, ale ponieważ otrzymała duchowy dar bycia matką, z którego pochodzi jej zdolność fizjologiczna i towarzyszące cechy anatomiczne”²² Pojawiają się jednak zarzuty niektórych, że Teilhard nie zawsze jest wierny takiemu założeniu, szczególnie wtedy, gdy pojawienie się ducha ludzkiego tłumaczy rosnącą złożonością elementów biologicznych²³

Miłość posiada także tę właściwość, że nie objawiła się od początku w całości. Jej dostrzegalność w świecie wzrasta proporcjonalnie do upływu czasu istnienia stworzenia. Pierwotnie „kryła się” pod postacią energii sprawiających zwykle powiązania międzycząsteczkowe, następnie ujawniła się jako siła pchająca świat organizmów żywych ku rozmnażaniu biologicznemu. Jej kontynuacją w prostej linii jest miłość związana z osobą ludzką. Od chwili zaistnienia na świecie elementu zdolnego do objęcia świadomości samego siebie, miłość staje się obecna wraz z podmiotem, z którego wypływa jak ze źródła utożsamionego z Bogiem – Alfą Bytu. Patrząc na miłość z takiej perspektywy, można ją określić jako „przyciąganie towarzyszące tworzeniu Wszechświata, wywierane na każdym świadomym elemencie przez Centrum”

Bóg – „Centrum” – nie działa jednak tylko bezpośrednio na człowieka, lecz posługuje się narzędziem – „Kobiecością”, pod którą jak pod maską kryje się nieskończona energia duchowa. Teilhard utożsamia więc bez trudu miłość z „Kobiecością” i dlatego naturalne staje się jego wytłumaczenie, dlaczego kobieta, w której tu, na ziemi, bardziej niż w mężczyźnie objawia się „Wieczna Kobiecość”, potężną siłą wpływa na mężczyznę. Oddziaływanie „Centrum” miłości jest rzeczywiste i skuteczne, dlatego też świat, aktywnie przepajając się coraz bardziej miłością, wyczekuje momentu, kiedy całość bytu zo-

²² P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 25.

²³ Por. D. von Hildebrand, *Koń trojański w mieście Boga*, Warszawa 2000, s. 186.

stanie w pełni przezeń przyciągnięta i w ten sposób powróci do tej miłości, która tkwi już u początku wszystkiego (de Lubac nazywa to zasadą: *sola caritas*²⁴).

W obliczu tak przedstawionej teorii rodzi się pewna wątpliwość: Czy Autor właściwie utożsamiał instynkt biologiczny z miłością duchową? Czy można postawić w tej samej linii naturalną skłonność natury, zmierzającą do zachowania gatunku, ze zdolną do ofiary z siebie miłością duchową? De Lubac nic na ten temat nie pisze.

Jakakolwiek byłyby odpowiedź na powyższe pytania, jest faktem, że wielu filozofów i teologów nie dostrzega potęgi siły miłości. Teilhard nazywa ich „pluralistami”, gdyż nie potrafią oni uwierzyć, że może istnieć we Wszechświecie jeden przedmiot zbieżności – „ognisko ludzkiej energii”, który skupiałby i ukierunkowywał wszystkie ludzkie wysiłki. Przeciwnie do ich rozumowania, ograniczonego jedynie do języka „filozofii zdrowego rozsądku” oraz socjologii, P. de Chardin uważa, iż istnieje w świecie „Centrum powszechnej zbieżności”. Jednak, niestety, nie każdy jest w stanie je odkryć, a w konsekwencji nie każdy potrafi właściwie ukierunkować własne działanie, czyli czyn – niezależnie od tego, do jakiej kategorii on należy. Istnieje bowiem warunek *sine qua non* współdziałania w postępie ludzkości, włączenia się w „duchowy potencjał” ludzkości. W dość krótkim tekście *Energia miłości* Teilhard pisze o tym, że aby człowiek mógł włączyć się w ten wielki nurt – „linię postępu”, musi uświadomić sobie obecność tego centrum. Tylko wtedy jego, przejawiające się w najbardziej prozaicznej czynności, jak choćby rozwiązywanie krzyżówki, czy każda inna praca, zaangażowanie na poziomie materialnym – bo obejmujące jedynie ograniczony skrawek ludzkiej osoby, jakim są zmysły lub pewna część ciała, może uzyskać nowy wymiar, umożliwiający spełnienie się i poczucie realizacji – a więc znów mamy miłość. Uświadomienie sobie tego centrum niesie za sobą bowiem z jednej strony uświadomienie miłości zstępującej na człowieka z tego centrum, z drugiej zaś pozwala obdarzyć każde podejmowane zadanie potężną miłością, płynącą z przekonania, że to, co robię, ma wymiar „totalny”, uniwersalny, ponieważ przyczynia się do dobra całej ludzkości. „To jest pierwszy krok na drodze totalizacji. W świecie o zbieżnej strukturze osobowej, gdzie przyciąganie staje się miłością, człowiek postrzega, że bez reszty może oddawać się temu, co czyni”²⁵

²⁴ Zob. EF, s. 77.

²⁵ P. Teilhard de Chardin, *Energia miłości*, w: *Człowiek i inne pisma*, t. I, s. 177.

Miłość jest dodatkowo określana przez wpływ wywierany na człowieka i posiada swój wewnętrzny dynamizm, który sprawia, iż sama w sobie stanowi wielką tajemnicę. Miłość nie jest zatem jednorodną rzeczywistością lecz podlega przemianie i musi być ciągle oczyszczana i sublimowana poprzez odrywanie się od materii, a w konsekwencji dochodzenie do jej istoty jako pierwiastka duchowego. Bo chociaż miłość jest „świadomością potrzeby jednoczenia się” i wydawać by się mogło, że najpełniej realizuje się w „szaleństwie spotkania seksualnego”, w którym człowiek pragnie „odnaleźć jedność oraz szczęście”, to jednak się okazuje, że miłość ograniczona do materii staje się jedynie „niespełnieniem, przesytem i niemocą”²⁶ Nie jest bowiem prawdziwą miłością ta związana z ciałem ludzkim i namiętnościami. Hedonizm jest jej zaprzeczeniem. Prawdziwą miłość osiąga się na drodze „pracowitego oczyszczenia”, które jednak – z drugiej strony – nie oznacza całkowitego „zerwania” z materią. Miłość prawdziwa czyli miłość jednocząca – to „miłość duchowa”, która jest wyższym etapem „miłości materialnej” i która na niej buduje. W późniejszych pismach Teilhard mówi o „uduchowieniu przez emergencję (skok jakościowy)” Jego zdaniem, różnicę między tymi rodzajami miłości dobrze oddaje zestawienie dwóch greckich słów zaczerpniętych z *Fajdrosa* Platona: *eros* i *pteros*. Według Platona, istnieje przejście od czystej zmysłowości do świata idealnego i przez to – jak dodaje de Lubac – następuje „wyzwolenie dusz”²⁷ Dla Teilharda natomiast sama istota pierwiastka kobiecego w świecie oddziela się od czystej seksualności. Choć zatem Platon poznał tę wielką tajemnicę uwznioślenia miłości, to jej pełne znaczenie objawia ludziom dopiero Chrystus.

Miłość ta, będąca pierwiastkiem kosmicznym, miłość uwznioślona jest przedmiotem pragnień twórców sztuki i nauki każdej epoki, a niektóre ich dzieła stanowią jej odbicie. Każde bowiem działanie ludzkie wypływa z wielkiego pragnienia jedności i w działaniu jednoczącym ma swe źródło. Natomiast „Wieczna Kobiecość” promieniuje na całość bytów i przyciąga je poprzez miłość, oddziałując coraz bardziej na ludzi, tak że obecnie jej wpływowi podlega już ciało człowieka, oczyszczane przez sakramenty, a także sztuka oraz nauka. Dochodzimy w ten sposób do pierwszej kluczowej syntezy myśli Teilharda, dotyczącej miłości: Miłość materialna, czyli grecki *eros*, oraz

EF, s. 30.

²⁷ EF, s. 157.

jego uwznioślona forma w postaci *agape*, łączą się w jednej miłości boskiej²⁸ Czy takie ujęcie miłości nie jest jednak tylko poezją?

Otóż nie. U Teilharda bowiem całość myśli ma niesamowitą spójność, która budzi niepokój wielu myślicieli i jest odzwierciedleniem spójności opisywanego świata. Dlatego też miłość – według autora *Eternel Féminin* – nie jest jedynie dodatkiem do stworzenia, elementem upiększającym i dekoracyjnym. Miłość bowiem stwarza. Jest „sposobem” stwarzania, gdyż – zgodnie z jednym z podstawowych jego założeń: „stwarzać znaczy jednoczyć (scalać)” Z kolei jedność będąca wynikiem miłości jest „jednością personalistyczną”, czyli taką, która nie niszczy różnic między jednostkami, nie tworzy kolektywu, lecz pozwala na różnorodność, a nawet jest tym mocniejsza, im te różnice są wyraźniejsze.

Fakt silnego powiązania w myśli filozoficzno-teologicznej Teilharda miłości i stworzenia pozwala mówić o metafizyce miłości. Byt istnieje dzięki miłości, której owocem jest jedność – czyli „byt-przez-jedność” Jego zaś teoria miłości daje nam możliwość zrozumienia bytu i sama jest możliwa do zrozumienia tylko w perspektywie bytu, który istnieje poprzez jednoczenie. Ta metafizyka jedności jest podłożem do odkrycia działania miłości w świecie i tworzy podwaliny mistyki Teilharda.

2. Uosobienie Kobiecości

Aby zrozumieć mariologię Teilharda, konieczne jest uświadomienie sobie, że Autor nie pretenduje nigdy do przekazania w ręce czytelnika jakiejś wyczerpującej formy nauki na temat Bożej Rodzicielki²⁹ lub też do tworzenia jakichś alternatywnych względem obowiązujących teorii teologicznych. Celem, jaki mu przyświeca, pozostaje od początku do końca stworzenie dzieła apologetycznego, o czym często przypomina de Lubac³⁰ Teilhard mianowicie pragnął ukazać współczesnemu człowiekowi obecność Boga w podlegającym szybkim przeobrażeniu kulturowo-społecznym świecie. Ponieważ wątki mariologiczne podporządkowane są również temu założeniu, ich obecność w jego pismach służy jeszcze większemu zaakcentowaniu podstawowych i fundamen-

²⁸ EF, s. 47.

²⁹ Por. EF, s. 194.

³⁰ Por. H. de Lubac, *Teilhard missionnaire et apologiste*, s. 107; tenże, *La note sur l'apologetique Teilhardienne*, w: tenże, *La prière du Père Teilhard de Chardin*, dz. cyt., s. 145-222.

talnych twierdzeń, tworzących jego teologię. Tłumaczy to fakt braku obecności w dorobku pisarskim P. Teilharda jakiegokolwiek dzieła w pełni i bezpośrednio poświęconego Maryi, co nie oznacza jednak, iż jest Ona potraktowana przez omawianego autora marginalnie. Charakterystyczna bowiem dla Teilharda jedność i spójność rzeczywistości ma swe odzwierciedlenie również w twórczości, w której wiele tematów pokrywa się lub zyskuje pełniejszy sens poprzez związanie ich z innym zagadnieniem. Tak więc obszernie i bogate rozważania Teilhardowe nad miłością nie są zamkniętym systemem zdań lecz otwierają umysł czytelnika na inne zagadnienie, jawiące się jako zwieńczenie całego inspirującego rozważania nad miłością. Jego nieobecność spowodowałaby, że „agapetologia” P. Teilharda zbliżałaby się do ideologii, czyli stanowiłaby jedynie podporządkowanie całości rzeczywistości jednej zasadzie stanowiącej normę dla ogółu bytu i nie mającej wiele wspólnego z wiarą chrześcijańską. Uświadomienie sobie jednak prawdy, że na miłość można spojrzeć jako na przejaw boskiego planu wiążącego historię zbawienia z Maryją, pozwala traktować myśl Teilharda de Chardin jako wpisującą się w wysiłek mówienia ludzkim językiem o sprawach Bożych, czyli w teologię.

Ta specyficzna mariologia opiera się nie – jak w przypadku innych części jego myśli – na wynikach nauk przyrodniczych, lecz na symbolu. Jest to podstawowa kategoria całego poematu poświęconego „Wiecznej Kobiecości”, w którym zawiera się podstawowy zrąb całości wątków maryjnych. Boża Rodzicielka ukrywa swą obecność pod osłoną innych rzeczywistości, których uchwyceniu służy symbol – osadzony często w pięknym i poetyckim języku. Odslaniającą swą obecność przez symbol należy nazwać „Dziewicą ukrytą”, czemu daje wyraz Henri de Lubac, tym określeniem oznaczając jeden z rozdziałów *Éternel Féminin*. Aby symbol właściwie odczytać i zrozumieć, potrzeba wielkiej wiary, potrzeba pokory samej Maryi i potrzeba wreszcie zaakceptowania w pełni obecności Boga w świecie – na wzór Chrystusa Kosmicznego.

W tym miejscu nie sposób nie wspomnieć o kluczowym w teologii pojęciu *typu* oraz *typologii*. Prawdziwej katolickiej teologii nie da się bowiem uprawiać bez głębokiego zrozumienia roli tego pojęcia nie tylko w teologii biblijnej, ale również w liturgice, teologii duchowości, a zwłaszcza teologii dogmatycznej. Odczytywanie Starego Testamentu za pomocą nowotestamentowego klucza nie tylko ubogaca rezerwuar teologicznych treści, lecz wprowadza charakterystyczny dla teologii katolickiej wymiar powszechności i uniwersalności historii ludzkości,

tak charakterystycznej dla teologii Teilharda de Chardin. Typologiczne rozumienie Pisma Świętego oznacza jednak znacznie więcej: prowadzi wprost do mistyki, która przełamuje ograniczające ramy analitycznego myślenia i prowadzi bezpośrednio, jak to wyraził Orygenes, do Ducha: „przez jedno słowo czytający zostaje pochwycony przez całą sieć (...); dlatego każde słowo Pisma Świętego jest tak nieskończenie owocne, a wielość litery wyraża nie tylko ubóstwo, ale także duchowe bogactwo”³¹ W ten sposób Teilhardowy symbol staje się dzięki duchowi żywy i prowadzi do kontemplacji piękna w nim zawartego, jak „rzeka wody życia”, która unosi wszystko swym powolnym i głębokim nurtem³².

Święty Augustyn wiąże miłość z mądrością (*sapientia*), ponieważ obie te cnoty zobowiązują do określonej postawy względem Boga i drugiego człowieka³³ Dla Teilharda Miłość i Mądrość łączą się w Maryi. Podstawowym bowiem symbolem, pod którym jak „za zasłoną” chrześcijanin odnajduje Bożą Rodzicielkę, jest biblijna Mądrość:

„Pan mnie zrodził jako początek swej mocy,
przed dziełami swymi, od pradawna.

Od wieków zostałam ustanowiona,

od początku, przed pradziejami ziemi” (Prz 8, 22-23).

Te słowa są inspiracją Teilharda przy pisaniu poświęconego Matce Bożej poematu, albowiem widzi on w nich odwołanie do Matki Jezusa. Podobne fragmenty odnajdziemy również w powstałej w Egipcie w I wieku przed Chrystusem *Księdze Mądrości*, w której obeznany z literaturą grecką autor przypisuje Mądrości cechy osobowe. Podaje on 21 przymiotników określających Bożą Mądrość, przez co wskazuje dodatkowo na jej doskonałość (3 x 7). Tak więc Mądrość jest zależna od Boga i uczestniczy w Jego majestacie, może jednak działać autonomicznie i być utożsamiona z Duchem. Wielu osobom przyzwyczajonym dzisiaj do protestanckiego (naturalistycznego) podejścia do Maryi takie skojarzenie wydaje się oczywiście dużą przesadą. Co bowiem może mieć wspólnego młoda Żydówka, wybrana przez Boga dwa tysiące lat temu, aby urodzić Mesjasza, z początkiem stworzenia, a więc niejako z samą Bożą naturą, której jako jedynej przysługuje moc stwarzania?

³¹ Orygenes, *Duch i ogień*, Kraków 1995, s. 98.

³² Por. J. Corbon, *Liturgia źródło wody życia*, Poznań 2005, s. 14.

³³ Zob. O. O'Donnovan, *La sagesse*, w: *Dictionnaire critique de la théologie*, s. 1054.

Pierre Teilhard de Chardin nie ma ambicji, aby jego tok myślenia przekonał wszystkich, ale raczej dzieli się własnym doświadczeniem, nierzadko z pogranicza mistyki, a wyraz temu daje H. de Lubac, który nie sili się na tworzenie argumentów na zasadność wątków mariologicznych starszego współbrata. Mimo to z perspektywy nie racjonalistycznego dyskursu lecz raczej z punktu widzenia głębokiej wiary (lub wschodniego chrześcijaństwa) Boża Mądrość, posiadając cechy osobowe, łączy się z obecnym w świecie pierwiastkiem „Wiecznej Kobiecości” właśnie w Maryi. Ponieważ w pełni uzasadnione jest spojrzenie na Boży plan zbawienia nie tylko z punktu widzenia czasowości, lecz również jakby od wewnątrz – Bożymi „oczyma”, szczególna rola Matki Bożej w ekonomii zbawienia skłania Teilharda do dostrzegania Jej obecności i oddziaływania od samego początku stworzenia. Dzięki związaniu Maryi z „Wieczną Kobiecością” zyskuje Ona kosmiczny charakter, jednak nie sama z siebie, lecz przez związek ze swym Synem, Jezusem Chrystusem, oddziałującym również na całość Wszechświata. Jest więc Maryja z jednej strony w pełni osobowa i historyczna, z drugiej jednak jest pierwiastkiem powszechnym. O ile jednak nie budzi żadnych zastrzeżeń afirmacja związanego z konkretnym miejscem i czasem istnienia Matki Jezusa, to uznanie Jej preegzystencji (ani Teilhard ani de Lubac nie odnoszą takiego pojęcia do Maryi) stanowi z pewnością dla wielu dużą trudność. Spowodowane jest to tym, że Teilhard de Chardin patrzy na historię zbawienia holistycznie, już w pierwszych jej etapach upatrując elementy antycypujące objawioną w pełni dopiero później rzeczywistość. Tak więc Maryja nie jest przejawem (jednym z wielu) „Wiecznej Kobiecości”, lecz „Wieczna Kobiecość” jest Jej symbolem. Maryja istnieje wcześniej i dlatego jest wzorem i punktem odniesienia dla całości „zjawiska”, które Teilhard określa jako „kobiecość”

Obecność Maryi przejawia się różnorodnie. Ponieważ wraz z przyjściem Chrystusa na świat nastąpiło oczyszczenie pojęcia miłości oraz jej przeobrażenie, a chrześcijaństwo zaakcentowało element duchowy nad materialnym, zaprowadzając w ten sposób doskonalszą formę humanizmu, zaistniała nowa forma kobiecości – „idealna Kobiecość” – o jakościowo nowym oddziaływaniu stwórczym i widoczna przez to, że ta „nowa” religia postawiła przed kobietą nowy ideał: piękniejszy oraz obdarzony „w najwyższy stopniu płodnością”, ponieważ łączący w sobie cechy kobiety, matki i zarazem dziewicy³⁴ Dlatego tajemnice

³⁴ EF, s. 44.

z życia Bożej Rodzicielki stają się źródłem właściwie przeżywanej kobiecości dla każdej kobiety³⁵ Jak to jest możliwe?

Aby to wyjaśnić, Henri de Lubac poświęca temu zagadnieniu kilka stron swojego komentarza, gdyż jest świadomy, że niewłaściwe zrozumienie tego zagadnienia może spowodować powstanie oskarżeń o gnostyczny lub – aby pozostać w zgodzie z Ireneuszową systematyzacją herezji pierwotnego Kościoła – pseudognostyczny sposób myślenia Teilharda, a mianowicie o przejście od materialnego i osobowego świata w krąg jakichś bytów nieokreślonych i bezosobowych – „mitologii abstrakcji” Ten francuski teolog i badacz dziejów myśli nie ma jednak wątpliwości, że sposób rozumowania jego współbrata nie ma nic wspólnego z wypaczeniem ortodoksyjnej nauki. Podejście Teilharda bowiem jest przeciwne temu, które jest obecne w gnozie. Podobnie jak w przypadku opisanego wcześniej rozumienia Chrystusa powszechnego, omawiany autor upatruje podstawę istnienia rzeczywistości nieograniczonej do granic czasowych i przestrzennych w osobowym bycie Bożej Rodzicielki. Historycznie istniejąca Maryja zyskuje dzięki Bożemu planowi moc oddziaływania na całość bytu ponad historią, a więc i czasem – *Ab initio creata sum*, jak to na samym początku poematu zaznaczył Pierre Teilhard. Boży plan łączy bowiem Maryję w sposób nieporównywalnie większy niż innych ludzi z Jej Synem, którego wymiar powszechny jest podstawą istnienia rzeczywistości. To dzięki Chrystusowi Maryja cieszy się takim właśnie udziałem w historii zbawienia, która – zgodnie z teologią historii Teilharda – rozciąga się od samego początku świata aż do jego spełnienia się w Pleromie. Dzięki Chrystusowi Maryja jest, jak i On, *Universale concretum*, a Jej osoba promieniuje na cały świat. Maryja jest więc w powiązaniu z Chrystusem kosmicznym przede wszystkim „Matką” i „Królową” wszystkich rzeczy, całego Kosmosu, jest „Perłą Kosmosu, Królową i Matką wszystkich rzeczy” Choć krytyczne podejście de Lubaca nie prowadzi do uznania takiego ujęcia Maryi za błędne, to jednak wskazuje, iż tu właśnie tkwi „śmiałość jego mariologii”³⁶ Łagodzi je jednak z drugiej strony spostrzeżenie, że całą istotę Maryi można sprowadzić do faktu, że jest Ona uobecnieniem Chrystusa. Ponieważ Jezus staje się w Niej „transparentny”, właściwe przedstawienie mariologii musi akcentować nadrzędne miejsce chrystologii oraz umiejscowienie mariologii Teilharda w obrębie rzeczywistości boskiej. Choć bowiem nie ulega wątpliwo-

Por. EF, s. 187-188.

³⁶ EF, s. 192.

ści, że Maryja jako stworzenie plasuje się gdzieś pomiędzy Bogiem a człowiekiem, to jest jednak narzędziem działania łaski Bożej, jest Tą, która „przyciągnęła Słowo Wcielone na Ziemię” Co więcej, Maryja nie tylko „uwiodła Boga”, że posłał swego Syna, Ona „uwodzi” świat, aby go dać Bogu. W Niej dokonuje się przymierze Stwórcy i stworzenia. Nie jest to jednak przymierze jednorodne w historii. Najpierw zawiązuje się na płaszczyźnie ciała i materii, potem przenosi się na sfery coraz odleglejsze od materii, a coraz bardziej związane z duchem, a więc na wszelkie przejawy intelektualnej działalności człowieka, takie jak sztuka i nauka. Dlatego dzięki Maryi, uosobieniu „Wiecznej Kobiecości”, pewnego dnia, gdy już wszystko zostanie oddane Bogu, „nie zostanie nic więcej niż «Wieczna Kobiecość» – jednoczący urok Chrystusa powszechnego”³⁷ Mariologia spełnia się w chrystologii.

Dostrzeżenie w Matce Bożej uosobienia „Wiecznej Kobiecości” pozwala także widzieć nawet w mitologicznych obrazach Jej zapowiedź. Nie boi się więc Teilhard uznać Demeter czy wieszczkę sybilijską za przejawy ukoronowanego w Maryi wiecznego pierwiastka kobiecego w świecie. Czy nie powinno to jednak wystarczająco nas odstraszyć od wizji Teilharda? A może jest to przejaw katolickiej czyli powszechnej teologii religii na miarę XXI wieku, który nie może już przechodzić obojętnie nad faktem pluralizmu religijnego? Niestety, H. de Lubac w swojej hermeneutyce nie posuwa się do jednoznacznych odpowiedzi na takie rodzące się u każdego świadomego czytelnika pytanie. Nie próbuje również umiejscowić tych zrębów mariologicznych w całości systemu mariologii katolickiej. Jest to z pewnością duża szkoda, ponieważ takowe głębsze analizy mogłyby wnieść wiele nowości do współczesnej teologii oraz przewyciężyć opory wobec myśli Teilharda, powstające często z powodu stosowania przez francuskiego jezuitę języka oraz metod nie mieszczących się w tradycyjnie uprawianej nauce. Tym bardziej, że oparte nieraz na intuicji rozumowanie P. de Chardina mogłoby, jak się wydaje, rzucić nowe światło na dyskutowany przed Soborem, a dziś jakby zarzucony, problem zbawczego pośrednictwa Maryi.

Oczywiście, Teilhard de Chardin czerpie inspiracje również z „tradycyjnych” dogmatów maryjnych. Co więcej, należy powiedzieć, choć nie powinno to budzić żadnej wątpliwości, że w pełni akceptuje katolicką naukę na temat Bożej Rodzicielki. Jak podaje de Lubac, Teilhard nie miał żadnych problemów z przyjęciem proklamacji przez

EF, s. 41.

Piusa XII dogmatu o Wniebowzięciu Maryi, albowiem już dziesięć lat wcześniej odnosił do Bożej Rodzicielki fragment *Listu do Efezjan*, mówiący o „wstąpieniu” Chrystusa (Ef 4, 8-10). Niepokalane Poczęcie natomiast ujmował jako cudowne połączenie elementów biernego i nieruchomego z czynnym i aktywnym. Rozważał również rolę Maryi w Kościele i wskazywał na mistyczny związek Maryi z Kościołem.

Teilhard pojmuje tutaj Maryję zgodnie z nurtem ciągnącej się od starożytności tradycji, jak to wykazuje godny zaufania w tej dziedzinie H. de Lubac. Maryja i Kościół posiadają przymioty dziewictwa oraz macierzyństwa, wzajemnie ze sobą związane na wzór Chrystusa, który jest jeden, choć posiada ciało materialne oraz mistyczne. Można tę prawdę ująć w ten sposób: macierzyństwo – to ciało materialne przez zrodzenie oraz dziewictwo – ciało mistyczne przez swą pełnię. Dlatego – zdaniem de Lubaca – dwa pojęcia: „zrodzenie i pełnia” dobrze streszczają całą mariologię Teilharda. Jest to jednak refleksja sięgająca już starożytności. Przecież Ambroży, Augustyn, Efrem i Cyryl Aleksandryjski pisali o Maryi, Dziewicy i Matce zarazem, jako prototypie Kościoła, pozostającym w stosunku do niego w ścisłym związku mistycznym. Następnie przejęło tę myśl średniowiecze (np. Izaak Stella) ucząc, że „Tego, kogo zrodziła Maryja, Kościół rodzi na nowo każdego dnia”³⁸ Nowożytność zapomniała, niestety, o tej prawdzie i dopiero w XX wieku pojawili się autorzy podejmujący na nowo tę wartościową tradycję, a wśród nich, oprócz Teilharda, wspomniani już J. Monchanin, G. von Le Fort w dziele zatytułowanym *La femme éternelle*³⁹, E. Stein w *La femme et sa destinée*, Hans Urs von Balthasar, Paul Claudel w *L'Épée et la miroir* oraz jako zwieńczenie: ojcowie soborowi przez przegłosowany w 1964 roku dokument *Lumen gentium*, a dokładniej mówiąc: jego ostatnią część. Na powstanie tego ostatniego miał z pewnością wpływ (choć – zdaniem de Lubaca – mniejszy niż na *Gaudium et spes*⁴⁰) Teilhard.

Henri de Lubac, idąc za określeniem Scheebena, konstatuje na podstawie myśli współbrata, że między Maryją a Kościołem istnieje relacja perychorezy i „tak jak Maryja, rodząc Jednego, staje się przez to matką wielu, tak Kościół, rodząc wielu, staje się matką Jedności”⁴¹ Maryja bowiem jako Ta, która przez swą doskonałą czystość otwiera

³⁸ EF, s. 48.

³⁹ Wydanie niemieckie, *Die Ewige Frau. Die Frau in der Zeit. Die zeitlose Frau*, München 1934.

⁴⁰ Por. *Teilhard posthume*, s. 145-155.

⁴¹ EF, s. 48.

się w sposób doskonały na Boże działanie i Jego łaskę, jest obrazem Kościoła, a nawet jest Kościołem. Ona też, tak jak Kościół, pośredniczy w przekazywaniu Bożych darów, jest „przestrzenią” objawienia się Boga, z Niej rodzi się zbawienie dla świata, podobnie jak z Kościoła, poza którym nie ma zbawienia. Dlatego Maryja jest Matką całej ludzkości.

3. Czystość

Przedstawione powyżej rozumienie roli Maryi we Wszechświecie implikuje oryginalne i godne uwagi ujęcie tradycyjnej cnoty czystości, której wartość nie wypływa wprost z porządku moralnego, ale raczej ontycznego i dlatego wiąże się z pojęciem piękna. Jego znaczenie podkreśla okoliczność towarzysząca pisaniu przez Teilharda poematu o „Wiecznej kobiecości” – mianowicie składane przez niego śluby wieczyste. Podczas pobytu w wojsku, na froncie pierwszej wojny światowej w funkcji sanitariusza, przygotowywał się jako młody – od siedmiu lat będący księdzem – jezuita do złożenia w będącej dziś niemal częścią Lyonu miejscowości Sainte-Foy-lès-Lyon dnia 26 maja w kaplicy nowicjatu swoich ostatnich ślubów. Postanowił wtedy napisać dziełko na temat dziewictwa, poświęcone czci Matki Bożej⁴² I choć, jak podaje de Lubac, opierając się na zapiskach Teilharda z jego dziennika, dziewictwo było pierwotnym tematem poematu i pozostało nim do końca, to jednak zostało ukazane w znacznie szerszej perspektywie, bo jako konsekwencja rozważania o „Wiecznej Kobiecości”

George H. Tavard, autor książki *Woman in Christian Tradition*, uważa, że na rozumieniu kobiecości u Teilharda mocno zaważyło pojęcie grzechu pierworodnego, gdyż właśnie od czasu „rajskiego przestępstwa” kobieta jest dla mężczyzny przede wszystkim pokusą. Dlatego ten amerykański teolog stwierdza, że „choć pojęcie «grzechu pierworodnego» nie pojawia się w poemacie [*Éternel Féminin*], to jego obecność jest tam mocno zaznaczona”⁴³ Jest to cenna uwaga, podjęta również przez de Lubaca, ponieważ – jak wiadomo – jednym z głównych zarzutów wysuwanych na płaszczyźnie teologicznej w stosunku do „doktryny” Teilharda de Chardin było rzekome odrzucenie przez niego tradycyjnej nauki na temat grzechu pierworodnego. Nie znaczy to jednak, by Teilhard w swoim poemacie na temat miłości zgadzał się

EF, s. 23.

⁴³ G. Tavard, *Woman in Christian Tradition*, Indiana 1973, za: www.womenpriests.org.

na utożsamianie ludzkiej seksualności ze skutkami grzechu, dziedzicznego przez całą ludzkość. Materia nie jest bowiem grzeszna, grzeszne jest zaś to wszystko, co przeciwstawia się powszechnemu prawu jednoczenia we Wszechświecie, to, co uniemożliwia jedność, a więc co nie jest prawdziwą czystą miłością. Dopiero mając na uwadze takie założenie można by uznać ludzką seksualność, która – niewłaściwie zrozumiana i potraktowana przez człowieka – staje się celem sama w sobie i przeciwstawia się rzeczywistej jedności międzyludzkiej, za owoc grzechu pierworodnego i za przejaw grzeszności. Co więcej, de Lubac cytuje pytanie Teilharda de Chardin, zapisane w jego pamiętniku: „Czy wszystkie wielkie i czyste miłości: ta względem Boga, ta do spekulacji intelektualnych, ta do Kosmosu – nie są przekształceniami tej miłości fundamentalnej, kosmicznej (seksualnej), którą jednostka przenosi na szczególne przedmioty?”

Miłość – zdaniem Teilharda – nie może zostać oddzielona od materii i zmysłowości, a więc również od piękna, które w naszym odbiorze opiera się na ogół na jakimś fenomenologicznym doświadczeniu. Powinna jednak, idąc jakby w przeciwnym kierunku, zyskiwać wymiar powszechny, transcendentny, tak jak temu dał wyraz Dante Alighieri, podnosząc własną miłość do Beatrice Portinari do kategorii miłości ponadindywidualnej.

W tym świetle wspaniale zarysowuje się rola Chrystusowego odkupienia dokonanego, jak to zostało już przedstawione, w historycznym wydarzeniu krzyża. Sam człowiek bowiem, opierając się wyłącznie na własnych siłach, a będąc zraniony w swej naturze i przez to łatwo ulegając pozornemu „wdziękowi” materii, był skazany na ograniczanie się do miłości cielesnej – seksualnej. Bez Bożej pomocy nie był w stanie przekroczyć bariery własnych zmysłów, aby wznieść się na wyższy poziom, gdyż nie dostrzegał piękna miłości uwznioślonej, miłości prawdziwej, która jednoczy. Według de Lubaca, w takim ujęciu sytuacji człowieka grzesznego Teilhard przybliżył się do ewangelicznego i patrystycznego rozumienia natury upadłej i dlatego dla porównania cytuje stwierdzenie Orygenesusa: *Ubi peccata sunt, ibi est multitudo*⁴⁴ Oto jednak przychodzi na świat Zbawiciel. Gdy nastaje ewangeliczna „pełnia czasów”, wówczas „wszystko zaczyna się od nowa i niemal wszystko się odnawia”⁴⁵, tak by człowiek mógł na nowo odkryć drogę do pełni miłości, opierając się przy tym wszelkim pokusom i niewłaś-

⁴⁴ Por. EF, s. 46.
Por. tamże.

ciwemu rozumieniu otaczającej go rzeczywistości. Chrystus „wyzwala” miłość, „uwalnia” ją; dzięki zmartwychwstaniu Jezusa również miłość „zmartwychwstaje”, jak wskrzeszony Łazarz. Czyż więc nie należy zawołać, zbliżając się znów do nurtu myśli patrystycznej: „o szczęśliwa wino!”, bo potęga miłości odrodzonej przez Chrystusa, rozświetlająca wszelkie mroki zła biorącego swój początek w źle pojętej i przeżytej miłości, pozwala nam myśleć i mówić o grzechu tak samo, jak wyśpiewuje to starożytny wers *Exultetu: o, felix culpa*.

Zrozumienie dziewictwa, tak jak ma to miejsce w przypadku dogmatu o ciągłym dziewictwie Maryi, jest możliwe jedynie w obrębie wiary. Wiąże się ono z cnotą miłości bliźniego, z tym, że nie ogranicza się do sfery życia indywidualnego, ponieważ miłość względem drugiego człowieka wykracza poza okrąg pojedynczej osoby. Dziewictwo naprowadza wewnętrzne dynamizmy osoby ludzkiej na właściwe tory, jednoczy je „w jeden akt niepowtarzalnej miłości, nieprzeciętnie bogaty i intensywny”⁴⁶, jest promieniowaniem piękna i sprawia to, co tak wspaniale zaistniało w Maryi Dziewicy: zintegrowanie osoby w niej samej. Dziewictwo, jak i jego synonim czyli czystość, sublimuje i podnosi na wyższy poziom energię zawartą w ludzkim duchu, dzięki czemu człowiek jednoczy się sam ze sobą. Są więc dziewictwo i czystość podstawą do najistotniejszego – w myśli Teilharda – procesu wzrostu, przeobrażania się, z którym jednak związana jest konieczność wyrzeczenia i umartwienia.

Ta potrzeba wysiłku jeszcze bardziej przybliżyła pojęcie czystości do innego podstawowego pojęcia teologii Teilharda, jakim jest postęp. Czystość jest warunkiem postępu jednostkowego, jak i całej ludzkości, jest też ich przejawem i owocem. Czystość, tak jak postęp, narażona jest także na zło, gdyż może ulec potędze materii i sprzeniewierzyć się sobie zatracając się w potężnych mocach rozproszonych i rozprasającej materii. Takie „zdeprawowanie” czystości wywołuje dużo większe skutki negatywne. Autor uważa bowiem, nawiązując świadomie, ale i krytycznie, do Zygmunta Freuda, iż cała sfera działalności osoby ludzkiej wypływa z zakotwiczonego głęboko w człowieku popędu seksualnego. Nie znajdziemy jednak u Teilharda tego naturalistycznego i ograniczonego spojrzenia na dziedzinę ludzkiej działalności, gdyż popęd seksualny ulega pewnej formie sublimacji, tak jak miłość, tak że człowiek dąży do oderwania się od związanego z materią popędu

⁴⁶ Tamże, s. 28.

i w konsekwencji niejako aktywność człowieka traci swe przyziemne źródło. Nie jest to oczywiście proces łatwy dla człowieka, gdyż wymaga wiele wysiłku. Dlatego może się zdarzyć, że ktoś zaneguje w swoim życiu proces sublimacji miłości, zamknie się na poszukiwanie i odkrywanie głębi i owocności czystości. Jest to najtragiczniejszy nieporządek w życiu osoby, zaprzeczenie człowieczeństwa, poddanie się wpływowi nieporządku zaistniałego w świecie w wyniku grzechu.

Teilhard de Chardin mocno odczuwał pragnienie życia w tak rozumianej czystości. Analizując jego zapiski z dziennika, de Lubac stwierdza, że omawiany autor wkroczył w sferę mistyki, podobną do tej, którą można odnaleźć w pierwszych rozdziałach *Twierdzy wewnętrznej* św. Teresy od Jezusa, gdzie – zgodnie z realizmem św. Pawła i św. Jana – „Bóg staje się ostatecznie wszystkim we wszystkich w atmosferze czystej miłości (*sola caritas*)”⁴⁷

Czystość różni się od miłości. Choć, oprócz funkcji jednoczenia sił duchowych danej jednostki, pełni również – tak jak i miłość – zadanie tworzenia jedności kosmicznej, czystość służy co najwyżej miłości. Miłość bowiem operuje między poszczególnymi jednostkami wszechświata, czystość zaś kieruje osobę wprost w sferę coraz większej doskonałości, jest „przyciąganiem kosmicznym bezpośrednim”⁴⁸ Henri de Lubac kojarzy tę myśl Autora z postawą św. Franciszka z Asyżu. Dowodem podobieństwa jest napisany przez Teilharda *Hymne à la Matière*⁴⁹, w którym zwraca się on do materii, aby pozwoliła mu przez „wysiłek, oddzielenie i śmierć” przekroczyć siebie i wznieść się w sferę ducha, jednocześnie jednocząc się z całym Wszechświatem. Pierre Teilhard mówi o tym, czego Franciszkowi z Asyżu udało się dokonać właśnie dzięki czystości, widzi więc w czystości drogę do ukochania świata – Bożego stworzenia, będącego Jego „diafanią”

Czystość, ujęta jako synonim dziewictwa, mogłaby nasuwać przekonanie, że może się realizować jedynie w stanie bezzennym. Oczywiście takie przeświadczenie nie ma nic wspólnego z nauką Teilharda. On sam jako duszpasterz miał możliwość asystowania przy sakramencie małżeństwa oraz wygłaszania z tej okazji kazań, co było bezpośrednim powodem jego refleksji na temat związku mężczyzny i kobiety. Doszedł on do wniosku, że teologia małżeństwa uległa znacznemu rozwojowi

⁴⁷ H. de Lubac, *La pensée religieuse de Teilhard de Chardin*, Paris 1962, s. 223.

⁴⁸ Por. EF, s. 36.

⁴⁹ Jest to część dzieła *La Puissance Spirituelle de la Matière*, w: P. Teilhard de Chardin, *Hymne de l'Univers*, Paris 1961, s. 111-115.

i dzisiaj potrafimy o wiele lepiej rozumieć, czym ono jest. Najważniejszą rolę odgrywa w nim oczywiście miłość powstająca dzięki temu, że mężczyzna, naturalnie skłonny do oporu przeciw jakiegokolwiek formie rozproszenia i podziału, szuka swego uzupełnienia. Dlatego poszukuje jakiegoś elementu jednoczącego, jakiejś zasady, którą odnajduje w kobiecie, chociaż jest ona powszechnie obecna w całym Wszechświecie. Jeśli jednak ich związek zamknie się w sobie, izolując ich jedność od reszty rzeczywistości, stanie się tylko przejawem „egoizmu we dwoje” i nie osiągnie pełni rozwoju. Potrzeba więc włączyć w tę jedność mężczyzny i kobiety element trzeci. Małżonkowie potrzebują „ostatecznego Celu” i „całkowitego Centrum”, czyli perspektywy przyszłości lub – by się wyrazić tradycyjnym językiem teologii – nadziei, aby zachować swój związek i siebie – swe osobowości. Wnikliwsza analiza teilhardowskiej czystości pozwala zatem dostrzec, że dokonuje się w niej połączenie dwóch podstawowych pojęć chrześcijaństwa. Z jednej strony czystość jest wyrazem miłości, czyli bezinteresownej gotowości do oddania siebie drugiemu, z drugiej zaś potrzebuje nadziei do istnienia. Bez nadziei czystość nie ma prawa bytu, albowiem człowiek potrzebuje widzieć przed sobą perspektywę, potrzebuje Boga, musi Go szukać nie tylko we wzajemnej wymianie myśli, uczuć, marzeń, ale również „przed sobą” – we wspólnych celach wynoszących ducha na wyższy poziom doskonałości. Albowiem tylko triada: mężczyzny, kobiety i Boga, pozwoli mu na osiągnięcie tej jedności i spełnienia, które stoją u początku ich związku⁵⁰

Jest to rzeczywiście myśl odważna, zasługująca tym bardziej na zauważenie, iż ówczesna teologia małżeństwa ograniczała dość mocno cele sakramentalnego związku dwóch osób do prokreacji. Czy jednak Teilhard nie popełnił błędu odwrotnego? Dziecko jest bowiem dla niego jakby tylko zastępczym celem małżeństwa i zdaje się nie posiadać żadnego znaczenia dla jakości relacji wśród małżonków. Takie wnioski są naturalną konsekwencją deprecjacji powstania życia w akcie płciowym, czemu Autor daje jeszcze mocniej wyraz w eseju *Ewolucja pojęcia czystości*. Zasługuje on na szczególną uwagę.

Napisany w 1934 r. w Pekinie, w polskim tłumaczeniu opatrzony został dodatkowymi komentarzami, usiłującymi naprowadzić czytelnika

⁵⁰ W Polsce ukazało się tłumaczenie trzech przemówień Teilharda, wygłoszonych z okazji uroczystości ślubnych: *O szczęściu, cierpieniu i miłości*, Warszawa 1981, zawartych również w: *Zarys Wszechświata personalistycznego*, t. 2, s. 219-229.

nika na właściwe tory interpretacji⁵¹ De Lubac w swojej analizie posuwa się znacznie dalej, zestawiając ten tekst z innymi pismami Teilharda oraz sięgając do cennych zapisków z dziennika oraz listów Autora, wysyłanych między innymi do niego samego, dzięki czemu daje on czytelnikowi rzetelne opracowanie mogącego budzić kontrowersje eseju⁵²

Teilhard rozpoczyna swe refleksje od analizy współczesnej teologii moralnej w jej podejściu do sprawy ludzkiej seksualności. Choć każda religia ceni na swój sposób cnotę czystości, w chrześcijaństwie jest ona szczególnie mocno zakorzeniona lecz – niestety – w ciągu wieków była źle rozumiana, co wynikało z obecności w Kościele prądów gnostycznych, traktujących materię jako złą z samej swej natury. Stąd nierzadko asceza chrześcijańska, mimo że z założenia miała prowadzić tego, kto ją podejmował, do Boga, była praktykowana niewłaściwie, jako umartwienie dla umartwienia, przez co traciła swój cel i perspektywę. Według Teilharda jednak, w dzisiejszych czasach w wyniku procesu ewolucji miłość staje się coraz bardziej obecna w świecie i człowiek coraz lepiej rozumie, czym cnota czystości być powinna.

Nie bez znaczenia oraz powiązania z tym nowym rozumieniem cnoty czystości jest zmiana pojmowania istoty samego Boga. W średniowieczu klasyczna scholastyka pojmowała Boga jako *Actus purus*, czyli Byt pozbawiony jakichkolwiek oznak potencjalności, a więc tego wszystkiego, co się kojarzy z ludzkimi przeżyciami, zwłaszcza takimi jak: uczucia czy emocje. Obecnie natomiast Bóg staje się w teologii coraz bardziej „ludzki” w tym sensie, że nie jest już niezdolny do współczucia oraz litości, a Jego „czystość” przestaje być utożsamiana z całkowitym oddzieleniem od świata i człowieka. J. Moltmann wykazał na przykład, że gdy mówimy o Bogu „niepokonalnej subiektywności, który determinuje samego siebie i jest poznawany wyłącznie poprzez siebie samego w «najczystszej akcji» (*actus purissimus*) swojej potrójnej osobowości”, posługujemy się wówczas przede wszystkim kantowskimi kategoriami myślenia⁵³

Z założenia cnota nie jest brakiem i negacją, lecz musi zawierać jakiś wymiar pozytywny. Cnota czystości nie może być więc tylko

⁵¹ Por. P. Teilhard de Chardin, *Ewolucja pojęcia czystości*, w: *Moja wizja świata*, t. 2, Warszawa 1987, s. 80-100.

⁵² Por. K. Paczos, *Czekając aż przyjdzie. Radykalizm chrześcijański w epoce postindustrialnej*, Warszawa 2005, s. 191-205.

⁵³ J. Moltmann, *Theology of hope*, Edinburgh 1969, s. 53.

odrzucając własnej cielesności, zrezygnowaniem z poruszeń cielesnych i wiążących się z nimi emocji. Nie da się również poprowadzić, jak dawniej to czyniono, linii demarkacyjnej między światem *sacrum* i *profanum*, albowiem „prawdę mówiąc, rzeczy nie dzielą się na święte i świeckie, albo na czyste i nieczyste. Ma natomiast sens podział na właściwy i niewłaściwy kierunek”⁵⁴

Etyka Teilharda jest w całej pełni teleologiczna, dlatego też cnota czystości jest u niego nakierowaniem się człowieka na Boga, ale nie przez odrzucenie i negację, lecz przez sublimację. I tutaj znów się pojawia cnota nadziei, o której J. Moltmann pisał, że jest ona ściśle związana z podejściem do realnie istniejącej rzeczywistości i sprawia, że widzimy w świecie obecność Boga, który potrafi zmieniać rzeczywistość⁵⁵ Skoro zaś droga człowieka do Boga wymaga energii, z której człowiek będzie brał siły, aby wznieść się wyżej, dzisiaj nie może on zrezygnować z wielkiego potencjału, jaki tkwi w materii, przez zwykłe jej odrzucenie. Autor ten uważa, że ludzkość dorasta powoli do momentu, gdy człowiek przewycięży tkwiący w seksualności pierwiastek zła, czyli to, co jest w stanie odwieść go od właściwego, boskiego celu i doprowadzić daną parę osób do szukania jedynie siebie i zaspokajania swych egoizmów, przez to, że osiągnie wymagany do zwalczania pokusy odpowiedni stopień uduchowienia. Gdy to nastanie, „ujarzmimy dla Boga energię miłości. Wówczas zaś po raz drugi w historii świata człowiek odkryje ogień”⁵⁶

Sam Teilhard, co potwierdza de Lubac cytując fragmenty jego dziennika, sądzi o sobie, że już to osiągnął, czego potwierdzeniem są liczne jego przyjaźnie z kobietami, mające za podstawę doświadczenie kobiecości w rodzinnym domu w Sarcenat, zaś świadectwem tego faktu jest napisane pod koniec życia, bo w 1950 roku, zakończenie *Serca materii*, w którym jeszcze raz potwierdza poczynione w młodości założenia.

Właśnie dlatego postulat Pierre Teilharda de Chardin jest odważny: Należy zmienić dotychczasowe (nasze) podejście do czystości, a tym bardziej do dziewictwa. „Materialna strona dziewictwa, ważna dla ludów pierwotnych, dla nas nie ma już znaczenia. Fizyczny aspekt cnoty stał się dla nas niezrozumiały. Czy jednak w dziewictwie

⁵⁴ *Ewolucja pojęcia czystości*, t. 3, s. 89.

⁵⁵ Por. J. Moltmann, dz. cyt., s. 26-32.

⁵⁶ *Ewolucja pojęcia czystości*, t. 3, s. 100.

nie kryje się – głębiej niż nienaruszalność cielesna – jakaś wartość duchowa?”⁵⁷

Jest to z pewnością także próba rozwiązania sporu teologicznego na temat (wiecznego – *semper*) dziewictwa Maryi. Czystość nie należy do dziedziny fizycznej, ale jest duchowym oddaniem się Bogu, nakierowaniem osoby na „Centrum”, do którego wszystko zmierza. Tak więc celibatariusz w zachowywaniu swego ślubu czystości, a tym bardziej każdy chrześcijanin kierujący się przykazaniami i pragnący prowadzić życie ubogacone cnotami, nie powinien rezygnować z pierwiastka kobiecego, ale – posiadając wystarczająco dużo siły do omijania zagrożenia wypaczenia miłości duchowej poprzez popadnięcie w sferę doznań cielesnych – ma właściwie spożytkować energię tkwiącą w każdej kobiecie: jej wrażliwość, uczuciowość, otwartość – do tego, aby jeszcze bardziej ukochać tę jedyną Miłość, jaką jest sam Bóg. Potencjał kobiety jest więc dla chrześcijanina pokarmem, który, choć może stać się także trucizną, ma służyć jako źródło sił w kroczeniu drogą do Boga, albowiem „«niebezpieczeństwo» jest oznaką mocy”⁵⁸. Czy jednak Kościół i ludzkość są już na to gotowe?

Zakończenie

Nie można wątpić, że myśl Teilharda posiada duży potencjał inspirujący. Wyraźnie widać, iż bardziej niż inne tematy, nawet te znajdujące się w obrębie *Éternel Féminin*, poruszyła ona Henri de Lubaca, ponieważ czyni on o wiele więcej niż zwykle własnych uwag, często porównując myśl omawianego autora z wymienionymi już przedstawicielami prawosławnej teologii (oraz dodatkowo N. Bierdiajewa) czy nawet tomistami tego pokroju, co J. Maritain czy R. P. Labourdette. Ponadto integralnie włącza dany pojedynczy esej w całość rozważań na temat „Wiecznej Kobięcości”, przez co czytelnik zyskuje cenne zestawienie twórczości Teilharda, która nierzadko może się wydać jedynie zbiorem krótkich, niepowiązanych ze sobą pism, choć pisanych podobnym stylem i odwołujących się wciąż do tych samych założeń. Może też dzięki temu wysledzić proces dojrzewania i ugruntowywania się teorii Autora.

⁵⁷ Tamże, s. 94. Na tę właśnie duchową wartość dziewictwa zwrócił szczególną uwagę Sobór Watykański II, czego konkretnym wyrazem stały się posoborowe dokumenty dotyczące zwłaszcza tzw. konsekracji dziewic.

⁵⁸ Tamże, s. 91.

Integralność spojrzenia na myśl Teilharda obecna jest także dzięki zwróceniu uwagi przyszłego kardynała na błąd niektórych interpretatorów, polegający na wrywaniu poszczególnych zdań z kontekstu, przez co stają się one jakby błędne i niezgodne z teologią katolicką. Ich znaczenie pomniejsza on także przez uwypuklenie faktu, iż poemat *Éternel Féminin* Teilharda nie był pisany z przeznaczeniem dla szerokiego grona odbiorców, lecz dla przyjaciół, a wśród nich nawet ludzi niewierzących, i dlatego przed wydaniem nie został krytycznie przejrzany. Nie popadając jednak w zachwyt, de Lubac trzeźwo zauważa, iż Teilhard nie wyciąga wszystkich konsekwencji ze swoich założeń i pozostaje nieraz na powierzchni analizy, nie wykańczając toku rozumowania⁵⁹, ponieważ celem jego twórczości nie było tworzenie systemu teologii. Można by w ślad za de Lubacem uznać, że Teilhard był jedynie jakby św. Albertem Wielkim, którego praca czeka na współczesnego Tomasza z Akwinu, aby zabłysnąć pięknem harmonii oraz pociągnąć umysł do Boga. W pewnym stopniu sam Henri de Lubac czerpie inspirację od swojego współbrata i tworzy mariologię, w której Maryja rzeczywiście, jak napisał Benedykt XVI na zakończenie swojej encykliki: „ukazuje nam, czym jest miłość i skąd pochodzi, skąd czerpie swoją odnawianą wciąż na nowo siłę”⁶⁰

Konsekwencji takiego podejścia do omawianej problematyki jest bardzo wiele. Dzięki niej można m.in. zaliczyć, obok piękna, dobra, jedności, odrębności, prawdy, również i miłość do grona transcendentaliów. Zostaje również przełamany wywodzący się od I. Kanta i Oświecenia subiektywizm, który – nie mając żadnego oparcia w rzeczywistości – przenosi podstawę piękna do sfery czystego doświadczenia i subiektywności⁶¹

Pierre Teilhard de Chardin daje epistemologiczny fundament osobowemu doświadczeniu miłości oraz piękna, ponieważ piękno uzyskuje swą podstawę w Bogu, który przez swój kobiecy wymiar uobecniający miłość obecny jest w bycie.

⁵⁹ Por. EF, s. 101-102.

⁶⁰ Benedykt XVI, *Deus Caritas est*, 42.

⁶¹ Por. J. Moltmann, dz. cyt., s. 50-58, gdzie autor wnikliwie analizuje epistemologiczne podstawy eschatologii nadziei.