

Słowa kluczowe: filozofia religii, religia, kultura, sens egzystencji, kryterium wyboru

Keywords: philosophy of religion, religion, culture, sense of existence, criterion of choice

O. Józef Kulisz SJ

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE, COLLEGIUM BOBOLANUM
TEOLOGICKÁ FAKULTA TRNAVSKEJ UNIVERZITY, BRATISLAVA

TEILHARDOWSKIE KRYTERIUM WYBORU RELIGII

W dawnej apologetyce za prawdziwością religii przemawiał cud. Jedyne Stwórca może, pisał Teilhard de Chardin, posłużyć się takim znakiem. Zakładano też, że słowo Boże – treść wiary musi odpowiadać potrzebom rozumu i serca. Cudu, jako znaku, nie należy lekceważyć, i byłoby dziwne, gdyby wokół głównej osi spirytualizacji świata, a taką jest prawdziwa religia, nie ujawniało się działanie Boga (Teilhard de Chardin, 1985a, s. 39–40). Nie lekceważąc cudu jako znaku, francuski jezuita wskazuje nowe kryteria, znaki naszych czasów, które służą jako sprawdzian prawdziwości religii. Należy tu przypomnieć, że religia nie jest dla naszego autora postawą lenistwa umysłowego człowieka czy też ekranem, na którym dostrzegalibyśmy problemy nierozwiązane przez ludzki rozum u zarania jej istnienia. Przeciwnie, jak zobaczymy, religia nadaje egzystencjalny kształt energii człowieka, w której domaga się on racji istnienia i egzystencjalnego punktu odniesienia, by pojąć tajemnicę swojej egzystencji (1933 Oe. T. IX, s. 133)¹.

Zdumiewa nas wszystkich, pisał francuski jezuita, że oto człowiek jest centrum i twórcą wszelkiej nauki, pozostaje nadal jedynym przedmiotem, którego, nawet współczesna nauka, nie potrafi włączyć w jednorodny obraz wszech-

1 Sposób cytowania dzieł Teilharda de Chardin w języku francuskim jest następujący: na pierwszym miejscu podajemy rok napisania cytowanej pracy, następnie skrót dzieła, w którym się znajduje, tom i stronicę (przyp. red.).

świata. Znamy w zarysach jego historię, znamy anatomię człowieka. Psychologia i psychoanaliza zajrzała już w najgłębsze pokłady jego wnętrza. W swej historii człowiek usłyszał już chyba wszystko o sobie i o zaświatach, ale „dla jego refleksyjnej inteligencji, nie znaleziono dotąd – jak pisze nasz autor – należnego miejsca w przyrodzie” (Teilhard de Chardin, 1985a, s. 26). Pozostaje nadal epifenomenem, niewytłumaczalną anomalią w obrazie kosmosu, dziełem szczęśliwych przypadków (Teilhard de Chardin, 1987a, s. 68–69). Do dziś, człowiek dla nauki, pozostaje, w swym najbardziej ludzkim wymiarze, pisze francuski jezuita, wątpliwym dokonaniem – do niczego niepodobnym i kłopotliwym (Teilhard de Chardin, 1987a, s. 26). A przecież człowiek od zawsze, nie pozwala się wtłoczyć w ramy kosmogonii mechanistycznej. Kiedy próbuje się wyjaśniać człowieka w ramach samej materii – biorąc ją za punkt wyjścia, staje się on wielką niewiadomą, niewytłumaczalną anomalią. Istnieje, zdaniem Teilharda de Chardin, ideologiczny, metafizyczny lęk, aby zbudować fizykę, której punktem wyjścia byłby duch, w której człowiek stałby się kluczem do zrozumienia wszechświata (zob. *Rozmowa*). W końcu też sam umysł człowieka, przyjmując za punkt wyjścia w rozwoju materię, dziwi się, jak kumulujące się wszystkie determinizmy mogły mu dać aż tyle wolności (Teilhard de Chardin 1985a, s. 26–27). Dla wielu, człowiek jako najpóźniejsze spośród zwierząt, dodajmy jako rozumne – pierwsze i jedyne, zawdzięcza swoje istnienie okolicznościom wyjątkowym – przypadkom. Opisuje je pokrótce prof. Z. Kielan-Jaworowska (zob. *Rozmowa*). Teilhard de Chardin już wcześniej pytał i dziwił się, dlaczego w przyrodzie najbardziej niezawodnie postępują naprzód właśnie nieprawdopodobne syntezy życia – a dowodzą tego dzieje ziemi. Naukową prawdą jest też to, że na ziemi, w obrębie naszego ludzkiego doświadczenia, nie ma innej myśli poza ludzką (Teilhard de Chardin 1985a, s. 26–27). Same fakty historii, odkrawane przez naukę sugerują, że „myślące zwierzę, poprzedzone – pisze nasz autor – nieskończoną liczbą prób czynionych po omacku przez świat organiczny, przystaje być wyjątkiem w przyrodzie. Reprezentuje ono po prostu embrionalne, a zarazem najwyższe ze znanych nam stadiów ducha na ziemi. Człowiek od razu znalazł się na głównej osi wszechświata” (Teilhard de Chardin 1985a, s. 27). Opisując człowieka na różny sposób, francuski jezuita, powie też, że człowiek to istota, która „wie, że wie” (1945 Oe T. V, s. 165; 1947 Oe T. V, s. 205), to „byt spersonalizowany», który nas czyni istotami ludzkimi, jest najwyższym stanem tworzywa świata” (1947 Oe T. V, s. 35; Teilhard de Chardin, 1984a, s. 63–82; 1987a, s. 247–253). Ta osobowość to szczególne centrum percepcji i miłości, a jego rozwój to samo życie i prawdziwy skarb człowieka. Tę wartość każdy człowiek pragnie zachować.

Samoświadomość wyraża się też w inwencji, krytyce i przewidywaniu. To właśnie przewidując, człowiek pyta, jak sobie wyobrazić i jaki jest punkt docelowy człowieka jako jednostki i ludzkości w powszechnej ewolucji. Co pozostanie z naszego „ja”, szczególnego „ja”, bo jedyne na ziemi centrum percepcji i miłości. Czy rzeczywiście, mają rację ci, którzy mówią, że świat nie może podtrzymać w istnieniu owocu swego własnego postępu, a każda zrodzona w nim świadomość, osiągając dojrzałość, obraca się wniwecz?(Teilhard de Chardin, 1987a, s. 32; 1993a, s. 214). A jeśli jest inaczej, to z jaką strukturalną cechą świata związać ludzkie „ja”, by ono istniało mimo śmierci?

Dopiero w tak rozumianej metafizyce rozwoju i ewolucji, francuski jezuita mówi o religii jako potrzebie, której nie można oddzielić od życia. W swej biologii i samoświadomości domaga się ono usprawiedliwienia trudu istnienia (Teilhard de Chardin, 1968, s. 42; 1925 Oe T. III, s. 110; 1930 Oe T. III, s. 238). Religia człowieka, jego wiara, jest czymś więcej niż odosobnioną nicią czy sprawą prywatną. Gdziekolwiek bowiem istnieje człowiek, a więc samoświadomość refleksyjna – istota, która „wie, że wie”, potrzebuje ona organicznie uzasadnienia wartości wysiłku, uzasadnienia swego istnienia. Religia, wiara w sens istnienia, nie jest więc nieskończenie małym prywatnym elementem, ale wpisuje się w proces, który obejmuje wszystkich ludzi. Człowiek religijny wychodzi poza swój indywidualizm, by odkrywać i wziąć udział w powszechnym religijnym doświadczeniu ludzkości. Fenomen religii, pisze Teilhard de Chardin, „w swym całokształcie to po prostu reakcja rozwijającej się ludzkiej zbiorowej świadomości i działalności na wszechświat jako taki” (Teilhard de Chardin 1985a; Kulisz, 1995, s.30–35; 2008, s. 38–46; 2013, s. 58– 64). W religii wyraża się, zdaniem naszego autora, wiara w Całość, w sens istnienia człowieka i całej rzeczywistości. To właśnie ta wiara zrodzona z potrzeby sensu i potrzeby ziemi, by wyrazić odniesienie do rzeczywistości boskiej i do Absolutu², „jest związana i współrozciągła nie z człowiekiem jako jednostką, ale z całą ludzkością” (Teilhard de Chardin, 1985a, s. 39). I dalej francuski jezuita powie, że w religii, podobnie jak w nauce, „gromadzi się i stopniowo niezawodnie łączy się w uporządkowaną całość nieskończona liczba ludzkich poszukiwań” (Teilhard de Chardin, 1985a, s. 39). Choć poznawana obecność Absolutu nigdy nie jest niema, jest jednak milcząca, dlatego też, by jednostkowy wysiłek wiary mógł być skuteczny, trzeba się włączyć w całościowe doświadczenie ludzkie, by w nim znalazł swe przedłużenie. Rozległa rzeka licznych religii – rodzi się więc pytanie: Z którą złączyć osobisty strumyk

2 Definicję religii podawał francuski jezuita w 1934 r. Z czasem ją dopracowywał. Pod koniec XX w. podobną definicję znajdujemy też w oficjalnych dokumentach Kościoła. Zob. Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio. O relacjach między wiarą a rozumem*, Poznań 1998, nr 31–32; *Deklaracja „Dominus Iesus”, o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Watykan 2000, nr 7.

wysiłeków wewnętrznych? Te strumyki wirują, pisze nasz autor, „i kłębią się w tyłu kierunkach” (Teilhard de Chardin, 1985a, s. 39). I kontynuuje: „Z tyłu stron słyszę nawoływanie w imię jakiegoś boskiego objawienia! Któremu z tych na pozór przeciwnych sobie prądów mam zawierzyć, aby nurt poniósł mnie do oceanu?” (Teilhard de Chardin, 1985a, s. 39).

Jakie więc kryteria wypracowuje francuski jezuita, które mają pomóc w rozpoznaniu wiary teologalnej, od treści wierzeń wypracowanych przez człowieka? Wiele z nich zostało już wypracowanych w latach trzydziestych ubiegłego stulecia. Cud był jednym z najważniejszych. Autor nie neguje wartości cudu jako kryterium prawdziwości Bożego objawienia. Pragnie jednak odpowiedzieć na znaki czasu, przynoszące nową świadomość, poszukującą sensu istnienia i kontekstu umożliwiającego spełnienie się osoby. Ta nowa świadomość nie oznacza, że nie było jej do naszych dni. Przeciwnie, oznacza, że nowy kontekst życia społecznego XX w. podkreślając wartość jednostki – osoby, jej praw, jak też wymiaru życia społecznego – urzeczywistniania wolności, równości i braterstwa, uświadomił człowiekowi jego godność. To właśnie w swej godności – osobie, człowiek domaga się by jego osobowe „ja” było nieodwracalne w istnieniu, czyli nieśmiertelne, by jego osobowe „ja”, spełniające się we wspólnocie istnienia, wzbogacone świadomością innych jednostkowych świadomości w Centrum Osobowym, zachowało swoją tożsamość osobową. Kryteria prawdziwości religii muszą wskazać też, a tego domaga się ludzka świadomość, że sensem osoby-jednostki jest sens całego gatunku ludzkiego, oznacza on powołanie jednostki do wspólnoty, która swą pełnię osiągnie przewyższając skandal śmierci (1936 Oe T. IX, s. 175–178; 1941 Oe T. VII, s. 47–55; Teilhard de Chardin, 1985a, s. 40–45; 1984b, s.167–170; 1987b, s. 223–227).

Warto wspomnieć, że kilkadziesiąt lat później II Sobór Watykański, podejmując wiarygodność chrześcijaństwa, podejmie ją również jako odpowiedź na współczesne znaki czasu (KDK 4, 11, 33, 44; DK 9; DWR 15; DA 14). W Konstytucji dogmatycznej o Kościele Sobór ukazuje nowe oblicze Kościoła i jego niezastąpioną rolę w ludzkiej wspólnocie, odkrywającej swoje powołanie budowania jednej wspólnoty na całym świecie. (KK, 1, 9; KDK 33, 42). Nie zbuduje się jednak jedności rodzaju ludzkiego bez wspólnoty z Bogiem, a pełnia jedności i wspólnoty urzeczywistnia się dopiero w wymiarze wieczności³.

3 Również Jan Paweł II podejmie ten problem zob. choćby *Fides et ratio*, nr 92.

Jeśli więc zastosujemy kryteria wypracowane przez Teilharda de Chardin, jak również przez ostatni Sobór, by odpowiedzieć, która z wielkich istniejących religii, albo też z ideologii nam współczesnych, podejmie budowanie ludzkiej wspólnoty, w której to jednostka osiągnie swą pełnię osobową, a jednocześnie da gwarancję przewyciężenia skandalu śmierci kosmicznej – to, co z nich pozostanie? Taka religia musi ukazać się w realiach ludzkich zamysłem Bożym w zamysłach ludzkich (1932 Oe T. XI, s. 45–164; 1933 Oe T. IX, s. 137–145; Teilhard de Chardin, 1985a).

Najpierw trzeba wykluczyć, zdaniem francuskiego jezuita, wszelkie agnostycyzmy, próbujące budować moralność na doświadczeniu społecznym, na indywidualnym estetyzmie. Wykluczały one, i wykluczają, wszelką wiarę w jakiegokolwiek spełnienie świata. Odrzucają też wszelką moc porządkującą wielość ludzką i dającą wzrost jej świadomości społecznej.

Mądrość Marka Aureliusza upiększała tylko klomby – kwietniki ludzkości. Jego aforyzmy obracają się w kręgu problemów: wszechświat-bóstwo, wszechświat-człowiek, dusza ludzka, człowiek – i inni ludzie. W jego rozmyślaniach, odrzucający chrześcijaństwo szukali podstaw etyki. Jego myśl nie przynosi człowiekowi nadziei spełnienia „ja” osobowego w wieczności (1933 Oe T. IX, s.137).

Daleki Wschód tylko z oddali wydaje się, zdaniem francuskiego jezuita, pogrążony w buddyjskim błogostanie. W tej umownej jednolitości kryją się głębokie różnice, a ich wyrazem są, jak pisze, trzy ogromne części wschodnioazjatyckiego kolosa: Indie, Chiny i Japonia (Teilhard de Chardin, 1987c, s. 155)⁴.

Pierwsze nurty mistyki, drogi prowadzące do uniwersalnego zjednoczenia, których teksty pisane do dziś, nawet w Europie są medytowane, zrodziły się w Indiach, w pierwszym sanktuarium świata, około dziesięciu wieków przed Chrystusem. Rodziły się w hinduizmie. Przez wieki stanowił on jeden z ważnych biegunów życia religijnego i duchowego Ziemi (1932 Oe T. XI, s. 49). To właśnie tam, na parę wieków przed Chrystusem, miały miejsce narodziny panteizmu. Jego mistyka do dziś wibruje pasją jedności. Nie da się zaprzeczyć, że gdy narasta oczekiwanie, pisze francuski jezuita, jakiegoś nowego objawienia, tam właśnie zwracają się oczy

4 Na początku tego opracowania autor pisze: „Nie jestem znawcą myśli azjatyckiej, lecz długoletnie przebywanie w jednym z tamtejszych jej ośrodków skłoniło mnie do pewnych refleksji, toteż ośmielam się przedstawić kilka spostrzeżeń, które, jaki mi się wydaje, sprowadzają do właściwych, rzeczywistych proporcji to, co ze swego dorobku mogą nam ofiarować nasi braci z Dalekiego Wschodu”. Należy dopowiedzieć tu, że Teilhard de Chardin przebywał ponad 30 lat, z małymi przerwami, na Dalekim Wschodzie, głównie w Chinach. Jak solidne i prawdziwe są jego refleksje zob. Segretario per i non Cristiani (red.), *Le grandi religioni del mondo*, Modena 1977; H. Küng (red.), *Le Christianisme et les religions du monde. Islam, hinduisme, bouddhisme*, Paris 1986; P. Antes (red.), *Grosse Religionsstifter*, München 1992.

współczesnej Europy (Teilhard de Chardin, 1985a, s. 41)⁵. Duchowość Wschodu Teilhard de Chardin nazywa cyklonem mistycznym na równinach rozlewającego się Gangesu. Mędrcy Wschodu pouczają, że trzeba porzucić ziemię, jej potrzeby, pasje, niepokoje i nadzieje. Wielość istnień i rzeczy wśród których żyjemy, pragnienia milionów ludzi. To wszystko bowiem zrodziło się z rozpadu pierwotnej jedności – jedni. Wszystko to trzeba pozostawić – rozproszyc Maya i powrócić do Pustki, w której nie ma już ani głosu, ani cieni rzeczy, ani miłości. Z wielości istnień i rzeczy trzeba się przebudzić, zniweczyć w sobie pragnienie poznawania świata i miłości, a tym samym przerwać proces personalizacji – to wszystko bowiem trzyma w iluzji istnienia. Badania naukowe, postęp ziemski – przemiana świat to choroby zabójcze dla duszy, która jest częścią Jedni w rozproszeniu. „Materia jest zbędnym balastem i złudzeniem. Dla hinduskiego mędrca – pisze francuski jezuita – duch to homogeniczna całość, w której zatracą się człowiek doskonały, pozbawiając się wszystkich odcieni i bogactw jednostkowych” (Teilhard de Chardin 1985a, s. 41; 1932 Oe XI, s. 50-51; 1933 Oe IX, s. 138-139). Choć Wschód fascynuje wiarą w ostateczną jedność Wszechświata, należy pamiętać, że jest to jedność rodząca się ze zniesienia mnogości, jest to monizm metafizyczny i mistyki idealistycznej, której logika prowadzi, jak pisze nasz autor, do pasywnego wyrzeczenia się świata (Teilhard de Chardin 1985a, s. 42). Religie zrodzone z tej metafizyki nie interesują się ludzkością, ale jednostką i jej powrotem do Jedni bez oblicza, nie przynoszą uzasadnienia dla ludzkiej pracy ani zachęty do wysiłku w przemianie ziemi (Teilhard de Chardin, 1987c, s. 158) ⁶.

W takiej to skomplikowanej mozaice monistycznych filozofii, pod wpływem skrajnych postaci odczucia rzeczywistości jako nierzeczywistych zjawisk, rodził się, pisze Teilhard de Chardin, buddyzm. Ale w nim też „część energii mistycznej zmarnowała się w upojeniu pustką” (Teilhard de Chardin, 1987c, s. 156).

5 Francuski filozof – rumuńskiego pochodzenia – E. Cioran, z własnego doświadczenia, przestrzega i pragnie wyprowadzić z iluzji człowieka zachodniego, który został uformowany przez kulturę Zachodu. Taki człowiek nie może nigdy stać się w duchu, jego zdaniem, buddystą, hinduistą, konfucjonistą czy muzułmaninem. Nawet, jak człowiek jest dumny, że stał się jednym z wyznawców wymienionych religii, jest to, jak pisze autor, szalbierstwo. Takie oszustwo musi się skończyć, gdyż człowiek Zachodu pozostaje przywiązany do swojego „ja”, które zostało ukształtowane filozofią i wartościami Zachodu. Zob. *Rozmowy z Cioranem*. Z Cioranem rozmawiają: Fr. Bondy i inni. Warszawa 1999, s. 69-71.

6 Tak oto Teilhard de Chardin opisuje najradykałniejszą i najprostszą drogę do zjednoczenia mnogości w nas i wokół nas w nauczaniu hinduskich mędrców: „Marzycie o tym, by usłyszeć nutę podstawową? Uciszcie się. Chcecie się wyrwać z zamętu i ciżby? Zejdźcie stopniowo w głąb siebie, eliminując kolejno wszystko, co ludzi powierzchownym urokiem lub sprawia przykrość, a co jest tylko rozdrobnieniem bytu dla stworzenia pozorów istnienia otaczającego nas świata. Spróbujcie, a gdy już zstąpicie poniżej wszelkich możliwych uwarunkowań, stwierdzicie, że jest tam ukryta istota wszechrzeczy, gotowa was wchłonąć i utożsamić z sobą”.

Duszę starych Chin cechuje, pisze nasz autor, umiłowanie człowieka w większej mierze niż wiara w człowieka. Źródłem duchowych inspiracji od wieków było: Poznać, aby zachowywać harmonię ustalonego ładu, urzeczywistniać w codzienności równowagę statyczną między ziemią, społecznością i gwiazdami. Dążyć raczej do pokoju niż do wojny. Niebo zawsze tworzyło dach ochronny nad państwem ludzkim. Ale uważano je za nieprzenikliwe. Nic z ziemi nie mogło się tam przedostać (Teilhard de Chardin, 1987c, s. 159). Spokoju duszy Konfucjusza i Lao-tsego nie zakłócał duch prometejski ani problem sensu ludzkiego działania. Stara chińska mądrość umożliwiała przetrwanie wartościom ziemskim, porządkującym codzienność, ale unicestwiała, jak pisze francuski jezuita, „wszelki niepokój, wszelkie pragnienia dotyczące przyszłości, zmierzała do powstrzymania wszelkich dróg ku temu, co stanowiło jedyny przedmiot pragnień Indii – ku transcendencji” (Teilhard de Chardin, 1987c, s. 159–160). Nauka konfucjańska ma zapewnić udoskonalenie porządku politycznego jako środka do osiągnięcia powszechnej miłości – zapewnia dobre miejsce w społeczności (1933 Oe T. IX, s. 1937; Teilhard de Chardin, 1987c, s. 156)⁷.

Wreszcie Japonia – jednostka nie stanowi tu centrum, ale jest sługą społeczności. Japończyk od urodzenia bardziej odczuwa życie zbiorowości i niż swoje własne. „Dzieje pełne wojen, wyspiarski charakter kraju – wszystko to sprawia – pisze nasz autor – że Japończyk od urodzenia zdaje się silniej odczuwać życie zbiorowości niż swoje własne” (Teilhard de Chardin, 1987c, s. 157). Ten duch narodowy ma, zdaniem Teilharda de Chardin, wpływ dehumanizujący. Dlatego, że bardziej podkreśla przedłużanie ludzkiego *filum* niż zbliżanie się do siebie poszczególnych linii rozwojowych człowieka. Dlatego jednostka to element czy ogniwo istniejącego gatunku. To rodzi mistykę ekskluzywną, zamkniętą – kult służby i poświęcenia (Teilhard de Chardin, 1987c, s. 156– 157, 160). Mistyka ta, pisze francuski jezuita, jest „nieдоступna dla hinduskiego całkowitego oderwania i dla chińskiego skrajnie zdrowego rozsądku” (Teilhard de Chardin, 1987c, s. 160).

Trzy mistyki – „metafizyczny zmysł boskości w Indiach; naturalistyczny i praktyczny zmysł człowieczeństwa w Chinach; zbiorowy zmysł heroiczny w Japonii” (Teilhard de Chardin, 1987c, s. 157). Już z tej krótkiej prezentacji dostrzegamy, że ich pewne cechy wykluczają się wzajemnie, że są nie do pogodzenia. Wszystko

7 „W tym klimacie duchowym Byt Najwyższy nie jest rzecz jasna, pisze Teilhard de Chardin, nieobecny (przypomnijmy sobie Świątynię Niebios), jest natomiast niepokojąco odległy, niejako wynany pod sklepienie niebieskie. Nie neguje się też istnienia ducha, lecz utożsamia się go z materialnymi prądami powietrznymi i wodnymi. Odczucie rzeczywistości nadprzyrodzonej przegradzające się w geomancję, a umiłowanie idei – w kult pięknie wykaligrafowanych ideogramów; etyka, zajmująca się głównie praktyką moralną”.

więc wskazuje na to, pisze Teilhard de Chardin, że nie mogą one stać się duszą, której ludzkość poszukuje w świadomości nadmiernego poczucia mocy, jak też w świadomości wewnętrznych podziałów narodowych, politycznych i gospodarczych (Teilhard de Chardin, 1987c, s. 155).

Wreszcie islam. Uchronił on, co prawda, ideę Boga, ale ukazał się nieskuteczny w tym, co leży w interesie ulepszenia świata. Byłby w nurcie współczesności, pisze Teilhard de Chardin, gdyby obrał kierunek humanistyczny bądź chrześcijański (Teilhard de Chardin, 1985a, s. 41; 1987c, s. 138).

Pozostały jeszcze panteizmy humanistyczne, z którymi się spotykamy, a które, jak pisze nasz autor, są całkiem nową postacią religii. Są nimi: demokracja ze swym doktrynalnym programem haseł rewolucji francuskiej – wolności, równości i braterstwa; faszyzm, marksizm. Trzeba tu również wymienić zbawczą propozycję Fromma, który w drugiej połowie XX w., wypracował w idei Jedynego Człowieka. Będą tu i pozostaną również wszelkie ideologie przynoszące rozwiązanie problemu ludzkiej egzystencji. Są to religie bez Boga i objawienia. Wielu dziś ludzi poświęca ciało i duszę powszechnemu postępowi, rozwojowi ludzkości. Przez cały wiek XX, w różnych postaciach – komunistycznych nacjonalistycznych, naukowych politycznych, kolektywnych, również w religii ewolucji – człowiek służył postępowi (Teilhard de Chardin, 1985a, s. 42).

Przynoszą one dalej wiarę w ideał wskazując, że warto mu poświęcić życie, a nawet, jak pisze Fromm, ludzie są gotowi wyrzec się dłań rozumu... a pociąga to za sobą taki rodzaj religii (Fromm, 2011, s. 31).

Wschód nie przypisywał, zdaniem francuskiego jezuita, żadnej wartości rozwojowi przyrody, świat materialny uważa za iluzję, tu na Zachodzie, geneza świadomości i zdobywanie materii zyskały rangę absolutu. Opanowanie czasu i przestrzeni dla dobra ludzkości stało się nakazem historii bez oblicza (Teilhard de Chardin, 1985a, s. 43). Choć przyjmuje się ducha – ducha w rozumieniu sublimacji materii powstającego z jej syntezy, pomija się fakt, „czy ów duch nosi – pisze nasz autor – cechy nieśmiertelności i osobowości, konieczne do uzasadnienia daru z siebie, jaki dłań czynią” (Teilhard de Chardin, 1985a, s. 43). Odrzucając te wartości, tworzy się nową religię niezależnie od nich, ale bez nich nie można nadać sensu ludzkiemu wysiłkowi (Teilhard de Chardin, 1985a, s. 43).

Podsumowując, Teilhard de Chardin pisze: „Religie Indii sprawiały na mnie wrażenie przepastnej głębi, w którą człowiek rzuca się, by pochwycić odbicie słońca. Dzisiejsze panteizmy humanistyczne to dla mnie perspektywa uduszenia się pod zbyt niskim niebem” (Teilhard de Chardin, 1985a, s. 43). Życie ich treścią

i w ich atmosferze rodzi „poczucie niepewności, niespełnienia, »duszności«”(Teilhard de Chardin, 1985a, s. 43).

Żadna z religii Wschodu, jak też żadna z ideologii Zachodu nam współczesnych – religie bez wiary, nie są w stanie podjąć się budowania ludzkiej wspólnoty, w której jednostka osiągnie swą pełnię osobową, dając jej jednocześnie gwarancję przewyciężenia skandalu śmierci kosmicznej.

Mimo surowej oceny Zachodu, Teilhard de Chardin dostrzega możliwość wyjaśnienia obecnego stanu myślącej warstwy Ziemi jedynie w mistyce Zachodu. Bowiem w tym twórczym i często rozgorączkowanym Zachodzie kryje się nowy zaczyn mistyki – owoc chrystianizmu i nowego humanizmu. U podstaw tej mistyki, jak również mistyki Wschodu, znajduje się podstawowe pragnienie każdej świadomości indywidualnej, pragnienie istoty – która „wie, że wie” – popychające ją ku wzajemnej rosnącej jedności. Wschód wskazuje drogę ku zjednoczeniu z Całością przez unicestwienie wielości zjawisk świata. Zachód za, odczytując odwieczną potrzebę jedności, proponuje pchnięcie, pisze francuski jezuita, świadomej wielości w kierunku, w którym pod wpływem właściwej sobie tendencji wielość ludzka będzie zdążać do organizowania się i zbieżności. Droga ku jedności jest długa i trudna. Wymaga nieustannego wysiłku i przewyższaniu samego siebie – wychodzenia z egoizmu (Teilhard de Chardin, 1987c, s. 161). Same ludzkie siły i ludzka przemyślność nie wystarczają. Z wielkiego programu haseł rewolucji francuskiej – wolności, równości i braterstwa – pozostała tylko wolność bez odpowiedzialności. Równości i braterstwa nie urzeczywistniono – było to ponad ludzkie siły.

Historia w *filum* chrześcijańskim poucza, że jest to możliwe jedynie dzięki mocy jednoczącej pochodzącej od Boga, który „jest dla wszechświata poza czasem i przestrzenią, transcendentnym punktem przyciągania, zbieżności i nieodwracalnego scalania. Bóg pierwszy Poruszyiciel psychiczny przed nami” (Teilhard de Chardin, 1987c, s. 161). Takie zjednoczenie może się odbywać nie w oderwaniu się od świata, ale pośrodku niego – w nim, by świat, oddając wszystkie możliwości materii, wraz z człowiekiem wnosił się ku coraz wyższemu zorganizowaniu i zeterminowaniu (Teilhard de Chardin, 1987c, s. 161). Miłość jako moc jednocząca odzyskuje tu godność najwyższej postaci energii duchowej. Dzięki niej – miłości – jednocząca się osoba ludzka zbawia się i zachowuje na wieczność swą niezastąpioną i nieprzekazywalną istotę. Bowiem proces zjednoczenia nie prowadzi do aktu utożsamienia, ale do zjednoczenia, „wobec czego elementy uczestniczące w tym procesie, łącząc się z Bogiem – pisze Teilhard de Chardin – nie tracą się, lecz coraz bardziej ześrodkowują się w sobie” (Teilhard de Chardin, 1987c, s. 162).

Nasz autor powie, że opcja filozoficzno-mistyczna, o której wspomnieliśmy, a która zrodziła się na Zachodzie, wychodzi z Zachodu i daje się zaobserwować „jako ruch naprzód i »przełamanie frontu« przez ducha” (Teilhard de Chardin, 1987c, s. 162).

Chciałoby się powiedzieć, że w wyjaśnianiu stanu myślącej warstwy Ziemi w historii ludzkiej, geniusz wynalazczy człowieka podzielił się w swych zdolnościach między różne grupy etniczne. Każda z tych grup, zdaniem francuskiego jezuita, miałyby „szczególne uzdolnienia do działania na rzecz postępu w określonej dziedzinie: ta – w sztuce, tamta w naukach ścisłych, ta w religii, tamta – w metafizyce” (Teilhard de Chardin, 1987c, s. 162). Dziś, po tylu wiekach poszukiwań, w dobie jednoczącego się świata, niemożliwy jest już krok naprzód, pisze Teilhard de Chardin, w dziedzinie materialnej bez zrównoważenia go odpowiednim krokiem w dziedzinie psychicznej i duchowej. W świecie, który się jednoczy, obydwa procesy domagają się siebie wzajemnie. „Dlatego też Zachód nie mógłby – pisze francuski jezuita – zająć ani zachować czołowego miejsca (jakie dziś niewątpliwie zajmuje) w dziedzinie nauki, gdyby równocześnie nie przodował także w religijnym twórczym wysiłku” (Teilhard de Chardin, 1987c, s. 163). Dodaje on, że wszyscy spoglądają w głąb ducha Zachodu, aby nie tylko zobaczyć, jak należy budować, ale i po to, by nauczyć się jak trzeba wierzyć. Azja również w tej dziedzinie zwraca się ku Zachodowi (Teilhard de Chardin, 1987c, s. 163; 1932 Oe T. XI, s. 57–64).

Kończąc swe analizy, Teilhard de Chardin pisze, że historia wskazuje, iż to „Zachodowi przypada zaszczyt i szansa otwarcia drogi nowemu zrywowi świadomości ludzkiej” (Teilhard de Chardin, 1987c, s. 164; 1932 Oe T. XI, s. 57–64). Zachodowi, gdyż człowiek nie może osiągnąć, pisze nasz autor, kresu samego siebie, jak tylko w jedności z innymi ludźmi. Takie myślenie, zarówno w dziedzinie religijnej i naukowej, zrodziło się dzięki chrześcijaństwu, w Europie. Wiara w Jezusa nie odbiera wiary w świat. To dzięki przemianie świata, i budowaniu jedności z innymi można oczekiwać boskiej nieśmiertelności. To staje się możliwe w Chrystusie Wszechświata, w syntezie Chrystusa i wszechświata, w syntezie, która pozwala ukazać Bosko-ludzki dramat misterium wcielenia (Teilhard de Chardin, 1985a, s. 44–45).

Bibliografia:

- Antes, P. (red.).(1992). *Grosse Religionsstifer*. München.
- Fromm, E. (2011). *Patologia normalności. Przyczynek do nauki o człowieku*. Kraków.
- Kulisz, J. (1995). *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*. Kraków.
- Kulisz, J. (2008). Zmierzch chrześcijaństwa. W: *Wiara i kultura śmiały eksperyment Pana Boga*. Warszawa.
- Kulisz, J. (2013). *Wiara i kultura miejscem współczesnej apologii chrześcijaństwa*. Warszawa.
- Küng, H. (red.). (1986). *Le Christianisme et les religions du monde. Islam, hinduisme, bouddhisme*. Paris.
- Rozmowa I. Redlińskiej przeprowadzoną z prof. Z. Kielan-Jaworowską – paleontologiem. Archiwum Rzeczpospolitej Online. <http://arch.Rzeczpospolita.pl/a/rz/2006/04/20060407/200604070216>.
- Rozmowy z Cioranem. Z Cioranem rozmawiają: Fr. Bondy i inni.(1999). Warszawa.
- Teilhard de Chardin, P. (1968). *Accomplir l'homme (Lettre inédites 1926-1955)*. Paris.
- Teilhard de Chardin, P. (1984a). Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji grupy zoologicznej ludzkiej. W: tenże, *Człowiek i inne pisma*. T. 1. Warszawa.
- Teilhard de Chardin, P. (1984b). Fenomen ducha. W: tenże, *Człowiek i inne pisma*. T. 1. Warszawa.
- Teilhard de Chardin, P. (1985a). Jaka jest moja wiara. W: tenże, *Zarys świata personalistycznego i inne pisma*. T. 2. Warszawa.
- Teilhard de Chardin, P. (1987a). Fenomen człowieka. W: tenże, *Moja wizja świata i inne pisma*. T. 3. Warszawa.
- Teilhard de Chardin, P. (1987b). Ludzki zmysł gatunku. W: tenże, *Moja wizja świata i inne pisma*. T. 3. Warszawa.
- Teilhard de Chardin, P. (1987c). Duchowy dorobek Dalekiego Wschodu. Kilka uwag osobistych. W: tenże, *Moja wizja świata i inne pisma*. T. 3. Warszawa.
- Teilhard de Chardin, P. (1993a). Fenomen człowieka. W: tenże, *Pisma*. T. 4. Warszawa.
- Segretario per i non Cristiani (red.). (1977). *Le grandi religioni del mondo*. Modena 1977.

TEILHARD'S CRITERION OF RELIGION CHOICE SUMMARY

Just before the outbreak of the Second World War, in March 1939, Teilhard de Chardin wrote that if we wanted to explain the condition of the cogitative layer of the Earth, validate and prolong the mental state of the world we live in, we must refer to the power of the nature of religion. This is what the human being in his/her person and dignity demands. He/she requires that his/her personal "me" is in its being irreversible – immortal. What is more, every human being carries within him/her an unspeakable conviction that the true sense of his/her existence can be realised solely in a community. A community can only be fulfilled when its self-conscious members, enriched by the self-awareness of others, maintain their identity. Finally, the fulfilment of an individual in a community and his/her awareness of the irreversible existence demands the overcoming of the scandal of death. This cannot be done by the human being or the humanity alone. Since the world where humans live cannot determine the ultimate sense of the human existence nor love that is stronger than individual egoism nor, all the more, immortality.

The postulates i.e. the individual's exigencies are the criteria which according to Teilhard de Chardin can indicate the strengths of the religious nature, giving the human being and all the humans the hope for the realisation in humanity.

In the Earth's civilisation and the multiplicity of its cultures there exist Christianity; the great mystical religions of the East; the metaphysical sense of divinity of India; the naturalistic and practical sense of humanity of China; the collective heroic sense of Japan. There also exist humanistic pantheisms, fascism and Marxism in the past and today democracy. These are completely new forms of religion, religions where there is no God or revelation. They bring forward the belief in an ideal that is worth dying for, or even, as Erich Fromm says, worth losing one's mind for.

Despite his rather harsh evaluation of the Western civilisation, Teilhard de Chardin finds a possibility of explaining the current state of the cogitative layer of the Earth only in the mysticism of the West, as Christianity teaches us that it is only possible by virtue of the unifying power deriving from God. Love as the unifying

power regains the dignity of the highest form of spiritual energy. Thanks to love, by accepting the invitation to the community with God, the uniting human being is saved and maintains forever his/her irreplaceable and indispensable entity in the communion with God and humanity.

The belief in Jesus does not deprive one of the belief in the world. It is as a result of the transformation of the world and building the unity with the others that one can expect divine immortality. It becomes possible in the Christ of the Universe, in the synthesis of Christ and universe which allows for the presentation of the divine-human drama of the mystery of the Incarnation.