

# Józef Kulisz

---

## Teilhardowskie pojęcie pleromy

---

Collectanea Theologica 49/4, 61-72

---

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 PLEROMY

Wokół interesującego nas tematu, który wiąże się ściśle z zagadnieniem natury i łaski w Teilhardowskiej wizji świata, narosło wiele nieporozumień. Posądza się naszego autora o dwie, różne i w dodatku skrajne postawy. Jedni widzą w jego twórczości panteizm, który wyraża się rzekomo „w odkupieńczej ewolucji”<sup>1</sup>, inni posadzają go o gruby naturalizm, znajdujący swe pełne wyjaśnienie w siłach samej natury. Jednakże analizując Teilhardowskie pojęcie pleromy, uważny czytelnik jego dzieł nie napotyka na wyżej wspomniane postawy.

### 1. Biblijne pojęcie pleromy

By lepiej zrozumieć bogactwo rzeczywistości, którą Teilhard określa słowem greckim „pleroma”, przyjrzyjmy się pokrótce znaczeniu tego słowa w Piśmie Świętym, a szczególnie u św. Pawła<sup>2</sup>. Słowo „pleroma” występuje w Ewangeliach pięć razy (Mt 9, 16; Mr 2, 21; 6, 43; 8, 20; J 1, 16), a w listach św. Pawła dwanaście razy. W większości tych zdań rozumienie znaczenia tego słowa nie sprawia większych trudności (Mt 9, 16; Mr 2, 21; Rz 11, 12, 25; 13, 10; 15, 29; 1 Kor 10, 26; Gal 4, 4; Ef 1, 10; 3, 19). W listach więziennych w czterech miejscach słowo „pleroma” (Ef 1, 23; 4, 13; Kol 1, 19; 2, 9) ma znaczenie chrystologiczne. Grecki rzeczownik *pleroma*, któremu w języku polskim odpowiada słowo pełnia, posiada szeroki wachlarz znaczeń. Etymologicznie oznacza ono skutek czynności wypełniania, a więc stan ukończenia, wypełnienie, pełnię. Oznacza ono też to, co wypełnia jakąś przestrzeń (Ps 24, 1; 1 Kor 10, 26), jak również to, co uzupełnia jakąś rzecz (Mt 9, 16; Mk 2, 21). Z czasem

<sup>1</sup> Jest to tytuł pamfletu wydanego bez podania nazwiska autora: *L'évolution rédemptrice du P. Teilhard de Chardin*, Paris 1950.

<sup>2</sup> Słowo pleroma — pełnia zob. *La Sainte Bible* (komentarz L. Pirot i A. Clamer), t. XIII, Paris 1951, 38—39; *Listy więzienne świętego Pawła* (opracował A. Jankowski OSB), Poznań 1962, 531—549; P. Dupont OP: *Dictionnaire de la Bible, Suppl.* t. 8, kol. 18—40; *Pełnia*, w: *Słownik teologii biblijnej* (tłum. z franc.), Poznań 1973.

używa się tego słowa na oznaczenie całości (Rz 11, 12), objętości (Rz 15, 29), dopełnienia (Rz 13, 10).

Uważna lektura Nowego Testamentu wskazuje, że słowo „pleroma” jako pełnia, związane jest z osobą Jezusa Chrystusa. U św. Marka (1, 14—15) czytamy: „Po uwięzieniu Jana przyszedł Jezus do Galilei i głosił Ewangelię Bożą. Mówił: Czas się wypełnił i bliskie jest Królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię”. „Wypełnienie czasu” nie oznacza tu osiągniętej doskonałości przez człowieka lub świat, ale wyraża ustalony przez Boga czas, w którym na Jezusie spełniają się zapowiedzi Proroków. Specyfikę związania słowa „pleroma” z Chrystusem widzimy w całej przejrzystości w listach św. Pawła. W liście do Kolosan czytamy: „Zechciał bowiem (Bóg), by w Nim zamieszkała cała pełnia” (Kol 1, 19). Jak wynika z listu, słowo „w Nim” oznacza Chrystusa Zmartwychwstałego, który stał się Głową Kościoła, Pierworodnym spośród umarłych (Kol 1, 18). Przy wyjaśnianiu terminu „pleroma” — pełnia, która zamieszkała w Chrystusie, dwie interpretacje, spośród wielu, zasługują na uwagę. Pierwsza interpretacja ujmuje termin „pleroma” statycznie i oznacza ono w tym wypadku wszechświat wypełniony obecnością Boga. Dla poparcia tego statycznego znaczenia usiłuje się ukazać zależność św. Pawła od popularnego stoicyzmu i określonych środowisk sapiencjalnych (Mdr 1, 7). Druga zaś interpretacja stara się ukazać charakter dynamiczny tego wyrażenia. Według niej św. Paweł nawiązywałby do obrazów zaczerpniętych również z literatury sapiencjalnej (Syr 24, 25—31; Prz 8, 12).

Pełnia Mądrości — Bóstwa, która zamieszkała w Chrystusie (Kol 1, 19; 2, 9), podobna jest do strumieni żywej wody (por. Syr 24, 25—31; Prz 8, 18), które niosą obfitość życia i potęgę zbawczą. Podkreśla to św. Paweł mocno w liście do Rzymian (5, 15—21; 8, 31—39; 11, 33—36), jak również w liście do Filipian 2, 9, a szczególnie w liście do Efezjan, w znanym hymnie, który opiewa obfitość łaski jaką otrzymujemy przez Jezusa Chrystusa (Ef 1, 3—14).

Pełnia wszechmocy Bożej, życia wiecznego i świętości, a więc tego, czego dostąpił Chrystus uwielbiony, udziela się Kościołowi, który jest Jego Ciałem (Kol 1, 18; 2, 9; Ef 1, 22—23). Dlatego też św. Paweł w liście do Efezjan nazywa Kościół pełnią Chrystusa (Ef 1, 23). W tym samym liście stwierdza św. Paweł, że Kościół zawiera (rozdziały 11—16) w sobie dynamizm Chrystusa. Poprzez swoje Ciało, które wzrasta w Kościele, Chrystus stopniowo wypełnia swoją obecnością cały świat (Ef 1, 22—23; 4, 10).

## 2. Teilhardowskie pojęcie pleromy

Mając na uwadze znaczenie słowa „pleroma” w Piśmie Świętym, zwłaszcza znaczenia, które nadaje mu św. Paweł w swoich listach, przejdziemy z kolei do ukazania treści tego słowa w rozumieniu

Teilharda. Przyjmuje on podwójną treść: w znaczeniu statycznym, a więc osiągnięty już stan doskonałości, pełnię, jak również słowem tym oznacza proces prowadzący do stanu ukończenia — pleromizację. Powołując się na św. Pawła, słowem „pleroma” określa Teilhard Ciało Mistyczne w całej swej doskonałości, już spełnione, albo też Królestwo Boże, które osiągnęło już swoją pełnię. Zarówno jeden jak i drugi obraz, zdaniem Teilharda, i to należy mocno podkreślić, ukazuje nam żywy organizm, całkowicie nadprzyrodzony, chociaż przymioty nadprzyrodzone w fazie wzrostu nie są łatwo dostrzegalne<sup>3</sup>.

#### a. Pojęcie statyczne pleromy

Żywy, nadprzyrodzony organizm — Pleroma — który osiągnął już pełnię doskonałości, jawi się nam jako wewnętrznie zhierarchizowana jedność. Wybrani, którzy osiągnęli pełnię zjednoczenia z Bogiem w Chrystusie, nie tracą nic ze swej osobowości, tworząc organiczną całość z Chrystusem. By podkreślić moment wewnętrznej jedności, jaką oni tworzą, jak również ich poszczególną osobowość, której ta jedność nie niszczy, lecz podkreśla i ubogaca, Teilhard ucieka się do przykładów dobrze nam znanych z życia. Sklepienie wykonane z kamienia jest pewną całością. Poszczególne kamienie układają w całej pełni swoją formę, kształt i piękno, jak również odnajdują swoje miejsce dopiero w całości. Zwornik, wokół którego są one ułożone, nadaje im jedność i sens, nie niszcząc ich własnej odrębności. Komórki naszego ciała, swoje życie i swoją aktywność, mogą w pełni rozwinąć dopiero w życiu całego organizmu<sup>4</sup>. Podobnie

<sup>3</sup> 1920 *Oeuvres* (Oe) Paris 1955—1973, T. X s. 22: „C'est dans la considération du Corps Mystique consommé (c'est-à-dire du Plérôme de saint Paul) ... D'une part, en effet, le Plérôme étant le Royaume de Dieu dans son achèvement, les propriétés que lui attribue l'Écriture doivent être regardées comme spécialement caractéristiques, de l'organisme surnaturel tout entier, même si elles n'apparaissent que confusément dans telle ou telle phase préparatoire de la béatification”. Sposób cytowania dzieł Teilharda jest następujący: na pierwszym miejscu podajemy rok napisania cytowanej pracy, a następnie skrót tytułu dzieła, w którym się ona znajduje, dalej tom i strona.

<sup>4</sup> 1920 *tamże*, s. 22; 1923 *tamże*, s. 86—87: „Considérons les pierres d'une voûte ou les cellules d'un corps vivant tel que le nôtre. Chaque pierre a sa forme particulière, chaque cellule a son activité, et souvent son mouvement, propres; et cependant aucune de ses pierres n'est absolument intelligible dans sa forme, ni ne tient en équilibre dans l'espace, sans la voûte; aucune de ses cellules ne s'explique ni ne vit complètement en dehors du corps tout entier. Chaque pierre est elle-même plus la voûte, chaque cellule est elle-même plus nous-même”.

cała osobowość i własna indywidualność zbawionych, nabiera pełnego blasku w tej zhierarchizowanej całości, której wewnętrzna spoiwość nadaje Człowieczeństwo Chrystusa. Całość ta nie jest niczym innym jak „przedłużeniem mistycznym jego substancji”<sup>5</sup>.

Chrystus Zmartwychwstały, jak zwornik w kopule, skupia wokół siebie, a nawet przenika wybranych wewnętrznie swoją łaską, dzięki której tworzą oni z Chrystusem organiczną Całość. Łaska, życie Boże, stała się dostępna jedynie dzięki Jego Człowieczeństwu. Tak więc „Pleroma”, Królestwo Boże w całej pełni jest stanem wiecznej Komunii, w której Bóg udziela się wybranym poprzez Człowieczeństwo Chrystusa<sup>6</sup>.

Powyzsze obrazy ukazujące jedność zbawionych z Chrystusem, a jednocześnie odrębność ich osobowości, są po części odpowiedzią na zarzut stawiany Teilhardowi, jakoby jego wizja w ostatecznym wymiarze miała charakter panteistyczny. Prawdą jest, że w swej młodości posiadał Teilhard pewne skłonności duchowe w tym kierunku. Zrodziły się one dość wcześnie. U początków ich było zetknięcie się z pięknem Bliskiego Wschodu, gdzie Teilhard, obok zleconej mu pracy, szukał również odpowiedzi na osobiste pytania i niepokoje, które budziły się w jego wnętrzu<sup>7</sup>. Kilka lat później, pokusę swego ducha ubiera w szatę słowną pisząc: „Jest to godzina pogańska, w której z niższych regionów Wszechświata dochodzi doń głos Syren”<sup>8</sup>. Tym głosem jest właśnie piękno i urok otaczającego go świata, wielka tajemnica, w której zanurza się wszystko, co istnieje. Przytłoczony ciężarem tajemnicy i jej pięknem, czuje się Teilhard jak mały, zagubiony atom, który w swoim wnętrzu odnajduje oblicze czegoś, co jest niewypowiedziane. Oblicze to — zdaje się mu — jest słowem wyzwalającym, wzywającym go do porzucenia egoizmu, by żyć więcej całością świata, który go unosi. Słowo to, pisze on, jest bardziej intymne niż dusza, określa je jako sok ożywczy świata albo duch rzeczy, absolut, który się ukrywa i pociąga człowieka.

Stojąc w obliczu tych wielkich rzeczy, Teilhard chciałby się powierzyć Materii, by usłyszeć i zrozumieć wołanie w niej rozbrzmiewające. Boi się jednak tego kroku, gdyż dostrzega, że z chwilą, w której to uczyni, przeżyje zatracenie swojej osoby albo też

<sup>5</sup> 1920 *tamże*, s. 23.

<sup>6</sup> *Tamże*, s. 23: „L'état de Béatitude doit se comprendre, en définitive, comme en état d'union eucharistique permanente, où nous serons élevés et maintenus en corps (c'est-à-dire tous *per modum unitus*) et *in corpore Christi*”.

<sup>7</sup> R. d'Ouinice, *Un prophète en procès: Teilhard de Chardin et l'avenir de la pensée chrétienne*, t. II, Paris 1970, 138—143. Por. też G. Dussault, L. Gendron, A. Haguette: *Pantheïsme, action, omega chez Teilhard de Chardin*, Paris 1967.

<sup>8</sup> 1916 *Ecrits du temps de la guerre* (EG) Paris 1965, s. 21.

zostanie wrzucony w masę pozbawioną woli<sup>9</sup>. Dlatego też zaczyna korygować swój zapał pisząc: „Prawdziwy apel kosmosu, to zaproszenie do świadomego uczestniczenia w wielkiej pracy, która się w nim dokonuje; nie oznacza to poddania się biegowi rzeczy, który połączyłby nas ze swą jedyną duszą, ale walcząc z nim mamy osiągnąć jakiś cel w przyszłości”<sup>10</sup>.

W dwa lata później, w 1918 r., w jednym ze swoich listów<sup>11</sup> wyznaje o zaniepokojeniu swego prowincjała o. Chanteur, który w czasie lektury jego eseju *Prêtre* odnalazł w nim niektóre elementy panteistyczne. Pisze dalej w tym liście, że to scholastyka narzuciła pewną niewolę słów i dlatego może być źle rozumiany. Mimo wszystko czuje, że co do istoty swych myśli jest ortodoksyjny, gdyż to co pisze, czyni w duchu św. Pawła i św. Jana.

Zdaje sobie jednak sprawę Teilhard, że pokusa Materii jest pokusą pogaństwa, w której znika osobowość, stając się czymś jednym z całością, tracąc to co najpiękniejsze — miłość i swoją indywidualność<sup>12</sup>. W pokusie Materii dostrzega on możliwość wielkiej pomyłki i ciężkiego okaleczenia osoby ludzkiej, jak również zburzenie Jedności, której osoba pragnie i do której zmierza. Dlatego poszukiwał prawdy gdzie indziej<sup>13</sup>. Powie on, że panteizm jest ruiną filozoficzną umysłu, a ci, którzy w jego szkole pragnęliby dotknąć tego co boskie, chwycą jedynie pył materii<sup>14</sup>. Prawda jest tam, gdzie jest Bóg osobowy, z którym zjednoczenie jest ubogaceniem osoby ludzkiej, a nie jej destrukcją przez stanie się czymś jednym z tajemniczą Całością. Świat u swego kresu, ku któremu zdąża, nie będzie w żadnym wypadku agregatem, zbiorowiskiem jednakowych elementów, oceanem, w którym krople tracą swoje istnienie. Przeciwnie, będzie to zorganizowana Całość, w której istnieją przynajmniej dwie osoby — Bóg i człowiek<sup>15</sup>.

## b. Pojęcie dynamiczne pleromy

Na pierwszym miejscu stawia Teilhard Boga, osobowe Centrum, istniejące jeszcze przed całą przygodą stwórczego jednoczenia<sup>16</sup>. Nie wystarcza jednak Teilhardowi stwierdzenie istnie-

<sup>9</sup> *Tamże*, s. 18—23.

<sup>10</sup> *Tamże*, s. 23. Por. też 1916 *Genèse d'une pensée — Lettres* (GP) (1914—1919), Paris 1961, s. 114.

<sup>11</sup> 1918 *tamże*, s. 318.

<sup>12</sup> 1916 EG, s. 19.

<sup>13</sup> *Tamże*, s. 23: „Pour grandir dans la vérité, il faut cheminer le dos tourné à la Matière et non travailler à la rejoindre pour se fondre en elle”.

<sup>14</sup> 1918 *tamże*, s. 361.

<sup>15</sup> *Hymne de l'Univers* (HU), Paris 1961, s. 20—21; 1919 EG s. 401—413; 1934 Oe T.X, s. 134—135; 1939 *tamże*, s. 158; 1944 *tamże*, s. 199—200.

<sup>16</sup> 1940 Oe T. I, s. 344; 1944 Oe T. X, s. 199—200.

nia osobowego Boga i osób ludzkich. Pyta się on dalej, co sprawia bliskość Boga w ludzkim świecie, bliskość, która powoduje jednoznie. Rozważając ten problem odrzuca on tłumaczenie go wolą Bożą, jak chciał K a r t e z j u s z, czy też stwórczym, przenikającym wszystko do głębi, działaniem Boga. W działaniu stwórczym Boga widział jedynie jakąś daleką przyczynę sprawczą. Dlatego konkretyzuje on tłumaczenie problemu w działaniu Boga w osobie Chrystusa; w Chrystusie kosmicznym<sup>17</sup>, który według nauki św. Jana i św. Pawła jest Centrum Stworzenia. Chrystus, Centrum Stworzenia, czy też jako Omega działająca w świecie, nie jest czymś dorzuconym doń z zewnątrz. Pociąga wszystko od wewnątrz do siebie, jednocząc różnicuje<sup>18</sup>. W tkaninie kosmicznej, którą Chrystus tkła swym działaniem, dostrzega T e i l h a r d wszystkie rzeczy oraz osoby oddzielnie i wyraźnie w swej indywidualności<sup>19</sup>.

Kiedy T e i l h a r d mówi o Jedności z Bogiem, do której zmierza Świat — cały Kosmos, musimy pamiętać, że Jedność w jego rozumieniu nie oznacza identyczności, w której znikalaby wszelka indywidualność i ginęły różnice osobowe. Przeciwnie, Kosmos będący na drodze ewolucyjnego rozwoju różnicuje się i dzięki temu osiąga wyższe stopnie Jedności. Prawdziwa Jedność w ujęciu T e i l h a r d a nie identyfikuje elementów, ale różnicuje. Jej siłą scalającą jest miłość, a miłość prawdziwa może mieć miejsce jedynie między osobami. Miłość zaś jest tym większa i bogatsza, im bogatsze i bardziej zróżnicowane są kochające się osoby<sup>20</sup>. Dlatego nazywa on cały proces Bożego działania w świecie, który wyraża się w Stworzeniu, Wcieleniu i Odkupieniu, pleromizacją, jednoczeniem łączącym byty zależne ze Stwórcą<sup>21</sup>. Pleromizacja, w rozumieniu T e i l h a r d a, jest procesem działania Bożego, w którym udziela się On stworzeniu, nasycy i dopełnia swoją doskonałością<sup>22</sup>, by doprowadzić je do prawdziwej jedności, w której to udzieli się w całej pełni stworzeniu w Chrystusie. Cały proces Świata w ewolucji nie jest więc dziełem Świata, ale Boga. To Bóg dokonuje zbawienia wszystkiego, co istnieje, w Chrystusie i przez Chrystusa<sup>23</sup>. T e i l h a r d mówi za św. Pawłem, że Chrystus oddziałuje fizycznie na świat, kieruje wszelkim ruchem Ziemi<sup>24</sup>. „Począwszy od najmniejszych drgań

<sup>17</sup> 1919 EG s. 405—409.

<sup>18</sup> 1918 *tamże*, s. 361—362; 1924 Oe T. IX, s. 87.

<sup>19</sup> 1916 EG s. 95.

<sup>20</sup> 1937 Oe T. VI, s. 179—180. Teilhard odrzuca panteizm, zob. 1923 Oe T. X, s. 73—91; Oe T. IX, s. 232—233 (tu krytykuje S p i n o z e).

<sup>21</sup> 1945 Oe T. X, s. 212—213; 1947 *tamże*, s. 230; 1948 Oe T. XI, s. 213; 1953 Oe T. X, s. 271.

<sup>22</sup> 1948 Oe T. XI, s. 211.

<sup>23</sup> HU s. 30.

<sup>24</sup> 1924 Oe T. IX, s. 87; 1927 Oe T. IV, s. 153—154 (Ti. pol. *Wybór pism*, Warszawa 1965, 106).

atomu, aż po wzloty mistyczne, od najłżejszych drgań powietrza aż po wartkie prądy życia i myśli, ożywia On bez zakłóceń cały ruch Ziemi”<sup>25</sup>.

Chrystus swoim działaniem uniwersalnym przygotowuje sobie miejsce, a w nim moment Wcielenia. Okres przygotowania był czasem, w którym dokonała się pleromizacja, która doprowadziła do ściślejszego zjednoczenia Chrystusa ze światem, z rasą ludzką. Wcielenie to szczyt stworzenia. Otwiera się w Nim szansa nowego stworzenia, stawania się dzieci Bożych, a to dlatego, że Bóg stał się człowiekiem<sup>26</sup>. Przez Wcielenie, wielość świata otrzymuje możliwość nowego i głębszego jednoczenia. W zwycięstwie Chrystusa nad śmiercią, w Zmartwychwstaniu, otwiera się przed światem droga ostatecznego zwycięstwa, które wprowadza świat i ludzkość na łono Trójcy Przenajświętszej. Następuje teraz powolne jednoczenie ludzi między sobą i z Bogiem w miłości, jednoczenie, które przekreślił na początku dziejów wolny wybór człowieka. Stąd to pleromizacja od momentu wcielenia ma również charakter ekspiacji, ofiary.

Wszystko, co dobre na Ziemi, co zdąża do jedności, jest przyjmowane jako pokarm, który ulega przeobstwień. Przez ten podwójny i potężny ruch (zstępujący Boga i wstępujący świata w wyżyny Boga) dokonuje się pleromizacja — dojrzewanie świata w Bożym życiu<sup>27</sup>. Żadna cząstka wybrana nie może się wymknąć spod zbawczego działania Chrystusa, który prowadzi cały świat w stworzeniu do pełnego zjednoczenia z Bogiem<sup>28</sup>. W geście Bożego jednoczenia się ze światem, wyraża się, zdaniem Teilharda, historia uniwersalna<sup>29</sup>, która w swym przeznaczeniu zdąża do Pleromy. W Niej to „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 rozprzestrzenieniem się bytu”<sup>30</sup>.

Pleroma — Pełnia, a więc ostateczny punkt, ku któremu zmierza cały Kosmos, w oczach Teilharda stanowi też moment krytyczny całego procesu historii uniwersalnej<sup>31</sup>. Będzie to moment wielkiego ożywienia całego Stworzenia, paruzja Słowa, ukończy tajemnicę powstającej więzi świata z Bogiem<sup>32</sup>. Zanim jednak nastąpi moment paruzji, moment „ważenia miłości” świata, potrzeba, by ludzkość do tego dojrzała. Podobnie jak wcielenie wymagało przygotowania i odpowiedniej jedności — rozwoju społecznego, tak i moment

<sup>25</sup> 1924 Oe T. IX, s. 87—88.

<sup>26</sup> P. Smulders, *La vision de Teilhard de Chardin. Essai de réflexion théologique*, Paris 1964, 250.

<sup>27</sup> 1924 Oe T. IX, s. 88.

<sup>28</sup> 1919 EG, s. 412.

<sup>29</sup> 1938 Oe T. V, s. 49.

<sup>30</sup> 1927 Oe T. IV, s. 149 (tłum. pol. *Wybór pism, dz. cyt.*, 102).

<sup>31</sup> 1950 Oe T. V, s. 384—385; 1952 *tamże*, s. 393—395.

<sup>32</sup> 1924 Oe T. IX, s. 113—114.



paruzji, zdaniem Teilharda, uwarunkowany jest dojrzałością świata<sup>33</sup>.

Chcieć krótko określić pleromę w rozumieniu Teilharda, trzeba powiedzieć, że jest to proces udzielania się Bóstwa przez Ojca Synowi, dalej Synowi Wcielonemu a przez Niego — dzięki Jego wyniszczeniu — Kościołowi i światu. Kościół zawiera już w sobie pleromę — podwójną pełnię — Boga i świata, ponieważ jest Ciałem Chrystusa<sup>34</sup>. Używając obrazu można powiedzieć, że świat staje się Hostią, na którą zstępuje ogień — chrystyczny — przemieniający ją od wewnątrz<sup>35</sup>.

Chcąc jednak pozostać wiernym dokonującej się tajemnicy, mówi Teilhard, że pleroma to tajemnica tajemnic, którą ukończy paruzja Wcielonego Słowa<sup>36</sup>.

### 3. Pleromizacja — Chrystus syntezą stworzenia

Określenia, jakie daje Chrystusowi Teilhard, mają na celu ukazanie Jego prymatu w świecie<sup>37</sup>. To On był u początków wszystkiego, w Nim, przez Niego i dla Niego został wszczęty proces stworzenia i nadal trwa. On jest właśnie tym Elementem Uniwersalnym rodzącej się jedności świata, tworzącej się wspólnoty ludzi z Bogiem. Stająca się jedność jest możliwa jedynie dzięki Jego Człowieczeństwu. Ono stało się instrumentem wszelkiej jedności<sup>38</sup>. Chrystus Zmartwychwstały stał się tak wielki jak Świat: kresem wszystkiego, ożywiający i przyciągający wszystko do siebie<sup>39</sup>.

W poszukiwaniu właściwego miejsca i odpowiedniej roli Chrystusa w świecie, używa Teilhard na początku określenia „duszy świata”<sup>40</sup>. Określenie to jest mu wprost narzucone przez szczere przeżycie swego wnętrza. Jego zdaniem, każdy człowiek doświadcza w sobie obecność Absolutnej Realności, która stawia konkretne wymagania na drodze życia, jak również wzbudza nadzieję wieczności. Doświadczenie tej Realności w swoim wnętrzu staje się z kolei no-

<sup>33</sup> 1948 Oe T. XI, s. 168—170.

<sup>34</sup> B. Margerie, *Le Christ pour le monde*, Paris 1971, 105—106.

<sup>35</sup> 1955 *Le Christique* s. 10.

<sup>36</sup> 1948 Oe T. XI, s. 213.

<sup>37</sup> 1942 Oe T. V, s. 123—124.

<sup>38</sup> 1918 EG s. 224; 1918 *tamże*, s. 238: „L'Humanité de Jésus a été élue pour servir d'instrument à cette unification où se lie le faisceau éparpillé de toutes fibres de l'Univers”.

<sup>39</sup> 1918 EG s. 228; 1926 AH s. 61—62; 1926 *Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac (1919—1955)*, (LInt), Paris 1972, s. 132—133.

<sup>40</sup> 1918 EG s. 227: „Il faut, au nom des principes, essentiels de la Révélation, montrer que le Christ et l'Âme du Monde ne sont pas deux Réalité opposées, ni indépendantes, ni adéquatement distinctes *in natura rerum*, mais que l'une est le Milieu en qui nous sommes transformés dans l'Autre”.

wym doświadczeniem, mianowicie przekracza ona swoim istnieniem i działaniem świat człowieka; ogarnia to wszystko, co istnieje i co się staje. Wydaje się, że Teilhard nie stawia znaku równania między Duszą świata a Chrystusem. Twierdzi on, że „Jedno jest środowiskiem, w którym zostajemy przemienieni w Drugie”<sup>41</sup>. W kilkanaście lat później, w jednym ze swych listów napisał Teilhard, że największym jego pragnieniem obecnie jest ukazać Boga nie jako właściciela, posiadacza z okresu neolitu, ale Boga, który staje się Duszą Świata. Mówiąc dokładniej: nie nakładać Światu Chrystusa z zewnątrz, ale Świat panchrystyzować<sup>42</sup>. W tym samym liście stwierdza, iż sama nazwa jak i problem, który zawiera się w wyrażeniu „panchrystyzmu”, jest bardzo delikatny i może być źle zrozumiany<sup>43</sup>. Problem ten stawiał sam Świat, dokładniej jedność, którą w nim dostrzegał. Teilhard pyta, co sprawia tę jedność? Rozwiązanie panteistyczne odrzucał, ale nie zadowalało go rozwiązanie tłumaczące jedność przez wolę Bożą czy też stwórcze działanie Boga. Widział jedyne rozwiązanie problemu tworzącej się jedności w kosmicznym działaniu Chrystusa<sup>44</sup>. Stąd to jego pojęcie panchrystyzmu, czy też Chrystusa uniwersalnego<sup>45</sup>. Przy tym ostatnim sformułowaniu Teilhard pozostał. Na początku było sformułowanie „Dusza Świata”, później zostało ono zastąpione przez takie określenie jak Chrystus totalny, Chrystus kosmiczny i wreszcie Chrystus uniwersalny<sup>46</sup>.

Chrystus Teilharda jako synteza stworzenia, podobnie jak w pojęciu Orygenes a<sup>47</sup>, jest obecny swoim działaniem w całym stworzeniu, przenika od wewnątrz wszystko co istnieje, jest ekstensywny światu. Nie jest On elementem dorzuconym z zewnątrz do świata, przeciwnie, jest On Słowem, Synteza, która poszczególnym, istniejącym elementom nadaje sens i prowadzi do wyższego, nowego istnienia. W Nim dokonało się stworzenie i w Nim, jak wokół zwornika gromadzi się cała konstrukcja sklepienia świata, otrzymując swój ostateczny sens<sup>48</sup>. Jest On elementem przenikającym wszystko od wewnątrz i pociągającym ku sobie; elementem,

<sup>41</sup> *Tamże*, s. 227.

<sup>42</sup> 1936 *Lettres à Léontine Zanto (1923—1939)*, (LZ), Paris 1965, s. 127—129.

<sup>43</sup> *Tamże*, s. 129.

<sup>44</sup> 1919 EG s. 401—409.

<sup>45</sup> 1924 Oe T. IX, s. 87: „Ce ‚pan-christisme‘ on le voit facilement, n’a rien de faussement panthéiste”.

<sup>46</sup> 1918 EG s. 221—229; 1919 *tamże*, s. 410—413.

<sup>47</sup> C. Blanc — we wstępie do Orygenes a: *Commentaire de saint Jean*, Paris 1970, t. 2, 46—47; zob. też G. Maloney, *Chrystus Kosmiczny od Pawła do Teilharda*, Warszawa 1972, 115.

<sup>48</sup> 1921 Oe T. IX s. 60—61.

<sup>49</sup> 1918 EG s. 276—277; 1932 Oe T. XI s. 60.

który sprawia, że wielość istnień zaczyna tworzyć sensowną całość<sup>49</sup>. Chrystus od początku, zdaniem Teilharda, jest syntezą stworzenia, syntezą, która wszystko podtrzymuje swoim działaniem, a nawet to działanie streszcza się i trwa nadal w Jego modlitwie „Ut unum sint, sicut unum sumus”<sup>50</sup>. Staje się On (Chrystus) „Principium żywotności uniwersalnej”, dzięki któremu wszystko nabiera ukierunkowania ku ostatecznemu ukończeniu, od którego też wszelkie stworzenie otrzymuje swoją trwałość i istnienie<sup>51</sup>. Chrystus nie jest więc martwym punktem. Jako istniejąca Całość w Bożych planach stwórczych był On syntezą, która spajała tworzącą się Całość. Z chwilą stworzenia, zaczęła się wielka synteza w Słowie Bożym, które przenika wszystko od wewnątrz i pociąga ku sobie, aby stającą się Całość doszła do ostatecznego zwycięstwa<sup>52</sup>.

Rodzi się w końcu pytanie: Jaki jest, zdaniem Teilharda, wpływ czy też relacja Chrystusa wobec świata? Odpowiadając na to pytanie, Teilhard odrzuca tak łączność moralną Chrystusa ze światem, jak alternatywę: Bóg albo świat. Tym samym nie przedstawia Chrystusa jako nauczyciela, wzór postępowania lub jako jurydycznego Pana świata<sup>53</sup>. Teilhard dostrzega Chrystusa jako siłę aktualną i organizującą cały tworzący się świat, aktualizującą wszystko od wewnątrz<sup>54</sup>. Chrystus dotyka stworzeń i oddziałuje na nie fizycznie. Swoim działaniem od wewnątrz jest On obecny od najmniejszych drgań atomu aż po najwyższe wzloty mistyczne<sup>55</sup>. Im większa doskonałość tym więcej Jego obecności i więcej mocy jednoczącej. Ukazuje się to w szczególny sposób w świecie ludzkim. Chrystus przynosi człowiekowi i całej ludzkości fizyczną władzę nowego działania, nowego bycia. W momencie prawdziwego, odradzającego spotkania Boga z człowiekiem, dokonuje się nie jakieś akcydentalne dotknięcie łaską duszy przez Boga, ale następuje nowa informacja ludzkich zdolności, wzrost świadomości i ukierunkowania serca na nową jedność<sup>56</sup>. Obrazowo pisze Teilhard, że Chrystus działa na świat i ludzkość na wzór formy substancjalnej. Suma jednostek ludzkich to dobrze przygotowana *materia prima*,

<sup>49</sup> 1917 EG s. 131.

<sup>51</sup> 1918 EG s. 338—339; 1924 Oe T. IX s. 89—90; 1940 Oe T. I s. 326—329.

<sup>52</sup> 1917 EG s. 124; 1919 LInt. s. 43; 1927 Oe T. IV s. 150, 152, 153—155, 158 (*Wybór pism, dz. cyt.*, 103, 105, 106, 107, 110).

<sup>53</sup> 1918 EG s. 274—275; 1918 *tamże*, s. 319—326; 1926 *Accomplir l'homme. Lettres inédites (1926—1952)*, (AH), Paris 1968, s. 61—62; 1943 Oe T. IX s. 210—212.

<sup>54</sup> 1926 AH s. 61—62; 1936 LZ s. 127—129.

<sup>55</sup> 1924 Oe T. IX s. 87—88: „Autour de nous, le Christ agit physiquement pour tout régler. Depuis la dernière agitation atomique jusqu'à la plus haute contemplation mystique... il anime sans cesse, sans les troubler, tous les mouvements de la Terre”.

<sup>56</sup> 1918 EG s. 319—326; 1918 *tamże*, s. 342—344; 350—352.

która informowana od wewnątrz obecnością i działalnością Chrystusa, przybiera powoli figurę Chrystusa<sup>57</sup>.

Działający i przenikający Chrystus nie jest dla Teilharda jakąś abstrakcyjną formą. Jest to Chrystus osobowy i historyczny — Wcielony. Jego człowieczeństwo stało się instrumentem jedności świata. Pismo św., zdaniem Teilharda, ukazuje nam, że Jezus Chrystus, Wcielony i Zmartwychwstały ma władzę i moc nadania ostatecznej formy światu, dokonania syntezy, w której ukończy się twórczość Całości. W swej funkcji jednoczenia i syntetyzowania dotyka Chrystus wszystkiego fizycznie<sup>58</sup>. Stąd to twierdzi Teilhard, iż Chrystus już przed Wcieleniem dotykał swoim Człowieczeństwem (jako instrumentem jedności) wszystkiego i był obecny w mrocznych głębinach sił. Staje się On — w Człowieczeństwie — Centrum prowadzącym do ostatecznej jedności z Bogiem<sup>59</sup>. Nic też dziwnego, że Teilhard konsekwentnie nazywa Chrystusa *Christus animateur*, *Collecteur* czy też Motorem ewolucji. Chrystus totalny, kosmiczny, uniwersalny to Chrystus — Motor ewolucji. Jak pierwsze wieki zidentyfikowały Chrystusa z Logosem, tak dzisiejsze czasy wymagają tego, by Chrystus stał się Motorem ewolucji, poruszającym wszystko od wewnątrz, chrystyfikujący wszystko, co istnieje<sup>60</sup>.

#### TEILHARD'S CONCEPTION OF THE PLEROMA

In his introduction, the author discusses the biblical conception of the pleroma, and especially the contents which St. Paul has given to it and has elaborated. If we delve deeper into the analyses of the idea, we discover that it possesses both a statical and a dynamical dimension. The statical dimension means the already acquired fulness, the kingdom of God, the fulness of God's victory. The dynamical dimension leads our attention to the actual process of infiltration of God's vivifying grace into creation, to the realisation of the actual contents of Christ's prayer: *ut unum sint*.

Teilhard de Chardin starts with the abovesaid ideas, but enriches them with new contents. He points to the actual ripening of the world, which is the preparation for the final transmutation. This last act must be accomplished by God himself. Teilhard discovers the world in its evolutionary development. Small wonder then that he underlines above all the dynamic character of the pleroma. Reality which is in the actual process of coming into being, is not a product of immanent forces, neither is it a future devoid of a visage bereft of personality, but the actual growth of a process of love between persons: God and human society.

All Pantheism is excluded by this encounter of God and man in the bonds of love.

<sup>57</sup> *Tamże*, s. 350—352.

<sup>58</sup> 1916 *tamże*, s. 40; 1918 *tamże*, s. 342—344, 338—339; 1921 *Oe T. II* s. 37; 1923 *LZ* s. 66; 1951 *Oe T. VII* s. 272; 1953 *Oe T. X* s. 268.

<sup>59</sup> 1918 *EG* s. 339: „Dès avant l'Incarnation réalisée (en vertu d'une pré-action mystérieuse, mais révélée, de l'Humanité de Jésus), toute l'Histoire du Monde est celle de l'information progressive de l'Univers par le Christ”.

<sup>60</sup> 1924 *Oe T. IX* s. 87; 1945 *Oe T. X* s. 209—211; 1946 *Oe T. IX* s. 239—240.

In the world, as it enfolds itself, there is born into reality a mystery enshrouded in centuries past and revealed in Christ: the Son of God made Man, grows within His Mystical Body. He not only becomes the fount of unity, but also it's maker, Teilhard will say: the Motor of the entire evolution, whom he leads to it's full maturity.