

Czesław S. Bartnik

"Teilhardowskie rozumienie grzechu", Józef Kulisz, Warszawa 1986 : [recenzja]

Collectanea Theologica 57/3, 177-180

1987

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.

nostki, lecz w jej funkcjach społecznych, nie tylko w etyce indywidualnej, ale i globalnej. Religia wspiera dążenie ku wartościom i walkę o pewne wartości łączące ludzi (*Grundwerte*).

Książka Exelera jest skierowana nie tylko do wychowawców (nauczyciele, rodzice, duszpasterze, animatorzy grup młodzieżowych), ale i do samej młodzieży, szczególnie tej starszej i wyczułonej na rozwój duchowo-moralny. Do młodego pokolenia należy nie tylko przyszłość, ale i losy etosu powszechnej solidarności. Czytelnik oczekujący od tej książki wyczerpujących diagnoz czy gotowych recept, jak pomóc młodym ludziom żyć i działać, może właściwie poczuć się rozczarowanym. Stanowi ona jednak doskonały „plan orientacyjny” tego, ku czemu powinniśmy dążyć. Zaprasza i prowokuje do dyskusji nad wspólnym systemem wartości całej ludzkości czy etosem powszechnej solidarności.

ks. Janusz Mariański, Lublin

ks. Józef KULISZ SJ, *Teilhardowskie rozumienie grzechu*, Warszawa 1986, Akademia Teologii Katolickiej, s. 223, rés.

Gdy się bierze do ręki estetycznie, starannie, a nade wszystko błyskawicznie wydana, książkę o Teilhardowskim rozumieniu grzechu, to ma się od razu satysfakcję z ukazania się takiej pracy. Przede wszystkim autor słusznie dąży do „humanizacji” obiegowych i spłyconych wersji, które ujmują teilhardyzm jako czysty naturalizm, biologizm, kosmologizm w starym znaczeniu. Uważam, że wersje te są wielką pomyłką, płynącą z nieprzeczytania całości pism o. Piotra Teilharda de Chardin SJ. Pomyłce tej ulegli też w swoim czasie ks. prof. K. Klószak. Teilhardyzm jest nauką przede wszystkim o człowieku ze wszystkimi jego problemami. Potwierdza to również rozważanie przezeń problemu zła, zajmującego — mimo ostatecznego optymizmu — poczesne miejsce. Teilhardyzm daje nową wielką próbę rozumowego wyjaśniania tajemnicy zła. Stąd w czasach nowożytnych mamy cztery wielkie teorie zła: leibnizyzm — zło jako ograniczenie bytu samego w sobie najdoskonalszego, marksizm — zło jako alienacja i depersonalizacja z powodu skrajnego indywidualizmu człowieka, tomizm — zło jako brak należnego bytowi dobra, i wreszcie teilhardyzm — zło jako uwsteczniająca się ewolucyjnie mnogość nieorganizowana, a teologicznie złem jest to, co przeszkadza w jakikolwiek sposób zaistnieć i rozwinąć się w nas Chrystusowi kosmicznemu i uniwersalnemu. To chce ukazać praca ks. doc. dr. hab. Józefa Kulisza SJ.

Praca ta wszakże również od razu zapala do dyskusji: czy chodzi tu o rozumienie zła w ogóle, czy zła moralnego, czy grzechu w ścisłym znaczeniu, czy grzechu pierwotnego, czy grzechu świata? A następnie czy będzie tu dominował aspekt filozoficzny, czy teologiczny? Autor daje wypowiedzi rozmaite: w tytule i na s. 15 mówi o „grzechu”, na s. 10 nn. o „grzechu pierwotnym” i umacnia to słowami: „właśnie ten grzech, u początków ludzkości, jest zasadniczym tematem naszej pracy” (s. 15), a gdzie indziej pisze, że *characteristicum* nauki Teilharda w tym względzie jest „grzech świata” (s. 44 nn.). Wydaje mi się zatem, że temat pracy jest zdominowany przez problem grzechu pierwotnego i grzechu świata. Być może autor nie chciał dublować, bardziej filozoficznej, pracy o zlu jako takim: J. Gil Velasco, *El problema del mal en Teilhard de Chardin* (Madrid 1982).

Imponująca jest mimo świadomej powściągliwości, baza bibliograficzna (s. 189—211). W tym skrzętnie są wynotowane i wykorzystane źródła, zebrane chronologicznie według lat ich powstawania, od r. 1913 do 1955 (s. 189—197). Podane są zarówno związane z tematem bardziej bezpośrednio, jak i tylko pośrednio, np. *La face de la terre* (1921, s. 190). Nie podzielałbym

jednak stanowiska autora co do opuszczenia wszelkich przekładów polskich. Przecież praca jest pisana w języku polskim i głównie dla Polaków. Chciałoby się również zapytać, dlaczego niektóre zbiory listów Teilharda nie figurują w wykazie skrótów, niektóre figurują i w skrótach, i w bibliografii, inne tylko w skrótach np. *Lettres à Leontine Zanta*, a wreszcie niektórych ważnych zbiorów listów w ogóle nie ma, np. *Blondel et Teilhard* (Paris 1935) i *Dans le sillage des Sinanthropes* (Paris 1971). Równie obszerny jest wykaz opracowań (s. 197—211). Jest to ważne, bo słabi znawcy teilhardyzmu zapominają, że ma on już wiele interpretacji lub przynajmniej odcieni interpretacyjnych. Błąd ten popełnia wielu badaczy Teilharda, nie czytający większego zestawu opracowań o nim, co robią często polscy „teilhardyści”. W związku z tym radziłbym koniecznie podać w bibliografii prace: E. Rideau, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1965 oraz C. Soucy, *Pensée logique et pensée politique chez Teilhard de Chardin*, Paris 1967. Prace tę oddaję niezwykle precyzyjnie budowę myśli Teilharda. Ponadto chciałbym dodać, że poglądy na grzech pierwotny zostały doskonale zebrane przez M. Köstera w *Handbuch der Dogmengeschichte* (1984).

Nie polecam specjalnie już mojej trudnej pracy: *Problem historii uniwersalnej w teilhardyzmie*, Lublin 1972, zajmującej się również strukturą metodologiczną teilhardyzmu. Ale przecież rozprawa ks. J. Kulisza musiała zaczynać od badania metodologicznych założeń systemowych, zwłaszcza od modelu ewolucji uniwersalnej typu konwergentnego (rozd. I, s. 17—57). W oparciu o to założenie autor przedstawia zło („mnogość czy wielkość niezorganizowaną”) w perspektywie stworzenia, a więc chyba jako „zło kosmiczne”. Słusznie jest tu wspomniany Orygenes, choć wiązanie zła z mnogością i brakiem ładu występuje już w mitach prastarych religii, no i w przekazach o Wieży Babel. W tak wielkich jednak uogólnieniach bywa wiele niejasności. Obawiam się, że czasami autor opiera się na ogólnych pracach dyletanckich. Weźmy jeden przykład. Na s. 12 ks. J. Kulisz powtarza za kimś myśl, jakoby wiek XIX „usuwał w cień filozoficzne rozumienie bytu”. Mój Boże! A Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Kierkegaard, Comte, Spencer, Marks, Engels, Schopenhauer, Hoene-Wroński, Cieszkowski, Blondel, neoscholastycy i wielu innych. Właśnie, mimo rozwoju nauk ścisłych był to zarazem jeden ze szczytowych okresów filozofii. Autorowi chodziło raczej o to, jak już wcześniej z nim dyskutowałem, że myśl naukowa wyzwała się spod dominacji filozofii i brała z nią rozbrat. A to jest wielka różnica.

Następnie autor ujmuje zło na poziomie antropogenezy (rozd. II, s. 58—130). Ponieważ jednak pokutuje ciągle pierwotny pomysł pisania o samym grzechu pierwotnym, dlatego bardzo dużo miejsca poświęcono tutaj problemom monogenizmu, poligenizmu, monofiletizmu, polifiletizmu. Z czasem jednak praca słusznie ujmuje korelację zła w sensie antropogenetycznym z religijnością w ogóle. Jest to bardzo głęboka intuicja typu platońskiego, a zwłaszcza neoplatońskiego, gdzie zło jawi się jako niepozbywalna, odwrotna strona owej „inkarnacyjności Boga”, czyli wkraczania Boga w stworzenie. Zło jest tu ciągle na antypodach Boga, a przez to i największym inhibitorem antropogenezy. Miałbym tylko wątpliwość, czy mówienie już tutaj o religii objawionej przez Jezusa Chrystusa (s. 93 nn.) nie uprzedza rozdziału III. Poza tym nie mogę się zorientować, czy autor popiera czy odrzuca teorię W. Schmidta o pierwotnym monoteizmie (s. 105 nn.). Trzeba jasno stwierdzić, że teilhardyzm nie godzi się z teorią Schmidta. I przy okazji zaznaczam jeszcze raz, że na s. 129 w prz. 264 ma być rok 1924, nie zaś 1920.

Temat osiąga swoje apogeum w rozdz. III (s. 131—179). Jest to już czysto teologiczne i głębokie ujęcie zła w perspektywie historii zbawienia i chrystogenezy. Występuje ono najbardziej jako przeciwieństwo dobra pod tym względem. Zło okazuje się tutaj jako „niezbawienie” (*das Unheil*), „anty-chrystogeneza”, a więc jako grzech. Żeby to zrozumieć, słusznie trzeba było

przedstawić chrystogenezę: inkarnacyjną, paschalną oraz eklezjogenetyczną (s. 165 nn.). Dopiero więc w fazie odkupienia (Teilhard niesłusznie utożsamia pojęcie „odkupienia” ze „zbawieniem” jawi się właściwe zło moralne — grzech.

Osobiście odczuwam potrzebę jeszcze mocniejszego ukazania czytelnikowi problemu owego misteryjnego przejścia między złem ontycznym a moralnym. Jest to sam nerw problemu grzechu u Teilharda. Jak biologizm przechodzi w humanizm? Następnie sędzę, że jeśli rozprawa dotyczy grzechu w ogóle, to zgodnie z dzisiejszą świadomością powinna była poruszyć także problem „grzechu społecznego”, choćby w postaci alienacji. Por. wspomnianą pracę Soucy'ego oraz: R. Coffy, *Teilhard de Chardin et le socialisme*, Paris 1966. Wydaje mi się, że autor źle rozumie termin Rahnera „monizm teologiczny” (s. 63 n.), gdzie chodzi o jedność, wspólność grzechu, a nie o teologiczne rozumienie pierwszej pary ludzkiej. Pojęcia „grzechu świata” nie można przypisywać samemu P. Schoonenbergowi, lecz także wielu przed nim: H. Rondet, G. Martelet, E. Boudes, J. de Baciocchi, L. Ligier, G. Van, M. Hurley, nie mówiąc o tym, że prototyp tego pojęcia występował już w buddyźmie, hinduizmie i wczesnej patrystyce. Ponadto nie zgadzam się, jakoby termin „ewolucja” był dopiero XIX-wieczny (s. 46 prz. 1), jakoby Darwin używał go bardzo późno i jakoby wówczas termin ten był zastępowany słowem „descendencja”. Otóż termin *evolutio* znany jest już co najmniej od IV w., choć najpierw miał raczej znaczenie pejoratywne; Darwin użył go już w r. 1859, a Lyell już w r. 1832, zaś w języku francuskim występuje już od r. 1536, z kolei „descendencja” nie oznaczała postępu, lecz tylko pochodzenie; przy tym myli się często — tak robi też *Encyklopedia Katolicka* — ewolucjonizm z transformizmem. Można by też sięgać do znanego w prastarych religiach „jaja kosmicznego” (M. Eliade). Jeszcze raz przestrzegam przed pracami dyletanckimi, na których opieranie się jest zdradliwe. Na tej samej zasadzie nie należało powtarzać za innymi, jakoby filozofia dawniejsza rozwijała teorię ewolucji, nawet tomizm (s. 18 nn.). Owszem była pewna idea u Anaksymandra, ale był to raczej transformizm, według którego człowiek rozwinął się z ryby. U stoików i innych Greków trzeba widzieć tylko rozwój cykliczny, który oznacza bądź to rozwój zamknięty w granicach organizmu jednostkowego (*entelecheia*), bądź to rozwój kultury i historii do pewnego etapu, żeby pod koniec cyklu przejść w całkowitą dewolucję. Tomasz z Akwinu przyjął neoplatońską koncepcję megacykliczną: świat wyszedł od Stwórcy i poprzez dzieje stworzenia wraca do punktu wyjścia. Jeszcze wspomnę, że chrześcijańska teoria ewolucji człowieka była znana jakiemuś rzymskiemu autorowi dziełka *De vocatione omnium gentium* z V w. po Chr. Słowem, praca ks. J. Kulisza SJ jest najlepsza tam, gdzie opiera się na własnych, zresztą doskonałych, analizach, a nie na opracowaniach ogólnych.

Dzięki owym własnym analizom praca wnosi subtelne *novum* nawet w stosunku do J. Gil Velasco. Największym walorem jest ujęcie zła (i dobra) na spotkaniu się ewolucyjnych osi antropogenezy i chrystogenezy. Istnieje zło kosmogenetyczne, następnie antropogenetyczne, ale dopiero chrystogeneza odsłania tajemnicę grzechu i zarazem sposób jego przezwyższania. W Chrystusie dokonuje się ostateczne pokonanie owej mnogościowej, „niepersonalistycznej” teorii zła, ciągnącej się co najmniej od zoroastryzmu i platonizmu. Zło wiąże się z samą strukturą bytu. Dlatego najwyższy sens ma chrześcijańska soteriologia: ontyczna, moralna i prakseologiczna. Zło okazuje się problemem strukturalnym i humanistycznym zarazem.

Autor wykazał dogłębną znajomość teilhardyzmu w ogóle. Po tym systemie porusza się dosyć swobodnie i umie odkrywać podstawowe założenia oraz wiązadła. Słusznie w tym duchu zostało podkreślone „ontologiczne” znaczenie fenomenu religii. Religia przestała być tylko nic nie znaczącym nadzjawiskiem. Została wydobyta oryginalna triadyczność „procesu bytu”:

stworzonosc, inkarnacyjnosc i redempcyjnosc (zbawczosc). Autor podal tez wiele argumentow, ze Teilhard nie byl „naturalista” w teologii, lecz ze przyjmowal historie zbawienia. Autor umie rozwiazywac trudne kwestie, stawiac oryginalne hipotezy i odpowiednio dopelniac system Teilharda na tle ogolnej myslì chrzescijañskiej. W efekcie praca winna byc bardzo inspirowajaca dla calej teologii, a czesciowo nawet i dla filozofii.

ks. Czeslaw S. Bartnik, Lublin

Konrad WALOSZCZYK, *Wola zycia. Mysl Pierre'a Teilharda de Chardin*, Warszawa, PIW, s. 248 (*Biblioteka Myslì Wspolczesnej*).

Pierre Teilhard de Chardin SJ (1881—1955) jest pierwszym tak konsekwentnym i totalnym tworcza systemu ewolucji uniwersalnej (rozdz. I, s. 7 nn.). Dr Konrad Waloszczyk slusnie zrozumial teilhardyzm jako wizje swiata uwewntrzniajacego sie, antropologizujacego i humanizujacego, a wreszcie personalizujacego. Jest to staly proces przechodzenia od kosmogenezu do biogenezy i antropogenezy.

W procesie tym doniosla role odgrywa swoisty panwitalizm. Tworca ewolucji uniwersalnej, personalizujacej posluzyl sie koncepcja „smaku do zycia” (*le goût de vivre*) jako jednym z elementow filozofii zycia. „Smak do zycia” zostal tu, zapewne w duchu Blondela, przetlumaczony na polski jako „wola zycia”. Nie jest to zupelnie to samo, ale oddaje cos glębszego niz „smak” w jezyku polskim. Czym jest ow smak zycia czy smak do zycia? Nie idzie tu o rozkoszowanie sie zyciem, raczej o ped do trwania i niepowstrzymanego rozwijania sie. I tu sie zaczyna problem. Okreslenia Teilhardowe przeciekaja międzu palcami. Wydaje sie, ze wedlug Teilharda jest to jakaś konkretyzacja i intensyfikacja Bergsonowego *élan vital*, refleksjonalna moc ciążenia ku zyciu, ku istnieniu, jeden z podstawowych czynnikow energii antropogenetycznej, ewolucjonistyczna wola zycia. Jest to zjawisko podmiotowe, immanentne w stosunku do samego procesu zycia, a jednoczesnie odniesione na zewnatrz, przede wszystkim ku obiektywnemu punktowi Omega. Poza tym jest to zjawisko wielokształtne i wieloplasczynowe: psychiczne, dazeniowe, spoleczne, biosferyczne, noosferyczne, chrystosferyczne itp.

Najbardziej konkretnych odpowiedzi na te pytania szukamy przede wszystkim w IV rozdz. pracy, zatytułowanej: *Wola zycia a strajk w noosferze* (s. 186—206), przy czym wyrazienie *chômage*, specyficzenie Teilhardowe, oznacza raczej swoiste zjawisko alienacyjne w noosferze. Trzeba za autorem przytoczyc najpejnieszze Teilhardowe okreslenie owej woli zycia: „Przez «wole zycia» rozumiem tu, w najogolniejszym znaczeniu, te dyspozycje psychiczne, zarazem intelektualna i afektywna, dzieki ktorej zycie, swiat, dzialanie jawia sie nam, wziete w calosci, jako swietliste, interesujace, pociagajace. Jest to dyspozycja przynoszaca radość i przyjemnosc (w przeciwienstwie do mdlosci, wstretu), wszakze nalezy dobrze baczyc, aby jej nie pomieszac po prostu ze stanem uniesienia: — najpierw dlatego, ze (rozpatrywana w swych postaciach najbardziej dojrzalych) jest z istoty swej dynamiczna, konstruktywna, ryzykujaca; — a nastepnie dlatego, ze jakkolwiek zwykla sie przyzwiewac w atmosferę radości i upojenia, skrywa w swej głębi zimne i nieuwarunkowane zdecydowanie na dalsze i na wyzsze zycie. Edward Le Roy, idac za Blondelem, trafnie nazwal ja «wola głęboką». Mowiac nastepnie, ze to cos wiecej niz sprawa osobistej higieny psychicznej, Teilhard dodaje: „To po prostu energia powszechnej ewolucji, ktora pod postacią wrodzonej, naturalnej tendencji do istnienia tryska tajemnie w najbardziej pierwotnej głębi kazdego z nas, a zatem i najmniej podlega bezposredniej kontroli; — energia, ktora czesciowo zalezy od tego, jak my sami bedziemy ja zasilac i rozwijac; — rozwijac przez dzialanie w najwyzszym stopniu witalne, ktorego najsubtelniejsza czesc powierzona jest umiętno-