

KS. MAREK GMYZ

### CHRYSTUS JAKO ESCHATOS WSZECHRZECZY WEDŁUG PIERRE TEILHARDA DE CHARDIN

Człowiek od samego początku swych dziejów poszukiwał odpowiedzi na pytania odnośnie do sensu życia ludzkiego, znaczenia jego kresu; przede wszystkim nurtowało go pytanie o nieuchwytną dla jego oka, a czekającą go rzeczywistość po śmierci. Eschatologiczna perspektywa bytu ludzkiego nie bez powodu pociągała umysły wielu filozofów i myślicieli. Co tak naprawdę jest ważne i ostatecznie istotne dla człowieka? Czy jego ziemski wymiar, wraz z jego uwarunkowaniami, nadziejami, wysiłkami przemiany świata i spełnieniem się bytu już tu na ziemi? Czy może jedynie przyszłość po śmierci ma znaczenie, stąd też należy się na niej koncentrować, a czas ziemskiego bytowania przyjąć jako „okres przejściowy”, a co za tym idzie mniej istotny dla ostatecznego kształtu bytu ludzkiego?<sup>1</sup>

Chrześcijańska myśl eschatologiczna, z jednej strony oparta na Objawieniu, z drugiej zaś na doświadczeniu ludzkiego losu w całej rozciągłości jego kondyngencji, próbowała zachować równowagę pomiędzy stwórczo-zbawczym, więc immanentnym zaangażowaniem Boga w świat stworzony, a całkowitą transcendencją Bożego Bytu w stosunku do rzeczywistości widzialnej. Jest to swoista refleksja teologiczna nad dziejami, w której chrześcijaństwo stoi przed problemem odnalezienia sposobu powiązania działania Boga z doczesnością<sup>2</sup>, także w perspektywie jej ostatecznego spełnienia. W samym łonie

---

Ks. dr MAREK GMYZ – kapłan Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej; e-mail: marco31@poczta.fm

<sup>1</sup> Por. H. D ö r i n g, F.-X. K a u f m a n n, *Kontingenzerfahrung und Sinnfrage*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. IX, Freiburg–Basel–Wien 1981 s. 5-67; C. B r e s c h, *Zwischenstufe Leben – Evolution ohne Ziel?*, München 1977.

<sup>2</sup> Por. Cz. S. B a r t n i k, *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975, s. 31.

chrześcijaństwa następuje polaryzacja tych właśnie tematów, tak, iż „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 plasującą tajemnicę człowieka w eschatonie”<sup>3</sup>. Tymczasem, jeżeli nawet człowiek współczesny nie potrafi powiązać tematów eschatologicznych ze światem, w którym żyje, nie oznacza to bynajmniej, że rzeczy ostateczne pozostają bez świata. „Są one samym tym światem, jednak już nie na jego powierzchni, tam gdzie może je ujmować każda nauka – przyrodnicza czy wyższa – i każde doświadczenie, lecz w głębi, w której nieustannie wychodzą z Boga i do Niego powracają. Jednak Bóg jest czymś więcej niż przyroda. Jest duchem, wolnością i miłością i dlatego rzeczy ostateczne nie są samym naturalnym procesem. Są rzeczami, które istnieją razem z tą naturą w cudach wolności Boga”<sup>4</sup>. Eschatologia nie jest tylko częścią doktryny wyznawców Chrystusa, lecz obejmuje swym zasięgiem całość proklamacji Dobrej Nowiny, jak też egzystencję Kościoła w ogólności i egzystencję każdego jej członka, a co za tym idzie, wszelkie dzieje ludzkie i całą wydarzeniowość świata. W takiej perspektywie teologia, w swym najgłębszym nurcie, powinna być zorientowana w kierunku przyszłego celu człowieka i świata, stąd też eschatologia nie powinna stać „na końcu” teologicznej refleksji na świecie, lecz u samego jej początku<sup>5</sup>.

W teologicznej refleksji o Pierre Teilharda de Chardin temat eschatologicznego spełnienia życia człowieka, a wraz z nim całej otaczającej go rzeczywistości przyrodzonej, ma doniosłe znaczenie<sup>6</sup>. Dla francuskiego Jezuitę świat widziany w fenomenologicznym oglądzie, już od swych pierwszych chwil istnienia, ukierunkowany jest na ostateczne spełnienie. Już w momencie stworzenia Bóg angażuje się w rzeczywistość, tak iż pełnia tego zaangażowa-

---

<sup>3</sup> F. D y l u s, *Perspektywa eschatologiczna w fenomenologicznej syntezie Piotra Teilharda de Chardin*, „Częstochofskie Studia Teologiczne” 21-22(1993-1994), s. 61.

<sup>4</sup> H. U. von B a l t h a s a r, *Eschatologia w naszych czasach*, Kraków 2008, s. 107; por. H. W a g n e r, *Wewnątrzdziewjowy i transcendentny wymiar sfery eschatologicznej*, w: t e n ż e, *Dogmatyka*, Kraków 2007, s. 422-424.

<sup>5</sup> Por. J. M o l t m a n n, *Theology of Hope. On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, Minneapolis 1993, s. 16.

<sup>6</sup> Por. G. H. B a u d r y, *Le Christ universel, espoir pour le monde: l'eschatologie dans l'oeuvre de Teilhard, jusqu'en 1921*, Lille-Paris 1979, t e n ż e, *L'avenir de l'humanité: l'eschatologie dans l'oeuvre de Teilhard, de 1922 à 1945*, Lille-Paris 1979, t e n ż e, *Les grands axes de l'eschatologie teilhardienne*, t. I-II, Lille 1977-1978.

nia ujawnia się we Wcieleniu Syna, który w swym odkupieńczym dziele otwiera świat stworzony na pełnię życia Bożego i weń wprowadza<sup>7</sup>. Alfalny wymiar rzeczywistości odnajduje swój sens w Omegalnym Spełnieniu; Początek „uwikłany” jest w końcowym Terminie w taki sposób, iż dzieje człowieka i wszechrzeczy rozpięte w czasie i przestrzeni noszą na sobie już znamiona wieczności. I chociaż Teilhard nie pozostawił nam w swoich pismach żadnego „traktatu eschatologicznego”, to jednak jego eschatologia ewolucjonistyczna, niejako ze swej natury (ewolucjonistyczny rozwój świata aż do jego przyrodzonego i nadprzyrodzonego spełnienia w Omedze), stanowi główny nurt Teilhardowskiej wizji dziejów. W tej teologicznej wizji „cała rzeczywistość zmierza ku Bogu, ku Omedze, ku Pleromie i ku Nowemu Światu, przeistoczonemu w Jezusie Chrystusie w byt ostateczny”<sup>8</sup>. Z tego pochodzenia rzeczywistości ku Pełni nic nie jest wyłączone, a sam ludzki byt jest w szczególności sposobem bytem eschatologicznym, poddanym stwórczemu działaniu Boga, z Którym połączenie stanowi dla człowieka ostateczne spełnienie. Świat dąży do swojego spełnienia, przemiany ewolucyjne do naturalnego kresu, wszelkie byty do swej doskonałości ontologicznej – a więc mamy tu do czynienia ze swoistą eschatologią immanentną, gdzie całość wszechrzeczy dąży do swojego naturalnego kresu. Eschatologia Teilharda jednak nie wyczerpuje się jedynie w takim rozumieniu, gdyż jej właściwe oblicze odnajdujemy w transcendencji przekraczającej porządek naturalny. Oba te wymiary Kresu ontycznie łączą się w Osobie Wcielonego, który staje się Spełnieniem dla całego bytu, to Chrystus-Eschatos<sup>9</sup>. Spróbujmy przyjrzeć się bliżej Teilhardowskiej wizji przyszłości i jej eschatologicznego spełnienia.

Teilhard de Chardin dokonuje analizy rzeczywistości w jej ruchu ewolucyjnym, dochodzi do przekonania, iż w widzialnym przez nas świecie życie nie jest jakimś incydentem, czy też przypadkiem. „Przejawia się w nim – powie Teilhard – na najwyższym stopniu, jaki możemy obserwować, ogólny proces zwijania się (zarazem jakościowego jak i ilościowego), w którego toku pierwotnie bezkształtne tworzywo kosmiczne (jeśli można się tak wyrazić) nieustannie, jak się zdaje, skupiało się w sobie w postaci niezliczonych, coraz

---

<sup>7</sup> Por. P I, s. 363; P III, s. 110; P IV, s. 242. Używany przez nas skrót P I (analogicznie: P II, P III, P IV) oznacza pozycję wydawniczą w języku polskim, o tytule: *Pierre Teilhard de Chardin. Pisma*, t. I-IV, Warszawa 1984-1993, zawierającą wybór tekstów o Teilharda przetłumaczonych na język polski, pochodzących z publikacji o tytule *Œuvres de Teilhard de Chardin*, t. I-XIII, Editions du Seuil, Paris 1955-1976.

<sup>8</sup> Cz. S. B a r t n i k, *Mysł eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 117.

<sup>9</sup> Tamże.

bardziej złożonych cząsteczek”<sup>10</sup>. W takim ujęciu fenomen świadomości jawi się jako specyficzna właściwość materii w stanie najwyższej złożoności. Na przypadek świadomości człowieka należy jednak spojrzeć odmiennie, jest to specyficzny stan samego życia, które zdolne jest do przewidywania i zaplanowanej inwencji twórczej. Jednakże wewnątrz społeczeństwa ludzkiego, każde osobowe centrum refleksji nie stanowi ostatecznego kresu zwijania się tworzywa kosmosu<sup>11</sup>. Zdaniem naszego Uczonego, wnikliwa analiza „fenomeny społecznej [...] zdaje się wskazywać na to, że proces ześrodkowywania się, z którego wyszedł każdy z nas, przedłuża się w skali globu nad naszymi głowami, przy czym każda jednostkowa spirala może się zacieśniać tylko wewnątrz i pod naporem *obszerniejszej spirali* zawierającej w sobie całą ludzkość”<sup>12</sup>. Mamy tutaj do czynienia z super-humanizacją społeczną człowieka w łonie samej ludzkości, której finałem, osiągniętym w „punkcie krytycznym”, będzie swoista metamorfoza bytu społecznego człowieka, gdzie maksymalne natężenie psychiczne refleksji powszechnej połączy się w czasie z maksymalną technicyzacją otoczenia człowieka, to punkt emergencji ludzkości z czasoprzestrzennej osnowy wszechświata<sup>13</sup>. Dla pełniejszego zrozumienia Teilhardowskiej wizji spełnienia wszechrzeczy należy bliżej zapoznać się z jego rozumieniem rzeczywistości Pełni-Pleromy.

Nasze rozważania nad treścią pojęcia Pleromy rozpoczniemy od prześledzenia jego rozumienia zawartego w Nowym Testamencie. I tak X. Léon-Dufour grecki termin *pleroma* (πλήρωμα) w sposób opisowy określa jako: 1. to, co wypełnia jakąś rzecz (Mk 6, 43; 8, 20; 1 Kor 10, 26) lub ją uzupełnia (Mt 9, 16); 2. to, co uzupełnia liczbę rzeczy lub osób doprowadzając je do pełni (Rz 11, 12. 25); 3. to, co daje obfitość błogosławieństwa (Rz 15, 29), łaski (J 1, 16), wyraża stan wykończenia i pełni (Rz 13, 10; Ga 4, 4; Ef 1, 10); 4. to, co opisuje niewyrażalne bogactwo bytu Boga (Ef 3, 19; 4, 13; Kol 2, 9); 5. i w końcu termin ten ma swoje szczególne odniesienie do Osoby Jezusa Chrystusa, wyrażając Jej pełnię jako dar Boga Ojca dla świata (Kol 1, 19), czy też w odniesieniu do Kościoła i świata, w których Chrystus objawia się w całej swej pełni (Ef 1, 23)<sup>14</sup>. Po tym wstępnym zarysowaniu zna-

<sup>10</sup> P II, s. 196.

<sup>11</sup> Tamże, s. 197.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Tamże, s. 198.

<sup>14</sup> Por. X. L é o n - D u f o u r, *Pełnia, pleroma*, w: *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1993, s. 471-472; P. L a m a r c h e, *Pełnia*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990, s. 655-656; R. P o p o w s k i, πλήρωμα, w: *Wielki słownik grecko-polski*

czenia terminu *pleroma*, spróbujemy wskazać na szczególne znaczenie tego pojęcia w teologii Pawłowej, z której to Teilhard de Chardin bez wątpienia czerpał inspirację dla swojej eschatologicznej wizji rzeczywistości.

Termin *Pleroma* występuje w listach Pawłowych kilkanaście razy w różnych formach. My zwrócimy jednak naszą uwagę na jedynie kilka reprezentatywnych tekstów. W Liście do Kolosan 1, 19 czytamy: „Zechciał bowiem [Bóg], aby w Nim zamieszkała cała Pełnia”. To zdanie, odniesione do Przedwiecznego Syna Bożego, należy raczej interpretować w połączeniu z nurtem myśli stoickiej, gdzie „kosmos jest zjednoczony w swojej różnorodności przez Boskiego Ducha przenikającego wszystkie postrzegalne rzeczy, wypełniające go je swoją wszechobecnością i przez nie wypełnionego”<sup>15</sup>. Jednakże św. Paweł nie idzie w swej interpretacji „Pełni w Chrystusie” za panteistyczną myślą stoików, dla niego Chrystus, dokonując zbawienia człowieka i świata, zawiera w sobie całość wszechrzeczy, która staje się w Chrystusie nowym stworzeniem. Kosmiczne dzieło odkupienia, dokonane przez Zmartwychwstałego, czyni z Niego zasadę nowego życia, w którym Pełnia oznacza absolutną pełnię Bytu Boga i pełnię bogactwa całego Kosmosu<sup>16</sup>. W następnym rozdziale tegoż samego listu odnajdujemy stwierdzenie: „W Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała” (Kol 2, 9). Mamy tu wyraźne nawiązanie do tajemnicy Wcielenia Chrystusa. Bóstwo zamieszkało w Ciele-Osobie, a przez ten fakt człowiek, poprzez chrzest, odnajduje dostęp do Pełni Chrystusa, który poprzez swe Wcielenie i Zmartwychwstanie udziela niewypowiedzianego bogactwa życia Boga człowiekowi<sup>17</sup>. W swym przemożnym działaniu Zbawiciel nie ogranicza się tylko do świata ludzi, gdyż jak powie J. Gnilka: „Przez swe zmartwychwstanie Chrystus zainaugurował nowe stworzenie, owszem [...] w zasadzie już go dokonał. Jeżeli bowiem w Nim zamieszkała cała Pełnia bytu, jeżeli w zmartwychwstaniu objął wszystko, to tym samym wszystko pojednał i napełnił pokojem. Nie chodzi tu tylko o pojednanie ludzi, ale także rozproszonych i przeciwstawnych sobie potęg natury. Wraz z Nim wszystkie rzeczy osiągnęły swój cel – Odkupienie”<sup>18</sup>. Jak wi-

---

ski Nowego Testamentu, Warszawa 1994, s. 500-501; t e n ż e, πλήρωμα, w: *Grecko-polski słownik syntagmatyczny Nowego Testamentu*, Warszawa 2008, s. 924.

<sup>15</sup> G. A. M a l o n e y, *Chrystus Kosmiczny*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1972, s. 36-37.

<sup>16</sup> Por. J. M o d r z e j e w s k i, „Pleroma” jako kategoria eschatologiczna według Teilharda de Chardin, „Studia Pelplińskie” 1992, s. 255.

<sup>17</sup> Por. M a l o n e y, *Chrystus Kosmiczny*, s. 37.

<sup>18</sup> J. G n i l k a, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 426.

dzimy powyższe dwa teksty z Listu do Kolosan ukazują nam raczej statyczne rozumienie terminu *Pleroma* w znaczeniu „Pełni Boga” zamieszkałej w Osobie Wcielonego. *Pleroma* to również wszechświat wypełniony obecnością Zbawiciela. Jednakże to statyczne ujęcie nie jest jedynym, jakie odnajdujemy w teologii św. Pawła. Dla Pawła *Pleroma* ma również swoje dynamiczne oblicze<sup>19</sup>.

Charakterystyczne, dynamiczne ujęcie *Pleromy* odnajdujemy w Liście do Efezjan. Autor tego listu pisze do chrześcijan mieszkających w Efezie: „[...] abyście zostali napełnieni całą Pełnią Bożą” (3, 19). To odniesienie do wspólnoty chrześcijan terminu *Pleroma* wskazuje wyraźnie na pewien proces. „Chrześcijanie, stając się bardziej doskonali, umacniają pełnię Boga w Kościele. Boża pełnia istnieje w sposób doskonały w immanentnym działaniu Trójcy Świętej, ale obecnie musi ona być doprowadzona do pełni w Kościele na ziemi”<sup>20</sup>. Analogiczne treści odnajdujemy w następnym fragmencie: „I wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią Tego, który napełnia wszystko wszelkimi sposobami” (Ef 1, 22-23). Z jednej strony, *Pleroma* utożsamia tutaj Kościół – Ciało Chrystusowe, w którego łonie następuje proces dopełnienia wszystkiego poprzez łaskę Chrystusową, z drugiej zaś, Osoba Zbawiciela odnajduje swoją Pełnię w Kościele, objawiającym się jako przestrzeń dziejącego się Zbawienia. Kolejny tekst omawianego listu wskazuje nam jeszcze raz na proces dochodzenia do Pełni członków Chrystusowego Kościoła: „[...] aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (4, 13). To zbawcze wydarzenie – rozumiane jako proces spełnienia, do-pełnienia – odnajduje swój finał w Chrystusie, w Jego Pełni. On jest Terminem Końcowym dla całej rzeczywistości ujmowanej w aspekcie soteryjnym<sup>21</sup>. Jak widzimy termin *Pleroma* w teologii pism Pawłowych jest związany z jego kosmiczną chrystologią, gdzie wcielony Syn Boży przepełnia swą obecnością świat stworzony, nadając mu nowe oblicze, stwarzając go na nowo, staje się równocześnie Sensem i Celem całego Kosmosu. Człowiek poprzez chrzest zostaje obdarzony życiem samego Boga, i chociaż pozostaje „obywatelem świata”, to jednak jego życie, tak indywi-

---

<sup>19</sup> Por. J. K u l i s z, *Teilhardowskie pojęcie Pleromy*, „Collectanea Theologica” 49(1979), fasc. 4, s. 62.

<sup>20</sup> M a l o n e y, *Chrystus Kosmiczny*, s. 37.

<sup>21</sup> Tamże, s. 37-38.

dualne, jak i w społeczności wierzących, nabiera innego wymiaru. Indywidualna droga do świętości przyczynia się do uświęcenia społeczności Kościoła i całego świata. Kosmos – według św. Pawła – jest „masą, do której został wprowadzony zaczyn, czyli Kościół”<sup>22</sup>. I jako taki stanowi Ciało Chrystusa, nieustannie rozwijające się i wzrastające, obejmujące cały świat stworzony i podążające ku doskonałości, ku Pełni, ku Pleromie. Od Pleromy św. Pawła przenieśmy naszą uwagę na treść teologicznych poszukiwań francuskiego Jezuity, w których pleromiczny wymiar rzeczywistości stanowi tak doniosły element jego twórczości.

Już na samym wstępie naszych rozważań dotyczących tematu *Pleromy*, jaki odnajdujemy w dziełach P. Teilharda de Chardin, należy zauważyć, iż nasz Uczony, rzeczywistość *Pleromy* opisuje w dwóch aspektach – analogicznych, jakie odnajdujemy u św. Pawła. Teilhard rozumie Pleromę jako pewien stan osiągniętej już doskonałości i jako wydarzenie, proces prowadzący do osiągnięcia Pełni, określane mianem pleromizacji<sup>23</sup>. W nawiązaniu do teologii Pawłowej pojęciem *Pleroma* Teilhard określa Mistyczne Ciało Chrystusa, które z jednej strony stanowi Pleromę istnienia Boga, będącą, w całej swej pełni, nadprzyrodzonym (ponadnaturalnym) Organizmem (*l'organisme surnaturel tout entier*), z drugiej zaś, Pełnia Chrystusa ukazuje się w Kościele triumfującym, jak w żadnej innej rzeczywistości, poprzez fizyczne, osobowe i teandryczne oddziaływanie Chrystusa, jak o tym poucza nas Objawienie<sup>24</sup>.

Dla Teilharda *Pleroma* w ujęciu statycznym stanowi organizm nadprzyrodzony, pełny życia, posiadający wewnętrzną hierarchię, który już znajduje się w stanie pełnej doskonałości. W tym organizmie „wybrani, którzy osiągnęli pełnię zjednoczenia z Bogiem w Chrystusie, nie tracą nic ze swej osobowości, tworząc organiczną całość z Chrystusem”<sup>25</sup>. Możliwość oglądania Boga poprzez ludzką duszę dokonuje się nie w izolacji od innych dusz, lecz jest to stan duszy ludzkiej zjednoczonej ze wszystkimi innymi, w połączeniu z człowieczeństwem Chrystusa i pod Jego przemożnym wpływem. Stan szczęśliwości w Pleromie z Bogiem da się zrozumieć w nawiązaniu do Eucharystii

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 66.

<sup>23</sup> Por. M o d r z e j e w s k i, „*Pleroma*” jako kategoria eschatologiczna, s. 256-257.

<sup>24</sup> Por. 1919 *Œuvres de Teilhard de Chardin* (Oe), t. X, Paris 1955-1973, s. 22. Cytując dzieła Teilharda wydane w języku oryginalnym przyjmujemy następujący klucz: najpierw podajemy rok napisania danego tekstu, następnie skrót tytułu dzieła, w którym się on znajduje, na końcu zaś tom i stronicę. Jeśli pozycja wydawnicza jest cytowana przez nas tylko jeden raz, to podajemy jej pełny tytuł, z zachowaniem powyższych ustaleń.

<sup>25</sup> K u l i s z, *Teilhardowskie pojęcie Pleromy*, s. 63.

– to stan *permanentnej jedności Eucharystycznej* (*état d'union eucharistique permanente*) w Mistycznym Ciele Chrystusa<sup>26</sup>. Każda indywidualna dusza ludzka istnieje w Osobie Chrystusa dla Boga. Ale, jak powie Teilhard: „Nie ograniczajmy się do przypisywania temu oddaniu naszej istoty Chrystusowi znaczenia zbyt niewolniczo wzorującego się na stosunkach prawnych, które na ziemi łączą przedmiot z jego właścicielem. Natura tego oddania przedstawia się zupełnie inaczej, jeśli chodzi o jego stronę fizyczną, i sięga znacznie głębiej. Niewątpliwie, skoro spełnienie świata (Pleroma, jak mówi św. Paweł) jest obcowaniem osób (świętym obcowaniem), rozum nasz musi wyrazić związki między nimi za pomocą analogii społecznych”<sup>27</sup>. To szczególny związek mistyczny, w którym zostaje zachowana wolność i świadomość jedności, ale w którym więź zespalająca nas z Chrystusem, Jego mocą, ukierunkowuje nas całkowicie na Niego i ześrodkowuje w Nim, tak iż wraz z Nim zostaje stworzona pewna Całość, Pełnia<sup>28</sup>.

Dla bliższego określenia tego organicznego zjednoczenia wybranych z Chrystusem z jednej strony, z drugiej zaś dla wyeliminowania niebezpieczeństwa popadnięcia w monizm w wysiłkach zobrazowania tej jedności, Teilhard odwołuje się do przykładu z życia codziennego. W *Panthéisme et Christianisme* odnajdujemy obraz poszczególnych kamieni, które wszystkie razem tworzą sklepienie (*une voûte*), jak też obraz poszczególnych komórek tworzących nasze ciało. Każdy kamień ma swoją własną formę, każda komórka ciała posiada swoją własną aktywność. Tak jak pojedynczy kamień nie utrzyma się w przestrzeni nad naszą głową bez sklepienia, tak też pojedyncza, wyizolowana komórka ciała nie jest w stanie wyjaśnić życia całego ciała. Dopiero wszystkie te elementy razem wzięte – pojedynczy kamień wraz z innymi tworzący sklepienie, pojedyncza komórka żyjąca w połączeniu z innymi i tworząca jedno ciało – tworzą jedną zrozumiałą i integralną całość nie tracąc jednocześnie na swej indywidualności. Posługując się tą analogią Teilhard de Chardin tłumaczy udział wierzących w budowaniu Ciała Mistycznego Chrystusa<sup>29</sup>. Chrystus jest tym elementem, który podtrzymuje całe sklepienie i – jak komentuje J. Kulisz – to Chrystus „skupia wokół siebie, a nawet przenika wybranych swoją łaską, dzięki której tworzą oni z Chrystusem organiczną Całość. Łaska, życie Boże, stała się dostępna jedynie dzięki Jego

---

<sup>26</sup> Por. 1919 Oe, t. X, s. 22-23.

<sup>27</sup> P I, s. 304.

<sup>28</sup> Tamże, s. 304-305.

<sup>29</sup> Por. 1923 Oe, t. X, s. 86-87.



Człowieczeństwu”<sup>30</sup>. Tak rozumiany stan spełnienia – Pleromy jawi się naszym oczom jako już ukończony obraz, właśnie jako pewien stan doskonałości i szczęścia przeżywanego przez stworzenie będące w pełnej jedności ze Stwórcą. Pleroma tak ujęta to stan zorganizowanej Całości, występuje wzajemne przenikanie i dopełnianie się co najmniej dwóch osób – Boga i człowieka<sup>31</sup>.

Dynamiczne rozumienie pojęcia Pleromy stanowi swoiste wyjaśnienie dochodzenia całej rzeczywistości do stanu powyżej opisanego. Proces ten został określony przez Teilharda de Chardin mianem pleromizacji<sup>32</sup>. I jako taki rozpoczął się już z momentem stworzenia, które „wyraża się nieuchronnie w absolutnym przyroście jednoczenia, a zatem *jedności* w rzeczywistości spleromizowanej”<sup>33</sup>. Jednoczenie stworzenia ze Stwórcą, budowanie Pełni nie pozbawia stworzeń ani własnej bytowości, ani podmiotowości, gdyż chrześcijańska metafizyka za pomocą pojęcia *bytu uczestniczącego* tłumaczy rozróżnienie Absolutu od bytów przygodnych, powstałych z nicości w transcendentnym akcie stwórczym (*creatio ex nihilo*)<sup>34</sup>. Stworzenie przyciągane mocą Boga rozwija się i dopełnia, także dodając swoją część do stanu ostatecznej szczęśliwości, nic przy tym nie tracąc na własnej „godności”. Jak powie o. Teilhard: „«stworzenie» nie jest tylko «narzędziem, którym należy się posłużyć» [w drodze do Nieba], ale «współelementem mającym wejść w skład całości», którą jest ludzkość w toku swej genezy. Wówczas zaś zani-

<sup>30</sup> K u l i s z, *Teilhardowskie pojęcie Pleromy*, s. 64.

<sup>31</sup> Por. M o d r z e j e w s k i, „Pleroma” jako kategoria eschatologiczna, s. 257; A. F r a n k - D u q u e s n e, *Cosmos et gloire. Dans quelle mesure l'univers a-t-il part à la chute, à la rédemption et à la gloire final?*, Paris 1947; R. L. F a r i c y, *Individual, Societal, and Cosmic Dimensions of Salvation*, „The Theological Studies” 30(1969), s. 463-472; t e n ż e, *Teilhard de Chardin's Theology of Redemption*, „The Theological Studies” 27(1966), s. 553-579.

<sup>32</sup> F. Dylus, komentując ten ostateczny stan przebóstwienia – diwinizacji całej rzeczywistości, rozróżnia w nim następujące dwie fazy: 1. omegalizację – w której cały świat stworzony, poczynając od najbardziej podstawowych struktur bytu, aż do świata ducha i myśli ludzkiej, pociągany przemożną siłą Wcielonego Boga zmierza do Boga – Omegi; 2. faza amoryzacji – wskazuje na działanie Chrystusa, który udziela się światu poprzez pełnię miłości, aż do udzielenia Miłości Osobowej w Zesłaniu Ducha Świętego, „która jednoczy ludzkość między sobą i z Bogiem w celu ostatecznego zespalającego przeobrażenia”. T e n ż e, *Eschatologiczny sens Teilhardowskiej idei pleromizacji*, „Collectanea Theologica” 60(1990), fasc. 4, s. 76; por. W. M. F a c, *Antropologia społeczna*, Lublin 2000, s. 148-162, 179-192.

<sup>33</sup> P II, s. 179.

<sup>34</sup> Tamże, s. 178.

ka dawne przeciwieństwo Ziemi względem Nieba [...], a pojawia się nowa formuła: «do Nieba poprzez dopełnienie Ziemi»<sup>35</sup>.

Pleromizacja obejmuje swym zasięgiem całą rzeczywistość stworzoną, w tym, a może przede wszystkim, świat osoby ludzkiej. Ostateczne zjednoczenie z Bogiem w Pleromie, pozostając tajemnicą co do formy i proporcji uczestniczenia człowieka w Byciu Bożym, ma charakter ciągle dziejącego się wydarzenia. Uzdolnieni i wspomagani nieustannie łaską Bożą, już tu na ziemi, uczestniczymy w budowaniu Pełni, tak iż nasze „oczy i serca [...] w wyniku ostatecznego przeobrażenia staną się siedliskiem zdolności adoracji i szczęśliwości, właściwej każdemu z nas”<sup>36</sup>. W ciągu całego życia człowieka, Bóg nieustannie oddziałując na jego duszę, w niej i poprzez nią Stwórca miłuje i zbawia cały świat stworzony, który streszcza się w sposób szczególny właśnie w człowieku. Człowiek zaś, ze swej strony, w ciągu swego życia ma za zadanie tworzenia dzieła swojego życia, w którym możemy odnaleźć całość świata stworzonego, wszystkie elementy Ziemi. Indywidualne wysiłki ludzkie, zmierzające do uduchowienia, gromadzą w świecie to, co jest cenne i wiecznie trwałe, poczynając od najmniejszych drobin materii, to wszystko, co w ostatecznej perspektywie uczyni ze świata nową Ziemię, niebieskie Jeruzalem<sup>37</sup>.

Także w tej perspektywie „Wcielenie będzie ostatecznie spełnione dopiero wtedy, gdy cząstka uprzywilejowanej substancji zawierającej się w każdej rzeczy – uduchowiona najpierw w naszych duszach, a następnie wraz z naszymi duszami w Jezusie – osiągnie ostateczne Centrum swego spełnienia”<sup>38</sup>. To dzięki tajemniczym związkom pomiędzy materią stworzoną, ludzką duszą umiłowaną przez Boga i Chrystusem, który poprzez Wcielenie zanurzył się w świat materii i świat osoby ludzkiej, każdy nasz, nawet najmniejszy, czyn przyczynia się do sprowadzenia do Boga cząstki bytu upragnionej przez Niego, tak iż nasze dokonania, chociażby były niewielkie, to jednak

---

<sup>35</sup> Tamże, s. 336.

<sup>36</sup> P I, s. 306.

<sup>37</sup> Tamże, s. 307; por. P III, s. 110. Warto w tym miejscu zauważyć, iż Teilhard w początkowych latach swej twórczości teologicznej raczej wydawał się ujmować temat eternizacji rzeczywistości poprzez ludzki wysiłek w mniej radykalny i nowatorski sposób. Zajmując stanowisko, iż prawdziwy postęp dokonuje się jedynie w duszy ludzkiej, zaś rzeczywistość materialna stanowi tylko szkielet egzystencji ludzkiej i w ostatecznym rozrachunku nie będzie miała większego znaczenia. Por. 1917 *Genèse d'une pensée – Lettres (1914-1919)*, Paris 1961, s. 210; T. B e c k e r, *Geist und Materie in den ersten Schriften Pierre Teilhard de Chardin*, Freiburg i. Br. 1987.

<sup>38</sup> P I, s. 308.

realnie przynoszą Chrystusowi część spełnienia i tak przyczyniają się do budowy Pleromy<sup>39</sup>. Stąd też chrześcijanie są, zdaniem Teilharda, najszcześliwszymi ludźmi na świecie. Im to przypada funkcja przebóstwienia świata w Osobie Jezusa Chrystusa, który jest ostatecznym Spełnieniem Stworzenia. „U Niego proces naturalny, który popycha działalność ludzką od ideału do ideału, do rzeczy coraz trwalszych i powszechniejszych, osiąga, dzięki oparciu o Objawienie, pełnię swego rozwoju”<sup>40</sup>.

Proces pleromizacji, w najgłębszym swym nurcie, jest procesem działania Boga w świecie, polegającym na unifikacji bytów stworzonych ze Stwórcą i chociaż wyraża się w Stworzeniu, Wcieleniu i Odkupieniu, to jednak, w myśl słów Teilharda, stanowi *czwartą tajemnicę*, to tajemnica „stworczego jednoczenia świata w Bogu”<sup>41</sup>. Bóg udzielając się światu, przenika i dopełnia go swoją doskonałością, by doprowadzić go do pełnej jedności i spełnienia w Osobie Wcielonego<sup>42</sup>. Odwieczny Syn Boga wcielając się otworzył nowy rozdział w procesie pleromizacji, rozpoczętej już wraz z momentem stworzenia. Jednocząc się tak ściśle z ludzkością poprzez swoje człowieczeństwo, wprowadza ludzkość w świat Bytu Bożego. To On jednoczy w sobie wielość, tak powszechną w świecie, dokonując jej unifikacji we własnej Osobie. „Zaprawdę, ludzka warstwa Ziemi – mówi o. Teilhard – pozostaje całkowicie i nieustannie pod organizującym wpływem Chrystusa Wcielonego”<sup>43</sup>. Jego człowieczeństwo ma charakter totalny<sup>44</sup> i w nim spełnia się ostateczne przeznaczenie ludzkości.

On też poprzez swoje Zmartwychwstanie pokonał śmierć, będącą największym znakiem powszechnej inercji, wielości i rozpadu, i dokonał najpełniejszego zjednoczenia ludzkiej natury z życiem Trójcy Przenajświętszej stając się Centrum wszechświata. Prawdę tę Teilhard formułuje w sobie właściwy sposób: „Chrystus doświadczywszy osobiście śmierci jednostkowej, zmarłszy świątobliwie śmiercią ziemską, sprawił, że nasze zapatrywania i nasze obawy uległy niejako odwróceniu. Zwyciężył śmierć. Nadał jej (fizycznie) charakter metamorfozy. Z Nim, poprzez śmierć, świat zyskał dostęp do Boga. Wówczas zaś Chrystus zmartwychwstał. Pojmujemy zmartwychwstanie zbyt jednostron-

<sup>39</sup> Tamże, s. 309.

<sup>40</sup> Tamże, s. 319; por. 1918 *Écrits du temps de la guerre (1916-1919)* (EG), Paris 1965, s. 345.

<sup>41</sup> P III, s. 149; por. 1947 Oe, t. X, s. 230.

<sup>42</sup> Por. K u l i s z, *Teilhardowskie pojęcie Pleromy*, s. 66.

<sup>43</sup> P I, s. 371.

<sup>44</sup> Tamże, s. 132.

nie – tylko jako dowód Jego boskości, jako wydarzenie jednorazowe, jako Jego osobisty pośmiertny tryumf nad śmiercią. Zmartwychwstanie jest jednak czymś zupełnie innym, czymś bez porównania większym. Jest to niezmiernie doniosłe wydarzenie kosmiczne, oznacza ono bowiem ostateczne, rzeczywiste objęcie przez Chrystusa funkcji powszechnego Centrum<sup>45</sup>.

To Centrum pociąga do siebie cały wszechświat i dokonuje jednoczenia i dopełnienia wszystkiego, co uległo rozproszeniu. W Zmartwychwstałym nie tylko człowiek odnajduje nadzieję eschatologicznego spełnienia swojego bytu, ale również cały świat zostaje poddany przemianie i ukierunkowaniu na swe ostateczne spełnienie<sup>46</sup>. Jako Chrystus Uniwersalny (*Christ-Universel*) stanowi organiczne Centrum całego Wszechświata, od Którego fizycznie zależny jest wszelki rozwój naturalny rzeczywistości stworzonej, rozumianej w szerokim sensie. To nie tylko Ziemia i rodzaj ludzki, ale również Syriusz i Andromedy. To również świat Aniołów i wszelkich istnień, które mają wpływ na nasze życie – to świat wszelkich bytów uczestniczących. Pod wpływem Chrystusa Uniwersalnego pozostaje również wszelki wysiłek moralny i religijny, wszelki wzrost ciała i ducha. Wszystko w Nim alfalnie zaistniało, aby odnaleźć ostatnie w Nim swe omegalne spełnienie<sup>47</sup>. On przyczynia się do jednoczenia całej rzeczywistości. Jednoczenie dokonuje się mocą miłości, to

---

<sup>45</sup> Tamże, s. 133; por. 1952 Oe, t. V s. 396-397; 1919 *Lettres intimes à Auguste Valensin accompagnées de quelques lettres à B. de Solages et H. de Lubac (1919-1955)* (LInt), Paris 1972, s. 31.

<sup>46</sup> Por. D y l u s, *Eschatologiczny sen*, s. 75. Zdaniem W. Hryniewicza: „Już wcielenie było w pewnym sensie przyjęciem i wywyższeniem również całego kosmosu materialnego. Ludzkie ciało Chrystusa stanowi część świata materialnego i jako takie ma ścisły związek z pozostałą materialną częścią kosmosu. Człowieczeństwo Chrystusa będzie odtąd związane z kosmosem w sposób duchowy i materialny. [...] Jednakże przyjęte we wcieleniu ciało Chrystusa zostało w pełni przemienione dopiero przez zmartwychwstanie. Dopiero wówczas także materia otrzymała swoją ostateczną i definitywną doskonałość, gdy w uwielbionym ciele Chrystusa stała się nieprzemijająca. Nie przestając być materią w swej wewnętrznej istocie, stała się uczestniczką wiecznej pełni Bożego życia. Jest to najbardziej wzniosła godność, jaką materia zdolna jest osiągnąć. [...] Dopiero w tej perspektywie ukazuje się dominujące znaczenie zmartwychwstania dla całego świata materialnego. Wszystko, co dokonało się w ciele Chrystusa, jest pierwowzorem, przyczyną i antycypacją tego, co ma się dokonać w całym kosmosie. Jego chwalebne ciało jest modelem nowego kosmosu, «nowych niebios i nowej ziemi». Dzięki fizycznej solidarności z ciałem Chrystusa cały wszechświat materialny odradza się w nim i bierze udział w Jego zwycięstwie. Na tym zapoczątkowaniu eschatycznej odnowy polega przede wszystkim kosmiczne znaczenie zmartwychwstania Chrystusa”. T e n ż e, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. III, Lublin 1991, s. 462.

<sup>47</sup> Por. 1920 Oe, t. IX, s. 39; 1919 LInt, s. 31.

sukcesywny proces zbliżania się ludzi do siebie i do Boga, i jako takie jest pozytywną odpowiedzią na dar Jednoczącej Miłości u początku stworzenia. Dar ten odrzucony przez wolny wybór człowieka na początku dziejów, został w Chrystusie na nowo zrealizowany, stąd też pleromizacja po Wcieleniu nabrała również charakteru ofiary i ekspiacji<sup>48</sup>. Ponowne zjednoczenie wszelkiej egzystencji świata w Omedze zakłada całkowite wyzbycie się egoizmu<sup>49</sup>, gdyż w kochającym Sercu Chrystusa Uniwersalnego zbiega się świat Boskiej Miłości z sercem Materii zamoryzowanej (*Matière amorisée*)<sup>50</sup>.

Przemieniająca obecność Zmartwychwstałego w Eucharystii, w pleromicznie zorientowanym świecie, kieruje całym ruchem wszechświata. Kierowanie to „jest co najmniej ostatecznym oczyszczeniem, ostatecznym wysublimowaniem, ostatecznym ujęciem elementów nadających się do budowania Nowej Ziemi”<sup>51</sup>. Sakramentalna obecność Pana Wszechświata uświęca materię, przenika wszystko to, co jest nadprzyrodzone, ale również wszystko to, co stanowi wewnętrzną i zewnętrzną atmosferę naszego bytowania<sup>52</sup>. To zjednoczenie Chrystusa ze światem aby go przemienić i inkorporować w siebie nadaje sens całej historii wszechświata, ukierunkowanego na swe ostateczne spełnienie w Pleromie<sup>53</sup>. „Jest to – zdaniem naszego Myśliciela – ilościowe dopełnienie i jakościowe spełnienie przeznaczenia wszystkich rzeczy; jest to tajemnicza Pleroma, w której substancjalna Jedność i stworzona wielość łączą się, nie mieszając się ze sobą, w jedną całość, nie przydającą nic istotnego Bogu, będącą wszakże rodzajem tryumfu i rozprzestrzenienia się bytu”<sup>54</sup>. Aby to ostateczne zjednoczenie całego Środowiska Bożego z Chrystusem osiągnęło stan pleromiczny powinno się ono rozpocząć już w ziemskiej fazie istnienia wszystkich bytów, gdyż cały dziejokształt świata stanowi historię przyjmowania *formy Chrystusowej*<sup>55</sup>. Zaś siłą jednoczącą ludzkie monady ze sobą nawzajem i z Centrum-Chrystusem jest – jak już to powiedzieliśmy – miłość chrześcijańska. Stanowi ona przyczynę i skutek wszelkich związków na poziomie ducha, to zespolenie dusz powstałe poprzez konwer-

---

<sup>48</sup> Por. K u l i s z, *Teilhardowskie pojęcie Pleromy*, s. 67.

<sup>49</sup> Por. 1919 LIInt, s. 31.

<sup>50</sup> Por. 1950 Oe, t. XIII, s. 60; P III, s. 297.

<sup>51</sup> P I, s. 372.

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Por. P III, s. 110.

<sup>54</sup> P I, s. 369.

<sup>55</sup> Por. 1918 EG, s. 339; B a r t n i k, *Teilhardowska wizja*, s. 204, 207, 215.

gencje tychże w Chrystusie<sup>56</sup>. Indywidualne wysiłki ludzi, zmierzające do odnalezienia łączności z Bogiem, poszukujące go w całej przestrzeni świata stworzonego, mają swe naturalne przedłużenie w społeczności wszystkich ludzi. Jedynie poprzez zbiorowy wysiłek ducha można „dosięgnąć” Boga, „jedynie ramiona wszystkich ludzi przyzywających Światłości, razem złączone, mogą i są godne objąć Boga”<sup>57</sup>. Ludzkość w swoim pochodzie ewolucyjnym nieustannie dojrzewa<sup>58</sup> aż do osiągnięcia punktu kulminacyjnego, który – zdaniem Teilharda – pokrywa się z punktem powtórnego przyjścia Chrystusa w chwale na końcu czasów – z Paruzją.

Na tajemnicę Paruzji P. Teilhard de Chardin patrzy we właściwy sobie sposób, łącząc prawdy wiary z prawami nieustannie ewoluującego Kosmosu, Objawienie z empirią. Teilhard określa Paruzję jako: „jedyne, najdonioślejsze wydarzenie, w którym [...] rzeczywistość historyczna złączy się z rzeczywistością transcendentną, stanowi punkt kulminacyjny misterium Wcielenia, potwierdzającego się w nim z realizmem właściwym fizycznemu wyjaśnieniu wszechświata”<sup>59</sup>. Ta prawda wiary chrześcijańskiej, widziana dotychczas poprzez wydarzenie końca świata, połączonego z Sądem Ostatecznym i interpretowana w kategoriach katastroficznych, zawiera w swej istocie, wyrażone poprzez obrazy, następujące trzy elementy: *kryzys*, po którym następuje *zjednoczenie*, by w końcowym rozrachunku dokonało się mocą Syna Człowieczego *spełnienie* super organizmu ludzkiego poprzez jego uduchowienie. Paruzja ujęta w takiej perspektywie, zdaniem francuskiego Jezuity, ujawnia analogię do przewidywanego – na gruncie rozumowych poszukiwań – wydarzenia, które stało by u kresu biologicznej hominizacji<sup>60</sup>. I tak jak za pewnik przyjmujemy prawdę, iż oczekiwany od początków dziejów Odwieczny Syn Boży wkroczył w rodzaj ludzki „gdy nadeszła pełnia czasów”, a więc gdy ludzkość, przebywszy już pewien etap rozwoju ewolucyjnego, stanowiła anatomicznie ukonstytuowany gatunek i tworzyła już społeczeństwo, charakteryzujące się pewnym stopniem świadomości zbiorowej, tak też należałoby spojrzeć na moment Paruzji, jako na oczekiwany przez Chrystusa punkt przyrodzonego spełnienia ludzkości, która swe nadprzyrodzone spełnienie znajdzie właśnie w Chrystusie.

---

<sup>56</sup> Por. P I, s. 392.

<sup>57</sup> Tamże, s. 393.

<sup>58</sup> Por. 1950 Oe, t. V, s. 377-385; 1952; tamże, s. 389-397.

<sup>59</sup> P II, s. 199.

<sup>60</sup> Tamże, s. 200.

To oczekiwanie na Paruzję ma jeszcze inny wymiar, również cały świat jest wychylony w stronę owego punktu finalnego, w stronę swojego spełnienia w Pleromie. To oczekiwanie ma charakter zbiorowego wysiłku, jest niepokojne i nader aktywne i jako takie jest zadaniem *par excellence* dla wyznawców Chrystusa i stanowi znamieny rys chrześcijaństwa<sup>61</sup>. To ciągły wysiłek, polegający na mozolnym wspinaniu się w górę całego rodzaju ludzkiego, a wraz z nim (i w nim niejako) rzeczywistości przyrodzonej aż do spotkania Króla Wszechświata. Stąd też w myśl o. Teilharda „punkt Paruzji Chrystusa pokrywa się (na różnych poziomach, lecz w konkretnej jedności tego samego wydarzenia) z punktem dojrzałości ludzkiej”<sup>62</sup>. Wyrażając to przekonanie, nasz Uczony broni się przed zarzutem konkordyzmu, jak też metodologicznej niepoprawności wywodu (ekstrapolacji prawd z różnych dziedzin poznania), mówi o pewnej „biegunowej” zbieżności dwóch sposobów oglądu rzeczywistości, gdzie biologia i mistyka, pokonując różniącą ich wielość, spotykają się na wyższym poziomie jedności<sup>63</sup>.

W zgodzie z duchem tej właśnie jedności, Teilhard maluje przed naszymi oczami obraz paruzyjnego przyjścia Chrystusa w ten oto sposób: „Pewnego dnia, mówi nam Ewangelia, napięcie wzrastające z wolna między ludzkością i Bogiem dojdzie do granic wyznaczonych przez możliwości świata. Wówczas nastąpi koniec. Jak błyskawica przebiegająca od jednego bieguna do drugiego, tak nagle objawi się obecność Chrystusa niedostrzegalnie wzrastająca w stworzonej rzeczywistości. Zrywając wszystkie zapory, jakie przed nią na pozór stawiały osłony materii i wzajemna nieprzenikliwość dusz, ogarnie całą Ziemię. I pod wyzwolonym wreszcie działaniem prawdziwych powinowactw bytu duchowe atomy wszechświata – poruszane mocą, w której się przejawiają siły spajające właściwe samemu wszechświatu – zajmą w Chrystusie lub poza Chrystusem (lecz zawsze pod wpływem Jego oddziaływania) miejsce wiecznej szczęśliwości lub kary, jakie żywa struktura Pleromy im wyznaczy. *Sicut fulgur exit ab Oriente et paret usque in Occidentem... Sicut venit diluvium et tulit omnes... Ita erit adventus Filii hominis*. Jak błyskawica, jak gwałtowny pożar, jak potop, tak przyciąganie przez Syna Człowieczego obejmie wszystkie elementy spiral kosmicznych, aby je złączyć lub podporządkować Jego Ciału. [...] I tak spełni się los Środowiska Bożego”<sup>64</sup>. Losy wszechświata

<sup>61</sup> Por. P I, s. 400.

<sup>62</sup> P II, s. 200.

<sup>63</sup> Tamże, s. 201.

<sup>64</sup> P I, s. 399-400.

dadzą się opisać właśnie poprzez mozolne i nieustanne oczekiwanie na ten ostateczny akt spełnienia całej rzeczywistości. W to oczekiwanie wpisuje się wszelkie dążenia stworzeń, wszelki ruch wzwyż, wszelki wysiłek ludzkości, wszelkie poruszenia duszy i tęsknota świata<sup>65</sup>. I chociaż nie można niekiedy oprzeć się wrażeniu, iż ten mozolny wysiłek rzeczywistości, wznoszącej się ku nowym horyzontom, niekiedy przypomina kroczenie po omacku, to jednak „Gwiazdą, której świat oczekuje, a której nie umie jeszcze nazwać, nie doceniając w pełni Jej realnej transcendencji, nie potrafiąc nawet rozpoznać Jej najbardziej duchowych, najbardziej Boskich promieni, musi być sam Chrystus poprzez nas oczekiwany”<sup>66</sup>.

Francuski Jezuita w swojej wizji procesu całkowitego spełnienia świata, poprzez samoudzielanie się Boga w Odwiecznym Słowie, które poprzez Wcielenie dokonuje do-pełnienia Stworzenia, aż do osiągnięcia przez nie ostatecznej szczęśliwości w Pleromie, nadaje doniosłe miejsce Kościołowi – Mistycznemu Ciału Chrystusa. Teilhard dochodzi do przekonania, „że poprzez ogrom czasu i nieprzeliczoną mnogość jednostek dokonuje się jedno działanie: przyłączanie się do Chrystusa Jego wybranych; że istnieje jedno zjawisko: dopełnianie Ciała Mistycznego Chrystusa poprzez wszystkie moce duchowe rozproszone lub zarysowujące się na świecie”<sup>67</sup>. To właśnie Kościół Chrystusowy, będąc Mistycznym Jego Ciałem, zawiera w sobie Pełnię – pełnię mistycznej obecności Boga i pełnię świata, który staje się Hostią przenikniętą i przemienioną Chrystusową miłością<sup>68</sup>. Kościół, będąc najgłębszym nurtem duchowych wysiłków i dążeń rodzaju ludzkiego, całą swoją moc czerpie z obecnego w nim osobowego Centrum wszechświata<sup>69</sup>. To właśnie Osoba Chrystusa Omegi, obecnego w Kościele, łączy i jednoczy w sobie wszelkie wymiary rzeczywistości przyrodzonej, nadprzyrodzonej i boskiej, doprowadzając wszystko do Pleromy<sup>70</sup>.

Jak widzimy, obraz końca świata w systemie myślowym Teilharda de Chardin nie ma znamion jakiegó utopistycznej czy czysto katastroficznej prognozy<sup>71</sup>. Jest to o wiele bardziej rodzaj „hipotezy naukowej”, w której nie-

<sup>65</sup> Por. 1933 Oe, t. X, s. 102.

<sup>66</sup> P I, s. 403.

<sup>67</sup> Tamże, s. 391.

<sup>68</sup> Por. K u l i s z, *Teilhardowskie pojęcie Pleromy*, s. 68; P I, s. 135.

<sup>69</sup> Por. M a l o n e y, *Chrystus Kosmiczny*, s. 201; 1948 LInt, s. 369.

<sup>70</sup> Por. P I, s. 227; P III, s. 111, 189, 333 przyp. 3; 1948 Oe, t. XI, s. 206, 1926 LInt, s. 132, 1923; tamże, s. 104.

<sup>71</sup> Por. R. J. W o ź n i a k, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007, s. 24-27;



ustannie odnajdujemy treści prawd chrześcijańskich, jednak w gruncie rzeczy opartej na konwergencji rzeczywistości i prawie złożoności-świadomości<sup>72</sup>. Maksymalny rozwój Noosfery, kiedy osiągnie ona swój punkt krytyczny, jest początkiem przejścia w Teosferę – Omegalną rzeczywistość Bożego panowania i Bożego życia. Niebezpieczeństwo jakiejś „naturalnej” kosmicznej katastrofy, czy też prawdopodobieństwo „zawinionego” przez człowieka końca świata (czy to przez nieodpowiedzialną, czy kryminalną działalność eksperymentalną), nasz Myśliciel uważa za nie mające większego znaczenia<sup>73</sup>. Prawdziwe znaczenie końca świata odnajdujemy w eschatologii chrześcijańskiej. W niej to bowiem moment końca rzeczywistości stworzonej przynosi, nie tylko nadzieję spełnienia naszych przyrodzonych oczekiwań przejścia w nowy, lepszy świat, ale stanowi spełnienie się Objawienia, gdzie Chrystus, jako Eschatos, wprowadzi nas w nadprzyrodzone życie Trójcy, gdzie prawdziwą swą wolność i spełnienie odnajdzie wszelkie stworzenie<sup>74</sup>.

Rzeczywistość eschatyczna rozwija się w Osobie Jezusa Chrystusa, poprzez Jego Wcielenie, ziemskie życie, śmierć, a szczególnie Zmartwychwstanie i stanowi czasowy łuk, o nieokreślonym trwaniu, który odnajdzie swoje ostateczne spełnienie w momencie powtórnego wkroczenia Pana Dziejów<sup>75</sup>. Chrystus, w myśl słów francuskiego Jezuity, nie jest rekwizytem, w sposób nieuprawniony dodanym do świata, jakimś ornamentem, czy też królem, właścicielem w naszym ludzkim rozumieniu. On jest Alfą i Omegą, Początkiem i Końcem, kamieniem węgielnym i zwornikiem sklepienia, Pełnią i Spełnieniem (udzielającym swej Pełni), tym który pochłania wszystko i udziela wszystkiemu udziału w swym bycie. Ku Niemu i przez Niego, Życie

---

N. M. W i l d i e r s, *Des Menschen Zukunft und Aufgabe im Weltbild Teilhard de Chardins*, Kevelaer 1966; G. S c h i w y, *Teilhard de Chardin – Mystiker der Zukunft*, w: *Gottesfreundschaft*, Fribourg 2008, s. 245-257.

<sup>72</sup> Jak słusznie zauważa Cz. S. Bartnik, dla Teilharda kategoria ewolucji jest „koniecznym warunkiem wszelkiego badania, myślenia i działania. Trzeba ją więc brać jako probierz słuszności hipotez, teorii, koncepcji naukowych oraz całych systemów religijnych i światopoglądowych”. T e n ż e, *Apologetyka personalistyczna*, Lublin 2004, s. 135.

<sup>73</sup> Por. A. H a a s, *Teilhard de Chardin-Lexikon*, Bd. I, Freiburg–Basel–Wien 1971, s. 254.

<sup>74</sup> Tamże. Chrześcijańskie pojęcie historii zakłada jej jedyność i nieodwracalność. Historia w takim rozumieniu, w swym terminie końcowym, ulegnie transformacji w wieczność (eschatologizacji). Por. W. M. F a c, *Historyczny charakter chrześcijaństwa*, w: Cz. S. B a r t n i k, *Apologetyka personalistyczna*, s. 79-80; K. G ó ź d ź, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006, s. 491-492.

<sup>75</sup> Por. J. L. R u i z de la P e ñ a, *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid 2000, s. 118.

i wewnętrzne Światło Świata, dokonuje się w znoju i cierpieniu uniwersalne zjednoczenie wszelkich duchów stworzonych. On jest jedynym Centrum dla stworzenia, Centrum drogocennym i stałym, Które rozbłyśnie na szczycie u końca Świata, zajmując należne Mu miejsce w stworzeniu, dając mu całą Pełnię<sup>76</sup>.

Chrystus-Eschatos, już teraz tajemniczo obecny we wszelkiej rzeczywistości, ukáže nam swoje Oblicze i wprowadzi stworzenie w ramiona Ojca. Cała rzeczywistość świata i człowieka dla o. Teilharda, z jednej strony, jest przepełniona obecnością Chrystusa, który już od pierwszych chwil istnienia materii stał się *Zasadą* i *Formą* całego wszechświata<sup>77</sup>, z drugiej zaś strony pełnią tej obecności objawi się dopiero w eschatycznym spełnieniu kosmosu – w Świetle Chrystusa.

CHRIST COMME ESCHATOS DE TOUTE-CHOSE  
SELON PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

R é s u m é

L'article est consacré à une pensée eschatologique originale de Pierre Teilhard de Chardin. L'auteur du texte commence par montrer l'importance de la question sur la forme dernière de toute la réalité créée avec la réalité de l'existence humaine en premier. Les réponses proposées à cette question, au sein de la chrétienté même, semblent être, jusqu'à présent, insuffisantes car soit on se concentrait trop sur les choses dernières – sans liens à une dimension terrestre, historique de l'existence du monde et de l'homme (théologie orthodoxe), soit tout au contraire, on ne percevait que l'histoire, sans l'eschatologie (théologie catholique de l'Ouest), ou même on plaçait arbitrairement le mystère de l'homme et du monde dans la réalité eschatologique sans lien important avec la forme immanente de l'existence de l'être créé (hyperschatologie protestante).

Teilhard de Chardin, à travers sa création théologique, choisit une autre possibilité (voie) de l'interprétation de la réalité dans l'aspect de son accomplissement eschatologique. En partant de l'analyse d'une réalité du monde qui change de façon évolutive, il souligne le besoin de sa réalisation dans la personne de Christ-Plérome. C'est une spécifique eschatologie évolutionniste. Teilhard comprend la réalité de Plérome de façon analogue à la théologie de Saint Paul comme un état permanent de bonheur avec Dieu, mais aussi comme un processus d'arriver à cet état – processus de pleromisation.

<sup>76</sup> Por. 1921 Oe, t. IX, s. 60-61; G. L. Müller, *Die hochzeitliche Einheit der Welt mit Gott in Jesus Christus, w: t e n ž e, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Feiburg–Basel–Wien 2003<sup>5</sup>, s. 568.

<sup>77</sup> Por. 1918 Oe, t. XII, s. 363-386.

Le Christ Réssuscité, se montrant comme Maître de l'Histoire, devient son Accomplissement Dernier – un Eschatos de toute-chose. Une aspiration omniprésente de l'humanité à un développement maximal au sens spirituel et matériel – à une vie dans sa plénitude – retrouve sa réalisation en Christ-Plérome qui, d'un côté se donne plainement à l'homme à travers son sùvre salutaire (situé particulièrement en Eglise de Christ), et d'un autre, lui seul est une Plénitude totale pour toute l'espèce humaine et pour toute la réalité dans sa dimension cosmique et dans son chemin vers l'accomplissement. Le processus de pleromisation du monde retrouve sa prolongation (sur-)naturelle dans le processus de son eschatologisation. Christ-Eschatos, présent dès le début de toute existence et transfigurant tout le cosmos, y entrera de nouveau au moment de la rencontre de la plénitude naturelle du développement du monde avec la Plénitude surnaturelle de Dieu – au moment de la Parusion.

**Słowa kluczowe:** Chrystus, Chrystus jako Eschatos, Omega, Pleroma, Kościół, Paruzja, osoba, eschatologia, rzeczywistość eschatyczna, ewolucja, eschatologia ewolucjonistyczna.

**Mots clés:** Christ, Christ comme Eschatos, Oméga, Plérome, Eglise, Parusion, personne, eschatologie, réalité eschatologique, evolution, eschatologie évolutionniste.