

Ludwik Wciórka

Religia i nauka w ujęciu Teilharda de Chardin

Collectanea Theologica 39/4, 49-69

1969

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. LUDWIK WCIÓRKA, POZNAŃ

RELIGIA I NAUKA W UJĘCIU TEILHARDA DE CHARDIN

Wzajemny stosunek religii i nauki, a zwłaszcza żywa w myśli współczesnej tendencja do przeciwstawiania ich sobie¹ jest zasadniczym motywem refleksji filozoficznej i teologicznej Teilharda de Chardina². Trudno zresztą temu się dziwić. Przez swe kapłaństwo i świadomie wybrany stan zakonny był on przecież bardzo mocno związany ze światem wartości religijnych, a ich rozwijanie i pogłębianie uważał za swój główny obowiązek. Z tytułu zaś osobistych zainteresowań, pogłębianych studiami specjalistycznymi, bliski był mu świat nauki, jej ideały, dążenia i nadzieje. Szczególnie głęboko przeżywał więc przeciwstawianie ich sobie, czego wyrazem są konflikty wewnętrzne, jakich doświadczył jeszcze w okresie swej formacji intelektualnej i duchowej.

Z trudnościami dotyczącymi zgodności religii i nauki spotkał się po raz pierwszy już w okresie pobytu w kolegium jezuickim w Mongré, w latach 1892—1897. Szczególnie ostrą jednak formę przybrały one w czasie odbywania drugiego roku juwenatu w Jersey, w latach 1901—1902. Teilhard doszedł wówczas do przekonania, że powołania zakonnego i kapłańskiego nie można pogodzić z pracą naukowo-badawczą. Postanowił więc poświęcić się wyłącznie pracy kapłańskiej i na przyszłość zrezygnować z jakichkolwiek zainteresowań i planów dotyczących działalności naukowej. O. Troussard, ówczesny mistrz nowicjuszy, nie aprobował tej decyzji, zachęcając zarazem Teilharda do poszukiwań takiego rozwiązania problemu religii i nauki, które harmonijnie łączyłoby obie dziedziny działalności ludzkiej³. Teilhard sugestie o. Troussarda podjął z tym

¹ Por. Eric Lionel Mascall, *Teologia chrześcijańska a nauki przyrodnicze*, tłum. Tomasz Górski, Warszawa 1968, 13.

² Por. Bruno de Solages, *Teilhard de Chardin*, Toulouse 1967, 13.

³ Claude Cuénot, *Teilhard de Chardin*, Paris 1962, 19.

większą gotowością, że odpowiadały one żywionym od wczesnych lat chłopięcych zainteresowaniom religijnym i przyrodniczym oraz otwierały możliwości pogodzenia ich w życiu zakonnym i kapłańskim. W osobistych refleksjach poświęconych tej kwestii doszedł nawet do przekonania, iż praca nad przewycięzeniem antynomii — pozornej, jak sądził⁴ — religii i nauki jest jego szczególnym powołaniem⁵. Z tego względu przemyślenia Teilharda mają nie tylko charakter osobistego, na własny użytek przeprowadzonego uzasadnienia słuszności przekonania, iż praca naukowo-badawcza nie sprzeciwia się powołaniu zakonnemu i kapłańskiemu. Są również wyrazem szerszych ambicji, zmierzających do nowego, odmiennego od tradycyjnych, ujęcia konfliktu religii i nauki oraz nowego rozwiązania tegoż konfliktu.

Potoczne ujęcie sprzeczności między religią a nauką

Przekonanie o zachodzącej między nauką a religią sprzeczności sprowadza się najczęściej do stwierdzenia, że między — niektórymi przynajmniej — tezami religijnymi z jednej a naukowymi z drugiej strony istnieje przeciwstawność. Gdy np. religia mówi o stworzeniu człowieka przez Boga, nauka jego pojawienie się tłumaczy procesami naturalnej, wolnej od ingerencji jakichś pozaświatowych czynników, ewolucji materii. Gdy religia pojawienie się życia łączy ze stwórczym działaniem Bożym, nauka skłonna jest widzieć w tym skutek materialnych przemian kosmosu. Gdy wreszcie religia usiłuje wszystkie w zasadzie zjawiska zachodzące w świecie tłumaczyć działaniem transcendentnej wobec kosmosu Przyczyny Pierwszej — Boga, nauka ogranicza się do wyjaśniania ich w oparciu o przyuczyny świata immanentne.

Potraktowana w ten sposób przeciwstawność religii i nauki nabiera szczególnego charakteru. Jest mianowicie przeciwstawnością twierdzeń różnych co do sensu, podporządkowanych jednak temu samemu celowi poznawczemu: wyjaśnieniu świata. Odmienny wprawdzie w tłumaczeniu kosmosu jest punkt wyjścia właściwy religii i nauce. Dla religii bowiem jest nim dane przez Boga pouczenie o świecie i człowieku, dla nauki zaś — obserwacja i eksperyment. Wspólne natomiast jest im zamierzenie poznawcze i ono jest podstawą zestawiania i porównywania twierdzeń religijnych dotyczących świata ze zdaniem o kosmosie, formułowanymi na gruncie nauki. Ujmowana w takiej formie antynomia religii i nauki zakłada przeto uznanie obu za równorzędne przejawy duchowej działalności

⁴ P. Teilhard de Chardin, *Mon Univers, Ecrits du Temps de la Guerre*, Paris 1965, 270.

⁵ P. Teilhard de Chardin, *Le Prêtre, Ecrits du Temps de la Guerre*, Paris 1965, 289.

człowieka. Ale właśnie takie ujęcie budzić może uzasadnione wątpliwości. Od razu bowiem nasuwa się pytanie, czy i w jakim stopniu religię można traktować jako równorzędny nauce wyraz aktywności ludzkiej.

Wieloznaczność terminów „religia” i „nauka”

Termin „religia” nie jest wyrażeniem jednoznacznym. Pobieźna nawet analiza języka potocznego wykazuje, iż występuje on w nim w dwu co najmniej różnych znaczeniach: w sensie subiektywnym i w sensie obiektywnym. Użyty w sensie subiektywnym oznacza on dynamiczny i osobowy związek człowieka z Bogiem. Podstawą tego związku jest zależność w istnieniu człowieka od Boga, istota religii nie polega jednak wyłącznie na tymże stosunku zależności. Gdyby bowiem religia subiektywnie rozumiana sprowadzała się tylko do zależności w istnieniu człowieka od Boga, nie można by w ogóle mówić o ludziach niereligijnych. Każdy przecież człowiek jest — używając terminologii metafizycznej — bytem przygodnym i z tego względu jest w swoim istnieniu zależny ostatecznie od Boga. Nie każdy jednak człowiek jest z tej racji niejako automatycznie człowiekiem religijnym. Gdyby zaś religia miała polegać tylko na zależności w istnieniu człowieka od Boga, ludzi niereligijnych w zasadzie nie powinno być. Choć więc jej podstawą jest zależność w istnieniu człowieka od Boga, religia w gruncie rzeczy jest czymś więcej. Polega bowiem na poznaniu przez człowieka własnej zależności od Boga i świadomym oraz wolnym jej uznaniu. Zakłada więc niejako czynnik osobistego zaangażowania się człowieka we wszystkie konsekwencje wynikające z faktu zależności bytowej człowieka od Boga. Dotyczy to przede wszystkim samego pojmowania Boga. Bóg religii jest zawsze rozumiany jako osoba transcendentna wobec człowieka i świata. Nie jest przeto tylko spotęgowaniem cech względnie wartości nieosobowych należących do świata człowieka, lecz czymś, co będąc osobą wszystkie te cechy i wartości przewyższa i jest ich ostatecznym źródłem. Zależność od tak pojmowanego Boga człowiek przeżywa — pomijając już moment świadomego i wolnego zaangażowania — w sposób specyficzny, mianowicie jako stan swoistego duchowego napięcia. Wyraża się ono z jednej strony bojaźnią przed tym, co boskie, z drugiej zaś — tęsknotą za bóstwem i chęcią zespolenia się z nim. Chęć ta rodzi dynamizm wewnętrzny i dążenie wciąż w człowieku żywe do stania się kimś od siebie innym, lepszym i wyższym. W konsekwencji więc autentyczne przeżycie religijne ma jakby „prometejski” charakter, którego wyrazem jest ciągle od nowa podejmowany wysiłek przekształcenia siebie, rozszerzenia ram własnej egzystencji.

Inaczej przedstawia się sprawa, gdy idzie o religię w drugim

z wymienionych znaczeń, mianowicie o religię w znaczeniu o b i e k t y w n y m. Nie polega ona na osobowym związku człowieka z Bogiem, lecz dotyczy zespołu twierdzeń o Bogu i Jego stosunku do świata oraz człowieka. Religię w tym znaczeniu mamy na uwadze w takich wyrażeniach jak „nauka religii”, „różnica między religią mahometańską a religią chrześcijańską” itp. Religia jest tu traktowana w oderwaniu od konkretnego przeżywania wspólnoty z Bogiem i dlatego w zasadzie jest pozbawiona momentu osobistego zaangażowania ze strony człowieka. Jest bardziej wiedzą o rzeczach Bożych niż dynamiczną, całego człowieka obejmującą wspólnotą z Bogiem.

Choć jednak czymś innym jest religia w znaczeniu subiektywnym i czymś innym religia w znaczeniu obiektywnym, to przecież zachodzi między nimi pewien związek. Religia w sensie obiektywnym jest bowiem zespołem twierdzeń w ogólny i abstrakcyjny sposób określających jakby ramy, w obrębie których winno się dokonywać osobiste przeżywanie związku człowieka z Bogiem. Jeśli zaś istotne dla samej religii w najbardziej właściwym znaczeniu tego słowa jest przeżywanie osobistej wspólnoty człowieka z Bogiem, wówczas konstytuujący religię w sensie obiektywnym zespół twierdzeń tak długo pozostawać będzie wypranym z życiowego dynamizmu schematem myślowym, jak długo nie zostanie przez człowieka zsubiektywizowany, w świadomy i wolny sposób uznany za osobistą własność. Z tego względu w określeniu religii na pierwsze miejsce wysuwać się będzie zawsze czynnik osobistego zaangażowania, natomiast zespół twierdzeń dotyczących Boga i Jego związków ze światem znajdzie się dopiero na drugim miejscu. W kwestii zgodności względnie niezgodności nauki i religii nie jest to bez znaczenia i wszelkie rozwiązania nie liczące się z tym uznać trzeba z góry za niedostateczne.

Podobnie jak z terminem „religia” przedstawia się również sprawa z wyrażeniem „n a u k a”. I tutaj bowiem wyróżnić można szereg znaczeń nadawanych temu terminowi w języku potocznym. Dwa spośród nich zasługują w tym miejscu na szczególną uwagę, mianowicie nauka w sensie subiektywnym oraz nauka w sensie obiektywnym. Nauka w sensie s u b i e k t y w n y m oznacza czynności poznawcze człowieka, o ile czynności te odpowiadają pewnym określonym warunkom. Nie wszystkie bowiem akty poznania wykonywane przez człowieka mają charakter naukotwórczy, lecz tylko te, które wykonywane są w sposób metodycznie uporządkowany. Czynności poznawcze w metodyczny sposób wykonywane mamy też na uwadze mówiąc o nauce w sensie subiektywnym. Innymi słowy, nauka w znaczeniu subiektywnym lub — według innego określenia — funkcjonalnym jest to metodycznie uporządkowany i systematycznie stosowany zespół czynności poznawczych.

Nauka w sensie obiektywnym nie dotyczy samych czynności nauko-twórczych, lecz ich wytworów. Są nimi ujęte w formę zdań stwierdzenia stanowiące wynik stosowanych w sposób metodycznie uporządkowany zabiegów poznawczych człowieka. Ponieważ są wynikiem metodycznie stosowanych zabiegów poznawczych, przeto nie wszystkie twierdzenia, do których sformułowania dochodzimy pod wpływem wykonywanych aktów poznania, zasługują na miano nauki w wyżej wspomnianym znaczeniu. Naukę w sensie obiektywnym tworzą bowiem tylko te twierdzenia, które tworzą zespół albo zbiór logicznie uporządkowany, między którymi więc zachodzą stosunki logicznego wynikania, oraz które dotyczą jakiegoś jednego określonego przedmiotu poznania. Genetycznie zatem nauka w sensie obiektywnym wiąże się z nauką w sensie subiektywnym albo funkcjonalnym. Bez metodycznie stosowanych czynności poznawczych nie byłoby bowiem logicznie uporządkowanego zbioru twierdzeń stanowiących naukę w znaczeniu obiektywnym. Niemniej jednak między nauką w sensie subiektywnym a nauką w sensie obiektywnym zachodzi istotna różnica.

Właściwa płaszczyzna sporów

Wobec tej zasygnalizowanej wielości znaczeń łączonych zarówno z terminem „religia” jak i z terminem „nauka” zagadnienie przeciwstawności religii i nauki wymaga przede wszystkim wyjaśnienia, jakie znaczenie obu tych terminów mamy na uwadze podejmując ten problem. Czy chodzi o przeciwstawność religii i nauki w sensie subiektywnym, czy też może o przeciwstawność religii i nauki branych w znaczeniu obiektywnym.

Między nauką a religią w sensie subiektywnym, funkcjonalnym zachodzi na pewno różnica. Podstawą religii w sensie subiektywnym są bowiem akty świadomego przeżywania przez człowieka związku z Bogiem. Związek ten jest związkiem dwu osób, dwu — używając terminologii teoriopoznawczej — podmiotów, i jak sama osoba jest czymś jednorazowym i niepowtarzalnym, tak jednorazowym i niepowtarzalnym jest również przeżywanie tego związku. Podstawą nauki w sensie subiektywnym są także wykonywane przez człowieka akty poznawcze, mające w zasadzie — podobnie jak akty religijne — charakter podmiotowy. Są przecież zawsze aktami określonego podmiotu poznającego. Pod tym względem zachodzi więc analogia między nauką a religią. Jest jednak jeden moment w strukturze aktów poznawczych decydujący o ich odmienności w porównaniu z aktami przeżycia religijnego. W aktach religijnych mianowicie występują zawsze dwie osoby, między którymi zachodzi jedność swego rodzaju. Jedność ta nie przekreśla osobowego charakteru czynników, jedność tę tworzących. W związku religijnym

bowiem łączą się z sobą zawsze dwie osoby jako osoby. Bez tego nie byłoby religii w znaczeniu subiektywnym. Inaczej jest w sferze poznawczej. Spotykamy wprawdzie w strukturze aktów poznania — podobnie jak w strukturze aktów religijnych — pewien dualizm, gdyż występuje w nich zawsze podmiot poznający i przedmiot poznania. Oba muszą być z jednej strony przeciwstawione sobie, z drugiej — jeden i drugi muszą być do siebie odniesione, a nawet więcej — musi zachodzić między nimi jedność. Jest to jedność szczególnego rodzaju. Polega bowiem na tym, że przedmiot poznania nie tracąc swej fizycznej odrębności wobec podmiotu poznającego, zaczyna jednak w wyniku aktu poznania istnieć w tymże podmiocie w nowy, specyficzny sposób; jak to się nieraz mówi, zaczyna istnieć w podmiocie istnieniem tegoż właśnie podmiotu. Zjednoczenie tego rodzaju określa się mianem zjednoczenia intencjonalnego i ono właśnie decyduje o różnicy między aktami poznawczymi, konstytuującymi naukę w sensie subiektywnym, a aktami religijnymi tworzącymi religię w znaczeniu związku osobowego człowieka z Bogiem. Naukę bowiem tworzą akty poznawcze, których istotnym elementem strukturalnym jest zjednoczenie podmiotu z przedmiotem, podczas gdy religię tworzy świadomie przeżywana więź podmiotu z przedmiotem.

Zachodzi przeto różnica między religią a nauką w sensie subiektywnym. Nie tę różnicę jednak mamy na uwadze, gdy mówimy o przeciwstawności religii i nauki. Choć bowiem ze względu na właściwe im akty czymś innym okazuje się religia i czymś innym nauka, to wszakże odmienną ta nie oznacza jeszcze przeciwstawności. W gruncie rzeczy też w dyskusjach na temat sprzeczności między religią a nauką nie chodzi o odrębność aktów religijnych i aktów poznawczych, lecz o zasadność przekonania, że między — niektórymi przynajmniej — twierdzeniami naukowymi i religijnymi zachodzi sprzeczność, gdyż twierdzenia religijne wyrażają inne, sprzeczne z twierdzeniami naukowymi treści. Inny przecież jest sens twierdzenia religijnego o stworzeniu człowieka przez Boga, a inny sens naukowej tezy, iż człowiek jest produktem ewolucji świata istot żywych. Jedno twierdzenie zdaje się więc przeczyć drugiemu. Takie zaś wypadki mamy przede wszystkim na uwadze mówiąc o przeciwstawności i sprzeczności między religią a nauką. Chodzi tu więc o sprzeczność między nauką a religią w znaczeniu obiektywnym, między nauką a religią rozumianymi jako uporządkowane zespoły twierdzeń. Nie może zresztą być inaczej. Sprzeczność bowiem, ściśle rzecz biorąc, może zachodzić tylko między zdaniem dotyczącymi tego samego przedmiotu, ale co do sensu przez nie wyrażanego, sobie przeciwstawnymi. Określona w ten sposób płaszczyzna sporów sprowadza od razu całą dyskusję na temat antynomii religii i nauki do pytania, czy z metodologicznego punktu wi-

dzenia twierdzenia religijne można traktować w taki sam sposób jak twierdzenia naukowe, a więc widzieć w nich dążność do wyjaśniania świata z tego samego punktu widzenia.

Dotychczasowe tendencje apologetyczne

Konkordyzm, który na gruncie myśli religijnej pojawił się w wieku XIX, na to pytanie odpowiadał twierdząco. Zmierzał bowiem do wykazania, iż między opisami biblijnymi stworzenia świata i człowieka, a odkryciami przyrodoznawstwa, nie ma w zasadzie sprzeczności. Pismo św. w obrazowy tylko sposób podaje te same twierdzenia dotyczące świata i człowieka, do których dochodzi nauka. Przypisywał więc Biblii tendencję wyjaśniania świata z tego samego punktu widzenia, który właściwy jest nauce. Takie ujmowanie problemu zgodności religii i nauki stało się źródłem podnoszonych przeciw konkordyzmowi krytyk. Choć jednak konkordyzm we współczesnej myśli religijnej został całkowicie zarzucony⁶, pozostała po nim tendencja do traktowania przeciwstawności religii i nauki jako przeciwstawności dwu odmiennych zespołów twierdzeń dotyczących kosmosu. We współczesnych ujęciach apologetycznych zagadnienia stosunku nauki do religii obie, tj. i naukę i religię traktuje się również przede wszystkim jako zespół twierdzeń, akcentuje się przy tym jednak odmiennosc punktów widzenia, z jakich twierdzenia te są formułowane. Ten ostatni moment przeto odróżnia ujęcia współczesne od ujęć charakterystycznych dla konkordyzmu. Twierdzenia religijne są wynikiem analizy treści pouczenia danego przez Boga i przyjętego aktem wiary. Pouczenie to ma charakter religijny, tzn. o świecie i człowieku mówi z punktu widzenia dynamicznej i osobowej więzi człowieka z Bogiem. Do tej samej dziedziny muszą przeto ograniczać się oparte na Bożym pouczeniu twierdzenia religijne. Inaczej natomiast przedstawia się sprawa z twierdzeniami naukowymi. Są one wynikiem wykonywanych przez człowieka czynności obserwacyjnych i eksperymentów i zmierzają do wyjaśnienia kosmosu poprzez immanentne mu racje. Zagadnienie stosunku Boga do świata jest im z tego względu całkowicie obce. Jeśli więc twierdzenia religijne mówią nam o świecie, to jednak świat ten ujmują z innego punktu widzenia niż twierdzenia naukowe. Trudno w tej sytuacji przeciwstawiać je sobie. Przeciwstawność taka byłaby uzasadniona, gdyby twierdzenia religijne i twierdzenia naukowe ujmowały kosmos z tego samego punktu widzenia. Ponieważ zaś tak nie jest, przeto można mówić jedynie o odmienności

⁶ Por. Pierre Smulders, *La Vision de Teilhard de Chardin*, Paris 1965, 32–33.

religijnego i naukowego spojrzenia na świat. Odmienność ta nie oznacza jednak sprzeczności.

Takie rozwiązanie antynomii religii i nauki, choć podobnie jak konkordyzm traktuje religię i naukę jako zbiór twierdzeń, przez wskazanie na odmienność aspektów w religijnym i naukowym spojrzeniu na świat, odbiega znacznie od ujęcia właściwego konkordyzmowi. Nie znaczy to jednak, że jest wolne od zastrzeżeń. Można bowiem pytać, czy uzasadniona jest odmienność religijnego i naukowego spojrzenia na świat i czy daje ona jakieś korzyści człowiekowi. Pierwsze z zastrzeżeń nie wydaje się słuszne. Odmienność aspektów w spojrzeniu na ten sam materialnie przedmiot poznania na gruncie naukowym jest czymś naturalnym. Badana przez naukę rzeczywistość jest przecież wieloaspektowa, a jej poznanie domaga się uwzględnienia tych różnych punktów widzenia w spojrzeniu na nią. Jeśli więc religię traktuje się jako zbiór twierdzeń dotyczących Boga i Jego stosunku do świata nadając jej tym samym charakter poznawczy podobny naukowemu spojrzeniu na świat, odróżnienie aspektu religijnego w tłumaczeniu świata nie powinno dziwić.

Pragmatyczne źródła współczesnej antynomii religii i nauki

Bardziej uzasadnione wydają się zastrzeżenia drugiego rodzaju, sprowadzające się do pytania, jakie korzyści daje człowiekowi poznanie świata z religijnego punktu widzenia. Ściśle naukowe tłumaczenie świata jest dziś podstawą jego technicznego opanowania, a więc prowadzi w rezultacie do bezpośrednio uchwytnych i korzystnych dla człowieka wyników. Spojrzenie na kosmos i na człowieka z punktu widzenia danego przez Boga pouczenia nie prowadzi do uchwytnych w tak bezpośredni sposób rezultatów. W konfrontacji z nauką wydaje się mało przydatne. Prowadzi to do nowej formy antynomii religii i nauki. Nie chodzi w niej o przeciwstawianie twierdzeń religijnych — twierdzeniom naukowym, lecz o praktyczną przydatność religii z jednej, a nauki z drugiej strony. Porównanie wypada tu zdecydowanie korzystniej dla nauki. Żadne bowiem twierdzenia religijne nie stanowią i chyba nie mogą stanowić podstawy bezpośrednich, technicznych rozwiązań w opanowywaniu przyrody. Nie o to zresztą w nich chodzi. Jeśli jednak twierdzenia religijne nie znajdują bezpośredniego zastosowania w wysiłkach człowieka zmierzających do przekształcenia i opanowania świata, a nawet od tych wysiłków zdają się człowieka — na pozór przynajmniej — odwozić, wówczas religię uznać trzeba za przeciwstawną nauce. Uzasadnienie tego przekonania widzi się często w pewnych stwierdzeniach — inna sprawa czy odpowiadających właściwemu rozumieniu religii — sformułowanych na gruncie religijnym, a po-

stulujących rezygnację z wszystkich doczesnych wartości i skoncentrowanie całej uwagi na Bogu. Zgodnie więc z takimi stwierdzeniami człowiek powinien zrezygnować z dążenia do opanowania świata, a więc tym samym zrezygnować z nauki i technicznych jej zastosowań po to, aby tym intensywniej mógł przeżywać wspólnotę z Bogiem. Antynomia religii i nauki jest tu wyraźnie widoczna. Nie jest to jednak antynomia ograniczająca się do sfery samych twierdzeń, lecz obejmująca wypływające z tych twierdzeń postawy wobec świata i zadania człowieka w tymże świecie.

Antynomię religii i nauki w takim właśnie ujęciu miał na uwadze Teilhard de Chardin, podejmując refleksję nad stosunkiem wzajemnym religii i nauki. Nie chodziło mu o uzasadnienie niesprzeczności między twierdzeniami naukowymi i religijnymi, lecz o wykazanie, iż postawa religijna i naukowa wobec świata nie wykluczają się wzajemnie, a odwrotnie — wzajemnie się uzupełniają. Obie bowiem łączy jedna wspólna im cecha, to że wyrastają z dążności człowieka do przewyciężenia ram własnej egzystencji. Dążnością tą jest widoczna w nauce tendencja do poznania świata i — w oparciu o poznane prawidłowości — jego opanowania. Dążnością tą jest widoczna również w życiu religijnym chęć zespolenia z Bogiem, a przez to — upodobnienia się do Niego. Obie więc są konkretyzacją pragnienia zmierzającego do rozszerzenia — we właściwy dla każdej z nich sposób — ludzkiego bytu. Można przeto powiedzieć, że ze względu na tę wspólną im dążność religia i nauka są właściwie tym samym⁷. Twierdzenie takie może budzić w pierwszej chwili zdziwienie. Trzeba jednak brać je w kontekście właściwej Teilhardowi koncepcji nauki. W jego przekonaniu bowiem w czasach nowożytnych dokonała się zasadnicza przemiana w spojrzeniu na sens uprawiania nauki. Ideałem poznawczej aktywności człowieka dla Greków było stworzenie przejrzystego i logicznie zwartego obrazu świata. Koncepcja wykorzystania zdobytych o świecie wiadomości dla jego twórczego przekształcenia była im w zasadzie obca. W czasach nowożytnych sytuacja uległa zmianie. Nauka bowiem podporządkowana została działaniu. Nie uprawia się jej dla niej samej, lecz celem wykorzystania osiągniętych przez nią wyników do twórczego przekształcenia świata, do coraz większej jego humanizacji⁸.

Czynnikiem, który przede wszystkim wpłynął na takie pojmowanie zadań stawianych nauce, była dokonująca się stopniowo w umysłowości nowożytnej zmiana obrazu świata. Starożytność i średniowiecze traktowały świat jako coś w zasadzie raz na zawsze wy-

⁷ P. Teilhard de Chardin, *Le Prêtre, Ecrits du Temps de la Guerre*, 270.

⁸ P. Teilhard de Chardin, *La Mystique de la Science, Oeuvres* t. 6, Paris 1962, 212.

kończonego. Zachodzą wprawdzie w świecie zmiany, ale nie prowadzą one nigdy do pojawienia się jakichś nowych, przedtem nie istniejących form. Wszystko, co w wyniku procesów tych powstaje mieści się zawsze w ramach już istniejących rodzajów i gatunków. W czasach nowożytnych ten statyczny obraz świata ulegał stopniowym przeobrażeniom⁹. Idee ewolucyjne powstałe na gruncie biologii jako próby wyjaśnienia pochodzenia poszczególnych gatunków roślinnych i zwierzęcych, w tym również człowieka, przeniknęły stopniowo do innych dziedzin wiedzy, stając się podstawą naukowego tłumaczenia świata w ogóle. Pod ich wpływem obraz kosmosu zmienił się całkowicie. Świat nie jest już raz na zawsze wykończoną całością, lecz czymś, co formuje się w toku długotrwałych procesów ewolucyjnych. Pojawienie się człowieka, który z przyrodniczego punktu widzenia jest również wytworem ewolucji materii i życia, wprowadziło w ten dynamiczny obraz świata nowy, dla dalszego procesu formowania się kosmosu ważny element. Wraz z człowiekiem — nosicielem myśli refleksyjnej — pojawiła się bowiem po raz pierwszy w dziejach ewolucji możliwość świadomego kierowania procesami zmian zachodzących w świecie. Człowiek przecież poznając prawidłowości rządzące zjawiskami obserwowanymi w przyrodzie może w oparciu o zdobytą wiedzę twórczo ją, tzn. przyrodę, przekształcać i tą drogą w coraz większym stopniu świat opanowywać. W statycznym obrazie świata twórcze, prowadzące do coraz doskonalszych pod względem technicznym form, opanowanie świata nie mieściło się. Człowiek, choć nawet poznawał świat, nie mógł go jednak zmieniać, gdyż świat był właściwie niezmienny. Jedynym przeto sensem naukowej aktywności mogło być poznanie racjonalnego porządku kosmosu bez możliwości twórczych jego przekształceń. Mogło to zaspokoić estetyczne potrzeby człowieka, ale nie odpowiadało pragnieniom i ambicjom zapanowania nad światem. To ostatnie natomiast stało się możliwe w dynamicznym i ewolucyjnym obrazie kosmosu.

Wiara elementem wspólnym postawie naukowej i religijnej

Ze zmianą w spojrzeniu na sens uprawiania nauki pojawił się jednak w samej nauce element — zdawałoby się — naukowej postawie wobec świata zupełnie obcy, mianowicie element wiary. W gruncie jednak rzeczy jest on nieodłączny od nauki traktowanej jako narzędzie w opanowaniu świata przez człowieka. To ostatnie bowiem, mianowicie opanowanie świata przy pomocy nauki jawi się

⁹ P. Teilhard de Chardin, *Le Coeur du Problème, Oeuvres* t. 5, Paris 1959, 340—341.

przed człowiekiem przede wszystkim jako zadanie, wymagające dopiero realizacji. Narzędziem tej realizacji jest wprawdzie nauka, sama jednak realizacja tego zadania przy pomocy nauki o tyle tylko jest możliwa, o ile wysiłkom zmierzającym do wykonania tego zadania towarzyszy wiara. Twórczy zryw człowieka nie byłby możliwy, gdyby podejmując go człowiek nie wierzył w jego dopełnienie. Wiara zatem stanowi nieodłączny od naukowej postawy wobec świata element, zbliżając ją zarazem do postawy religijnej. Wspólne bowiem jest nastawienie ku przyszłości, w której dokonać się ma spełnienie celów, jakim służą z jednej strony praca badawcza, a z drugiej — aktywność religijna.

Mając na uwadze ten wspólny religijnej i naukowej postawie wobec świata czynnik wiary Teilhard mówi o swoistej religii świata, przez którą rozumie naukową, ale przenikniętą elementami religijnymi postawę wobec kosmosu. Różni się ona od religii we właściwym tego słowa znaczeniu tym przede wszystkim, że jest pod względem dogmatycznym dość nieokreślona. Istotnym dla niej i mimo nieokreśloności dogmatycznej łatwo uchwytnym elementem jest immanencja czyli ograniczenie się, gdy idzie o jej perspektywy, do świata materialnego, poddanego twórczej działalności człowieka. Nie stawia sobie żadnych celów wykraczających poza ten świat i nie odwołuje się do żadnych wobec tego świata elementów transcendentnych. Ośrodkiem tak pojmowanej religii jest człowiek. On jest dla niej najwyższą wartością, jego rozwojowi podporządkowane są wszystkie wysiłki naukowe i techniczne, jakimi dysponuje ludzkość. Wiara w człowieka nadaje jej drugi — obok immanencji — rys charakterystyczny, mianowicie humanizm.

Religia świata — aby użyć tu niezbyt precyzyjnego mimo wszystko określenia — jest przeciwieństwem religii we właściwym tego słowa znaczeniu, religii pojmowanej jako wspólnota człowieka z Bogiem. Źródłem tej przeciwstawności jest przede wszystkim charakter immanenty religii świata. Religia pojmowana jako wspólnota człowieka z Bogiem zakłada bowiem zawsze skierowanie ku jakiejś rzeczywistości pozaświatowej, wykracza przeto tym samym poza ramy rzeczywistości materialnej, poddanej twórczej działalności człowieka. W przekonaniu Teilharda ta właśnie odmiennność religii świata i religii — nazwijmy ją tak — Boga, jest współczesnym wyrazem tradycyjnej przeciwstawności religii i nauki. Religia Boga przez swoje pozaświatowe perspektywy zdaje się bowiem odciągać człowieka od zadań stojących przed nim w świecie i prowadzić do wyobcowania go z kręgu ideałów wspólnych całej ludzkości, a związanych z opanowaniem i przekształceniem kosmosu. Nie odpowiada więc ona autentycznym potrzebom duchowym współczesnego człowieka. Stając wobec konieczności wyboru między transcendentną w swej istocie religią Boga a immanentną religią świata wybiera

on ostatecznie tę ostatnią. Odpowiada ona bardziej postawie twórczej wobec świata i zaspokaja w bardziej uchwytny sposób ambicje człowieka, niż to czyni religia Boga, której sens i potrzeba stają się coraz mniej zrozumiałe¹⁰.

Religijna wartość twórczości naukowej i technicznej

Możliwości przewyciężenia tej przeciwstawności Teilhard widział w zbadaniu związku, jaki zachodzi między twórczą postawą człowieka wobec świata a przeżywaniem przez tegoż człowieka dynamicznej wspólnoty z Bogiem. Jeśli miałyby okazać się, że związek ten — o jego istnieniu Teilhard był przekonany — jest czysto zewnętrzny, ograniczający się tylko do intencji dodanej do działania w gruncie rzeczy nie mającego z Bogiem nic wspólnego, przeciwstawność religii i nauki byłaby uzasadniona. Jeśli jednak wyjaśniłoby się, iż jest to związek wewnętrzny, wówczas trzeba by uznać, że przeciwstawianie religii nauce pozbawione jest podstaw. Podejmując refleksję nad tym zagadnieniem ograniczał się, gdy idzie o czynnik religijny, do chrześcijaństwa. Czynił to nie tylko dlatego, że sam był chrześcijaninem, ale dlatego, że w nim dostrzegał elementy mogące być podstawą podejmowanych poszukiwań. Chodziło mu o tak przecież w nauce chrześcijańskiej istotne dogmaty jak dogmat o stworzeniu, dogmat o Wcieleniu i dogmat o Odkupieniu.

Teilhard de Chardin sądził przede wszystkim, że nieporozumieniem jest przypisywanie chrześcijaństwu jako religii postulatów rezygnacji z jakichkolwiek wartości doczesnych i skierowania wszystkich wysiłków dla realizacji celów nic wspólnego nie mających z rzeczywistością doczesną i ziemską¹¹. W tradycji chrześcijańskiej żywe przecież było zawsze przekonanie, że najbardziej nawet oddany służbie Bożej człowiek może i powinien zajmować się nie tylko sprawami bezpośrednio związanymi z Bogiem, lecz także sprawami związanymi ze światem. Te ostatnie bowiem, choć wprost nie odnoszą się do Boga, mogą jednak — przynajmniej w niektórych wypadkach — mieć walor religijny i być wyrazem więzi człowieka z Bogiem. Decydująca pod tym względem jest intencja. O ile podejmuje się wysiłki związane z życiem doczesnym, ale z intencją wykonania ich na chwałę Bożą, stają się one ważkim elementem rozwoju życia religijnego.

W takim ujęciu religijnej wartości ludzkiego działania tkwi element pewnej zewnętrzności. Wysiłek ludzki bowiem nie skierowa-

¹⁰ Por. P. Teilhard de Chardin, *L'incroyance moderne, Oeuvres* t. 9, Paris 1965, 151.

¹¹ P. Teilhard de Chardin, *Le Milieu divin, Oeuvres* t. 4, Paris 1957, 61.

ny bezpośrednio do Boga traktowany jest jako coś samo w sobie obojętnego z religijnego punktu widzenia. Waloru religijnego nabiera dopiero przez dodanie zewnętrznej w stosunku do niego intencji. Teilhard de Chardin właśnie dlatego uznał takie rozwiązanie kwestii religijnej wartości ludzkiego działania za niewystarczające, choć nie wątpił przy tym w jego poprawność¹². Religijny walor aktywności ludzkiej nie płynie tylko z intencji towarzyszącej działaniu, lecz należy do jego istoty. Działalność twórcza człowieka, o ile tylko zmierza do przekształcenia świata i rozwoju człowieka posiada wartość religijną niezależnie od towarzyszącej tej działalności intencji¹³. Wynika to — zdaniem Teilharda — z chrześcijańskiej nauki o stworzeniu świata i doktryny o Wcieleniu Syna Bożego i Odkupieniu człowieka. Te centralne prawdy chrześcijańskiej religii związane są bowiem z określeniem stosunku Boga do świata i rzutują w jakiś sposób na kwestię religijnej wartości ludzkiego działania, a w dalszej konsekwencji na stosunek religii do nauki.

Nauka i technika udziałem w akcji stwórczej Boga

Pierwsza z tych prawd w opracowaniu tradycyjnej myśli teologicznej sprowadza się do stwierdzenia, że świat jest dziełem stwórczej aktywności Boga, że więc między Bogiem a światem zachodzi stosunek zależności w istnieniu. Bóg jest stwórcą, gdyż Jego działanie powołuje świat do istnienia. Skoro zaś sam jest rzeczywistością transcendentną wobec świata i dlatego nie podlega — tak jak świat przez Niego stworzony — określeniom czasowo-przestrzennym, również stwórcza Jego aktywność utożsamiająca się z Jego istotą nie mieści się w tych kategoriach. Stworzenie przeto rozpatrywane od strony tego, który stwarza, ma charakter pozaczasowy i pozaprzestrzenny. Podobnie przedstawia się sprawa od strony tego, co stworzone. Wprawdzie wytwory stwórczego działania Boga podlegają — przynajmniej gdy idzie o świat materialny — określeniom czasowo-przestrzennym. Sama jednak relacja zależności ich od Stwórcy ukonstytuowana stwórczym działaniem Boga jest pozaczasowa, gdyż w aktywności Bożej nie można wyróżnić następujących po sobie momentów czasowych. Stąd stwierdzenie, iż stworzenie jako relacja zależności tego, co stworzone, od tego, który stwarza, ma pozaczasowy i pozaprzestrzenny charakter¹⁴, w konsekwencji też

¹² Por. P. Teilhard de Chardin, *dz. cyt.*, 38.

¹³ Por. P. Teilhard de Chardin, *dz. cyt.*, 56.

¹⁴ A. D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris 1945, 140—141.

jest niezależne od naukowych opisów świata, w których czas i przestrzeń odgrywają zasadniczą rolę.

Jednakże dla człowieka obytego ze sposobem myślenia właściwym współczesnej nauce takie pojęcie stworzenia jest trudne do przyjęcia. Nawykły bowiem do określania wszystkich zdarzeń i procesów zachodzących w świecie w kategoriach przestrzenno-czasowych, w ich ramy skłonny jest również włączać samo stworzenie. Tym zapewne tłumaczy się tendencja, by stworzenie — jeśli w ogóle je się przyjmuje — traktować jako zdarzenie w łańcuchu następujących po sobie zjawisk czasowo najwcześniejsze, wyjaśniające absolutny początek świata, niepotrzebne jednak, gdy idzie o tłumaczenie kolejnych, już po samym momencie stworzenia zachodzących zdarzeń. Te ostatnie bowiem tłumaczyć można wystarczająco immanentnymi stworzonemu światu przyczynami. W konsekwencji takiego ujęcia wszystkie procesy zachodzące w świecie: materialne, biologiczne czy kulturalne, traktować trzeba — nie tylko z metodologicznego punktu widzenia — jako zdarzenia dokonujące się bez żadnego bezpośredniego odniesienia do Boga i pozbawione tym samym jakiegokolwiek ontologicznie z nimi związanej wartości religijnej. Stwierdzenie to, rozciągnięte na sferę twórczej działalności człowieka, oznacza, iż nie ma i nie może mieć ona żadnego związku z religijnym życiem człowieka, a nawet od tego życia musi człowieka odrywać. Przekonanie, iż Bóg człowiekowi w jego wysiłkach zmierzających — poprzez naukę i technikę — do opanowania świata jest po prostu niepotrzebny, jest logicznym wnioskiem wynikającym z przedstawionej koncepcji stworzenia.

Teilhard de Chardin chcąc uwypuklić wewnętrzną wartość twórczego wysiłku człowieka dla jego życia religijnego i strukturalną między nimi więź musiał z konieczności zająć się przede wszystkim taką interpretacją idei stworzenia. Wynikiem przemyśleń poświęconych tej kwestii jest koncepcja tzw. unii twórczej przez Barthélemy-Madaule określona mianem twórczej transformacji¹⁵. Podstawą tej koncepcji jest przekonanie, iż świat nie jest raz na zawsze wykończoną całością, lecz czymś, co znajduje się ciągle jeszcze w stadium formowania się i twórczej ewolucji. Zmierza ona z jednej strony do coraz większego zróżnicowania się materialnych bytów, z drugiej zaś do coraz bardziej wzrastającej między nimi jedności. Polega zaś na coraz ściślejszym zespoleniu coraz większej ilości materialnych elementów, z których pojawiające się w toku procesów ewolucyjnych byty są złożone, oraz na wciąż wzrastającym między tymi bytami powiązaniu. Stopień tego zespolenia i powiązania jest obserwacyjnie uchwytnym

¹⁵ Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris 1963, 47.

wyrazem stopnia osiągniętego rozwoju ewolucyjnego. Dwa więc momenty można wyróżnić w stwórczej transformacji. Pierwszy z nich to istnienie — uprzednie w stosunku do samego aktu zespolenia — czynników podlegających zjednoczeniu. Drugi to pojawienie się zupełnie nowych, w porównaniu z istniejącymi już przed zjednoczeniem czynnikami, bytów. Ze względu na pierwszy z nich, tzn. ze względu na istniejące przed zjednoczeniem elementy, można mówić o transformacji. Procesy ewolucyjne prowadzą bowiem do przekształcenia tych elementów w nowe, bardziej jeszcze złożone, a zarazem bardziej zjednoczone struktury. Ze względu na drugi natomiast, czyli ze względu na pojawienie się w łączności z tymi strukturami całkowicie nowych, przed zjednoczeniem nie spotykanych bytów, można mówić o stwarzaniu¹⁶.

Teilhard mając na uwadze ten ostatni moment utożsamiać będzie widoczną w procesie ewolucji czynność unifikacyjną z czynnością stwarzania¹⁷. Utożsamianie to może budzić zastrzeżenia. Pod wpływem bowiem dość szeroko rozpowszechnionych nawyków myślowych skłonni jesteśmy termin „stwarzanie” łączyć z powstawaniem bytu z absolutnej nicości. Idea Teilharda zaś utożsamiająca czynność jednoczenia z aktem stwarzania nie ogranicza użycia tego ostatniego terminu do oznaczenia absolutnego początku rzeczy. W gruncie rzeczy jednak wątpliwości, jakie w tej kwestii budzić może ujęcie Teilharda, wypływają ze zbyt jednostronnego interpretowania myśli tradycyjnej. W klasycznych sformułowaniach filozoficznych i teologicznych termin „stworzenie” jest przecież używany nie tylko na określenie absolutnego początku rzeczy. Wystarczy tu wspomnieć tezę o bezpośrednim stwarzaniu poszczególnych dusz ludzkich przez Boga. Trudno w tej sytuacji uznać za odbiegający w sposób istotny od tradycyjnej doktryny pogląd, że z akcją stwórczą Boga spotykamy się w tych wszystkich wypadkach, w których dostrzegamy pojawienie się nowych, niesprowadzalnych do czegoś przed nimi istniejącego, bytów.

Teilhardowska koncepcja stworzenia opierając się na tym przekonaniu zmierza zarazem do ściślejszego — przynajmniej w płaszczyźnie poznawczej — powiązania akcji stwórczej Boga z dynamizmem przyczyn wtórnych, na których koncentruje się uwaga przyrodnictwa. W świecie ewoluującym wyrazem tego dynamizmu jest postępujący wciąż naprzód proces jednoczenia się materialnego tworzywa w coraz bardziej złożone struktury. Uchwytym na drodze obserwacji efektem tego procesu jest powstawanie nowych form bytów. Ponieważ chodzi tu o nowe zupełnie, niesprowadzalne do

¹⁶ Paul Overhage, *Zum monogenetischen Ursprung der Menschen*, Stimmen der Zeit 167/1961/416.

¹⁷ P. Teilhard de Chardin, *La Lutte contre la Multitude*, *Ecrits du Temps de la Guerre*, Paris 1965, 114.

wcześniej istniejących, rodzaje bytów, ich pojawienie się może być tłumaczone jedynie stwórczą akcją Bożą, a nie aktualizacją zawartych w podległym ewolucji podłożu potencjalności¹⁸. Każda więc zachodząca w świecie zmiana, choć od strony zjawiskowej może być opisana w kategoriach czasowo-przestrzennych i w oparciu o dynamizm przyczyn wtórnych, o ile prowadzi do pojawienia się nowych rodzajów bytu, musi być uznana za skutek stwórczego działania Boga. W konsekwencji przeto stworzenie traktować trzeba jako aktywność Bożą, wprawdzie pozaczasową, w przejawach jednak obserwacyjnie uchwytnych koekstensywną wszystkim, w ramach czasowo-przestrzennych zachodzącym procesom zmian w kosmosie.

Przy takim ujęciu koncepcji stworzenia bardziej też uwypukla się religijna wartość twórczego wysiłku człowieka. Wysiłek ten — zgodnie z zasadniczymi dla idei transformacji stwórczej intuicjami — trzeba bowiem uznać za przejaw dynamizmu przyczyn wtórnych w świecie, jakkolwiek chodzi tu o przyczyny szczególnego rodzaju, mianowicie o przyczyny działające w zasadzie w sposób świadomy i wolny. Specyficznym wyrazem działania tych przyczyn jest nauka pojmowana jako dążność do ciągłego rozszerzania ram ludzkiej egzystencji i tworzenia nowych form bytu. Z tego punktu widzenia działanie to jest więc powiązane z aktywnością stwórczą Boga. To zaś nadaje wysiłkowi ludzkiemu szczególną wartość. Niezależnie bowiem od tego, czy człowiek uświadamia to sobie, czy też nie, jego wysiłek twórczy stanowi wyraz współdziałania z akcją stwórczą Boga i zaangażowania człowieka w sprawy Boga. W konsekwencji przeto nie może być traktowany jako coś z istoty swej obojętnego lub nawet przeciwnego religii, lecz — odwrotnie — jako szczególny wypadek religijnej postawy człowieka. Stawiając w ten sposób sprawę Teilhard mógł więc mówić, że praca badawcza, jakiej się oddawał, nie tylko nie sprzeciwia się jego powołaniu religijnemu, ale ze swej natury jest pewną formą realizacji tego właśnie powołania¹⁹, a „religia nieba” nie sprzeciwia się „religii ziemi”.

Twórczy wysiłek człowieka w perspektywie tajemnicy wcielenia

Drugim, obok idei unii stwórczej elementem w przekonaniu Teilharda określającym strukturalną więź naukowego i technicznego wysiłku człowieka z jego dążeniami religijnymi jest doktryna o Wcieleniu. Do takiego wniosku dochodzi Teilhard w wyniku konfrontacji tej nauki z ewolucyjnym obrazem świata. Punk-

¹⁸ Por. Madeleine Barthélemy-Madaule, *dz. cyt.*, 52.

¹⁹ P. Teilhard de Chardin, *Le Prêtre, Ecrits du Temps de la Guerre* 299.

tem wyjścia tej konfrontacji jest refleksja nad motywami Wcielenia.

W klasycznych ujęciach teologicznych zarysowują się wyraźnie dwa odmienne w tej sprawie stanowiska²⁰. Szkoła tomistyczna broni tezy, że Wcielenie dokonało się zasadniczo ze względu na zaistniałą potrzebę przywrócenia pierwotnej, naruszonej przez grzech, nadprzyrodzonej więzi człowieka z Bogiem. Szkoła skotystyczna głosi natomiast, że Wcielenie jest zbyt wielkim darem Bożym, by udzielenie go mogło być uwarunkowane jedynie potrzebą Odkupienia. Dokonałoby się nawet wówczas, gdyby nie było grzechu. Istotnym motywem Wcielenia jest bowiem miłość Stwórcy do stworzenia, miłość we Wcieleniu dopełniająca stwórcze dzieło i wynosząca je w człowieku do nadprzyrodzonej wspólnoty z Bogiem.

W refleksjach nad stosunkiem Chrystusa do świata ewoluującego Teilhard niedwuznacznie opowiada się za szkołą skotystyczną²¹. Sądzi bowiem, że właściwe jej spojrzenie na kwestię motywów Wcielenia bardziej zrozumiała czyni strukturalną jakby więź Chrystusa ze światem. W świecie ewoluującym ku coraz większej jedności Chrystus jest kresem, do którego zmierzają procesy jednoczące. On przecież jest Tym, w kim napotykałyśmy najwyższą z możliwych formę jedności — zjednoczenie natury boskiej i ludzkiej w Osobie Słowa Bożego. On jest również Tym, który jednoczy wokół siebie ludzi, a poprzez ludzi — świat cały, by doprowadzić w ten sposób całe stworzenie do jedności z Bogiem. W Nim więc dopełnia się, obejmujący cały kosmos, proces ewolucji jednoczącej. Wcielenie w takim kontekście musi być interpretowane jako akt miłości Bożej nie uwarunkowany jedynie grzechem i potrzebą ekspiacji. Zakładając bowiem, że Wcielenie zasadniczo dokonało się ze względu na dzieło Odkupienia, trzeba by zgodzić się z tym, że zjednoczenie bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie nie jest dopełnieniem i ukoronowaniem postępującej wciąż naprzód jedności świata, a Chrystus nie jest jakby strukturalnie związany z obrazem świata poddanego zmianom ewolucyjnym. To ma na uwadze Teilhard mówiąc, że Wcielenie dokonane ze względu na ofiarę ekspiacyjną i tylko na nią, łączy Chrystusa moralnie i jurydycznie ze światem i do moralnej i prawnej sfery sprowadza supremację Jego nad kosmosem²². Pismo św. jednak inaczej określa tę supremację: „Wszystko stworzone zostało przez Niego i dla Niego. On stoi na czele wszystkiego i wszystko ma w Nim swój byt” (Kol 1, 17). Jeśli zaś przez Chrystusa i dla Chrystusa wszystko zostało stworzone i w Nim ma swój byt, wówczas trzeba przyjąć, że Jego supremacja

²⁰ Franciszek Dziasek, *Boski Posłaniec*, Poznań 1963, 358—359.

²¹ Por. P. Teilhard de Chardin, *Activation de l'Energie, Oeuvres* t. 7, Paris 1963, 158.

²² Por. P. Teilhard de Chardin, *Mon Univers, Oeuvres* t. 9, 82—83.

nad wszystkim, co stworzone, ma nie tylko charakter moralny czy prawny, lecz wynika z samego aktu stworzenia. Wcielenie zaś jest uwienczeniem tego stworzenia.

Przy takim jednak spojrzeniu na Wcielenie zmienić się musi ocena religijnej wartości naukowych i technicznych wysiłków człowieka. Skoro bowiem Wcielenie jest dopełnieniem naturalnej ewolucji świata, znajdującym swój ostateczny i nadprzyrodzony wyraz w zjednoczeniu i przeistoczeniu stworzenia w Chrystusie, wówczas zarówno trud badawczy, jak i wysiłek techniczny jako czynniki prowadzące do jedności warunkującej to przeistoczenie muszą ze swej istoty mieć religijny charakter. Są przecież — świadomym lub nieświadomym — udziałem w procesie jednoczenia świata, który swą pełnię osiągnie w Chrystusie i poprzez Niego. Konsekwentnie też nie można ich traktować jako przejawu postawy z natury rzeczy przeciwstawiającej się religii.

Idea odkupienia a działalność twórcza, naukowa i techniczna

Podobne wnioski nasuwają się, gdy weźmie się pod uwagę związaną ściśle z doktryną o Wcieleniu ideą Odkupienia. Teilhard de Chardin poddaje ją również konfrontacji z ewolucyjnym obrazem świata i nie negując tradycji usiłuje wydobyć z niej te elementy, które — jego zdaniem — są w niej zawarte, ale dotąd były bądź pomijane, bądź też niedostatecznie uwypuklane. Zgodnie z tradycją Odkupienie ma charakter w pierwszym rzędzie ekspiacji i restauracji. Człowiek stworzony przez Boga, w momencie stworzenia otrzymał łaskę uzdalniającą go do przyszłej pełni zjednoczenia z Bogiem. Taki był pierwotny plan Boży w stosunku do człowieka. Został on jednak poważnie naruszony popełnionym przez człowieka grzechem. Następstwem grzechu była utrata otrzymanej od Boga łaski, przy zachowaniu jednak skierowania człowieka ku ostatecznemu celowi — ku zjednoczeniu z Bogiem. Na tym tle zrodziła się — przynajmniej od strony człowieka — potrzeba odnowienia naruszonego przez grzech, pierwotnego planu. Realizacja tego planu dokonała się przez odkupienie, którego warunkiem było uprzednie wcielenie Syna Bożego. Stąd powiązanie Wcielenia z Odkupieniem.

Teilhard de Chardin, nie wykluczając z nauki o Odkupieniu momentu ekspiacji i w związku z tym odnowienia naruszonego przez grzech porządku, czego zresztą zrobić nie mógł, do kwestii odkupienia podchodzi nieco inaczej; w sposób wyznaczony niejako już z góry przez dwa czynniki: z jednej strony przez koncepcję dotyczącą motywów Wcielenia, z drugiej zaś — przez ideę świata ewoluującego ku jedności. Opowiedziawszy się za poglądem od-

rzucającym Wcielenie jako jedynie konsekwencję grzechu i wiążąc z nim myśl o nadprzyrodzonym dopełnieniu naturalnej ewolucji kosmosu, nie mógł w Odkupieniu widzieć tylko momentu ekspiacji. Dzieło odkupieńcze Chrystusa musiało dla niego obejmować inne jeszcze elementy i — jak Wcielenie — wiązać się z ewolucyjną wizją kosmosu. Mówiąc o Odkupieniu odróżniał też w nim dwa momenty: negatywny i pozytywny²³. Pierwszy z nich to moment ekspiacji. Chrystus z tego punktu widzenia przedstawia się jako Baranek ofiarny, na którego złożono wszystkie grzechy świata. Ten Baranek ofiarny poddał się męce i śmierci krzyżowej dokonując w ten sposób ekspiacji i stwarzając tym samym szansę odzyskania przez człowieka utraconej niegdyś łaski. Takie spojrzenie na istotę odkupienia — choć z historycznego punktu widzenia zupełnie zrozumiałe — nie wyczerpuje jednak całego bogactwa Chrystusowego dzieła. Od samych niemal początków chrześcijaństwa w idei odkupienia występuje bowiem inny jeszcze, bardziej pozytywny moment. Jego wyrazem są zawarte w Piśmie św. sformułowania o „nowym niebie i nowej ziemi” (2 P 3, 13), o „nowym stworzeniu” (2 Kor 5, 17), czy „odnowieniu wszystkiego w Chrystusie” (Ef 1, 10).

Zdają się one wskazywać, iż odkupienie to nie tylko rekonstrukcja — wprawdzie zmodyfikowana — pierwotnego planu Bożego, ale coś jeszcze więcej, mianowicie przetworzenie świata w Chrystusie. Pozytywny element w idei odkupienia pokrywałby się z Wcieleniem jako dopełnieniem procesów zjednoczenia zachodzących w świecie i w zestawieniu z obrazem świata ewoluującego ku jedności winien być wysunięty na pierwszy plan. Nie znaczy to jednak, iż Odkupienie tym samym utożsamia się — gdy idzie o znaczenie i rolę w ewoluującym świecie — z Wcieleniem. Pozostaje bowiem moment negatywny odkupienia, warunkujący — wobec faktu grzechu i zła — realizację momentu pozytywnego, tj. moment ekspiacji i przewycięzenie przez ofiarę prześlągalną zła i grzechu. Tym złem wymagającym przewyciężenia są tkwiące w świecie siły dążące do rozproszenia i rozbicia już osiągniętej jedności i przeciwstawiające się dalszym procesom unifikacyjnym²⁴. Ich przewycięzenie wymaga ofiary, bez której więc nie mogłoby być pełnego zjednoczenia i przetworzenia świata w Chrystusie. Zawarte w planie Wcielenia przeistoczenie świata nie mogłoby dokonać się bez Odkupienia. Oto dlaczego istnieje w myśli Teilharda ścisły związek między Wcieleniem a Odkupieniem.

Choć teilhardowska idea Odkupienia może nasuwać i faktycznie nasuwa cały szereg zastrzeżeń i wątpliwości, nie można zaprzeczyć, iż jest — podobnie jak Wcielenie — również czynnikiem istot-

²³ Jeanne Mortier, *Vues ardentes*, Paris 1967, 122.

²⁴ Por. Jeanne Mortier, *dz. cyt.*, 123.

nym dla określenia religijnej wartości ludzkiego wysiłku i twórczej postawy człowieka wobec świata. Odkupienie pojmowane jako przewyciężenie sił rozpraszania i rozpadu warunkuje pełnię zjednoczenia z Bogiem i — zgodnie z koncepcją unii stwórczej — przeistoczenia świata w „nowe stworzenie”. Ludzki trud badawczy zmierzający do budowania i rozwijania jedności świata jest z tego punktu widzenia udziałem w odkupieńczym dziele Chrystusa i dlatego musi mieć religijną wartość²⁵. Nie zależy ona od intencji towarzyszącej działaniu, lecz z nim samym jest niejako strukturalnie związana. Z istoty swej bowiem trudy naukowego poznania i technicznego opanowania świata nastawione są na to, co pełnię swą osiągnie dopiero w Bogu, mianowicie na coraz większą jedność.

Więź nauki z religią

Jeśli antynomia religii i nauki w ujęciu Teilharda sprowadza się do przeciwstawności postaw, a ściślej — do zagadnienia religijnej wartości poznawczego i technicznego wysiłku człowieka, to szczegółowe analizy dotyczące z jednej strony samej nauki, a z drugiej — religii wskazują na to, że spory w tej dziedzinie są nieporozumieniem. Postawa naukowa i postawa religijna, autentycznie chrześcijańska, nie tyle wykluczają się wzajemnie, ile uzupełniają, a nawet pod pewnym względem utożsamiają. Takie jest ostatecznie przekonanie Teilharda. Człowiek wierzący, oddający się nauce, nie jest więc skazany na jakąś duchową schizofrenię²⁶. Jego religijna postawa nie może być przeszkodą w naukowych badaniach. Przeciwnie, badania te winna jeszcze bardziej dynamizować. Przez nie bowiem, ze względu na ich religijny charakter, realizuje nie tylko swe powołanie naukowe lecz także religijne.

Refleksje Teilharda i wyniki do jakich doszedł w swych przemyśleniach noszą na sobie duży ładunek osobistego zaangażowania. Ale wyraziła się też w nich przede wszystkim osobista potrzeba Teilharda, uczonego i zakonnika. Echo jednak, jakie przemyślenia te wywołały i wciąż jeszcze wywołują w świecie zdaje się świadczyć, iż poruszył problemy niepokojące nie tylko jego. Być może, w tym też tkwi źródło sporów o Teilharda.

RELIGION AND SCIENCE ACCORDING TO TEILHARD DE CHARDIN

Teilhard de Chardin's reflections concerning the mutual relation between religion and science were the expression of inner want to justify his own way of life: as the monk who had to fulfil his vocation through

²⁵ Por. P. Teilhard de Chardin, *Mon Univers, Oeuvres* t. 9, 96.

²⁶ Pierre Smulders, *dz. cyt.*, 33.

the scientific and research activity. The antinomy, on the one hand of the scientific statements and of the religious theses on the other hand, was for him — however apparently — of no interest. The, observed in the mentality, contradiction of the two attitudes towards the world, namely of the religious and scientific attitudes — was valid.

The first seems to divert the man from the world concentrating him totally on God. The second however diverts him from God, limiting man's interest to the world and the possibilities of its command only. Teilhard sees the solution of the above mentioned contradiction in the self-consciousness of the, religious by nature, character of man endeavours, which tend to the command of the world and to its subduing by man.

The basis for such solution is to be found in the conviction that religion and science express at bottom the same tendency, namely: the pursuit to broaden the frames of human existence.