

Józef Kulisz

Grzech pierworodny w rozumieniu P. Teilharda de Chardin

Collectanea Theologica 55/3, 45-59

1985

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. JÓZEF KULISZ SJ, WARSZAWA

GRZECH PIERWORODNY W ROZUMIENIU P. TEILHARDA DE CHARDIN

Problem grzechu pierworodnego nie stanowił nigdy centrum zainteresowań P. Teilharda de Chardin. Jego myśl zajmowała i stanowiła jakby „jądro” twórczości chęć ukazania prawdziwie kosmicznych wymiarów Chrystusa na kanwie świata innego niż czynił to św. Paweł, bo na kanwie świata będącego w stadium ewolucyjnego rozwoju. Istotę myśli i twórczości naszego autora możemy wyrazić słowami: Bóg chcąc Chrystusa Pleromy, najpierw musiał stworzyć świat, następnie ludzi, wśród których mógłby się narodzić. Chcąc ludzi musiał wszcząć ogromny proces życia organicznego, a chcąc życia musiał rozpocząć pierwociny stwórczego jednoczenia¹.

Większość autorów omawiających tajemnicę grzechu pierworodnego w Teilhardowskiej wizji świata, uwzględnia jedynie trzy artykuły, które nasz autor poświęcił wprost tej tajemnicy². Nie dają one (nie w tym celu były napisane) rozwiązania czy też wyjaśnienia tajemnicy grzechu pierworodnego w ogóle, a tym bardziej nie stanowią one teorii o tym grzechu, dopasowanej do ewolucyjnej wizji świata. Autor pisał je na zamówienie. Artykuł z 1922 r. zatytułowany *Note sur quelques représentations historiques possibles du péché originel*, napisany był na prośbę Louis Riedengera SJ, profesora teologii dogmatycznej w Enghien, w Belgii. W kwietniu 1922 r. Teilhard de Chardin został zaproszony przez rektora ojca Joseph Subtil na Wydział Teologiczny jezuitów w Enghien. Spotkał tu — wspomnianego już wyżej profesora dogmatyki — Louis Riedengera, z którym, jak sam pisał w liście, dyskutował na tematy związane z chrześcijaństwem, a szczególnie o grzechu pierworodnym³. W czasie tej rozmowy o. Louis prosił Teilharda o krótki przyczynek na temat grzechu pierworodnego z punktu widzenia i badań przyrodnika. Nie przyszło mu łatwo to pisanie, a świadczy o tym krótkie jego wyznanie, że pisał jedynie dlatego, bo ufa o. Louis⁴. Niestety, w dwa lata później (Teilhard nigdy się nie do-

¹ 1924 Oe t. IX. 108. Sposób cytowania dzieł Teilharda jest następujący: Na pierwszym miejscu podajemy rok napisania cytowanej pracy, a następnie skrót dzieła, w którym się ona znajduje, tom i stronicę.

² 1920 Oe t. X, 47, 58; 1922 Oe t. X, 59—70; 1947 *tamże*, 217—230.

³ 1922 *Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac*, Paris 1972 (LInt), 81.

⁴ *Tamże*, 81.

wiedział, jakimi drogami i za czyim pośrednictwem) przyczynę ów dociera do Rzymu i trafia do rąk przełożonego generalnego zakonu⁵. Skutek był taki, że ojciec Piotr został odwołany z profesury na Instytucie Katolickim w Paryżu i wysłany do Chin celem prowadzenia badań geologicznych.

Tematykę grzechu pierworodnego podjął nasz autor na nowo dopiero w 1947 artykułem zatytułowanym: *Réflexions sur le péché originel*, zaopatrzonego krótkim zdaniem: *Proposées à la critique des théologiens*⁶. A więc znowu nie teoria dla szerokich mas, ale notatka przyrodnika przeznaczona dla teologów, mająca na celu ukazanie empirycznych konsekwencji teorii teologicznych.

Trzeci artykuł, najwcześniejszy, bo pochodzący z 1920 r.: *Chute, Rédemption et géocentrisme*, nie porusza wprost naszego zagadnienia. Zajmuje się raczej wymiarem kosmicznym zbawczego działania Chrystusa. Skoro działanie Chrystusa obejmuje całość stworzenia, to tym samym cały wszechświat dotknięty jest złem, potrzebuje zbawienia.

Powyższe trzy artykuły nie mają na celu — trzeba to mocno podkreślić — poddania w wątpliwość oficjalnej nauki Kościoła o grzechu pierworodnym, burzenia dogmatów czy też proponowania nowych. Wszelkie wyciąganie z nich wniosków o charakterze dogmatycznym, jest sprzeczne z zamiarem autora.

Wydaje się, iż chcąc zrozumieć należycie to, co Teilhard mówi na temat grzechu pierworodnego, należy zastosować metodę, którą stosuje P. Schoonenberg przy opracowywaniu grzechu pierworodnego w Piśmie Świętym. Metoda ta polega na tym, że autor najpierw analizuje pierwsze rozdziały 2—3 Księgi Rodzaju, a następnie szuka pogłębienia i wyjaśnienia na kanwie całego Pisma Świętego i nauki Kościoła⁷.

Te samą drogę poszukiwań stosujemy przy opracowywaniu niniejszego artykułu. Wiemy bowiem, że nasz autor pisząc o grzechu pierworodnym, nie opracowywał teorii z myślą, by pasowała ona w całości do wizji, którą tworzył. Pisał to w innym celu.

Analizując te trzy krótkie opracowania mówiące o grzechu pierworodnym spojrzymy na nie z perspektywy całości, spróbujemy powiązać je z całością wizji o świecie będącym w ciągłym procesie stawania się.

⁵ 1924 *tamże*, 111.

⁶ 1947 *Oe t. X*, 217—230. Z. Alszeghy i M. Flick są zdania, że Teilhard wyraża w tym artykule, oczywiście na swój sposób, pewne myśli H. Rondeta SJ, które poznał z osobistych z nim kontaktów. Zob. ich pracę: *Il peccato originale*, Brescia 1972, 184.

⁷ P. Schoonenberg SJ, *L'homme et le péché*, Paris 1967, 167—265.

Natura i nadprzyrodzoność — różnica i jedność

Zarzuca się Teilhardowi, że w całej swej twórczości, a zwłaszcza przy omawianiu zagadnienia grzechu pierworodnego, pomija tajemnicę łaski, której ludzkość została pozbawiona w grzechu Adama⁸.

Zarzut ten jest słuszny, ale tylko częściowo. Rzeczywiście Teilhard nie wspomina, w interesujących nas artykułach⁹, o wyposażeniu człowieka w łaskę tak, jak opisywała to teologia jego czasów. Autorowi chodziło w tych artykułach nie tyle o istotę grzechu, co o empiryczne konsekwencje teorii teologicznych. Krótko mówiąc autor pragnął pokazać pewne trudności, z którymi spotyka się naukowiec, konfrontując dane nauki z nauczaniem teologii podręcznikowej¹⁰.

Od razu trzeba powiedzieć, że autor posiada jasne pojęcie nadprzyrodzoności. Mówi o niej jednak inaczej, niż czyniła to oficjalnie teologia jego czasów.

Termin „nadprzyrodzoność” jest jednym z niewielu wokół którego zrodziła się, celem wyjaśnienia i należytego rozumienia, gorąca polemika i ogromna literatura zarazem¹¹. Śledząc historię pojęć „natura” i „nadprzyrodzoność” i ich wzajemną relację, można powiedzieć, iż odróżnia się w niej dwa różne okresy, w których końcem jednego, a zarazem początkiem drugiego jest św. Tomasz z Akwinu. On to bowiem pierwszy zaczął używać w teologii systematycznej wyrażenia „nadprzyrodzony” i wypracował dla teologii pojęcie „natury ludzkiej”. Nie znajdujemy jednak u niego przeciwstawienia sobie tych dwu porządków, które tak ostro wystąpi w teologii późniejszej. Źródła tego przeciwieństwa, zdaniem H. de Lubaca, należy szukać w trzech przyczynach. Najpierw w spekulacji teologów średniowiecza, którzy zastanawiali się co Bóg mógłby uczynić w swej *potentia absoluta*. Następnie w próbie rozwiązania i szukania wyjaśnienia losu dzieci zmarłych bez chrztu. Wreszcie w usiłowaniach humanistów, począwszy od XV w. zmierzających do stworzenia religii naturalnej, która miałaby wystarczyć w pełni człowiekowi¹². Wymienione wyżej przyczyny sprawiły, że w teologii pojawiło się pojęcie „czystej natury”, które w wieku XVI—XVII

⁸ Philippe de la Trinité OCD, *Vision cosmique et christique*, Paris 1968.

⁹ Zob. trzy artykuły cytowane wyżej.

¹⁰ Jako przykład można by wziąć sprawę raju, którą autor porusza. Zob. 1922 Oe t. X, 59—70.

¹¹ Zebraną literaturę na ten temat zob. A. Zuberbier, *Relacja natura—nadprzyrodzoność w świetle badań teologii współczesnej*, Warszawa 1973, 133—149.

¹² H. de Lubac, *Augustianisme et théologie moderne*, Paris 1965, 140—144; B. Suchodolski, *Rozwój nowożytnej filozofii Człowieka*, Warszawa 1967, 238—289.

znalazło w niej pełne obywatelstwo. Inicjatorem tego pojęcia był wielki teolog Tomasz de Vio, zwany później Kajetanem, od nazwy miasteczka Gaete, w którym się urodził. Pojęcie „czystej natury” odegrało wielką rolę w dyskusji i polemice z Bajusem i Janseniuszem oraz wniosło do teologii wyraźne odróżnienie dwu porządków: naturalnego i nadprzyrodzonego, co było nieznanne w takiej ostrości w teologii do czasów Kajetana¹³.

Jaką treść wniosło pojęcie „czystej natury”? Przede wszystkim wyraźne oddzielenie dwu porządków: naturalnego i nadprzyrodzonego. Bóg stwarzając człowieka, mógł mu nie udzielić darów nadprzyrodzonych. Ten stan bez daru nadprzyrodzonego to stan „czystej natury”. Człowiek dążyłby wtedy do swego celu, który byłby na miarę jego naturalnych możliwości, a więc proporcjonalny do jego zdolności naturalnych. Bóg jednak powołał człowieka do celu nadprzyrodzonego, wyposażając go całym bogactwem darów, przede wszystkim łaską nadprzyrodzoną umożliwiającą mu żywy kontakt z Bogiem, a w przyszłości oglądanie Go twarzą w twarz. Rozwiązanie to, mimo swej polemicznej przydatności, wprowadzało jednak swoistą „schizofrenię” w jedność natury ludzkiej i powołanie człowieka. Skoro natura ludzka może mieć swój cel wypływający z niej samej, to chrześcijaństwo ze swym balastem nadprzyrodzoności staje się jedynie czystym dodatkiem do życia, a wiek XIX i początki XX, nie widząc racjonalnego uzasadnienia istnienia religii, odrzuca ją jako swoistą formę alienacji człowieka¹⁴.

Nadmierne podkreślanie przez teologię darmowości Wcielenia i nienależności łaski Chrystusa sprawiało wrażenie, zdaniem A. Alszeghy i M. Flicka¹⁵, że stworzenie i tajemnica Wcielenia to dwa różne następujące po sobie wydarzenia, poza Bogiem wspólnym autorem nie mające ze sobą nic wspólnego. Pierwsze wydarzenie — historia stworzenia — trwałoby od swych początków aż po wypełnienie się przymierza Mojżeszowego. Wydarzeniu temu odpowiadałby dar natury. Drugie wydarzenie — nowa historia stworzenia — zaistniałoby z chwilą Wcielenia, a jego koniec miałyby miejsce w czasach ostatecznych. Wraz z Wcieleniem zaistniał dar łaski jako coś stworzeniu nienależnego¹⁶.

W takim to horyzoncie myślowym rodził się traktat *De Deo creante et elevante*, w którym nadprzyrodzoność jako „nienależny dar” zostaje dołączona do natury. Dwa porządki — natury i łaski —

¹³ H. de Lubac, *dz. cyt.*, 145; J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio historico desde santo Tomas hasta Cayetano (1274—1534)*, Madrid 1952.

¹⁴ H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946, 153, 161; tenże, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965, 15, 61—72; A. Zuberbier, *dz. cyt.*, 11—13.

¹⁵ Z. Alszeghy, M. Flick, *I primordi della salvezza*, Torino 1978, 164.

¹⁶ Tamże, 164.

zostają nałożone na siebie jak dwa piętra nie mające ze sobą nic wspólnego poza Bogiem, Stwórcą ich obu¹⁷. Porządek łaski pojmwanej jako nienależna, dodana do natury ludzkiej, która w swej autonomii jest dla siebie wystarczająca, stał się z czasem w odczuciu wielu ludzi zbyt wąski.

Nic więc dziwnego, że w tym okresie, tj. w pierwszej połowie XX w., Teilhard mówi, że chrześcijaństwo przestało być w dobrym znaczeniu „zaraźliwe”¹⁸. Obok poszukiwań teologów pierwszej połowy naszego stulecia, którzy usiłowali odczytać na nowo św. Tomasa w interesującym nas zagadnieniu¹⁹, również Teilhard podjął próbę ukazania, choć na płaszczyźnie nieco innej niż ściśle teologicznej, że świat, a tym bardziej człowiek, nie może mieć dwu różnych celów: naturalnego i nadprzyrodzonego. Oczywiście w pismach jezuitów francuskiego nie znajdujemy ani systematycznego opracowania relacji natura — nadprzyrodzoność, ani też spekulacji typu scholastycznego co mógłby Bóg *de sua potentia absoluta*. Chodzi mu jednak o zniwelowanie piętra nadprzyrodzoności wzniesionego na stworzeniu i ludzkiej naturze. Właśnie ta sztucznie wprowadzona nadbudowa sprawia, zdaniem Teilharda, że chrześcijaństwo staje się nie tylko mało przydatne, ale wręcz zbyt wąskie w życiu ludzi, z którymi przyszło mu pracować²⁰.

Ze względu na to, iż autor nasz nie dał systematycznego opracowania relacji natura — nadprzyrodzoność, każdy kto zajmuje się tym zagadnieniem w jego twórczości, zda się być ograniczonym w możliwościach ukazania tej relacji. I tak np. H. de Lubac zebrał wszystkie, jak się zdaje, cytaty i miejsca z twórczości Teilharda mówiące o interesującym nas zagadnieniu, a z których jasno wynika istotną różnicę między porządkiem natury i nadprzyrodzoności²¹. E. Rideau analizując relację natury i łaski w wizji Teilharda stwierdza, że te dwa porządki różnią się istotnie, choć istnieją w tajemniczej jedności²².

Wydaje się, że istnieje też inna możliwość ukazania tajemnicy nadprzyrodzoności w wizji Teilharda. Jest nią przeanalizowanie procesu stwórczego, dokonującego się w Chrystusie i przez Chrystusa, a który autor nazywa pleromizacją.

¹⁷ Z. Alszeghy, M. Flick, *La struttura del trattato „De Deo creante et elevante”*, *Gregorianum* 36 (1955) 284—290; zob. też M. J. Scheeben, *Natur und Gnade*, Freiburg i. Br. 1941, s. 9.

¹⁸ 1936 Oe t. IX, 164: „Le Christianisme sous la forme que nous prêchons, n'est plus assez contagieux”.

¹⁹ Historię tego zagadnienia zob. A. Zuberbier, *dz. cyt.*, 27—88.

²⁰ 1936 Oe t. IX, 164.

²¹ H. de Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1962, 169—183; tenże, *La prière du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1968, 164—173.

²² E. Rideau, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1965, 337—339; 389—393.

Świat dla Teilharda nie jest rzeczywistością stworzoną w jednej chwili i ustaloną raz na zawsze w swych prawach. Jego rozumienie świata wyjaśnia termin „ewolucja”, który zakłada, iż rzeczywistość, w jakiej żyjemy, nie pojawiła się nagle, ale jest procesem długiego i powolnego dojrzewania²³. Teilhard patrzy na ewolucję w świetle objawienia i dostrzega w niej coś więcej, niż proces przypadkowo działających sił. Ewolucja — dla jezuitę francuskiego — jest wyrazem w czasie i przestrzeni stwórczego działania Boga²⁴. Spoglądając refleksją w głąb historii, z perspektywy czasu i w świetle Objawienia, dostrzega się, iż wraz z początkiem stworzenia powstawała specyficzna treść, w której całe dzieło stworzenia otwierało się na przyszłość. Poprzez dzieło stworzenia Bóg zaczął realizować tajemnicę ukrytą w swym wnętrzu od wieków. Jest to tajemnica Jezusa Chrystusa. W Nim to Bóg widział świat. Chrystus jest nie tylko przeznaczeniem stworzenia, ale Centrum oddziałującym fizycznie na cały proces stwórczy, przyciągającym wszystko ku sobie²⁵.

Dokładna lektura listów św. Pawła ukazuje nam, zdaniem Teilharda, że pierwszym człowiekiem, którego Bóg pragnął od wieków nie był Adam, ale Jezus Chrystus. W Nim — Chrystusie Człowieku — „wybrał nas przed założeniem świata..., przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa” (Ef 1,4—5; por. też Kol 1,15—20; Rz 8,29)²⁶.

Chrystus w Bożych zamiarach od wieków był pomysłany i chciany jako Głowa całego stworzenia, jako ten, który jednoczy i wprowadza w tajemnicę Bożego życia²⁷. Używając tu określeń zaczerpniętych z filozofii Arystotelesa należy powiedzieć, iż Chrystus był od wieków przyczyną wzorcą całego stworzenia²⁸. Należy do-

²³ J. Piveteau, *Le Père Teilhard de Chardin savant*, Paris 1964, 15—18; J. Carles, *Teilhard de Chardin. Sa vie, son oeuvre avec exposé de sa philosophie*, Paris 1964, 31—58.

²⁴ 1942 Oe t. III, 323—324: „De ce point de vue (qui est celui, non plus des imples antécédentes, mais de la causalité) l'Évolution prend sa figure vraie, pour notre intelligence et notre coeur. Elle n'est point créatrice, comme la Science a pu le croire un moment; mais elle est l'expression pour notre expérience, dans le Temps et l'Espace, de la Création”.

²⁵ 1920 Oe t. X, 21—23; 1924 Oe t. IX, 84; 87—88; 1941 Oe t. VII, 53—55; 1946 *tamże*, 154; 1950 Oe t. V, 373—374.

²⁶ 1924 Oe t. IX, 82—90.

²⁷ *Tamże*, 84; 114. Na temat stworzenia wszystkiego w Chrystusie i dla Chrystusa zob. A. Feuillet, *La création de l'univers dans le Christ d'après l'épître aux Colossiens*, New Testament Studies 12 (1965) 1—9; tenże, *Christologie paulinienne et tradition biblique*, Tournai 1972, 48—70; F. X. Durrwell, *La résurrection de Jésus mystère de salut*, Paris 1976; Z. Alszeghy, M. Flick, *I primordi*, dz. cyt., 166—168.

²⁸ 1917 *Écrits du temps de la guerre*, Paris 1965, (EG), 124; 1919 *L'Int.* 43; 1926 *tamże*, 132—133; 1926 *Accomplir l'homme. Lettres inédites (1926—1952)*. Paris 1968, (AH), 61—62; 1951 Oe t. VII, 272; 1953 Oe t. X, 268.

dać, że nie tylko Chrystus uwielbiony, ale Jezus Chrystus jako człowiek, który umarł na krzyżu i zmartwychwstał jako „pierworodny spośród umarłych” (Kol 1,18).

Początek stworzenia był więc początkiem wielkiego procesu, w którym zaczęła się realizować, w konkretnie zależnego istnienia, tajemnica Chrystusa — Wcielenie, Odkupienie — ukryta w Bogu od wieków. Pełnię tej tajemnicy, która dojrzewa w czasie, Teilhard nazywa Pleromą, sam zaś proces stwórczy, prowadzący ku Pełni Pleromy, nazywa pleromizacją, amoryzacją czy też chrystyfikacją²⁹.

Pleroma — w ujęciu Teilharda — to pełnia, „w której substancjalna Jedność i stworzona wielość łączą się, nie mieszając się z sobą, w jedną całość, nie przydającą nic istotnego Bogu, będącą wszakże rodzajem tryumfu, rozprzestrzeniania się bytu”³⁰. Ten żywy organizm — Pełnia-Pleroma — jest możliwy dzięki człowieczeństwu Chrystusa, w którym stworzenie dostępuje udziału w życiu Trójcy Świętej³¹.

Bóg, chcąc Chrystusa Wcielonego jako Głowy ludzkości i całego stworzenia, musiał najpierw powołać do istnienia świat, następnie ludzi, którzy związałyby Go z rasą ludzką, dając ludzką naturę; chcąc ludzi, musiał stworzyć życie organiczne, a chcąc życia, musiał — powie Teilhard — wszcząć niepokoję kosmogenezys³².

Świat, ludzkość, Chrystus — w wizji Teilharda — nie stanowią części tajemniczej Pleromy, związanych ze sobą jedynie zewnętrznie myślą Bożą i następstwem ukazywania się w czasie, który Bóg wyznaczył im w swoim poznaniu³³. Stwórcze działanie Boga typu jednoczącego wyklucza Leibnizowski panlogizm, według którego o jedności świata decyduje poznanie Boga wiążącego myślą jedynie zewnętrznie poszczególne byty w określonej całości³⁴.

Pleromizacja dla Teilharda to proces rozkładający się i dojrzewający w historii, proces, w którym uprzeczynowane w swym istnieniu i działaniu byty „trzymają się — jak powie autor — biologicznie”³⁵. Początek stworzenia to początek tworzenia się tajemnicy Chrystusa, początek tworzenia się nadprzyrodzonej bosko-ludzkiej Całości. Tworząca się Całość nie jest dziełem ludzkiego geniuszu i wysiłku. Ludzkość nie jest w stanie „wyprodukować”, czy też doprowadzić stworzenie do momentu Paruzji, w której ukonstytuuje

²⁹ 1917 EG, 285—286; 1920 Oe t. X, 25; 1922 LInt., 89; 1923 *Hymne de l'Univers*, Paris 1961, (HL), 30; 1933 Oe t. X, 86—87; 1924 Oe t. IX, 14; 1924 *tamże*, 87—88; 1924 Oe t. V, 401—403; 1933 Oe t. X, 10; 1938 Oe t. V, 49; 1945 Oe t. X, 212—213; 1947 Oe t. X, 230; 1947 Oe t. V, 235—236; 1948 Oe t. XI, 211—213; 1950 Oe t. V, 384—385; 1953 Oe t. X, 270—272.

³⁰ 1927 Oe t. IV, 149.

³¹ 1924 Oe t. IX, 84; 144.

³² 1920 Oe t. X, 42—43; 1924 Oe t. IX, 84; 108.

³³ 1920 Oe t. X, 42; 1924 Oe t. IX, 108.

³⁴ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1978, t. II, 76—82.

³⁵ 1921 Oe t. III, 36; 38.

się w całej pełni tajemnica Pleromy. Wysiłek ludzkości wkładany w dzieło stworzenia jest warunkiem koniecznym, choć nie wystarczającym dla ostatecznego przyjścia Chrystusa. Paruzja — ostateczne zwycięstwo Chrystusa to wydarzenie nadprzyrodzone, ale w świetle ewolucji, zdaniem Teilharda, nie jest przypadkowe. Jest ono końcowym etapem rozwoju stworzenia — dojrzewania ludzkości w łasce. To przemiana wszystkiego w Chrystusie, ostatni krytyczny punkt ewolucji dokonany zwycięskim działaniem Boga, który przemienił wszystko czego dokonała ludzkość³⁶. Została bowiem ona od swych początków powołana do przemiany świata, do doprowadzenia go do ostatecznej pełni. Wysiłek ludzkości i poszczególnego człowieka jest uczestnictwem w mocy stwórczej Boga, który udziela się światu w Jezusie Chrystusie.

Objawienie Boże pozwala stwierdzić, zdaniem autora, iż całe stworzenie, pojęte dynamicznie i rozumiane jako proces prowadzący do Chrystusa — Głowy stworzenia, jest owocem Miłości³⁷. Miłością — twórczą energią — wyprowadził Bóg świat z nicości, jednoczył od wewnątrz elementy w coraz doskonalsze formy bytu. W człowieku jednocząca moc miłości przestała być anonimowa. Człowiek zaczął przeżywać ją świadomie, odczuwać jej siłę zniewolenia. Od początku mógł w swej wolności ją akceptować lub jej zaprzeczyć³⁸

Grzech — odrzucenie powołania

Teilhard tłumaczy początki ludzkości monofiletycznie. Swoje racje „za” czerpie on zarówno z paleontologii, jak i genetyki, według której wielość jednostek znajduje się u początków nowego gatunku. Istnieje jeszcze i inna racja, pozanaukowa, i zdaje się ona decydowała o przyjęciu monofiletyzmu przez autora. Jest nią wierność autora założeniom, iż u początków wszelkiej ewolucji znajduje się wielość³⁹.

Gatunek ludzki, jako ostatnie ogniwo długiego, liczącego miliardy lat stwórczego procesu, staje się zarazem nowym początkiem dalszego rozwoju. Jak wszystko w swych początkach, według ogólnej koncepcji stworzenia autora, ludzkość jawi się jako liczna wiązka świadomego życia. Jawi się ona jako „początkowa wielość” jakościowo nowego stwórczego procesu.

Wielość, choć ukierunkowana w swej strukturze ku jedności, jest dla Teilharda synonimem zła⁴⁰. Nie sama jednak wielość —

³⁶ 1920 Oe t. X, 29—32; 1948 Oe t. XI, 163—175; R. Faricy, *Una teologia dello sforzo umano. Sintesi delle due fediteologia della Parusia*, w: *La spiritualità di Teilhard de Chardin*, Assisi 1972, 76—103.

³⁷ 1917 EG, 125; 1940 Oe t. I, 294; 1941 Oe t. VII, 53—55; 1942 Oe t. VII, 77—78; 1944 *tamże*, 125—126.

³⁸ 1942 *tamże*, 77—78.

³⁹ Cz. St. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975, 168—170

⁴⁰ 1916 EG, 29.

istnienie bytów — jest czymś złym. Lepsze bowiem dla autora jest *esse* niż *non esse*, ale lepsze od *esse* jest *plus esse* — byt doskonalszy w swej zewnętrznej organizacji.

Jeśli więc „wielość” jest synonimem zła, to jest nią wielość nieorganizowana, bierna, wielość nie posiadająca ukierunkowania w swym wnętrzu ku wyższym założeniom, którego jednak sama osiągnąć nie może. W momencie, kiedy pojawi się w wielości organizujące działanie, pociągające je ku wyższym możliwościom istnienia, zaczyna istnieć już nowy wymiar zła, które jest nieodłącznym towarzyszem stwórczego procesu typu jednoczącego⁴¹.

W momencie przekroczenia progu świadomości zaczęła istnieć nowa, jakościowo różna i niespotykana dotychczas w świecie wielość — ludzkość — świadoma i wolna. Zło kosmiczne wynikające ze statusu stworzenia — cierpienie i śmierć⁴² w człowieku zaczęło istnieć w nowym wymiarze. Stało się wydarzeniem świadomym.

Od początku swego istnienia człowiek był istotą podległą cierpieniu i śmierci ulegał procesowi rozkładu — umierał. Cierpienie i śmierć, zdaniem Teilharda, należą do istotnych elementów biologicznego rozwoju. Następstwo pokoleń oddzielanych przez śmierć jest normalnym wymogiem życia⁴³. Śmierć, normalna w procesie życia, staje się jednak skandalem dla ludzkiej świadomości⁴⁴, w której od początku tkwi przekonanie, iż jest skazana na wieczność. Człowiek bowiem zdawał sobie sprawę, że zapalona iskierka świadomego życia jest za słaba, by powstrzymać rozpad organicznej jedności, którą stanowi. Świadomość tego, to nowy wymiar, nowa płaszczyzna, w której zaczęło istnieć zło bytu *in fieri*. Zwycięstwo nad śmiercią dokona się dopiero w zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, w zwycięstwie którego znacznie uczestniczyć całe stworzenie. Do udziału w tym zwycięstwie jest tylko jedna droga — droga śmierci⁴⁵.

Takie rozumienie cierpienia i śmierci czyniło Teilharda w czasie, w którym to pisał, „teologicznie” podejrzanym. Tradycja teologiczna, w oparciu o dane Objawienia i nauczanie Kościoła, nauczała, iż cierpienie i śmierć weszły w świat jako skutek grzechu pierwszego człowieka. Doświadczenie zaś zawodowe — badanie przeszłości — wskazywało autorowi, że zewnętrzne skutki grzechu — cier-

⁴¹ 1920 Oe t. X, 53: „Partout où naît de l'être *in fieri*, la douleur et la faute apparaissent immédiatement comme son ombre, non seulement par suite de la tendance des créatures au repos et à l'égoïsme, mais aussi (ce qui est plus troublant) comme accompagnement fatal de leur effort de progrès.” Zob. też 1947 Oe t. X, 224.

⁴³ 1933 Oe t. X, 103; 1939 *tamże*, 157; 1944 *tamże*, 191; 1952 *tamże*, 259:

⁴² 1927 Oe t. IV, 91—172; 1948 Oe t. I, 343; 1948 Oe t. XI, 211—214.

„Pas structure même du processus d'évolution biologique (vieillessement organique, relais génétique, métamorphose...), elle implique la Mort”.

⁴⁴ 1917 EG, 151; 1941 Oe t. VII, 48; 1924 Oe t. IX, 91—92; 205—208.

⁴⁵ 1924 Oe t. IX, 91—92; 1948 Oe t. V, 305; 1953 Oe t. X, 268.

pienie i śmierć — są stare jak świat, że istniały już przed człowiekiem i jego pierwszym grzechem. Więcej, że są one — cierpienie i śmierć — warunkiem rozwoju i dojrzenia świata, w tym również ludzkości. Przez grzech, zdaniem Teilharda, naturalne zjawisko śmierci zostało zakłócone, stało się czymś strasznym, bez sensu, bo oderwane od miłości⁴⁶. Takiej śmierci doświadczamy dzisiaj, śmierci, która zda się przekreślać wszelką ludzką nadzieję spotkania z Bogiem⁴⁷.

Rozmiar zła, począwszy od rozpadu materii nieożywionej aż do świadomości śmierci człowieka, nazwie Teilhard grzechem pierwotnym. Grzech pierwotny — powie on — istnieje wszędzie, jest tak wielki, jak wielkie są rozmiary czasu i przestrzeni; wchodzi on w strukturę samego bytu skończonego⁴⁸.

Nie wolno jednak grzechu pierwotnego tak rozumianego przez Teilharda utożsamiać z grzechem w sensie teologicznym. Autor, używając tego sformułowania w tym wypadku, czyni zeń jedynie symbol zła związanego z istnieniem bytu zależnego. Można by sądzić, iż Teilhard, używając takiego sformułowania, przyjmuje istnienie grzechu pierwotnego niezależnie od człowieka i jego woli. Jednak analiza tekstów wskazuje nam, że autor używa pojęcia grzechu pierwotnego w odniesieniu do świata przed człowiekiem w bardzo szeroko rozumianej analogii. Grzech pierwotny w pojęciu teologicznym ma miejsce, zdaniem autora, tam, gdzie jest świadoma wina⁴⁹.

Obok zła związanego z ludzką naturą, ludzkość — monofiletyczna w swych początkach — wyrażała sobą i w sobie również zło przez sam fakt wielości, w której istniała jako gatunek. Wiązka świadomego życia — wielość jednostek — przedłużała sobą zło świata będącego pewną całością *in fieri*. Ludzkość była bowiem w swych początkach rozproszona, nie ożywiała jej żadna wspólna myśl, nie przenikała jej wspólna prawda, była zamknięta w sobie, w jednostkach na wzór Leibnizowskich monad. Proces uspołecznienia, wzajemnego rozumienia się, jawił się jako zadanie, które musiało być podjęte świadomie przez jednostki.

„Wielość ludzka” w swej początkowej wolności nieukierunkowana, bierna, jakby nieporuszona, niosła ze sobą niebezpieczeństwo nowego wymiaru zła. Objawiało się ono na płaszczyźnie życia moralnego. Teilhard powie, że objawiało się to niebezpieczeństwo

⁴⁶ 1927 Oe t. IV, 88; 89; 93; 124.

⁴⁷ Takie rozumienie śmierci jest dziś powszechnie przyjęte w teologii. Zob. Z. Alszeghy, M. Flick, *I Primordi*, dz. cyt., 117—119; R. Latourelle, *L'Homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*, Tournai-Montréal 1981, 337—358.

⁴⁸ 1947 Oe t. X, 222: „S'il y a dans le Monde un Péché Originel, il ne peut y être que partout et depuis toujours, depuis la première formée jusqu'à la plus lointaine des nébuleuses”; *tamże*, 228.

⁴⁹ 1920 Oe t. X, 53—54; 1927 Oe t. IV, 84; 1944 *tamże*, 191; zob. też H. de Lubac, *La pensée*, dz. cyt., 164.

z pewną koniecznością — było do przewidzenia. Tam bowiem, gdzie istnieje wolność, istnieje również to, co nieprzewidziane, a to należy do natury wolności⁵⁰. W ludzkim „ja” — zdaniem autora — zindywidualizowało się świadomie zło wchodzące w strukturę bytu *in fieri*. Oznaczałoby to, że jak dla materii rozpad, dla życia cierpienie i śmierć są nieuniknione, tak zło moralne płynące z wolności jest w pewnym sensie konieczne⁵¹.

Teilhard nie stworzył żadnego modelu ani też nie ukazał scenarii pierwszego i świadomego spotkania człowieka z Bogiem. Znając jednak jego wypowiedzi na ten temat i jego ogólną wizję stworzenia, możemy na tej podstawie pokusić się i ukazać, choć w ogólnych zarysach, wydarzenia, które sam autor nazywa „grzechem pierworodnym” w pojęciu teologów⁵².

Ludzkość, rozumiana w swym istnieniu gatunkowym jako ostatnie ogniwo długiego rozwoju, staje się jednocześnie nowym początkiem dalszego stwórczego działania Boga. Ów początek nazwie Teilhard stanem embrionalnym ludzkości⁵³, w którym Chrystus zaczyna przygotowywać swym działaniem dojrzewanie ludzkości, a w niej „miejsce swego wcielenia”⁵⁴.

Bóg objawił się człowiekowi jako Centrum osobowe (autor po- wie: jako *Moteur psychique*⁵⁵) oddziałujące „ciepłem kosmicznym — miłością”⁵⁶ na to, co stanowi człowieka — serce, umysł i wolę. Człowiek musiał być świadomy niepokoju, którego autorem był sam Bóg. W niepokoju kryło się powołanie do wolnego podjęcia stwórczego procesu, w którym miała się realizować dalej tajemnica Chrystusa. Bóg ukazywał nie tylko kierunek wyboru, ale i sens ludzkiego wnętrza otwartego na przyszłość⁵⁷. Od początku więc łaska spotkania Boga z człowiekiem była łaską Chrystusa, mającą prowadzić do Wcielenia i ostatecznego zwycięstwa w zmartwychwstaniu.

W człowieku, jako najwyższej syntezie długiego procesu stwórczego, cały świat poznawał swe najgłębsze powołanie i kierunek dalszego rozwoju⁵⁸.

⁵⁰ 1953 Oe t. VII, 215.

⁵¹ 1939 Oe t. X, 157; 1947 *tamże*, 227.

⁵² 1939 *tamże*, 157.

⁵³ 1916 EG, 53; 1933 Oe t. VI, 61—62; 1948 Oe t. I, 258—259; 1950 Oe t. V, 364.

⁵⁴ 1916 EG, 48; 1920 Oe t. X, 26; 1933 *tamże*, 105—106; 1926 Oe t. III, 192—193; 1947 Oe t. V, 286—287; 1948 Oe t. XI, 169; 1952 Oe t. VII, 335.

⁵⁵ 1946 Oe t. VII, 153.

⁵⁶ 1931 Oe t. VI, 40—44; 1949 Oe t. VIII, 167—168.

⁵⁷ 1952 Oe t. VII, 335—352; P. Chardard, *L'Etre humain selon Teilhard de Chardin*, Paris 1959, 190—194.

⁵⁸ 1931 Oe t. VI, 36: „A partir de l'Homme, et en l'Homme, l'Evolution a pris d'elle-même une conscience réfléchie. Elle peut désormais reconnaître, dans une certaine mesure, sa position dans le Monde, choisir sa direction, refuser son effort...”. Zob. też 1936 Oe t. IX, 173; 1948 Oe t. I, 199—200.

Wolność ludzka przedłużała w sobie tajemniczą i niebezpieczną wielość. Była ona swoistym rozdrożem, na którym człowiek decydował się na jedną z wielu możliwości. Bóg pragnął dojrzwienia człowieka, chciał wybawić go z rozproszonej, niezorganizowanej wielości, pragnął wszcząć proces stwórczego jednoczenia ludzkiej społeczności, w której miała dojrzewać tajemnica Chrystusa — Głowy stworzenia.

P. Chauchard komentując Teilharda powie, że z człowiekiem zaistniała możliwość aktualizowania i wzrastania wolności w miłości, wolności, która jest zaprzeczeniem wolności w pojęciu Gide'a i Sartre'a⁵⁹. Dla Sartre'a zaś — jak pisze Wit Tarnawski — najważniejsze jest, „by wykorzystać do ostatnich granic wolność, której człowiek nie wybierał, na którą został skazany, ale którą ma — absolutną wolność od jakichkolwiek praw i nakazów moralnych; pozostaje niejako stworzyć własną wolą pełnego siebie z przypadkowego tworu wśród pustki, która go otacza. Toteż człowiek musi nieustannie dokonywać wyboru spomiędzy możliwości, jakie przed nim stawia życie — od czego bowiem zależy, jaki będzie i za to jest wobec siebie odpowiedzialny. Trudność polega na tym, że powinien wybierać i rozstrzygać, a brak mu podstaw do słusznego wyboru. Nie ma znaków na niebie według słów Sartre'a. Nie ma, poza własną korzyścią, żadnych praw ogólnych, które by wskazywały, jak człowiek ma żyć”⁶⁰.

Dla Teilharda, przeciwnie niż dla Sartre'a, przed człowiekiem pojawił się znak — powołanie Boże, wskazujące drogę prawdziwego człowieczeństwa, drogę na której człowiek świadomie włączyłby się w dzieło stwórcze Boga realizujące tajemnicę Chrystusa. Było to powołanie wyprowadzające człowieka — jednostkę z własnego zamknięcia, egoizmu, na możliwość tworzenia wspólnoty ożywianej jedną miłością⁶¹.

Człowiek — rozumiany zawsze jako społeczność — w swym wolnym wyborze zindywidualizował swoją wielość. Odrzucając Boże powołanie, człowiek zamknął horyzont swego życia w granice własnego egoizmu⁶² i sprawił, iż społeczność ludzka zaczęła istnieć jako wielość pozbawiona jednoczącej mocy, którą miała być Miłość. Odrzucenie zaś Miłości było buntem wobec samego „nerwu” stwórczego działania Boga⁶³. Bunt wobec stwórczej Miłości Boga, która

⁵⁹ P. Chauchard, dz. cyt., 185—187; 190; 192—196.

⁶⁰ W. Tarnawski, *Conrad. Człowiek — pisarz — Polak*, Londyn 1972, 16—17.

⁶¹ Dla Teilharda energią stwórczą i twórczą jest miłość. Czym jest miłość w pojęciu Teilharda zob. H. de Lubac, *L'Éternel Féminin. Étude sur un texte du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1968.

⁶² 1917 EG, 122—124; A. Jeannièrre, *Approches christologique*, w: *Essais sur Teilhard de Chardin* (prac. zbiorowa), Paris 1962, 90; J. Onimus, *Pierre Teilhard de Chardin ou la foi au monde*, Paris 1963, 149.

⁶³ A. Jeannièrre, dz. cyt., 90; J. Onimus, dz. cyt., 149.

była zarazem łaską Chrystusa otwierającego ludzkie „ja” na Boga i drugiego człowieka, był zdaniem Teilharda *sensu stricto* grzechem pierworodnym w pojęciu teologów⁶⁴.

W tym obrazie odnajdujemy echa bardzo starej tradycji sięgającej Ojców Kościoła takich jak św. Ireneusz, Grzegorz z Nisy, Augustyn, Fulgencjusz, Maksym Wyznawca, których myśl o grzechu można by streścić słowami Orygenes: *Ubi peccatum ibi multitudo*⁶⁵. Tę *multitudo* (wielość — zło) nie wyznaczała ilość jednostek ludzkiego gatunku, ale egoizm zamykający ludzkie serca na Boga i drugiego człowieka. Wielością tą człowiek odwracał się od dojrzewania ku życiu we wspólnocie, w której Chrystus miał przygotować sobie miejsce Wcielenia.

Pamiętajmy, że Teilhardowski „model” grzechu pierworodnego w pojęciu teologów umieszczony jest w świecie będącym w rozwoju, w stawaniu się. Stąd należy się pewne dopowiedzenie, którego nie dał autor, a które *implicite* znajduje się w jego wizji. Otóż świat, w rozumieniu Biblii i całej tradycji teologicznej aż do XIX w., został stworzony w jednej chwili i od początku był dziełem dobrym, raz na zawsze ustalonym w swych prawdach. Podobnie człowiek, korona stworzenia, wyszedł z ręki Boga już jako istota dojrzała, dobry. W rękę takiego człowieka znalazły się losy świata i jego przeznaczenie. Jednym „tak” lub „nie”, jedną decyzją swej woli człowiek miał decydować o swoim przeznaczeniu. I tak się stało. Nieposłuszeństwem w Raju zamknął sobie człowiek wrota ofiarowanej mu przez Boga wieczności⁶⁶.

Taki obraz świata i człowieka jest nie do przyjęcia w Teilhardowskiej wizji stworzenia. W świecie stającym się to, co doskonałe, znajduje się w przyszłości, a najdoskonalsze u kresu rozwoju. Człowiek — w rozumieniu Teilharda — choć jest ostatnim ogniwem rozwoju, nie jest jeszcze najdoskonalszym jego kresem. Związka człowiek pierwszy historycznie. Ludzkość, jako kwiat zrodzony przez wielką „pracę i wysiłek” bogatego procesu stwórczego rozkładającego się na drzewie życia, była nowym początkiem dalszego rozwoju⁶⁷. Ów kwiat staje się początkiem długiego i powolnego dojrzewania, w którym „zrodzi się” dojrzały owoc Bożej miłości, a będzie Nim Jezus Chrystus Wcielony, Zmartwychwstały, we wspólnocie braci — w Kościele⁶⁸.

⁶⁴ 1939 Oe t. X, 157; P. Chauchard, *dz. cyt.*, 197—198.

⁶⁵ Origines, *In Ezech. hom.* 9 n.l. PG 13, 732; Więcej zob. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Kraków 1961, 20—28.

⁶⁶ Św. Paweł, zdaniem Teilharda, brał dosłownie opis stworzenia i pierwszego upadku ludzkości. Zob. 1920 Oe t. X, 49—51; 1933 *tamże*, 99—102.

⁶⁷ 1950 Oe t. V, 364.

⁶⁸ Ewolucja w rozumieniu Teilharda jest wyrazem Bożego, stwórczego działania. Zob. P. Smulders, *La vision de Teilhard de Chardin*, Paris 1964, 57—70.

Skoro dojrzewanie ludzkości, prowadzące do Chrystusa — Głowy stworzenia rozkłada się w czasie, jest długą historią, to niemożliwe jest w wizji Teilharda, by od jednej decyzji pierwszego człowieka, od jego pierwszej świadomej wypowiedzi, uzależnione były „losy” tajemnicy Chrystusa.

W ewolucyjnej wizji, w której tajemnica Chrystusowego Wcielenia wymaga pewnej dojrzałości ludzkiej, postawa człowieka może przyspieszyć lub utrudnić dojrzewanie tej tajemnicy, nigdy zaś w pełni zniweczyć. Podobnie jak w życiu indywidualnego człowieka, jego poszczególne wybory, nawet te najgorsze, nie przekreślają go ostatecznie dopóki trwa jego życie. Są one poniekąd wpisane w jego dojrzewanie, w którym przygotowuje się ostateczne określenie, występujące w chwili śmierci⁶⁹. Swoimi wyborami, swoją codziennością czyni ją człowiek albo chwilą złowrogą, bez nadziei, albo też, mimo lęku i atmosfery ostatecznej powagi, miejscem spotkania z Bogiem.

Podobnie ludzkość wzięta globalnie, dojrzewająca w swym wnętrzu ku pełni w Chrystusie, mogła swymi wyborami i twórczym wysiłkiem włączyć się w stwórcze działanie Boga. Mogła też poprzez swoje wybory opóźnić tajemnicę Wcielenia i sprawić iż objawi się w niej bolesny, odkupieńczy charakter Wcielenia.

Tak więc grzech pierworodny w pojęciu teologicznym nie byłby, zdaniem Teilharda, decyzją jednorazową ostateczną jednostki czy też „kwilącej pary ludzkiej”⁷⁰. Nie może też być jakimś aktem izolowanym, mającym miejsce w jakimś zakątku Ziemi. Jest natomiast pewnym stanem, dotykającym boleśnie ludzkość poprzez poszczególne grzechy — wolne wybory w niej rozsiane, utrudniające realizowanie tajemnicy Chrystusa. Jest tym stanem ciągle powielającym się w historii, stanem, który sprawił, iż tajemnica Wcielenia przybrała również charakter odkupieńczy — bolesny.

W wizji Teilharda nie ma miejsca na Raj, pierwotną szczęśliwość pierwszych rodziców⁷¹. Dramat Raju opisany przez Księżę Rodzaju, zdaniem Teilharda, to dramat całej ludzkości. Adam i Ewa stają się obrazem ludzkości, zdążającej do Boga, odpowiadającej na powołanie ku realizowaniu w historii tajemnicy Chrystusa⁷². Szczęśliwość Raju jest niczym innym jak zbawieniem ofiarowanym wszystkim w Chrystusie, odrzuconym jednak przez wielu⁷³. Cała ludzkość odpowiedzialna jest za oblicze swej przyszłości, za dojrzewanie historii, w której dokonuje się tajemnica Chrystusa. Swoją odmową, swoim grzechem ludzkość wprowadza ciągle cały bieg hi-

⁶⁹ T. Wojciechowski, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, *Studia Philosophiae Christianae* 15 (1979) z. 1, 81—98.

⁷⁰ 1922 *Oe t. X*, 68—69.

⁷¹ *Tamże*, 62—63.

⁷² *Tamże*, 68.

⁷³ *Tamże*, 68.

storii na inny tor, niż było to w odwiecznych planach Boga. Dlatego to św. Paweł pisał: „całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8,22).

LE PÉCHÉ ORIGINEL DANS LA CONCEPTION DE P. TEILHARD DE CHARDIN

L'idée du péché originel n'a jamais été au centre des choses qui intéressaient Teilhard de Chardin. Ce qui occupait sa pensée et était le centre de sa créativité, était la Christ Cosmique — Tête de la Création entière. C'est pour cela que l'auteur qui élabore la conception du péché originel chez Teilhard, la met au milieu de la conception de la création chez Teilhard. Depuis le commencement, Dieu voyait le monde en Jésus incarné et ressuscité. L'idée de Dieu était celle de l'union fait par l'évolution. C'est par cette voie que Dieu commença la réalisation du Mystère du Christ incarné — Mystère caché depuis des siècles. La multiplicité non organisée, selon Teilhard, est le synonyme du Mal. Créer, selon Teilhard, c'est conduire cette multiplicité non organisée vers l'harmonie parfaite, qui est la Plérôme. L'auteur suit, en ces arguments, l'opinion de H. de Lubac et celle de E. Rideau, et il démontre que Teilhard distingue de la manière la plus explicite la nature et le monde surnaturel. Il est vrai que Teilhard comprend ces deux idées autrement que le faisait la théologie de son temps. Une nouvelle multiplicité fait son apparition à chaque niveau de l'être. Cette multiplicité exige une unification créatrice. Cet état de multiplicité ouvert à l'action de la création unificatrice, porte, dans la pensée de Teilhard, la nom „d'état de péché originel”. Mais cet état doit être compris d'une manière analogue. La création de l'homme, c'est une nouvelle dimension de la multiplicité. La liberté fait son apparition, c'est à dire la capacité de choisir. Avec l'apparition de la liberté, parut la nécessité d'une nouvelle action salvifique. La question si le monde ira dans la direction de la préparation du lieu de l'Incarnation, dépendra de l'homme et de son libre choix. Il y eut une action du Christ, centre de la création, dans la direction de l'unification et du salut. Un „non” de la part de l'homme fut la réponse à cette action. Ceci est, selon Teilhard, dans le sens strict du terme, le péché originel au sens théologique.