

# Józef Kulisz

---

## Teilhardowskie pojęcie wcielenia

---

Collectanea Theologica 49/3, 51-64

---

1979

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JÓZEF KULISZ SJ, WARSZAWA

## TEILHARDOWSKIE POJĘCIE WCIELEŃ

Okres, w którym Teilhard de Chardin odbywał swoje studia filozoficzne i teologiczne, jak również okres jego dojrzałej twórczości, to czas, kiedy „maksymalnie” rozwijano krytykę nauko-wo-histeryczną, ale przypisywano jej zarazem „minimalne” rezultaty realne, zwłaszcza co do życia i historyczności Jezusa Chrystusa. Trzeba powiedzieć, że ów „maksymalny” rozwój krytyki był równo-cześnie porażką. Cały ów system, utkany z różnych teorii natura-listycznych, tworzy w końcu przysłowiową wieżę Babel. Każdy uczony, w zależności od teorii, którą tworzył lub przyjmował, mówił własnym, zamkniętym językiem. Nic też dziwnego, że Loisy powiedział: „Usiłowano uważać teologię współczesną — z wyjątkiem oczywiście teologii rzymskokatolickiej, dla której prawowierność tradycyjna jest nadal prawem — za prawdziwą wieżę Babel, w której pomieszanie pojęć jest jeszcze większe niż różnorodność języków”<sup>1</sup>.

W tym to okresie — pierwsza połowa XX w. — podjęto na nowo próbę formułowania podstaw wiary chrześcijańskiej. Pionierem tego przedsięwzięcia był protestancki teolog R. Bultmann. W jego twórczości można zauważyć kilka, z góry podjętych założeń, które w końcu wprowadzają go w sytuację kłopotliwą. Oto one: historia jest serią wydarzeń obiektywnie zdeterminowanych i dających się wyjaśnić przyczynami istniejącymi w ramach tego świata. Jedynie słusznym i ważnym sposobem myślenia jest myślenie naukowe, pozwalające eliminować to, co pochodzi z niższego stadium, przed-naukowego myślenia: cuda i nadprzyrodzoność. W imię tej metody Bultmann stwierdził: „uwagam, że o życiu i osobowości Jezusa nie możemy nic powiedzieć, ponieważ źródła chrześcijańskie wcale się tym nie interesują, są bardzo fragmentaryczne i przeniknięte legendą, oraz dlatego, że inne źródła o Jezusie nie istnieją. To zaś, co od półtora wieku napisano o Jezusie, Jego osobowości, wewnętrznym rozwoju itp. jest fantastyczne i romantyczne, gdyż nie oparte na badaniach naukowych”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> The Hibbert Journal VII—3, Kwiecień 1910, 486 (cyt. za G. Ricciotti *Życie Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1955, 235).

<sup>2</sup> R. Bultmann, *Jesus*, Tübingen 1951, 11.

Gdy zapytamy teologa marburskiego, kto jest ostatecznie odpowiedzialny za chrześcijaństwo?, odpowie nam, że Chrystusa zrodziła wiara pierwotnego Kościoła. Zdaniem Bultmanna, metodą naukową odkrywamy, że Jezus historii jest niemożliwy do zidentyfikowania, a Jego wkład w Nowy Testament jest tak niewielki, że można Go ze spokojem pominąć. Tym, co rzeczywiście odkrywamy, jest wiara, która zrodziła przekonanie, że usprawiedliwienie człowieka dokonało się w krzyżu Jezusa. Tak powstał Jezus historii, o którym właściwie nic nie wiemy, i Chrystus wiary oderwany, jak mówi John L. McKenzie, od sytuacji historycznej i wyniesiony do poziomu abstrakcyjno-ponadczasowego bytu<sup>3</sup>.

Drugim ważnym czynnikiem tworzącym kontekst historyczny dla twórczości Teilharda był nurt filozoficzno-religijny, zwany modernizmem, powstały na przełomie XIX i XX w. Przedstawiciele tego nurtu, a byli to w większości wykładowcy seminariów i uniwersytetów katolickich, szukali w dobrej wierze Boga większego i bliższego zarazem. Według nich, dogmaty proponowane przez Kościół nie są prawdami, które spadły z nieba, ale interpretacją doświadczenia religijnego, rezultatem mozolnej pracy i wysiłku, bez żadnej gwarancji ze strony Boga. Objawienie to „rozwój zmysłu religijnego w duszy ludzkiej, a nie poznanie prawdy istniejącej poza człowiekiem”<sup>4</sup>. W tym kontekście Chrystus był tylko człowiekiem, który w najwyższym stopniu przeżył „poruszenie religijne”, które przekazał innym. Przeżycie to stanowi o Jego transcendencji.

Przyjmując, że o istocie religii stanowi przeżycie wewnętrzne, moderniści uważali, że wszystkie religie są prawdziwe, różnią się tylko rozwojem i formą wyrazu. Wśród nich chrześcijaństwo zajmuje poczesne miejsce ze względu na założyciela i zdolność adaptacji, ale w swej istocie jest ono względne.

Chcąc krótko określić zarysowany szkicowo kontekst historyczny twórczości Teilharda de Chardin, można powiedzieć, że jest to okres, któremu trudno przyjąć świadectwo osoby przerastającej warunki ludzkiego życia. W tym kontekście w 1944 roku Teilhard pisał, że istotę chrześcijańskiej postawy określa potrójna wiara<sup>5</sup>:

- a. wiara w Boga osobowego;
- b. wiara w Bóstwo Chrystusa historycznego jako podmiotu i przedmiotu adoracji;
- c. wiara w Kościół jako „film”, w którym Chrystus rozwija w świecie swoją osobowość totalną.

<sup>3</sup> J. L. McKenzie, *Moc i mądrość*, Warszawa 1975, 296.

<sup>4</sup> O. Pflleiderer, *Zur Frage nach Anfang und Entwicklung der Religion*, Leipzig 1875, 68.

<sup>5</sup> 1944 *Oeuvres* (Oe), Paris 1955—1973, T. X, 91—92. Sposób cytowania dzieł Teilharda jest następujący: na pierwszym miejscu podajemy rok napisania cytowanej pracy, a następnie skrót tytułu dzieła, w którym się ona znajduje, tom i stronicę.

Dwa pierwsze punkty, osobowy Bóg i Jezus Chrystus jako Bóg-Człowiek, to dwa bieguny stałe, nie podlegające żadnej ewolucji w rozumieniu wiary. Punkt zaś trzeci, będący zresztą konsekwencją dwu pierwszych, jest zasadą „ruchu”, przedłużenia wcielenia. Skoro osobowy Bóg wszedł w historię świata w Jezusie Chrystusie z Nazaretu, pozostał w niej nadal w tworzącym się ciągle Kościele; w nim też staje się historycznym Panem Wszechrzeczy. Te trzy prawdy powiązane są ze sobą tak ściśle, że tworzą jedną całość, którą albo się przyjmuje, albo odrzuca w całości.

Mówiąc o istocie chrześcijaństwa Teilhard czuł się jednocześnie powołany do głoszenia jej w sposób sobie właściwy. W liście z dnia 4 lipca 1932 r. pisał, że odczuwał obowiązek udać się z wyprawą specjalistów w głąb Chin, gdyż taki był plan Boży wobec niego. Każda wyprawa naukowa stwarzała dla niego niepowtarzalną możliwość poznania ludzi, ich najgłębszych potrzeb, sensu pracy i poszukiwań. W cztery lata później, 21 stycznia 1936 r., w liście do swego brata Józefa, donosił, że wykształcenie i zawód już mu nie wystarczają. Stanowią one jedynie przygotowanie do zadań, które Bóg mu w życiu wytycza. Zadaniem tym jest odkrycie żywego Boga w świecie. Chciał dokonać tego przede wszystkim dla ludzi, z którymi łączyło go życie i praca, dla ludzi nauki, paleontologów, prehistoryków. Ci ludzie badający przeszłość ziemi nie posiadali żadnej nadziei na przyszłość. Dla wielu z nich chrześcijaństwo było nieznaną, dla innych jawiło się ono jako wygasłe ognisko, zasypane popiołem historii. A przecież głosiło ono nadal, że Bóg istnieje i działa, że przemówił do ludzi w Jezusie Chrystusie i stał się w Nim nadzieją zwycięstwa dla świata. Jako zjawisko istniejące w historii, jest ono dostępne dla każdego człowieka. Dlatego nie jest w stanie odpowiedzieć w pełni na pytania ludzi? Przyczynę tego wyraża sam Teilhard w liście z dnia 19 czerwca 1926 r. Pisał on: „Przedwczoraj, w grupie słuchaczy chińsko-amerykańskiej, bardzo sympatyczny profesor z Harvardu, wygłosił nam, w sposób jasny i prosty, budzenie się myśli w linii zwierzęcej. Myślałem o przepaści dzielącej świat naukowy, w którym przebywam i którego język znam, od świata teologicznego i rzymskiego, którego język jest mi również znany. Po pierwszym szoku na myśl, że rzeczywistość, o której mówi teologia, może i powinna być tak realna jak świat, o którym mówi nauka, widzę, że jestem zdolny wyrazić językiem nauki to, o czym mówi teologia, a której język dla wielu jest niezrozumiały. Dodałem do wniosku, że Chrystus, *hic et nunc*, nie jest obcy zajęciom prof. Parkera, i wystarczy mała pomoc, by przeszedł on ze swej pozytywistycznej psychologii ku perspektywie mistycznej. To spostrzeżenie postawiło mnie na nogi”<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> 1926 *Lettres de voyage* (LV), Paris 1956, 91—92.

Słowa te w sposób dostatecznie jasny ukazują nam zadanie, które dostrzegał przed sobą Teilhard: przekazać ludziom swego środowiska depozyt chrześcijaństwa w języku dla nich zrozumiałym.

### 1. „Praxis” Kościoła jako sprawdzian historyczności Wcielenia

Widzieliśmy wyżej, że w czasie, kiedy szkoła protestancka dochodziła w historii jedynie do Chrystusa wiary, kiedy nurt zwany modernizmem widział w Chrystusie tylko człowieka przeżywającego w najwyższym stopniu „poruszenie religijne”, Teilhard głosi orędzie ewangeliczne, iż jednym z zasadniczych elementów chrześcijaństwa jest wiara w Bóstwo Chrystusa historycznego. Zdawał sobie bowiem sprawę, że negując historyczność Chrystusa, Boga-Człowieka, sprowadza się tym samym chrześcijaństwo do rzędu ideologii lub filozofii i pozbawia się je właściwej mu siły i witalności.

Uznając wartość pisanych źródeł o Jezusie Chrystusie, Teilhard szuka sprawdzalności i doświadczenia Jezusa w inny sposób niż Bultmann. Czyni to na płaszczyźnie, która jest bliższa jego profesji i specjalności naukowej. Jest nią świat w rozwoju, tworzący się Kosmos. Proces stwórczy, którego wyrazem jest ewolucja, nie ukończył się z chwilą pojawienia się człowieka. Od niego to proces wchodzi w nową fazę: z płaszczyzny biologicznej na płaszczyznę społeczną<sup>7</sup>. Ludzkość jako gatunek biologiczny podlega tym samym prawom kierującym rozwojem, co każdy inny gatunek, lecz prawdziwy rozwój, bo specyficznie ludzki, dokonuje się w porządku duchowym<sup>8</sup>.

Wśród wielu czynników sprawiających rozwój duchowy ludzkości, zbliżanie się ludzi między sobą, szczególnie, a nawet najważniejszą rolę odgrywała i nadal odgrywa, zdaniem Teilharda, religia jako pewna „siła fizyczna”. Religia od początku ukazuje się organicznie wpleciona w rozwój ludzkich społeczności, wypracowując od wewnątrz pewien stopień zjednoczenia<sup>9</sup>.

Nową syntezą, jak również początkiem nowego i ostatecznego fermentu i jednoczenia, zdaniem Teilharda, jest chrześcijaństwo. Nie znaczy to (skoro jest ono jakby przedłużeniem innych religii), że jest ono naturalnym owocem w rozwoju ducha. Chrześcijaństwo jest religią Wcielenia<sup>10</sup>, ale nie znaczy to, że jest oderwane od tworzącej się rzeczywistości czy też dodane do niej z zewnątrz.

Teilhard dostrzegał niewystarczalność kultury, myśli ludzkiej i wielkich religii starożytnych, ale umiał też ocenić ich wartość

<sup>7</sup> 1940 Oe T. V, 329; 1951 Oe T. VII, 351.

<sup>8</sup> 1949 Oe T. V, 342.

<sup>9</sup> Teilhard mówi o religii i jej roli: 1929 Oe T. XI, 31—32; 1931 Oe T. VI, 53—57; 1933 Oe T. XI, 111—112; 1943 Oe T. IX, 132—140.

<sup>10</sup> 1946 Oe T. VII, 154.

pozytywną, którą wносиły w przygotowanie Wcielenia. Cała historia myśli i kultury ludzkiej, jak również religii, to wielki proces, w którym Jezus Chrystus jest obecny przez swoje działanie. Można powiedzieć, że dla Teilharda, podobnie jak dla niektórych Ojców, starożytność wraz ze swym pięknem i bogactwem ducha stanowi Testament — przygotowanie do Wcielenia. Teilhard jakby wyprzedza wizję Soboru Watykańskiego II i dostrzega w historii „promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (DRN 2)<sup>11</sup>.

Dopiero w Chrystusie Bóg łączy się ze światem w szczególny sposób, staje się człowiekiem, by z kolei wprowadzić ludzkość przez łaskę „na łono trynitarnej immanencji”<sup>12</sup>. Bóg sam staje się człowiekiem, sam wchodzi w ludzką rzeczywistość, by ją przemienić i wzbogacić; to, zdaniem Teilharda, stanowi największą łaskę Boga, w której otwiera się On w całej pełni ludzkości i światu<sup>13</sup>.

By ukazać głębię związania chrześcijaństwa z ewolucyjnym rozwojem Wszelch rzeczy, używa Teilhard do określenia chrześcijaństwa, a zwłaszcza „jego serca” — Kościoła, terminu z dziedziny biologicznej — *filum*.

W systematyce biologicznej termin *filum* oznacza najwyższą kategorię w królestwie roślin lub zwierząt<sup>14</sup>. Jest to „żywa gałąź”, po prostu „gatunek”, a więc rzeczywistość kolektywna, dająca się zauważyć, tym samym rozwinięta. Dalej, jest to wiązka polimorficzna i elastyczna. „Polimorficzna” oznacza występowanie różnych postaci, osobników, w obrębie tego samego gatunku lub też obecność różnych organów u tego samego osobnika, zależnie od okresów i środowiska życia. Zróżnicowanie postaci w obrębie tego samego gatunku, czy też występowanie bogactw organów u jednego osobnika, świadczy o dobrym przystosowaniu się do określonych warunków. Świadczy to również o elastyczności *filum*, gatunku. Obserwacja wskazuje, że *filum* jest natury dynamicznej, w ciągłym rozwoju. Następną cechą *filum* jest wewnętrzna jedność. Świadczy o niej wewnętrzna struktura jednostek, dzięki której *filum* jawi się jako realność — mimo wielu jednostek — doskonale określona.

*Filum*, jako „żywa wiązka” w ciągłym rozwoju, musi posiadać u swych początków pęd do dywergencji, pęd do licznego powielania jednostek i zajmowania możliwie jak najwięcej obszaru, a więc ukierunkowanie do rozwoju, który spowoduje oddzielenie się od form pokrewnych lub bliskich, a jednocześnie wielość jednostek. Dalej, u początków *filum* musi znajdować się wielka potencjalność

<sup>11</sup> O wewnętrznej relacji chrześcijaństwa do religii Dalekiego Wschodu zob. Yves Raguin SJ, *La profondeur de Dieu*, Paris 1973.

<sup>12</sup> 1924 Oe T. IX, 84.

<sup>13</sup> *Tamże*, 84.

<sup>14</sup> A. Haas, *Teilhard de Chardin — Lexikon. Grundbegriffe — Erläuterungen — Texte*, Freiburg 1971, t. II, 262.

i zróżnicowanie, które wywołują rozwój *filum*. Tylko ta początkowa energia może sprawić, że nowa gałąź istnienia zacznie się rozwijać i osiągnie bogate zindywidualizowanie jednostek <sup>15</sup>.

Te istotne cechy *filum* dostrzega Teilhard w wielkim procesie życia duchowego, jakim jest chrześcijaństwo. Najpierw dzięki swej historyczności jest ono zauważalne w historii. „Historycznie, począwszy od Człowieka-Jezusa, ukazało się *filum* myśli w masie ludzkiej, *filum*, którego obecność nie przestaje wpływać coraz to szerzej i głębiej na rozwój Noosfery” <sup>16</sup>. Gdzie indziej mówi on, że przez swoje zakorzenienie w przeszłości i ciągły rozwój, chrześcijaństwo objawia cechy *filum* <sup>17</sup>.

Od początku chrześcijaństwo stanowi żywy organizm, pełen dynamicznego rozwoju, który z czasem powiększa się obejmując swym wpływem coraz to szersze kręgi ludzi. By ukazać zarówno początkowy dynamizm chrześcijaństwa, jak i dalszą energię rozwoju, Teilhard ucieka się do porównania. Mówi on, że baczna obserwacja grupy afrykańskiej naczelných (primates) z końcowego okresu trzeciorzędu, około miliona lat temu, pozwala po pewnych cechach anatomicznych i psychicznych rozpoznać pewną linię hominidálną, noszącą w sobie obietnicę przyszłego rozwoju. Podobnie ma się rzecz z chrześcijaństwem. Od początku zauważa się wielki dynamizm i elastyczność. Świadczy o tym jego rozwój i oddzielenie się od innych religii, spośród których ono się ukazało, jak też ciągle zachowywanie integralności i ustawiczne oczyszczanie się z obcych naleciałości <sup>18</sup>. Badając historię spostrzegamy, iż u źródła chrześcijaństwa spoczywa wielka Energia, dająca mu początek i wewnętrzną strukturę oddzielającą je od innych religii. Energię tę (jest ona również źródłem dywergencji — cecha *filum* <sup>19</sup>) historia nazywa po imieniu: jest nią Jezus Chrystus. W ciągu historii i swego rozwoju chrześcijaństwo było zdolne nie tylko stawiać czoło trudnościom, a ostatnio umysłom opanowanym ideą ewolucji, ale znajduje wciąż odpowiednie środowisko do dalszego rozwoju. Więcej, uważa się ono za ostateczną i jedyną religię świata, który uświadomił sobie swoje rozmiary w przestrzeni i czasie <sup>20</sup>. Owa zdolność „znalezienia się” chrześcijaństwa świadczy o elastyczności — o umiejętności adaptacji chrześcijaństwa i jest ona (ta zdolność) jedną z cech *filum* <sup>21</sup>.

U początków nowej syntezy, jednoczenia ludzi, wszczętej przez chrześcijaństwo, znajduje się historyczna osoba Jezusa Chrystusa. Prowadzi nas ku Niemu analiza fenomenu chrześcijaństwa widzia-

<sup>15</sup> 1940 Oe T. I, 121—123.

<sup>16</sup> 1946 Oe T. VII, 154.

<sup>17</sup> 1940 Oe T. I, 332.

<sup>18</sup> 1950 Oe T. X, 241—242.

<sup>19</sup> 1940 Oe T. I, 121.

<sup>20</sup> 1924 Oe T. X, 196; 1950 *tamże*, 242—243.

<sup>21</sup> 1940 Oe T. I, 121.

nego jako *filum*, którego cechy wskazują nam, iż jest ono pochodzenia boskiego. Jezus Chrystus jest Prawdą, która zstąpiła z nieba i zsyntetyzowała w sobie wszystkie nadzieje świata w Realność, w Ciało, które stało się Centrum nowego życia. W Nim zbiegły się wszystkie ludzkie pragnienia i nadzieje, dając początek nowej społeczności, w której to, co ludzkie, bezpośrednio zostało wzięte przez Boga<sup>22</sup>. Podobnie jak indywiduum ludzkie nie kończy hominizacji, ale ją rozpoczyna, tak Wcielenie Chrystusa jako „jednostkowe”, jako związek z jednostkami ludzkimi, nie kończy wcielenia, lecz kontynuuje się we wcielaniu w proces noogenezy, czyli tworzenia Kosmoświata.

Na płaszczyźnie ludzkiej Świat nie przestał być gliną w rękę Boga; stwarzanie dalej trwa. Jezus Chrystus ukazuje nam Boga pochylonego w szczególny sposób nad dziełem stworzenia, a chrześcijaństwo jest ostatnią formą, w której Bóg w Jezusie Chrystusie bierze świadome tworzywo Świata, by doprowadzić syntezę do ostatecznego celu. Właśnie chrześcijaństwo, zdaniem Teilharda, rozwija w całej pełni ostatnie ogniwo w potrzebie ludzkiej adoracji, tym samym ukierunkowuje celowo i zgodnie z nerwem ewolucji wolę człowieka na osobowe Centrum miłości i jedności. Stąd to chrześcijaństwo jest w całym tego słowa znaczeniu religią osoby, zdolne wytworzyć jedność, uświadamiając wspólne powołanie całej ludzkości. Ono jedynie potrafi rozpałcić serca prawdziwą miłością, a przez to ukazać sens całego procesu ewolucyjnego<sup>23</sup>.

## 2. Osobowe Centrum sensem rozwoju Wszeczeświata

W poprzednim punkcie widzieliśmy, że do źródeł osoby Jezusa Chrystusa prowadziło Teilharda samo zjawisko chrześcijaństwa, które jest doświadczalne w historii i poprzez historię. Trzeba powiedzieć za Teilhardem, że kto umie rozróżniać moc i nowość tego zjawiska, z całą koniecznością rozpozna realność historyczną i nadprzyrodzoną źródła, z którego wzięło ono początek, Jezusa Chrystusa.

W tym punkcie pytamy: jaki jest sens Chrystusa w świecie, będącego na drodze ewolucyjnego rozwoju?

Na wstępie należy się słowo wyjaśniające samo pojęcie ewolucji. Jest ono synonimem rozwoju, stawania się. Istotne w tym pojęciu jest to, że rozwój czy stawanie się jest ukierunkowaniem ku temu, co wyższe, co doskonalsze. Z historii filozofii wiadomo, że pojęcie rozwoju i zmienności wiązał człowiek ze światem od początku,

<sup>22</sup> 1916 *Ecrits de temps de la guerre* (EG), Paris 1965, 67; 1918 *Genese d'une pensee — Lettres* (GP), Paris 1961, 320; 1944 *Oe T. X*, 196.

<sup>23</sup> 1920 *Oe T. X*, 30; 1927 *Oe T. IV*, 168—171 (tł. pol. *Wybór pism*, Warszawa 1965, 118—120).



kiedy zaczął czynić nad nim refleksję. Ale dopiero właściwie wiek XIX „przecucia” filozofów związał z doświadczeniem. Nauki przyrodnicze odkryły zjawisko rozwoju i zmienności i potwierdziły ewolucję jako „pewną daną, która nasuwa się w pewnych przypadkach”<sup>24</sup>. Nie wypowiedają się one ani co do natury zmienności, ani co do ich miejsca czy zasięgu<sup>25</sup>. Inaczej ma się rzecz z pojęciem ewolucji na płaszczyźnie nauk filozoficznych. W naukach tych pojęcie to staje się raczej wizją obejmującą i tłumaczącą cały świat. „Filozofie dokonują ekstrapolacji, implikują pewną wizję całości kształtu rzeczywistości, tworzą pewien rodzaj optyki, którą stosują do widzenia świata, a której nie można całkowicie uzasadnić na podstawie nauki. Innymi słowy, filozofie stawania się są czymś innym niż naukowe teorie ewolucji i stanowią one poglądy na świat, to, co Niemcy nazywają *Weltanschauung*, czyli całościową interpretację świata, która zawiera sądy o wartości, czynniki natury uczuciowej, i którą tworzy nie tylko umysł, ale i charakter i podświadomość filozofa”<sup>26</sup>.

Jak widzimy, ewolucja jako podstawa przyrodniczego wyjaśnienia świata z chwilą uogólnienia, zawiera implikacje ontologiczne, które można najogólniej wyrazić w pytaniu: co jest motorem tej zmienności i ku czemu to wszystko prowadzi? Odpowiedzi na te pytania uzależnione są, jak mówi R. Vancourt, „od metafizycznych poglądów na człowieka”<sup>27</sup>. Zdaniem tego autora historia przekazała nam trzy odpowiedzi. Dwie pierwsze to: interpretacja idealistyczna, wywodząca się od Kanta, a zwłaszcza od Hegla, druga zaś wywodzi się z monizmu materialistycznego. Wspólne jest im to, że główną rację rozwoju umieszczają w istniejącej rzeczywistości<sup>28</sup>. Zrodziły one konkretne postawy ludzi, dość wymienić tu dla przykładu takich filozofów jak Herder czy Nietzsche. Dla Herdera ostatnim etapem ewolucji jest społeczeństwo przyszłości, jakaś wyższa forma cywilizacji, pełnia ludzkiego szczęścia. Inaczej widział przyszłość Nietzsche, który twierdził, że rozwój nie zdąży w żadnym kierunku, nie można przewidzieć żadnego kresu i zakończenia. Stawanie się to chaos i chaos się staje<sup>29</sup>. Trzecią interpretacją jest odpowiedź, jaką dawała filozofia chrześcijańska, tomistyczna, usiłująca ukazać sens rozwoju w świetle istniejącego i działającego Boga w historii.

Jaki więc sens widział Teilhard w ewolucyjnym rozwoju świata?

<sup>24</sup> R. Vancourt, *Mysł współczesna a filozofia chrześcijańska*, Warszawa 1966, 38.

<sup>25</sup> *Tamże*, 37—38.

<sup>26</sup> *Tamże*, 41.

<sup>27</sup> *Tamże*, 128.

<sup>28</sup> *Tamże*, 128—130.

<sup>29</sup> *Tamże*, 44.

Wizja, którą tworzy Teilhard, jest interpretacją danych eksperymentalnych w świetle „pewnej filozofii”. Jak wiemy, Teilhard z wykształcenia i zawodu był paleontologiem, historykiem ziemi, jak siebie nazywał. Praca zawodowa wprowadziła go w historię ziemi, w historię życia i człowieka. Badając przeszłość, jak sam stwierdza, odkrył wewnętrzne prawo kierujące historią, prowadzące do powstania i rozwoju człowieka. Odkrywając je, ponieważ dotknął samego nerwu ewolucji. Pisał on: „chcąc ocenić i wyjaśnić tak cudowne zjawisko, jak powstanie myśli ludzkiej, trzeba spoglądać w przyszłość. Naukowe bowiem rozwiązanie problemu człowieka jest niemożliwe ograniczając się jedynie do studium wykopalisk, ale przez uważne rozważanie właściwości i możliwości, które tkwią w człowieku dzisiejszym; one to pozwalają przewidzieć człowieka jutra”<sup>30</sup>. Jaki on będzie? To pozwala przewidzieć, zdaniem Teilharda, prawo rządzące przeszłością, które prowadziło w rozwoju ku coraz to większym złożonościom i doskonałościom. Działa ono nadal w świecie ludzi, pogłębiając rozwój ludzkiego ducha, co prowadzi do większego społecznienia. Prowadzi ono ku większej jedności, ku zjednoczeniu wokół pewnego ogniska, ku nowej formie życia społecznego. Powstaje więc pytanie: co będzie kresem tej jedności? Punkt przyszłego zjednoczenia nazwał Teilhard punktem Omega.

Krótkie zebranie myśli Teilharda ukazuje nam, że hipotezę punktu Omega tworzy on, jak sam powiada, na podstawie logicznego odczytania doświadczalnego prawa ewolucji, od jej początków aż do powstania człowieka. Nie ma żadnych założeń *a priori*, żadnej metafizyki, tylko naturalna, fizyczna konieczność Centrum dla sensownego rozwoju ewolucyjnego<sup>31</sup>.

Konieczność Centrum z całą ostrością, a nawet w sposób wprost drastyczny, występuje na płaszczyźnie świadomości ludzkiej. Czujemy się wplątani, wchłonięci w wielki proces, który chce nas doprowadzić do ostatecznego ukończenia<sup>32</sup>. To ukończenie, jak poucza nas teraźniejszość, idzie po linii większego rozwoju „wspólnej świadomości”, większego zjednoczenia świadomych centrów, jakim jest człowiek<sup>33</sup>. Warunkiem życia i dalszego rozwoju ewolucyjnego na płaszczyźnie ludzkiej jest wyłanianie się w dalekiej przyszłości punktu zbieżnego — ostatecznego zjednoczenia. Punktem wspólnego, psychicznego scalenia, zdaniem Teilharda, jest punkt równowagi świata<sup>34</sup>. Gdyby nie istniał punkt ostatecznego zjednoczenia,

<sup>30</sup> Cyt. za N. Corte, *La vie et l'ame de Teilhard de Chardin*, Paris 1957, 90—91.

<sup>31</sup> 1936 Oe T. VI, 180; 1940 Oe T. I, 324.

<sup>32</sup> 1950 Oe T. V, 372—374.

<sup>33</sup> 1947 Oe T. V, 225—226.

<sup>34</sup> *Tamże*, 226.

cały dotychczasowy rozwój zmierzałby w nieznaną, ślepy zaułek, a świat ludzki ogarnięty rozczarowaniem zostałby zdławiony z powodu braku ostatecznego zwycięstwa życia<sup>35</sup>. Na potwierdzenie swoich przeczuc i wniosków płynących z doświadczenia, przytacza Teilhard wypowiedź biologa angielskiego Juliana Huxleya i francuskiego filozofującego pisarza A. Camusa, którzy dostrzegają wyjście dla świata i życia w Hyper-Centrum osobowym, albo też w przekonaniu, iż świat może kochać<sup>36</sup>.

Analiza przeszłości, a zwłaszcza historii człowieka, doprowadza Teilharda do stwierdzenia: „Nie mogę się zgodzić, by świat jako całość był pomyłką”<sup>37</sup>. U kresu jednoczącego procesu ewolucyjnego, dostrzega Punkt, w którym ludzkość osiągnie swoją jedność, a każdy człowiek pełnię swej osobowości. Ów Punkt zbieżności, zwany Omegą, zdaniem Teilharda, narzuca obiektywną obserwację procesów zachodzących w historii. Odrzucając Punkt Omegę, zdradza się nie tylko brak zaufania do ludzkiego intelektu, ale odrzuca się również możliwość ratowania Energii ludzkiej i tego wszystkiego, co czyni ona w historii; sprowadza się wszystko na bezdroża bezsensu i ostatecznej pomyłki procesów, w które wplątany jest człowiek<sup>38</sup>.

Z analizy mogłoby się wydawać, że Punkt Omega pojawi się dopiero na końcu historii. Takie rozumienie Omegi byłoby błędne. Nie można przyjąć, że Omega pojawi się dopiero przy końcu dziejów jako synteza zachodzących procesów, zwłaszcza jako synteza ludzkości. Jeśli świat ma nie być pomyłką, to przyciągające Centrum Omegę, musi być aktualnie istniejące, osobowe, transcendentne. Skoro Omega ma jednoczyć ludzi w miłości i przez miłość, to jako działające Centrum nie może być syntezą przyszłości, ale aktualnie istniejącą osobą, oddziałującą na centra ludzkiej świadomości. „Centrum idealne, centrum wirtualne, nic z tego nie może wystarczyć. Dla aktualnej i rzeczywistej Noosfery musi istnieć aktualne i rzeczywiste Centrum. By być ośrodkiem największego przyciągania, Omega powinno być w najwyższym stopniu obecne”<sup>39</sup>. Praca i rozwój Kosmosu nie są zdolne same ze siebie wydać jakakolwiek wyższą istotę, przeciwnie: rozwój Kosmosu dokonuje się dzięki istniejącemu Centrum, które jest źródłem wszelkiego rozwoju<sup>40</sup>.

Tak dochodzimy do zasadniczych cech czy też przymiotów punktu Omegę. Teilhard wylicza zasadniczo cztery przymioty, które stanowią wewnętrzną strukturę Omegi. Są nimi: autonomia, aktual-

<sup>35</sup> 1949 Oe T. VIII, 149. Przekład polski: *Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji grupy zoologicznej ludzkiej*, Warszawa 1967, 109.

<sup>36</sup> 1941 *Lettres intimes...*, Paris 1972 (LLnt), 334; 1950 Oe T. V, 374.

<sup>37</sup> 1923 *Lettres à Leontine Zanta*, Paris 1965 (LZ), 53.

<sup>38</sup> 1924 Oe T. IX, 75—77; 1937 Oe T. VI, 174; 1950 Oe T. V, 363.

<sup>39</sup> 1924 Oe T. IX, 76; 1940 Oe T. I, 299—300.

<sup>40</sup> P. Teilhard de Chardin, *Hymne de l'Univers*, Paris 1961, 30.

ne istnienie, nieodwracalność i transcendencja<sup>41</sup>. Wydaje się, że zasadniczym przymiotem Omegi jest jej aktualne istnienie — istnienie jako pierwszego motoru, który zapoczątkował stwórczy proces i podtrzymuje go nadal. Dalej, jako istnienie ostatecznego Punktu, w którym zbiegają się wszystkie włókna świata, początku i Ostatecznego Kresu wszystkiego<sup>42</sup>.

Aktualne działanie Punktu Omega wymaga realnego, aktualnego istnienia. Oddziaływanie na ludzkiej, świadomej płaszczyźnie wskazuje, że Punkt Omega jest osobą. Konieczność istnienia osobowego czy też, jak mówi Teilhard, ultraosobowego, wynika jego zdaniem stąd, że jedynie Centrum osobowe może być celem i możliwością pełnego rozwoju dla ludzi. Aktualnej Noosferze odpowiada realne i aktualne źródło — najwyższe i osobowe, jako obiekt ludzkiej miłości. Skoro siłą jednoczącą i personalizującą jest miłość, to Centrum sprawiające ten rozwój poprzez miłość musi być osobą, gdyż miłość, wybiegając w przyszłość, może kochać tylko osobę<sup>43</sup>.

Z przymiotem osobowości Omegi łączy się ściśle nieodwracalność jej działania. Oznacza to, że będąc sama wieczna, działaniem swym uwiecznia osobowe trwanie ludzkiej świadomości. Człowiek przetwarzając świat chce mieć pewność, że to co robi ma sens i że będzie to trwało. Dalej, że to uwiecznienie pochodzi właśnie od Kogoś już wiecznie istniejącego, kto wymyka się granicom czasu i przestrzeni<sup>44</sup>.

Wreszcie ostatnią cechą Omegi jest transcendencja, która wskazuje na niezależność w istnieniu od świata. Transcendencja sprawia, że Omega jest Istotą nie tylko na końcu wszystkiego co istnieje, ale że była u początków wszelkiego istnienia i wpływa na każdy krok ewolucji i każdy element Noosfery. Dzięki transcendencji staje się dla nas wiecznym odkryciem i szansą wzrostu. Krótko, transcendencja wskazuje, że Punkt Omega jest niezależny w swoim istnieniu od przestrzeni i czasu<sup>45</sup>.

Omówione pokrótce przymioty Punktu Omega wskazują na jego pełną niezależność, jak również na wielki dynamizm, który objawia się w procesie ewolucyjnym świata. Dynamizm Punktu Omega ukazuje jeszcze inne nazwy, które stosuje Teilhard do tego Punktu: Centrum, Biegun (*Pôle*), Ognisko (*Foyer*) czy też Motor ewolucji<sup>46</sup>. Istniejący Punkt, Centrum osobowe, stoi u początków wszystkiego. Jego działanie na zewnątrz sprawiło poruszenie Wielość-

<sup>41</sup> 1940 Oe T. I, 301; 1917 EG 181, 184; 1942 Oe T. III, 323.

<sup>42</sup> 1916 EG 5; 1942 Oe T. IX, 76; 1945 *tamże*, 226.

<sup>43</sup> 1934 Oe T. X, 134—138; 1936 Oe T. VI, 89; 1937 *tamże*, 180; 1954 Oe T. XI, 235—236.

<sup>44</sup> 1917 GP 206—207; 1934 Oe T. X, 129—133; 1940 Oe T. I, 300—301; 1948 Oe T. XI, 201.

<sup>45</sup> 1917 EG 181, 184; 1924 Oe T. VII, 119; 1927 Oe T. IV, 175 (*Wybór Pism, dz. cyt.*, 124).

<sup>46</sup> 1917 EG 181—182; 1948 Oe T. XI, 200—201.

ci, z której zaczęła wydobywać się początkowa jedność na drodze syntezy.

Punkt Omega, niezależny w istnieniu, swoim działaniem od wewnątrz stał się immanentny wielości, wzbudzając pragnienie jedności w rozumnych monadach. Omega jako Motor ewolucji wszczął proces syntezy, poruszając od wewnątrz całą machinę świata<sup>47</sup>. Swoim działaniem Punkt Omega jest obecny, immanentny Wielości. Stąd to mówi Teilhard, że Omega oddziałuje fizycznie na jednoczące się elementy<sup>48</sup>.

W świecie ludzkim syntetyzująca i scalająca energia została nazwana po imieniu: miłość. To ona rozgrzewa Ziemię i serca ludzkie, zbliża je do siebie, a co najważniejsze, odkrywa swoje oblicze jako Centrum Kochane i Kochające. Staje się wspólnym celem, ku któremu zwracają się w zupełnej wolności ludzkie serca w nadziei ostatecznego zwycięstwa w zjednoczeniu<sup>49</sup>. Jako źródło osobowej miłości, staje się Centrum ludzkich serc, dając pewność zwycięstwa i pewność przewyciężenia izolacji i słabości człowieka.

C. Mooney twierdzi, że Teilhard dochodzi do konieczności istnienia Punktu Omega na drodze rozważań filozoficznych<sup>50</sup>. P. Smulders stwierdza natomiast, że to analiza naukowa fenomenu historii ludzkiej, ukierunkowanej na zjednoczenie, doprowadza Teilharda do przyjęcia Centrum Omega<sup>51</sup>. Należy tu powiedzieć, że trudno jest znaleźć w poszukiwaniach Teilharda granicę dzielącą jego poznanie czysto filozoficzne od refleksji religijnej. Te dwa typy poznania od początku nakładają się na siebie, a właściwie stanowią jeden proces poznawczy, chociaż często Teilhard wychodzi w swych rozważaniach od danych czysto naturalnych. Czyni to jedynie po to, by ukazać ich niewystarczalność, a następnie ich wypełnienie w danych objawienia. Sam Teilhard przyznaje się również, że do przyjęcia Naturalnego Punktu Omega doprowadziły go rozważania czysto biologiczne, zjawiskowe, po prostu proces ewolucyjny<sup>52</sup>.

Od pojawienia się człowieka, oddziaływanie Omegi, jak widzieliśmy, musi być natury osobowej. I tu Teilhard ujrzał, iż takie działanie znajduje się w fenomenie chrześcijaństwa. Istotą chrześcijaństwa jest osobowy Bóg, stwarzający, zbawiający, doprowadzający w zjednoczeniu wszystko do siebie<sup>53</sup>. Bóg, Centrum Centrów — to nie tylko spekulatywny model, ale żywa działająca Realność<sup>54</sup>.

<sup>47</sup> 1924 Oe T. IX, 95.

<sup>48</sup> 1924 Oe T. IX, 85; 1944 Oe T. VII, 127; 1948 Oe T. XI, 203—204.

<sup>49</sup> 1929 LV 118; 1944 Oe T. VII, 127; 1945 Oe T. V, 155—156.

<sup>50</sup> C. F. Mooney, *Teilhard de Chardin et le mystère du Christ*, Paris 1966, 60—70.

<sup>51</sup> P. Smulders SJ, *La vision de Teilhard de Chardin. Essai de réflexion théologique*, Paris 1964, 134.

<sup>52</sup> 1940 Oe T. I, 324—325.

<sup>53</sup> *Tamże*, 325—327.

<sup>54</sup> *Tamże*, 328.

Lektura listów św. Pawła i pism św. Jana doprowadza Teilharda do skonkretyzowania swego twierdzenia, że Omega to Chrystus<sup>55</sup>. Apostołowie Paweł i Jan stawiają Chrystusa w centrum świata, ku któremu zdąża całe stworzenie. Jest On Głową stworzenia (św. Jan pisze: Alfa i Omega). Teilhard dostrzega przy lekturze pism Apostołów i Ojców greckich, że Chrystus objawiony ma te cechy kosmiczne, które posiada naturalny Punkt Omega<sup>56</sup>. Gdyby Chrystus nie pokrywał się z Omegą Naturalną, świat — zdaniem Teilharda — posiadałby dwa szczyty: Centrum naturalne i Centrum objawione — Chrystusa. Taka sytuacja przeczyłaby jedności świata, a w samym sercu stworzenia istniałoby rozdarcie<sup>57</sup>. Jedynym i jednoczącym Centrum, zdaniem autora, powodującym stworzenie i prowadzącym wszystko do ostatecznego wypełnienia, jest Jezus Chrystus<sup>58</sup>, Jezus Chrystus Objawienia, z Nazaretu, Słowo Wcielone, który umarł i zmartwychwstał i dzięki temu stał się Chrystusem Uniwersalnym<sup>59</sup>. Dzięki Chrystusowi, jako działającej Omedze, wiązka stworzenia, która może się rozproszyć, odnajduje swe ukierunkowanie i ostateczne ukończenie w jedności. Jezus Chrystus jako Zwierzchnik Kosmosu przenika wszystko od wewnątrz, przyciągając do Siebie: fizycznie „chrystyfikuje” całe stworzenie<sup>60</sup>. W Chrystusie Omedze świat i całe stworzenie przybiera formę osobową<sup>61</sup>.

#### IL CONCETTO TEILHARDIANO DELL'INCARNAZIONE

Nell'introduzione viene presentato brevemente il contesto storico in cui si è svolta la vita ed il pensiero di Teilhard de Chardin. La teologia d'allora è stata dominata dalle due correnti: l'una protestante col ruolo decisivo di R. Bultmann e l'altra — dalla parte cattolica — del nascente modernismo. Tutte e due hanno relativizzato la persona di Gesù Cristo. R. Bultmann e la sua scuola giungevano soltanto fino al Cristo della fede, i modernisti invece sostenevano che il carattere unico della persona di Gesù Cristo proverrebbe dalla sua eccezionale esperienza religiosa, l'espressione della sua trascendenza.

Teilhard ha intravisto che l'essenza del cristianesimo non sta nell'esperienza della Chiesa primitiva e neppure nel carattere eccezionale del movimento religioso di Gesù, bensì nella fede nella divinità del Gesù storico. L'essenza del cristianesimo Teilhard la esprime in un modo tutto proprio, nell'linguaggio del suo „mestiere” di un biologo. Il cristianesimo gli si presenta come un nuovo genere d'esistere con tutti i caratteri di un genere biologico detto *filum*. La prassi del cristianesimo lo porta ai suoi inizi ed indica l'Energia Iniziale — Gesù Cristo il Dio-Uomo. Un altro fattore che

<sup>55</sup> 1924 Oe T. IX, 82: „Le Christ révélé n'est pas autre chose qu'omega”.

<sup>56</sup> 1942 Oe T. X, 163—169; 1943 Oe T. IX, 208—209.

<sup>57</sup> 1942 Oe T. XI, 115—116; 1943 Oe T. IX, 209—210.

<sup>58</sup> 1934 Oe T. X, 147—148; 1945 Oe T. X, 211.

<sup>59</sup> 1924 Oe T. IX, 81—82, 92—93.

<sup>60</sup> 1924 Oe T. IX, 87.

<sup>61</sup> 1948 Oe T. XI, 218.

indica la divinità del Gesù storico e il fatto che il cristianesimo — grazie alla sua natura del *filium* — è intrecciato nello sviluppo evolutivo del mondo ed è secondo Teilhard l'unico a portare una risposta piena ai problemi posti da quel mondo. Sullo sfondo delle affermazioni pessimistiche di Nietzsche ed Herder viene finalmente presentata una visione ottimistica del Cristo Risorto, del punto Omega verso il quale è diretto tutto lo sviluppo.