

KS. FRANCISZEK DYŁUS

**PERSPEKTYWA ESCHATOLOGICZNA  
W FENOMENOLOGICZNEJ SYNTEZIE  
PIOTRA TEILHARDA DE CHARDIN**

W chrześcijaństwie pozostaje wciąż aktualne pytanie, jak się mają do siebie eschatologiczna nadzieja spełnienia człowieka w Bogu i materialno-duchowy rozwój ludzkości w ciągu dziejów. Inaczej mówiąc, istnieje problem ustalenia wzajemnych odniesień między humanistyczną orientacją ludzkości „ku przodowi” a chrześcijańską orientacją eschatologiczno-zbawczą „ku górze”. Wielu autorów zauważa, iż eschatologia chrześcijańska nie może, swym przesadnie transcendentnym charakterem, ignorować wymiaru immanentnego. Paradoks chrześcijaństwa w swych różnorodnych aspektach opiera się bowiem na równowadze radykalnej transcendencji Boga *in se* i na Jego immanencji w działaniu stwórczo-zbawczym. W niektórych publikacjach niemiecko-języcznych spotykamy ostrzeżenia przed pokusą swoistego „odhistorycznienia” (Entzeitlichung) eschatologii katolickiej. Paul Evdokimov, przedstawiciel paryskiej szkoły teologii prawosławnej, już w latach pięćdziesiątych twierdził, że chrześcijaństwu Wschodu grozi pokusa eschatologii bez historii, zaś chrześcijaństwu Zachodu pokusa historii bez eschatologii. Natomiast protestantyzm popada w swoistą hipereschatologię, arbitralnie plasując tajemnicę człowieka w eschatonie.

Wydaje się, iż powyższym obawom i pytaniom wychodzi naprzeciw w swej eschatologicznej propozycji o. Pierre Teilhard de Chardin. W swych rozważaniach poświęca może mniej miejsca modalnościom stanów eschatycznych, usiłuje natomiast ściślej określić kierunki i procesy zachodzące w łonie ludzkości, orientujące je na dopełnienie eschatyczne w Bogu. Mimo dużej oryginalności pojęciowej autora, a także pew-

nej kontrowersyjności jego metody, propozycja Teilharda wydaje się wielce inspirująca i godna rozważenia.

## I. Zarys eschatologii naturalnej

W pracy zatytułowanej *Trois Choses que je vois* z 1948 r. autor stwierdza, iż na obszarze eschatologii winny być wzięte pod uwagę dwie drogi poszukiwań: jedna czysto racjonalna, a druga specyficznie chrześcijańska<sup>1</sup>. Pierwsza z nich winna prowadzić do ustalenia i określenia modelu prawdopodobnego finału przyszłości jako kresu całej przyszłej historii ludzkości i świata, konstytuując w ten sposób swoistą eschatologię naturalną. Druga natomiast, w oparciu o chrześcijaństwo, prowadzi do ukonstytuowania się eschatologii nadprzyrodzonej. Owo poznawcze rozróżnienie nie oznacza wszakże braku pewnej harmonii a nawet szczególnego kontinuum między porządkiem naturalnym i nadprzyrodzonym. Wydaje się, iż tak proponowana eschatologia naturalna lub racjonalna w rzeczywistości zamyka się w nurcie eschatologii chrześcijańskiej zgodnie z nadrzędną zasadą: *Gratia non supprimit naturam sed eam perficit et elevat*<sup>2</sup>.

Tę swoiście naturalną eschatologię treściowo można sprowadzić do trzech obszarów problemowych:

1. Problemu konwergencji w obrębie procesu rozwojowego ludzkości i jej ostatecznych efektów;
2. Kwestii ustosunkowania się do różnorodnych możliwych modeli kresu historii ludzkości;
3. Określenia fenomenu finalnej metamorfozy ludzkości osiągającej tzw. punkt  $\Omega$  (omega) swego rozwoju.

### 1. Kilka koniecznych przypomnień

Teilhard w swej syntezie unika pojęć filozoficzno-abstrakcyjnych. Posługuje się metaforą bądź analogią zaczerpniętą z obszaru nauk przyrodniczych, takich jak: biologia, fizyka, geometria; stąd biorą się takie pojęcia jak: środowisko, sfera, geneza, filum rozwojowe, bądź: punkt, krzywa, oś, biegun, spirala. Często dla zaznaczenia poziomu przekraczającego porządek naturalny lub dotychczasowy poziom zjawisk używa takich pojęć jak: *sur-vie* – nadżycie, *super-charite* – miłość nadprzyrodzona, *ultra-humain* – nadludzkie, tj. transcendujące aktualny ludzki wymiar itp. W swej syntezie posługuje się, według własnej oceny, metodą swoistej fenomenologii. Wymogiem, jaki sobie stawia, jest ukazanie całości zjawiska kosmogenezy, jak również odnalezienie wewnętrznego sensu tego zjawiska oraz jego wewnętrznej struktury i ukierunkowania.

Teilhard chce ogarnąć całość rzeczywistości zjawiskowej. W jego ocenie jest to rzeczywistość o charakterze dynamicznym, pozostająca w ciągłym ruchu. *Totum* i *Quantum* wszechświata, a więc całość bytu nie jest czymś statycznym, raz na zawsze ustalonym, lecz jest rzeczywistością o ciągłym stawaniu się.

Wszechświat jest ogromnym procesem rozwojowym, dokonującym się w czasoprzestrzeni, inaczej mówiąc nie jest kosmosem lecz kosmogenezą. Należy w niej zauważyć i prześledzić trzy szczególnie doniosłe fazy: Geogenezy, Biogenezy i Antropogenezy<sup>3</sup>. Kategorią, która najtrafniej wyraża strukturalne prawo wszelkiej rzeczywistości jako procesu, jest kategoria ewolucji. Teilhard uogólnia to pojęcie, nadając mu własny sens, odmienny niż ten, jaki nadawali mu J. Lemarc, K. Darwin, H. Spencer czy J. S. Huxley. Pojęciem tym autor wyraża pogląd, iż wszystko kształtuje się w toku pewnego procesu rozwojowego. Ewoluować znaczy podlegać zmianom bez względu na to, jaka jest natura i modalność tych zmian: nieregularna czy ukierunkowana, ciągła czy periodyczna, ubogacająca czy rozpraszająca<sup>4</sup>.

W następnym przybliżeniu ewolucja jest wszelkim ruchem, który ożywia tworzywo kosmosu. Ruch ten jednak nie jest bezładny, lecz, jak się okazuje, posiada charakter procesu, a dokładniej jest sumą dwu procesów o charakterze ukierunkowanym. Pierwszy jest procesem konstytuowania się nowych jakości *d'arrangement, donnant naissance*, w wyniku czego poprzez stopniowe organizowanie się energii i tworzywa kosmicznego jawią się nowe autonomiczne struktury, pozostające w ścisłym powiązaniu ze sobą, jak: atomy, molekuly, komórki. Drugi jest procesem dekonstytuowania się *derrangement, entropie*, to znaczy redukcji lub powrotu do coraz prostszych form energii, która uprzednio zaistniała w formie bardziej złożonej<sup>5</sup>. Teilhard przyjmuje zasadniczą jedność procesu kosmicznego w sensie ścisłych powiązań między poszczególnymi jego fazami. Procesem tym objęte są wszelkie zjawiska w łonie materii nieożywionej, żywej, a także zjawisko antropogenezy.

Może wydawać się rzeczą zdumiewającą, że autor usiłuje ustalić pewne nadrzędne prawa, którymi rządzi się tak pojęta kosmogeneza. Jednym z nich jest prawo wzrastającej złożoności (*la loi de la complexification*)<sup>6</sup>. Przez złożoność jakiegokolwiek bytu rozumie on ilość elementów współtworzących ów byt oraz ilość i charakter ich wzajemnych powiązań<sup>7</sup>. Proces ewolucyjny, zgodnie z tym prawem, ukazuje się jako tendencja do wyłaniania się coraz bardziej złożonych struktur. Prawo wzrostu złożoności wskazuje, iż struktury bardziej rozwinięte posiadają większą ilość elementów konstytutywnych, bogatszą sieć wzajemnych powiązań i dalej są posunięte w procesie rozwojowym<sup>8</sup>. Prawo to posiada swoje odbicie na wszystkich poziomach kosmogenezy. Potwierdza się ono również w wymiarze antropogenezy.

Drugą ważką regularnością kosmogenezy jest prawo interioryzacji. Wyraża ono tendencję do powstawania struktur coraz bardziej zwartych i skoncentrowanych. Struktury te odznaczają się coraz większą spoistością i pewnym wewnętrznym, dośrodkowym napięciem. Im bardziej złożony jest dany układ i im bogatszą odznacza się siecią wewnętrznych powiązań, tym aktywniejsze jest jego życie wewnętrzne, czyli jego swoista psychiczność. Teilhard określa ten proces również zjawiskiem związania się tworzywa kosmicznego w sobie, procesem tzw. centrokompleksyfikacji<sup>9</sup>.

Tak więc proces kosmogenezy ujawnia się jako zjawisko potęgowania się złożoności i wzrostu wewnętrzności. Ta ostatnia ujawnia się na pewnym etapie jako wzrost psychizmu i świadomości<sup>10</sup>. Teilhard, zauważając ten związek, nie chce żadną miarą rozstrzygać problemu pochodzenia świadomości i nie twierdzi, jakoby zachodziły między obydwu zjawiskami relacje przyczynowe w sensie metafizycznym. Pozostaje wierny swemu przedsięwzięciu nakreślenia zjawiskowej a nie metafizycznej wizji świata.

Każdy byt rozpatrywany w aspekcie zjawiska daje się najtrafniej zobrażować w swej strukturze figurą elipsy o dwu połączonych ogniskowych. Jedną ogniskową wyznacza kompleks materialny, a drugą koncentryczność wewnętrzna lub psychiczna. Obydwie ogniskowe tworzą strukturę każdego bytu, przemieszczając się paralelnie w zależności od poziomu rozpatrywanej rzeczywistości. Tak więc swoista oś centrokompleksyfikacji przebiega i rządzi wszystkimi poziomami i fazami kosmogenezy. Wyraża ona potężny nurt w łonie tworzywa kosmicznego, w kierunku aranżacji coraz bardziej złożonych i ześrodkowanych całości. Nurt ten jest przeciwieństwem nurtu entropii, redukcji czyli dezintegracji<sup>11</sup>. Syntropia w łonie kosmogenezy przeciwstawia się i przewyższa entropię.

Ukazana w ten sposób kosmogeneza odznacza się pewną kierunkowością, a nawet posiada charakter szczególnej uniwersalnej ortogenezy<sup>12</sup>. Teilhard określa tę właśnie kierunkowość pojęciem konwergencji. To znaczy, iż każda nowo powstała wielkość, jawiąca się mimo powszechnej dywergencji, zostaje na powrót integrowana dla wyłonienia wyższej jakości. Konwergencja kosmogenezy wyraża się i w pełni realizuje w antropogenezie. Człowiek bowiem jako szczególna, nadrzędna i najwyższa złożoność, okazuje się być kierunkiem, ku któremu zmierzał aż dotąd cały proces kosmiczny<sup>13</sup> (mocna zasada antropiczna Wszechświata). Antropocentryzm stanowi cechę wyróżniającą fenomenologię Teilharda. Fenomen człowieka stanowi dlań pryzmat, przez który obejmuje i widzi całość kosmogenezy. „Człowiek – pisze – okazuje się kluczem do zrozumienia świata”<sup>14</sup>. Stanowi on centrum perspektywy, gdyż dzięki miejscu, jakie zajmuje w kosmogenezie, okazuje się punktem, przez któ-

ry przebiegają wszystkie strukturalne i rozwojowe linie kosmogenezy. Jest on ośrodkiem obserwacji, obserwatorem, a zarazem centralną konstrukcją kosmosu. Człowiek jest kierunkiem i osią ewolucji.

Teilhard podkreśla jednocześnie z naciskiem zupełną odmienną i wyjątkowość istoty ludzkiej. Analizując ze znanstwem biologiczne mechanizmy procesu hominizacji stwierdza, iż pojawienie się człowieka, a wraz z nim świadomości refleksyjnej, jest z natury swej odmienne od wszystkich pozostałych wydarzeń w procesie ewolucji. Przekroczenie tego progu jest wydarzeniem jedynym, mutacją lub skokiem niejako od zera do wszystkiego<sup>15</sup>.

Wraz z pojawieniem się świadomości refleksyjnej kosmogeneza wchodzi w sferę noogenezy. Ta ostatnia jest jej ukoronowaniem. Od tego momentu wszechświat znalazł się na drodze do personalizacji. Przez hominizację najbardziej zaawansowana część kosmosu osiągnęła stadium osobowe. Odtąd prawdziwa ewolucja staje się autoewolucją i dokonywać się będzie w sferze duchowej, a najgłębsze jej czynniki nie są już natury biologicznej lecz psychologicznej i moralnej. Nie są to już surowe determinizmy materii i wielkich liczb, lecz subtelne relacje i siły psychiczno-osobowe. Element osobowy okazuje się jednocześnie najwyższą formą subzystencji tworzywa kosmicznego, a naturalna wielość w „molekule” osobowej zyskuje swą ostateczną jedność<sup>16</sup>. Wydaje się, iż wszystkie aktywne energie kosmogenezy skupiły się w człowieku i znajdują swe ujście w noogenezie. Różnica tkwi jedynie w tym, że odtąd siły te będą działać „z tej, a nie z tamtej strony owego progu”, tzn. w noosferze. Noogeneza staje się historią rozwoju jednostek jako osób i społeczności poprzez relacje interpersonalne.

Ludzkość od samego początku swego rozwoju jawi się oczom obserwatora jako zwarta całość. Dzięki naturalnemu liczbowemu wzrostowi indywidualów ludzkich, człowiek poszerzył swe powiązania grupowe i indywidualne. Od wielu już tysiącleci rodzaj ludzki rozprzestrzenił się, obejmując całą kulę ziemską. Fakt ten jest wstępem do pełnej planetyzacji ludzkości i stopniowego wyłaniania się jej jako jednej zorganizowanej całości<sup>17</sup>.

Teilhard kreśli najważniejsze etapy długiego historycznego kształtowania się ludzkości jako *totum*, i pyta o możliwość dalszego rozwoju ludzkości. Zdaniem francuskiego jezuita, mimo pojawienia się nowych faktów, jakimi są świadomość refleksyjna i wolność, można z dużym prawdopodobieństwem przewidywać główne linie dalszego procesu socjalizacji i noogenezy w ogóle. Pozostając na płaszczyźnie obserwacji zjawiska, nie wchodzi się w kolizję z metodą naukową, gdy próbuje się określić trajektorię, jaką winien obrać proces noogenezy, o ile będzie kontynuował kierunek określony przez poznanie jego przeszłości.

Zdaniem Teilharda dalszy rozwój ludzkości potoczy się niewątpliwie zgodnie z następującymi zjawiskami: unifikacji, intensyfikacji świadomości i spiritualizacji<sup>18</sup>. Co się tyczy pierwszego zjawiska, należy zauważyć, że ludzkość drogą przyrostu naturalnego, przy ograniczonej powierzchni naszej planety, żyje w stadium kompresji ilościowej. Właściwą na to reakcją jest coraz ściślej organizowanie się i scalanie ludzkości. Dokona się to za cenę przekroczenia dotychczasowych granic polityczno-ekonomicznych, kulturalnych, a także do pewnego stopnia psychologicznych<sup>19</sup>. Łatwiej byłoby, pisze Orsyńczyk, przeszkodzić obrotom Ziemi niż ludzkości w jej procesie scalania się<sup>20</sup>. Owocem tego faktu, mimo wszelkich zakłóceń, okaże się wyższy stopień jednomyślności (*unanimisation*).

Drugą niewątpliwie własnością dalszego rozwoju gatunku ludzkiego będzie wzrost jego świadomości, a w związku z tym wzrost technizacji jako powszechnego i skutecznego władania wymiarem fizyczno-biologicznym naszej planety. Towarzyszyć będzie tej fazie wzrost swoistej wizji jako wglądu człowieka w naturę kosmosu. Winno to zaowocować poszerzeniem zakresu wolności człowieka, a przez świadomą ultra-aktywność jednostek swoistą ultra-świadomością całej ludzkości.

Wreszcie trzecim przewidywanym kierunkiem dalszego postępu antropogenezy będzie głębsza spiritualizacja. Rozumie przez nią autor wzrost hegemonii czynnika świadomego, panującego nad automatyzmami i instynktami. W wypadku człowieka, przywołując znak elipsy o dwu ogniskowych, ewolucja wyraża się również wzmaganiami hegemonii ogniskowej osobowej, świadomej, nad ogniskową struktury fizycznej.

Pozostaje do przeanalizowania pytanie, jakie stadium rozwojowe ludzkości, założony konwergentny, zbieżny charakter fenomenowi antropogenezy, będzie jej stadium końcowym przy jednoczesnym uwzględnieniu wyżej wspomnianych prawidłowości. Faktu, że antropogeneza osiągnie kiedyś punkt szczytowy swej konwergencji, nie da się przewidywać z matematyczną pewnością. Sukces taki jest możliwy, możliwa jest wszakże również porażka i zapaść. Jednak szanse obydwu nie są równe. Wszystko wskazuje, że większe prawdopodobieństwo jest po stronie sukcesu<sup>21</sup>, nie na zasadzie zakładu, lecz na zasadzie racjonalnych ocen.

Dalsza noogeneza, do której ostatecznie sprowadza się antropogeneza, jest fenomenem o charakterze konwergentnym, zbieżnym, tzn. przez swą naturę zorientowanym ku pewnemu zamknięciu czyli zakończeniu i dopełnieniu się w sobie o charakterze wewnętrznym (*d'origine interne*)<sup>22</sup>. Należy się spodziewać, iż na horyzoncie przyszłości ukaże się szczytowy wyraz i punkt dojrzałości, jaką ludzkość zbiorowo i indywidualnie osiągnie, zbliżając się do krańców swego rozwoju. Zjawisko kosmogenezy na poziomie noogenezy zamknie się pewnym ostatecznym wynurzeniem się świadomości, swoistej nadrzędnej ko-refleksji i super-per-

sonalizacji. Tym, co Teilhard określa punktem  $\Omega$  (omega), finalnej emergencji czyli wynurzenia się nowej jakości refleksyjno-osobowej, ogarniającej ludzkość jako całość i poszczególne indywidua jednostkowe.

## 2. Ocena różnorodnych możliwych modalności kresu antropogenezy

Teilhard zdaje sobie sprawę z hipotetyczności swych dociekań, ale zauważa jednocześnie, że oparte są one na solidnych podstawach. Rozważa również wszystkie możliwe wersje porażki i zapaści procesu noogenezy. Rozczarowałby się ktoś, uważający Teilharda za naiwnego optymistę, studiując szczegółowe analizy Teilharda w zakresie możliwej porażki stanowiącej kres dziejów noogenezy. Autor bierze pod uwagę następujące możliwości:

- a) Możliwość katastrofy kosmicznej pociągającej biologiczne unicestwienie życia na ziemi;
- b) Wyczerpanie się zasobów energetycznych i żywnościowych uniemożliwiający egzystencję;
- c) Samowniszczenie przez przeludnienie i brak żywności;
- d) Możliwość autodestrukcji, swoistego samobójstwa lub kryminalnego samozniszczenia w skali planety przez kogoś, kto dysponowałby takimi środkami;
- e) Możliwość końca przez biologiczne i genetyczne zestarzenie się ludzkości i utratę swej autospecyfikacji.

W tym miejscu pomijamy dokładniejsze referowanie opinii Teilharda w wyszczególnionych ewentualnościach.

## 3. Fenomen finalnej metamorfozy ludzkości

Teilhard opowiada się, mimo wszelkich możliwych porażek i zagrożeń, po stronie ostatecznego sukcesu noogenezy. Miejsce, w jakim kosmogenezą uplasowała ludzkość i mechanizmy rządzące osią rozwoju antropogenezy, każą odrzucić ewentualność fatalnego końca.

W ocenie Orsyńczyka krzywa wyznaczająca ewolucję ludzkiego fylum wznosi się nieodwracalnie ku swoistej kulminancie. Osiągnięcie szczytowego punktu będzie oznaczać maksimum ześrodkowania i konwergencji w łonie noogenezy<sup>23</sup>. Należy oczekiwać swoistego paroksyzmu dojrzałości, personalizacji i transformacji<sup>24</sup>. Nie można wszakże wykluczyć możliwości swoistego paroksyzmu samozgaszenia jako apokaliptycznej naturalnej apoteozy, lecz pogrążającej ostatecznie ludzkość w noc nicości. Oznaczałoby to totalną śmierć jako następstwo ostatniego wielkiego wspięcia się życia. Prometejski skok w przepaść nicości i bytowej próżni<sup>25</sup>. W wypadku paroksyzmu dojrzałości i transformacji nastąpiłoby wy-

nurzenie się nowej ludzkości w procesie gigantycznej metamorfozy gatunku ludzkiego. Swoiste odrodzenie się przez niesłychany wzrost i aktywność czynnika psychiczno-świadomego wraz z definitywnym uplasowaniem się ludzkości w wymiarze nieodwracalnego (*dans l'irreversible*)<sup>26</sup>. Teilhard zaznacza, iż nikt nie jest w stanie dialektycznie dowieść pewności takiej wizji. Jest ona wynikiem ekstrapolacji danych naukowych, dość odległą od ścisłej bazy naukowej, wszakże nie pozostającą w opozycji do niej.

Zasadniczą cechą ludzkości osiągającej omegalny ( $\Omega$ ) punkt metamorfozy jest jej kolektywna dojrzałość, jako skutek procesu socjalizacji, który dobiegł do końca. Socjalizacja wyraża się coraz głębszym koncentrowaniem się ludzkości w jej wewnętrznym życiu społecznym. Konieczna jedność spowoduje wzrost międzyosobowej miłości i życzliwości. Osoba ludzka spełniająca się we wspólnocie łatwo osiągać będzie szczyt swej naturalnej personalizacji. Podobnie zatem, jak wynurzenie się w przeszłości indywidualnej świadomości stanowiło całkowite *novum* w procesie kosmogenezy, tak wynurzenie się ultra-refleksji jako przyszłej świadomości refleksyjno-kolektywnej będzie stanowić o dojrzałości noogenezy. Teilhard, używając języka biologicznego, mówi o wynurzeniu się funkcji już nie indywidualnego mózgu, lecz o *mózgu mózgów* (*cerveau de cerveaux*)<sup>27</sup>.

Historia ludzkości plasuje się więc między dwoma punktami krytycznymi: wyłaniania się refleksji indywidualnej i refleksji kolektywnej. Stan ludzkości w momencie osiągania przez noogenezę punktu dojrzałości będzie odznaczał się tak dużym stopniem progresu w porównaniu ze stadium aktualnym, iż można będzie mówić o wynurzeniu się ultra-ludzkiego. Wzrost świadomości ko-refleksyjnej i socjalizacji personalizującej spowodują przekroczenie progu krytycznego, który oznaczać będzie zmianę w skali uniwersum, powodując ewazję, wyjście poza czas i przestrzeń czyli ekstazę i zanurzenie się w *nieodwracalnym* (*l'irreversible*). U kresu ultra-personalizacji ultra-ludzkie oderwie się i uniezależni się od swej fizykalno-biologicznej macierzy, osiągając stan trans-ludzkiego (*trans-humain*)<sup>28</sup>.

Nietrudno zauważyć pewną zbieżność myślenia Teilharda z chrześcijańską wizją przeznaczenia ludzkości. Autor, określając przyszłość jako niepoznawalną i pozaeksperymentalną, stwierdza, iż sama z siebie skłania ona ku szukaniu przesłanek w źródłach Objawienia. Zgodnie z Teilhardowską dialektyką, na każdym poziomie kosmogenezy, a zwłaszcza na poziomie antropogenezy, zrodzona drogą naturalnej dywergencji wielość ludzkich jednostek zostaje zintegrowana na drodze konwergencji w nową syntezę, wiodącą do wynurzenia czyli emergencji zupełnie nowej jakości. Uwzględniając powyższe przesłanki, naturalna konwergencja lu-



dzkości osiągnie punkt  $\Omega$  jako kres procesu socjalizacji i spiritualizacji, czyli szczyt koncentracji w super-osobowym. Jest to przewidywany przez eschatologię naturalną kres rozwoju ludzkości.

## II. Eschatologia chrześcijańska

Refleksja eschatologiczna Teilharda na tym obszarze posiada charakter na wskroś chrystocentryczny. Dlatego przedstawiając myśl autora należałoby najpierw omówić rolę, jaką Teilhard przypisuje Chrystusowi w finalnej realizacji zbawienia ludzkości. W drugiej kolejności należy omówić eschatologiczną dymensję Kościoła, a następnie zaprezentować interpretację autora dotyczącą Pawłowych pojęć paruzji i pleromy. Ostatnim członem zagadnień eschatologicznych podjętych przez Teilharda jest zagadnienie śmierci i nieśmiertelności.

### 1. Chrystus jako motor ewolucji i dawca spełnienia

Prawda o wcieleniu się Słowa w Jezusie Chrystusie jest prawdą o wcieleniu się Boga w świat materialno-cielesny podlegający procesowi kosmo-antropogenezy. Na tej zasadzie można w pewnym sensie mówić również o chrystogenezie (*christogeneze*)<sup>29</sup>. W *Le Christique* czytamy: „Jeśli (...) jak potwierdzają fakty, wszechświat (...) tworzy jakby «vortex»” biologiczne spiętrzenie, dynamiczne ześrodkowanie w sobie, czyż można wówczas nie zauważyć na szczycie systemu czaso-przestrzeni pozycji jedynej, szczególnej, gdzie Chrystus, bez wysiłku i zniekształcenia z naszej strony, staje się dosłownie i najbardziej realistycznie Pantokratores<sup>30</sup>.

Uwzględniając konieczność Pierwszego Motoru (*Primus movens*) procesu ewolucyjnego w łonie kosmogogenezy, Chrystus wszechświata staje się możliwy, a jednocześnie zyskuje atrybut prawdziwej transformującej wszechobecności. Wszelka energia i każde wydarzenie ożywia się pod Jego wpływem. Kosmogogeneza zatem, która respektując swą oś rozwojową stała się biogenezą, a następnie noogenezą, osiąga kulminację w Chrystogenezie, ze czcią przyjmowaną przez chrześcijan<sup>31</sup>. Autor dla określenia wspomnianej roli Chrystusa jako motoru kosmogogenezy używa takich określeń jak Chrystus-Omega ( $\Omega$ ) (por. Ap 22, 13), Chrystus Kosmiczny, Uniwersalny, Totalny, Chrystus ewolucji lub Chrystus-Ewolutor<sup>32</sup>. Ten ostatni termin wydaje się autorowi oddawać dynamiczną rolę Chrystusa przy jednoczesnym uwzględnieniu transcendencji Jego osoby. Mimo niemal alergicznej reakcji świadomości tradycyjnej na ideę ewolucji Teilhard decyduje się zchrystyfikować pojęcie ewolucji i stworzyć syntezę Chrystycznego i ewolucyjnego (*du Christique et de l'Evolutiv*).

Chrystus-Ewolutor jest zatem Chrystusem-Eschatosem, gdyż właśnie On pociąga ludzkość, jednoczy ją i dopełnia jej realizacji w jedności życia Trójcy Świętej. Teilhard pragnie dla uzupełnienia wyeksponować bardziej rolę Chrystusa-Omega czyli Chrystusa dopełnienia, niż jego rolę jako Alfy (A) stworzenia. W tym względzie odwołuje się do tekstów św. Jana i św. Pawła, dotyczących Chrystusa zmartwychwstałego. Tajemnicy zmartwychwstania nie należy apologetycznie traktować jako przejściowego indywidualnego rewanżu Chrystusa względem grobu i śmierci, lecz jako *tremendum* i wydarzenie miary kosmicznej. Oznacza ono bowiem efektywne podjęcie przez Chrystusa funkcji uniwersalnego, transformującego Centrum<sup>33</sup>. W Nim dokonuje się szczególna emergencja kosmogenezы. W swym człowieczeństwie Chrystus sięgnął niebios, dotknąwszy wcześniej głębokości wymiaru ziemskiego. *Descendit et ascendit ut impleat omnia* (Ef 4, 10)<sup>34</sup>. Wobec ogromu wszechświata jawiącego się naszym oczom, jawi się również potęga tajemniczego zmartwychwstania Syna Maryi, godna naszej adoracji. W Chrystusie zmartwychwstałym jawi się początek totalnej przemiany świata. Zmartwychwstały staje się Panem Historii, Chrystusem-Omegą i zapowiada ostateczne zwycięstwo Jedności nad wielością, transcendentnego życia nad rozproszeniem i śmiercią<sup>35</sup>.

Teilhard, odwołując się do prologu Ewangelii św. Jana, zauważa, iż tak jak hellenistyczne pojęcie Logosu pozwoliło św. Janowi oddać rolę Słowa Wcielonego, podobnie obecne czasy wymagają ukazania Chrystusa w postaci neo-Logosu czyli jako Chrystusa Ewolucji-Ewolutora i zinterpretowania chrystologii w odniesieniu do nowej perspektywy czasoprzestrzeni oraz szczególnej eschatologicznej roli Chrystusa. Podobnie jak chrześcijanie I w. za św. Janem i św. Pawłem przyznali Zmartwychwstałemu pełny, uniwersalny, boski, kosmiczny i paruzyjny *wymiar*, tak chrześcijanie XX w. winni rozpoznać Chrystusa jako ostateczny szczyt ewolucji postrzeganej jako konwergentny proces zorientowany na nad-spełnienie w noogenezie. „W Chrystusie totalnym, Omedze kosmogenezы jest nie tylko Bóg i człowiek. Co do tego tradycja chrześcijańska jest jedno-myślna. Jest jeszcze Ten, który w swym bycie teandrycznym jednoczy wszystko, co zostało stworzone i w którym *omnia constant* (Kol 1, 16)<sup>36</sup>. Ten trzeci aspekt funkcji Chrystusa, podnoszony przez św. Pawła, w pewnym sensie Jego trzecia *kosmiczna* natura nie przyciągnęła dotąd dostatecznej uwagi teologów. Schematu podwójnej  $\Omega$ , jednej postulowanej przez współczesną naukę i drugiej wskazywanej przez chrześcijańską mistykę, nie można dalej ignorować ani przeciwstawiać. Również teologia postuluje obecnie głębsze powiązanie tajemnic kreacji i inkarnacji. Chrystus nie może być Eschatosem i dopełnieniem, tak pasjonująco przedstawionym przez św. Pawła, nie przyjmując jednocześnie atrybu-

tów bieguna kosmicznej konwergencji, jaki postuluje nowe poznanie świata. Po Chrystusie Logosie, w tej samej tradycyjnej perspektywie, jawi się Chrystus ostateczny Motor antropogenezy (*Moteur ultime de l'Antropogenese*)<sup>37</sup>.

Powiązanie, a raczej intensyfikacja dwu Omeg, tj. szczytu uniwersalnej konwergencji antropogenezy z Chrystusem parazyjnym jest, zdaniem autora, koniecznością, aby odrzucić błędną ideę, jakoby całość stworzenia odznaczała się swoistym dwugłosem – *bicephal*. *Ex definitione* kosmogeneza jako *monocephalise* znajduje spełnienie w jednym Boskim *principium*. „Aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako głowie” (Ef 1, 10).

Zdaniem Teilharda refleksja ludzka sama z siebie nie jest w stanie osiągnąć pewności, co do istnienia bieguna  $\Omega$  jako rzeczywistości ostatecznej i transcendentnej. Podobnie rzecz się ma, jeśli chodzi o pewność nad-życia (*sur-vie*) jako przyszłej rzeczywistości. Wiara zatem wsparta o Objawienie wspomaga pożądane przeświadczenie mówiąc, iż Chrystus  $\Omega$  mistycznie i sakramentalnie jest obecny w *środownisku Bożym*, i już zapoczątkował eschatologiczną przyszłość ludzkości. Chrystus jako Omega Objawienia i aktywne centrum personalizacji *środowniska Bożego* jest poszukiwanym przez człowieka po omacku centrum Boskiej nadprzyrodzonej amoryzacji. W ten sposób staje się gwarantem ostatecznego sukcesu antropogenezy. Przez udzielenie teologicznych cnót wiary, nadziei i miłości Chrystus powoduje maksimum natężenia i skuteczności dla aktywności ludzkiej w procesie jej auto-ewolucji aż po kres eschatologicznego spełnienia. Eschatologia nadprzyrodzona jest źródłem mobilizacji, a ostateczne spełnienie bez wiary chrześcijańskiej byłoby niemal absurdalne.

Dla chrześcijanina ostateczny sukces hominizacji jest pozytywnie gwarantowany przez moc zmartwychwstającą (*vertu ressuscitante*)<sup>38</sup>.

W ostatnim eseju swego życia z 1955 r., w *Le Christique*, Teilhard jeszcze raz przypomina, iż refleksja czysto racjonalna nie jest w stanie określić charakteru ostatecznej przyszłości niezależnie od naszych przeświadczeń. Punkt  $\Omega$  jako kres najwyższej posuniętej hominizacji jest postulowany drogą szczególnej ekstrapolacji. Przez wiarę jednak jest wielorako uzasadniony. Utożsamienie punktu  $\Omega$  powszechnej konwergencji z Chrystusem zmartwychwstałym nie oznacza pomieszania płaszczyzn poznawczych. Biegun kosmiczno-antropiczny, który wyjaśnia konwergentny bieg kosmogenezy i antropogenezy nie jest niczym innym, jak stwórczą aktywnością, stworzeniem ewolucyjnym powodowanym przez Boga. Wcielenie zaś w zamiarze Boga wpisuje się w ową powszechną genezę i powoduje powrót do Boga wszystkiego przez Chrystusa w procesie chrystogenezy. Obydwa fenomeny mogą być odróżnione, tak jak

*ludzkie i chrześcijańskie* w historii. Lecz w rzeczywistości i fundamentalnie rzecz ujmując, istnieje tylko jeden proces dialektyczny powiązany bosko-ludzką dialektyką tajemnicy Wcielenia.

## 2. Kościół osią eschatologiczną zdążania ludzkości ku Biegunowi Omega

Kościół pełni niezastąpioną rolę wobec ludzkości będącej w drodze ku spełnieniu się w Bogu Omedze. Używając wyrażenia Teilharda, Kościół pełni rolę swoistej osi ruchu ku spełnieniu ostatecznemu<sup>39</sup>. Będąc Mistycznym Ciałem Chrystusa, Kościół, podobnie jak sam Chrystus, jest sercem duchowej tkanki ludzkości zorientowanej na spełnienie eschatologiczne w Bogu. Nie należy zatem Kościoła postrzegać i sprowadzać do wymiaru instytucji społeczno-jurydycznej, podobnej do innych, lecz uznać ją za rzeczywistość swoiście „organiczną”, „filogenetyczną”, jako żywy cyklon duchowy, obecny w historii świata<sup>40</sup>. W opinii Teilharda Kościół jest żywym nurtem duchowym lub inaczej uniwersalnym, rozwojowym fylum ludzkości o charakterze duchowo-nadprzyrodzonym. Kojarzą się powyższe określenia Kościoła z przypowieścią Chrystusa o winnicy i jego stwierdzeniem: „Ja jestem szcepem winnym, wy – latoroślami” (J 15, 5).

Teilhard zauważa następnie, iż w podobny sposób, w jaki proces socjalizacji w łonie ludzkości wyraża istotne zjawisko postępującej hominizacji, tak też Kościół stanowi oś lub szczególne centrum duchowo-nadprzyrodzonego wzrostu w łonie tejże ludzkości<sup>41</sup>. Odwołując się do innej analogii zaczerpniętej z fizyki, autor określa Kościół jako biegun chrystycznokleczalny włączony w biegun antropo-kosmiczny, który swoją dynamiką współdziała w duchowym rowoju ludzkości, aby umożliwić spełnienie się naturalnego w nadprzyrodzonym. Wizja Kościoła, proponowana przez Teilharda, jest na wskroś dynamiczna a zarazem gigantyczna. Kościół w tym ujęciu ogarnia swym wpływem całą noosferę, zapewniając jej swoistą witalizację duchową, której początek wyznacza chwila historycznego pojawienia się Jezusa Chrystusa aż po moment szczytowego spełnienia się w Nim jako eschatologicznej, ponadhistorycznej Omedze<sup>42</sup>.

W procesie socjalizacji ludzkości Kościół jest niejako rodzajem ultra-socjalizacji wyzwalającej nadprzyrodzone energie miłości w środowisku noosfery. Jest zarazem pierwszorzędnym ogniskiem zbliżeń międzyludzkich poprzez poszerzanie obszaru oddziaływania „nad-miłości” czyli miłości nadprzyrodzonej. Jest on centralną osią uniwersalnej konwergencji i wymiarem spotkania uniwersum w człowieku z Punktem Omega, jakim jest Chrystus<sup>43</sup>. Eschatologiczna rola Kościoła i chrześcijaństwa wyraża się, według Teilharda, orientacją ku przyszłości w Bogu. Chrześcijaństwo jest ze swej strony religią przyszłości, „religion de l’avenir”. Dojrzałość duchowa w łonie noosfery jawi się na skutek dynamicznej miłości „charite”. Ta zaś

nie pojawi się bez ożywiającej aktywności Kościoła, który ciągle rośnie w sercu ludzkości. Dzięki faktowi i sile chrystyfikacji, jako owocu chrystianizacji ludzkości, ludzkość zostanie przygotowana do momentu „błysku paruzijnego” (*l'eclair parusiaque*)<sup>44</sup>. Stosując zatem swoistą dialektykę w ukazaniu procesu diwinizacji ludzkości, Teilhard chce przybliżyć istotny wymiar zbawczego i eschatologicznego pośrednictwa Kościoła.

Ukazawszy rozległy horyzont eschatologiczny obecności Kościoła w dziejach, Teilhard podejmuje ważką, jego zdaniem, dla refleksji eschatologicznej problematykę Pleromy.

### 3. Zagadnienie Pleromy i paruzji

Spśród eschatologicznych idei św. Pawła idea Pleromy czyli pełni zajmuje szczególne miejsce w myśleniu Teilharda<sup>45</sup>. Wizja kosmosu pojętego jako jedność dynamiczna każe autorowi uplasować na końcu kosmogogenezy właściwie rozumianą chrystogenezę i utożsamić biegun Omega z Chrystusem zmartwychwstałym. Konsekwentnie też proces omegalizacji traktować jako naturalne oblicze „pleromizacji”, zmierzającej do dopełnienia się w Chrystusie<sup>46</sup>. Teilhard pragnie pozostać wierny tradycyjnej myśli chrześcijańskiej. Często odwołuje się do tekstów św. Jana i św. Pawła. Z naciskiem podkreśla jedność Bożego zamiaru realizowanego przez stworzenie, wcielenie i pleromizację. Ta ostatnia pozwala ukazać globalny i dynamiczny obraz misterium chrześcijańskiego.

Stworzenie, Inkarnacja i Odkupienie, ujęte w sposób dynamiczny, właściwie przybliżają ekonomię zbawienia. Inaczej jest ona minimalizowana. Ukazanie perspektywy kosmicznej wiąże ontycznie *Incarnatio* z *Creatio*, a ich eschatologiczne spełnienie w Pleromie oddaje właściwy charakter zbawczych planów Boga. Emanacja bytu przez Boga Stwórcę, czyli punkt Alfa, i powrót czyli dopełnienie bytu w Bogu, punkt Omega, trafnie wyrażają całość Bożego zamiaru. Do trzech tradycyjnych tajemnic zbawienia Teilhard dodaje tajemnicę zjednoczenia świata w Bogu czyli pleromizację (*le mystere de l'union creatrice du Monde en Dieu, ou Pleromisation*)<sup>47</sup>. Stwierdza, że trzy pierwsze tajemnice (stworzenie, wcielenie, odkupienie) są obliczami lub fazami Pleromizacji jako tajemnicy tajemnic (*mystere des mysteres*)<sup>48</sup>. Jest to tajemnica samoobjawienia się i przybliżenia się w pełni Boga w Jezusie Chrystusie. Tajemnica tak rozumianej pleromizacji ma swoje ostateczne źródło w tajemnicy jedności Trzech Osób Boskich.

Autor, nawiązując do tradycyjnej nauki o pochodzeniu Osób Bożych w obrębie Immanentnej Trójcy, używa ryzykownego pojęcia „trynityzacji”, wiążąc prawdę o Trójcy Immanentnej z Trójcą zbawiającą, objawiającą się w stworzeniu, inkarnacji i odkupieniu. Wcielenie i zbawienie znajduje swój rozkwit i finał w Pleromie jako realizacji woli Bożej zjednoczenia z Nim całego stworzenia<sup>49</sup>.

Autor odrzuca statyczną koncepcję obrazu Boga. Pleromizacja nie jest tylko diwinizacją świata i ludzkości w Chrystusie i przez Chrystusa, lecz także w pewien sposób kosmizacją Boga. Teilhard czerpie paralelę z tajemnicy Wcielenia Słowa, którą wyrażamy pojęciem „inhumanacji” (*inhumanatio*). Bóg będąc Absolutną Miłością i dopełniając stworzenie otwiera się nań i jakby sam się nim dopełnia. A zatem, odrzucając panteizację, chrześcijaństwo mówi o pleromizacji. Taka perspektywa przybliży późniejszy obraz Boga w przeciwieństwie do perspektywy statycznej, niemal martwej, pomniejszającej obraz Boga. Tradycyjny obraz Boga jest zbyt mały dla współczesnego człowieka znajdującego ogrom kosmosu i kosmogenezę. Myślenie Teilharda pozostaje w koherencji z perspektywą św. Pawła, sygnalizowaną niektórymi fragmentami Listu do Kolosan i Efezjan<sup>50</sup>.

Inną ideą eschatologiczną, często przywoływaną przez Teilharda w ostatniej fazie jego pisarstwa, jest idea paruzji. Postępująca pleromizacja warunkuje i przygotowuje paruzję Pana, która ujawni ostateczną realizację planów Boga względem świata. Po wydarzeniu paruzyjnym Pleroma pozostanie jako najwyższa rzeczywistość jedności Boga ze stworzeniem. Chrystus paruzyjny to Chrystus Omega, cel wszystkich stworzeń i kres ich spełnienia. Paruzja, czyli chwalebny powrót Chrystusa u końca dziejów, zwiąże w sposób ostateczny historię z transcendencją Boga. Tajemnica Wcielenia osiągnie tym samym swoją kulminantę, a fizyczna rzeczywistość uniwersum zyska afirmację w Bogu<sup>51</sup>. Moment paruzji posiada w eschatologii Teilharda określone odniesienie do momentu krytycznej dojrzałości kosmosu, podobne do odniesienia Chrystusa względem omegi uniwersum świata.

Jawi się zatem wzajemna koincydencja owych momentów, a nawet jeden zostaje uwznioślony w drugim. Tzw. oś złożoności świadomości, która wyznacza konwergentny pochodź ewolucji, wydaje się być w świetle danych wiary chrześcijańskiej osią pleromizacji, której kres wyznaczy moment paruzji. Teilhard sądzi, iż „punkt krytyczny” rozwoju Universum przewidywany przez wiedzę przyrodniczą jest fizycznym uwarunkowaniem i eksperymentalnym obliczem punktu krytycznego innej natury, jakim jest paruzja według danych Objawienia<sup>52</sup>. Konsekwentnie wiara w paruzję jest istotną gwarancją sukcesu hominizacji.

Eschatologia w interpretacji Teilharda daleka jest, a nawet wyklucza wszelki eschatologizm. Podkreśla wagę historii i współdziałania ludzkości z zamiarem Boga. Historia nie rozciąga się między dwoma negatywnie, bądź katastroficznymi rozumianymi tajemnicami grzechu i wtórnego, karzącego przyjścia Chrystusa. Historia zaczyna się raczej z jednej strony refleksyjnością indywidualną ludzkiej istoty, a kończy się etapem dojrzałej świadomości planetarnej. Przy czym proces ten podniesiony zostaje Inkarnacją Syna Bożego, a powtórnie zostaje przemieniony i zamknięty Jego paruzją.

#### 4. Wobec śmierci i nieśmiertelności

Teilhard traktuje zjawisko śmierci jako swoiste prawo ewolucji o charakterze uniwersalnym. Człowiek usiłuje wyzwolić się spod tego prawa i sprzeciwia się śmierci. Choć najczęściej umierają jednostki z zachowaniem trwałości gatunku, to jednak często umierają całe gatunki. Człowiek choć w pewnej mierze wznosi się na poziom auto-kreacji, to jednak podlega również bezwzględnemu prawu entropii. Autor stawia pesymistyczne pytanie, czy może już w obecnej dobie obserwujemy zmierzch i schodzenie człowieka ze sceny życia? Czy możliwa jest ewentualność, by śmierć biologiczna człowieka była ostatecznym kresem przedziwnej przygody, jaką jest antropogeneza? Autor odpowiada na postawione pytania zdecydowanym przeczeniem. Antropogeneza bowiem realizuje w swym biegu trajektorię, na którą *de facto* składają się dwa nurty, dwie krzywe, a mianowicie nurt entropii i nurt negentropii. Antropogeneza stała się bowiem noogenezą. Ujawnienie się ducha i jego wzrost w ludzkości oddaje pewna krzywa wstępująca ku temu, co „nieodwracalne” czyli nieredukowalne, tzn. ku temu, co nieśmiertelne.

Tymczasem to, co biologiczne kontynuuje swój bieg zgodnie z własną krzywą ku punktowi „0” (zero).

Teilhard zwykł rozróżniać dwa nurty, dwa procesy, tj. ewolucję miłości i ewolucję śmierci (*l'evolution de l'Amour, l'evolution de la Mort*)<sup>53</sup>. Śmierci zostaje przeciwstawiona miłość, jako forma życia. Rozróżnienie powyższe nie ma nic wspólnego z dualizmem. Istnieje bowiem podstawowa jedność, którą ujawnia oś wstępującej złożoności. Teilhard plasuje eschatologię na przedłużeniu owej osi wstępującej złożoności świadomości, która w końcu zostanie zanurzona w wymiarze transcendentnym w krytycznym momencie paruzji. Podobnie, jak możliwa jest do przekroczenia bariera dźwięku, tak przekraczalna jest też bariera śmierci, mówi obrazowo Teilhard<sup>54</sup>.

Śmierć człowieka nie jest tylko impasem, lecz krytycznym progiem do przekroczenia, wymagającym duchowej metamorfozy. Powyższe rozumienie śmierci jest potwierdzone i precyzowane przez wiarę religijną. Poprzez Paschę Chrystus zburzył mur śmierci, wyznaczając kierunek duchowego rozwoju. W Chrystusie zmartwychwstałym zostały dane pierwociny świata eschatologicznego. Nie zniósł On jednak konieczności przejścia każdego z nas przez śmierć. Chrystus wskazuje drogę i sposób owej metamorfozy, która była zamierzona przez Stwórcę. Wcielenie bowiem jest nowym stworzeniem, jest swoistą metamorfozą. Chrystus odniósł zwycięstwo nad śmiercią lecz poprzez przejście przez nią Ukrzyżowany jest pierwszym „przetworzonym”. Zmartwychwstały jest pierwszym stwo-

rzonym w nowym świecie człowiekiem<sup>55</sup>. Jego śmierć i zmartwychwstanie są znakami i pierwocinami wielkiej metamorfozy ludzkości<sup>56</sup>.

Śmierć w ocenie Teilharda jest bolesnym przejściem, które umożliwia dostęp do życia wiecznego w Bogu. Autor zachowuje daleko idącą powściągliwość w określaniu szczegółów i stanu szczęśliwości bądź odtrącenia. Nie określa też ich modalności w zakresie istotnej treści dogmatu. Życie zbawionych czerpie swą moc ze zjednoczenia z Bogiem w swoistej interunii wszystkich poprzez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym na łonie – łonie wieczystej Pleromy. Poprzez śmierć osoba ludzka zostaje radykalnie wykorzeniona ze swej macierzy cielesno-fizycznej, a jednocześnie zreorientowana względem całego uniwersum na nowe, boskie centrum, które spaja i ożywia całą kosmogenezę. Wyrażając dokładniej myśl Teilharda, należy stwierdzić, że w śmierci, rozumianej na sposób chrześcijański, dokonuje się definitywne zreorientowanie procesu przeobstwieńcia osoby. Proces ten zaczął się tu i teraz, jako eschatologizacja osoby ludzkiej na tę miarę, na jaką osoba drogą uduchowienia i chrystianizacji upodobnia się do Chrystusa, a przez Niego wraz z innymi jednostkami w Duchu Świętym jednoczy się z Bogiem. Autor mówi więc o procesie eschatologizacji ludzkości, jaki stał się możliwy wraz z momentem zmartwychwstania Chrystusa oraz o procesie przeobstwieńcia ześrodkowywania, jakie powoduje chrześcijaństwo swym uświęcającym pośrednictwem (*eschatologisation, centration divinisante*).

Teilhard w jednym ze swych listów do Ojca Bordet z 21 lutego 1951 r. wypowiedział się również na temat problemu nieśmiertelności duszy indywidualnej, odłączonej od struktury cielesnej. Stwierdza tam m.in., iż śmierć jest dla każdego przejściem ze stanu ewolucyjnego do stanu „pleromicznego”. Już na etapie pierwszej fazy dusza jest podtrzymywana nie tylko infrastrukturalnie przez ciało, lecz ostatecznie przez transcendentny biegun rzeczywistości, jakim jest Bóg. W momencie śmierci znajduje ona w owym biegunie definitywny fundament swojej egzystencji. Autor nie wnika w szczegóły i nie odpowiada na pytanie: jak to się dzieje, lecz rozstrzyga rzecz generalnie.

Shczęśliwość osiągnana przez osobę ludzką w Pleromie nie jawi się jako konieczny owoc ewolucji uwznioślonej zbawczym wpływem Chrystusa, lecz jest wynikiem wolnej aktywności ludzkiej na obszarze ścierania się dialektycznych trendów łaski i przyjęcia wezwania Bożego lub jego odrzucenia i redukcji w kierunku zła. Zgodnie z Ewangelią zbliżanie się paruzji cechuje dwukierunkowość określona możliwościami zbawienia i potępienia. Autor zawsze respektuje owe dwie możliwości, aczkolwiek pozostaje krytyczny względem sposobów ich pojęciowego prezentowania. Zbawieni w Pleromie, w której Bóg jest „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28), osiągną maksimum personalizacji przy maksimum



miłości interpersonalnej w Bogu. W ambiancie takiej miłości rozkwitną możliwości każdej osoby w skali ponad-ludzkiego przebóstwienia przy jednoczesnej symbiozie osobowego z uniwersalnym.

Szczęśliwość eschatologiczna wydaje się polegać na pełnym, ontologicznym rozkwicie osoby i jej definitywnej integracji w łonie Pleromy Chrystusa Zmartwychwstałego i Paruzyjnego, przemieniającego Uniwersum świata. Potępienie natomiast wydaje się być ontologicznym odcięciem osoby, która nie jest w stanie utracić swej istotnej tendencji ku jedności i pełni, a jednocześnie trwa w definitywnej dyzunii. Potępieni w pewnym sensie grawitują ku Boskiemu Centrum bez możliwości i bez woli zjednoczenia się z Nim jako uniwersalnym ogniwem personalizacji. Ich wolność i szansa spełnienia się jest zablokowana odmową.

Konkludując należy zauważyć, iż propozycja Teilharda w zakresie eschatologii nie pretenduje do określenia stanów eschatologicznych, ile raczej do wskazania kierunków procesu eschatologizacji antropogenezy w Jezusie Chrystusie. Autor, usiłując ukazać prawdopodobny kształt ostatecznego futurum czasowego, a nawet ponad-czasowego, potwierdza istnienie celu ostatecznego ludzkości objawionego w Jezusie Chrystusie. Propozycja autora jest głęboko chrystologiczna. Eschatologia zinterpretowana przez Teilharda nie dezaktywizuje chrześcijaństwa, lecz zgodnie z duchem Ewangelii najgłębiej je duchowo aktywizuje. Eschatologia w powyższym ujęciu nie jest tylko ortodoksją doktryny, lecz również eschato-praksją chrześcijańskiego pielgrzymowania przez historię. Teilhard stwierdza: „Jedni mówią: Czekajmy cierpliwie aż Chrystus powróci. Drudzy: Spieszmy się z doskonaleniem wymiaru ziemskiego, gdyż inny jest niepewny. Trzeci słusznie myślą: Dla przynaglenia paruzji doskonalimy ewangelicznego człowieka na ziemi”<sup>57</sup>.

#### PRZYPISY

1. Por. *Oevres de Pierre Teilhard de Chardin*, Paris 1959-1973, t. XI, 164; t. V, s. 286. Dla oznaczenia dzieł, skrót: *Oe.*
2. Por. P. Teilhard de Chardin, *Ecrits du temps de la guerre* (ETG), Paris 1965, s. 116, 124-179, 180-182.
3. Por. *Oe.*, t. I, s. 200; t. VII, s. 282.
4. Por. *Oe.*, t. XIII, s. 98.
5. Por. *tamże*.
6. Por. *Oe.*, t. I, s. 43.
7. Por. *Oe.*, t. II, s. 137; t. III, s. 312-313.
8. Por. *tamże*.
9. Por. *Oe.*, t. I, s. 115; t. VII, s. 94, 316.
10. Por. *Oe.*, t. I, s. 57.
11. Por. *Oe.*, t. II, s. 304; t. III, s. 338-342.
12. Por. *Oe.*, t. II, s. 304; t. III, s. 383-390.

13. Por. *Oe.*, t. I, s. 26.
14. *Tamże*.
15. Por. *Oe.*, t. I, s. 188.
16. Por. *Oe.*, t. VI, s. 77, 69-114.
17. Por. *Oe.*, t. V, s. 222.
18. Por. *Oe.*, t. XI, s. 197, 198.
19. *Tamże*.
20. Por. *Oe.*, t. XI, s. 197-200.
21. Por. *Oe.*, t. V, s. 304.
22. Por. *Oe.*, t. XI, s. 200; t. I, s. 288-289.
23. Por. *Oe.*, t. V, s. 269; t. VII, s. 151; t. XI, s. 199.
24. Por. *Oe.*, t. V, s. 383-393; t. II, s. 230-233.
25. *Tamże*.
26. Por. *Oe.*, t. V, s. 394; t. VII, s. 350.
27. Por. *Oe.*, t. I, s. 341; t. II, s. 228, 338; t. V, s. 347.
28. Por. *Oe.*, t. V, s. 265; t. VII, s. 270.
29. Por. *Oe.*, t. IX, s. 235-240; t. X, s. 170-175; t. VII, s. 288.
30. Por. *Oe.*, t. XIII, s. 108-109.
31. Por. *tamże*.
32. Por. *Oe.*, t. X, s. 113, 191; t. IX, s. 210-212.
33. Por. *Oe.*, t. IX, s. 92.
34. Por. *tamże*.
35. *Tamże*.
36. Por. *Oe.*, t. XIII, s. 107.
37. Por. *Oe.*, t. V, s. 349-351.
38. Por. *Oe.*, t. I, s. 342-343.
39. Por. *Oe.*, t. XIII, s. 103-104.
40. Por. *Oe.*, t. X, s. 195-196.
41. Por. *Oe.*, t. XI, s. 206; t. VII, s. 156; t. V, s. 285.
42. Por. *Oe.*, t. VII, s. 155-157.
43. Por. *Oe.*, t. XI, s. 205-206.
44. Zob. *Oe.* t. XI, s. 175-176; por. t. VII, s. 249-250.
45. Pojęcie to znajdujemy m.in. w Ef 1, 23; 4, 13; 1, 10; Ga 4, 4; por. J 1, 16.
46. Por. *Oe.*, t. X, s. 213-215.
47. Zob. *Oe.*, t. X, s. 213.
48. *Tamże*, s. 213.
49. Por. *Oe.*, t. XI, s. 210 i n.
50. Por. Kol 1, 15-20; Ef 1, 23; 3, 19; 4, 10.
51. Por. *Oe.*, t. XI, s. 168-169.
52. Por. *Oe.*, t. V, s. 267-268.
53. Por. *Oe.*, t. V, s. 287-302; t. XI, s. 175-176, 218-220.
54. Por. *Oe.*, t. VII, s. 417-429, 376-413.
55. Por. *Oe.*, t. X, s. 260.
56. *Tamże*, t. X, s. 251-261.
57. Por. *Oe.*, t. V, s. 339.