

KS. CZESŁAW S. BARTNIK

Z REFLEKSJI NAD ARTYKUŁAMI  
W *ENCYKLOPEDII KATOLICKIEJ*:  
PERSONALIZM I TEILHARDYZM

*Encyklopedia Katolicka* budzi podziw ze względu na obiektywizm, niezwykle szeroką tematykę, głębokie ujęcia, wielostronność, bogactwo informacji, aktualizację, fachowość i obfitość bibliografii. Ostatnie tomy trochę ucierpiały z powodu pośpiechu wydawniczego, co zostało spowodowane limitem dotacyjnym ze strony Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki, ale i tak utrzymały bardzo wysokie walory naukowe i informacyjne. Jednakże zawsze jest problemem oddanie w hasła pełni treści w języku lakonicznym i bardzo skrótowym, przy czym klasyczny typ każdej encyklopedii powoduje, że na ogół szybko się ona starzeje w zakresie najbardziej aktualnych stanów wiedzy i badań. Stąd z reguły czytelnik często życzyłby sobie więcej po lekturze hasła ze swojej specjalności. Ale to normalne.

1. Bardzo ważnym hasłem dziś jest „Personalizm w filozofii” (EK XV, kol. 337-538, Tadeusz Guz). Nad personalizmem pracuję od wielu lat i rozumiałem, że trzeba tu rozróżniać: personalizm jako naukę o człowieku jako osobie, czyli personologię filozoficzną, albo inaczej: antropologię personalistyczną, oraz personalizm jako system, czyli ogólny kierunek myślowy, wychodzący z fenomenu osoby, ale nie ograniczający się do niego, lecz obejmujący całość bytu i jego dziedziny. Brak tego rozróżnienia prowadzi do nieporozumień. Tomista, na przykład, będzie personalistą w ramach traktowania o bycie osobowym, ale w całości rozwija system św. Tomasza, czyli arystotelizm, albo i marksista może traktować o człowieku jako „osobie”, ale w całości rozwija marksizm. I dlatego o kimś, kto rozwija tylko personologię (np. dobrze ten termin stosuje w psychologii Tomasz Jankowski), nie można mówić, że jest personalistą w tym samym znaczeniu, co o kimś, kto rozwija ogólny system, kierunek personalizmu, gdyż personalizm w znaczeniu personologii można rozwijać

w ramach najrozmaitszych kierunków filozoficznych. Autor hasła „personalizm w filozofii” podaje wprawdzie w bibliografii autorów i pozycje także w ścisłym, systemowym znaczeniu, ale *in corpore* zajmuje się tylko personologią. Przy czym i ta została ściśnięta tylko do jednej kolumny tekstu, podczas gdy np. marksizm ma 6 kolumn, egzystencjalizm 7, strukturalizm 6.

Jednak mówiąc dokładnie, nie winię Autora hasła ani za krótkość, bo to zapewne limit redakcji, ani za ograniczenie się do samej antropologii personalistycznej, gdyż w tym drugim punkcie taki sam błąd popełniają chyba wszystkie współczesne encyklopedie zagraniczne. A szkoda, bo personalizm, jako teoria bytu, wychodzi dziś na czoło ogólnego życia umysłowego nie tylko w kulturze europejskiej, ale i powoli na innych kontynentach, np. w Ameryce, w Azji Południowej (np. na Tajwanie, w Korei Południowej) i gdzie indziej. W encyklopediach europejskich występuje taki egoistyczny model myślowy, że jakiś problem jest odnoszony do czasu, kiedy pojawiła się jego nazwa w Europie. Na przykład personalizm antropologiczny jako nauka wywodzi się od pojawienia się terminu „personalizm” u F. Schleiermachera w 1799 r., poza ten czas wychodzi się tylko przygodnie. Owszem jest w tym jakiś tryb myślowy, sięgający do czasów pradawnych. Oto w prastarym micie sumeryjskim występuje onomastyczna teoria stwarzania: bóg Enki mówi do Nammu, bogini wszystkich bogów: „Matko moja, stworzenie (człowiek), którego imię wymówiłaś, zaistniał”. A także mit kosmologiczny z II tysiąclecia przed n.Chr., enuma elisz tak mówi o okresie przed stworzeniem świata: „Kiedy na wysokościach niebo nie zostało jeszcze nazwane, a poniżej ziemia nie miała swego imienia”. Według Księgi Rodzaju, żeby rzeczy mogły tworzyć świat ludzki, Adam musiał nadawać im „nazwy”, „imiona” (Rdz 2,19-20). Ale dziś „termin” rozumiany jest dużo płycej i dla rozwoju nauki musi być rozważana jego treść nieraz daleko poza nim, a więc i przed nim czasowo, poprzez dogłębną analizę terminów z kontekstów pokrewnych, jak choćby „oblicze”, „duch”, „purusza” lub Atman w Upaniszadach czy w wedancie Śankary i inne.

W każdym razie i *Encyklopedia Katolicka* nie może „wszystkiego zabierać dla siebie”, lecz musi być powszechna w tym, co jest i u innych. A zatem nie można mówić, że „personalizm (antropologia personalistyczna) występuje zasadniczo na obszarze kultury chrześcijaństwa katolickiego”, gdyż występuje – może jeszcze w większej mierze – w nauce protestantów, prawosławnych i wierzących judaistów. Nie powinniśmy również mówić w filozofii, że „istotą personalizmu jest Jezus Chrystus” (kol. 378), co jest już tezą wiary. W rezultacie nasza personologia byłaby czysto fideistyczna, jak u Lutera. Owszem, Jezus Chrystus jest dla nas w teologii Osobą w sensie absolutnym, ale personalizm filozoficzny wyrasta na pewnym poziomie z czystego rozumu. To tylko Luter pojął osobę czysto fideistycznie, mówiąc, że „fides facit personam” (WA 39 I 283). Nie jest też poprawna uwaga, że według P. Teilharda de Chardin byt osobowy powstał na gruncie „ewolucji samego Logosu objawionego”, gdyż według Teilharda byt osobowy ontogenetyczny powstał na drodze unifikacji jako najwyższy przeskok mutacji w psychosferze, dopełnił się w noogenezie, a osiągnął stan „superosobowy” w Chrystusie jako Osobowej Omedze (*Oeuvres de Pierre de Chardin*, t. 1-13, Paris 1955-1976, t. 1, s. 200; t. 6, s. 71 i in.), która przyciąga ku sobie na sposób ewolucji całe stworzenie, zresztą za tekstem biblijnym Ef 1,10: „aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie”.

W drugiej części hasła Autor wymienia cały szereg personalistów, personologów, jak i systemowych (bez rozróżnienia), wśród nich siebie i swoją skromną osobę, ale tylko na poziomie takich, co „analizowali personalizm jako pojęcie”. To jest zanegowanie znaczenia personalizmu. Jest się personalistą głównie przez to, że się go tworzy. A co znaczy sama „analiza personalizmu jako pojęcia”? Samego pojęcia? Gdy np. analizuję pojęcie marksizmu, to jestem marksistą? To jakaś niezręczność. Może ze strony redakcji? Personalisci są wymienieni według narodowości, można więc byłoby ująć także personalistów włoskich, hiszpańskich i rosyjskich. A wreszcie byłoby pożądane, żeby wspomnieć na jakie dziś dziedziny nauk i życia personalistyczna koncepcja człowieka najmocniej wpływa, choć zdaję sobie sprawę, że na to wszystko nie pozwalał limit wierszy. Piszę to z żalem, gdyż personalizm został w EK bardzo pomniejszony, i to w sytuacji, gdy mamy dwie katedry personalizmu, jedną na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, a drugą na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (por. Cz.S. B a r t n i k, *Personalizm*, Lublin 2013<sup>4</sup>; t e n ż e, *Szkice do systemu personalistycznego*, Lublin 2006).

2. Godny uwagi jest temat teilhardowski, na który składają się hasła: „Teilhard de Chardin Pierre, życie i dzieła”, EK XIX, kol.582-584 (Anna Kozak), „Myśl filozoficzna i teologiczna”, kol.584-585 (Mariusz Konieczny) i „Teilhardyzm”, kol. 586 (Anna Czajczyk). Dwa pierwsze hasła są spokojne i klasyczne, natomiast trzecie: „Teilhardyzm” jest napisane z zębem filozoficznym, ale mocno prowokuje do dyskusji, gdyż wydaje się, że opiera się na jakichś źródłach polemicznych i propagandowych. I trzeba, jak myślę, zabrać głos, bo Encyklopedia żyje zazwyczaj długo i powinna obrazować raczej naukę już bardziej ogólnie ukształtowaną, choć tematyka teilhardyzmu jest bardzo rozbudowana, wieloraka i operuje sobie tylko właściwym językiem.

Myślę, że dobrze byłoby od razu podać, że jest to system ewolucji uniwersalnej, gdyż to ustawia go najlepiej pośród innych systemów i zarazem pomaga rozumieć podstawowe tezy. Podanie zaś, że jest to „system antropocentryczny” niewiele mówi, bo takich jest bardzo wiele, a tym bardziej, że gdzieś od r.1935 jest on raczej chrystocentryczny, gdy wtedy Teilhard przyjął, że Chrystus jest osobową Omegą wszelkiej rzeczywistości stworzonej.

Następnie mamy już wielki błąd, kiedy jest powiedziane, że jest to „łączenie teorii ewolucji z filozofią, teologią katolicką i ... marksizmem”. A na końcu hasła zawarte jest błędne sformułowanie, a mianowicie, że „religię prawdziwą – według Teilharda – mogą stworzyć połączone ze sobą katolicyzm i marksizm”. Tutaj ktoś nie zrozumiał kompletnie języka Teilhardowego. Teilhard mówi o dwóch kierunkach działań, symbolizowanych przez dwa ujęcia Boga: albo kierunek tradycyjnie katolicki „ku transcendencji”, „ku górze” (*en haut*), albo kierunek „ku immanencji”, ewolucyjny, „naprzód” (*en avant*), który reprezentuje między innymi marksizm, inaczej mówiąc: „terenizm”. I uważa, że chrześcijanie powinni dziś łączyć oba te kierunki. Oto przykład: „Comme j'aime à dire, la synthèse du „Dieu” (chrétien) de l'en-haut et du „Dieu” (marxiste) de l'en-avant, voilà le seul Dieu que nous puissions désormais adorer „en esprit et en vérité” (Lettre de mai-juin 1952). „Dieu traditionnel de l'En-Haut [...] et le Dieu de l'En-Avant” (*Le Coeur de la matière, Oeuvres*, t. 13, s. 21 nn.).

Słusznie jest dalej powiedziane, że Teilhardowi zarzucano panteizm, i on ten zarzut brał pod uwagę, dlatego odpowiadał, że głosi raczej „panchrystyzm”, gdyż Boga pojmował na sposób biblijny i katolicki (1950, *Le Coeur de la matière, Oeuvres*, t. 13, s. 21 nn.; 1955 *Le Christique*, tamże s. 96 nn.).

Jeżeli chodzi o wpływy na Teilharda, to ja nie zauważyłem takich ani ze strony I. Kanta, ani E. Husserla, ani S.A. Kierkegaarda, ani A.N. Whiteheada. Teilhard mówił, że stosuje fenomenologię, ale raczej typu jońskiego. A jeżeli chodzi o H. Bergsona, to odrzucał jego ideę ewolucji dyspersywnej, przyjmując natomiast ewolucję konwergentną, spełniającą się ostatecznie w Punkcie Omega, czyli w Osobie Chrystusa. I do takiej koncepcji starał się odnosić wszelkie zjawiska, ujmowane naukowo i filozoficznie, z konfrontacją też z niektórymi pojęciami teologicznymi, bez badania ich treści wewnętrznych.

Również wielkim błędem jest zdanie, że teilhardyzm to jest „ewolucja będąca autorealizacją Absolutu i przebiegająca od Absolutu jako „punktu A” (Absolut to byt i niebyt jednocześnie) do Absolutu jako „punktu Omega” (Jezus Chrystus)”. Jakieś źródło pomyliło teologię z chrystologią. Tymczasem w teologii Teilhard przyjmuje pojęcie Boga biblijne i klasyczne, jako Stwórcy świata. Nie można mu przypisywać poglądów J. Böhmego („nicłość Boża”), ani poglądów E.W. von Schellinga (Bóg ewoluuje od nie-Boga do Boga lub od Nieświadomości do Świadomości, ani wreszcie poglądów N.A. Bierdiajewa („Nicłość Boża”, Ungrund, i „Byt i nie-Byt jednocześnie”). Teilhard uczył wyraźnie, że istnieje Trójca Święta jako zwarstwienie Jednego (Boga) w sobie przez pozycję absolutną. I Trójca stwarza w dwu fazach: a) w fazie projekcji z Cienia (Niebytu+, Mnogości absolutnej) i b) w fazie redukcji Mnogości do Jedności. W oryginale: „1) Trinité: Clivage de l’Un sur soi, par position absolue, 2) Création= a) Projection de l’Ombre (Néant +, Multiple absolu), b) Réduction du Multiple à l’Un. Ainsi la Création est un 2<sup>e</sup> Temps dans la Théogénèse, d’un autre ordre” (*Journal*, 3 janvier 1946). Teilhard wyklucza w swej koncepcji stworzenia preegzystencję materii (*Oeuvres*, t. 3, s. 188), choć terminy: *Le Néant créable*, czy *la Multitude créable* nie są jasne. Ale stworzenie, choć dokonujące się poza Bogiem, jednak – według Teilharda – w jakimś analogicznym sensie „dopełnia” Trójcę. „Teogeneza” zaś jest pojmowana przez Teilharda w sensie dalekiej analogii. Słowo to nie oznacza „stawania się” (*devenir de Dieu*) Bogiem, lecz w samym Bogu, życie i dynamizm relacji między trzema Osobami, przez które Bóg „przeciwstawia się trynitarnie sobie samemu i nie istnieje inaczej, jak tylko jednocząc się”. Stworzenie zaś dokonuje się poza Bogiem i w historii jako jednoczenie mnogości i jako przygotowanie Chrystogenezy i Pleromy, co odpowiada jako pewna konieczna harmonia wewnętrznemu życiu Trójcy (por. 1948 *Comment je vois, Oeuvres*, t. 11, s. 207 nn.).

Oczywiście stworzenie w ujęciu Teilharda nie jest do końca jasne, a przede wszystkim jest inne niż w tomizmie, przypomina raczej ujęcia mistyczne. Rozwijana jest głęboko immanencja Boga w świecie, którą realizuje Chrystus jako Wcielony Bóg. Działa On wraz z Ojcem i staje się Twórcą Ewolucji (*Évoluteur*), Chrystusem Kosmogogenezy, Humanizatorem ludzkości, Chrystusem Totalnym, Uniwersalnym, Omega, i w Jego Ciele mistycznym dokona się Pleroma świata niestworzonego i stworzonego (*Oeuvres*, t. 9 s. 114; t. 1, s. 286 nn.).

Ciekawe, że ideę Chrystusa, jako osobowej Omegi, podsunęły Teilhardowi pewne teksty Pawłowe, stanowiące wielką trudność dla egzegetów do dziś. Oto niektóre.

„Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa [...] w Nim (w Chrystusie) powziął przedtem postanowienie dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1,3.9-10). „Bóg Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec chwały [...] wskrzesił Go [Chrystusa] z martwych i posadził po swojej prawicy na wyżynach niebieskich, ponad [...] wszelkim imieniem wzywany nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłym. I wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią (*Pleroma*) Tego, który napełnia wszystko wszelkimi sposobami” (Ef 1,17.20-23). „On (Chrystus) jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne [...] Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie. I On jest Głową Ciała – Kościoła. On jest początkiem (*arche*), Pierworodnym spośród umarłych, aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim. Zechciał bowiem (Bóg), aby zamieszkała w Nim cała pełnia (*pan to pléroma*), i aby przez Niego znów pojednać wszystko ze sobą: przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża” (Kol 1,15-20). „A gdy już wszystko zostanie Mu [Chrystusowi] poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkim” (I Kor 15,28, Itala).

W uproszczony również sposób zostało napisane, że „duch to tylko inny stan istnienia materii”. Teilhard starał się uniknąć zarówno dualizmu skrajnego, jak i monizmu człowieka. Dlatego przyjmuje jedno „tworzywo wszechświata (*l'Etoffe de l'Univers, Weltstoff*), które strukturalnie jawi się dwojako (*biface par structure*): materialnie (*Dehor*) w swej złożoności, a duchowo (*Dedans*) w swej unifikacji, czyli centracji”. I tak jednak „duch-ciało” (*Esprit-Matière*) stanowią pewną diadę, „byt parzysty” (*entité couplée*), gdzie jedna strona nie jest sprowadzalna do drugiej (1948 *Comment je vois, Oeuvres*, t. 11, s. 221 n.; por. *Oeuvres*, t. 2, s. 37 nn.; t. 6, s. 74; t. 7, s. 63 n.).

Nie można też uważać Teilharda za heglistę w tym sensie, żeby mu przypisywać pogląd, iż „prawa ewolucji wszechświata są prawami myśli Absolutu”. Takie prawa, jak: ewolucja, ruch od mnogości ku jedności i odwrotnie, prawa czasu-przestrzeni, prawo złożoności-świadomości, historyczność świata, ciągłość-nieciągłość, skoki rozwojowe, centracja, konwergencja, totalizacja, omegalizacja itd. – to nie są myśli Boże, lecz prawa stworzonego świata. Oczywiście nie mówię o Opatrzności i misterium Immanencji Bożej.

Jest coś nie tak z twierdzeniem, że według Teilharda „kryterium prawdziwości (religii) stanowi jej zgodność z wynikami nauk szczegółowych” i że „człowiek powinien wybrać tę religię, która stanowi najlepszą płaszczyznę dla jego osobowego rozwoju”. Otóż były wśród filozofów i teologów w tamtych czasach próby weryfikowania prawd wiary przez ich zgodność z tezami nauk i filozofii. Był to tzw. konkordyzm. Lecz Teilhard odrzucał konkordyzm zdecydowanie. Metodzie tej przeciwstawia wewnętrzną, spontaniczną, ukrytą i autonomiczną konwergencję między wiarą a nauką i tworzenie pozytywnie uzupełniającej się całości diadycznej. Nazywa to „koherencją” (*cohérence*) (*Oeuvres*, t. 11, s. 177 nn.; *Lettre 14 avril 1953*). Teilhard nie mówił o żadnym wybieraniu sobie religii według jej odpowiedności dla rozwoju oso-

bistego. Lecz odwrotnie, uważał, iż jedynie katolicyzm wspiera duchowy i praktyczny rozwój osobowości i nie miał żadnych wątpliwości co do absolutnej prawdziwości chrześcijaństwa, i twierdził, że osią ewolucji ludzkości jest katolicyzm, a w nim prymat Biskupa Rzymu. Uważał, że katolicyzm daje jedyne kategorie, jak ideę Chrystusa jako Boga-Człowieka, dla powszechnej wizji świata, także dla świata naukowego (np. 1955, *Le Christique, Oeuvres*, t. 13, s. 96-117). Dlatego wielokrotnie starał się o audiencję u papieża Piusa XII, lecz władze zakonne nie dopuściły do tego, uważając przede wszystkim, że sama idea ewolucji jest herezją.

I wreszcie krzywdzące jest twierdzenie, że teilhardyzm „stanowi inspirację (szczególną?) dla ruchu New Age i innych ruchów alternatywnych”. Ten prąd pseudoreligijny, będący zbieraniną wszystkich błędów w historii, jest przeciwny teilhardyzmowi i całej tradycji judeochrześcijańskiej, ale czasami nawiązuje i do Biblii, źle ją tłumacząc. Czyżby Biblia była inspiracją dla New Age?

Prawdą jest natomiast, że teilhardyzm jest dla klasycznej myśli katolickiej bardzo kontrowersyjny. Najlepiej świadczy o tym fakt, że władze zakonne nie pozwalały mu drukować swoich rzeczy z zakresu filozofii, teologii i mistyki, za życia wyszły tylko niektóre, i w ogóle były przeciwnie forsowaniu idei ewolucji uniwersalnej, którą zaczął on powoli szkicować już od roku 1911. Dopiero po śmierci jego maszynopisy i manuskrypty przejął międzynarodowy Patronat uczonych i wydawców świeckich. Tekstów filozoficznych i teologicznych wydano 13 tomów, ponadto 11 tomów jeszcze raz jego prac naukowych (*L'Oeuvre scientifique*, ed. N. et K. Schmitz-Moormann, t. 1-11, Freiburg i. Br. 1971) (szkoda, że A. Kozak ich nie wyodrębniła), a także wiele tomów jego listów, w których poruszał tematy naukowe, filozoficzne i teologiczne (władze zakonne nie zgodziły się tylko na publikację jego dziennika osobistego). Na początku uderzyła fala wielkiej krytyki, oskarżająca Teilharda o wszelkie błędy, herezje i szalierstwa intelektualne: anonimy, Philippe de la Trinité (J. Rambaud), A. Combes, L. Salleron, M. Vernet, D. von Hildebrand i wielu innych. Ale kiedy wyszło więcej tekstów, wzbudziła się ogromna fala zafrapowanych myślą Teilharda, właściwie to na całym świecie. W tej sytuacji zareagował Rzym. Święte Oficjum 6 sierpnia 1962 r. wydało monit stwierdzający, że „niektóre” dzieła Teilharda mają wiele niejednoznaczności, a nawet ciężkich błędów, godzących w naukę katolicką i dlatego zamieszczono przestrożę do przełożonych wyższych uczelni katolickich, łącznie z seminariami duchownymi, by strzegli młodzież przed tymi dziełami. Domyślnie chodziło głównie o to, że Teilhard przenosi idee ewolucji z nauk pozytywnych do filozofii i teologii. Podobnie wypowiedziała się potem w r. 1982, za Jana Pawła II, Kongregacja Nauki Wiary.

Krytycy zarzucali – i niektórzy nadal zarzucają – mieszanie metod naukowych z filozoficznymi i teologicznymi, gnostycyzm, naturalizm, modernizm, brak myśli metafizycznej, fałszowanie doktryny katolickiej i inne rzeczy. Wielu teologów rzymskich zarzucało Teilhardowi przede wszystkim, że rozciągnął on postać Chrystusa na cały kosmos i na wszelką rzeczywistość, i że nie uznał porządku nadprzyrodzonego, nawet odkupienie potraktował jako „chrystyfikację”. Co do „Chrystusa kosmicznego”, to istotnie Teilhard dopisał Chrystusowi niejako „trzecią naturę”, a mianowicie – mówił – skoro Syn Boży stał się realnym człowiekiem, czyli częścią także materialną kosmosu, to przyjął nie tylko naturę ludzką, ale także i „kosmiczną”, choć tylko w sensie wtórnym. Do dziś zarzuca się Teilhardowi, dosyć słusznie, że miesza różne

plaszczyzny: naukową, filozoficzną, teologiczną i mistyczną – problemy metodologiczne. Jednak nie ma racji ks. dr Mariusz Konieczny, że nie był to system spójny i zwarty (kol. 584). Wprost przeciwnie, jest to system niezwykle zwarty i spójny w swej konstrukcji i logice, tyle że kategorie ewolucji odniósł do niektórych dziedzin na sposób co najmniej wątpliwy, jak np. do Trójcy Świętej. Przy czym nie stosował w sposób dostateczny kategorii analogii, co czyni doskonale tomizm, same pojęcia *discontinuité* (nieciągłość) czy *seuil* (punkt krytyczny) nie wystarczają. Jednak trzeba pamiętać, że Teilhard nie chciał traktować o rzeczywistościach religijnych i dogmatycznych w sobie, w ich głębi, lecz tylko posługiwał się niejako fenomenologią dogmatyczną, strukturami językowymi i pod koniec robił wiele, zwłaszcza w notatkach czysto osobistych lub w listach, bardzo luźnych szkiców pomysłowych, na podobieństwo do Leonarda da Vinci, i nie wprowadzał ich w *corpus* systemu.

Jednakże Piotr Teilhard de Chardin wywarł olbrzymi wpływ na współczesną myśl katolicką o charakterze pozytywnym. Poważnie i refleksyjnie przyjęły go i pisały o nim setki i tysiące uczonych wszelkich orientacji. Kard. Karol Wojtyła pisał w 1972 r., że dzięki tej myśli Sobór Watykański II przyjął za podstawę swej wizji świata ewolucję świata i ewolucję samego chrześcijaństwa, co tak niedawno jeszcze było nie do pomyślenia. (*U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 145-153). Ogólnie też stwierdza się, że myśl Teilharda miała dyskretny wpływ na otwarcie się Kościoła na świat współczesny, co uwidoczniło się wyraźnie w nauce Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym (*Gaudium et spes*). A i sam św. Jan Paweł II w swej encyklice *Ecclesia de Eucharistia* (Rzym 2003, nr 8), mówiąc o celebracji Eucharystii „na ołtarzu świata” i „jednoczącej niebo z ziemią”, wziął ten mistyczno-teologiczny motyw żywcem z Teilharda „La Messe sur le Monde” (w: *Hymne de l’Univers*, Paris 1961, s. 17-37). Słynny teolog, o. Yves M.J. Congar OP, słusznie powiedział o Teilhardzie: „Sam jeden przedstawił pewną syntezę dosyć uzasadnioną, żeby można było ująć integralnie w wizji koherentnej człowieka i jego historię, świat, jego przeszłość, jego dzieje, jego przyszłość” (1973). Również Joseph Ratzinger (Benedykt XVI) poważnie traktuje Teilharda i czyni dużo odniesień do niego, choć nie akceptuje ewolucjonizmu uniwersalistycznego (por. np. *Opera Omnia*, t. X, wyd. pol., red K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2014, s. 155, 183, 383, 498 i inne).

Istotnie teilhardyzm nie jest bez wielkich zarzutów, choć często myśl klasyczna nie zadaje sobie trudu, by przełożyć właściwie jego język i dobrze odczytać oryginalną myśl teilhardowską do końca. W rezultacie nie jest herezją, ani też nie jest jakąś ugruntowaną doktryną katolicką, lecz jest jednak wielką, śmiałą i z niezwykle polotem wizją tego świata. Ma ogromne zasługi w wyprowadzaniu myśli katolickiej z lęków i z zaścianka, w nawiązywaniu kontaktu Kościoła z duchem myśli współczesnej, w docenianiu, zaniedbywanej ostatnio w katolicyzmie, tematyki stworzenia, doczesności i materii, w tchnieniu odwagi i siły myślenia, w docenianiu osoby ludzkiej i społeczności, a wreszcie w zachęcaniu do tworzenia myśli uniwersalnej i ducha uniwersalizmu, oraz do czynu uniwersalnego, i to choćby nie wszystkie próby były udane.