

Franciszek Dylus

Eschatologiczny sens Teilhardowskiej idei pleromizacji

Collectanea Theologica 60/4, 75-82

1990

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. FRANCISZEK DYLUŚ, CZĘSTOCHOWA

ESCHATOLOGICZNY SENS TEILHARDOWSKIEJ IDEI PLEROMIZACJI

Jest rzeczą powszechnie znaną, iż Teilhard de Chardin w swej działalności i pracy naukowej był nade wszystkim prorokiem eschatologicznej nadziei, ukazującym ciągle na nowo horyzont ostatecznej przemiany świata w Chrystusie, który jest Alfą i Omegą wszechstworzenia. Teilhard nie uprawiał teologii na sposób tradycyjny. W stworzonym przez niego systemie teologia nosi przemożne piętno specyficznej metody, właściwej jego fenomenologicznej wizji świata. Teologii tej, a zwłaszcza chrystologii i soteriologii nie sposób zrozumieć i interpretować bez eschatologii, która zajmuje szczególnie miejsce w teilhardowskiej wizji dziejów. Francuski jezuita wiele miejsca poświęca interpretacji Pawłowej Pleromy (por. Kol 1, 19; 2, 9; Ef 1, 10; 4, 13; 1, 23; Rz 11, 12; 13, 10; J 1, 16) jako szczególnej pełni i doskonałości człowieka oraz kosmosu w Bogu. Pośród różnych interpretacji tego pojęcia przez egzegetów i teologów, Teilhard opowiada się za wykładnią, by użyć jego słów, „realistyczno-organicystyczną”. Motywuje to wyczuwalnym realizmem, jaki św. Paweł stosuje w opisie Mistycznego Ciała Chrystusa. Teilhard zastanawiając się nad centralną tajemnicą chrześcijańskiej eschatologii, jaką jest zmartwychwstanie Chrystusa, stwierdza, iż nie jest ono jakimś „małym indywidualnym rewanżem względem grobu. (...) Jest ono *tremendum*, niezwykle wydarzeniem kosmicznym. Oznacza ono efektywne podjęcie przez Chrystusa zmartwychwstałego funkcji uniwersalnego Centrum”¹. W Chrystusie zmartwychwstałym, jak kontynuuje autor, realizuje się eschatologiczna nadzieja nie tylko jednostki, lecz również jawi się początek totalnej przemiany świata. Zmartwychwstały objawia się jako Pan Historii, „Chrystus-Omega, stając się jednocześnie Centrum wszechrzeczy zapowiadającym ostateczne zwycięstwo Jedności nad wielkością, transcendentnego życia nad rozproszeniem i śmiercią”². Teilhard jest dostatecznie świadomy specyfiki tak prezentowanej eschatologii. Korzysta z danych Objawienia transponując je i włączając w perspektywę fenomenologicznej wizji rzeczywistości z jednoczesnym wskazaniem na szczególną koherencję i zbieżność obydwu.

¹ *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin* (dalej cytowane skrótem *Oe.*), Paris 1955—1974, t. IX, 92.

² *Tamże*, 93.

W teologii współczesnej łatwo zauważyć wiele prób w zakresie reinterpretacji eschatologii katolickiej i przywrócenia właściwej perspektywy eschatologicznej poszczególnym dziedzinom teologii. Wydaje się, że Teilhard de Chardin swoją trafną intuicją w tym względzie wyprzedza nieraz ścisłe dociekania teologiczne i może stanowić dla nich twórczą inspirację. Chrystocentryczny charakter teologii Teilharda powoduje, iż w zakresie eschatologii aspekt pneumatologiczny jest zbyt słabo podkreślony, aczkolwiek nie zostaje on wykluczony. W *Srodowisku Bożym* czytamy m. in.: „Dlatego ześlij nam Ducha Twego, *Spiritus principalis*, gdyż jedynie Jego pobudzające działanie może rozpocząć i dopełnić wielkiej Metamorfozy, do jakiej zmierza wszelkie doskonalenie wewnętrzne i ku której wzdycha Twoje stworzenie. *Emitte Spiritum tuum et creabuntur et renovabis faciem terrae*”³.

1. Idea Pleromizacji

Zwieńczeniem syntezy stworzonej przez Teilharda jest idea pleromizacji jako ostatecznej fazy procesu przeobóstwienia (diwinizacji) człowieka i świata na drodze ku dopełnieniu w Bogu. W procesie diwinizacji autor wyróżnia dwa inne: omegalizację i amoryzację. Omegalizacja ujawnia obraz świata, który w swej najgłębszej, zbieżnej strukturze na poziomie natury, a następnie poprzez moce Chrystusa zmartwychwstałego jako Pana wszechrzeczy, zmierza ku Bogu. Chrystus jako Omega jest ośrodkiem emanowania sił, które sprowadzają wszechświat poprzez Jego Człowieczeństwo do Boga. Amoryzacja natomiast jest opisem działania Chrystusa jako dawcy pełnej miłości, aż po Miłość Osobową w Zesłaniu Ducha Świętego, która jednoczy ludzkość między sobą i z Bogiem w celu ostatecznego zespалającego przeobrażenia. Owa najwyższa zespolona rzeczywistość jest ilościowym zamknięciem i jakościowym dopełnieniem przeznaczenia bytu stworzonego, czyli kosmosu. Jest ona, zgodnie z wypowiedziami św. Jana i św. Pawła, tajemniczą Pleromą, w której substancjalna Jedność i stworzona wielkość łączą się w jedną całość, bez zmieszania, nie przydając nic istotnego Bogu, a będąc jednocześnie rodzajem tryumfu i rozprzestrzeniania się bytu⁴. Pleroma jest tajemniczą syntezą tego, co Niestworzone, z tym, co stworzone. Jest jakościowym i ilościowym dopełnieniem świata w Bogu⁵. Przeprowadza On do siebie nie tylko pojedyncze dusze, lecz całą zasadniczą i organiczną rzeczywistość wszechświata, od najniższych do najwyższych pokładów w całej rozciągłości i jedności jego energii. Duszą Pleromy, jej żywą więzią i aktywnym centrum jest Chryst-

³ Por. P. Teilhard de Chardin, *Srodowisko Boże*, Warszawa 1964, 115.

⁴ *Oe.*, t. IV, 148—149; por. Kol 2, 9; 1, 19; Ef 1, 22—23; J 1, 14—16.

⁵ *Oe.*, t. XI, 106.

tus⁶. W Nim znajduje ona swą fizyczną zasadę, swój kształt, swoją trwałość i spójność (*la consistance*)⁷. Jest to Chrystus, o którym św. Paweł pisze: *Descendit, ascendit, ut repleret omnia*⁸. Teilhard chciałby zwrócić uwagę na bardzo istotne znaczenie każdego słowa przytoczonego cytatu w kontekście jego systemu. Chrystus jako Omega jest przyczyną wszelkich procesów zachodzących w świecie, a jako Słowo Wcielone wszystko podnosi, przemienia i przebóstwia. Ten podwójny proces wstępujący i zstępujący przyczynia się do coraz pełniejszego przygotowania momentu pleromizacji⁹. W Chrystusie dokonuje się oczyszczenie i podniesienie duchowych sił tkwiących w świecie. W łonie ludzkości kształtuje się powoli Mistyczne Ciało Chrystusa, żyjącego w swych wiernych. Aktywna obecność Chrystusa, niedostrzegalnie wzrastająca w stworzonej rzeczywistości, osiągnie kiedyś swój punkt kulminacyjny, powodując zarazem najwyższe duchowonadprzyrodzone napięcie między Bogiem a ludzkością. Wówczas nastąpi moment paruzji, w którym obecność Chrystusa objawi się z nową mocą. Zerwie ona wszystkie zapory, jakie przed nią stawiały osłony materii, i wzajemna nieprzenikliwość dusz i ogarnie oblicze całej ziemi¹⁰. Wówczas pod wyzwolonym wpływem działania prawdziwych powinowactw bytu duchowe cząstki wszechświata zajmą w Chrystusie lub poza Chrystusem, lecz zawsze pod wpływem Jego działania, miejsce szczęśliwości lub kary, jakie żywa struktura Pleromy im wyznaczy. Chrystus obejmie niejako wszystkie elementy spirali wszechświata, aby je złączyć i podporządkować swemu Ciału. W swym Mistycznym Ciele dopełniowym i dojrzałym powierzy się objęciom Trójosobowego Boga¹¹. W ten sposób dokona Chrystus oczekiwanej pleromizacji¹². „Wówczas — pisze Teilhard — dokona się organiczne zespolenie Boga i świata w Pleromie, rzeczywistości tajemniczej, o której nie możemy powiedzieć, iż jest doskonalsza niż Bóg sam (ponieważ Bóg może obejść się bez świata), lecz nie można również powiedzieć, iż jej pojawienie się jest absolutnie darmowe i absolutnie uboczne (*accessoire*), nie narażając na niezrozumiałość aktu stworzenia i męki Chrystusa oraz nie sugerując nieprzydatności naszego działania”¹³. Teilhard pragnie tym stwierdzeniem zwrócić uwagę na szczególne powiązanie wewnętrzne pleromizacji z Tajemnicą Stworzenia, Wcie-

⁶ Oe., t. IV, 149.

⁷ Oe., t. XI, 107.

⁸ *Tamże*; por. Ef 4, 9—10.

⁹ Oe., t. IX, 88; zob. M. G. Martin, *The Spirituality of Teilhard*, New York 1968, 79—80.

¹⁰ Oe., t. IV, 149.

¹¹ Por. Oe., t. IX, 114; t. XI, 107.

¹² Por. Oe., t. XI, 236.

¹³ Por. Oe., t. IX, 114.

lenia i Odkupienia. Do tej pory, jego zdaniem, te trzy fundamentalne tajemnice wiary chrześcijańskiej, *de facto* ściśle ze sobą związane w historii świata, w swych regułach wewnętrznych, pozostawały niezależne od siebie. Wydaje się, że Bóg mógłby obejść się bez świata, lub że mógł go stworzyć, nie zamierzając Tajemnicy Wcielenia. Wcielenie z kolei mogłoby nie być związane z trudem i cierpieniem. Tajemnice te widziane ongiś przez pryzmat świata statycznego, zamkniętego w pewnych granicach i nie powiązanego w swej całości, były traktowane jako zupełnie odrębne. Dziś widziane przez pryzmat świata, jako ewoluującej czasoprzestrzeni, stanowiącej jedną organiczną całość, Tajemnice te zdają się tworzyć jedno¹⁴.

Stworzenie, Wcielenie i Odkupienie widziane w szczególnym świetle Chrystologii Teilharda wydają się być trojakim obliczem tego samego procesu, czwartej istotnej tajemnicy Pleromizacji, czyli Tajemnicy Stwórczej Jedności Świata w Bogu (*Le Mystère de l'Union Créatrice du Monde en Dieu*)¹⁵. Jest to tajemnica usprawiedliwiająca się sama w sobie w sposób pełny i absolutny.

2. „Erit in omnibus omnia Deus”

W związku z problemem Pleromizacji Teilhard podejmuje zagadnienie już wyżej wspomniane, a wyrażające się pytaniem: na ile Bóg jako Byt Samoistny i absolutnie samowystarczalny, obdarzający nas darem bytu uczestniczącego, dopełnia samego siebie w Pleromie¹⁶. Powyższe zagadnienie rodzi się i może być rozwiązane, jak sugeruje Teilhard, nie na gruncie metafizyki bytu, lecz w oparciu o tzw. metafizykę jednoczenia (*une métaphisique de l'Unire*)¹⁷. Niezależnie od rozwiązania tego problemu, niezmiernie organiczna wszechświata zobowiązuje nas do przemyślenia na nowo wszechwystarczalności Bożej, jak również idei wszechmocy Bożej. Nie bez związku z tym pozostaje określenie Pleromy jako tajemniczej relacji dopełniającej (jeśli nie współdopełniającej), jaka łączy Byt pierwszy z bytem uczestniczącym¹⁸. W Pleromie, niczym w uspokojonym oceanie, Byt zapanuje nad falowaniem bytów, przy czym każda kropla pozostanie świadoma swej tożsamości i osiągnie wyższą pełnię. Niezwykła przygoda świata zostanie wreszcie zakończona, a tym

¹⁴ *Oe.*, t. X, 213.

¹⁵ *Tamże*, 213 i 229.

¹⁶ *Por. tamże*, 208—209.

¹⁷ Pozostawiamy poza naszą refleksją postulat Teilharda związania problemu Pleromizacji z Trójcą Świętą (*Trinitisation*), jak również wiążącą się z Pleromizacją relacją współdopełniania się Bytu pierwszego i bytu uczestniczącego. Stanowi to oddzielne zagadnienie. Pojęciem *Trinitisation* autor otwiera się na powiązanie „pleromizacji” z misją Ducha Świętego i odniesieniu jej do Osoby Ojca.

¹⁸ *Por. Oe.*, t. X, 230, 269, 271, 309.

samym zostanie spełnione dążenie wszelkiej mistyki. *Erit in omnibus omnia Deus*¹⁹.

Zgodnie z Pismem Świętym Chrystus i wybrani stworzą jedną żyjącą całość, aczkolwiek szeroko zhierarchizowaną. Wynika to zarówno z pojęcia Pleromy jako dopełnionego Ciała Chrystusa, jak również z charakteru Pleromy jako Królestwa Bożego i jako Kościoła Uwielbionego w niebie. Każdy z wybranych posiadając Boga bezpośrednio znajdzie w Nim jedyne dopełnienie swej indywidualności. Kontakt z Bogiem, choć na wskroś indywidualny, nie jest osiągalny indywidualnie, lecz społecznie²⁰. Światło wizji uszczęśliwiającej, które oświeca każdego wybranego indywidualnie, jest zarazem aktem społecznym spełnianym przez cały organizm mistyczny naraz, *per modum unius potentiae*. Podmiotem właściwym oglądania Boga nie jest dusza oddzielona od innych, lecz dusze zjednoczone ze sobą w Człowieczeństwie Jezusa Chrystusa²¹. Bóg jest osiągalny przez wybranych w niebie w sposób bezpośredni *sicuti est*, jednak zawsze na miarę, na jaką zostali włączeni przez Chrystusa w Jego mistyczny organizm. Nowe niebo zostanie uformowane przez zjednoczenie wszystkich wybranych, tworzących jedno ciało pod wpływem głowy, jaką jest Jezus Chrystus. Pełnia osiągalna przez świętych w Bogu *in termino* jest zjednoczeniem z Bogiem w Chrystusie Jezusie Człowieku i wiąże się ona z pewnym stopniem agregacji fizycznej do Natury stworzonej Jezusa Chrystusa²². Nietrudno zauważyć, że Teilhard sugeruje, iż świętość *in termino* jest rodzajem fizycznego, permanentnego kontaktu z ludzką rzeczywistością Chrystusa Zbawiciela. Opinię swoją opiera na przymiotach, jakie Pismo Święte przypisuje Pleromie, tj. Królestwu Bożemu, w jego ostatecznej fazie, a zwłaszcza roli Chrystusa. Pismo Święte zdaje się podkreślać aktywną, fizyczną obecność Chrystusa w łonie Kościoła Uwielbionego.

Z charakteru związków łączących świętych z Chrystusem *in termino*, Teilhard wyciąga wnioski dotyczące natury świętości *in via*. Skoro świętość *in termino* związana jest z pewnym stopniem agregacji fizycznej wybranych do Stworzonej Natury Chrystusa, należy również uznać, że w czasie doczesnego zasługiwania między chrześcijaninem a Chrystusem utwierdza się i wzrasta, na pewnej płaszczyźnie, ontyczna więź z Człowieczeństwem Zbawiciela. Jest to jedna z trzech znanych opinii dotyczących natury zbawczego oddziaływania Chrystusa na wiernych w procesie ich uświęcania przez sakramenty. Teilhard nie podziela opinii, jakoby oddziaływanie Chrystusa było analogiczne do oddziaływania przyczyn moralnej, prawnej lub wzorczej, tzn. jakoby miało charakter zewnętrzny i nominalny. Inna opinia przypisuje oddziaływaniu

¹⁹ *Oe.*, t. IX, 114; por. 1 Kor 15, 28.

²⁰ Por. *Oe.*, t. X, 22; *Oe.*, t. IX, 83.

²¹ *Tamże*.

²² *Oe.*, t. IX 23; por. t. X, 86.

Chrystusa na wiernych charakter przyczynowości organicznej i fizycznej, przy czym jedni odnoszą to głównie do Osoby Słowa w Chrystusie, inni natomiast wiążą to głównie z Człowieczeństwem Zbawiciela²³. Teilhard, jak wspomnieliśmy, opowiada się za tą ostatnią opinią, gdyż ona najpełniej odpowiada założeniom jego Chrystologii. Im więcej zapoznajemy się, pisze autor, z ideą fizycznego wpływu udzielającego łaski, emanowanego przez Człowieczeństwo Chrystusa, tym bardziej stają się zrozumiałe teksty Pisma Świętego, w którym bardziej wiernych ze swym Ojcem Niebieskim jest rygorystycznie uzależnione od naszego trwałego zjednoczenia ze Słowem Wcielonym. Rozumiemy również lepiej doniosłość ewangelicznego nakazu miłości i posilania się chlebem eucharystycznym. Miłowanie braci i przyjmowanie ciała Chrystusa nie jest wszakże tylko sprawą posłuszeństwa i nagrody, lecz jest organicznym tworzeniem, kropla po kropli, żywej jedności Pleromy w Chrystusie²⁴.

3. Pleromizacja a niebezpieczeństwo panteizmu

Należy tytułem wyjaśnienia dołączyć kilka uwag o stosunku doktryny Teilharda do ujęć panteizujących. Zagadnienie to jest bardzo szerokie i zasługuje na oddzielne omówienie, dlatego ograniczymy się do koniecznych wyjaśnień. Teilhard wspomina, iż w latach swej młodości ulegał tendencjom panteistycznym²⁵. Być może, że i z tego względu problem panteizmu znajduje w jego doktrynie zasadnicze wyjaśnienia. Otóż chrześcijaństwo i kierunki panteistyczne dzielają w pewnym sensie ten sam ideał, zjednoczenie wszystkiego w Bogu. Chrześcijańska doktryna pozostaje jednak w całkowitej opozycji do podstawowych założeń panteizmu. Panteizm rozumie zjednoczenie z Bogiem jako identyfikację, która powoduje rozplnięcie się indywidualności ludzkiej w bycie Boga lub byt indywidualny staje się zgoła tworzywem bytu boskiego²⁶. Natomiast zasadą zjednoczenia ludzkości z Bogiem w chrześcijaństwie pozostaje miłość, która zakłada realną i permanentną różnicę osób. Jest ona zasadą jednoczącą i dyferencjującą zarazem²⁷. Zjednoczenie przez miłość ma charakter osobowy, który nie redukuje indywidualności, lecz ją zachowuje.

„Centrologia” teilhardowska i metafizyka jednoczenia eliminuje całkowicie możliwość interpretowania jego doktryny w sensie panteistycznym. Unifikacja bytów w Bogu dokonuje się zgodnie z najgłębszymi regułami jednoczenia, poprzez zjednoczenie dyferencjujące.

²³ Por. *Oe.*, t. X, 21. Podobną opinią podtrzymuje K. Rahner *Elements de theologie spirituelle*, Paris 1964, 46—48.

²⁴ Por. *Oe.*, t. X, 25; t. IX 86—87.

²⁵ Por. *Oe.*, t. VI, 85; *Hymne de l'Univers*, Paris 1961, 52.

²⁶ *Oe.*, t. I, 244.

²⁷ Por. *Oe.*, t. I, 344; *Oe.*, t. VII, 231.

Jedność na wszystkich szczeblach bytu, zgodnie z ultrafizyką Teilharda, dyferencjuje. Znajduje to szczególne zastosowanie w świecie osób zjednoczonych poprzez miłość. Specyficznym efektem miłości jest dyferencjacja. Miłość łącząc byty ze sobą wzmagą ich tożsamość. Bóg, wedle Teilharda, doprowadza do ostatecznych granic zróżnicowanie stworzeń, ześrodkowując je w sobie. W kulminacyjnym momencie ich przyłgnięcia do Niego znajdują w Nim ostateczne dopełnienie swej indywidualnej osobowości²⁸. Teilhard permanentnie podkreśla w swych pismach transcendencję Boga względem świata. Nie zostaje ona w niczym naruszona przez koncepcję Punktu Omegi. Autor wystarczająco rozgranicza transcendentny i immanentny aspekt Omegi. Immanentny rozwój ludzkości jako warunek, być może konieczny, powrotu Chrystusa, nie jest warunkiem wystarczającym tego powrotu²⁹. Powrót ten jest ostatecznie suwerennym działaniem Boga i dopełnieniem poprzez łaskę. Użyte przez Teilharda, *mutatis mutandis*, porównanie z Tajemnicą Wcielenia, jest w tym problemie dużym wyjaśnieniem³⁰.

Mimo że merytorycznie Teilhard odcina się od panteizmu, to jednak z pewnych względów zatrzymał sam termin słowny, nadając mu szczególne, jedynie możliwe do przyjęcia znaczenie. Jest to tzw. panteizm chrześcijański en-Panteizm, lub „monizm” chrześcijański³¹. Sformułowany jest przez Teilharda następująco: „W następstwie Wcielenia zostało dane ludzkości w Chrystusie realne uczestnictwo w życiu Boga, tak, iż ci, którzy zechcą przyjąć ofiarowany im dar, poprzez właściwą współpracę, mogą się stać wszyscy razem, bez jakiegokolwiek zmieszania, tym samym w Chrystusie; *Fili in Filio*, jak mówi teologia”³². Teilhard przestrzega równocześnie, iż usiłując wyrazić w kategoriach fizycznych związku łączące wybranych w Chrystusie w Pleromie daleki jest od wszelkiej krańcowości panteizmu w wydaniu Eckharta czy Spinozy. Rozszerzenie unii hipostatycznej w Chrystusie na całość wszechświata, co stanowi istotę panteizmu Spinozy, stoi w całkowitej sprzeczności z chrześcijańską koncepcją indywidualnej wolności i osobowego charakteru zbawienia³³. Ilekroć Teilhard dotyka pewnych aspektów tzw. panteizmu chrześcijańskiego, tylekroć zarazem pokazuje błędne oblicze fałszywego panteizmu, określając go mianem panteizmu wulgarnego, hinduizującego, neozachodniego lub innym jeszcze mianem. Być może, że obawiając się, aby w niczym nie osłabić mistycznego realizmu św. Pawła, Teilhard zachował termin „panteizm”, który nawet od strony fonetycznej bliski jest wyrażeniu

²⁸ Por. *Oe.*, t. IV, 139.

²⁹ Por. *Oe.*, t. V, 348, 405; t. X, 117.

³⁰ *Oe.*, t. V, 347.

³¹ *Tamże*, 66. 32 Por. H. de Lubac, *La pensee religieuse du Pere Teilhard de Chardin*, Paris 1962, 222.

³³ Por. *Oe.*, t. X, 86.

św. Pawła określającemu istotę Pleromy: *en pasi panta Theos*³⁴. Takim sposobem pragnie Teilhard ocalić istotną prawdę, wykluczając domieszki błędu. „Bóg stane się ostatecznie «wszystkim we wszystkim i we wszystkich», w atmosferze czystej miłości (*sola caritas*). W tej wzniosłej definicji Panteizmu dyferencjującego wyraża się w sposób niedwuznaczny istota nauczania Jezusowego”³⁵.

Tak więc przedstawiona w oryginalny sposób przez Teilharda idea pleromizacji wyraża ostateczną fazę przebóstwienia i uświęcenia świata i człowieka. Akty Stworzenia i Odkupienia odnajdują w fazie pleromizacji swoją pełnię, wzajemną harmonię, okazują się bowiem jej dwoma etapami. Tajemnica stawania się bytu stworzonego rozpięta między Alfą i Omegą z wewnętrzną logiką zmierza ku ostatecznemu dopełnieniu w Bogu.

Nicość wielości, czyli całkowicie rozproszona heterogeniczność początku i Pleroma jedności, czyli spojona heterogeniczność dopełnienia, stanowią bieguny jednego Wydarzenia i jednej jedynej Tajemnicy, tj. stwórczego stawania się świata jednym w Bogu, czyli Pleromizacji³⁶.

ESCHATOLOGISCHER SINN DER IDEE DER PLEROMISATION BEI P. TEILHARD DE CHARDIN

Die Inkarnation des göttlichen Wortes in einem geschichtlichen Menschen grundsätzlich die ganze Menschheit und das ganze Universum betrifft und die humano-kosmische Inkarnation des erhöhten Herrn die Menschheit und das Universum bis zur Wiederkunft Christi auch konkret und unmittelbar ergreift und vergöttlicht. Infolge der Inkarnation wandelt sich Gottes Allgegenwart der Tat in eine Allgegenwart der Christifizierung; sein Schöpferwirken wird modifiziert zum Heilswirken, zur einigenden Verwandlung (transformation unite). Der Aufersthandene Christus erbaut „durch das Netz seiner organisierenden Kräfte“ das Pleroma. Durch die Kirche und ihre Sakramente transformiert Christus die Schöpfung und verleiht ihr die Existenzweise eines Leibes, dessen Haupt Christus ist, und einer übernatürlichen Sphäre deren Zentrum der Gottmensch bildet. Auf diese Weise wächst die Gegenwart Christi in allen Dingen an, bis sie einen Höhepunkt erreicht und in der Parusie auch die empirischen Schichten der Schöpfung erfasst. Das vollständige Pleroma wird erbaut sein und wird Gott „alles in allem sein“ (1 Kor 15, 28).

Schöpfung und Erlösung sind, nach Teilhards Meinung, Phasen eines einzigen Prozesses der Pleromisation, in dem die Vielheit der geschaffenen Dinge zur Einheit geführt, das Nichts mit Sein angereichert und die Leere des Aussergöttlichen aufgefüllt wird. Das Nichts der Vielheit, das zerstreute Heterogene des Anfangs (Alfa) und das Pleroma der Einheit, das vereinigte Heterogene der Vollendung (Omega) sind die Pole eines einzigen Ereignisses (Geheimnisses) der erschaffenden Einswerdung der Welt in Gott oder der Pleromisation. Durch die Pleromisation offenbart Gott in Christus und in Hl. Geist seine schöpferische und erlösende Macht.

³⁴ *Oe.*, t. X, 91; por. 1 Kor 15, 28.

³⁵ *Oe.*, t. VII, 228—229.

³⁶ Tamże, 27, 271; por. A. Glässer, *Konvergenz die Struktur der Weltsumme Pierre Teilhards de Chardin*, Eichstätt 1970, 202; B. Towers, *Concerning Teilhard and Other Writings on Science and Religion*, London 1969, 236.