

„Kościół jako oś powszechnej konwergencji”

Refleksja wokół teilhardowskiego
podejścia do tajemnicy Kościoła

Zbigniew Kubacki SJ

KUBACKI, Z.: “Church, the Central Axis of the Universal Convergence” : A Reflection on Teilhard’s Approach to the Mystery of the Church. *Studia Aloisiana*, 7, 2016, 2, s. 57 – 65.

There is one point that all scholars emphasise in Teilhard’s thought: it is the notion of “axis” (*l’axe*). It expresses the idea of a central stream of the evolutionary process around which everything evolves and is related to. According to Teilhard the process of “convergence” – another important concept in his thought – in which non-Christian religions play an important role operates “on the Christian axis” (*sur l’axe chrétien*). He writes: “When I speak about the convergence of religions (...) this convergence has to be done *on the Christian axis*; in the faith in Christ the other Creeds find the just expression of what they have been looking for in their movement towards the Divine.” I find very attractive the idea of Christianity and the Church as the axis on which the whole movement of gathering and convergence is effectuated in human history. The question is how this idea should be properly understood. Following this basic intuition of Teilhard the rest of the article is an attempt to answer this question by suggesting that the Church is the *final cause* of creation and salvation of the world. Saying that the Church is the final cause of self-communication of God to the world is to state that all the gifts of light and grace working for salvation outside the visible boundaries of the Church, even though are not given *through* the Church, nonetheless are not given *without* her because they were and are given *in view of* the Church and they *orient* people *toward* the Church. As conclusion, we join here the idea expressed by Teilhard de Chardin that the Church is the *central axis* of the universal convergence.

Key words: Teilhard de Chardin, central axis of Church, process of convergence

Pojęcie „osi” (*l'axe*) jest jednym z centralnych w myśli Teilharda de Chardina. Podobnie jak pojęcie „filum”, przejęte zostało ono przez francuskiego myśliciela z nauk przyrodniczych.¹ Wyraża ideę centralnego nurtu procesu ewolucji, wokół którego wszystko się obraca i z którym wszystko jest związane.

Teilhard pisze o kosmogenezie i chrystogenezie. Kosmogeneza najpierw jawi się jako biogeneza, następnie jako noogeneza, aż w końcu jako chrystogeneza. Chrystogeneza zmierza do zjednoczenia wszystkich ludzi z Bogiem. Jej ostatni moment nazwany jest przez francuskiego jezuitę „punktem Omega”. Według niego, proces „konwergencji” – kolejne istotne pojęcie w myśli Teilharda – w którym religie niechrześcijańskie odgrywają istotną rolę, dokonuje się „na osi chrześcijańskiej” (*sur l'axe chrétien*). Pisze: „Kiedy mówię o konwergencji religii (...) w mojej myśli dokonuje się ona na osi chrześcijańskiej; inne *Wyznania wiary* znajdują w wierze w Chrystusa właściwy wyraz dokonywanych przez nie po omacku poszukiwań boskości.”²

Na początku lat 60. XX wieku holenderski jezuita Pierrre Smulders opublikował książkę pt. *La vision de Teilhard de Chardin*. W ostatnim rozdziale, noszącym tytuł „Wcielenie, Kościół, Eucharystia”, pisze o wspomnianej wyżej konwergencji na osi chrześcijańskiej. Punktem wyjścia jest dla niego cytat z książki Teilharda *Le milieu Divin*, w którym jej autor oświadcza:

„Dla jego wyczulonego spojrzenia prawdą jest, że Stwórca, a ściślej (...) Zbawiciel, tak bardzo pogрузzył się i rozprzestrzenił w stworzonej rzeczywistości, że – jak mówi św. Aniela z Foligno – «świat jest pełen Boga». Lec to rozprzestrzenianie się ma w oczach chrześcijanina ważność o tyle, o ile światło, w którym wszystko zdaje się być skąpane, promieniuje z pewnego ogniska historycznego i jest przekazywane wzdłuż pewnej tradycyjnej, ściśle określonej osi. Przyciągająca moc Środowiska Bożego zawdzięcza ostatecznie całą swoją konkretną siłę połączeniu natury boskiej i ludzkiej, które się ujawniło w Epifanii Jezusa. (...) Dlatego też, choć tak bardzo wzmogła się siła Środowiska Bożego na skutek Zmartwychwstania (...), jego urok i jego realne tworzywo pozostaną zawsze związane z konkretną i sprawdzalną prawdą zawartą w wydarzeniu ewangelicznym. Chrystus Mistyczny, Chrystus Pana Wszechrzeczy św. Pawła może mieć znaczenie i wagę w naszych oczach jedynie jako rozszerzenie się Chrystusa zrodzonego z Maryi i umarłego na krzyżu. Z Niego Chrystus Mistyczny czerpie w istocie swą główną cechę bytu niezaprzecznego i konkretnego. Jakkolwiek daleko byśmy wkroczyli w boskie przestrzenie otwarte przed mistyką chrześcijańską, nigdy nie wyjdziemy poza Jezusa z Ewangelii.”³

- 1 Por. KULISZ, J.: Nowe oblicze Kościoła. In: KULISZ, Józef, ADAM, Anton, BRAUNSTEINER, Gloria (ed.): *Vybrané pohľady na konštitúciu Lumen gentium*. Trnava, 2014, s. 14.
- 2 TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Lettre de mars 1947*. Cyt. in DE LUBAC, H.: *La prière du Père Teilhard de Chardin*. Paris, 1968, s. 245.
- 3 TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Środowisko Boże*. Warszawa, 1964, s. 95–96.

Jak odnotowuje Smulders, według Teilharda w wielkich prawach wszechświata chrześcijanie mogą odnaleźć stwórcze Słowo Boga. W ostatecznym rozrachunku to stwórcze Słowo jest nikim innym jak osobą Jezusa z Nazaretu. Innymi słowy, mistyczny i kosmiczny Chrystus, wszechobecny we wszechświecie od samego początku, nie może być odłączony od osoby Jezusa, o którym mówią Ewangelie.⁴ W przytoczonym cytacie Teilhard oświadcza, że Chrystus, który został zrodzony z Maryi i umarł na krzyżu, jest „historycznym centrum” Bożego działania w świecie. Powtórzmy raz jeszcze ostatnie zacytowane zdanie, w którym w genialny sposób Teilhard wyraża istotę chrześcijańskiej prawdy o Bogu objawianym w swoim Synu, Jezusie Chrystusie: „Jakkolwiek daleko byśmy wkroczyli w boskie przestrzenie otwarte przed mistyką chrześcijańską, nigdy nie wyjdziemy poza Jezusa z Ewangelii.” Wcielenie Syna Bożego nie tylko jest owym historycznym centrum, ale także *osią* Bożego działania w świecie.

W innym artykule, noszącym wymowny tytuł „La vision cosmique”, francuski myśliciel pisze: „Wcielenie jest odnowieniem i odrestaurowaniem *wszystkich* sił i mocy wszechświata; Chrystus jest instrumentem, centrum, końcem całego stworzenia ożywionego i nieożywionego; przez Niego wszystko zostało stworzone, uświęcone i ożywione.”⁵ Dla Teilharda zatem całe stworzenie *skierowane* jest *ku* wcieleniu Syna Bożego. Używając terminologii scholastycznej można powiedzieć, że Wcielenie jest „przyczyną celową” (*causa finalis*) stwórczego i zbawczego działania Trójjedynego Boga we wszechświecie od samego początku. A cała historia wszechświata tocząca się po tym wydarzeniu może być postrzegana jako jego przedłużenie⁶ nie w sensie *incarnatio continua*, ale jako kontynuacja stwórczego i zbawczego działania wcielonego Logosu po swoim zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu mocą zesłanego Ducha Świętego. Innymi słowy, wcielenie odwiecznego Syna Bożego nie może być oddzielone ani od tego, co je poprzedza, ani od tego, co po nim następuje. Teilhard pisze, że Chrystus nie dokończył swojego dzieła, nie osiągnął swojej pełni. Wcielenie ma stać się pełnią obejmującą całą ludzkość w znaczeniu opisanym przez św. Pawła w Pierwszym Liście do Koryntian: „A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich.” (1 Kor 15,28)

W realizacji tego dzieła istotna rola wyznaczona została Kościołowi. Teilhard oświadcza, że Kościół Chrystusowy powinien pojmować siebie jako *oś*, wokół której cały proces gromadzenia i konwergencji może i powinien być realizowany.⁷ Kościół jest dla niego centralną osią powszechnej konwergencji,

4 Por. SMULDERS, P.: *La vision de Teilhard de Chardin*. Paris, 1964, s. 247–248.

5 TEILHARD DE CHARDIN, P.: *La vie cosmique* 1916. In: *Oeuvres, V: L'avenir de l'homme*. Paris, 1959, s. 396.

6 Por. SMULDERS, P.: *La vision de Teilhard de Chardin*, s. 251.

7 TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Oeuvres, VIII: La Place de l'Homme dans la Nature*. Paris, 1956, s. 249: „Si je parlais en ‘catholique’, je devais ajouter que, sans aucune ‘arrogance’, mais par exigence structurelle, l’Eglise (sous peine de se nier) *ne peut pas* ne pas se considérer comme *l’axe même* sur lequel peut et doit s’effectuer le mouvement attendu de rassemblement et de convergence.”

jak o tym napisał w liście 10 stycznia 1926 r. do ojca Augusta Valensi: „Nigdy nie byłem bardziej szczerze przekonany, że nie ma możliwego wyjścia dla «noosfery» poza *osią* chrześcijańską.”⁸

Teilhardowska idea chrześcijaństwa i Kościoła jako osi, wokół której dokonuje się cały ruch gromadzenia i konwergencji w historii zbawienia, jest bardzo inspirująca. Pytanie, jakie można postawić, to: Jak ta idea powinna być właściwie rozumiana? Postępując za tą podstawową intuicją francuskiego myśliciela i jezuitę, spróbuję odpowiedzieć na to pytanie, sugerując, że Kościół jest przyczyną celową (*causa finalis*) stwórczego i zbawczego działania Boga we wszechświecie.

Od czasów św. Augustyna przyjęło się mówić, że tzw. „sprawiedliwi” Żydzi i poganie, od sprawiedliwego Abła począwszy, z epoki Starego Testamentu byli członkami Kościoła nazywanego *Ecclesia ab Abel*. W koncepcji tej, przejętej i rozbudowanej przez niektórych współczesnych teologów, nie ma miejsca ani na rozróżnienie pojęć Królestwo Boże / Kościół, o czym czytamy w encyklice Jana Pawła II *Redemptoris missio*⁹, ani na rozróżnienie pojęć: „przynależność” i „przyporządkowanie” do Kościoła, jak naucza Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*¹⁰. Idąc za tymi rozróżnieniami, można by powiedzieć, że przed ustanowieniem Kościoła przez Chrystusa w sensie ścisłym nie było Kościoła, albo że był on w procesie formowania się. Dlatego też „święci poganie” epoki Starego Testamentu byli na Kościół Chrystusowy *ukierunkowani* i do niego *przyporządkowani*, choć jeszcze do niego w sensie ścisłym nie przynależeli. Kim zatem byli za ich życia? Byli członkami ich własnych religii – judaizmu biblijnego, jeśli chodzi o Żydów, i religii pogańskich, jeśli chodzi o pogan – i byli członkami Królestwa Bożego, które było w trakcie stawania się, a osią tego stawania się był Kościół Chrystusowy rozumiany jako *causa finalis* całego tego procesu gromadzenia i konwergencji. Podobnie można mówić o współczesnych niechrześcijanach. Nie są oni członkami Kościoła przynależąc do niego w sposób niedoskonały, ale są do niego „przyporządkowani”¹¹.

Pomocną analogią¹² do zrozumienia tego procesu może być odwołanie się do procesu ucłowieczania odwiecznego Logosu. Podobnie bowiem jak odwieczny Logos nie zawsze był Logosem wcielonym, lecz był w procesie wcielania się, analogicznie działo się z urzeczywistnianiem Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, w którego centrum znajduje się celebrowanie Eucharystii. Nawet jeśli źródło Kościoła znajduje się w odwiecznym zamyśle Boga

8 Cyt. in MOONEY, Ch. F.: *Theilhard de Chardin et le mystère du Christ : La révélation chrétienne dans un système évolutionniste de pensée*. Paris, 1968, s. 178.

9 JAN PAWEŁ II: *Encyklika Redemptoris missio : O stałej aktualności posłania misyjnego*. Watykan, 1990, nr 28.

10 Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 13–16.

11 Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 16.

12 Tu chciałbym podkreślić, że zgodnie z definicją analogii, jak wielkie byłoby podobieństwo, różnica jest jeszcze większa.

a jego urzeczywistnianie dokonywało się etapami, nie od samego początku celebrowana była Eucharystia, nie od samego początku „Kościół” był w pełni Kościołem Chrystusowym. Komentując Prolog do Ewangelii Jana, francuski teolog Joseph Moingt tak pisze o statusie Słowa w Bogu i o Jego procesie ucłowieczania się:

„Istnieje Ono odwiecznie i od zawsze w podwójnej relacji do Boga i do ciała Jezusa: do Boga, od którego czerpie istnienie wieczne razem z życiem i światłem, łaską i prawdą, których ma udzielić ludziom (...); do ciała Jezusa, którego pojawienie się przygotowuje w głębinach ciemności, którego genealogią kieruje przez swoje działania i objawienia w historii, i które w końcu przyjmuje (...) Swoją osobowość i odrębność czerpie Ono z tej podwójnej więzi z Bogiem i z Jezusem.”¹³

Tę intuicję francuskiego jezuita można także odnieść do rozumienia tajemnicy Kościoła jako przyczyny celowej stwórczego i zbawczego działania Boga we wszechświecie.¹⁴ Otóż, skoro – zgodnie z nauczaniem św. Pawła i całej Tradycji – Kościół to *Ciało* Chrystusa, zatem, można powiedzieć, że podobnie jako odwieczny Logos związany był z ciałem Jezusa z Nazaretu, analogicznie związany był On z Kościołem, który od samego początku, od momentu stworzenia świata był przez Niego i Ducha Świętego – „dwie ręce” Ojca – kształtowany i urzeczywistniany. Wiemy, że Ojcowie Apostolscy uważali, że świat został stworzony ze względu na Kościół. Pierwszym tekstem o genezie Kościoła, jaki w literaturze przedmiotu jest najczęściej przywoływany, to napisany w drugiej połowie II wieku tekst Hermasa *Pasterz*. Przedstawiona w nim *Ecclesia*, to sędziwa kobieta. Pisze o niej, że „pierwszą przed wszystkim Pan ją stworzył. Dlatego jest sędziwa – cały wszechświat został dla niej ukształtowany”¹⁵. Jak zauważa Henri de Lubac, pod wpływem judaistycznego przekonania o stworzeniu świata ze względu na Izrael, „Hermas powiedział tu o Kościele to, co myślał o sobie Izrael”¹⁶. Mamy zatem do czynienia z ideą Kościoła jako pierwszego ze stworzeń i jako *przyczyną celową* stworzenia o zbawienia świata. Przypomina o tym także *Katechizm Kościoła Katolickiego* (por. KKK, 760).

Innymi słowy, odwieczne i niepodzielne wspólne działanie Logosu i Ducha Świętego¹⁷ nie tylko przygotowuje w głębinach ciemności pojawienie się ciała Jezusa, którego genealogią kieruje przez swoje działanie i objawienie

13 MOINGT, J.: *Dieu qui vient à l'homme, 2 : De l'apparition à la naissance de Dieu : 1. Apparition*. Paris, 2005, s. 130.

14 Przedstawioną tu myśl rozwijam w mojej książce: KUBACKI, Z.: *Kościół, religie i zbawienie : O jedyności i powszechności zbawczej Kościoła oraz o zbawczej roli religii niechrześcijańskich*. Kraków, 2016, s. 389–398.

15 HERMAS: *Pasterz*. In: *Ojcowie apostołscy*. Warszawa, 1990, s. 140.

16 DE LUBAC, H.: *Medytacje o Kościele*. Kraków, 1997, s. 57.

17 Zgodnie ze starożytną zasadą, że działania Osób Boskich na zewnątrz są niepodzielne: „Opera Trinitatis ad extra indivisa sunt.”

w historii, i które w końcu przyjmuje, ale również przygotowuje pojawienie się Kościoła, którego pojawianie się także przygotowuje przez swoje działanie i objawienie na różnych etapach historii zbawienia, m.in. działając i objawiając się w różnych religiach niechrześcijańskich, a w sposób szczególny w judaizmie biblijnym. W ten sposób w jakimś sensie odnajdujemy patrystyczną ideę *Ecclesia ab Abel*. Niemniej – trzymając się zaproponowanego przez Yvesa Congara rozróżnienia na rzeczywistość Królestwa Bożego jako ludu Bożego w sensie szerokim, oraz na rzeczywistość Kościoła jako Ludu Bożego w sensie ścisłym, gdzie pierwsza choć zawsze związana z drugą, to jednak przekracza jego granice – tych poszczególnych etapów nie będziemy nazywać Kościołami w sensie ścisłym. Nazwiemy je rzeczywistościami ludu Bożego i Królestwa Bożego obecnymi w religiach niechrześcijańskich, które skierowane są ku i przyporządkowane do Kościoła ustanowionego przez Jezusa Chrystusa i celebrującego Eucharystię. Oznacza to, że religie niechrześcijańskie – te z okresu przed wcieleniem, jak i te istniejące po wcieleniu – jako instytucje Królestwa Bożego, zawsze związane są z Kościołem Chrystusowym, na niego nakierowane i do niego przyporządkowane. Dodać należy, że rozróżnienie to odnosi się jedynie do rzeczywistości ziemskiej w tzw. eschatologicznym międzyczasie. Najtrafniej wyraził to Yves Congar, mówiąc, że ze względu na działanie Logosu i Ducha Świętego obecne w religiach niechrześcijańskich dary prawdy i łaski są tam ostatecznie udzielane właśnie ze względu na Kościół i mają kierować ku niemu, bowiem te dary światła i łaski będące poza Kościołem są ostatecznie dla niego. Według niego, nie jest konieczne mówienie, że te dary łaski wszystkim udzielone są przez Kościół, lecz wystarczy powiedzieć, że te dary światła i łaski, działające na rzecz zbawienia poza widzialnymi granicami Kościoła, „są udzielane ze względu na Kościół, że kierują ku Kościołowi, albo też niewidzialnie włączają do Kościoła”¹⁸. W tym sensie Kościół – zarówno ten historyczny ustanowiony przez Chrystusa, jak i ten eschatologiczny – jawi się jako cel zbawczych darów prawdy i łaski udzielanych przez Boga poza jego granicami. Przede wszystkim odnieść to należy do religii istniejących przed wcieleniem, a następnie do wszystkich pozostałych, z judaizmem rabinicznym w szczególności.

W tym miejscu odwołać się możemy do refleksji Karla Rahnera na temat relacji między przyczyną sprawczą a przyczyną celową w odniesieniu do samoudzielania się Boga światu. Rahner zaczyna od podania definicji filozoficznej przyczyny celowej: „Pojęcie *causa finalis* ujmuje potencję stwórczą, energię celu jako to, co pobudza i prowadzi ów proces do celu”¹⁹. Następnie definicję tę stosuje do historii zbawczego samoudzielania się Boga światu: „Jeśli zaś rozumiemy historię jako jedność, to, chociaż zmierza ona niejako ku otwierającej się przed nią przyszłości, właśnie dlatego i w tej mierze jest przez tę przyszłość prowadzona. Celem nie jest tylko to, co jako nieobecne

18 CONGAR, Y.: *Kościół, jaki kocham*. Kraków, 1997, s. 56.

19 RAHNER, K.: *Podstawowy wykład wiary*. Warszawa, 1987, s. 162.

w historii jest wytwarzane, ustanawiane czy osiągnane, ale także jest nim już *causa finalis*, przyczyna, siła poruszająca owego ruchu ku celowi. Cały ruch owej historii samoudzielenia się Boga żyje osiągnięciem swojego celu, swojego punktu kulminacyjnego, wydarzeniem swej nieodwracalności, a więc właśnie tym, co nazywamy Zbawicielem absolutnym²⁰. W taki sposób, opierając się na filozoficznym pojęciu *causa finalis*, Rahner uzasadnia teologiczną prawdę, że cały proces samoudzielenia się Boga ludziom realizowany jest przez Jezusa Chrystusa rozumianego jako „Zbawiciel absolutny”. Rahner określa wcielenie i krzyż Chrystusa mianem „przyczyny celowej” powszechnego i istniejącego od zawsze zbawczego udzielania się Ducha Świętego w świecie, „danego wraz ze zbawczą wolą Boga i nie mającego żadnej innej przyczyny poza Bogiem”²¹. Natomiast, zgodnie z prawdą objawienia, udzielanie się Ducha Świętego jest określone jako przyczyna sprawcza wcielenia i krzyża. Oto najważniejsze w tym względzie stwierdzenie, w którym wcześniejsze rozważania na temat *causa finalis* znajdują przełożenie na teologię trynitarną zbawczego współdziałania Syna i Ducha:

„Możemy słusznie powiedzieć, że w tej mierze, w jakiej powszechne działanie Ducha jest z założenia ukierunkowane na kulminacyjny punkt swojego historycznego pośrednictwa, innymi słowy, w tej mierze, w jakiej wydarzenie Chrystusa jest przyczyną celową udzielania Ducha światu, ów Duch jest z założenia i wszędzie Duchem Jezusa Chrystusa, wcielonego Słowa Bożego. Udzielony światu Duch ma wewnętrzne odniesienie do Jezusa Chrystusa, nie tylko w przekraczających świat zamysłach Boga, które były względem niego zewnętrzne, ale właśnie sam w sobie jako udzielony światu: ten drugi jest «przyczyną» tego pierwszego, jakkolwiek zarazem prawdziwa jest relacja odwrotna, tak jak w przypadku jedności i różnicy oraz relacji wzajemnego uwarunkowania między przyczyną sprawczą a przyczyną celową. O ile przyczyna sprawcza wcielenia i krzyża, to znaczy Duch, niesie w sobie swój własny cel jako wewnętrzną entelechię i realizuje swoją własną istotę (jako Duch udzielony światu) dopiero we wcieleniu i krzyżu, o tyle jest on z założenia Duchem Jezusa Chrystusa. O ile ów Duch zawsze i wszędzie przynosi wiarę usprawiedliwiającą, o tyle ta wiara jest z założenia zawsze i wszędzie wiarą, która rodzi się w Duchu Jezusa Chrystusa, zawsze w tym swoim Duchu obecnego i działającego w każdej wierze.”²²

Tę myśl Rahnera odnośnie do relacji między Jezusem Chrystusem a Duchem Świętym, gdzie jest powiedziane, że Duch jest z założenia i wszędzie Duchem Jezusa Chrystusa, Wcielonego Słowa Bożego, odnieść możemy do Kościoła, gdyż on też jest Ciałem Chrystusa.

20 RAHNER, K.: *Podstawowy wykład wiary*.

21 RAHNER, K.: *Podstawowy wykład wiary*, s. 259.

22 RAHNER, K.: *Podstawowy wykład wiary*, s. 259–260.

W podobnym stylu pisze wspomniany francuski jezuita, Joseph Moingt. Wyraźniej niż Rahner wskazuje on na konstytutywną więź między powszechnym i zbawczym działaniem Ducha Świętego, Ducha Chrystusa, a Kościołem. Pisze: „Zbawienie, które nie przychodzi *przez* Kościół, *nie* jest *bez* niego, gdyż Duch Chrystusa, Duch Kościoła, włącza go w swoje zbawcze działanie *poza* *nim* (...) i łączy w swojej własnej osobie niewidzialne drogi zbawienia, które kreślił we wszechświecie, z tymi, które kreśli w Kościele, aby był widzialnym znakiem zbawienia przez Chrystusa.”²³ Podobnie jak inni teologowie, również Moingt podkreśla rolę Kościoła pielgrzymującego jako znaku – znaku zbawienia przez Chrystusa. Natomiast wyraźniej od innych wskazuje na konstytutywną więź między Duchem Świętym a Kościołem. Wskazuje na istnienie tej więzi szczególnie po wniebowstąpieniu Jezusa i zesłaniu Ducha Świętego. Naszym zdaniem, więź ta sięga jeszcze głębiej, sięga odwiecznych zamiarów Trójcy dotyczących stworzenia i zjednoczenia wszystkiego w Jezusie Chrystusie.

Cała Tradycja z Soborem Watykańskim II na czele podkreśla, że Kościół pielgrzymujący nie jest ostatecznym celem i wypełnianiem odwiecznego Bożego zamysłu. Celem jest Kościół w niebie czasów ostatecznych, kiedy Chrystus pojedna wszystko w sobie i podda Bogu Ojcu. Dopiero wówczas Kościół osiągnie swój cel. Dopiero wtedy w pełni stanie się Mistycznym Ciałem Chrystusa. Jest to najgłębszy sens i logika tajemnicy Wcielenia, o której pisze także Teilhard de Chardin (o czym wspomnieliśmy na samym początku), jak i właściwego rozumienia proponowanej przez nas tezy o Kościele jako przyczynie celowej wszelkiego zbawienia. Jak pisze polski teolog Henryk Bogacki, spojrzenie eschatologiczne na Kościół właściwie naświetla charakter Kościoła pielgrzymującego jako instytucji i jako powszechnego sakramentu zbawienia.²⁴ Z końcem świata Kościół pielgrzymujący zakończy swe pośrednictwo, a wszelkie rozróżnienie na rzeczywistość Królestwa Bożego i Kościoła zaniknie. W tym eschatologicznym międzyczasie Kościół pielgrzymujący wypełnia swoje pośrednictwo zbawcze jako powszechny sakrament zbawienia. Razem z Congarem powiemy zatem, że *nie wszystkie* dary prawdy i łaski udzielane były i są przez niego. W tym zbawczym pośrednictwie narzędziami w ręku Boga mogły i nadal mogą być inne religie jako takie, pośród których judaizm biblijny i pobiblijny zajmował i zajmuje szczególnie i jedyne miejsce. Jednak, te dary prawdy i łaski były i nadal są udzielane ze względu na Kościół, w tym sensie że kierowały i nadal kierują ich wyznawców ku Kościołowi – ku Kościołowi pielgrzymującemu na ziemi, a przede wszystkim ku Kościołowi eschatologicznemu w niebie. W tym sensie,

23 MOINGT, J.: *Dieu qui vient à l'homme, 2 : De l'apparition à la naissance de Dieu : 2. Naissance*. Paris, 2007, s. 745. W innym miejscu, reflektując na temat działania Ducha Świętego, którego dał nam Jezus, ten sam autor pisze o Jego obecności i działaniu w miejscach, w których wydaje się, że Jezusa nie ma: „Duch tam jest i jest On w inny sposób Zbawicielem, nosicielem zbawienia Jezusa innymi drogami, niewidzialnymi, innymi od dróg religii chrześcijańskiej, ale jako ten, który jest Duchem Chrystusa, a zatem także Kościoła, który jest Jego ciałem.” (MOINGT, J.: *Dieu qui vient à l'homme, 2 : De l'apparition à la naissance de Dieu : 2. Naissance*, s. 816.)

24 Por. BOGACKI, H.: Misterium Kościoła pielgrzymującego. In: BOGACKI, H., MOYSA, S. (ed.): *Kościół w świetle soboru*. Poznań, 1968, s. 89.

powracając ponownie od myśli Teilharda de Chardin, możemy powiedzieć, że Kocioł Chrystusowy jest centralną *osią* powszechnej konwergencji, wokół której dokonuje się dzieło jednoczenia ludzkości z Bogiem.

Literatura

- BOGACKI, H.: Misterium Kościoła pielgrzymującego. In: BOGACKI, H., MOYSA, S. (ed.): *Kościół w świetle soboru*. Poznań, 1968, s. 53–95.
- CONGAR, Y.: *Kościół, jaki kocham*. Kraków, 1997.
- DE CHARDIN, T.: *Oeuvres, V : L'avenir de l'homme*. Paris, 1959.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Oeuvres, VIII : La Place de l'Homme dans la Nature*. Paris, 1956.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Środowisko Boże*. Warszawa, 1964.
- DE LUBAC, H.: *Medytacje o Kościele*. Kraków, 1997.
- HERMAS: Pasterz. In: *Ojcowie apostołscy*. Warszawa, 1990.
- JAN PAWEŁ II: *Encyklika Redemptoris missio : O stałej aktualności posłania misyjnego*. Watykan, 1990.
- KUBACKI, Z.: *Kościół, religie i zbawienie : O jedyności i powszechności zbawczej Kościoła oraz o zbawczej roli religii niechrześcijańskich*. Kraków, 2016.
- KULISZ, J.: Nowe oblicze Kościoła. In: KULISZ, Józef, ADAM, Anton, BRAUNSTEINER, Gloria (ed.): *Vybrané pohľady na konštitúciu Lumen gentium*. Trnava, 2014.
- MOINGT, J.: *Dieu qui vient à l'homme, 2 : De l'apparition à la naissance de Dieu : 1. Apparition*. Paris, 2005.
- MOINGT, J.: *Dieu qui vient à l'homme, 2 : De l'apparition à la naissance de Dieu : 2. Naissance*. Paris, 2007.
- MOONEY, Ch. F.: *Theilhard de Chardin et le mystère du Christ : La révélation chrétienne dans un système évolutionniste de pensée*. Paris, 1968.
- RAHNER K.: *Podstawowy wykład wiary*. Warszawa, 1987.
- SMULDERS P.: *La vision de Teilhard de Chardin*. Paris : DDB, 1964.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II: *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*. Tekst łacińsko-polski. Paris, 1967.

Zbigniew Kubacki SJ
Papieski Wydział Teologiczny – Collegium Bobolanum
Ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa