

## **KATEGORIA KOŃCA Z PERSPEKTYWY TEOLOGII EWOLUCYJNEJ**

### **THE END CATEGORY FROM THE PERSPECTIVE OF EVOLUTIONARY THEOLOGY**

#### **Abstract**

The end category presents one of the most fundamental and at the same time poorly understood aspects of an existence of the Universe. The new theological paradigm, developing today as the evolutionary theology, creates a unique extension of the understanding of this category, both from a philosophical and scientific point of view. The end does not mean an annihilation of human existence, but transition to a different state of being which is determined in the perspective of the eternal life. Due to the fact that in relation to the classical paradigm, which does not involve the scientific image of the world, an approach to the evolutionary theology goes back to the conceptual base, significantly enriched with modern knowledge of nature, one can rightly expect that this approach will reveal the deepened sense of the end category, thus giving a better understanding of that, where the universe and human being are going, and thereby consolidate the Christian virtue of hope. Evolutionary reinterpretation of the end category will undoubtedly also help to strengthen the credibility of theology by sharing its discourse with the dominated scientific thinking of contemporary culture.

**Keywords:** end category, eschatology, new eschatology, crisis, universe, theology, evolution, eternal life, human being, culture

## Streszczenie

Kategoria końca ujmuje jeden z najbardziej fundamentalnych a jednocześnie słabo poznanych aspektów istnienia Wszechświata. Rozwijający się współcześnie nowy paradygmat teologiczny, noszący miano teologii ewolucyjnej, stwarza unikalne poszerzenie rozumienia tej kategorii, tak z filozoficznego, jak i naukowego punktu widzenia. Koniec nie oznacza unicestwienia ludzkiego istnienia, ale przejście w odmienny stan bytowania, który jest zdeterminowany w perspektywie życia wiecznego. Z uwagi na fakt, że w stosunku do paradygmatu klasycznego, nieangażującego naukowego obrazu świata, ujęcie teologii ewolucyjnej sięga do znacznie wzbogaconej współczesną wiedzą o przyrodzie bazy konceptualnej, można słusznie oczekiwać, że ujęcie to odsłoni pogłębiony sens kategorii końca, dając w ten sposób lepsze zrozumienie tego, dokąd zmierza Wszechświat i człowiek, a przez to ugruntowując chrześcijańską cnotę nadziei. Ewolucyjna reinterpretacja kategorii końca niewątpliwie przyczyni się również do umocnienia wiarygodności teologii poprzez uwspólnienie jej dyskursu ze zdominowaną naukowym myśleniem współczesną kulturą.

**Słowa kluczowe:** kategoria końca, eschatologia, wszechświat, teologia, ewolucja, życie wieczne, człowiek, kultura

## Wprowadzenie

Pytanie o koniec stanowi jedno z najistotniejszych i jednocześnie najbardziej owianych tajemnicą zagadnień teologii, filozofii oraz nauki. Perspektywa końca dotyczy każdego bytu przygodnego, w tym również człowieka, ponieważ żaden byt przygodny nie zawiera w sobie zasady swojego istnienia. Teraz są, był czas, że ich nie było i przyjdzie czas, że ich nie będzie. Pytanie o koniec stawiali już myśliciele starożytnej Grecji odpowiadając, że pomimo powstawania i ginięcia poszczególnych bytów, Wszechświat jako całość trwa wiecznie<sup>1</sup>. W swoim dziele, zatytułowanym *De aeternitate mundi*, św. Tomasz z Akwinu jasno argumentował, że nie ma sprzeczności pomiędzy stworzeniem Wszechświata a jego

<sup>1</sup> Arystoteles, *O niebie*, Ks. I, Rozdz. 12, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2., Wydawnictwo PWN, Warszawa 1990, s. 265-270.

wiecznością: stworzenie to nie początek w czasie ale relacja<sup>2</sup>. Nierozstrzygalność przyczyn istnienia na gruncie filozoficznym zwięźle ujął w postaci słynnego pytania niemiecki filozof, Gottfried Wilhelm Leibniz: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic?” Natomiast z teologicznego punktu widzenia kategoria końca przynależy do *eschatologii*, czyli nauki o rzeczach ostatecznych<sup>3</sup>. Rzeczy te dotyczą końca ziemskiej egzystencji każdego człowieka z osobna oraz końca całości rodzaju ludzkiego i całości Wszechświata. Ten zbiorowy kres wiązać się będzie z powtórным przyjściem Chrystusa, sądem, zmartwychwstaniem ciał oraz ostateczną odnawiającą przemianą w nowe stworzenie: „Oto wszystko czynię nowym”<sup>4</sup>. Poprzez kategorię nowego stworzenia artykułuje się uwolnienie stworzenia od wszelkiej niedoskonałości oraz jego finalne zjednoczenie ze swoim Stwórcą.

Celem niniejszego artykułu jest analiza kategorii końca w kontekście chrześcijańskiej doktryny eschatologicznej, biorącej jako swoją konceptualną podstawę motywowany współczesną kosmologią i teorią ewolucji *dynamiczny* obraz świata. Fundamentalnym *novum* tego obrazu świata jest sprzężenie historii człowieka z historią Wszechświata, która doprowadziła do ewolucyjnego wyłonienia się gatunku *homo sapiens*. Dzięki wykształceniu świadomości jako funkcji ludzkiego mózgu – produktu ewolucji o najwyższym stopniu złożoności, człowiek zyskał unikalną w skali całego stworzenia zdolność do wejścia w świadomą relację z Bogiem. Ufundowana na dynamicznym (ewolucyjnym) obrazie świata teologia stanowi dziś nowy teologiczny paradygmat i określana jest mianem *teologii ewolucyjnej*. Z paradygmatem tym wiąże się nowa odsłona w dialogu pomiędzy nauką i teologią, ponieważ chodzi tu już nie tylko o dialog, ale o zaakceptowanie ewolucyjnego obrazu świata jako istotnej skła-

<sup>2</sup> Wnikliwy komentarz Tomaszowej koncepcji stworzenia można znaleźć w: J. Mączka, *Przedkopernikańska kosmologia a teologia (średniowieczny obraz świata)*, w: M. Heller, Z. Liana, J. Mączka, W. Skoczny, *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, OBI, Kraków – Biblos, Tarnów 2001, s. 127-139.

<sup>3</sup> Zob. np. J. Raztinger, *Śmierć i życie wieczne*, PAX, Warszawa 1987; Z. J. Kijas, *Niebo w domu Ojca, czyściec dla kogo, piekło w oddaleniu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.

<sup>4</sup> Ap 21, 1-8.

dowej konceptualnej podstawy teologii. Pionierami teologii ewolucyjnej byli słynni XX-wieczni teologowie, tacy jak Teilhard de Chardin i Karl Rahner. Współcześnie natomiast znaczący wkład posiadają nieżyjący już Arthur Peacocke oraz prowadzący nadal aktywną działalność naukową Jürgen Moltman, Dennis Edwards i John F. Haught. Polskie środowisko teologiczne i filozoficzne również ma swój zauważalny wkład w rozwój dziedziny<sup>5</sup>.

Postawiony badawczy cel zostanie zrealizowany w następujących krokach. Punkt wyjścia stanowić będzie krótka refleksja metodologiczna, dająca podstawy rozumienia natury języka teologicznego oraz hermeneutycznej kategorii *obrazu świata*. Jako drugie pojawi się analiza wpływu, jaki zmiana obrazu świata ze statycznego na dynamiczny ma na kształt twierdzeń eschatologicznych. Jako trzecia potraktowana zostanie Karla Rahnera nowatorska koncepcja śmierci człowieka, stanowiącej jego ziemski koniec jako ujednostkowionego bytu przygodnego. W kolejności zaprezentowane zostaną oparte na scenariuszach ewolucyjnych propozycje rozumienia końca całości Wszechświata, w którym to końcu poprzez zjednoczenie z Bogiem nastąpi spełnienie się Wszechświata w perspektywie nadprzyrodzonej. Jako najbardziej reprezentatywne w tej materii wybrane zostały trzy propozycje: Teilharda de Chardina, Karla Rahnera oraz Johna Haughta. Z uwagi na fakt, że w stosunku do paradygmatu klasycznego, nieangażującego naukowego obrazu świata, ujęcie teologii ewolucyjnej sięga do znacznie wzbogaconej współczesną wiedzą o przyrodzie bazy konceptualnej, można słusznie oczekiwać, że ujęcie to odśloni pogłębiony sens kategorii końca, dając w ten sposób lepsze zrozumienie tego, dokąd zmierza Wszechświat i człowiek, a przez

<sup>5</sup> Zob. np. M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1990; J. Bolewski, *Z teologicznej problematyki ewolucyjnego obrazu świata*, w: M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek (red.), *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, Biblos, Tarnów 1996 s. 195-226; J. Życiński, *Bóg i ewolucja*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2002; M. Heller, *Sens życia i sens Wszechświata*, Biblos, Tarnów 2002; W. P. Grygiel, *What Is Invariant? On the Possibility and Perspectives of the Evolutionary Theology*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 2018, 52, s. 83-101; D. Wąsek, W.P. Grygiel, *Przyczynki do teologii ewolucyjnej*, w: T. Maziarka (red.), *Powstanie człowieka w ujęciu interdyscyplinarnym*, Kraków 2019, w druku.

to ugruntowując chrześcijańską cnotę nadziei. Ewolucyjna reinterpretacja kategorii końca niewątpliwie przyczyni się również do umocnienia wiarygodności teologii poprzez uwspólnienie jej dyskursu ze zdominowaną naukowym myśleniem współczesną kulturą<sup>6</sup>.

### Zagadnienia metodologiczne

W swojej kluczowej pracy dotyczącej hermeneutyki teologicznej<sup>7</sup>, Edward Schillebeeckx argumentował, że recepcja treści objawionych przez człowieka nigdy nie odbywa się jako *nuda vox Dei*, ale każda prawda ujęta jest w sposób pozwalający odbiorcom żyjącym w konkretnych kulturowych uwarunkowaniach na przyjęcie Bożego przesłania zapośredniczonego przez właściwe ich sytuacji poznawcze intuicje. Realizuje się w tym zresztą arystotelesowska zasada: *omne quod recipitur, recipitur modo recipiendi*. Można bez wahania prognozować, że proces szeroko rozumianej inkulturacji wiary podążać będzie za coraz szybszym rozwojem cywilizacyjnym. Wraz z każdym nowym odkryciem, modyfikującym język i zawarty w nim obraz świata, muszą następować odpowiednie korekty ekspresji teologicznej. W przeciwnym bowiem wypadku pojawia się realne niebezpieczeństwo narażenia teologii na utratę wiarygodności i relegowania jej w przestrzeń mitologii.

Co więcej, skoro w twierdzeniach dotyczących prawd wiary dochodzi do spotkania skończonego świata ludzkiej myśli i nieskończoności Boga, język teologiczny posiada specyficzną naturę, ponieważ wykorzystane w nim pojęcia religijne charakteryzują się symbolicznością i metaforyką. W metaforze i symbolu tkwi pierwiastek subiektywny, gdyż ich właściwa interpretacja wymaga zaangażowania podmiotu, do którego przekaz jest skierowany. Przede wszystkim jednak twierdzenia doktrynalne niosą w sobie wartość obiektywną z uwagi na zawarty w nich element niez-

<sup>6</sup> M. Heller, *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, w: M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek (red.), *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, Biblos, Tarnów 1996, s. 13-27.

<sup>7</sup> E. Schillebeeckx, *O katolickie zastosowanie hermeneutyki*, „Znak” 1968, 169-170, s. 978-981.

leżny od uwarunkowań podmiotowych. Chcąc zilustrować istotę problemu, Karl Rahner przedstawiał metaforycznie dogmat jako *amalgamat*, w którym połączone zostały zmienne i niezienne elementy. W rezultacie „prawdy, które z punktu widzenia dogmatycznego są absolutnie wiążące, mogą zostać wypowiedziane i przekazane za pośrednictwem idei (rozpowszechnionych *de facto* w danym okresie za pośrednictwem modeli i przyjętych sposobów rozumienia), przekazanych nierozdzielnie wraz z zasadniczą wypowiedzią doktrynalną, a później uznanych za nieposiadające mocy wiążącej albo też wręcz za fałszywe”<sup>8</sup>. Proces przekazywania tego, co obiektywne, istotne i niezienne wraz z usuwaniem nieaktualnych w nowych naukowych i kulturowych realiach elementów kontekstualnych, nosi miano *ewolucji dogmatu* i odbywa się przy pomocy określonych kryteriów<sup>9</sup>.

Jednym z podstawowych przejawów kontekstualności ekspresji teologicznej jest jej zależność od obrazu świata. Zależność między pojęciowym aparatem teologii a obrazami świata stanowi główne założenie metodologiczne w procesie tworzenia i uzasadnienia paradygmatu teologii ewolucyjnej. Pod pojęciem obrazu świata rozumie się „zbiór przekonań na temat podstawowych cech i sposobu funkcjonowania świata, człowieka i samego poznania”<sup>10</sup>. Z uwagi na fakt, że obraz świata jest wytworem działalności naukowej i kulturowej człowieka, podlega on stałej aktualizacji i żaden z jego elementów nie może być traktowany jako absolutny. Naukowy obraz świata uwzględniał będzie twierdzenia o jego strukturze i funkcjonowaniu, implikowane przez aktualny stan badań naukowych<sup>11</sup>. Obraz ten kwalifikuje się w myśl zapisu *Katechizmu Kościoła Katolickiego* jako tradycja przez małe *t*,

<sup>8</sup> K. Rahner, *Historia dogmatów i teologii z wczoraj na dziś*, w: K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. I, tłum. G. Bubel, WAM, Kraków 2005, s. 91-98.

<sup>9</sup> J. H. Newmann, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Fronda, Warszawa-Ząbki, 1998. Zob. także: Z. Kijas, *Rozwój dogmatu i jego kryteria*, w: T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski (red.), *Teologia fundamentalna. Tom V: Poznanie teologiczne*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2006, s. 106n.

<sup>10</sup> Z. Liana, *Teologia a naukowe obrazy świata*, w: J. Mączka (red.), *Wiara i nauka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 70-71.

<sup>11</sup> Zob. np. M. Heller, *Scientific Image of the World*, „Studies in Science and Theology” 1998, 6, s. 63-69.

będąc jednocześnie nośnikiem depozytu wiary, rozumianego jako Tradycja przez duże *T*<sup>12</sup>. Aktualizacja naukowego obrazu świata w teologii jest koniecznym zabiegiem metodologicznym, zapobiegającym przeradzaniu się jej w mitologię. Konieczność tę akcentował szczególnie Jan Paweł II stwierdzając, że „Nauka może oczyścić religię z błędów i przesądów; religia może oczyścić naukę z idolatrii i fałszywych absolutów” Rodzącą się na tym gruncie potrzebę reinterpretacji doktryny dostrzegał wspomniany już przed chwilą Jan Paweł II, mówiąc:

Jeżeli kosmologie starożytnego Bliskiego Wschodu mogły zostać oczyszczone i włączone do pierwszych rozdziałów *Księgi Rodzaju*, to czy współczesna kosmologia nie mogłaby mieć czegoś do zaoferowania naszej refleksji nad stworzeniem? Czy perspektywa ewolucyjna nie rzuca światła na antropologię teologiczną, rozumienie osoby ludzkiej jako *imago Dei*, na zagadnienia chrystologiczne — a nawet na rozwój samej doktryny chrześcijańskiej? Czy, i jakie są eschatologiczne implikacje współczesnej kosmologii, zwłaszcza w świetle niezmiernie przyszości naszego Wszechświata?<sup>13</sup>

### Nowy obraz – nowa eschatologia?

W kolejnym kroku prowadzonych rozważań podjęta została próba bardziej precyzyjnego nakreślenia perspektyw zmian w teologicznym rozumieniu kategorii końca na skutek zmiany z przednaukowego (stacycznego) na motywowany osiągnięciami współczesnej nauki ewolucyjny (dynamiczny) obraz świata<sup>14</sup>. Pod pojęciem przednaukowego obrazu świata rozumie się w najszerszym ujęciu geocentryczny model, stworzony przez astronomów

<sup>12</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2009, Art. 83 (dalej skrót KKK).

<sup>13</sup> Jan Paweł II, *Posłanie Ojca Św. Jana Pawła II do Dyrektora Obserwatorium Astronomicznego w Castel Gandolfo, George'a Coynea SJ*, „Zagadnienia filozoficzne w nauce” 1990, XII, s. 2-12.

<sup>14</sup> Zob. np. J. Turek, *Filozoficzno – światopoglądowe implikacje dynamicznego obrazu Wszechświata*, w: M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek (red.), *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, Biblos, Tarnów 1996, s. 125 – 145.

antycznej Grecji, takich jak Eudoksos z Knidos i Arystoteles<sup>15</sup>. Nie wchodząc obecnie w szczegóły osiągnięć poszczególnych astronomów i wprowadzonych przez nich modyfikacji, model przednaukowy posiada szereg wspólnych cech, które są kluczowe dla sformułowania przy jego użyciu twierdzeń o naturze eschatologicznej. Model arystotelesowski zdominował ówczesną kulturę i, bardzo silnie się z nią zrastając, stał się powszechnym obrazem, poprzez który przez następne dwa tysiące lat, to jest do czasów Mikołaja Kopernika, rozumiano strukturę Wszechświata<sup>16</sup>. Po pierwsze, Wszechświat jest bytem odwiecznym, który dzieli się na dwa obszary: sferę podksiężycową i sferę nadksiężycową. W wypełnionych eterem sferach nadksiężycowych planety poruszają się doskonałym i odwiecznie niezmiennym ruchem o najwyższej symetrii, czyli symetrii sferycznej. Ruch ten wywoływany jest bezpośrednio przez Pierwszego Poruszyciela. Sfery podksiężycowe natomiast zbudowane są z czterech żywiołów i podlegają stałym przemianom, prowadzącym do powstawania i giniecia. Między sferami nadksiężycowymi i podksiężycowymi rysuje się więc fundamentalny kontrast: sfery nadksiężycowe cechuje doskonałość, natomiast sfery podksiężycowe są niedoskonałe. Kontrast ten posłużył przykładowo św. Tomaszowi z Akwinu do zaproponowania koncepcji uczestnictwa stworzenia w Boskiej doskonałości, w której partycypują one na zasadzie analogii<sup>17</sup>. W takiej postaci przednaukowy statyczny model Wszechświata utwierdza w przekonaniu, że końcem i spełnieniem człowieka powinno być wyswobodzenie się z więzów niedoskonałości, właściwych ontologicznej kondycji jego ziemskiej egzystencji i aspiracja do Boskiej sfery, zdominowanej przez niezmienność i doskonałość.

Eschatologiczne konsekwencje oparcia teologicznej refleksji na tym modelu precyzyjnie wyeksplikował wspomniany już we wstępie do niniejszego opracowania amerykański teolog ewolucyjny, John Haught. W modelu przednaukowym szczególnie do-

<sup>15</sup> Zob. np. J. Kierul, *Ład świata*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2007, s. 23-57.

<sup>16</sup> Zob. np. J. Mączka, *op. cit.*

<sup>17</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles* III, 64, 9: „Res autem participat divinam bonitatem per modum similitudinis, in quantum ipsae sunt bona. Id autem quod est maxime bonum in rebus causatis, est bonum ordinis universi, quod est maxime perfectum”

brze funkcjonuje antropologia, traktująca człowieka jako kompozyt bezpośrednio stworzonej przez Boga w momencie poczęcia nieśmiertelnej duszy oraz materialnego ciała. Dusza stanowi nośnik świadomości, racjonalności oraz moralności. W takiej sytuacji bardzo przejrzyście rozumie się również śmierć, która, jak zaznaczono przed chwilą, uwalnia duszę z więzów materialnego ciała, w efekcie czego po koniecznym oczyszczeniu z grzechu osiąga ona stan szczęśliwości i może cieszyć się kontemplacją Boga w wiecznej szczęśliwości (łac. *visio beatifica*). Natomiast ziemską kondycję człowieka w przestrzeni zmienności i przemijalności rozświetla partycypacja stworzenia w Boskiej doskonałości. Nic więc dziwnego, że w takiej sytuacji naturalnym dążeniem człowieka jest nieustanne „patrzenie w górę” w oczekiwaniu na przejście do „rzeczywistej rzeczywistości”, w której ustanie wszelka troska i wszelki ból. Postawa taka, zdaniem Haughta, zachęca wręcz do pogardy dla świata ziemskiego z jednoczesnym utkwieniem wzroku w to, co nazywa on „wieczną obecnością” (ang. *eternal present*)<sup>18</sup>. Rodzącą się w ten sposób eschatologiczną postawę określa on mianem pozaświatowego optymizmu (ang. *otherworldly optimism*), który „neutralizuje przyszłość, absorbując czas w wieczności”. Haught słusznie zauważa, że choć jest to doktryna bardziej neoplatońska niż biblijna, to jednak dominuje ona myślenie wielu tradycyjnie zorientowanych wierzących. Do tego, zdaniem Haughta, dochodzą jeszcze dwie istotne negatywne konsekwencje. Po pierwsze, ulokowanie eschatologii w przednaukowym obrazie świata generuje postawy antyekologiczne, ponieważ ziemską rzeczywistość traktowana jest jako przemijająca i nieistotna dla dalszego losu człowieka. Po drugie, z przednaukowym obrazem wiążą się postawy zdecydowanie utrudniające dialog pomiędzy nauką i wiarą, ponieważ kluczowe znaczenie posiada nieosiągalny dla empirycznych nauk świat Boskiej doskonałości, natomiast przedmiot badania naukowego kwalifikuje się jedynie do domeny przemijalności i nie zasługuje na większe zainteresowanie<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> J. Haught, *Resting on the Future: Catholic Theology for an Unfinished Universe*, Bloomsbury, New York – London – Oxford – New Delhi – Sydney 2015, s. 60.

<sup>19</sup> J. Haught, *op. cit.*, s. 119.

Podstawę motywowanego rozwojem współczesnych nauk dynamicznego obrazu Wszechświata stanowią wzmocniona współczesną genetyką darwinowska teoria ewolucji oraz standardowy model kosmologiczny. Model ten ma swoje teoretyczne ufundowanie w ogólnej teorii względności Alberta Einsteina. Dynamiczny obraz implikuje cały szereg fundamentalnych zmian w rozumieniu istoty Wszechświata oraz praw jego funkcjonowania, które to zmiany odciskają z kolei znaczące piętno na kształcie eschatologicznej doktryny. Po pierwsze, Wszechświat, w którym żyjemy, posiada swoją historię, zaczynającą się w momencie Wielkiego Wybuchu i charakteryzującą się stałym wzrostem złożoności, wynikającym z wzajemnego współdziałania dwóch strategii: *konieczności* praw przyrody oraz *przypadku*<sup>20</sup>. Efektem działania tych strategii jest człowiek i jego świadomy mózg, stanowiący obiekt o najwyższej stwierdzonej naukowymi badaniami złożoności. Słusznie zatem pojawiają się pytania o celowość tak znacznego ewolucyjnego „wysiłku” Wszechświata. Fakt ten nieuchronnie wskazuje jednak na kierunkowość ewolucji Wszechświata, co znajduje swoje potwierdzenie w zasadach antropicznych, najogólniej orzekających, że Wszechświat jest taki, aby mógł być obserwowany<sup>21</sup>. W przeciwieństwie do modelu przednaukowego, w modelu dynamicznym historia człowieka bardzo głęboko spleta się z historią Wszechświata, czyli, mówiąc krótko, nie jesteśmy wrzuceni w nieprzyjazny nam Wszechświat, ale dzielimy z nim wspólny los. Empirycznie zweryfikowane modele kosmologicznie pozwalają z dużym prawdopodobieństwem twierdzić, że Wszechświat będzie się rozszerzał w nieskończoność, osiągając ostatecznie stan, w którym gęstość materii zbliżyć się będzie do zera (*pusty model de Sittera*)<sup>22</sup>. Zbyt ogólny i uśredniający charakter tej konstatacji w żaden zauważalny sposób nie pogłębia filozoficznego rozumienia kategorii końca, szczególnie w przypadku bytów, które ewolucyjnie osiągnęły najwyższy sto-

<sup>20</sup> M. Heller, *Filozofia przypadku*, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 292-316.

<sup>21</sup> Zob. np. M. Heller, *Ostateczne wyjaśnienia Wszechświata*, Universitas, Kraków 2008, s. 101-148.

<sup>22</sup> Zob. np. L. Sokołowski, *Elementy kosmologii dla nauczycieli, studentów i dociekliwych uczniów*, ZamKor, Kraków 2005, s. 58-100; M. Heller, *op. cit.*, s. 29-31.

pień złożoności. Nie ma też dziś zgody wśród naukowców, czy człowiek jako gatunek – a w szczególności jego mózg – ewoluje dalej, czy też współczesne problemy adaptacyjne mają charakter bardziej kulturowy niż biologiczny<sup>23</sup>. Po drugie, specyfika działania doboru naturalnego sprawia, że produkty ewolucji z człowiekiem włącznie nie przejawiają doskonałości, jakiej spodziewać należałoby się w wyniku twórczej aktywności inteligentnego projektanta<sup>24</sup>. Budowa anatomiczna człowieka ujawnia bowiem wiele uchybień i usterek, co wyjaśnić można jedynie *ad hoc* rozwiązującym problemy adaptacyjne doborem naturalnym<sup>25</sup>. Z teologicznego punktu widzenia trudno w takim kontekście uzasadnić jakikolwiek stan pierwotnej doskonałości, utraconej w wyniku grzechu pierworodnego. Po trzecie, dynamiczny model Wszechświata nie wyklucza możliwości innych wszechświatów, które mogły istnieć przed naszym Wszechświatem lub będą mogły wyłonić się w momencie, gdy egzystencja naszego Wszechświata dobiegnie końca. Przykładowo, model taki skonstruował znany brytyjski fizyk i matematyk, Roger Penrose. Model ten nosi nazwę *konforemnej kosmologii cyklicznej*<sup>26</sup>. W takiej sytuacji tak początek jak i kres istnienia naszego Wszechświata nie pozostają w żadnym związku z rozumianym w absolutnych kategoriach początkiem istnienia przygodnego porządku stworzenia.

### **Karl Rahner: wszechkosmiczna dusza**

W kolejnym etapie prowadzonych dociekań omówiony zostanie szczególnie aspekt kategorii końca bytu stworzonego – człowieka, jakim jest jego fizyczna śmierć. Zgodnie z tradycyjną doktryną chrześcijańską śmierć człowieka skutkuje odseparowaniem nieśmiertelnej duszy od materialnego ciała<sup>27</sup>. Nieśmiertelność

<sup>23</sup> Zob. np. A. R. Templeton, *Has Human Evolution Stopped?*, „Rambam Maimonides Medical Journal” 2010, 1(1), e0006.

<sup>24</sup> F.J. Ayala, *Dar Karola Darwina dla nauki i religii*, Warszawa 2009, s. 71-73.

<sup>25</sup> B. Korzeniewski, *Od neuronu do (samo)świadomości*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 25-51.

<sup>26</sup> R. Penrose, *Cykle czasu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2011.

<sup>27</sup> Zob. np. KKK 1005.

duszy wyróżnia człowieka spośród wszystkich innych stworzeń, których duszę uważa się za śmiertelną, czyli kończącą swoje istnienie wraz ze śmiercią organizmu. W perspektywie współczesnych nauk kognitywnych pojęcie duszy napotyka na wiele trudności a jego klasyczne rozumienie jako nośnika rozumu oraz wolnej woli przesuwa się w kierunku takich kategorii, jak jaźń czy świadomość (ang. *self*)<sup>28</sup>. Uwzględniając możliwości przemian semantycznych pojęcia duszy, doktryna chrześcijańska w następujący sposób odnosi się do natury ludzkiej śmierci:

Kościół przyjmuje istnienie i życie po śmierci elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wolą w taki sposób, że „ja ludzkie” istnieje nadal, chociaż w tym czasie brakuje dopełnienia jego ciała. Na oznaczenie tego elementu Kościół posługuje się pojęciem „duszy”, którego używa Pismo Święte i Tradycja. Chociaż pojęcie to ma w Biblii różne znaczenia, Kościół stwierdza jednak, że nie ma poważnej racji, by je odrzucić, a co więcej, uważa, że jest bezwzględnie konieczny jakiś aparat pojęciowy dla podtrzymywania wiary chrześcijan<sup>29</sup>.

Orzeczenie to charakteryzuje się znaczną otwartością, ponieważ wymaga jedynie uznania jakiegoś pierwiastka w człowieku, który przeżywa fizyczną śmierć i pozostaje nośnikiem świadomości człowieka. Wydaje się więc, że w świetle powyższego stwierdzenia można by wręcz uzasadnić oparte na scenariuszach ewolucyjnych całkowicie fizykalistyczne koncepcje kognitywne, pod warunkiem, że gwarantowałyby one jasny mechanizm pośmiertnego, fizycznego istnienia *self*.

Utrzymując całkowicie klasyczne koncepcje duszy i ciała jako dwóch zasad konstytuujących ludzką naturę, niemiecki teolog, Karl Rahner, zaproponował koncepcję śmierci, rokującą ciekawe perspektywy reinterpretacyjne w naukowym dynamicznym ob-

<sup>28</sup> Zob. np. J. Brehmer, *Pojęcie duszy w naukach kognitywnych*, „Filozofia chrześcijańska” 2010, 7, s. 37-63. Omawiane przez Brehmera koncepcje kognitywistyczne można przykładowo znaleźć w: A. Damasio, *Jak umysł zyskał jaźń*, Rebis, Poznań 2011.

<sup>29</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, „Acta Apostolicae Sedis” 1979, 71, s. 939-943.

razie świata<sup>30</sup>. Koncepcja ta również bardzo dobrze wpisuje się w zacytowane powyżej doktrynalne orzeczenie. Rahner pragnie przede wszystkim pokazać, że w wyniku śmierci dusza po oddzieleniu się od ciała nie opuszcza Wszechświata, ale przeciwnie, przechodzi w stan zdecydowanie głębszego z nim związku. Po śmierci dusza ludzka nie staje się więc akosmiczna, ale wszechkosmiczna. Akosmiczność duszy posiada swój naturalny sens w przednaukowym obrazie świata, ponieważ na skutek śmierci dusza uwalnia się z więzów niedoskonałego stworzenia i migruje do boskich przestrzeni, w których doświadcza odwiecznej doskonałości. Niewątpliwie Rahner zdradza już pewne intuicje odnośnie zmian implikowanych przez naukowy obraz świata, w którym teoretyczny opis umożliwia już dostęp do obszarów fizycznej rzeczywistości, znajdujących się poza bezpośrednim doświadczeniem zmysłowym. Z wypowiedzi Rahnera nie wynika też wprost, że ma na przykład na myśli kwantowy poziom mikroświata, nie padają w tej materii żadne precyzyjniejsze stwierdzenia.

Rahner twierdzi natomiast, że w wyniku śmierci dusza łączy się głębszą relacją z Wszechświatem jako całością, bowiem w jakiś już sposób partycypowała w tej całości, będąc za życia w relacji z fizycznym ciałem. Całość Wszechświata Rahner sugeruje rozumieć jako fundamentalną jedność świata, „poprzez którą wszystkie rzeczy w świecie pozostają ze sobą w relacjach i komunikują się, zanim nastąpi jakieś oddziaływanie pomiędzy nimi”<sup>31</sup>. Innymi słowy, na skutek śmierci dusza wyzbywałaby się swoich czasoprzestrzennych ograniczeń i zacieśniałaby swoje relacje z bardziej fundamentalną matrycą Wszechświata jako całości. Rahner wyraźnie zastrzega, że nie chodzi tutaj o rozumienie duszy po śmierci jako formy, która ustrukturuje materię Wszechświata podobnie, jak ustrukturuowała ciało w swojej czasoprzestrzennej realizacji. Nie chodzi też, jak wyraźnie zaznacza, o to, że dusza staje się wszechobecna. Rahner utrzymuje raczej, że w śmierci dusza zyskuje otwartość na całość Wszechświata, w efekcie czego w momencie osiągnięcia wszechkosmicznego stanu, poprzez swoje działania zrealizowane w tym

<sup>30</sup> K. Rahner, *On the Theology of Death*, Herder – Freiburg, Nelson – Edinburgh, London 1961.

<sup>31</sup> K. Rahner, *op. cit.*, s. 27.

świecie może mieć „ontologiczny wpływ na całość Wszechświata” Rahner wyjaśnia:

Teologiczna pewność naturalnej, wszechkosmicznej relacji pomiędzy aniołami jako bytami duchowo-osobowymi i światem, nie pozwala *a priori* wykluczyć takiej relacji w przypadku duchowo-osobowej zasady człowieka. Albo też wykluczyć, że relacja człowieka do świata nie jest w śmierci unicestwiona, ale jest po raz pierwszy całkowicie spełniona, umożliwiając w pełni otwartą, ogarniającą cały Wszechświat relację, niezapośredniczaną przez indywidualne ciało<sup>32</sup>.

### **Teilhard de Chardin – prekursor teologii ewolucyjnej**

Trudno chyba wskazać jakiegokolwiek dwudziestowiecznego teologa, który wywołał i wywołuje nadal tyle kontrowersji, co francuski jezuita, Teilhard de Chardin (1881-1955). Jego próba ufundowania teologii na ewolucyjnym obrazie świata stanowiła bardzo odważną wizję projekcji doktryny chrześcijańskiej w kontekst myślenia kształtowanego przez rezultaty dynamicznie rozwijającej się nauki. Próba ta pojawiła się jednak na tyle wcześnie, że, szczególnie w kręgach kościelnych, pozostających nadal pod wpływem antymodernistycznych deklaracji Piusa X, prowadziła do zdecydowanych reakcji, które rozpoczęła w 1925 interwencja generała jezuitów, Włodzimierza Ledóchowskiego. Dotyczyła ona kontrowersyjnych wypowiedzi de Chardina odnośnie grzechu pierwotnego, w efekcie czego zmuszony on był do pisemnego odwołania swoich tez. Choć pisma de Chardina nigdy oficjalnie nie trafiły na indeks, to jednak w 1962 Kongregacja Doktryny Wiary (ówczesne Święte Oficjum) wydała monit, nawołujący do „uchronienia umysłów, szczególnie ludzi młodych, od niebezpieczeństw głoszonych przez ojca de Chardin i jego sympatyków” Żadne z jego dzieł nie przeszło kościelnej cenzury, a jego najbardziej znana praca, *Fenomen człowieka*, została wydana pośmiertnie<sup>33</sup>. W obliczu przemian zachodzących w teologii drugiej połowy dwudziestego wieku, myśl francuskiego jezuitę zaczęła

<sup>32</sup> K. Rahner, *op. cit.*, s. 32.

<sup>33</sup> T. de Chardin, *Fenomen człowieka*, Pax, Warszawa 1993.

zyskiwać sobie zdecydowaną przychylność. Prace de Chardina docenili między innymi Henri de Lubac<sup>34</sup>, Joseph Ratzinger<sup>35</sup>, Christoph Schönborn<sup>36</sup> a także w swojej encyklice *Laudato si*, Papież Franciszek. Wpływ jego ewolucyjnego myślenia widać również w Konstytucji Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*.

Patrząc ze współczesnego punktu widzenia, teologiczna wizja Teilharda de Chardin z jednej strony zaskakuje swoimi rozmachem i odwagą, z drugiej jednak budzi cały szereg uwag krytycznych, związanych głównie z kontrowersyjnym i na dziś już zdecydowanie przestarzałym obrazem Wszechświata, na którym wizja ta jest oparta. Z tego też powodu korzystanie z myśli de Chardina musi się odbywać wybiórczo z wykorzystaniem tych wątków, które mogą okazać się poznawczo płodne i prowadzić do pogłębienia teologicznej refleksji. Do takich wątków z pewnością należy zaliczyć wyakcentowanie przez de Chardina ścisłego związku ewolucji człowieka z ewolucją Wszechświata. W jego koncepcji początek Wszechświata ma miejsce w punkcie Alfa, w którym materia znajduje się w najprostszym możliwym stanie. Poprzez stopniowy ewolucyjny wzrost złożoności z materii wyłania się duch, prowadząc ostatecznie ku punktowi Omega, gdzie ewolucja Wszechświata osiąga swój kres i swoje spełnienie<sup>37</sup>. Materia i duch nie stanowią więc przeciwstawnych sobie rzeczywistości, ale różniące się poziomem złożoności stany tej samej rzeczywistości. De Chardin również bardzo mocno akcentuje kierunkowość ewolucji, której motorem jest sam Chrystus i do którego ewolucja ta jako ku swojemu celowi ma ostatecznie w punkcie Omega prowadzić. Mówiąc krótko, Chrystus jest mocą sprawczą ewolucji. Nietrudno w tym momencie zauważyć, że przyjęcie perspektywy ewolucyjnej naturalnie czyni eschatologię naczelnym problemem teologii. Inaczej mówiąc, teologia ewolucyjna jest dużo bardziej niż teologia klasyczna „naturalnie eschatologiczna”

<sup>34</sup> H. de Lubac, *The Religion of Teilhard de Chardin*, Image Books, New York 1968.

<sup>35</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Znak, Kraków 2006.

<sup>36</sup> Ch. Schönborn, *Chance or Purpose? Creation, Evolution and a Rational Faith*, Ignatius Press, San Francisco 2007.

<sup>37</sup> T. de Chardin, *op. cit.*, s. 220-224.

De Chardina niesłusznie oskarża się o panteizm<sup>38</sup>, choć on sam deklarował się jako zwolennik panenteizmu<sup>39</sup>. Wedle tej koncepcji, którą zresztą jawnie afirmują tacy teologowie ewolucyjni, jak choćby Arthur Peacocke, „wszystko jest zanurzone w Bogu”, czyli Bóg jest obecny w stworzeniu poprzez swoją *immanencję*, natomiast jest względem stworzenia również *transcendentny*<sup>40</sup>. Model ten pozwala bardzo dobrze umiejscowić wszystkie istotne elementy teologii de Chardina. Chrystus jako główna przyczyna ewolucji Wszechświata jest już w nim obecny – immanentny na samym jego początku, czyli w punkcie Alfa. Od tego momentu dynamika ewolucji Wszechświata dąży ku stałemu wzrostowi złożoności, w efekcie czego z materii wyłania się świadomość. W dynamikę tą naturalnie również wpisuje się Wcielenie, które de Chardin rozumie jako szczególnego rodzaju uzdatnienie stworzenia na ostateczne zjednoczenie z Chrystusem w paruzji. Sama paruzja natomiast, jak stwierdza de Chardin, to: „jedyne najdonioślejsze wydarzenie, w którym [...] rzeczywistość historyczna złączy się z rzeczywistością transcendentną, stanowi punkt kulminacyjny misterium Wcielenia, potwierdzającego się w nim z realizmem właściwym fizycznemu wyjaśnieniu Wszechświata”<sup>41</sup>. Punkt Omega można więc postrzegać jako moment naturalnego spełnienia ludzkości, której nadprzyrodzone spełnienie realizuje się w Chrystusie<sup>42</sup>. Wydaje się więc sensownym twierdzić, że przedstawione powyżej eschatologiczne idee ewolucyjnej teologii Teilharda de Chardin pozwalają twórczo zreinterpretować znaczenie kategorii końca w dynamicznym obrazie świata.

<sup>38</sup> M. Karas, *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 93-140.

<sup>39</sup> T. de Chardin, *Pantheisme et Christianisme, Oeuvres*, t. X, Les Éditions du Seuil, Paris 1969, s. 93-114.

<sup>40</sup> Obszerną dyskusję panenteizmu można znaleźć w: P. Clayton, A. Peacocke, *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan – Cambridge UK 2004.

<sup>41</sup> T. de Chardin, *Zarys świata personalistycznego*, PAX, Warszawa 1985, s. 199.

<sup>42</sup> Obszerną dyskusję tego zagadnienia można znaleźć w: M. Gmyz, *Chrystus jako eschatos wszechrzeczy*, „Roczniki teologii dogmatycznej” 2009, 56(1), s. 153-171.

Merytoryczna krytyka rozstrzygnięć de Chardina dotyczy głównie naukowej adekwatności przyjętego przez niego modelu powstania i funkcjonowania Wszechświata. O ile ma on zgodnie z paradygmatem ewolucyjnym dynamiczny charakter, o tyle właściwy temu modelowi szczegółowy fizyczny mechanizm nie odzwierciedla istotnych osiągnięć naukowych, dokonanych po śmierci Teilharda. Chodzi tutaj o dwie kwestie. Po pierwsze, nie mógł on jeszcze znać teorii układów dyssypatywnych, w świetle której w przyrodzie istnieją prawa, pozwalające na wzrost jej złożoności bez interwencji jakichkolwiek zewnętrznych przyczyn<sup>43</sup>. Bezzasadne jest postulowanie przez de Chardina istnienia dodatkowej „promienistej energii”, mającej być motorem tego wzrostu. Funkcję „promienistej energii” spełnia czysto fizyczna energia, której przemiany opisują odpowiednie dynamiczne prawa przyrody. Po drugie, w świetle współczesnych nauk kognitywnych świadomość można rozumieć czysto *fizykalistycznie* jako funkcję mózgu, realizowaną przez struktury neuronalne, wykazujące odpowiedni poziom złożoności<sup>44</sup>. Kiedy więc de Chardin mówi o ewolucyjnym wyłanianiu się ducha i świadomości z materii, to nie musi to dosłownie oznaczać wyłaniania się jakiejś niematerialnej jakości w obrębie rzeczywistości fizycznej, ale jedynie osiąganie przez materię wyższego stopnia organizacji. Innymi słowy, zapożyczonym z klasycznej siatki pojęciowej terminem de Chardin nazywał to, co dziś podlega ściśle opisowi fizycznemu. Samo powiązanie materii i ducha w jeden ewolucyjny proces należy więc uznać w myśli de Chardina jako zdecydowanie pro-rocze, zwłaszcza, że ściśle rozstrzygnięcia naukowe nie były za jego życia dostępne.

### **Karl Rahner i samotranscendencja materii**

Podobnie jak Teilhard de Chardin, Karl Rahner ze znacznym otwarciem i rozmachem podejmuje wysiłek ufundowania swojej teologii na ewolucyjnym obrazie świata. Rahner nie traktuje

---

<sup>43</sup> Zob. M. Heller, *Teilhard's Vision of the World and Modern Cosmology*, w: M. Heller, *Creative Tension: Essays on Science and Religion*, Templeton Foundation Press, Philadelphia and London 2003, s. 58-69.

<sup>44</sup> Zob. np. A. Damasio, *op. cit.*

jednak ewolucji jedynie jako procesu biologicznego, ale w jego koncepcji całość działania Boga w świecie od stworzenia do paruzji posiada charakter ewolucyjny. Jako jedną z kluczowych cech ewoluującego Wszechświata Rahner wyróżnia powstawanie nowych, niewystępujących na poprzednich stadiach ewolucji jakości. Do takich przynależą życie oraz świadomość, które we współczesnej nomenklaturze można by określić jako *struktury emergentne*, przekraczające zawartość, wynikającą z sumy ich składowych. Rahner stwierdza, że choć za wyłonienie się tych struktur odpowiadają wpisane w przyrodę prawa rozwoju ewolucyjnego, to jednak samo pojawienie się nowości pozostaje poza zasięgiem działania tych praw i wynika z działania odrębnej własności stworzenia, która nosi miano *aktywnej samotranscendencji*<sup>45</sup>. Dzięki tej samotranscendencji byty stworzone dysponują mocą do przekraczania swojego obecnego substancjalnego ukonstytuowania. Moc ta ma swoje ostateczne źródło w transcendentnym Bogu, który bezpośrednio przez tę transcendencję powoduje stawanie się rzeczy. Natomiast Boska immanencja w stworzeniu sprawia, że samotranscendencja jako własność temu stworzeniu przynależy. Ewolucyjna historia Wszechświata uzyskuje więc dopiero swoje pełne wyjaśnienie w perspektywie teologicznej<sup>46</sup>. Wspomniany na początku współczesny teolog ewolucyjny, Denis Edwards, rahnerowską samotranscendencję interpretuje wprost jako działanie Ducha Świętego<sup>47</sup>.

Biorąc jednak pod uwagę, że naturalną zdolność przyrody do generowania wzrostu złożoności tłumaczy się dziś przy pomocy teorii dalekich od równowagi układów dyssypatywnych, trudno oprzeć się wrażeniu, że również i Rahner pada tutaj ofiarą błędu *God of the gaps*, mylnie wiążąc aktywną samotranscendencję z bezpośrednim działaniem Boga. Podobnie jak de Chardin, Rahner bez wahania przyjmuje możliwość ewolucji materii w ducha. Formułuje on dość odważną tezę, że dusza ludzka nie musi być wcale efektem bezpośredniej stwórczej interwencji Boga, ale

<sup>45</sup> K. Rahner, *Evolution*, w: K. Rahner, *Encyclopedia of theology*, Burns & Oates, Kent 1975, s. 478-484.

<sup>46</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, PAX, Warszawa 1987, s. 155.

<sup>47</sup> D. Edwards, *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna*, Copernicus Center Press, Kraków 2016, s. 139.

może wyłonić się w wyniku ewolucyjnego samoprzekraczania się materii. Mamy wówczas do czynienia z *hominizacją*<sup>48</sup>. Dusza i ciało nie są dla Rahnera przeciwstawnymi sobie bytami, ale dwoma zasadami konstytuującymi człowieka jako substancjalną jedność.

Głównym wątkiem ewolucyjnej teologii Rahnera jest natomiast chrystologia, która przejawia głęboko eschatologiczny charakter. Temu zagadnieniu poświęcił on swoje dzieło, zatytułowane *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung (Chrystologia w kontekście ewolucyjnego obrazu świata)*<sup>49</sup>. Popychany mocą Boga świat sam w sobie posiada realizującą się w stałym wzroście złożoności możliwość swego *przebóstwienia*, czyli ostatniego etapu samotranscendencji, który znajduje swój kres w Jezusie Chrystusie<sup>50</sup>. Wtedy osiągnięta zostanie pełnia możliwej dla stworzenia relacji z jego Stwórcą. Innymi słowy, we Wszechświata wpisany jest cel, który realizuje się poprzez stałe zbliżanie się Boga i Wszechświata, następujące w wyniku warunkowanego prawami ewolucji stałego wzrostu złożoności. Bliskość ta to nic innego jak samoudzielenie się Boga temu, co stworzone. Szczególnymi aktami tego samoudzielenia się jest stworzenie oraz wcielenie<sup>51</sup>. Postać Jezusa Chrystusa jawi się więc w myśli Rahnera jako centralny moment w historii ludzkości, który w pełni odsłania sens tej historii: od początku, gdzie Jezus objawił swoje działanie jako Boski *Logos*, aż do końca, gdzie dokona się przebóstwienie stworzenia ku ostatecznej jedności z Bogiem. Według Rahnera wcielenie stanowiło bezpośrednio objawienie, że przebóstwienie to nastąpi i że w sposób szczególny dotyczyć będzie ono człowieka jako istoty duchowej. Jezus Chrystus stanowił więc dla Rahnera nowy etap w ewolucji Wszechświata, poprzez który zakomunikowany został sens i cel Wszechświata jako całości.

<sup>48</sup> K. Rahner, *Evolution*, s. 487-488.

<sup>49</sup> K. Rahner, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, w: K. Rahner, *Sämtliche Werke*, t. 26, Grundkurs des Glaubens, Freiburg-Basel-Wien 1999, s. 174-196.

<sup>50</sup> Zob. np. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, PAX, Warszawa 1987, s. 52.

<sup>51</sup> Zob. np. K. Rahner, *op. cit.*, s. 164.

## John Haught: metafizyka przyszłości

Kluczową ideą teologii Johna Haughta jest motywowany ewolucyjnie obraz świata, w którym Wszechświat jest niedokończony. Innymi słowy, jest to teologia *niedokończonego Wszechświata*, który znajduje się w trakcie powstawania<sup>52</sup>. Skoro ewolucja biologiczna powoduje wzrost złożoności we Wszechświecie, nie ma stanu doskonałości w umyśle Boga, ale to jest przyszłość, którą można zrównać z pewnym stanem ostatecznego spełnienia. W takich okolicznościach dopiero przyszłość nadaje znaczenie chwili obecnej. Haught akcentuje również bardzo silnie biblijną motywację swojej koncepcji, której centrum stanowi obietnica Abrahama, obejmująca nie tylko lud Boży, ale całość stworzenia zgodnie ze stwierdzeniem św. Pawła, że: „Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8, 22)<sup>53</sup>. Aby wyposażać teologię w nowy impet, w swoich wysiłkach badawczych Haught pragnie przewyciężyć dwie dominujące obecnie pozycje: naturalizm naukowy (materializm), właściwy do redukcyjnego zrozumienia natury nauki i optymistyczny, dominujący w uwarunkowanych naukowo teologiach, o którym była już mowa powyżej. Oba te stanowiska opierają się na ich właściwych obrazach świata, czy raczej na poprawnych ontologiach, które uznały etykiety odpowiednio za archeologiczne i analogiczne. W krytyce obu tych ontologii, Haught buduje argumenty za *metafizyką przyszłości*, która ma stanowić odpowiednie środowisko, by zagnieździć autentyczne biblijne przesłanie nadziei w naukowym obrazie świata, dającym perspektywę nowego stworzenia.

Propozycja Haughta koncentruje się na historyczności Wszechświata, czyli na tym, że Wszechświat stopniowo ukazuje swój sens w procesie dynamicznego rozwoju. Nie dziwi więc użyta w tym kontekście przez Haughta metafora: „narracyjne łono natury” Ontologia Wszechświata, którą Haught przyjmuje, jest oparta na Bernarda Lonergana idei *emergentnego prawdopo-*

<sup>52</sup> Wyjaśnieniu koncepcji niedokończonego Wszechświata John Haught poświęcił całość jednej ze swoich głównych monografii: J. Haught, *Resting on the Future*.

<sup>53</sup> J. Haught, *God after Darwin: A Theology of Evolution*, Westview Press, Boulder CO 2008, s. 159.

*dobieństwa*, które Lonergan wprowadził w swoim dziele *Insight*<sup>54</sup>. Głównym celem Lonergana jest zintegrowanie deterministycznych praw fizyki wyjaśniających prawidłowości z prawami statystycznymi, które uwzględniają prawdopodobieństwa, dzięki którym można uzasadnić dynamiczny charakter ewolucji Wszechświata. Zdaniem Haughta, procesami ewolucyjnymi w przyrodzie rządzą trzy podstawowe zasady: *prawdopodobieństwa*, *przewidywalności* i *czasu*<sup>55</sup>. Prawdopodobieństwo daje podstawę do narracyjnego charakteru natury, ponieważ wprowadza element przypadku. W rozumieniu Haughta przypadek jest „ślepy”, więc nie może być uznany za komponentę racjonalną. Haught przyznaje jednak, że uporządkowanie we Wszechświecie istnieje i jest uzasadnione obecnością deterministycznych praw fizycznych, które „nadają spójność i ciągłość serii wydarzeń, które składają się na historię życia”<sup>56</sup>. Wspomniane trzy zasady nie warunkują jednak deterministycznego biegu przyrody, w efekcie czego w swoim rozwoju posiada ona dosyć znaczącą autonomię, umożliwiającą narrację.

Dla Haughta bardzo istotny moment stanowi powiązanie ewolucji Wszechświata z Bogiem jako jego przyszłością. Podobnie jak w przypadku de Chardina i Rahnera, Bóg stanowi dla Haughta właściwy *terminus* kosmicznej ewolucji. Przyjście Boga w przyszłości stanowi więc podstawowe wyjaśnienie nowości, pojawiającej się w wyniku ewolucji. Innymi słowy, rozumie on proces stworzenia jako przyciąganie do głębszej ontologicznej jedności z perspektywy przyszłości *ab ante*, a nie z przeszłości *a retro*<sup>57</sup>. Haught ewidentnie odcina się od klasycznych koncepcji zamysłu stworzenia twierdząc, że stworzenie odbywa się poprzez to, że Bóg w swojej nieskończonej miłości pozwala mu „stawać się” (ang. *letting be*)<sup>58</sup>. Można więc bez wahania powiedzieć, że całość teologicznej koncepcji Haughta jest podporządkowana eschatologii, gdyż dopiero w momencie ostatecznego spełnienia historia Wszechświata oraz Bożego w nim działania ukaże swój ostateczny sens. O ile koncepcja ta w dużej mierze kontynuuje rozwiąza-

<sup>54</sup> B. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, Philosophical Library, New York 1970.

<sup>55</sup> J. Haught, *Resting on the Future...*, s. 36.

<sup>56</sup> J. Haught, *op. cit.*, s. 73.

<sup>57</sup> J. Haught, *op. cit.*, s. 28.

<sup>58</sup> J. Haught, *God after Darwin*, s. 119-122.

nia swoich poprzedników, o których mowa była wcześniej, o tyle przyjęty w niej przyrodniczy model powstawania złożoności w przyrodzie jest wysoce kontrowersyjny, wymaga krytycznego potraktowania.

### Uwagi podsumowujące

Przedstawiona w niniejszym opracowaniu perspektywa kategorii końca, implikowanej przez chrześcijańską eschatologię, osadzoną w kontekście dynamicznego, ewolucyjnego obrazu Wszechświata, otwiera przestrzeń pogłębionego rozumienia sensu historii Wszechświata oraz ku czemu Wszechświat jako byt przygodny ma ostatecznie zmierzać. Przejście od statycznego do dynamicznego modelu zdecydowanie wyeksponowuje kierunkowość historii Wszechświata w stosunku do modeli statycznych, w efekcie czego w plejadzie teologicznych traktatów eschatologia zyskuje dużo bardziej eksponowaną pozycję. Można wręcz zaryzykować stwierdzenie, że teologia staje się w swojej naturze na wskroś eschatologiczna.

Kluczowym *novum*, wniesionym przez dynamiczny obraz świata, jest ontologicznie fundamentalne sprzężenie historii powstania i ewolucji człowieka z historią Wszechświata od momentu Wielkiego Wybuchu. To oznacza, że nie tylko historia człowieka, ale cała historia Wszechświata od Wielkiego Wybuchu – bo tak daleko sięga na dziś nasza wiedza – może być traktowana jako historia stwórczego i zbawczego działania Boga. Co było przed Wielkim Wybuchem z oczywistych względów pozostaje tylko przedmiotem mglistej spekulacji. Innymi słowy, ekonomia zbawienia, jak zresztą już przekonywał Rahner, obejmuje nie tylko człowieka, ale całość stworzenia, którego historia to nieustanne samoudzielanie się Boga. W rezultacie stworzenia osiąga ono swoje finalne zjednoczenie ze Źródłem swojego istnienia. W takim kontekście bardzo dobrze realizuje się biblijna perspektywa końca, jaką stanowi koncepcja *nowego stworzenia*. Samoudzielenie to przejrzyście manifestuje się również w rahnerowskiej koncepcji śmierci, w wyniku której ludzka dusza w swoim wszechkosmicznym stanie może w bardziej ścisły sposób doświadczyć Boga jako *Logosu* immanentnego w fundamentalnej matrycy Wszechświata.

Związek stworzenia z Bogiem jako swoją przyczyną oraz ostatecznym spełnieniem artykułowany jest w dynamicznym modelu w dużo bardziej głęboki sposób. Takiej artykulacji sprzyja niewątpliwie panenteistyczny model relacji pomiędzy porządkiem Boskim a porządkiem stworzonym, w którym właściwe miejsce zyskuje sobie Boska immanencja. Z czysto naturalnego punktu widzenia nie istnieją żadne przesłanki, żeby człowiek mógł być potraktowany jako szczególny obraz i podobieństwo Boga. Nie ma bowiem naukowej pewności czy ewolucyjny wzrost złożoności osiągnął w człowieku swoje maksimum. Sam fakt wcielenia przekonuje więc, że ludzka natura stała się odpowiednim środowiskiem do tego, aby w Jezusie Chrystusie Bóg mógł zmanifestować perspektywę ostatecznego przeznaczenia człowieka. Potwierdza się więc tutaj z dodatkową mocą przekonanie, że sens człowieka ostatecznie ujawnia argumentacja teologiczna.

Natomiast kwestią w ogóle niezauważaną przez omówionych teologów ewolucyjnych jest konieczność rozróżnienia na kres obecnego Wszechświata i na kres stworzenia jako całości. W przypadku teologów starszych, takich jak de Chardin czy Rahner, aktualna wiedza *state of the art* z zakresu kosmologii czy biologii ewolucyjnej nie była im w ogóle dostępna. Problem więc naturalnie znika. Jeśli natomiast chodzi o teologów pracujących współcześnie, to szczególnie zupełnie niezrozumiałe jest, dlaczego taki prominentny teolog, jak John Haught, milczeniem pomija powszechnie znaną już dziś i powszechnie przyjętą naukową koncepcję wzrostu złożoności, jaką stanowi teoria układów dyssypatywnych. Konstruując swoje koncepcje na bazie nieadekwatnych przesłanek naukowych, Haught forsuje koncepcje, takie jak przykładowo metafizyka przyszłości, które potraktować należy bardziej jako myślenie życzeniowe, niż dobrze uzasadnione postulaty. O ile więc w ogólnym zarysie jego eschatologiczne propozycje, jak również propozycje Rahnera i de Chardina, pozwalają wyraźnie dostrzec teologiczne pogłębienie kategorii końca, o tyle wymagają one znaczących korekt, uwzględniających zaktualizowane osiągnięcia nauki. Z uwagi jednak na fakt, że ze swojej natury nauka nigdy nie rości sobie prawa do jakichkolwiek ostatecznych rozstrzygnięć, aktualizacja taka stanowi nigdy niekończące się wyzwanie. Na dzień dzisiejszy wydaje się sensownym, aby

dalszych rozstrzygnięć poszukiwać w pracach takich naukowców i teologów, jak Arthur Peacocke czy Michał Heller.

Jak więc rozumieć kategorię końca w perspektywie ewolucyjnej? Przede wszystkim kategoria ta ma charakter transcendentny, to znaczy, wskazuje na to, że koniec Wszechświata jako całości wraz z wpisanym w niego człowiekiem mieści się poza porządkiem stworzonym, czyli w samym Bogu. Mówiąc krótko, ewolucyjnie umotywowana kategoria końca prowadzi ku Bogu jako absolutnemu kresowi dynamiki Wszechświata, w którym powstał zdolny do nawiązania relacji z Bogiem człowiek. Ze względu na swoją złożoność w niniejszym opracowaniu nie została potraktowana szczegółowa kwestia człowieka, którego kres jako bytu obdarzonego świadomością jest także funkcją jego moralności. Teologia ewolucyjna dostarcza w tej materii również interesujących odpowiedzi, wskazujących przede wszystkim na kosmiczny charakter moralności jako współpracy z Boskim dziełem stworzenia. Kończąc warto jest również podkreślić, że wbrew dość powszechnym niepokojom perspektywa ewolucyjna nie prowadzi do stanowisk materialistycznych, ateistycznych i nihilistycznych, ale we właściwy sobie pogłębiony sposób czyni Absolut fundamentalną komponentą kategorii końca.

**Nota o autorze:** Wojciech P. Grygiel, ur. 1969, prezbiter Bractwa Kapłańskiego Świętego Piotra, doktor habilitowany nauk humanistycznych w dziedzinie filozofii. W 1997 roku obronił doktorat z chemii na Binghamton University w Nowym Jorku. Prodziekan ds. naukowych i współpracy z zagranicą Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

## Bibliografia

- Arystoteles, *O niebie*, Ks. I, Rozdz. 12, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2., Wydawnictwo PWN, Warszawa 1990, s. 265-270.
- Ayala F.J., *Dar Karola Darwina dla nauki i religii*, Warszawa 2009.
- Brehmer J., *Pojęcie duszy w naukach kognitywnych*, „Filozofia chrześcijańska” 2010, 7, s. 37-63.
- Bolewski J., *Z teologicznej problematyki ewolucyjnego obrazu świata*, [w:] M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek (red.), *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, Biblos, Tarnów 1996 s. 195-226.
- De Chardin T., *Panthéisme et Christianisme*, Oeuvres t. X, Les Éditions du Seuil, Paris 1969.
- De Chardin T., *Zarys świata personalistycznego*, PAX, Warszawa 1985.
- De Chardin T., *Fenomen człowieka*, Pax, Warszawa 1993.
- Clayton P., Peacocke A., *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, William B. Eedermans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan – Cambridge UK 2004.
- Damasio A., *Jak umysł zyskał jaźń*, REBIS, Poznań 2011.
- Edwards D., *Bóg ewolucji: teologia trynitarna*, Kraków 2016.
- Gmyz M., *Chrystus jako eschatos wszechrzeczy*, „Roczniki teologii dogmatycznej” 2009, 56(1), s. 153-171.
- Grygiel W.P., *What Is Invariant? On the Possibility and Perspectives of the Evolutionary Theology*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 2018, 52, s. 83-101.
- Haught J., *God after Darwin: A Theology of Evolution*, Westview Press, Boulder CO 2008.
- Haught J., *Resting on the Future: Catholic Theology for an Unfinished Universe*, Bloomsbury, New York – London – Oxford – New Delhi – Sydney 2015.
- Heller M., *Scientific Image of the World*, „Studies in Science and Theology” 1998, 6, 63-69.
- Heller M., *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, [w:] M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek (red.), *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, Biblos, Tarnów 1996, s. 13-27.
- Heller M., *Sens życia i sens Wszechświata*, Biblos, Tarnów 2002.
- Heller M., *Teilhard's Vision of the World and Modern Cosmology*, [w:] M. Heller, *Creative Tension: Essays on Science and Religion*, Templeton Foundation Press, Philadelphia and London 2003, s. 58-69.
- Heller M., *Filozofia przypadku*, Copernicus Center Press, Kraków 2013.
- Heller M., Życiński J., *Dylematy ewolucji*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1990.

- Jan Paweł II, *Postanienie Ojca Św. Jana Pawła II do Dyrektora Obserwatorium Astronomicznego w Castel Gandolfo, George'a Coynea SJ*, „Zagadnienia filozoficzne w nauce” 1990, XII, s. 2-12.
- Karas M., *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2009.
- Kierul J., *Ład świata*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2007.
- Kijas Z.J., *Rozwój dogmatu i jego kryteria*, [w:] T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski (red.), *Teologia fundamentalna. Tom V: Poznanie teologiczne*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2006.
- Kijas Z.J., *Niebo w domu Ojca, czyściec dla kogo, piekło w oddaleniu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, „Acta Apostolicae Sedis” 1979, 71, s. 939-943.
- B. Korzeniewski, *Od neuronu do (samo)świadomości*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
- Liana Z., *Teologia a naukowe obrazy świata*, [w:] Mączka J. (red.), *Wiara i nauka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 69-89.
- Lonergan B., *Insight: A Study of Human Understanding*, Philosophical Library, New York 1970.
- De Lubac H., *The Religion of Teilhard de Chardin*, Image Books, New York 1968.
- Mączka J., *Przedkopernikańska kosmologia a teologia (średniowieczny obraz świata)*, [w:] M. Heller, Z. Liana, J. Mączka, W. Skoczny, *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, OBI, Kraków – Biblos, Tarnów 2001, s. 127-139.
- Newmann J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Fronda, Warszawa-Ząbki, 1998.
- Penrose R., *Cykle czasu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2011.
- Rahner K., *On the Theology of Death*, Herder – Freiburg, Nelson – Edinburgh, London 1961.
- Rahner K., *Evolution*, [w:] K. Rahner, *Encyclopedia of theology*, Burns & Oates, Kent 1975, s. 477-488.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, PAX, Warszawa 1987.
- Rahner K., *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, [w:] *Sämtliche Werke*, t. 26, Grundkurs des Glaubens, Freiburg-Basel-Wien 1999, s. 174-196.

- Rahner K., *Historia dogmatów i teologii z wczoraj na dziś*, [w:] K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. I, tłum. G. Bubel, WAM, Kraków 2005, s. 91-98.
- Ratzinger J., *Śmierć i życie wieczne*, PAX, Warszawa 1987.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Znak, Kraków 2006.
- Schillebeeckx E., *O katolickie zastosowanie hermeneutyki*, tłum. H. Bortnowska, [w:] „Znak”, nr 169–170, 1968, s. 978–981.
- Schönborn Ch., *Chance or Purpose? Creation, Evolution and a Rational Faith*, Ignatius Press, San Francisco 2007.
- Sokołowski L., *Elementy kosmologii dla nauczycieli, studentów i dociekliwych uczniów*, ZamKor, Kraków 2005.
- Templeton A.R., *Has Human Evolution Stopped?* „Rambam Maimonides Medical Journal” 2010, 1(1), e0006.
- Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles*.
- Turek J., *Filozoficzno – światopoglądowe implikacje dynamicznego obrazu Wszechświata*, [w:] M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek (red.), *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, Biblos, Tarnów 1996, s. 125 – 145.
- Wąsek D., Grygiel W.P., *Przyczynki do teologii ewolucyjnej*, [w:] T. Maziarka (red.), *Powstanie człowieka w ujęciu interdyscyplinarnym*, Kraków 2019, w druku.
- Życiński J., *Bóg i ewolucja*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2002.