

TEILHARDIZMUS A JEHO HLAVNÉ VÝVINOVÉ TENDENCIE¹ (Štúdia pri príležitosti 40. výročia smrti Pierra Teilharda de Chardin)

JÁN LETZ, Fakulta humanitných vied VŠPg, Nitra

LETZ, J.: Main Streams in Teilhardism.
FILOZOFIA 50, 1995, No. 6, p. 275

The paper is concerned with an important stream of Christian thought covering the last four decades of this century, namely with teilhardism. As the author maintains, this stream has always been overshadowed by its founding father; during the last two decades only a little has been written about the important adherents of teilhardism. The author has focused on three main issues: evolution, man and Christ. He introduces a representative selection of 30 teilhardists – philosophers and theologians. The paper was written on the occasion of Teilhard's 40th death anniversary.

Problematika myslenia teilhardizmu

Myslenie teilhardizmu krúži okolo troch základných tém: „evolúcia“ – „človek“ – „Kristus“. K týmto trom základným témam sa družia ešte ďalšie témy ako „Boh“, „duch“, „kozmos“, „láska“, „myslenie“, „negativity“, „pozitivity“, „zlo“, „život“, „spoločnosť“, „vieru“, „zákon“ a iné, no tieto témy vystupujú aj pri skúmaní problémov v oblasti troch základných tém.

V ďalšom sa pokúsime na podklade týchto troch základných tém v skratke priblížiť myslenie teilhardizmu prostredníctvom niektorých jeho významných predstaviteľov.

A) Evolúcia

Francúzsky prírodný filozof, blondelista **Charles d'Armagnac** ([1], 598-621; [2]) podal dôkladnú analýzu metódy, ktorú Teilhard de Chardin (ďalej len Teilhard) predstavil vo svojom diele *Ludstvo ako jav*. Tento osobitý myšlienkový prístup nazval metodologickým biologizmom. Koncipuje sa tak podľa neho nová univerzálna veda, ktorej ťažiskom je biológia. D'Armagnac ukázal, že Teilhardova apogetika sa opiera o štyri momenty jeho myslenia: vedecký (evolučná realita vesmíru); filozoficko-kozmozologický (integrálny zmysel vesmíru v evolúcii); filozoficko-teologický (zavŕšenie vývoja vesmíru cez ľudstvo); teologický (kristovská skutočnosť, bod Omega).

D'Armagnac zdôrazňuje, že skutočnosť jestvovania Boha vrhá nové svetlo na porozumenie evolúcie. Evolúcia sa stáva takto pre človeka logickou, lebo v jej chápaní prevažuje finalita nad náhodnosťou. No oproti tomuto Teilhardovmu konceptu teleologickej konvergenencie

¹ Štúdiu uverejňujeme v skratenej forme. Vynechali sme prvé dve časti: *Charakteristika teilhardizmu a Dejinný vývin teilhardizmu*, ktoré vyšli v českom časopise *Getsemany*, 1995, č. 4.

d'Armagnac kladie pascalovský a blondelovský koncept kontrastu, ktorý je rovnako legitímny ako prvý. Problém zla, hriechu, rozličných negativít človeka a pod. nemožno totiž vysvetliť pomocou prvého konceptu.

Teilhardovej metóde venoval osobitnú pozornosť aj belgický kresťanský teológ a filozof **Norbert Max Wildiers** (nar. 1904) ([3], 113-120; [4]). Teilhard podľa neho nenazeral na svet len z určitého špeciálneho aspektu (teologického, metafyzického, etického), ale z univerzálneho aspektu. Podarilo sa mu takto položiť základy univerzálnej vedy, ktorú nazval fenomenológiou kozmu. Teilhard si podľa Wildiersa vytýčil pomocou svojej metódy nasledujúci cieľ: pochopiť vesmír v jeho celistvosti, v jeho vnútornej spojitosti, v jeho imanentnom zmysle. Tomuto univerzálnemu pohľadu podľa Wildiersa zodpovedá idea evolúcie, ktorá umožňuje pochopiť celú autonómiu vnútornej dynamiky vesmíru. Wildiers je podobne ako C. Cuénot stúpencom kozmického evolucionizmu, no vidí aj za jeho horizont. Kriticky poukazuje na to, že Teilhard svojim kozmickým evolucionizmom nedáva odpoveď na posledné otázky týkajúce sa vesmíru a života. To je doménu filozofie a teológie, nie jeho univerzálnej vedy. Vlastnú Teilhardovu originalitu vidí Wildiers v spôsobe, ako rieši úlohu Krista v Božom pláne (pozri časť C)) [5].

Podobne aj **Claude Cuénot** (nar. 1911) ([6]; [7]; [8]) zdôrazňuje zásadný význam Teilhardovej objektivej fenomenologickej metódy, ktorá sa podľa neho musí stať metodickým nástrojom každej filozofie prírody. Pri deskripcii reality máme mať podľa Cuénota primárne a vždy na zreteli celok. Hoci sme náchylní všetko chápať ako dualitu, intencionalita vychádzajúca až z nášho bytia siaha za túto dualitu, až k jej zjednocujúcemu zdroju. Napriek tomu – zdôrazňuje Cuénot – Teilhard nemal filozofické aspirácie, bol len skromným pripravovateľom cesty pre nové filozofické a teologické myslenie, ktoré je jednou z nevyhnutných podmienok prekonania súčasnej duchovnej krízy. I teológia bude podľa Cuénota vyzeráť úplne inak, keď ľudstvo konzekventne porozumie tézu, že Kristus je zmyslom dejín. V tomto chápaní Kristus je spojený s kozmom a ľudstvom štrukturálne, organicky, až bytostne, a nielen morálne a juridicky.

Nemecký teilhardista **Karl Schmitz-Moormann** (nar. 1928) ([9]; [10]), ktorý sa významne pričínal o preklad a publikovanie Teilhardových spisov do nemčiny, svojím dielom presvedčivo ukázal, že teilhardizmus značí definitívne prekonanie prírodovednej i spoločenskovednej základnej jednostrannosti. Analytické spytovanie, v ktorom sa odhliadalo od podstatnej stránky prírody, od jej subjektivnosti, od jej intencionalít spätých s jedinečnými kvalitami jej života, nielenže vonkoncom nepostačuje, ale – najmä v poslednom storočí – vyslovene škodí. Prioritu má celistvý, fenomenologický vhľad do skutočnosti. Týmto sa podľa Schmitz-Moormanna Teilhard a teilhardisti stali priekopníkmi nového, otvoreného systému vedenia, v ktorom sa prekonávajú hranice medzi prírodovedou, filozofiou a teológiou. Teilhardizmus je teda predovšetkým hlásateľom epistemologickej revolúcie, ku ktorej možno prirovnať aszda len galileovsko-kopernikovskú revolúciu.

Schmitz-Moormann vyzýva filozofov, aby sa evolúcia stala základným princípom či paradigmou ich filozofovania, aby sa tak postupne vytvorila nová, integrujúca filozofia, ktorej poznávaniu a mysleniu je inherentná evolúcia. I teológia sa má podľa neho pretvoriť v zmysle tejto novej paradigmy. Musí sa reinterpretovať doterajšie porozumenie Biblie a dogmatické teologické formulácie z tohto nového pohľadu. Tým, že sa pravdy Božieho zjavenia transfor-

mujú do nového zmyslu evolučného vedomia, sa len prehľbia, budú sa dotýkať „nervu“ súčasného človeka a nadobudnú tak svoju účinnosť v živote.

Významný francúzsky kresťanský filozof a biblický mysliteľ **Claude Tresmontant** (nar. 1925) ([11]; [12]) upozorňuje, že súčasné kresťanské myslenie i prax už nemôžu byť plodné bez tvorivého osvojenia si evolúcie prameniacej z Božej kreácie. V tomto bode vidí základnú Teilhardovu inšpiráciu. Scientistické, agnosticistické a naturalistické chápanie evolúcie ako evolúcie zo seba samej, bez Boha, sú podľa neho absurdné. Takto Tresmontant vytyčuje nový program vedy, filozofie i teológie. Evolúciu – podobne ako bytie – už nemožno chápať izolovane od Boha, veď „...evolúcia je experimentálnou protihodnotou teologického pochopenia kreácie: je kreáciou prebiehajúcou pred našimi očami ... je fenoménom kreácie“ ([13], 227). Tým Tresmontant jasne naznačil, že súčasné myslenie by malo hlbšie porozumieť základnú väzbu medzi evolúciou a kreáciou.

Tresmontant domyslel svoje chápanie kreačnej evolúcie aj na ľudské dejiny. Vesmír je podľa neho od svojho prvopočiatku usposobený na to, aby sa v ňom raz mohla objaviť bytosť schopná premýšľať o ňom i o sebe samej, a tak v určitom vývojovom štádiu dejín vziať na seba úlohu prorocstva. V týchto dejinách významní jedinci, tzv. proroci, preberajú nové tvorivé impulzy priamo od Boha a uplatňujú ich vo svojej duchovnej societe ([14], 152-156).

Tresmontant sa však distancoval od Teilhardovej metafyziky, nachádzajúcej sa najmä v jeho spise *Comment je vois*. Podľa nášho názoru však nepochopil Teilhardovu ontológiu „*plus esse*“.

Celý rad teilhardistov objasňuje rozličné aspekty konceptu kreačnej evolúcie. Tak francúzska, bergsonovsky orientovaná mysliteľka **Madeleine Barthélémy-Madauleová** (nar. 1925) [15] pokúša sa nájsť spoločné integrujúce prvky v chápaní kreačnej evolúcie u Teilharda a u H. Bergsona. Ukazuje na konvergenciu oboch chápaní, čo predovšetkým ilustruje na príklade času. Tak Teilhardovi, ako aj Bergsonovi sa podarilo pomocou kreačnej evolúcie objaviť a zdôvodniť reálny čas, živé a tvorivé trvanie, účasť stvorenstva na božskom Bytí. Bergson prvý poukázal na duchovný význam biologickej evolúcie. Teilhard zovšeobecnil Bergsonov evolucionizmus a takto „obrátil Bergsona“, podobne ako Bergson „obrátil Darwina“.

Francúzsky neurofyziológ a filozof **Paul Chauchard** (nar. 1912) sa upriamil na problém evolúcie vo vyššej nervovej sústave. Pri komplexnom výskume tejto oblasti našiel potvrdenie zákona emergencie, podľa ktorého nárast kvantity a komplexity sa nutne prejaví v nových kvalitách vedomia. Emergencia mozgovej komplexity smeruje jednak „dovnútra“, a jednak „navonok“. V prvom prípade kefalizácia prechádza autokefalizáciou prakticky neobmedzena a duchovné prejavy sa tak mohli úplne oddeliť od svojho substrátu. V druhom prípade sa kefalizácia ukončuje. Teda ľudský duch sa podľa Chaucharda kreačno-evolučne vytvoril interiérou autokefalizáciou ([16], 36-49).

Podľa Chaucharda Boh skryte pôsobí v dynamike života ako univerzálna prvotná príčina za druhotnými príčinami, a to tak, že im ponecháva určitú autonómiu. Špecifickosť pôsobenia Boha vo svete spočíva v tom, že druhotným príčinám ponecháva maximálnu možnú samostatnosť ([17]; [18]).

Francúzsky biológ a filozof **Pierre Grassé** [19] zdôrazňuje úplnú istotu faktu evolúcie. Tento fakt radikálne presahuje každú teóriu vybudovanú na tomto fakte a zdôvodňujúcu ho. Grassé rozlišuje medzi evolučným procesom, v ktorom je dostatočný podiel aktuálnych mu-

tantov, a medzi procesom, v ktorom to tak nie je (ľudopí pred vznikom človeka). V prvom prípade možno aplikovať novodarvinistický princíp „selekcie sítom“, nie však v druhom prípade, kde vystupujú ďalšie, doposiaľ nepreskúmané momenty. Evolučné premeny (napríklad vytvorenie oka) majú komplexný charakter a ich štúdium a pochopenie vyžaduje systémový prístup.

Francúzsky novotomista inklinujúci k teilhardizmu **Paul Bernard Grenet** ([20]; [21]) upozornil na to, že evolúcia je reálne možná iba vtedy, keď v každej entite sú zakotvené ontologické predpoklady pre jej možnú evolúciu. Toho si bol vedomý už Teilhard vo svojich pokusoch o evolučnú interpretáciu bytia ako „viacbytia v bytí“.

Nemecký teológ a filozof **Adolf Haas** (nar. 1914) pokročil ešte ďalej a sformuloval základné princípy kreačnej evolúcie ([22], 88-96):

a) princíp centrálnej osi: najrozmanitejšie pohyby vo vývoji môžu byť len vtedy súčasťou usporiadaného kozmu, keď sú nesené a usmerňované integrujúcim evolučným pohybom, prejavujúcim sa v postupnom formovaní akejsi centrálnej osi. Cez ňu sa podľa Haasa prejavuje Boží stvoriteľský plán. Centrálna os poskytuje zmysel všetkým javom evolúcie. Prechádza tromi etapami: kozmogenézou, biogenézou a antropogenézou, pričom každá z týchto etáp má svoju divergentnú a konvergentnú fázu;

b) princíp polárnej koincidencie a cieľovej príčinnosti: vývoj smeruje vertikálne, od počiatku až po koniec, v intenciách centrálnej osi, a radiálne, od obvodu divergentného evolučného smerovania k jeho stredu, v ktorom sa utvárajú nové kvality;

c) princíp polárnej korešpondencie kontinuálneho priebehu a náhlejšej kritickej premeny: na základe kontinuálneho priebehu evolúcie sa objavuje to nové (život, duch), čoho vnútorná konštitúcia sa nedá odvodiť zo samotného tohto priebehu. Spojitosť evolučnej kontinuity a revolučnej diskontinuity garantuje centrálna os.

Haas dospel k štyrom zásadám kreačnej evolúcie ([23], 37-52; [24]):

- Božský Logos imanentne prítomný v evolučnej realite, nie je len základným predpokladom existencie sveta, ale aj jeho vývoja;

- budúcnosť nového štádia vývoja je v rozhodujúcej miere určovaná Bohom a nijako automaticky nevyplýva z minulého;

- stvorené veci v evolúcii sú ontologicky autonómne súcna, sú do značnej miery samopôsobiaci a samé seba prekračujúcimi skutočnosťami. Nielen skrze Boha, ale nutne aj skrze ne sa stáva evolúcia možná a účinná;

- každé stvorené bytie je zároveň aktuálnym bytím i náčrtom nového bytia, ktorý sa má prípadnou evolúciou uskutočniť. Je teda nehotové.

Podobne kresťanský transcendentálny filozof **Walter Kern** ([25], 64-75) takto odôvodňuje evolúciu: Boh je voči svetu absolútne transcendentný a slobodný, no vzhľadom na stvoriteľskú moc sveta a jeho foriem aj absolútne imanentný. Vnútrosvetský činiteľ evolúcie vychádza z intenzívnej a extenzívnej dynamiky konečnej skutočnosti sveta a jeho foriem. Intenzívna dynamika má základ vo vnútornom potenciáli každej veci, a to medzi ohraničenosťou jeho podstaty a bytím tendujúcim prekročiť túto ohraničenosť. Teda vďaka svojmu bytiu každá vec sa usiluje prekročiť svoje aktuálne hranice. Základ evolúcie treba vidieť v tomto prekročení podstatných ohraničení vecí. Extenzívna dynamika sveta má základ vo vzájomných vzťahoch medzi vecami, ktoré majú reálny, bytnostno-bytný a ideálny obsahový charakter.

Za významný možno považovať príspevok holandského teológa **Pieta Schoonenberga** (nar. 1911) ([26], 303-319) v skúmaní vzťahu evolúcia-kreácia. Analyzuje najmä dve tézy: „Boh stvoril na počiatku“ a „Boh stvoril z ničoho“. Prvý výrok treba chápať tak, že Boh je „pred“ svetom, t.j. „nad“ časom sveta alebo „mimo“ neho. Boh „stvoril na počiatku“ zo svojej večnosti, čím konštituoval voči svetu základný vzťah, ktorý je vždy ten istý. Preto „z ničoho“ treba chápať ako podstatne transcendentnú Božiu príčinnosť. Kresťanskí filozofi a teológovia sa dopúšťajú podľa Schoonenberga dvoch omylov: preceňujú počiatok sveta a jediný Boží stvoriteľský akt „trhajú“ na vždy nové a nové Božie kreačné zásahy. Boh podľa Schoonenberga utvára svet vo vývoji a jeho prítomnosť vo svete je vždy bezprostredná a úplná.

Z uvedeného vidno, že aj v rámci teilhardizmu existuje celý rad prístupových ciest objasňujúcich problém a zároveň i tajomstvo kreačnej evolúcie. Pokiaľ je nám známe, nebola doteraz vytvorená jednotná filozofická teória bytia a kreačnej evolúcie, ktorá by filozoficky odvodňovala a objasňovala kozmickú víziu Teilharda de Chardin.

B) Človek

Nemecký kresťanský fenomenológ maďarského pôvodu **Alexander Gosztanyi** ([27], 255-264) porozumel a interpretoval Teilhardovo myslenie ako novú antropocentriku. Usiloval sa dokázať, že všetky otázky z predľudských etáp evolúcie sú vlastne príspevkami k tvorbe nového obrazu človeka. Teda antropológia (prírodná, filozofická, teologická) je ohniskom Teilhardovho myslenia. Gosztanyi vidí nedozierny význam Teilhardovej antropológie najmä pre filozofiu a teológiu, ktoré ju doteraz náležite nevyužili. V Teilhardových intenciách Gosztanyi vyzýva k celostnému porozumeniu človeka, zahŕňajúcemu nielen tsvetného, ale aj zászvetného a osláveného človeka. Jedine cez nové porozumenie človeka možno podľa neho uskutočniť syntézu ľudského, kozmického a božského.

Podobne aj známy nemecký kresťanský filozof **Hans Eduard Hengstenberg** (nar. 1904) ([28]; [29]) dospel k osobitej antropocentrike. Upriamil sa na zmysel evolúcie kozmu pochopený v jeho fenomenologickej a ontologickej perspektíve. V centre všetkých zmyslov nachodí zmysel všetkých zmyslov, ktorého ontologickým korelátom je Boh. Z nového porozumenia zmyslu mu vyplynul iný, nepríčinný vzťah Stvoriteľa k stvorenstvu ako dynamický vzťah, otvorený k čoraz zjavnejšej účelovosti.

Hengstenberg kladie osobitný dôraz na človeka ako osobu. Ľudské personálne bytie naplňané v spoločenstve je obrazom trojjediného Boha. Pripodobňovanie sa absolútnej trojjedinnej Láске je najvyššou výzvou v každom ľudskom spoločenstve. Smrť je podľa Hengstenberga vyvrcholením Božieho stávania sa v človeku. V nej sa završuje uskutočňovanie osoby, čím sa tajomným spôsobom prevádza celý prežitý život človeka do poslednej jednoty a podoby jeho zmyslu.

No nielen Hengstenberg, ale aj známy nemecký teológ maďarského pôvodu **Ladislav Boros** (nar. 1927) ([30], 254-259, 300-303) kladie dôraz na antropogenézu človeka v priebehu jeho individuálno-osobnostnej ontogenézy. Zastavme sa pri tomto myšlienkovom projekte trochu dlhšie.

Boros dospel na základe objektovo-fenomenologického výskumu k záveru, že dualistická antropológia, predpokladajúca u človeka nesmrteľnú dušu, je neutržateľná a zatieňuje

mnohé otázky, najmä pokiaľ ide o posledné veci človeka. Život človeka sa najprv javí ako rýchly rozvoj tzv. vonkajšieho človeka, ktorý pramení z biologických síl jeho existencie. Takýto človek má ambíciu „dobýjať“ svet v rozličných jeho prejavoch ako svet vecí, svet poznania, svet „ty“ a pod. Človek však postupne alebo naraz v tomto svojom úsilí stroskotáva. Čoraz jasnejšie si uvedomuje nedostatočnosť svojich biologických síl, rozplynutie svojich snov a nádejí, svoju úbohosť a prispôsobivosť vonkajšiemu svetu. A tak v samotnom jadre svojho úsilia je hlboko sklamaný: v povolani, v láske v priateľských vzťahoch a vo svojich ideáloch. Nijako nedorástol do takej slobody, aby mohol hovoriť o naplnení existencie svojho života. Naopak, jeho život stráca sviežosť, dynamiku, elán, podnetnosť a črty novosti. Teda „vonkajší človek“ sa vyčerpá.

No práve skúsenosť tohto ohraničenia ľudského života otvára priestor pre skúsenosť tohto ohraničenia ľudského života, otvára priestor pre skúsenosť rastu a dospievania tzv. vnútorného človeka ([31], 78-90). Ontogenéza človeka je totiž podľa Borosa vo svojom základe evolučná. A v teilhardovskom zmysle je vedená tangenciálnymi a radiálnymi energiami, nevyhnutnosťou spolupôsobenia týchto energií. Preto uplatňovanie energie rastu vonkajšieho človeka má svoj vyšší zmysel v tom, že vyvoláva uplatnenie energie rastu vnútorného človeka, t.j. energie tangenciálnej, smerujúcej dovnútra. Rast vonkajšieho človeka sa teda nemôže zaobiť bez určitej interiorizácie. V evolučnej ontogenéze – ktorá môže byť viac alebo menej úspešná, ale aj neúspešná – sa utvára interiorita človeka, akési jadro jeho života, na ktorom možno i po zlyhaní človeka znova budovať. Duchovno-evolučný rast tohto jadra vedie nakoniec k dospelému človeku, v ktorom už došlo k uchopeniu a k sebauvedomeniu základu jeho bytia, t.j. toho, čo nezávisí od nijakého vonkajšieho stavu, čo je nadčasové a nadpriestorové. V uchopení tohto základu svojho bytia dospieva tento zrelý človek ešte ďalej, objavuje sa ešte „niečo väčšie“, čo je naplnením všetkého jeho úsilia o lásku a trvácnosť – je to Boh. Takéto objavenie Boha, dotyk s Ním, mu otvárajú nové, nevidané možnosti. Zvnútornený, zrelý človek intenzívne v sebe cíti to, čo vo svojom úsilí o zvnútornenie zakúsil. Priamo z neho vyžaruje dobro, pokoj, porozumenie, múdrosť, spravodlivosť a pod.

Boros naznačenou fenomenologickou analýzou ľudského života v jeho ontogenéze si vytvoril skúsenostnú základňu pre svoju filozofiu ľudskej existencie. V nej už jednotlivého konkrétneho človeka nechápe izolovane, ale teilhardovsky, na celostnej základni vyvíjajúceho sa kozmu, ktorý je podobne nehotový, nedostvorený ako on sám. Z tohto celokozmického hľadiska je človek subjektom najintenzívnejšej interiorizácie. Cez jednotlivé ľudské subjekty dochádza radiálna energia evolúcie k svojmu zavŕšeniu. Preto má každý človek nenahraditeľný zástoj v pokračovaní duchovnej evolúcie. Ukončením tohto procesu je podľa Borosa „odpútanie sveta od seba samého“ čiže dokonalá ľudská duchovná osobnosť (das menschliche Vollperson). Aby sa človek takouto osobnosťou stal, musí sa postupne spotrebovať sám v sebe. „Svet musí zomrieť“, t.j. akýmsi spôsobom sa transformovať do človeka. Len vtedy môže dôjsť k skutočne poslednému zvnútorneniu v smrti, keď človek otvára pre seba a skrze seba aj pre svet „brány Absolútna“.

Tieto závery sú pre Borosa východiskom jeho teológie smrti. Celú evolúciu možno chápať ako takéto spotrebúvanie (či azda ešte lepšie „vyťažovanie“) nižšieho pre vyššie. Tak svet sa spotrebúva a je utvorený človek, človek sa spotrebúva a je utvorená osobnosť a konečne

osobnosť sa spotrebúva a v smrti sa stáva novým a večným spolujestvovaním s Absolútnom ([32]; [33]).

Čelný teológ a kresťanský filozof **Karl Rahner** (1904-1984) ([34], 18-42) sa stretol s Teilhardovými myšlienkami v štyridsiatych rokoch a znamenali preňho veľa už v jeho práci *Šanca kresťanstva dnes* (1940). Potom rozpracoval spolu s P. Overhagem evolučnú antropológiu a napokon tzv. transcendentálno-evolučnú kristológiu.

Vo svojej transcendentálno-evolučnej antropológii sa dopracoval k trom hlavným tézám:

1. Až v človeku a skrze človeka sa príroda dostala k sebe samej a je na neho substancijálne napojená. Inak by sa nedal pochopiť zmysel dejín kozmu a človeka ako zmysel jedných dejín.

2. To najvlastnejšie v človeku, je to, čo transcendovalo z materiálneho základu jeho prirodzenosti, čo je danosťou samo pre seba a čo sa vzťahuje na absolútnu celistvosť skutočnosti a na jej základ. V tomto nedohľadne dlhom a namáhavom sebanachádzaní kozmos konečne definitívne prichádza k sebe samému v ľudoch a privádza ich do personálneho spoločenstva. Jedinečnosť takéhoto uchopenia kozmu nazýva Rahner dušou, ktorá v sebe zahŕňa substancijnosť kozmu, jeho celistvosť i jeho aktuálne možnosti.

3. Sebatranscendovanie kozmu v ľudoch a skrze ľudí, ktoré má svoje dejiny, je podľa Rahnera postupným prenikaním k jeho celistvosti a k bytostnému základu. Vrcholom tohto sebatranscendovania kozmu skrze človeka je sebaodovzdanie Božieho Slova v Kristovi.

Pritom je potrebné si dôkladne uvedomiť, že tento proces sebatranscendovania sa naplňuje v ľudských dejinách, v ktorých každý človek má aktívny slobodný a nezastupiteľný zástož.

Väčšmi k sociálnej antropológii sa uberá myslenie ďalšieho teilhardistu, nemeckého, pôvodom novotomistického filozofa **Aloisa Guggenbergera** (nar. 1903) ([35]; [36]; [37]). Napredovanie socializácie v smere personalizácie považuje Guggenberger za nevyhnutný predpoklad evolučného napredovania ľudstva na jeho ceste ku Kristovi. Bod Omega ako vrchol tejto personalizácie je anticipovaný v každom vývojovom štádiu antropogenézy. Všetky tieto anticipanty sa prejavujú vždy ako jedinečná syntéza lásky a poznania, slobody a záväznosti, nachádzajúca svoje zakotvenie v Kristovi. Základnou kvalitou socializácie je amorizácia ([38], 28-32), t.j. miera preniknutia sociálneho života láskou. Láska je podľa Guggenbergera základnou životnou energiou, kvetom kozmickej energie. Vrchol ľudskej socializácie v láske vedie k úcte k osobám druhých ľudí, k obráteniu sa ku konkrétnym blíznym.

Francúzsky kresťanský sociálny filozof **René Bissières** [39] skúma fenomén socializácie v konfrontovaní sociálneho učenia cirkvi s marxizmom. Správne porozumenie teilhardizmu nás ochráni pred nebezpečnými materialistickými a spiritualistickými simplifikáciami. V zmysle prvej je človek v imanencii sveta a prírody, v zmysle druhej je v radikálnej opozícii k nim. Ľudská centrálna evolučná os síce vychádza z prírody, no skrze dejiny siaha za ňu a nadobúda povahu duchovných emergentov presahujúcich prírodu. Človek je hrotom evolúcie. Ale toto tvrdenie by mohli prijať aj niektorí marxisti. Teilhardizmu však ide o neporovnateľne viac. Učí, že v tejto čelnej napredujúcej vlne nadobudne život, osobitne ľudský život, úplne novú kvalitu. V noosfére emerguje nový svet ducha, ktorý už nie je uzavretý v individuách a presahuje poriadok tela a psychiky. Človeka charakterizuje svet novej, univerzálnej sily myslenia, ktorá je takou reálnou udalosťou ako prvá kondenzácia hmoty alebo ako prvé objavenie sa života.

Stúpenec Pavicového katolicizmu, významný rakúsky publicista a kultúrny historik **Friedrich Heer** (nar. 1916) ([58], 173) považuje Teilharda za dediča gréckych cirkevných otcov. Podobne ako u nich, aj u neho pozorujeme duchovnú klímu optimizmu, ducha slobody a radosti spojeného s povedomím neobmedzeného pokroku. Hlboké filiácie Heer nachádza predovšetkým s Gregorom z Nyssy. Gregor z Nyssy i Teilhard zdôrazňujú, že človek je povolaný na to, aby sa stal v duchovnom zmysle „nadčlovekom“. Preto každé ponížovanie človeka je urážkou Boha. Klement Alexandrijský vo svojich *Stromatách* požadoval: „Dajte kvitnúť stovkám kvetov“, t.j. ponechať, aby v kresťanskej kultúre vyrastala veľká pestrosť osobností s ich jedinečným poslaním. A to je úplne v intenciách teilhardizmu.

Heer vo svojom otvorenom humanizme zrelého človeka zdôrazňuje význam Teilhardovho bodu Omega ako kozmického princípu, ktorý priťahuje ľudí tak ako mesiac more. Vede a vychováva ich po všetky veky k tomu vyššiemu humanizmu, k tomu veľkému „ľudskému telu“, ktoré bude vyšším vývojovým stupňom tak svojím uvedením, ako aj činnosťou a láskou. Týmto kozmickým princípom je kozmický Kristus. V ňom podľa Heera čoraz väčšmi splýva človek ako spolutvorca so stvoriteľsky pôsobiacim Bohom. Teda v bode Omega dostáva sa na vyššiu úroveň integrované humanum. Preto sa kozmický Kristus stáva nesmierne príťažlivým i pre nekresťanov, veď svojou podstatou sa nachádza za každým náboženstvom, vrátane kresťanského náboženstva. Je základným kameňom nového humanizmu [40].

Teilhardovskú antropológiu najmä v oblasti filozofie dejín rozvíja taliansky teilhardista a komentátor diel Teilharda de Chardin **Francisco Bravo** [41]. Prehodnotil najmä Teilhardovu evolučnú víziu dejín. Zhoduje sa s Teilhardovým globálnym historizmom, ale požaduje jeho ďalšie rozpracovanie najmä na ľudský hospodársky poriadok. Ukázal, že teilhardizmus otvoril priestor pre tvorbu nových integrálnych ekonomických teórií.

Dôkladne preskúmal teilhardovské vedomie dejín, najmä v konfrontácii s Hegelom, a dospel k záveru, že povaha teilhardovskej koncepcie dejín je fenomenologicko-filozoficko-mystická. Uplatňuje sa jednak v rovine špekulatívnej, jednak intrahistoricky, čerpajúc princípy z dejín (ako napr. zákon komplexity vedomia a princíp jednoty) a jednak metahistoricky, ako viera v Krista, potvrdzovaná v dejinách zjavením, v rovine kriticko-existenciálnej a v rovine energetickej (vnútorné zdroje chuti k životu). Bravo zdôrazňuje, že oproti hegelovskému metafyzickému duchu treba postaviť ducha sveta, ktorý kreačno-evolučne emerguje z jeho dejín. Takýto „reálny duch“ nie je v protiklade k hmote, ale ju predpokladá. Teda dejiny, najmä kultúrne dejiny, nie sú len reveláciou ducha, ale predovšetkým jeho utváraním.

C) Kristus

Teilhardistická kristológia vychádza z koncepcie otvoreného teizmu, v zmysle ktorého je Boh vo svojej nekonečnej Láске otvorený stvorenstvu a jeho dejinám, a to až natoľko, že vstupuje do nich, a to najprv stvoriteľskými aktivitami božského Logu a potom až absolútnym sebaodovzdaním Slova v Ježišovi Kristovi. Teda táto kristológia nie je len teologická, ale aj filozofická, osobitne kreačno-evolučne filozofická.

Vďaka sebvzdatiu Boha (kenosis) sa Boh v dejinách podľa **G. H. Baudryho** ([42]; [43]) prejavuje ako superláska (la supercharité), ktorá osvecuje od konca, od bodu príťažlivosti Omega celé dejiny a dáva im aktuálny zmysel. Baudry upozorňuje na jedinečnosť perichorézy Boha a stvorenstva, stále sa obnovujúcej a aktualizujúcej v dejinách. Táto perichoréza dostáva

plné a jasné smerovanie cez Krista a dovršuje sa v personálnom spoločenstve, ktorého eucen- trom je osoba Krista. Takto Baudry proti apersonálnemu panteizmu kladie personálny eupanteizmus.

Švajčiarsky kalvínsky teológ **Georges Crespy** [44] rozvinul predovšetkým intuitívnu stránku teilhardistickej kristológie. Crespy zdôrazňuje, že treba rozlišovať Teilhardovo Omega sveta a Omega Krista, ktoré splynú až po naplnení kristovskej perspektívy v dejinách. Kristus sa de facto odieva do všetkých kozmických prívlastkov, ktoré mu „priznáva“ Nový testament. Tieto prívlastky sa dostávajú do priamej väzby so vzostupným pohybom evolúcie a nadobúdajú tak nový, neočakávaný význam. Kristus už nie je Pantokratorom len teoreticko-metafyzicky, ale aj fyzicky. Postupne sa takto vynára v dejinách odmytologizovaný Kristus, oslobodený od všetkých kultúrno-dejinných obmedzení, ktorý postupne vŕahuje ľudí do procesu kristogé- nézy, dôsledne však pritom rešpektujúc ich slobodu. Takýto Kristus je prítomný všade tam, kde je láska a porozumenie. Príťahuje k sebe každého v každej podobe lásky, a to s neobyčaj- nou silou a naliehavosťou. Kvôli tomu necháva aj niektoré konečné podoby ľudskej lásky stroskotať. Napriek rozličnému zatieňovaniu jeho prítomnosti sa čoraz jasnejšie stáva tým, *in quo omnia constant*, lebo je tým, *ad quem omnia tendit*.

Crespy však kriticky poukazuje na benevolentný postoj Krista k svetu u Teilharda. Kristus svet vôbec nesúdi, ale ho naberá na seba, premieňa, napomáha a vykupuje, a to natoľko, nakoľko sa vnára do osnovy evolúcie. Takto sa síce sprítomňuje v Teilhardovej teológii kategória kérygmy, ale z „horizontu kérygmy“ do „horizontu situácie“, ktorú Teilhard pociťuje ako povinnosť prijať. Takto sa Teilhard priveľmi upína na situáciu prezentovanú jeho kozmogén- zou. Prejavuje sa to napríklad v jeho viere v to, že evolúcia predstavuje rozhodný, ireverzibilný pokrok, a v tom, že ju kladie i nad kristogénézou, ktorá nemôže mať takúto jednoznačnú líniu, lebo sa odohráva v dráme ľudskej slobody. Nič teda nemožno namietat' proti Teilhardovej voľbe pre univerzálnu evolúciu, ale proti jej filozofickej absolutizácii.

U Teilharda je teda na rozdiel od iných teológov úplná identita medzi Kristom dejín a Kristom viery. Crespy však upozorňuje na to, že Kristus našich dejín a Kristus kozmu sa v našej viere v Krista ešte plne nevyjavili. Porozumenie takéhoto Super-Krista ostáva veľkou úlohou kresťanstva.

Nemecký protestantský teológ **Sigurd M. Daecke** (nar. 1932) ([45], 271) domýšľa Teil- hardovu intuíciu Krista do podoby univerzálnej vedy o Kristovi ako novej, univerzálnej sku- točnosti, prekračujúcej každú dejinnú podobu kresťanského náboženstva. Dejinného Ježiša treba podľa Daeckeho pokladať len za anticipáciu budúceho naplnenia, dovŕšenia ľudstva v posvätnom čase. Tento veľký, kozmický Kristus je in nuce v každej etape dejín, no v plnosti sa vyjaví až v bode Omega, ktorý predstavuje bod zavŕšenia dejín a zároveň ich prekonanie.

Belgický katolícky teológ **Norbert Max Wildiers** [57] odhaľuje v Teilhardovej perspek- tive v procese kozmogénézy a noogénézy univerzálnu silu príťažlivosti, ktorá je láskou v naj- širšom slova zmysle. A to v terminológii Tomáša Akvinského v troch stupňoch: *inclinatio rei ad liquid*, *complacentia boni* a *dilectio (caritas)*. Rastúcim zjednocovaním a psychickou koncentráciou sa ľudstvo stvární na vyššiu formu humanity. Wildiers sa zamýšľa nad tým, že ľudstvo v tomto štádiu konvergencie bude jednak tvoriť vyššiu, nadosobnú jednotu a jednak sa prehĺbi personálnosť osobností tejto jednoty. Bod Omega nemožno chápať ako nejaký stav

alebo ideu, ale ako najvyššiu ľudskú skutočnosť, v ktorej sa v najvyššej možnej miere rozvinula láska.

Wildiers poukázal na to, že Teilhard a teilhardizmus vlastne ďalej rozvíja františkánsku koncepciu spirituality, v zmysle ktorej je Kristus cieľom a zavŕšením nielen poriadku nadprirodzeného, ale aj prirodzeného. Z toho, že idea Krista bola zahrnutá už v počiatkovej idei Boha o stvorenstve, vyplýva centrálna kozmická úloha Krista vo svete. Wildiers považuje za hlavné úlohy súčasnej teológie analyzovať a hlbšie objasniť vzťahy jestvovania a vplyvu medzi Kristom a stvorenstvom, ako aj zásadný teologický význam Krista ako Alfya a Omegy. To si vyžaduje nájsť a rozvinúť v Kristovej osobe kozmický aspekt, tú základnú funkciu, ktorá je dušou evolúcie.

Z tohto vyplynuli pre Wildiersa nasledujúce dôležité skutočnosti: štrukturálna a organická spätosť Krista s kozmom; jednota a súdržnosť kozmu v Kristovi; Kristus ako najvyšší zmysel dejín kozmu; Kristus ako najvyšší zdroj sily a energie, ktorý priťahuje všetko k sebe.

Ide teda o koncept kozmickej kristifikácie, na ktorý upozornili už H. Conzelmann a H. Schlier, v zmysle ktorého aj texty apoštola Pavla treba chápať v tejto transformovanej podobe. Kristus je ten jediný, ktorý môže integrovať ako hlava tela (*anakephaláiosis*) všetky veci stvorenstva, ktoré takto získajú svoju definitívnu súdržnosť a vnútornú jednotu.

Americký teilhardistický teológ **Christopher Mooney** [46] rozvinul kristologickú otázku v troch rovinách: v rovine hyperfyziky, t.j. fenomenologickej analýzy evolučného procesu, čo Teilhardovi dovolilo vyložiť evolúciu v termínoch komplexita-vedomie a sformulovať teóriu bodu Omega; v rovine filozofickej opcie, keď aktom filozofickej viery dospel Teilhard k presvedčeniu o existencii bodu Omega. Personálne Omega je vlastne akýmsi „prvým Hýbateľom“ odpredu, t.j. od konca dejín.

Pritom obe roviny spočívajú na báze prirodzeného poznania – v rovine zakladajúcej sa na kresťanskom zjavení.

Základnou tézou Mooneyho teilhardistickej kristológie je, že Kristus na základe svojho vtelenia a eucharistie je personálno-fyzickým centrom vyvíjajúceho sa sveta. Kristus je vládcom kozmu úplne novým spôsobom, v zmysle vnútorného správcovstva. Mooney je si vedomý rizík tejto kristológie. Je to najmä prehnaný inkarnacionizmus, ktorý na jednej strane vedie k zvýrazneniu dichotómie medzi fyzickým a juridickým prvkom v kristológii, no na druhej strane sa tak môže znížiť až stratiť osobná iniciatíva Krista. Vykúpenie a hriech nemožno odosobniť, aj keď ich dráma sa odohráva aj na nadosobnom pozadí.

Čelný švajčiarsky katolícky teológ **Hans Urs von Balthasar** (nar. 1905) ([47], 339-350) napriek tomu, že kritizoval Teilhardove teologické myslenie, dal sa ním značne inšpirovať. Teilhard má podľa neho inakšie trinitárne východisko svojej teológie. Zatiaľ čo Teilhard chápe svet ako Boží dar (rozumej dar celej Trojice) pre človeka, pre Balthasara je svet predmetom obdarúvania medzi božskými Osobami, osobitne je darom Otca Synovi. Svet teda povstal zo vzťahu trinitárnej Lásky; v tomto vzťahu existuje, vyvíja sa a vo svojom zavŕšení definitívne doň vstúpi. Na rozdiel od toho pre Teilharda svet je výslednicou, kreačným prejavom Božej lásky navonok, teda mimo trinitárneho vzťahu. V oboch prípadoch sa láska poníma ako zvrchovane dynamická, ako „chcieť vždy čosi viac pre druhého“. Pre Balthasara je týmto druhým božská Osoba. Pre Teilharda je ním človek, a to od prvopočiatku, keď ešte existoval v Bohu ako Jeho idea.

Balthasar u Teilharda kritizuje najmä to, že biologicko-energeticky zmanipuloval tajomstvo Vtelenia: Kristus sa stal preňho „podstatným Hýbateľom hominizácie“. Vtelenie „je kozmicky nevyhnutné“, „je veľkolepou biologickou operáciou“, kríž sa stáva „eticko-evolučným prekonaním“ a pod. Skrátka, Teilhardovi sa nepodarilo náležite zjednotiť evolučný aspekt s kenotickým aspektom pri stávaní Krista.

Iní poprední katolícki teológovia sa väčšmi priblížili Teilhardovmu mysleniu, najmä v oblasti jeho kristológie. Tak **Henri de Lubac** (nar. 1896) ([56]; [48]) sa svojou kritikou učenia o dvoch poriadkoch – prirodzenom a nadprirodzenom, priblížil k Teilhardovmu myšlienkovému projektu. Človek je podľa Lubaca svojím stvorením a vykúpením určený pre integrálny poriadok, zahŕňajúci na vyššej úrovni komponent prirodzený i nadprirodzený. Takýto poriadok sa otvára v dejinách v inkarnujúcom sa Kristovi, tak, ako to podal Teilhard vo svojej kristogenéze. Lubac zdôrazňuje, že evolúciu v teilhardovskom zmysle neslobodno chápať na ľudskej úrovni ako nejaký nevyhnutný proces, ale ako niečo, čo pramení zo slobody a lásky. Takáto evolúcia má vykupiteľský charakter. Zachováva sa v nej správny pomer medzi prírodou a milosťou.

Ešte väčšmi si osvojil Teilhardov kristologický koncept **Karl Rahner** (1904-1984). Jeho kristologický koncept ([49], 111-140) možno v skratke vyjadriť takto: človek je vrcholom stvorenia, lebo v ňom stvorenie dosiahlo uvedomenie si seba samého i svojho vzťahu k Príčine stvorenia. Táto sebatranscendencia sveta v človeku môže nadobudnúť – a i nadobúda – svoju definitívnu plnosť, keď človek prijme aj bezprostredné odovzdanie samotnej Príčiny. Táto definitívna plnosť sa dosiahla v reálnych dejinách v Ježišovi z Nazaretu. Takto sám Spasiteľ tvorí dejinný moment v spasnej Božej činnosti voči svetu. Vtelenie teda nie je v nijakom zmysle „Deus ex machina“, ale organickou udalosťou dejín kozmu a človeka. Tento vnútrodejinný aspekt však nevyklučuje Boží aspekt. Podľa neho Boh uchopuje svet v tom ohnisku, v ktorom nielenže hmotné si uvedomuje samo seba, ale kde duch nachádza svoju vlastnú prirodzenosť v spredmetnení hmoty čiže v jednote ľudskej prirodzenosti. V Ježišovi božský Logos nesie hmotu podobným spôsobom ako dušu. A táto hmota je prvkom reality a dejín kozmu. V Ježišovi sa sebaodovzdanie Boha svetu uskutočnilo neprekonateľným spôsobom, keďže sa zrealizovalo ako hypostatická jednota. Táto jednota je neprekonateľnou realizáciou sebaodovzdania Boha svetu; ide o nezištné, absolútne jedinečné uskutočnenie ľudskej a zároveň kozmickej možnosti chápanej ako *potentia oboedientialis*. Hypostatická jednota je najvyššou realitou sveta, no z toho ešte nevyplýva, že má charakter cieľa a konca dejín sveta. Veď sama pôsobila v dejinách, vstúpila do dejín a vystúpila z nich. Nemá sa chápať len ako najvyššia realita sveta, ale aj ako vnútorný a nevyhnutný moment ospravedlnenia spájajúci vesmír s Bohom. V Ježišovi sa neodvolateľne uskutočňuje aj sebaodovzdanie Boha, podstatne rozšírené na všetkých ľudí, teda na celé ľudské dejiny. Skutočnosť Krista treba v tomto kontexte chápať ako Boží „superdar“, v ktorom Boh darúva ľudstvu Seba samého, a rovnako ako neodolateľné prijatie tohto superdaru. Z toho aj vyplýva, že aj keď Kristom začína posledná etapa dejín spásy, v tejto etape sa anticipujú budúce udalosti završenia ([50]; [51]).

Leo Scheffczyk (nar. 1920) ([52], 136-174; [53]) zdôrazňuje, že pravý obraz Boha je možný len v napätí medzi Jeho blízkosťou svetu a dištanciou od sveta. V ňom možno porozumieť aj vývoj zjavenia, prejavujúci sa v „naplňovaní sa Kristom“ cez osobného Krista, komunitárneho Krista, sociálneho Krista ku kozmickému Kristovi v Teilhardovom chápaní. Pritom základnú

inšpiráciu Scheffczyk nachádza v kristológii apoštola Pavla. Zamieťa predstavy protestanských teológov o Bohu, ako o tom, kto je od stvorenia absolútne vzdialený. Lebo základom zjavenia je „milujúca obrátenosť k svetu a náklonnosť Boha k človeku“. Boh je aj imanentný svetu, a to až natoľko, že je bližší veciam, ako sú veci blízke samy sebe.

Belgický teológ **Pierre Schellenbaum** [54] ukázal, že Kristus má rozhodujúcu úlohu v teilhardovskej „energetike“. Svet bude podľa Schellenbauma prijatý do spoločenstva so Slovom. Toto *assumptio mundi* sa uskutočňuje už teraz prostredníctvom Veľkého Krista. Schellenbaum vzťah medzi Kristom a človekom interpretuje energeticisticky.

Alois Guggenberger [37] hlbšie skúma Teilhardovu kristológiu najmä z hľadiska naplnenia kristocentrickej budúcnosti. Pýta sa, odkiaľ berie Teilhard ten optimizmus a istotu, že ľudstvo raz bod Omega dosiahne? Teilhard tu nemá iné argumenty ako dôveru v Krista, čo je už však mimo intelektuálnej reflexie. Kristovská budúcnosť teda nie je v nijakom časovom horizonte budúcnosti pre nás zabezpečená. Prirodzená eschatológia v teilhardovskom zmysle nesie v sebe projekty budúcnosti, ktoré nemajú istotu svojho zabezpečenia v sebe, ale jedine v eschatológii viery, ktorá ponecháva absolútne slobodný priestor pre rozhodnutie sa Krista. Teda pohyb v ústrety eschatologickej budúcnosti, vrátane absolútnej budúcnosti bodu Omega, nie je „prirodzený“, ale nie je ani čisto „nadprirodzený“ a rovnako tu nie je ani nejaké inteligibilne transparentné prepojenie medzi prirodzeným a nadprirodzeným. Podľa Guggenbergera je tu hlboké tajomstvo rozdvojenosti, ktoré pozná iba Kristus, a jemu máme absolútne dôverovať.

Claude Tresmontant prízvukuje ([14], 152-175), že vďaka Teilhardovi kristológia bola postavená na úroveň vedy. Tvorivá informácia, ktorou Boh iniciuje kreačnú evolúciu v ľudských dejinách, prešla v Kristovi do novej etapy. S Kristom začína nové stvorenie nového ľudstva. Rodíme sa zo starého ľudstva, ktoré je naprogramované podobne ako predchádzajúce živočíšne druhy. Ním sme permanentne vyzývaní k tomu, aby sme sa znovu narodili, stali sa novým ľudstvom a mali tak účasť na novom stvorení tým, že si osvojíme nový program, ktorý nám odovzdal Kristus. Kristus podľa Tresmontanta vlastne učí človeka novému programovaniu, ktoré je v protiklade s dovtedajším jeho programom.

Kristus je ten, v ktorom nestvorený Boh-stvoriteľ uskutočňuje svoje nové medzné stvorenie – stvorenie ľudstva. Kristus učí človeka normám novej humanity, uskutočňujúcej sa v duchovnom usporiadanom organizme, ktorým je cirkev. Preto nemožno chápať Krista len ako vykupiteľa a obnoviteľa porušeného starého ľudstva. Je predovšetkým tým, skrze ktorého, s ktorým a v ktorom nestvorený Boh-stvoriteľ utvára nové stvorenie, ktorým je nové ľudstvo so svojim novým pneumatickým bytím.

Je v záujme každého – jednoduchého človeka i metafyzika, aby sa zaoberal Kristom, pretože v ňom sa skrývajú všetky poklady vedy a múdrosti...

Na záver možno povedať, že kristológia teilhardizmu zblízuje filozofickú a teologickú perspektívu v chápaní Krista a novým, vskutku živým spôsobom oslovuje každého človeka, kresťana i nekresťana. Ukazuje nám Krista ako prvotinu nového bytia i ako jeho zavŕšenie, ako toho, ktorý je nad každým náboženským svätom. Tým sa len naplňujú prorocké slová Teilharda de Chardin: „Boh filozofov, podobne ako Boh teológov, je skrze Krista Bohom Abraháma a Izáka“ ([55], 260).

- [1] ARMAGNAC, CH. d': La pensée du père Teilhard de Chardin comme apologétique moderne. In: Nouvelle revue théologique, 1962.
- [2] ARMAGNAC, CH. d': P. Teilhard de Chardin, témoin de la foi. Paris, Blond et Gay-Desclée 1968.
- [3] WILDIERS, N. M.: La Religion universelle. In: Cahiers 5, 1965.
- [4] WILDIERS, N. M.: Der Menschen Zukunft und Aufgabe im Weltbild Teilhard de Chardins. Kvelaer 1966.
- [5] WILDIERS, N. M.: Budúcnost' človeka. Rím, SÚSCM 1969.
- [6] CUËNOT, C.: Lexique Teilhard de Chardin. Paris 1963.
- [7] CUËNOT, C.: Nouveau lexique Teilhard de Chardin. Paris 1968.
- [8] CUËNOT, C.: Unsere dynamische Welt. Onten Verlag 1968.
- [9] SCHMITZ-MOORMANN, K.: Das Weltbild Teilhard de Chardins Physik, Ultraphysik, Metaphysik. Westdeutscher Verlag Köln und Opladen 1966.
- [10] SCHMITZ-MOORMANN, K.: Die Erbsünde überholte Vorstellung bleibender Glaube. Olten und Freiburg im Breisgau 1969.
- [11] TRESMONTANT, C.: Essai sur la pensée hébraïque. 1953 (česky: Bible a antická tradice. Praha, Vyšehrad 1970).
- [12] TRESMONTANT, C.: Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin. Paris 1956 (nem. 1961).
- [13] Les deux notes de C. Tresmontant: I. Création et évolution, II. Le fait de l'évolution et la péché primordial. In: Perspectives de l'homme 1958 (česky 1965).
- [14] TRESMONTANT, C.: Dějiny vesmíru a smysl stvoření. Soubor přednášek z let 1977-1985. Praha, Josef Mlejnek 1994.
- [15] BARTHÉLÉMY-MADAULE, M.: Bergson et Teilhard de Chardin. Paris 1963.
- [16] CHAUCHARD, P.: Věda a smysl života. Praha, Vyšehrad 1971.
- [17] CHAUCHARD, P.: Wie frei ist Mensch? Biologie und Moral. Düsseldorf 1968.
- [18] CHAUCHARD, P.: Man and Cosmos. Scientific Phenomenology in Teilhard de Chardin. New York 1965.
- [19] GRASSÉ, P.: Evolution of Living Organism. New York, Academic Press 1977.
- [20] GRENET, P. B.: P. Teilhard de Chardin ou la philosophie malgré lui. Paris, Beauchesne 1960 (angl. 1965).
- [21] GRENET, P. B.: P. Teilhard de Chardin, un évolutioniste chrétien. Paris, Seghers 1961.
- [22] HAAS, A.: Der Entwicklungsgedanke und das christliche Welt- und Menschenbild. In: Evolution und Bibel. Basel-Wien 1962.
- [23] HAAS, A.: Die Schöpfungsgedanke bei Teilhard de Chardin nach der unveröffentlichten Schrift „Comment je vois“. In: Teilhard de Chardin. Würzburg 1967.
- [24] HAAS, A.: Teilhard de Chardin – Lexikon. Grundbegriffe-Erläuterungen-Texte. Freiburg 1971.
- [25] KERN, W.: Christliche Philosophie und Evolutionslehre. In: Christologie in einer evolutiven Welt. München, Paulus-Gesellschaft 1964.
- [26] SCHOONBERG, P.: Process or history in God? Louvain Studies 1974.
- [27] GOSZTONYI, A.: Der Mensch und die Evolution. Teilhard de Chardins philosophische Anthropologie. München, C. H. Beck 1968.
- [28] HENGSTENBERG, H. E.: Evolution und Schöpfung. Eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardins. München 1963.
- [29] HENGSTENBERG, H. E.: Mensch und Materie. Zur Problematik Teilhard de Chardins. Stuttgart-Köln-Mainz 1965.
- [30] BOROS, L.: Evolutionismus und Spiritualität. In: Der grosse Entschluss 15, 1959/1960.
- [31] BOROS, L.: Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung. Freiburg, Olten Verlag 1971.
- [32] BOROS, L.: Das anwesende Gott. Wege zur einer existenzielle Wege zu einer existenziellen Begegnung. Freiburg, Olten Verlag 1964 (poľsky: Odkrywanie Bóga, Warszawa 1974).
- [33] BOROS, L.: Der gute Mensch und sein Gott. Freiburg, Olten Verlag 1969.
- [34] RAHNER, K.: Theologische Anthropologie und moderne Entwicklungslehre. Die evolutive Deutung der menschlichen Leiblichkeit. In: Naturwissenschaft und Theologie 3, 1961.
- [35] GUGGENBERGER, A.: Schöpfungsglaube und biologische Entwicklungslehre. In: Studien und Berichte der kath. Akademie in Bayern, XVI, 1962.
- [36] GUGGENBERGER, A.: Teilhard de Chardin – Versuch einer Weltsumme. Würzburg 1963.

- [37] GUGGENBERGER, A.: Christus und das Selbstverständnis des heutigen Menschen nach Teilhard de Chardin. In: Teilhard de Chardin. Würzburg 1967.
- [38] GUGGENBERGER, A.: Eine Real-utopie Sozialisation in Werk Teilhards de Chardin. Frankfurt am Main, Bergen-Enkheim 1973.
- [39] BISSIÈRES, R.: Science? Seule espérance? Marx? Teilhard? Paris 1967.
- [40] HEER, F.: Ein neues Menschbild? Rundfunkstimmen zur Weltanschauung von Teilhard de Chardin. Luzern-München 1962 (mit A. Köberle und J. V. Kupp).
- [41] BRAVO, F.: La vision de l'Histoire chez Teilhard de Chardin. Paris 1970.
- [42] BAUDRY, G. H.: Le problème de Dieu dans la pensée de Teilhard de Chardin. Nantes 1970.
- [43] BAUDRY, G. H.: Ce que croyait Teilhard. Paris 1971.
- [44] CRESPIY, G.: De la science à la théologie: Essai sur Teilhard de Chardin. In: Cahiers théologique 54, 1965 (nem.: Der Gott für uns. 1968).
- [45] DAECKE, S. M.: Teilhard de Chardin et la théologie de l'avenir. In: Le Christ cosmique de Teilhard. Paris 1969.
- [46] MOONEY, CH.: Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ. London 1966.
- [47] BALTHASAR, Hans U. von: Die Spiritualität Teilhards de Chardin. In: Wort und Wahrheit 18, 1963, Nr. 5.
- [48] LUBAC, H. de: Teilhard de Chardin et la pensée catholique. Paris 1965.
- [49] RAHNER, K.: Christologie in einer evolutiven Welt. In: Beiträge zur Christologie. Leipzig, St. Benno-Verlag 1974.
- [50] RAHNER, K.: Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses. In: Beiträge zur Christologie. Leipzig, St. Benno Verlag 1974.
- [51] RAHNER, K.: Zur Theologie der Menschwerdung. In: Catholica 12, s. 1-16.
- [52] SCHEFFCZYK, L.: Die Christogenese bei Teilhard und der kosmische Christus bei Paulus. In: Tübinger Theologische Quartalschrift 143, 1963.
- [53] SCHEFFCZYK, L. (Hrsg.): Grundfragen der Christologie heute. Freiburg 1975.
- [54] SCHELLENBAUM, P.: Le Christ dans l'énergétique teilhardienne. Étude génétique. Paris, Le Cerf 1971.
- [55] TILLIETTE, X.: Le Christ de la Philosophie. Paris, Les Éditions du Cerf 1990.
- [56] LUBAC, H. de: Teilhard de Chardin et notre temps. Paris 1971.
- [57] WILDIERS, N.: Úvod do myslenia Teilhard de Chardin. Ontario (Kanada) 1977.
- [58] HEER, F.: Bohatší život. Praha, Vyšehrad 1969.

Ing. Ján Letz, CSc.
 Exnárova 19
 821 03 Bratislava
 SR