

KS. FRANCISZEK DYLUŚ

CHARAKTER I WALOR CHRZEŚCIJAŃSKI MISTYKI TEILHARDA DE CHARDIN

Idee ojca Piotra Teilharda de Chardin wzbudziły w naszych czasach powszechne zainteresowanie¹. Stały się własnością nie tylko zawodowych filozofów i teologów, lecz również szerokich kręgów społecznych niemal wszystkich krajów. Owocem tego zainteresowania jest bogata, wielojęzyczna literatura, podejmująca problematykę teilhardowską. Obejmuje ona prace zarówno o charakterze popularyzatorskim, jak również prace ściśle naukowe. Autorzy tych prac podzielają niejednokrotnie bardzo odmienne opinie na temat teilhardyzmu. Konkluzje ich prac pozostają często w rażącej sprzeczności, a trwający od wielu lat tzw. spór o Teilharda nie został dotąd definitywnie rozstrzygnięty. Rosnąca jednak ilość fachowych monografii przyczynia się do ustalenia właściwej i jednoznacznej interpretacji tego autora.

W dotychczasowej literaturze poświęconej Teilhardowi nie znajdujemy, mimo pewnych usiłowań, wystarczająco dokładnej i naukowej analizy jego myśli w zakresie mistyki. Zajmuje ona w systemie Teilharda bardzo doniosłe miejsce.

Uwaga: Dzieła Teilharda cytujemy posługując się skrótem Oe., czyli dwoma pierwszymi literami francuskiego tytułu, zbiorowego wydania pism Teilharda: *Oeuvres de Teilhard de Chardin*, Editions du Seuil, 1955—1973.

¹ Pierre Teilhard de Chardin, jezuita francuski ur. 1881, zm. 1955 r. Szczegółowe dane biograficzne znaleźć można u następujących autorów C. Cuénot, *Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution*, Paris 1958; P. Lercy, *Pierre Teilhard de Chardin tel que je l'ai connu*, Paris 1958; R. Speaight, *Teilhard de Chardin. A Biography*, London 1967; G. Magloire, H. Cuypers, *Leben und Denken Pierre Teilhard de Chardin*, Frankfurt s. M. 1967.

Kilka spośród prac o Teilharda jest poświęconych wyłącznie zagadnieniom mistyki. Do tego rodzaju prac należą. *Le Milieu Mystique* (1917), *Route de L'ouest* z podtytułem *Vers une mystique nouvelle* (1932), *Evo-* jest ono pierwszą redakcją późniejszego *Le Milieu Divin*, następnie *La luntion de la chasteté* (1934), *La mystique de la science* (1939), *Note sur la notion de perfection chretienne* (1942), *Quelques remarques „Pour voir clair” sur l'essence du sentiment mystique* (1951) oraz *LeChristique* (1955). Swoje refleksje dotyczące mistyki Teilhard wyraża również w wielu innych swych pracach pochodzących z różnych okresów jego twórczości².

Przez mistykę w sensie najszerszym i podmiotowym Teilhard rozumie odczucie lub zmysł oraz poszukiwanie ze strony człowieka jedności z całością wszechświata na kanwie procesu powszechnej unifikacji, dokonującej się w łonie tworzywa kosmicznego³.

W sensie ściślejszym mistyka w aspekcie podmiotowym wyraża się duchowym dążeniem o charakterze religijnym do ścisłego i bezpośredniego zjednoczenia ducha ludzkiego z podstawową zasadą bytu, celem wyzwolenia się z wielości i doczesności⁴.

W sensie właściwym i chrześcijańskim, podmiotowy aspekt mistyki wyraża się wg Teilharda szczególnie jasną świadomością bezpośredniej bliskości Boga, a także wewnętrznym odczuciem ścisłej więzi i komunii z Nim poprzez dar nadprzyrodzonej miłości w Chrystusie, który jest ostatecznym biegunem unifikacji i personalizacji wszechświata⁵.

Teilhard nie zacieśnia podmiotowego aspektu chrześcijańskiego pojęcia mistyki do doświadczenia mistycznego w sensie Maritainowskim. Jest to raczej doświadczenie chrześcijańskie w znaczeniu szerszym.

Rzeczywistością przedmiotową mistyki dla Teilharda jest oczywiście Bóg, a zwłaszcza tajemnicza, pleromiczna rzeczywistość jawiąca się jako skutek samoudzielenia się Boga człowiekowi i jako owoc mistycznej więzi świata z Bogiem w Chrystusie. W innym sensie rzeczywistością tą jest Środowisko Boże, nazywane także przez Teilharda środowiskiem mistycznym, a zwłaszcza jego najwyższe kręgi, w których dokonuje się zjednoczenie przemieniające osoby ludzkiej za pośrednictwem Chrystusa z Bogiem⁶. Dzięki szerokiemu rozumieniu mistyki, Teilhard może objąć całość „zjawiska mistycznego” z jego bogactwem form i typów. Dzięki temu zyskuje również możliwość ponadkonfesyjnej oceny autentyczności lub fałszywości nurtów mistycznych, ukazując istotną wartość i specyfikę mi-

² Por. *Comment je crois*, *Comment je vois* oraz dwa jego artykuły, które zostały opublikowane dopiero po jego śmierci w 1955 r., zatytułowane: *La pensée du Père Teilhard de Chardin par lui-même*, oraz *Un sommaire de ma perspective „phénoménologique” du monde*.

³ Por. Oe., t. XI, s. 214; Oe., t. IX, s. s. 138—139.

⁴ Por. ETG, s. 166; Oe., t. VII, s. 231—233.

⁵ Por. ETG, s. 165.

⁶ Por. ETG, s. 161, 163; Oe., t. IV, s. 139, 142, 148.

styki chrześcijańskiej. W związku z tym użyliśmy w tytule wyrażenia „walor chrześcijański” mistycznej doktryny Teilharda, chcąc uwzględnić możliwie szeroko, ponadkonfesyjne tło oceny jego doktryny i pozostać w zgodzie z szeroką, syntetyczną perspektywą przyjętą przez samego Teilharda. Przez walor chrześcijański jego doktryny rozumiemy zarówno jej znaczenie i wartość w ramach chrześcijańskiej rzeczywistości religijnej jak również jej ortodoksyjność w znaczeniu ścisłym.

Niniejszy artykuł stanowi więc próbę konfrontacji nauki Teilharda w zakresie mistyki z podstawowymi notami mistyki chrześcijańskiej. Inaczej mówiąc będzie to próba ustalenia waloru chrześcijańskiego proponowanej przez niego doktryny.

1. ZAKORZENIENIE W TRADYCJI

Jednym z podstawowych walorów chrześcijańskiej myśli teologicznej jest jej zakorzenie w tradycji i doktrynalnym dziedzictwie Kościoła. Teilhardowi natomiast niejednokrotnie przypisuje się zupełne zarwanie z tradycją. Opinii takiej nie da się jednak utrzymać w odniesieniu do doktryny mistycznej Teilharda. Jej fundamentalnie tradycyjnym chrześcijańskim rysem, nawiązującym do przekazów przedaugustyńskich, wolnych od manicheizmu, jest optymizm w ocenie stworzonego świata. Wyraża się ona całkowitą aprobatą dzieła stworzenia i wiarą w jego optymalne dobro. Teilhard zdradza ogromne zaufanie do dzieła stworzenia. Podziwia siły tkwiące w świecie, „duchową moc materii”, która podlega sublimacji a nawet przeobstwień. Jako główne zadanie człowieka, Orsyńczyk ukazuje, dalsze doskonalenie świata. Teilhard odnajduje właściwą równowagę między porządkiem natury i nadnatury. Zauważa ich swoistą ciągłość mimo braku zasadniczej ciągłości. Podniesienie natury do Boga dokonuje się poprzez Wcielenie Syna Bożego.

Jest rzeczą niemal zbędną wspominać, że centralną ideą mistyki Teilharda jest tajemnica Wcielenia. Chrystus historyczny w swej ludzkiej naturze jest dla Orsyńczyka nie tylko doskonałym człowiekiem, lecz również człowiekiem totalnym, łączącym w głębi swej świadomości wszystkich ludzi. Pan świata stając się elementem kosmosu przez swoje życie człowiecze żył zarazem życiem totalnym kosmosu. Teilhard podkreśla boską naturę Chrystusa historycznego. Dla zjednoczenia świata z Bogiem w Pleromie, trzeba było, aby Bóg wychylił się niejako poza krąg swej boskości, przyjmując egzystencję ludzką⁷. Przez Wcielenie Bóg w swej transcendencji stał się częściowo immanentny⁸. Przez mękę, śmierć i

⁷ Por. Lettre, 29 XII 1919; LI, s. 43—45.

⁸ Por. Oe., t. VII, s. 155.

zmarłychwstanie Chrystus zyskał swoistą uniwersalizację. Jego moc asymilacji objawia się odtąd w kształtowaniu Ciała Mistycznego. Teilhard podejmuje zatem centralną tezę wiary chrześcijańskiej, zgodnie z którą przez uniżenie i upokorzenie Słowa („kenosis”), człowiek zostaje podniesiony na poziom życia nadprzyrodzonego. *Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem* (św. Ireneusz, św. Atanazy W.). W tajemnicy Eucharystii Teilhard upatruje przedłużenie Tajemnicy Wcielenia i obietnicę przemiany całego świata w Chrystusie. Pozostaje więc autor przy najbardziej tradycyjnej chrystologii, dając jej nowe aspekty i głębszą perspektywę.

Podobnie idea Środowiska Bożego jest twórczą interpretacją tradycyjnej prawdy o obecności Bożej w świecie. Teilhard okazuje się tutaj prawdziwym uczniem św. Ignacego Loyoli, który tak mocno podkreślał tę prawdę.

Dzięki historycznej Epifanii Chrystusa świat stał się pełen Boga. Jest on jakby swoistą diafanią Boga, iż wystarczy „otworzyć oczy”, aby wszędzie dostrzec obecność Bożą w świecie. Autor analizując w pewnym eseju dane nauk szczególnych dotyczące człowieka konkluduje: „I oto w ostatecznym rozrachunku ponad wielkością odkrywaną w człowieku, ponad wielkością reprezentowaną przez ludzkość, nie naruszając lecz zachowując integralność nauk, na tle współczesnego obrazu świata ukazują się na nowo oblicze Boga”⁹. Ojciec Teilhard daleki od przypisywania światu jakichkolwiek atrybutów Absolutu, tym jaśniej dostrzega w całym bycie stworzonym obecność Stwórcy. Stwierdza zarazem, że Bóg jest „dalej niż wszystko, co można widzieć i głębiej niż wszystko, co można dotknąć”¹⁰. Pragnie w ten sposób podkreślić transcendencję Boga względem świata. Swym głębokim odczuciem i adoracją wszechobecności Boga Teilhard jest bliski całej tradycji chrześcijańskiej, Ojcom Kościoła, wielkim teologom okresu scholastycznego oraz wielkim mistykom. Wyrażając tradycyjną prawdę o oBgu obecnym w świecie własnym językiem, mówi o „uniwersalnej transparencji” Stwórcy. W tych dwu słowach zawiera się istotna treść idei Środowiska Bożego, które, jak już wspominaliśmy, jest współczesnym traktatem o obecności Bożej. Zgodnie ze swą perspektywą dynamiczną, Teilhard widzi obecność Bożą jako „wszechdziałanie” („omniaction”). Ponieważ świat i wszystko co w nim istnieje zawdzięcza swój byt stwórczemu działaniu Boga, dlatego Bóg jest obecny w świecie i nic nie jest bardziej obecne niż właśnie On. Można przypuszczać, że swoją popularność Teilhard zawdzięcza m. in. przedstawieniu świata jako świątyni Bożej i dostrzeżeniu swoistej „Liturgii kosmicznej”.

⁹ Zob. Oe., t. III, s. 324.

¹⁰ ETG, s. 291.

Przy tym należy zaznaczyć, iż w przeciwieństwie do immanentyzmu, ukazywana przezeń, różnorodna immanencja Boga w Świecie wypływa z transcendencji Boga jako najwyższego Osobowego Centrum świata, które swym wpływem dociera do najodleglejszych i najniższych jego kręgów.

Wreszcie, co słucznie podkreśla H. de Lubac, Teilhard jak wszyscy przedstawiciele prawdziwie chrześcijańskiej duchowości, ośrodkiem swej doktryny czyni krzyż i jego tajemnicę. Jest ona przez Teilharda raczej kontemplowana, niż teoretyzowana. „Byłem uderzony uporem, z jakim Kościół powtarza nam przy każdej sposobności słowa: *Chrystus stał się posłuszny aż do śmierci krzyżowej*.. oto istota chrześcijaństwa” („voilà L'essence du christianisme”) ¹¹. Dla chrześcijanina krzyż nie jest cieniem, lecz światłością. Śmierć Chrystusa na krzyżu wzywa nas byśmy zrozumieli, iż celu stworzenia nie należy szukać w sferze doczesnej naszego świata widzialnego ¹². Przez krzyż chrześcijanin jest wezwany do wyrzeczenia, do zerwania w pewnym sensie ze światem i wykorzenia się zeń. Jeśli chcemy zostać przyjęci przez świat Boży, który nas przyciąga, trzeba wyjść naprzeciw przez umartwienia a ostatecznie przez śmierć. „Kenosis” Chrystusa znajduje pełny wyraz w życiu chrześcijanina. Jest to ta ostateczna pasywność i pozorna anihilacja, która staje się bramą życia ¹³. W krzyżu Chrystusa ojciec Teilhard widzi najwyższe i najintensywniejsze działanie ¹⁴. Tajemnica krzyża wiąże ze sobą sferę naturalną i nadprzyrodzoną. Stoi ona na styku immanencji i transcendencji, w przecięciu ewolucji i przeobstwienia świata. Krzyż jest sublimacją praw wszelkiego życia. W chrześcijaństwie ma sens przede wszystkim pozytywny. Jest on drogą wszelkiego ludzkiego wysiłku i postępu w sposób nadprzyrodzony oczyszczoną i przedłużoną przez Chrystusa. Krzyż nie jest rzeczywistością „aludzką” lecz nadludzką. Cierpienie chrześcijanina ma zbawczy sens i jest czymś najbardziej zbliżającym do Chrystusa. Teilhard podkreśla ścisły związek tajemnicy krzyża ze zmartwychwstaniem i parują a także z przeobstwieniem i przemianą ewoluującego świata.

Mistyka Teilharda wydaje się być bardzo związana przez swój „kosmizm” z tradycją Ojców greckich. Główną troską chrześcijaństwa pierwszych wieków było, według Orsyńczyka, ustalenie na polu teologii i mistyki pozycji Chrystusa w odniesieniu do Tajemnicy Trójcy Św. Dzisiaj natomiast najpilniejszym zadaniem jest ustalenie relacji egzystencjalnych między Chrystusem a kosmosem ze względu na wielkość i nową jakość tego ostatniego, ukazywaną przez nauki ¹⁵. Analogiczna problematyka była dość żywa już w teologii Ojców greckich ze względu na konfrontację

¹¹ *Génése...*, s. 384.

¹² Por. Oe., t. IV, s. 116—119.

¹³ Por. Oe., t. V, s. 76—77; Oe., t. IV, s. 119, 135.

¹⁴ Oe., t. VI, s. 65; Oe., t. IX, s. 162.

¹⁵ Por., Oe., t. X, s. 207.

ówczesnego chrześcijaństwa z grecką myślą kosmologiczną. Teilhard dość często, chociaż tylko w sposób ogólny odwołuje się do poglądów Ojców greckich, a zwłaszcza do św. Grzegorza z Nysy¹⁶. Uderzającym jest np. podobieństwo tezy Grzegorza z Nyssy i Teilharda, dotyczącej syntezy Jedyności (Unum) z wielkością, której dokonuje Słowo poprzez tajemnicę Wcielenia¹⁷.

Drugim momentem, zbliżającym Teilharda do myśli Ojców greckich stanowi ontyczne, a nie jurydyczno-etyczne ujmowanie teologii zbawienia. W tradycji teologicznej można z łatwością wyróżnić dwie tendencje w interpretacji historii Zbawienia, etyczną i ontyczną. Pierwsza posługuje się przede wszystkim takimi pojęciami jak: pojednanie, wykup, zadośćuczynienie, oczyszczenie, usprawiedliwienie, zbawienie. Ujęcie to dominowało na Zachodzie. Natomiast druga tendencja akcentuje inne pojęcia i aspekty zbawienia, a mianowicie: nowe stworzenie, odrodzenie, rekapitulację stworzenia w Chrystusie, przemianę, przebóstwienie, dopełnienie¹⁸. Pierwsza podkreśla przede wszystkim zbawcze znaczenie ofiary Chrystusa i etyczną konieczność zbawienia ludzkości. Druga zaś kładzie nacisk na Wcielenie i pewną ontyczną niedoskonałość świata. Ten ostatni aspekt dominował na Wschodzie. W związku z tym na tle statycznego obrazu świata i stworzenia wspomniane ujęcia teorii zbawienia wydawały się być w pewnej opozycji, gdyż element ontyczny i etyczny, byt i wartość, jakość i ilość stanowiły odrębne, niezależne i niesprowadzalne do siebie domeny, stąd powstała alternatywa przyznania albo istotnego znaczenia Ofierze Krzyża, albo Tajemnicy Wcielenia. Teilhardowska wizja dynamicznej i konwergentnej struktury bytowej świata stwarza szansę wypracowania integralnej, syntetycznej teologii zbawienia, w której obydwa wspomniane aspekty wzajemnie się dopełniają.

Innym momentem zbliżającym Orsyńczyka do tradycji Ojców greckich jest eksponowanie teandrycznej natury Chrystusa, a poprzez to jego kosmicznej funkcji. „Dla stworzenia syntezy wiary w Boga, pisze Teilhard, i „wiary” w świat, oczekiwanej przez nasze pokolenie nie można nic innego i właściwszego uczynić nad ukazanie w zakrseie dogmatyki kosmicznego oblicza i kosmicznej funkcji Chrystusa, który w organiczny sposób jest zasadą motoryczną — kierującą i „duszą” Ewolucji”¹⁹.

Podobnie jak w pierwszych wiekach chrześcijaństwo wchodząc w mentalność ówczesną, związało rolę Chrystusa z Logosem filozofii aleksandryjskiej, analogicznie i na tej samej zasadzie obecnie przy zmienionym obrazie świata, Chrystusa należy ukazać w roli neo-Logosu filozofii współczesnej oraz jako zasadę Wszechświata. „W pierwszym wieku histo-

¹⁶ Oe., t. IX, s. 104; Oe., t. IV, s. 128.

¹⁷ Por. J. Daniélou, *Platonisme et Theologie Mystique*, Paris 1944, s. 39—40.

¹⁸ A. Glässer, dz. cyt., s. 182—185.

rii Kościoła, chrześcijaństwo definitywnie wkroczyło w mentalność ludzi, zdecydowanie wiążąc Chrystusa Ewangelii z Logosem aleksandryjskim. Jakże nie dostrzec konsekwencji logicznych wspomnianego zabiegu i zapowiedzi tego samego sukcesu w świadomości, która ożywia dziś wiernych po dwóch tysiącach lat, poprzez zastosowanie tej samej taktyki, tym razem już nie w odniesieniu do porządkującej zasady statycznego kosmosu greckiego, lecz w odniesieniu do neo-Logosu filozofii współczesnej — zasady ewolucji wszechświata będącego w ruchu”.

Takie więc zbliżenia merytoryczne i koncepcyjne wiążą Teilharda z Tradycją. One zadecydowały o tym, że jego doktryna mistyczna pozostaje w pewnej opozycji do duchowości Naśladowania, przedłuża natomiast w pewien sposób duchowość Ignacjańską²⁰. Jest wreszcie oryginalną i trafną odpowiedzią na intelektualne niepokoje i duchowe potrzeby współczesnego świata oraz ukazuje fascynującą aktualność duchowości ewangelicznej zawsze tego samego chrześcijaństwa, „chrześcijaństwa Chrztu, Krzyża i Eucharystii”²¹.

2. ORYGINALNOŚĆ I NOWOŚĆ

Mistyka Teilharda harmonizuje w pełni z całą bogatą duchowością chrześcijańską. Byłoby jednak błędem uważać ją za jedyne właściwe ujęcie tej duchowości. Jest ona zaledwie jednym z aspektów teorii życia wewnętrznego. Nie należy też uważać jej za wyczerpujące ujęcie duchowości chrześcijańskiej²².

Jest rzeczą bardzo pożądaną uchwycić istotną nowość i zasadniczą tradycyjność mistycznej doktryny Orsyńczyka. W powierzchownej ocenie „nowość” ta jest często przejawiona i interpretowana w oderwaniu od myśli tradycyjnej. Wątki nowe dotyczą przede wszystkim tych dziedzin duchowości chrześcijańskiej, które same przez się, są mniej lub więcej zmienne i muszą być ciągle na nowo naświetlane przez wiarę i w duchu wiary przeżywane²³. Teilhard wskazuje na konieczność asymilowania w duchu wiary naturalnej świadomości współczesnego człowieka łącznie z jej nowymi treściami i wyobrażeniami o świecie²⁴.

¹⁹ Oe., t. X, s. 211.

²⁰ Oe., t. IX, s. 263; por. H. de Lubac, *La Prière du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1964, s. 126—133; C. Cuénet, *Ce que Teilhard a Vraiment dit*, Paris 1973, s. 209—257.

²¹ Oe., t. IV, s. 18, 25.

²² Por. H. de Lubac, *La pensée*, s. 323; Don G. Colombo, *W: le message spirituel...*, s. 87.

²³ H. de Lubac, *Pensée*, s. 125.

²⁴ Por. Oe., t. V, s. 346—347. „Necessite urgente pour la Foi chretienne en l'En Haut d'incorporer la neo-Foi humaine en un En-Avant”.

Nowość Teilharda leży przede wszystkim w nowości perspektywy oraz w oryginalnej szacie pojęciowej. Perspektywą tą jest widzenie świata w jego dynamice rozwojowej i ciągłym stawaniu się. Świat przestał być, jak pisze autor, ustaloną raz na zawsze harmonią, lecz objawia się jako system w ciągłym ruchu. Jest on nie tylko porządkiem, lecz procesem. Nie Kosmosem, lecz kosmogenezą²⁵. Ideą ewolucji obejmuje Teilhard wszelką rzeczywistość czasowo-przestrzenną. Każda rzeczywistość doświadczalna jest z natury historyczną²⁶. Idea ewolucji jest u Orsyńczyka „konieczną formą myślenia ogólnego” i swego rodzaju „kantowską kategorią naczelną”²⁷. W pewnym sensie stosuje ją również do historii zbawienia, a więc i do mistyki. Chrześcijaństwo widzi jako proces, w którym „ja” najwyższe (Bóg ponadosobowy) zgromadza i jednoczy, nie zlewając ich w tożsamość, wszystkie „ja” ludzkie, w i przez „ja” Chrystusowe”²⁸. Dawne zbyt indywidualistyczne, statyczne i jurydyczne rozumienie uświęcenia otrzymuje nowe uniwersalistyczne, dynamiczne i organiczne ujęcie. Zjednoczenie człowieka z Bogiem, przedstawione jest jako istotny sens całej kosmogenezy. „W każdej duszy Bóg miłuje i zbawia w części cały świat”. W myśl sylogizmu, że w świecie każda dusza istnieje dla Boga w Chrystusie, a wszelka rzeczywistość, także materialna, istnieje dla duszy, stąd wszelka rzeczywistość poprzez duszę istnieje dla Boga w Chrystusie. W związku z tą szeroką podstawą teologiczną, opartą o teologię św. Pawła, można mówić u Teilharda o mistyce uniwersalnej²⁹. Perspektywa ewolucyjna sprawia, że uświęcenie ukazuje Orsyńczyk jako proces postępującej diwinizacji, w którym człowiek poprzez współpracę z Bogiem może wszystko włączyć, zarówno sferę działania jak i sferę doznawania w nadprzyrodzoną przemianę w Chrystusie.

Inny aspekt nowości mistyki Orsyńczyka zawiera się w tym, co on sam uważa za tak zwaną nową formułę świętości, „une nouvelle formulation de la sainteté”³⁰. Ująć ją można skrótowo w następujący sposób. W związku z dostrzeżeniem przez współczesnego człowieka obiektywnej wartości naturalnej ewolucji świata rodzi się problem godzenia wysiłku doskonalenia świata z oderwaniem odeń i miłością ku Bogu. Powstaje pytanie, czy zadania człowieka jako „dziecka ziemi” pragnącego doskonalić świat i dziecka Bożego dążącego ku Królestwu Bożemu, dadzą się wzajemnie zharmonizować bez powodowania wewnętrznego rozdarcia w człowieku? Wreszcie czy możliwa jest synteza dwu nurtów — ewangelicznej

²⁵ Por., Oe., t. VII, s. 282.

²⁶ Por., Oe., t. III, s. 179, 196.

²⁷ Cz. St. Bartnik, *Problem historii uniwersalnej w teuhardyzmie*, Lublin 1972, s. 65.

²⁸ Oe., t. X, s. 155; por. Cz. St. Bartnik, dz. cyt., s. 105.

²⁹ Tamże, s. 106.

³⁰ Zob. Oe., t. VI, s. 136.

wiary w Boga i współczesnego nurtu postępu oraz wiary w ewolucję i przyszłość człowieka? Problem ten nie narzucał się z taką siłą w przeszłości i dlatego trudno dlań znaleźć gotowe rozwiązania w duchowości wieków przeszłych. Rozwiązanie to proponuje Teilhard w wizji Chrystusa uniwersalnego, który w swej teandrycznej naturze jednoczy świat stworzony ze światem Boskim. Teilhard wskazuje na przedziwny związek między Chrystusem, ostatecznym motorem ewolucji (*Christ Evoluteur*) a kosmicznym ogniskiem ewolucji postulowanym przez naukę. Zarysowuje się wyzwalająca harmonia między religią chrześcijańską a ewolucjonizmem spirytualistycznym typu zbieżnego. Chrystus jest Pierworodnym wszelkiego stworzenia i ostatecznym dopełnieniem świata.

Chrześcijanin dostrzegając tę perspektywę winien stać się z najgłębszych pobudek promotorem postępu. Właściwie zrozumiany zmysł kosmiczny w człowieku może zasilać nadprzyrodzony zmysł chrystyczny, a miłość ku ziemi może zasilać miłość ku Bogu i wzmóc dążenie ku Królestwu Bożemu. W łonie bowiem wszechświata, widzianego w chrześcijańskiej perspektywie ewolucji, wszystko zmierza ku stopniowemu ukształtowaniu pierwiastka duchowego, który ostatecznie zostaje przez Boga uświęcony i podniesiony do zjednoczenia z Nim. Człowiek, współpracując z Chrystusem dokonuje ciągłego dopełniania stworzonego świata. Proces stwarzania świata ciągle trwa „*Omnis creatura adhuc ingemiscit et parturit*”. Do jego ukończenia przyczynia się nawet najskromniejszy wysiłek ludzkich rąk, gdyż na mocy związków istniejących między materią, duszą i Chrystusem cokolwiek byśmy czynili, sprowadzamy do Boga cząstkę bytu, którego On pragnie. W ten sposób wszelki wysiłek twórczy, doskonalący świat przyczynia się w Chrystusie do budowy Pleromy. Pozorna więc rozbieżność dwu nurtów doskonalenia ewolucyjnego świata oraz dążenia do Królestwa Bożego znajduje wspaniałą twórczą syntezę. W świetle powyższych założeń Teilhard dostrzega miejsce dla „mistyki działania i pracy ludzkiej”. Jednoczenie się z Bogiem poprzez działanie i pracę jest w sposób oryginalny i nowy sformułowane w jego doktrynie³¹.

Każde z naszych dokonań, wywołujące pewien, mniej lub bardziej bezpośredni, oddźwięk w świecie duchowym przyczynia się do dopełnienia Chrystusa w Jego całości mistycznej. Przez nieustanne bowiem działanie Wcielenia, czynnik boski tak przenika nasze siły jako istot stworzonych, iż aby go spotkać i objąć nie można znaleźć lepszego sposobu, jak właśnie działanie. Przez działanie człowiek uczestniczy w stwórczej mocy Boga nie tylko jako narzędzie, lecz również jako jej żywe przedłużenie. Wolę, którą jest najbardziej wewnętrznym czynnikiem istoty ludzkiej, łączy

³¹ Oe., t. IV., s. 50—58; por. M. Olphe-Gaillard, *Travail et vie spirituelle*, *Revue d'ascétique et de mystique* 147(1961) s. 382—397.

człowiek w działaniu niejako z sercem samego Boga. Wszelki wzrost człowieka, a także wszelki wzrost rzeczy spowodowany jego działaniem równa się zwiększeniu mocy miłowania przez człowieka i pewnemu poszerzeniu błogosławionego panowania Chrystusa nad światem. Wynika to z konfrontacji zasadniczych prawd naszej wiary i wzajemnego powiązania porządku natury i łaski ³².

Pewną nowością doktryny Teilharda jest również jego słownictwo, a zwłaszcza posługiwanie się pojęciami analogicznymi zaczerpniętymi z dziedziny nauk przyrodniczych, jak również często występujące neologizmy z przedrostkami sur, super, hiper. Claude Coénot wylicza aż dziewięćdziesiąt trzy wyrażenia z prefiksem — super użyte przez Orsyńczyka ³³. Teilhard sam uważał, iż czasem posiadają one sens trudny do przyjęcia. Nie uważał także wszystkich swoich wypowiedzi za wystarczająco precyzyjne, gdyż wyrażały one często jakby kierunek jego myśli i wyraz poszukiwań, a nie były stwierdzeniami definitywnymi. Dlatego wspominał czasem o swego rodzaju subortodoksji swych sformułowań, które należałoby uściślić ³⁴. Wspomniane neologizmy stają się czasem kłopotliwe przy zastosowaniu ich do ścisłych tradycyjnych pojęć teologicznych jak stworzenie, darmość, miłość. Pewną osobliwością języka Teilharda jest również specyficzny „biologizm” ³⁵. Raz po raz w opisie rzeczywistości religijnej napotykamy pojęcia zaczerpnięte z biologii. I tak chrześcijaństwo nazywa Teilhard „filum miłości” istniejącym w świecie natury, a Kościół „zawiązką nadzycia złożoną w noosferze dzięki objawieniu się Jezusa Chrystusa”. Broniąc nieomyślności papieża odwołuje się do prawa całozacji, które w pewien sposób naświetla wspomnianą prawdę teologiczną.

Nie znajdujemy jednak podstaw do posądzania Teilharda o panbiologizm, gdyż pojęcia, jakich używa posiadają wyraźny sens analogiczny i rozumienie ich w sensie zbyt dosłownym jest sprzeczne z intencją autora i logiką jego założeń. Używane terminy uważa za swoiste „archetypy” służące do wyrażenia siebie i swej wizji świata ³⁶. Stosowana przezeń analogia biologiczna nie narusza specyficznej odrębności świata ludzkiego i transcendentnego charakteru porządku nadprzyrodzonego. Teilhard posługuje się między innymi pojęciem Super-Chrystus (Super-Christ). Pojęcie to jednak nie wprowadza żadnych realnych innowacji dogmatycznych ³⁷. „Przez Super-Chrystusa” nie rozumiem — pisze autor — abso-

³² Por. Oe., t. IV, s. 52; Oe., t. VI, s. 159—161; Oe., t. IX, s. 262—263.

³³ Claude Cuénot, *Nouveau Lexique Teilharda de Chardin*, Paris 1968, s. 198.

³⁴ Por. Lettres z 15 VIII 1936 i z 2 II 1920, LI, s. 308, 54.

³⁵ J. Daniélou, *Signification de Teilhard de Chardin*, *Etudes* 312(1962) s. 147; por. H. de Lubac, *La pensée religieuse*, s. 276—278.

³⁶ Por. *Le coeur de la Matière*, s. 7.

³⁷ H. de Lubac, *Pensée*, s. 89.

lutnie żadnego innego Chrystusa, jakiegoś drugiego Chrystusa, lub większego niż pierwszy lecz rozumiem tego samego Chrystusa, Chrystusa od zawsze, który objawia się nam w postaci i w wymiarach zwiększonych oraz odnowionych”³⁸. Jeśli więc Teilhard posłużył się pojęciem „Super-Chrystus”, to przede wszystkim dlatego, aby zwrócić uwagę na wielkość Chrystusa, jaką zyskuje On w odniesieniu do potężnych wymiarów świata i ludzkości. Chce On tradycyjną tezę o Chrystusie Głowie Stworzenia wyrazić w sposób bardziej współczesny i pełny³⁹. Nadto system Teilharda jest gigantyczną syntezą, dlatego słowa „super”, „sur”, „hiper” spontanicznie nasuwają się w toku rozumowania jako konieczne przeciwstawienie wobec tradycyjnego kontekstu pojęciowego. Teilhard nie chciał uchodzić za nowatora i był przekonany, że jego poglądy dadzą się zawsze transponować na język pojęć tradycyjnych⁴⁰. Byłoby więc błędem w interpretacji jego myśli odbiegać od tradycji chrześcijańskiej, w której jest zresztą głęboko zanurzony.

3. ISTOTNE RYSY KATOLICKIE

Mistyka katolicka jest przede wszystkim mistyką zmierzającą do ukształtowania w człowieku podobieństwa Bożego przez przyjęcie daru łaski⁴¹. Człowiek, zgodnie ze słowami księgi Radzaju, szeroko komentowanymi przez tradycję, stworzony został na obraz i podobieństwo Boże. Pozostawiając na uboczu dyskusję teologiczną dotyczącą interpretacji biblijnych wyrażeń „obraz” i „podobieństwo”, można stwierdzić, że obrazem Boga pozostaje człowiek na mocy samego stworzenia i otrzymuje go wraz ze swym bytem. Podobieństwo Boże natomiast odzyskuje człowiek dzięki współdziałaniu z Duchem Św., w uzależnieniu od odkupieńczego dzieła Chrystusa. Poprzez naśladowanie Zbawiciela i uczestnictwo w jego bosko-ludzkim życiu upodobniamy się do Boga i zyskujemy jedność z nim. Pełnią tej jedności i podobieństwem jest stan wizji uszczęśliwiającej⁴².

³⁸ Por. Oe., t. IX, s. 208.

⁴⁰ *Lettre du 12 XII 1919 au Pere Auguste Valensin*, LI, s. 31—33.

³⁹ Por. H. de Lubac, *Pensée*, s. 90.

⁴¹ Por. H. de Lubac, *Lamystique et les mystiques*, Paris 1965, s. 24—35; por. J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, Paris 1952, s. 369—376; por. L. Boyer, *Introduction a la vie spirituelle*, Paris 1960, s. 12—19; F. D. Maass, *Mystik im Gespräch*, Würzburg 1972, s. 83—153. Na podstawie powyższych dzieł można ustalić istotne „noty” mistyki katolickiej, które konfrontujemy kolejno z doktryną mistyki Teilharda.

⁴² Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Tertia*, p. 9, art. 2 ad 3; Problematyka obrazu Bożego w odniesieniu do duszy ludzkiej jest poruszana prawie przez wszystkich pisarzy starożytności chrześcijańskiej. Szczególnie dużo miejsca poświęca jej św. Ireneusz, Klemens, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, Orygenes a zwłaszcza św. Augustyn. Koncepcja ta ma swe źródło zarówno w Biblii, jak również w filozofii hellenistycznej. Jej podstawą biblijną jest tekst Genesis *Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze* (Gen 1, 26), komentowany później w oparciu o materiał dostar-

Dążenie do zjednoczenia z Bogiem jest inherentne naturze ludzkiej, jako że człowiek został stworzony właśnie dla tego zjednoczenia. W naturze ludzkiej istnieje bierna zdolność wewnętrznego przyjęcia tajemnicy życia Bożego, danego i objawionego nam w Chrystusie⁴³. Szereg iluzji i deformacji w zakresie mistyki wypływa z chęci szukania w owej biernej zdolności tkwiącej w człowieku istotnego przedmiotu mistyki. Gdy tymczasem zdolność ta („aptitudo”) jest sama z siebie czcza i stanowi tylko swego rodzaju władzę (facultas) przyjęcia tajemnicy.

Mistyka chrześcijańska jest mistyką „podobieństwa” (une mystique de la „ressemblance”) ⁴⁴. Bóg, choć przebywa wszędzie cały, to jednak nie mieszka w każdej duszy ludzkiej. Zjednoczenie duszy z Bogiem ma miejsce tylko wtedy, gdy zachodzi upodobnienie się doń w miłości. Dlatego też takie zjednoczenie z Bogiem nazywa się zjednoczeniem upodabniającym ⁴⁵. Innymi słowy, obraz Boży jest właściwy każdemu człowiekowi, lecz nadprzyrodzone zjednoczenie człowieka z Bogiem jest zjednoczeniem osiągnięty i osobowy w Chrystusie ⁴⁶. Mistyka wyrastająca wyłącznie z prawdy o człowieku jako obrazie Boga (une mystique de la seule image) prowadziłaby wprawdzie człowieka do samopoznania siebie w głębi swego bytu, lecz nie spotykałaby go z darmową interwencją Boga w darze Łaski, a więc z Nim samym. Poza to młpłasowałaby człowieka przez swoją jednostronność poza sferą jego wolności moralnej i uniemożliwiałaby rozwój cnót ⁴⁷. Swą wewnętrzną logiką rzeczona duchowość zmierza ku kwietyzmowi.

Wielki Jezuita Francuski, formułując swe poglądy w zakresie mistyki, daleki jest od pokusy, której uległo wielu mistyków, jakoby człowiek w sposób naturalny partycypował w życiu Boskim. W *Le Milieu Divin* krytykuje błąd pelagianizmu w jego współczesnych przejawach. Podkreśla z naciskiem, że rezultaty naturalnych wysiłków człowieka nie posiadają same przez się żadnej, pozytywnie nadprzyrodzonej wartości ⁴⁸.

Tym, który podnosi stworzenie ku Bogu jest Chrystus. Przez Łaskę

czony przez filozofię platońską. W teologii współczesnej problem obrazu Bożego poruszany jest zwłaszcza w pracach poświęconych patrystyce. Por. R. Bernard, *L' imagine de Dieu d' apres Saint Athanase*, Paris 1952; H. Crouzel, *Theologie de l' imagine de Dieu chez Origene*, Paris 1954; D. Cairns, *The Image of God in Man*, London 1953; L. A. Krupa, *Obraz Boży w człowieku według nauki św. Augustyna*, Lublin 1948; a także J. E. Sullivan, *The Image of God*, Dubuque 1963. Do koncepcji człowieka jako obrazu Bożego nawiązuje II Sobór Watykański widząc w niej podstawę antropologii teologicznej (*Gaudium et spes*, p. 17, 29, 34).

⁴³ H. de Lubac, *e Myster du Surnaturel*, 1965; por. s. 117—121.

⁴⁴ H. de Lubac, *La Mystique...*, s. 23.

⁴⁵ Por. św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, t. I, 2, r. 5 (tł. O. Bernard, Kraków 1961), s. 138—139.

⁴⁶ Por. św. Augustyn, *Epist*, 187, s. 5, n. 16 (PL, 33, 837).

⁴⁷ H. de Lubac, dz. cyt., s. 28; por. św. Jan od Krzyża, dz. cyt., s. 139.

⁴⁸ Oe., t. IV, s. 101.

czyni nas uczestnikami życia Bożego⁴⁹. Pierwiastek Boski nie dociera do człowieka inaczej jak tylko przez Chrystusa⁵⁰. Jest to fundamentalne prawo naszego udziału w życiu nadprzyrodzonym.

Centralną ideę nauczania Chrystusowego, jak pisze Teilhard, nie stanowi ani Kazanie na Górze, ani nawet tajemnica Krzyża, lecz idea Ojcostwa Boga względem ludzkości⁵¹. Wyraża się ona w adopcji człowieka przez Boga w Chrystusie i powołaniu ludzkości do zjednoczenia z Bogiem. Drogą ku temu jest upodobnienie się do Chrystusa i naśladowanie go. Według Teilharda, upodobnić się do Chrystusa znaczy uczestniczyć częścią swego bytu indywidualnego w życiu, w działaniu i w doskonałości Chrystusa⁵². Upodobnienie się do Chrystusa nie polega na podjęciu zewnętrznej formy życia ubogiego, pokornego i wiernego, lecz jest uczestnictwem, poprzez identyczność cząstkową, w fundamentalnym i jedynym akcie spełnianym przez wszystkich wybranych. De facto bowiem, istnieje tylko jedna pokora, jedna łagodność, jedna ofiara, jedno cierpienie, jedna śmierć i jedno zmartwychwstanie, tj. Chrystusowe. Wszystko to jest jedno w Nim, a wielorakie w nas. Przez Niego zostało rozpoczęte i uświęcone, a w nas znajduje spełnienie⁵³.

Przechodząc do skutków działania łaski w człowieku, Teilhard podkreśla, że są nimi przemiana i przetworzenie człowieka w Chrystusie⁵⁴. Słów „Przemiana”, „Przetworzenie” (Transformation, Transfiguration) używa autor bardzo często. Posługuje się tutaj analogią zaczerpniętą z życia biologicznego, aby wyrazić fundamentalną przemianę (transformation fondamentale) natury przez łaskę. W *Le Milieu Mystique* pisze: „Bóg nie niszczy bytów, które postanowił adoptować, lecz przetwarza je i dopełnia w nich wszystko to, co w ciągu wieków stworzenia zostało w nich nagromadzone”. W dyskusji z M. Blondelem, Teilhard mówi o płomieniu Łaski Bożej, który pochłania i przemienia człowieka⁵⁵. Gdzie indziej wspomina, że dla spełnienia się chrześcijańskich oczekiwań potrzeba, aby pierwiastek nadprzyrodzony przetworzył naturę, działając w niej jak ferment.

Przetwarzające i upodabniające działanie Boga przez łaskę jest zupełnie darmowe i absolutnie suwerenne⁵⁶. „Zjednoczenie mistyczne, pisze autor, dokonuje się w uznaniu tej darmowości i całkowitej zależności od Boga”⁵⁷. Jezuita Francuski mocno podkreśla „bierny” aspekt mistyki chrześcijańskiej, który stanowi jej istotny rys. Bierność ta nie mówi jed-

⁴⁹ Oe., t. X, s. 88, 147.

⁵⁰ Tamże, s. 25.

⁵¹ Por. tamże, s. 212; Oe., t. VI, s. 193.

⁵² Oe., t. X, s. 89.

⁵³ Oe., t. X, s. 89.

⁵⁴ ETG, s. 147.

⁵⁵ H. de Lubac, *Blondel et Teilhard de Chardin*, Paris 1965, s. 43—44.

⁵⁶ ETG, s. 161.

⁵⁷ Tamże.

nak o passywnej postawie wierzącego i nie zwalnia go ze współdziałania z łaską. Pojęcie to posiada tutaj sens specyficzny, który wyraża przyjęcie przez właściwie dysponowanego człowieka daru łaski i tajemnicy życia Bożego.

Inicjatywa pochodzi zawsze od Boga. Bóg jest tym, który sprawia w nas chcenie i działanie⁵⁸. Nie możemy go należycie dostrzec, jeśli On pierwszy nie zwróci na nas swych oczu. Uprzedzająca łaska sprawia w nas pierwszy odruch w kierunku Boga i pierwszą naszą modlitwę. Jakikolwiek byłby postęp naszego życia wewnętrznego, pozostaje on zawsze nową odpowiedzią na nowy dar. „Nikt nie przychodzi do mnie, jeśli ja go nie pociągnę i nie przyprowadzę do siebie”⁵⁹. W świetle takich założeń postawą ze strony człowieka, najbardziej właściwą jest postawa wierności i pokorne poddanie się działaniu Bożemu oraz gorące pragnienie, abyśmy zostali przesyleni i przemienieni światłością Bożą⁶⁰.

Wydaje się więc, że doktryna Teilharda wyraża mistykę „de la ressemblance” rozróżniając wystarczająco porządek natury i łaski. Terminem „Przemiana” (transfiguration), jakiemu podlega natura przy przejściu do porządku nadprzyrodzonego, ojciec Teilhard w sposób wyraźny zaznacza transcendencję nadprzyrodzonego, posługując się przy tym określeniem bardzo tradycyjnym⁶¹.

W wypadku człowieka przemiana ta dokonuje się na drodze naśladowania Chrystusa, życia sakramentalnego i współpracy z łaską. Dzięki temu jedyne, pełne Synostwo Boże Chrystusa, staje się udziałem i wyciska swe podobieństwo na duchowym obliczu człowieka⁶². Jest to teza w pełni katolicka.

Kardynał Jean Daniélou oceniając pod tym względem doktrynę Teilharda twierdzi, że „przywraca ona katolicką harmonię w zakresie porządku natury i łaski”⁶³. Podobną opinię utrzymuje H. de Lubac, który twierdzi, iż zarzuty o nierozróżnianiu przez Teilharda porządków natury i łaski są bezpodstawne, a ci, którzy je stawiają, nie przestudiowali chyba autora wystarczająco dokładnie. Ze swej strony dodajmy, że w pismach Teilharda nie należy szukać wszystkich subtelności traktatu charytologii, niemniej jednak uwzględnia on w całej rozciągłości istotne tezy doktryny katolickiej.

Drugim specyficznym rysem mistyki chrześcijańskiej jest jej charakter eschatologiczny. Mistyka chrześcijańska zwrócona jest ku przyszłości, tj. ku celowi ostatecznemu. Moment eschatologicznej nadziei stanowi w

⁵⁸ ETG, s. 167.

⁵⁹ Tamże; por. Oe., t. IV, s. 164.

⁶⁰ *Genèse d'une pensée*, s. 117.

⁶¹ Por. Oe., t. IV, s. 129.

⁶² Por. Oe., t. X, s. 21—26; Oe., t. IV, s. 32.

⁶³ ETG, févr. 1962, s. 160.

niej wiodący wątek. Jest ona relacją do Chrystusa już posiadanego a zarazem spodziewanego i oczekiwanego⁶⁴. Jest zwróceniem się ku pełni, która nigdy nie zostanie wyczerpana, jest procesem, który nigdy nie zostanie zakończony⁶⁵.

Inne natomiast formy mistycyzmu zorientowane są zazwyczaj ku przeszłości lub ku pewnej niejasnej nieczasowości. Zwrot ku przeszłości był wprawdzie właściwy duchowości chrześcijańskiej, zwłaszcza w okresie patriotycznym, był on jednak wyrazem pewnej nostalgii ze stanem utraconego raj, co ostatecznie zwracało ku przyszłości w oczekiwaniu powrotu Królestwa Bożego i powtórnego przyjścia Chrystusa.

Katolickość mistyki Teilharda wyraża się między innymi jej głęboko eschatologicznym nastawieniem. Problem celu ostatecznego każdego człowieka indywidualnie i świata w ogóle jest pierwszoplanowym wątkiem całej jego doktryny. Dzieje świata widziane w świątłach wiary są przygotowaniem i oczekiwaniem Paruzji⁶⁶. Autor wyraźnie przy tym zaznacza, że cel ostateczny nie może być osiągnięty naturalnym wysiłkiem człowieka, czy to indywidualnym, czy zbiorowym. Leży on bowiem w płaszczyźnie nadprzyrodzonej, a nie w porządku naturalnym („elle est d'un autre ordre”). Ludzkość w swej dynamice rozwojowej zmierza ku przyszłości, „vers Quelque chose en evant”, jednak dążenie to nie może znaleźć swego dopełnienia bez innego bardziej zasadniczego działania zstępującego z góry, od Kogoś, „descendant, d'en haut, et de Quelqu'un”⁶⁷. Teilhard snuje przypuszczenie, że punkt krytyczny dojrzewania ludzkości, scalonej i zjednoczonej w wymiarze globu, przewidywany przez naukę, wydaje się być naturalnym uwarunkowaniem i zewnętrznym znakiem Paruzji oczekiwanej w imię Objawienia⁶⁸. Dostrzega pewną koincydencję między super-organizmem mistycznym ożywianym przez łaskę i miłość nadprzyrodzoną a ludzkością zmierzającą na drodze naturalnej ewolucji ku totalizacji. Ostateczne przejście zbawionej ludzkości w pełną zażyłość z Bogiem dokona się przez szczególną interwencję Chrystusa Paruzji. Dlatego oczekiwanie tego momentu jest na wskroś cechą chrześcijanina. „Chrześcijaństwo, jak kiedyś Izraelici są zobowiązani strzec, żywego zawsze na ziemi płomienia tęsknot. W dwadzieścia wieków od momentu Wniebowstąpienia, należy zapytać, co uczyniliśmy z oczekiwania?”⁶⁹.

Teilhard odrzuca wszelką fałszywą apokaliptykę i eschatologiczny katastrofalizm właściwy kierunkom illuministycznym. Dopełnienie świata ukazuje Teilhard jako spełnienie się planów Bożych i triumf Chrystusa

⁶⁴ J. Mouroux, dz. cyt., s. 374.

⁶⁵ H. de Lubac., *La Mystique...*, s. 29.

⁶⁶ Por. Oe., t. IV, s. 193.

⁶⁷ Oe., t. V, s. 374.

⁶⁸ Oe., t. VII, s. 289; por. Oe., t. IV, s. 158; Oe., t. V, s. 286.

⁶⁹ Por. Oe., t. IV, s. 197.

— Alfą i Omegą wszystkich czasów. Aczkolwiek zaznacza, iż świat i jego elementy muszą wcześniej, zanim osiągną dopełnienie w Bogu, przejść przez to, co można by nazwać punktem ich anihilacji⁷⁰. Oznacza to u Teilharda totalne i bolesne odrodzenie analogiczne do kenosis Chrystusa. Z pełną zgodnością wątku treściowego można by potwierdzić i wyrazić eschatologiczny rys doktryny Teilharda tekstem *konstytucji pastoralnej o Kościele w świecie współczesnym*, w której czytamy m. in.: „Pan jest celem ludzkiej historii, punktem, do którego zmierzają pragnienia historii i cywilizacji, ośrodkiem rodzaju ludzkiego, radością wszystkich serc i spełnieniem ich pożądań (...). W jego Duchu ożywieni i zjednoczeni zdążamy ku ostatecznemu wypełnieniu się historii ludzkiej, które w pełni zgadza się z planem Jego Miłości: „Odnówić wszystko w Chrystusie, to, co jest na niebie i to, co jest na ziemi” (Ef 1, 10). Sam Pan mówił: *Jam jest Alfa i Omega, pierwszy i ostatni, początek i koniec* (Ap 22, 13).

Ponieważ fundamentem mistyki chrześcijańskiej jest tajemnica Wcieleń Słowa Bożego, przyjęta w duchu wiary, a objawiona w Piśmie świętym, stąd mistyka chrześcijańska jest zasadniczo rozumieniem i realizowaniem tego Pisma św. Rozumienie to osiąga w mistyce swój punkt szczytowy i dokonuje się w czterech tradycyjnych dymensjach: historycznej, alegorycznej lub doktrynalnej, moralnej czyli tropologicznej oraz na płaszczyźnie anagologicznej⁷¹. *Lectio divina* stanowi podstawę kontemplacji chrześcijańskiej, a wielcy mistycy podkreślają znaczenie daru rozumienia Pisma św., jaki otrzymali od Boga. Dar ten pozwala na właściwe zrozumienie i przyjęcie tajemnicy zbawienia. Obiektywizuje on dążenie mistyczne, zwracając człowieka ku Bogu udzielającemu się i objawiającemu w Chrystusie. Przyjęcie tajemnicy Boga udzielającego się człowiekowi jest w mistyce chrześcijańskiej czymś podstawowym. Pominięcie koniecznych etapów przyjęcia tajemnicy i chęć pospiesznego osiągnięcia stanu „trzeciego nieba” prowadzi nieuchronnie do mistycyzmu naturalistycznego⁷².

W doktrynie mistycznej Teilharda ujawnia się zarówno wybitna znajomość danych naukowych dotyczących świata, jak również głębokie i twórcze rozumienie Tajemnicy Chrystusa. Odczytywanie księgi stworzenia i poszukiwanie najgłębszego sensu ksiąg Pisma św. stanowią szczególne zabarwienie jego mistyki. Bóg daje się poznać i zrozumieć poprzez swoje dzieło, a objawia się i udziela w Chrystusie. Stąd miłość stworzenia i miłość ku Chrystusowi stanowią istotną inspirację doktryny Teilharda, a jej najgłębszy ton wyraża się stwierdzeniu Biblii: *Niebo i ziemia*

⁷⁰ Oe., t. V, s. 76—77.

⁷¹ Por. H. de Lubac, *Exékése Médiévale*, p. I, t. I, s. 43.

⁷² Por. J. Maritain, *L'expérience mystique naturelle et le vide*, *Etudes Carmélitaines*, Octb. 1938, s. 116—139; por. H. de Lubac, *La Mystique...*, s. 30.

głoszą chwałę Boga. To mając niewątpliwie na myśli, Claude Tresmontant twierdzi, że mistyka Teilharda jest mistyką typu biblijnego ⁷³.

Oczywiście, nie należy szukać w pismach Wielkiego Jezuitę typowych zabiegów egzegetycznych. Nie był on biblistą z wykształcenia i nie przeprowadza analizy filologicznej lub historyczno-krytycznej tekstów biblijnych. Cele, jakie sobie stawia są natury ogólniejszej. Pragnie mianowicie, istotne prawdy Objawienia wyrazić w kategoriach organiczno-fizycznych w przeciwieństwie do kategorii jurydycznych. Statyczną interpretację prawd objawionych chce zastąpić ujęciem dynamicznym, a stary obraz kosmosu zastąpić czasowo-przestrzenną kosmogenezą. Toteż Teilhard posługuje się Pismem św. w nieco odmienny sposób, właściwy jego poznawczym przedsięwzięciem. Najczęściej korzysta z tekstów św. Jana i św. Pawła. Uważa ich za najbardziej „mistycznych” autorów Nowego Testamentu. Powołuje się zwłaszcza na realistyczne kategorie Prologu św. Jana, dotyczące tajemnicy Wcielenia. Podkreśla za Apostołem jedność trwania wiernych w Chrystusie na obraz jedności samej Trójcy Świętej w myśl przypowieści Chrystusa o winnym krzewie i latoroślach. Teilhard eksponuje również Janowe ujęcie funkcji Słowa Wcielonego względem całości świata oraz wizją Chrystusa jako Alfa i Omegi wszelkiego stworzenia. Najobficiej jednak korzysta z tekstów św. Pawła ⁷⁴. Do idei Pawłowych, którym Teilhard zawdzięcza istotne elementy swej doktryny mistycznej należą: idea Chrystusa jako tego, w którym wszystko zostało stworzone i posiada swe istnienie ⁷⁵ (Kol 1, 15—17), ideą uczestnictwa człowieka wraz z całym Kosmosem w upadku, lecz także w zbawieniu i wwniesieniu człowieka do godności dziecka Bożego (Rz 8, 20—27) ⁷⁶, idea Chrystusa jako tego, który wszystko przenika podnosi i przemienia (Ef 4, 9! kol. 2, 10; 1 Kor. 15, 24—28) ⁷⁷, idea Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego — Początku i Głowy oraz formy odkupionej ludzkości (Kor. 15, 20—22 Kol. 2, 17 Kol. 1—18 Ef 1, 10, 22—25 2 Kor 5, 17; Ef 1, 23) ⁷⁸, wreszcie idea Chrystusa, pośrednika boskiej Pleromy względem Kościoła i Kosmosu, który napelnia stworzenia Boską chwałą, aby Bóg był wszystkim we wszystkich (Kol. 1, 19; Kol. 2, 9; Ef 1, 23 1 Kor 15, 28) ⁷⁹.

Do wątków nauczania Pawłowego, które często Teilhard podejmuje

⁷³ Por. Claude Tresmontant, *Introduction a la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris 1956, s. 97.

⁷⁴ Alfred Glässer, *Konvergenz die Struktur der Weltsumme Pierre Teilhards de Chardin*, Eichstätt 1970, s. 409.

⁷⁵ Por. Oe., t. IX, s. 82, 104; Oe., t. I, s. 327, 331; Oe., t. V, s. 397; Oe., t. IV, s. 49, 149; Oe., t. VII, s. 428.

⁷⁶ Por. Oe., t. IV, s. 50

⁷⁷ Por. Oe., t. IX, s. 82, 92; Oe., t. IV, s. 50, 149, 152; Oe., t. V, s. 403, 51.

⁷⁸ Por. Oe., t. IX, s. 83, 211; ETG, s. 351.

⁷⁹ Por. Oe., t. VII, s. 235, 156; Oe., t. IV, s. 140; Oe., t. IX, s. 114, 404; Oe., t. V, s. 139.

należą również realizm życia w Chrystusie, tajemnica umierania i zmartwychwstania w Nim (Rz 6, 3—11; Kol 3, 1—4)⁸⁰, a także prawda, iż Chrystus jest Panem wszystkich energii i mocy, jako Głowa Mistycznego Ciała i Pan wszystkiego, co w niebie i na ziemi (Kol 2, 10; 1—18; Ef 1, 10; 1—22)⁸¹.

Szczególnie szeroko interpretuje Teilhard Pawłowe pojęcie Pleromy i obecności Boga w stworzeniu. Statyczny obraz świata u św. Pawła jest odmienny niż u Teilharda. Nie Powoduje to jednak żadnych sprzeczności między teologią Pawłową, a „teologią” Teilharda. Chrystus napęłnia Wszechświat i przenika wszystkie jego sfery od podziemia aż do nieba. Dzieje się tak dzięki tajemnicy Człowieczeństwa, tajemnicy śmierci, Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia Chrystusa⁸². Starożytny obraz świata dopuszczał jedynie jurydyczne ujęcie relacji Chrystusa do materialnych sfer stworzenia. Ukazanie ściślejszego, ontycznego i wewnętrzznego związku Chrystusa-Zbawcy z całością stworzenia powodowało konieczność posłużenia się ówczesnymi staroorientalistycznymi, gnostycznymi kategoriami. To zaś z kolei wprowadzało obce elementy pewnego dualizmu w historię zbawienia.

W dynamicznym obrazie świata Teilharda Chrystus jako Pantokrator jawi się w całym realizmie i blasku swego pierwszeństwa i kosmicznej funkcji.

Studiując dzieła Teilharda, nietrudno zauważyć pewne zasady dochodzące do głosu w interpretacji przezeń Pisma św. Pierwszą z nich jest to, iż Pismo św. należy rozumieć z uwzględnieniem całego chrześcijańskiego doświadczenia wiary i teologii⁸³. Po wtóre autor posługuje się i uważa za potrzebne wykorzystanie danych nauk przyrodniczych do wyjaśnienia prawd objawionych. Niektóre bowiem aspekty zostają dzięki postępowi nauk głębiej wyjaśnione i zyskują nową aktualizację⁸⁴. Wreszcie zasadę, że chociaż w interpretacji Pisma św. dochodzi do głosu wiara i doświadczenie, to jednak wszystko winno być poprzedzone miłością, która ma uprzedzać racjonalną intuicję i pojęciowe wykładnictwo⁸⁵.

Pismo św. nie jest punktem wyjścia dla dociekań Teilharda, lecz raczej punktem dojścia. Ukazując nowe perspektywy duchowości chrześcijańskiej raz po raz wraca do wypowiedzi Pisma św., aby wykazać, że nie stoją one w sprzeczności z nim. Teilhard w ten sposób stawia czasem egzegezie Pisma św. nowe wymagania, ukazując w nim niespodziewane bogactwa.

⁸⁰ Oe., t. IV, t. 32, 41, 133.

⁸¹ Oe., t. IX, s. 211; Oe., t. VII, s. 272; Oe., t. VI, s. 196, 220.

⁸² Por. Ef 4, 8—10; Flp 2, 6—11.

⁸³ Por. Oe., t. VI, s. 195.

⁸⁴ Por. A. Clässer, dz. cyt., s. 411.

⁸⁵ Por. Oe., t. VI, s. 139.

Konkludując, wydaje się, że Jezuita francuski w zakresie doktryny mistycznej przestrzega wypowiedzi Pisma św. jako reguł normatywnych i widzi w nim żywy sens historycznego stawania się mistyki, tropologii i anagogii chrześcijańskiej. Tradycja kościelna od początku nie uważała Pisma św. za normatywne w zakresie wiedzy o świecie. Aczkolwiek Pismo św. posiada własną kosmologię, to jednak nie jest ona uważana za normatywną dla tej domeny wiedzy, gdyż nie stanowi ona przedmiotu objawienia. Uwzględniając takie założenia i przyjmując nową wizję świata Teilhard rzutuje podstawy doktryny mistycznej z pełnym odwołaniem się do Pisma św.⁸⁶. Doktrynę tę można bez zastrzeżeń uważać jako wyraz szczególnego rozumienia Pisma św. i realizowania go w kontekście nowych danych o człowieku i o świecie⁸⁷.

Następną cechą mistyki specyficznie chrześcijańskiej stanowi fakt, że jest ona mistyką zjednoczenia duszy ludzkiej z Bogiem, nie poprzez identyfikację lub absorpcję ducha ludzkiego, lecz poprzez wzajemne osobowe oddanie, czyli na drodze wzajemnej miłości, którą Bóg obdarza człowieka, podnosząc go do życia nadprzyrodzonego. Taki rodzaj zjednoczenia zawarty jest w symbolice „zaślubin”, lub „małżeństwa” duchowego „między Bogiem a człowiekiem”. Symbolem tym posługiwali się wielcy mistycy Kościoła między innymi św. Teresa z Avila i św. Jan od Krzyża. Jest on bardziej adekwatny niż inne i posiada wystarczające uzasadnienie skrypturystyczne, zwłaszcza w Księdze Pieśni nad Pieśniami. Księga ta jest szeroko komentowana przez tradycję w połączeniu z doktryną mistyczną św. Pawła. Wystarczy wspomnieć komentarze Orygenesusa, św. Grzegorza Wielkiego, czy św. Bernarda z Clairvaux⁸⁸.

Symbolika małżeństwa duchowego wyraża istotę mistyki chrześcijańskiej nie tylko w jej procesach, lecz także w jej najwyższym, szczytowym etapie. Podkreśla ona wystarczająco odrębność osobową, a zarazem prawdziwie głęboką jedność zjednoczenia mistycznego. Podobnie jak Księga Rodzaju w odniesieniu do małżeństwa mówi o „jednym cielem”, tak św. Paweł, mając na myśli zjednoczenie człowieka z Bogiem, mówi o „jednym duchu”⁸⁹. Św. Bernard komentując św. Pawła stwierdza, że zjednoczenie z Bogiem jest owocem miłości i dokonuje się w najintymniejszej sferze ducha ludzkiego⁹⁰.

Św. Jan od Krzyża pisząc o „małżeństwie duchowym”, które jest odbiciem doskonałego zjednoczenia w chwale, stwierdza: „W chwale wiecznej nie zniknie wola duszy, lecz będzie tak ściśle i z taką siłą zjednoczona

⁸⁶ Por. Georges Crespñ, *La pense theologique de Teilhard de Chardin*, Paris 1961, s. 205—225.

⁸⁷ C. Crespy twierdzi, iż teologia Teilharda jest rodzajem koncepcji mądrościowej, opartej o Pismo św. („une Sagesse”). Zob. dz. cyt., s. 207.

⁸⁸ Por. H. de Lubac, *Exégèse medievale...*, t. II, III.

⁸⁹ Por. 1 Kor 6, 17.

⁹⁰ Św. Bernard, *De diligendo Deo*, c. 15, n. 39 (Opera, t. 3, 1963), s. 153).

z kochającą ją wolą Bożą, iż dusza z taką mocą i tak doskonale będzie miłować Boga jak jest przezeń miłowana”⁹¹. Św. Jan, jak zauważamy, podkreśla odrębność osób w zjednoczeniu Boga z człowiekiem. Będzie ona zachowana nawet w zjednoczeniu uszczęśliwiającym. Osoba ludzka nie zostaje wchłonięta przez Boga, w myśl założeń panteistycznych, lecz znajduje w Bogu swe dopełnienie.

W doktrynie mistycznej Teilharda moment ten jest aż nadto dobrze zaakcentowany. Autor wychodzi z założenia, że w człowieku tkwi fundamentalne pragnienie zjednoczenia z Innym (tj. z Bogiem). Byłoby ono niezrozumiałe, gdyby krańce tego zjednoczenia nie były czymś odrębnym, lecz czymś jednorodnym. Poza tym zjednoczenie *ex definitione* zakłada dwoistość nie podlegającą identyfikacji⁹². Teilhard odrzuca zarówno panteizm materialistyczny, jak i spirytualistyczny monizm, które jak wiadomo eliminują odrębność osób ludzkich. „Natura nie jawi się przed nami, stwierdza autor za św. Augustynem, jako boska i godna adoracja, lecz jako pokorna i mówiąca: „nie, ja nie jestem twoim bogiem...” „Natura ingemiscit et partuit...” mówi św. Paweł⁹³.

Wydaje się, że cały wysiłek świata zmierza ku dopełnieniu poprzez zjednoczenie z bytem preegzystującym⁹⁴. Teilhard podkreśla, że Bóg jest kimś zupełnie Innym⁹⁵ i im więcej Go poznajemy, tym bardziej innym się nam objawia.

Jest on transcendentną Boskością, która nie może podlegać zmieszaniu z bytem uczestniczącym, którego podtrzymuje, ożywia i jednoczy z sobą⁹⁶. Bóg sam jedynie może się udzielić i podnieść stworzenie do pełnej jedności ze sobą⁹⁷. Mimo iż autor szeroko rozważa immanencję Boga w świecie, to jednak wyraźnie stwierdza, że między „ja” ludzkim a Bogiem istnieje potężny hiatus, przepaść bytowa, jaka dzieli Byt Konieczny od bytu uczestniczącego.

Przyczyną, która sprawia i umożliwia zjednoczenie człowieka z Bogiem jest Chrystus⁹⁸. Był uczestniczący, osiągając swą ostateczną zasadę, nie zostaje przez nią wchłonięty, lecz zostaje dopełniony w swej indywidualności. Dokonuje się to przez Chrystusa — Omegę będącego kresem uduchowienia i najwyższym centrum personalizacji, które nie dysocjuje, lecz konsoliduje, nie powoduje zmieszania lecz deferencjuje⁹⁹. Chrystus

⁹¹ Por. św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, r. 38, n. 3 (Vida y Obras completas de s. Juan de la Cruz, Madrid 1964, s. 730).

⁹² ETG, s. 404.

⁹³ Por. *Génése d'une pensée*, s. 76.

⁹⁴ Por. *Hymne de L'Univers*, s. 30.

⁹⁵ Por. *Lettres de Voyage*, s. 105; Oe., t. IV, s. 175.

⁹⁶ ETG, s. 37; por. Oe., t. IV, s. 26, 56.

⁹⁷ Por. *Génése d'une pensée*, s. 117.

⁹⁸ Tamże, s. 315; por. ETG, s. 410; Oe., t. IV, s. 187.

⁹⁹ Oe., t. IV, s. 262; por. *Hymne...*, s. 26; Oe., t. IX, s. 87; Oe., t. III, s. 196.

Omega, jednoczący stopniowo i ostatecznie świat z Bogiem, zachowuje własne „Ja” odrębne od naszych. Jest ośrodkiem super-osobowym i super-personalizującym¹⁰⁰. Chrystus stanowi w mistyce Teilharda „Centrum odrębne od wszystkich innych centrów, które podnosi i asymiluje. Jest On Osobą różną od wszystkich innych, które podnosi i jednoczy”¹⁰¹.

Teilhard uważa, że uwzględnienie bytowej różnicy między Boskim Centrum jednoczącym, a elementarnymi centrami osobowymi jest bardzo istotne w teorii mistyki¹⁰². Dlatego w ciągu całej swej pracy naukowej przeciwstawiał się wszelkiego rodzaju panteizmom, a zwłaszcza panteizmowi identyfikacji osoby ludzkiej z Bogiem w ich wzajemnym zjednoczeniu, gdyż tego rodzaju panteizm jest antypodą zjednoczenia w miłości. Zjednoczenie między osobami nie może dokonać się inaczej jak tylko na zasadzie miłości, gdyż tylko ona według Teilharda sprawia, iż byty bardziej stają się sobą we wzajemnym zjednoczeniu¹⁰³. Autor Środowiska Bożego wykazuje, że wszelkie prawdziwe zjednoczenie już na płaszczyźnie naturalnej, jak potwierdza doświadczenie we wszelkich dziedzinach rzeczywistości, nie anuluje składowych elementów, lecz je różnicuje. Prawdziwe zjednoczenie nie powoduje konfuzji, lecz różnicuje. Tzw. „metafizyka jedności”, która tkwi u podstaw całego systemu Teilharda wyklucza wszelką panteistyczną interpretację jego doktryny w ogóle, a mistyki w szczególności.

Ostateczne zjednoczenie ludzkości z Bogiem, czyli jak mówi św. Paweł, Pleroma, nie jest wchłonięciem świata ludzkiego przez świat Boski, lecz jest stanem, w którym Bóg będzie „wszystkim we wszystkich”, a więc będzie to Jedność w wielości i poprzez wielość¹⁰⁴. Wprawdzie Wielki Orsyńczyk w nauce o zjednoczeniu z Bogiem nie posługuje się symboliką „małżeństwa duchowego”, to jednak podejmuje i eksplikuje istotną treść tej analogii. Podkreśla aż nadto wyraźnie osobową naturę zjednoczenia człowieka z Bogiem oraz istotną w tym względzie rolę miłości jako zasady jedności i zróżnicowania.

Mistyka chrześcijańska odznacza się z kolei piętnem eklezjalnym, gdyż zaślubiny Słowa Wcielonego z ludzkością realizują się przede wszystkim w Kościele¹⁰⁵. Nie ma duchowości chrześcijańskiej, w pełni autentycznej bez wspólnoty wierzących w Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa¹⁰⁶. Jest to nie tylko konieczne koniecznością środka, lecz należy do samej istoty i celu życia chrześcijańskiego. Chrystus obecny jest

¹⁰⁰ Por. Oe., t. VII, s. 129; Oe., t. VI, s. 53—55; Oe., t. IX, s. 208.

¹⁰¹ Oe., t. VI, s. 180.

¹⁰² Por. Oe., t. IX, s. 227.

¹⁰³ Oe., t. I, s. 293; por. Oe., t. X, s. 199.

¹⁰⁴ Oe., t. X, s. 200.

¹⁰⁵ Por. L. Bouyer, *Introduction a la Vie spirituelle*, Paris 1960, s. 12.

¹⁰⁶ Tamże, s. 13.

w Kościele i działa poprzez Kościół. Jego słowa zanim przyjęły formę tekstu pisanego w postaci Księg Świętych, powierzone zostały Kościołowi. W nim są ciągle żywe poprzez nauczanie apostołów, jako „posłanych” przez Chrystusa, do których powiedział: *Kto was słucha mnie słucha... Kto was przyjmuje mnie przyjmuje...* Kościół najpełniej realizuje przykazanie miłości Boga i bliźniego, które stanowią istotę doskonałości chrześcijańskiej. Jest on bowiem społecznością wierzących, złączonych wzajemną nadprzyrodzoną miłością w miłości ku Ojcu, rozlaną w ich sercach przez Ducha Św. Przez chrzest zostajemy włączeni w mistyczny organizm Kościoła i na tej drodze Chrystus pragnie dokonać pełnego zjednoczenia ludzkości z Ojcem.

Nauka o Kościele w organiczny sposób włączona jest w doktrynę mistyczną Teilharda. Kościół jest według Orsyńczyka swoistym „phylum”, w którym i poprzez które Chrystus rozprzestrzeniła swoją totalną osobowość w świecie¹⁰⁷. W *Comment je vois* (1948) autor pisze: „W samym sercu zjawiska socjalizacji dokonuje się pewnego rodzaju ultrasocjalizacja, przez którą „Kościół” powoli kształtuje się, ożywiając swym wpływem wszystkie energie Noosfery i gromadzi je w ich najsubtelniejszych postaciach. Kościół to najbardziej uchrystusowiona, świadoma, część świata, główne ognisko powiązań międzyludzkich ożywionych nadprzyrodzoną miłością. Jest on wreszcie centralną osią konwergencji i właściwym punktem spotkania Kosmosu z Chrystusem Omegą”¹⁰⁸. Podobnie jak sferę szczytową naturalnego rozwoju świata stanowi ludzkość, analogiczną sferą szczytową w łonie ludzkości w jej nadprzyrodzonym rozwoju jest Kościół. W nim już obecnie realizuje się ostateczny ideał rozwoju ludzkości czyli miłość wzajemna wszystkich ludzi we wspólnocie miłości ku Bogu i dążeniu do społecznego zjednoczenia z Nim. W Kościele wyraża się istotna i uniwersalna jedność rodziny ludzkiej. Przedkładana ponad wszystko miłość Boga zwraca się w Kościele ku bliźniemu w tym, co jest w nim najbardziej konkretne i osobowe, ku jego boskiemu powołaniu i przeznaczeniu¹⁰⁹. Dlatego Kościół jest w stanie zjednoczyć wszystkich ludzi mimo konfliktów rasowych, narodowych czy klasowych. W sposób wolny tworzone i akceptowane zjednoczenie ludzi w Kościele jest zapowiedzią i początkiem eschatologicznej wolności dzieci Bożych. Siłę powiązań wspólnoty kościelnej stanowi miłość rozlana w sercach wierzących przez Ducha Św.¹¹⁰ Ponieważ żaden człowiek nie pozostaje poza zasięgiem mocy zbawczych Chrystusa i działaniem Ducha Świętego, stąd również poza widzialnymi granicami Kościoła może istnieć autentyczna miłość bra-

¹⁰⁷ Por. Oe., t. X, s. 180; 216; Oe., t. I, s. 332; Oe., t. VI, s. 195.

¹⁰⁸ Oe., t. XI, s. 206.

¹⁰⁹ Por. Oe., t. IV, s. 186.

¹¹⁰ Por. tamże, s. 164, 181—183.

terska i więz z Bogiem. Niemniej jednak w Kościele miłość znajduje swój główny nurt i całą swą wyzwalającą moc. Każdy człowiek, który miłuje bliźniego okazuje posłuszeństwo głosowi, który żąda odeń wyzucia i ofiary. Lecz tylko chrześcijanin rozpoznaje ten głos w sposób właściwy, widząc w bliźnim Chrystusa i wierząc, że w bliźnim może służyć i miłować samego Pana. Dla chrześcijanina miłość bliźniego, również wtedy, gdy wymaga wielkiej ofiary, jest osobowym spotkaniem z Chrystusem, przez którego czuje się umiłowanym miłością wieczną i boską. Dla chrześcijanina jest rzeczą niemożliwą miłować Chrystusa, nie miłując bliźniego, lub miłować bliźniego, w duchu szerokiej jedności, nie miłując Chrystusa¹¹¹. Tak głęboka orientacja duchowa w zakresie miłości bliźniego jest w pełni uzasadniona i w pełni humanistyczna tylko w chrześcijaństwie. Jak już zaznaczyliśmy, Teilhard uważa, że „jedynym podmiotem zdolnym ostatecznie do przeobrażenia mistycznego jest cały zespół ludzi tworzących w miłości tylko jedno ciało i tylko jedną duszę”¹¹². W wypowiedzi tej dźwięczy echo swoistej definicji Kościoła z *Dziejów Apostolskich* (Dz 4, 32). Tak więc spotkanie człowieka z Bogiem odbywa się zawsze w komunii z innymi ludźmi. Spotkanie to dokonuje się poprzez wiarę. Kiedyś jednak osiągnie swoją kulminantę i oczywistość w momencie Paruzji¹¹³.

Zgodnie z wypowiedziami Orsyńczyka w Kościele oczyszczają się i jednoczą wszystkie energie noosfery, celem zbudowania prawdziwej jedności w łonie rodziny ludzkiej. Osie rozwoju antropogenezy i Chrystogenezy, choć odrębne i autonomiczne, stają się w Kościele wzajemnie zbieżne¹¹⁴. Podobnemu przekonaniu, w nieco odmiennych słowach, daje wyraz konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*: „...Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego... Chodzi o to, aby wszyscy ludzie złączeni dziś ściślejszymi więzami społecznymi, technicznymi, kulturalnymi, osiągnęli pełną jedność również w Chrystusie”¹¹⁵. Należy się spodziewać, iż pewnego dnia wszyscy ludzie dobrej woli dojdą do świadomości, że ich służba wspólnocie ludzkiej służy do budowania Ciała Chrystusa i rozpoznają w Nim bosko-ludzkie Centrum Kosmosu¹¹⁶.

Zaś w chwili obecnej na wyznawcach Chrystusa spoczywa zadanie świadczenia słowem i czynem o tej prawdzie i wykazywania, że wartości nawet bardzo świeckie mogą przyczyniać się do wzrostu miłości nadprzyrodzonej. Wszyscy członkowie Kościoła winni dołożyć wszelkich starań,

¹¹¹ Tamże.

¹¹² Tamże, s. 184.

¹¹³ Tamże, s. 196—198.

¹¹⁴ Podobnym stwierdzeniom daje wyraz M. Schmaus w *Das Neus Volk Gottes*, München 1965, s. 98; por. A. Glässer, s. 359; Oe., t. XI, s. 222.

¹¹⁵ *Dokumenty II Soboru Watykańskiego*, Paris 1967, s. 79.

¹¹⁶ Por. Oe., t. IV, s. 183.

aby kościelne formy wspólnoty ludzkiej były rzeczywistymi wspólnotami miłości.

Orsyńczyk widzi Kościół jako rzeczywistość duchową, posiadającą jednak konkretne struktury i instytucje służące istotnemu celowi, jednoczenia ludzkości z Bogiem ¹¹⁷. Kościół jest dlań najpotężniejszym ogniskiem miłości społecznej, jakie kiedykolwiek pojawiło się na świecie ¹¹⁸. Jest matką i wychowawczynią, która przez słowo i przykład życia swych członków przekazuje wiarę i nadprzyrodzoną miłość ¹¹⁹. Kościół jest ponadczasowym i uniwersalnym „milieu” spotkania ludzkości z Bogiem. Żaden wysiłek nie może przyczynić się do zjednoczenia rodziny ludzkiej, jeśli w pewnej mierze, w sposób świadomy lub nieświadomy, nie byłby zorientowany ku Kościołowi i nie byłby inspirowany przez łaskę działającą w Kościele.

Wreszcie ostatnią notą mistyki katolickiej jest jej trynitarność. Bóg chrześcijaństwa nie jest nieskończonością niezróżnicowaną, „bezkształtną” i nieokreśloną. Bóg jest realną Nieskończonością nie rozproszenia, lecz najwyższej koncentracji ¹²⁰. W Jego trójosobowym bycie zamyka się najgłębsza tajemnica bytu osobowego. W Jezusie Chrystusie objawia się ludzkości jako trójosobowy dając jej udział w swym trynitarnym życiu. W Chrystusie otrzymujemy jednocześnie doskonale i definitywne objawienie bytu ludzkiego jako bytu osobowego. Objawienie się Boga człowiekowi jest również ipso facto objawieniem istotnego odniesienia między człowiekiem a Bogiem. Bóg, objawiając się w swym bycie osobowym i wchodząc w świat ludzki, objawia nam zarazem nas samych jako byty osobowe zdolne odpowiedzieć Mu na Jego dar poprzez łaskę w miłości. „To, co nazywamy w kościele katolickim mistyką, pisze H. de Lubac, nie jest niczym innym jak tylko świadomą aktualizacją tego Daru Bożego” ¹²¹.

Doktryna mistyczna Teilharda nie odbiega w niczym od tak rozumianej roli Trójcy Św. w dziele zbawienia i uświęcania ludzkości. Dzięki Wcieleńniu Chrystus stał się centrum uniwersalnym Kosmosu i jako Boski Pośrednik umożliwił ludzkości uczestnictwo w życiu Trójcy Św. ¹²².

Istota świętości, jak wyjaśnia Orsyńczyk w swych wcześniejszych pismach, polega na wypełnieniu wezwania Bożego i na całkowitym zwróceniu życia we wszystkich jego żywotnych nurtach ku Boskiej Trójcy ¹²³. W latach pięćdziesiątych ściślej precyzuje swoje stanowisko na temat: „Dla pewnych umysłów „dzisiejszych” pojęcie Boga w trzech osobach

¹¹⁷ *Génèse...*, s. 183—184.

¹¹⁸ *La Christique*, s. 6.

¹¹⁹ *Le coeur de la matière*, inedit. 1950, s. 83.

¹²⁰ Bóg jest „Superfigure infiniment déterminée” pisze Hans Urs v. Balthasar, *Herrlichkeit*, t. I, Paris, s. 327.

¹²¹ H. de Lubac, *La Mystique...*, s. 33.

¹²² Por. Oe., t. IX, s. 84; ETG, s. 195.

¹²³ Tamże, s. 81.

posiada w sobie coś skomplikowanego, dziwnego i zbudnego. Takie wrażenie wydaje się być utwierdzone w wątpliwy sposób przez pewnych wierzących, którzy chcąc odnowić swą pobożność, izolują w swych modlitwach raz Tróję Św. od Chrystusa, innym razem Chrystusa od Ojca i Ducha Świętego”¹²⁴.

W rzeczywistości pojęcie troistości osób wzmacnia ideę jedności Boga. Określa jej strukturalny charakter, który jest znamioną cechą wszelkiej realnej i żywej jedności, jaką obserwujemy w zakresie naszego doświadczenia. Jeśli Bóg nie byłby bytem „troistym”, to znaczy gdyby w swej wewnętrznej strukturze nie znajdował pewnego przeciwstawienia, trudno byłoby nam zrozumieć jak może trwać w sobie samym niezależnie i bez reakcji względem jakiegoś świata poza sobą. Podobnie trudno byłoby zrozumieć, odrzuciwszy trynitarną naturę Boga, tajemnicę stworzenia świata i tajemnicę Wcielenia, gdyż powodowałyby to groźbę całkowitego pograżenia się Boga w świecie, który powołał do bytu. Z takiego punktu widzenia trynitarna natura Boga ma specyficzne związki z podstawowymi prawdami naszej wiary. Trójosobowość jest istotnym przymiotem Boga prawdziwego jako najwyższego osobowego bytu, transcendentnego względem świata, który znajduje się na drodze personalizacji¹²⁵. Teilhard bardzo podkreśla ożywiająca i kierująca wszystkim obecność Boga osobowego, superosobowego czyli ultrasobowego w świecie¹²⁶. Bóg Teilharda jest Osobą miłującą ludzką miłością uprzedzającą i objawiającą się jej przede wszystkim jako Miłość Ojca, Syna i Ducha Świętego. W doktrynie Teilharda w pełni zachowana jest zasada, że wszystkie działania Boże na zewnątrz są wspólne trzem Osobom Bożym. Chrystus jest zarazem Stwórcą, Odkupicielem i Dopełnicielem świata. Nie tylko jako preegzystujący Logos, lecz jako konkretny Bóg — Człowiek posiada udział w tajemnicy stworzenia, jako przyczyna celowa, w tajemnicy odkupienia jako przyczyna sprawcza, w tajemnicy dopełnienia jako przyczyna sprawcza w wymiarze uniwersalnokosmicznym. Bóg Ojciec jest w procesie kosmogenezy (czyli w stworzeniu świata) „zasadą motoryczną”¹²⁷, to jest przyczyną sprawczą. W Chrystogenezie (Odkupienie od Wcielenia do Paruzji) Ojciec jest przyczyną celową „mechanizmu zjednoczenia”¹²⁸. Ojciec jest przyczyną celową nauczania, czynów i życia jego Wcielonego Syna, którego pokarmem jest czynić wolę Ojca. Syn wszystko podporządkowuje sobie, aby siebie podporządkować Ojcu, o którym mówi: „Ojciec jest większy ode mnie”¹²⁹.

¹²⁴ Oe., t. X, s. 185—186.

¹²⁵ Tamże.

¹²⁶ Por. Oe., t. VI, s. 89.

¹²⁷ Por. Oe., t. X, s. 182—184.

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ J 14, 20.

Celem historycznego i kosmicznego Wcielenia Syna jest zjednoczenie świata w Chrystusie z Ojcem, aby Bóg był wszystkim we wszystkich. W końcu również trzecia Osoba Boża uczestniczy w poszczególnych fazach działania Bożego na zewnątrz. Duch Święty jest przyczyną narzędziową Stworzenia, Wcielenia i Uświęcenia. W Środowisku Bożym autor modli się do Boga, aby zesłał Ducha Świętego, gdyż tylko „jego pobudzające działanie może rozpocząć i zakończyć wielką metamorfozę, do jakiej sprowadza się wszelkie doskonalenie zewnętrzne i do której wzdycha wszelkie stworzenie. Emitte Spiritum tuum et creabuntur et renovabis faciem terrae”¹³⁰. Tak więc istotę doskonalenia wewnętrznego widzi Orsyńczyk we współdziałaniu z Duchem Św., który jest początkiem i końcem wszelkiej doskonałości nadprzyrodzonej. Duch Święty wprowadza osobę ludzką do miłosnej zażyłości z niewyczerpaną głębią Trójosobowego Boga¹³¹.

Jak już zaznaczyliśmy, miłość uważa Teilhard za metafizyczną zasadę zjednoczenia różnicującego na wszystkich szczeblach naturalnego jednoczenia się bytów, począwszy od elementarnych cząsteczek a kończąc na procesie socjalizacji w łonie ludzkości. Miłość uwznioślona nadprzyrodzonym działaniem Chrystusa staje się więzią wspólnoty świętych, a ostatecznym źródłem tej miłości jest Duch Święty, którego posłał od Ojca, aby dopełnił dzieła Odkupienia. W ten sposób trzy Osoby Boże, każda na swój sposób są Bogiem Stworzenia, Odkupienia i Dopełnienia świata. Bóg Trójosobowy nie zaś sam Bóg jest Alfą i Omegą teilhardowskiej wizji wszechświata¹³². Wielkość mistyki Teilharda polega na jej trynitarności „realnej”, w której na tle dziejów stawania się świata oraz jego rozwoju i dopełnienia, Bóg ukazany jest jako jego Prazasada i Cel, Chrystus jako Zasada ruchu i dopełnienia oraz Duch Św. jako Zasada i moc unifikująca tj. Miłość.

¹³⁰ Oe., t. IV, s. 164.

¹³¹ Por. ETG, s. 166.

¹³² A. Glässer, dz. cyt., s. 230.

WYKAZ SKRÓTÓW

- Cah. — *Cahiers Pierre Teilhard de Chardin*, osiem zeszytów (1958—1975). Zawierają wyjątki pism Teilharda i artykuły różnych autorów n.t. jego życia i twórczości.
- ETG — *Bois du temps de la guerre 1916—1919*, Paris 1965.
- Gn. — *Genese d'une pensée. Lettres 1914—1919*, Paris 1961.
- HU — *Hymne de l'Univers*, Paris 1961.
- LI — *Lettres intimes à August Valensin Bruno de Solages Henri de Lubac 1919—1955*, Paris 1972.
- LZ — *Lettres à Léontine Zanta*, Paris 1965.
- LTh — *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1957.
- NL — *Nouvelles lettres de voyage 1939—1955*, Paris 1957.
- Oe., t. I-XI — *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, Paris 1955—1973.
- J — *Journal de 1915 à 1925 et de 1944 à 1955*. Nieopublikowany dziennik Teilharda, zawierający uwagi dotyczące rozmaitych kwestii.
- R — *Carnets de de retraites de 1939 à 1943 et de 1944 à 1954*. Są to spostrzeżenia i notatki czynione z okazji odbudowanych rekolekcji. Cytowane miejsca z dwu ostatnich źródeł zaznaczamy datą, pod jaką zostały zamieszczone.

VALEUR THÉOLOGIQUE DE LA DOCTRINE MYSTIQUE DU PÈRE
TEILHARD DE CHARDIN

Résumé

L'étude ici proposée veut être une modeste présentation des grandes lignes de la doctrine mystique du Père Teilhard de Chardin. Nous essayons en même temps de constater que, malgré certaines exagérations et imprécisions, malgré certaines lacunes et aspects discutables, sa mystique est foncièrement celle de l'Évangile, celle du Christ. Elle n'est pas en marge, mais prolonge tout ce qui est le plus authentique dans la grande Tradition chrétienne.

On n'y trouvera pas une analyse exhaustive de tous les textes „mystiques” de Teilhard, mais plutôt une confrontation entre sa doctrine mystique et la mystique chrétienne traditionnelle. Cet article ne fait qu'une partie de l'étude plus complète.