

Ks. Kamil Edward DUSZEK*

**BÓG JAKO ABSOLUTNA PRZYSZŁOŚĆ.
CZY METAFIZYKA PRZYSZŁOŚCI JOHNA HAUGHTA
JEST ZGODNA Z WIZJĄ BIBLIJNĄ?¹**

Treść: Wstęp; 1. Zarys metafizyki przyszłości Johna Haughta; 2. Absolutna Przyszłość; 3. Przyszłość jako paradygmat transcendencji; Zakończenie; Streszczenie; Summary: God as the Absolute Future. Is John Haught's "metaphysics of the future" compatible with the biblical vision?; Bibliografia.

Słowa kluczowe: John Haught, metafizyka, przyszłość, antycypacja, Bóg, transcendencja.
Key words: John Haught, metaphysics, future, anticipation, God, transcendence.

Wstęp

«Istnieć» w jakiś sposób musi oznaczać «ciągle przychodzić». *Esse est advenire* – czytamy w jednym z passusów książki *Deeper than Darwin* autorstwa Johna Haughta, emerytowanego profesora Georgetown University w Waszyngtonie². Powyższe słowa stanowią najlepsze wprowadzenie do *metafizyki przyszłości*, czyli oryginalnej filozoficzno-teologicznej koncepcji stworzonej przez tego wybitnego teologa. Trzeba przyznać, że John Haught jest osobą mało znaną wśród polskich badaczy. Jest to dosyć zaskakujące, ponieważ jest to teolog od lat zauważany i ceniony w anglojęzycznym środowisku naukowym. Wystarczy wspomnieć, że w 2010 roku na łamach czasopisma *Zygon* ukazał się szereg artykułów poświęconych dorobkowi profesora z Georgetown. Zebrane zostały one pod wspólnym

* Autor jest księdzem diecezji siedleckiej, doktorem teologii dogmatycznej, absolwentem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i moderatorem Ruchu Światło-Życie oraz wykładowcą w WSD diecezji siedleckiej.

¹ Artykuł powstał w oparciu o wybrane teksty z dysertacji doktorskiej zatytułowanej: *Metafizyka przyszłości. Teologia działania Boga według Johna Haughta*, napisanej pod kierunkiem ks. dra hab. Mirosława Kowalczyka, prof. KUL.

² J.F. Haught (2003), *Deeper than Darwin. The prospect for religion in the age of evolution*, Boulder: Westview Press, s. 170.

hasłem *John F. Haught's theological contributions*³. Wielu współczesnych badaczy uważa, że myśl Johna Haughta stanowi nowatorską i odważną propozycję dla teologii, filozofii a nawet dla nauk przyrodniczych. Amerykański uczony przedstawił bowiem w swoich piśmich nową perspektywę badawczą, którą nazwał *wizją antycypacyjną* lub też *metafizyką przyszłości*. Pod tymi hasłami kryje się paradygmat, który nakazuje uznać, że podstawą wszelkiego bytu jest metafizyczna przyszłość. John Haught twierdzi, że tą Przyszłością jest ostatecznie sam Bóg. Rodzi się jednak pytanie, czy owa *wizja antycypacyjna* jest zgodna z wizją biblijną? Czy Bóg, którego Haught nazywa Absolutną Przyszłością, jest tym samym Bogiem, który objawił się Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi? Sam myśliciel twierdzi, że jego koncepcja posiada głębokie korzenie biblijne. Zdaje się jednak, że nie argumentuje wystarczająco tej tezy, dlatego domaga się ona weryfikacji. Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie nowatorskiej koncepcji Johna Haughta oraz dokonanie jej teologicznej oceny. W pracy zostanie zastosowana metoda analizy krytycznej, analizy porównawczej oraz metoda transcendentálna⁴. Ostatecznym kryterium badawczym będzie zaś zgodność *metafizyki przyszłości* z biblijną wizją Boga.

1. Zarys metafizyki przyszłości Johna Haughta

Termin *metaphysics of the future* pojawia się w większości książek oraz artykułów Haughta. Najdojrzałą wykładnię swojej wizji teolog daje w szóstym rozdziale *God after Darwin*⁵ oraz w drugim i piątym rozdziale *Resting on the future*⁶, przy czym druga z tych publikacji powinna być uznana za główne źródło. *Resting...* jest bowiem książką, która została całkowicie poświęcona teologicznej recepcji postulatu *wizji antycypacyjnej*. Podchodząc do analizy wspomnianych dzieł, trzeba najpierw zwrócić uwagę na to, w jaki sposób profesor z Georgetown używa pojęcia *metafizyka*. Warto przywołać dwa zbliżone do siebie cytaty: «Metafizyka» jest terminem, którego filozofowie używali, aby w ogólnej wizji rzeczywistości odnieść się do tego, co jest faktycznie prawdziwe⁷. Termin «metafizyka» odnosi się do osobistego lub społecznego rozumienia tego, co jest rzeczywiście realne, lub do tego, co leży u podstaw i nadaje istnienie oraz inteligibilność wszystkiemu, co inne⁸.

³ G.L. Schaab, A.M. Michaud, T. Peters, R.E. Ulanowicz «John F. Haught's theological contributions», *Zygon*, 45 (4) 2010, s. 897–956.

⁴ Metoda transcendentálna została opracowana i przedstawiona przez Bernarda Lonergana. Warto podkreślić, że jest to metoda, której w swych badaniach używa sam John Haught. B.J.F. Lonergan, *Metoda w teologii*, Warszawa 1976, Instytut Wydawniczy PAX, s. 13–35.

⁵ J.F. Haught, *God after Darwin. A theology of evolution*, Boulder 2008, Westview Press, s. 87–112.

⁶ Tenże, *Resting on the future. Catholic theology for an unfinished universe*, New York – London 2015, Bloomsbury, s. 17–28 i 55–72.

⁷ Tenże, *God after Darwin*, dz. cyt., s. 90.

⁸ Tenże, *Resting on the future*, dz. cyt., s. 22.

Jak widać, John Haught rozumie metafizykę w bardzo charakterystyczny sposób. Można pominąć kwestię zgodności przywołanych sformułowań z podręcznikowymi definicjami. Trzeba natomiast zwrócić uwagę na to, że Haught nie rozumie metafizyki systemowo. Choć dużą część swojej pracy poświęca zagadnieniom ontologicznym, to jednak nie szuka żadnego systemu metafizycznego ani nie próbuje go tworzyć. Ponad systemowość przedkłada *ogólną wizję rzeczywistości*, jak sam to stwierdza. Próbuje odkryć, co jest najbardziej prawdziwe i realne, lecz nie stara się zamknąć odnalezionej wizji w pełni zorganizowanym schemacie. Przypomina w tym względzie Pierra Teilharda de Chardin, od którego zresztą czerpie wiele inspiracji. John Haught, niczym Teilhard, próbuje za pomocą *ogólnej wizji* wskazać na samą realność bytu, dlatego więc używa terminu *metaphysics*.

Można stwierdzić, że metafizyka Johna Haughta nie posiada znamion precyzyjnego, jasno określonego systemu. Z pewnością w oczach wielu interpretatorów zostałoby to uznane za ogromną wadę, czy nawet za dyskredytujący błąd. Profesor z Georgetown zdaje się być tego świadomy. Jednak uważa on, że pewna *niejasność* jego wizji stanowi jej nieodzowny element. Teolog pisze: *Idea metafizyki przyszłości może być konceptualnie niejasna, lecz są ku temu istotne powody. (...) Jak długo kosmos nie jest w pełni zaktualizowany, tak długo nie jest możliwe, aby był on w pełni zrozumiały dla tego, kto pielgrzymuje razem z nim*⁹.

Można uznać, że *niejasność*, o której pisze Haught, wyraża się właśnie w niesystemowym charakterze jego metafizyki. Jak zatem widać, taka charakterystyka stanowi odgórne założenie idei myśliciela. Uważa on, że inteligibilność świata nie jest dla człowieka czymś kompletnym, ponieważ zarówno kosmos, jak i człowiek ciągle pielgrzymują ku swemu spełnieniu. Rzeczywistość jest zatem dostępna poznawczo w sposób ograniczony, na zasadzie fenomenu. Zrozumiałe zatem staje się, dlaczego Haught zamiennie używa określeń *metaphysics of the future* oraz *the anticipatory vision*. Również bardzo często posługuje się słowem *metafizyka*, zapisując je w cudzysłowie, co ma sugerować, iż termin ten wskazuje na pewną *wizję* ontologiczną, nie zaś na konkretny system.

Niesystemowość wizji Haughta posiada wymiennie pozytywne konsekwencje. Po pierwsze, pozwala ona na konwergencję jego idei z postulatami nauk szczegółowych oraz z klasycznymi rozwiązaniami teologii systematycznej, opartej na metafizyce scholastycznej. Oczywiście profesor z Georgetown przeciwstawia metafizykę przyszłości ontologicznym założeniom empiryzmu, które nazywa metafizyką przeszłości (*metaphysics of the past*) lub wizją archeologiczną (*the archeological vision*). Również ukazuje swoją wizję w opozycji do quasi-platońskiej metafizyki, którą określa jako metafizykę istnienia

⁹ Tamże, s. 22–23.

(*metaphysics of being*)¹⁰, *metafizykę wiecznego teraz* (*metaphysics of the eternal presents*) lub jako *wizję analogiczną* (*the analogical vision*)¹¹. Niemniej jednak, większość wywodów zawartych w książce *Resting on the future* ma na celu uzupełnienie dociekań naukowych oraz klasycznych rozwiązań teologii. Haught ukazuje niewystarczający charakter *wizji archeologicznej* oraz *wizji analogicznej*. Nie stoi zaś na stanowisku całkowitej negacji też budowanych w oparciu o te rozwiązania. Jego *metafizyka przyszłości* ma być brakującą perspektywą, której dotąd tak nauka, jak i klasyczna teologia, nie dostrzegały.

Drugą względnie pozytywną konsekwencją niesystemowości *metafizyki przyszłości* jest jej otwartość na wielość motywów filozoficzno-teologicznych. Jest to tylko względny walor, gdyż w historii przyjmowano raczej założenie, według którego opis ontologii domaga się zamkniętego systemu pojęciowego. Natomiast w *metafizyce przyszłości* brak jest zupełnej precyzji terminologicznej. Występuje w niej zaś bogactwo pojęć zaczerpniętych od wielu wybitnych myślicieli. Podstawowe motywy wywodzą się z procesualizmu Alfreda Northa Whiteheada oraz z teologii Pierra Teilharda de Chardin. John Haught stara się jednak przyjąć szerszą perspektywę i sięga do wielu innych tradycji intelektualnych. W tym kontekście, godny uwagi jest jego artykuł poświęcony filozofii Micheala Polanyia, który ukazał się na łamach *Zygon* pod tytułem *Polanyi's finalis*¹². Profesor z Georgetown próbuje zrekonstruować w nim metafizyczną wizję Polanyia na podstawie publikacji *Personal knowledge*. Trzeba podkreślić, że sam Polanyi, podobnie jak Teilhard, posiadał antymetafizyczne nastawienie do rzeczywistości. Pomimo tego Haught odnajduje w jego dziele coś, co nazywa *metafizyką zaangażowania* (*metaphysics of commitment*). Motyw ten rzadko występuje w ostatecznym wykładzie *metafizyki przyszłości*. Nie można jednak lekceważyć fascynacji, jaką Haught przejawiał względem dzieła Polanyia. Zdaje się, że to właśnie idee zawarte w *Personal knowledge* nadały „*metafizyce przyszłości*” jej personalistyczny charakter.

Obok motywów zaczerpniętych od Polanyia, łatwo można dostrzec także wiele innych. Chociażby Gloria Schaab w jednym z artykułów podkreśla wpływ teologii Paula Tillicha na dzieła Johna Haughta¹³. Chodzi zwłaszcza o wczesną publikację zatytułowaną *What is God*, w której amerykański teolog ukazuje Boga jako transcendentną i immanentną Tajemnicę rzeczywistości. Koncepcje przedstawione w tym dziele znajdują duże odzwierciedlenie we wszystkich jego późniejszych książkach i artykułach. Są one niezaprzeczalnie zainspirowane teologią Tillicha, dla którego Bóg, jako głębia rzeczywistości (*depth*), jest podstawą wszelkiego istnienia. Owa głębia posiada charakter *mysterium tremendum*

¹⁰ J.F. Haught *God after Darwin*, dz. cyt., s. 90–91.

¹¹ Tenże, *Resting on the future*, dz. cyt., s. 23–25.

¹² J.F. Haught, D.M. Yeager, «Polanyi's finalism», *Zygon*, 32 (4) 1997, s. 543–566.

¹³ G.L. Schaab «An evolving vision of God», *Zygon*, 45 (4) 2010, s. 897–904.

et fascinans, jak stwierdziłby Rudolf Otto. Bóg jako głębia zarazem przyciąga, jak i pozostaje niedostępny – jest podstawą bytu, ale też niepojętą czeluścią (*abyss*). Bóg jest więc podstawą świata, ale nie jest jego elementem – stanowi *mysterium*, jest Tajemnicą. Schaab zaznacza duże oddziaływanie tej koncepcji na metafizykę Haughta, a zwłaszcza na jego ontologizację przyszłości. Badaczka pisze o tym w następujących słowach: *Pomimo swego ugruntowania w Bogu, skończone byty są niemniej ulotne i pozostają zaangażowane w nieuchronne doświadczenie przyszłości, jako źródła nowości każdej chwili. Przyszłość również jest mysterium tremendum et fascinans, w które każdy wkracza, transcendując teraźniejszość i przeszłość ku wiecznie ustępującemu horyzontowi*¹⁴.

Według Haughta, tym wiecznym horyzontem jest sam Bóg, który jako Absolutna Przyszłość stanowi zarazem warunek, jak i ostateczne spełnienie ludzkiego doświadczenia¹⁵. Widać tu nie tylko inspirację Tillichem, ale także Lonerganem, Rahnerem czy Moltmannem, do czego profesor z Georgetown sam zresztą się przyznaje. Okazuje się więc, że *metafizyka przyszłości* posiada nie tylko charakter niesystemowy czy personalistyczny, ale także wybitnie teologiczny. Jeżeli dla Haughta rzeczywistość spoczywa na przyszłości, to tylko dlatego, że tą przyszłością jest Bóg. Zatem w głównej mierze jego wizję należy nazwać *metafizyką teologiczną*.

Jaki jest zatem najważniejszy postulat *metafizyki przyszłości*? Warto powrócić w tym miejscu do słów, które pojawiły się we wstępie artykułu – *esse est advenire*, istnienie jest *przychodzeniem*¹⁶. To sformułowanie nie tylko dobrze wprowadza w *antycypacyjną wizję* Haughta, ale także stanowi jej rdzeń. Jest to główny postulat ontologiczny amerykańskiego teologa, który powraca w jego dziełach w wielorakich formach. Język łaciński, obok klasycznego terminu *futurum*, dla oznaczenia przyszłości używa także słowa *adventus*. Podczas gdy *futurum* odnosi się do chronologii i oznacza to, co jest jedynie konsekwencją przeszłości, termin *adventus* określa realną przyszłość, która przychodzi¹⁷. *Adventus* nie jest prostym następstwem tego, co było, lecz jest konfrontacją teraźniejszości z nadchodzącą nowością¹⁸. Chociaż John Haught, pisząc o *metafizyce przyszłości*, używa angielskiego słowa *future*, to odnosi się raczej do łacińskiego *adventus* niż *futurum*. Według teologa prawdziwe istnienie świata spoczywa na nadchodzącej przyszłości, rzeczywistość posiada

¹⁴ Tamże, s. 898.

¹⁵ J.F. Haught, *What is God. How to think about the divine*, New Jersey 1986, Paulist Press, s. 35.

¹⁶ Tenże, *Deeper than Darwin*, dz. cyt., s. 170.

¹⁷ W pierwszym zakresie znaczeniowym *adventus* oznacza przybycie, przyjście oraz czas przychodzenia. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, hasło: *adventus*, Sandomierz 2013, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, s. 18.

¹⁸ K. E. Duszek, «Theological insight into the phenomenon of life: The bios as a vestigium Dei», *Teologia w Polsce*, 13 (1) 2019, s. 66.

zaś charakter adwentu. Cała natura jest obietnicą i oczekiwaniem na ostateczne spełnienie – na Absolutną Przyszłość, która przychodzi, by ostatecznie objawić się w wymiarze eschatologicznym. Przychodzenie Boga jako Przyszłości jest Jego zasadniczą relacją do świata, stanowi podstawę ontologii wszystkich bytów i jest istotą działania Boga.

Warto podkreślić, że amerykański teolog jako źródło swojej koncepcji wskazuje przede wszystkim Pismo Święte. Twierdzi on, że to właśnie biblijna wizja świata zakłada, iż przyszłość jest najbardziej realnym wymiarem, nawet jeśli nie została ona jeszcze zaktualizowana¹⁹. Uważa on, że można z tego wysuwać wnioski, dotyczące nie tyle samej natury czasu, ile całej rzeczywistości. Warto przytoczyć następującą wypowiedź: *Metafizyka przyszłości wyrasta z intuicji pierwotnie zawartej w biblijnym doświadczeniu tego, co jest «naprawdę rzeczywiste». Intuicja ta mówi, że umiejscowienie ostatecznej rzeczywistości nie sprowadza się do kauzalnej przeszłości czy do stałej i beczasowej terażniejszości «ponad nami». Ulokowanie to można raczej odnaleźć najdobitniej w nieustannie nadchodzącej i odnawiającej przyszłości*²⁰.

Haught jest przekonany, że właśnie taka wizja ontologiczna jest zawarta w Biblii, której centralnym motywem są obietnice Boże. Według amerykańskiego teologa Bóg Objawienia nieustannie wprowadza świat w nowość, co jest równoznaczne z procesem antycypacji w Absolutnej Przyszłości, która przychodzi. Manifestacją tego procesu miałyby być zaś historia zbawienia, która osiąga pełnię w Jezusie Chrystusie, doskonale objawiającym Przyszłość poprzez swoje Zmartwychwstanie. *Metafizyka przyszłości*, według założenia jej autora, jest zatem metafizyką biblijną. Jednak ciągle pojawia się pytanie o to, czy nazywanie Boga mianem Absolutnej Przyszłości posiada biblijne uzasadnienie. Jest to kwestia o tyle kłopotliwa, o ile wiąże się ona z rozumieniem Boskiej transcendencji. Czy przyszłość może być uznana za jej paradygmat? Jeśli tak, to czy będzie to nadal wizja biblijna?

Zanim zmierzymy się bezpośrednio z tymi pytaniami, warto dokonać krótkiego podsumowania przedstawionego zarysu *metafizyki przyszłości*. Pomocna w tym względzie będzie wykładnia opracowana przez dwóch interpretatorów – Ernsta Condradie oraz Teda Petersa. W jednym ze swoich artykułów Condradie wymienia najważniejsze tezy teologiczne Haughta: 1. przyszłość posiada ontologiczne pierwszeństwo przed terażniejszością; 2. żyjemy w ciągle niedokończonym (*unfinished*) wszechświecie; 3. kosmos jest *otwarty ku* nadchodzącej przyszłości; 4. ewolucja kosmosu dąży ku wzrostowi różnorodności, złożoności i piękna; 5. kresem tego procesu jest nowe stworzenie, czyli eschatologiczne speł-

¹⁹ J. F. Haught, *God after Darwin*, dz. cyt., s. 127.

²⁰ Tamże, s. 94–95.

nienie świata; 6. gwarancją spełnienia świata są Boże obietnice²¹. Peters zwraca natomiast uwagę na następujące twierdzenia: 1. Boża przyszłość jest tym, co najbardziej realne; 2. Boża przyszłość konstytuuje ontologię bytu, a w konsekwencji cały świat fizyczny; 3. ku przyszłości wszystko jest nieustannie przyciągane; 4. przyszłość uzdolnia każdy pojedynczy moment, aby przebiegał i przesuwiał się do przeszłości; 5. przyszłość jest płaszczyzną nieustannego działania Boga; 6. eschatologiczna przyszłość gwarantuje, że ewolucja kosmosu jest Bożym stworzeniem²².

2. Absolutna Przyszłość

*Bóg oczywiście był na początku, jest i zawsze będzie. Również nie można mieć wątpliwości, że Bóg jest zarazem Alfą jak i Omegą. Jednakże Bóg jest bardziej Omegą niż Alfą. W «niedokończonym» wszechświecie nasze metafizyczne poszukiwania tego, co rzeczywiste prawdziwe, powinny być skierowane do przodu, ku «jeszcze nie»²³. Tymi słowami John Haught podsumowuje drugi rozdział książki *Resting on the future*, poświęcony rozumieniu Boga w świetle metafizyki przyszłości. Amerykański teolog stara się w nim pokazać, że klasyczny obraz Pierwszego Poruszyciela, który popycha świat, oddziałując na zasadzie kauzalnej przeszłości, jest niewystarczający. Bóg jest bardziej celem rzeczywistości, stanowi punkt Omega, przyciągający świat ku sobie i będący metafizyczną podstawą bytu. W takim kontekście profesor z Georgetown sięga do terminologii Karla Rahnera oraz Jürgena Moltmanna i nazywa Boga Absolutną Przyszłością²⁴.*

Trzeba pamiętać, że teza o Bogu jako Absolutnej Przyszłości jest ugruntowana teologicznie. Haught stawia ją tylko dlatego, że Przyszłość jest dla niego imieniem Boga²⁵. Nie oznacza to oczywiście, że przyszłość jest Bogiem. Nie powinno się również wysuwać uproszczonego wniosku, że Bóg jest przyszłością. Bóg może być nazwany przyszłością, ale tylko w konkretnym, określonym sensie – jest On Przyszłością Absolutną. Bóg nie jest bowiem przyszłością, którą można przewidzieć, wyobrazić sobie, zaplanować czy spowodować. *Deus semper maior* – stwierdza Haught²⁶. Bóg jest zawsze większy, co oznacza, że przerasta wszystko to, czego moglibyśmy sobie życzyć. Bóg przerasta wszelkie ziemskie i ludzkie przyszłości, jest ich horyzontem. Tylko tak rozumiana przyszłość posiada ontolo-

²¹ E.M. Conradie, «John Haught on original sign: A conversation», *HTS Theological Studies*, 72 (4) 2016, s. 3–4.

²² T. Peters, «Constructing a theology of evolution: building on John Haught», *Zygon*, 45 (4) 2010, s. 935.

²³ J. F. Haught, *Resting on the future*, dz. cyt., s. 28.

²⁴ K. Rahner, *Theological investigation*, vol. 6, Baltimore 1969, Helicon Press, s. 59–68; J. Moltmann, *The experiment hope*, Philadelphia 1975, Fortress Press, s. 48.

²⁵ J.F. Haught, *Christianity and science. Toward a theology of nature*, New York 2007, Orbis Books, s. 1.

²⁶ J.F. Haught, *Christianity and science*, dz. cyt., s. 2.

giczne pierwszeństwo względem przeszłości i definiuje to, co aktualne²⁷.

Termin Absolutna Przyszłość pochodzi z twórczości Rahnera i Moltmanna. Jednak pierwsza intuicja rozumienia Boga jako przyszłości, pojawia się u Haughta pod wpływem Paula Tillicha. To właśnie idąc za nim, profesor z Georgetown stwierdza, że Bóg jest *przyszłym horyzontem wszystkich naszych doświadczeń*²⁸. W rozumieniu Tillicha każde ludzkie doświadczenie jest wpisane ramowo w misterium czasu, co objawia przedziwny charakter rzeczywistości. Chociaż fenomen czasu narzuca ludzkiej intuicji terażniejszość jako doświadczenie pierwotne, to jednak *teraz* nie jest realnością bytu. Teraźniejszość jest nieuchwytna i ulotna – zbyt krucha, by mogła posiadać pierwszeństwo ontologiczne. Tillich pyta: *Ale czym jest charakter samej rzeczywistości? Gdy się jej dokładnie przypatrzemy, musimy powiedzieć: jest ona punktem, w którym przyszłość staje się przeszłością*²⁹. Zatem ludzkie doświadczenie naznaczone jest najpierw wektorem *stającej się* przyszłości. Przyszłość ta jednak jest nieuchwytna. Przerasta ludzkie poznanie, jest tajemnicą i horyzontem, którego nie da się w prosty sposób przekroczyć. Zawsze posiada ona w sobie element zaskoczenia i nowości, nie jest jedynie prostym następstwem tego, co było. Nie podlega w sposób absolutny twardemu prawu dedukcji, co świadczy o wolności świata od bezwzględnego determinizmu. Przyszłość buduje horyzont Tajemnicy, którą jest Bóg. John Haught doda zaś, że ponad wszystkimi naszymi wyobrażeniami przyszłości znajduje się nieuchwytna Absolutna Przyszłość³⁰. W takim sensie Bóg jest Przyszłością – jako transcendentny przekracza ludzkie poznanie, daje wolność światu i jest źródłem nowości. Rzeczywistość pozostaje zaś w transcendentalnym ruchu ku temu horyzontowi, dzięki czemu posiada swoją ontologiczną tożsamość. Jak powiedziałby Jacques Derrida, terażniejszość jest konstytuowana nie tylko przez to, czym była, ale także przez to, czym jeszcze nie jest, a ku czemu jest *wychylona*³¹. Według Johna Haughta rzeczywistość jest ontologicznie *wychylona* ku Bożej Przyszłości i dzięki temu jest otwarta na przychodzenie (*adventus*) Boga. Jest to transcendentalna relacja, która ostatecznie konstytuuje byt już na poziomie samego istnienia. *Mocą istnienia jest moc przyszłości* – stwierdza teolog³².

Zgodnie z katolicką teologią każdy byt otrzymuje swoje istnienie od Boga jako Absolutu. Bóg jest jedynym, który istnieje w sposób nieprzygodny, a według tomizmu Jego istota jest tożsama z Jego istnieniem. Dodatkowo Księga Wyjścia wskazuje, że w Bogu następuje

²⁷ Tenże, *Making sense of evolution. Darwin, God and the drama of life*, Louisville 2010, Westminster John Knox Press, s. 52.

²⁸ Tenże, *What is God*, dz. cyt., s. 35.

²⁹ P. Tillich, *Prawda jest w głębi*, tłum. J.A. Łata, Wrocław 1996, Signum, s. 41.

³⁰ J.F. Haught, *Making sense of evolution*, dz. cyt., s. 135.

³¹ A. Zawadzki, *Obraz i ślad*, Kraków 2014, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 76.

³² J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, dz. cyt., s. 174.

nieskończone utożsamienie osoby i istnienia. Biblijne: *Ehjah aszer Ehjah*, nierozzerwalnie łączy boskie *Ja* oraz boskie *Być*. Oznacza to, że istnienie Boga jest najdoskonalszym aktem Osoby Absolutnej³³. Każdy inny przygodny byt w pewien sposób partycypuje w Boskim istnieniu. Nie oznacza to oczywiście panteistycznego utożsamienia świata z Bogiem, lecz raczej wskazuje na Boga jako na źródło istnienia wszystkiego, co przygodne. John Haught nadaje szczególny koloryt tej klasycznej wykładni – wskazuje, że źródłem istnienia jest Bóg, który jest Absolutną Przyszłością. Trzeba w tym miejscu zwrócić uwagę na mocny wpływ procesualizmu. Amerykański teolog nie rezygnuje wprawdzie z pojęcia *being*, lecz najważniejszy jest dla niego dynamiczny wymiar istnienia. Tym dynamizmem jest wkroczenie w nowość. Dla Haughta świat, który byłby pozbawiony dynamizmu nowości, tak naprawdę by nie istniał – byłby bowiem zamrożony w stagnacji. Taka ontologia byłaby zaś jedynie *ontologią śmierci (the ontology of death)*³⁴. Wszechświat, w którym nie ma nowości, to wszechświat pozbawiony transcendentalnego piękna i dobra, świat niezdolny, by pielgrzymować ku Bogu.

Nazwanie Boga Absolutną Przyszłością, pociąga za sobą także ciekawy sposób rozumienia boskiej immanencji względem świata. Haught szuka dla Boskiej immanencji wytłumaczenia filozoficznego i odnajduje je w idei antycypacji. Jak stwierdzono, Bóg jako Absolutna Przyszłość stanowi horyzont ludzkiego doświadczenia. Bóg jest więc względem świata najpierw nieuchwytną Tajemnicą. Ta prawda o boskiej transcendencji prowadzi amerykańskiego teologa do wniosku, że Bóg może być doświadczany nawet jako nieobecny – podobnie jak nieobecna zdaje się być przyszłość, która jeszcze nie nadeszła³⁵. Bóg jako Absolutna Przyszłość nie jest ani elementem przeszłości, ani terażniejszości, dlatego pozostaje nieuchwytny. Jednak stworzona rzeczywistość zostaje uchwycona (*to be grasped*) przez nieuchwytnego Boga. Haught stwierdza: *przeszłość i terażniejszość są nieustannie i na zawsze przyjmowane przez boską przyszłość*³⁶. Sformułowanie to jest ewidentną pochodną też procesualizmu. Prowadzi ono do wniosku o antycypacyjnym charakterze Bożej obecności w świecie. Mogą się tu rodzić także pewne skojarzenia z pan-en-teizmem. Zwracając jednak uwagę na krytyczne podejście Haughta do panenteistycznych rozwiązań, zdaje się, że potrzebna jest inna interpretacja. Właściwa tu będzie metafizyczna idea Heideggera, który mówił o obecności Bytu w Jego nieobecności. Najbardziej realna forma bycia jest z jednej strony najbliższa doświadczeniu, z drugiej zaś jest nieuchwytna – odsłania się, lecz

³³ K. Gózdź, «Bóg jako istnienie osobowe», *Teologia w Polsce*, 5 (1) 2011, s. 23–24.

³⁴ J.F. Haught, *Resting on the future*, dz. cyt., s. 24.

³⁵ Tenże, *What is God*, dz. cyt., s. 152.

³⁶ Tenże, *God after Darwin*, dz. cyt., s. 105.

pozostaje ukryta³⁷. Bóg nie jest elementem świata, zatem jawi się jako nieobecny. Jednak w Jego pozornej nieobecności jest ukryta najbardziej realna obecność. Boska immanencja wyraża się w zdolności świata do antycypowania w Absolutnej Przyszłości. Boża obecność w świecie jest więc antycypacyjna, zaś działanie Boga posiada charakter *adventus*, czyli *przychodzenia przyszłości*. Warto dostrzec, że tezy te stają się zrozumiałe tylko dzięki pewnemu cichemu założeniu Johna Haughta – myśliciel przyjmuje, że paradygmatem transcendencji Boga jest przyszłość. Widać wyraźnie, że jest to podstawowe założenia całej *metafizyki przyszłości*. Stanowi ono także rdzeń pytania o zgodność *wizji antycypacyjnej* Haughta z wizją biblijną.

3. Przyszłość jako paradygmat transcendencji

Idea, aby metafizycznie rozumianą przyszłość uznać za paradygmat transcendencji, nie jest oryginalnym pomysłem Haughta. Myśl taką przedstawił już wcześniej Jürgen Moltmann, którego *teologia nadziei* miała zasadniczy wpływ na *metafizykę przyszłości*³⁸. Zdaje się, że to właśnie wskutek lektury Moltmanna, profesor z Georgetown odważył się stwierdzić, że przyszłość jest *miejscem* czy też *plaszczyzną* Bożego istnienia³⁹. Nawet jeśli postulat ten nie zawsze wprost pojawia się w publikacjach Haughta, to jest on koniecznym założeniem jego *metafizyki przyszłości*. Cała realność bytu spoczywa na przychodzącej przyszłości, zgodnie z zasadą: *esse est advenire*⁴⁰. Przyszłość jest tym, co najbardziej rzeczywiste – skoro zaś Bóg jest realny bardziej niż wszystko inne, to znaczy, że On sam jest Przyszłością. Bóg jako Absolutna Przyszłość pozostaje zaś poza horyzontem poznawalnej rzeczywistości – jest Tajemnicą świata, nie zaś jego elementem. W tym prostym schemacie streszcza się teza o przyszłości jako paradygmacie transcendencji⁴¹. Twierdzenie to należy poddać bezpośredniej ocenie teologicznej, pod kątem jego zgodności z wizją biblijną.

Według Starego Testamentu Bóg jest jedynym i absolutnym Stworzycielem, zaś świat w żaden sposób nie stanowi dziedziny Jego istnienia. Bóg, który stwarza świat, znajduje się poza i ponad swoim stworzeniem, nawet jeżeli jest w świecie immanentnie obecny, zgodnie ze słowami św. Pawła: *w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy* (Dz 17,28). Objawiający się Pan Zastępów jest całkowicie różny od świata, jest po trzykroć Święty – *Kadosz* (Iz 6,3), co w języku hebrajskim dosłownie oznaczana *Inny*. Takie rozumienie transcendencji jest

³⁷ B. Skarga, *Ślad i obecność*, Warszawa 2002, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 44.

³⁸ J. Moltmann, *Religion, revolution and the future*, New York 1969, Scribner, s. 195–199.

³⁹ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, dz. cyt., s. 163.

⁴⁰ Tamże, 170.

⁴¹ Ujęcie to jest bardzo dokładnie opisane przez Haughta w szóstym rozdziale książki *The New Cosmic Story*. J.F. Haught, *The new cosmic story. Inside our awakening universe*, New Heaven 2017, Yale University Press, s. 93–110.

ideą wybitnie biblijną i stanowi oryginalny wyznacznik religii abrahamowych. Klasycznie przyjmuje się, że termin *transcendencja* wskazuje na to, co istnieje *ponad* lub *poza* światem. *Metafizyka przyszłości* proponuje jednak, aby zamiast określić *poza* i *ponad*, używać sformułowania *przed* (*up ahead*). Transcendencją jest Absolutna Przyszłość – jest ona zaś ciągle *przed* nami. Warto przyjrzeć się przesłankom biblijnym, jakie przemawiają za takim stanowiskiem.

Głównym argumentem są teksty pochodzące z Apokalipsy św. Jana, mówiące o Bogu jako o Omedze. Najważniejszy jest fragment pierwszego rozdziału, w którym padają słowa: *Jam jest Alfa i Omega, mówi Pan Bóg, Który jest, Który był i Który przychodzi, Wszchemogący* (Ap 1,8). Idąc za Moltmannem, warto zwrócić uwagę na słowo *erchomenos*, tłumaczone na język polski jako *który przychodzi* lub *przychodzący*⁴². Termin ten pojawia się także w Ewangeliach, przeważnie w kontekście chrystologicznym oraz eschatologicznym, jak chociażby w Mt 23,29, gdzie Jezus stwierdza: *Nie ujrzycie Mnie odtąd, aż powiecie: Błogosławiony, który przychodzi [erchomenos] w imię Pańskie*. Moltmann słowo *erchomenos* kojarzy z łacińskim *adventus*, oznaczającym zarówno *przyszłość*, jak i *przychodzenie*. Według Ap 1,8 Pan (*Kyrios*) jest Omegą, dlatego Boża Przyszłość jest czymś realnym, a nawet już dokonanym. Boża przyszłość nie *staje się* i nie jest czymś, co *będzie*, lecz *przychodzi* jako już istniejąca. Wobec tego nasuwa się wniosek, że Boża transcendencja posiada znamiona metafizycznej przyszłości i objawia się względem świata jako *adventus* – przybywająca nowość. Istnienie Boga względem świata jest więc w Jego przychodzeniu, rozumianym jako przyszłość – *adventus*⁴³. Można zarzucić, że powyższe wnioski nie wynikają bezpośrednio z egzegezy biblijnej, lecz są jedynie interpretacją opartą na analizie semantycznej. Jest to prawda, jednak nie trzeba uznawać tego za dyskredytujący błąd. Fakt ten zmusza natomiast do ukazania postulowanego paradygmatu w szerszym kontekście biblijnym.

Używając współczesnej terminologii, można stwierdzić, że w Piśmie Świętym transcendencja Boga odnosi się tak do czasu, jak i do przestrzeni. Z oczywistych względów, dla niniejszej analizy ważniejsza jest pierwsza z tych kategorii, chociaż druga także zostanie uwzględniona. W Biblii istnienie Boga poza czasem wyraża hebrajskie słowo *ôlam* (wiek, wieczność)⁴⁴. Tron Boga trwa *wiecznie* (Ps 45,7), Jego imię brzmi *Przedwieczny* (Ba 4,14), ponieważ *Pan jest królem zawsze, na wieki* (Wj 15,18). Oznacza to, że Bóg jest Panem historii oraz sam nie podlega jej prawu przemijania. Bóg istniał zanim powstał świat, Jego istnienie nie skończy się wraz z końcem historii, a domeną Jego trwania jest wieczność. Wydaje się za-

⁴² P.Cz. Bosak, Słownik grecko-polski do Nowego Testamentu, hasło: ἐρχομαι, Pelplin 2001, Bernardinum, s. 254.

⁴³ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995, Znak, s. 240–244.

⁴⁴ X. Leon–Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, hasło: czas, Poznań 1994, Pallottinum, s. 173–175.

tem, że to raczej wieczność jest głównym paradygmatem transcendencji, nie zaś przyszłość. Trzeba przyznać, że takim tropem przeważnie podążała myśl chrześcijańska. Św. Augustyn interpretował Bożą transcendencję zgodnie z kategorią *nunc aeternum* – wiecznego teraz, które zawsze trwa w Bogu i jest wyjęte z chronologicznej liczni czasowej⁴⁵. Doktor Łaski podkreślał, że w Bogu istniejącym zawsze i niezmiennie, znajduje się uzasadnienie dla tego, co przemija w czasie. *Continuum* historii byłoby niemożliwe, gdyby nie wieczne teraz Boga, które nie posiada początku i nigdy nie przemija⁴⁶. Według Augustyna to *nunc aeternum* Boga jest paradygmatem Bożej transcendencji względem czasu. Uzasadnieniem dla tego, co *będzie* jest więc *teraz*. *Metafizyka przyszłości* każe odwrócić ten schemat – według niej to właśnie temporalne *teraz* jest zakorzenione w transcendentnej i metafizycznej przyszłości, która jest domeną Bożego istnienia i działania. Oznacza to, że uzasadnieniem dla tego, co *teraz*, jest przyszłość, która *przychodzi* (*adventus*). Według Haughta ten schemat jest o wiele bardziej prawidłowy z biblijnego punktu widzenia. Warto przytoczyć w tym kontekście następujące słowa: *Biblijne rozumienie Boga (...) wyłania się ze świadomości przepelnionej przecuciem, że przyszłość może być zawsze nieoczekiwanie nowa. Biblijny Bóg jest tym, który przychodzi do świata z królestwa przyszłości, oraz tym, który składa i wypełnia obietnice, transcendującą naszą małostkową zdolność przewidywania*⁴⁷.

Doświadczenie Bożych obietnic przekracza ludzkie oczekiwania – nadzieja jest czymś więcej niż optymizm czy życzeniowość. Obietnice Boże transcendują naturalne ludzkie poznanie przyszłości, zgodnie ze słowami: *ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują* (1 Kor 2,9). Jest to konsekwencją samej transcendencji Boga jako Absolutnej Przyszłości. Przyszłość jest transcendentną dziedziną Jego królestwa, z którego przybywa, i które zostało nam obiecane. Warto w tym miejscu przywołać opinię Carla Braatena, który analizując przepowiadanie Jezusa o królestwie Bożym, dochodzi do wniosku o realizmie i aktualności Bożej przyszłości. Niemiecki teolog, na podstawie słów o królestwie przychodzącym z mocą (*basileia en dunamei*), dochodzi do przekonania: *Boża transcendencja może być dziś pojmowana jako absolutna moc przyszłości. Bóg przychodzi nie «z góry», lecz z tego, co «przed nami»*⁴⁸. Rodzi się więc wniosek, że tak starotestamentalne prorocтва, jak i nowotestamentalne nauczanie o królestwie Bożym, stanowią przesłankę, która pozwala patrzeć na przyszłość jako na paradygmat transcendencji.

⁴⁵ S. Bielecki, *Chrześcijanin i czas według listów św. Pawła*, Lublin 1999, KUL, s. 138.

⁴⁶ Św. Augustyn, *Wyznania* [I, 6], tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994, Znak, s. 27.

⁴⁷ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, dz. cyt., s. 67.

⁴⁸ C.E. Braaten, *The future of God. The revolutionary dynamics of hope*, New York 1969, Harper & Row, s. 68.

Jakie jednak stanowisko należy przyjąć wobec stwierdzenia, że Bóg przybywa *od przodu* (*from ahead*), nie zaś *z góry* (*from above*)? Warto podkreślić, że Haught zdecydowanie przeciwstawia się uproszczonej wizji platońskiej, która prawdziwą dziedzinę bytu widzi *ponad* przygodną rzeczywistością lub *obok* niej. Grecki świat idei, przy powierzchownej interpretacji, jawi się bowiem jako oddzielny eon i zupełnie inna przestrzeń, od której świat materii jest oderwany. Amerykański teolog twierdzi, że taka wizja transcendencji nie jest biblijna. Zdaje się jednak, że nie ma w pełni racji, gdy każe całkowicie zastąpić określenie *from above* przez formułę *from ahead*.

Jak wspomniano transcendencja w Piśmie Świętym dotyczy nie tylko czasu, ale także przestrzeni. Ekstrapolując współczesne pojęcia, można stwierdzić, że Bóg przekracza wszystkie wymiary czasoprzestrzenne – znajduje się więc nie tylko *przed* czasoprzestrzenią, ale także *poza* lub *ponad* nią. W Starym Testamencie wyrażał to przede wszystkim symbol obłoku⁴⁹. Prorok Daniel odwołuje się do niego, aby wyrazić transcendencję Syna Człowieczego: *oto na obłokach nieba przybywa jakby Syn Człowieczy. Podchodzi do Przedwiecznego i wprowadzają Go przed Niego* (Dn 6,13). Obłoki są obrazowym opisem domeny Bożego bytu, która nie przynależy do ziemskiego świata. Symbol ten intuicyjnie kojarzy się z tym, co jest *ponad* lub *w górze*. Zmartwychwstały Chrystus, który powraca do Ojca, wprowadzając uwielbione człowieczeństwo w dziedzinę transcendencji, zostaje *wzięty do nieba* (Mk 16,19), co także sugeruje pewien ruch *ku górze*. Dzieje Apostolskie mówią zaś o Wniebowstąpieniu Jezusa następująco: *[Jezus] uniósł się w ich obecności w górę i obłok zabrał Go im sprzed oczu* (Dz 1,9). Także tu obłok jest symbolem wkroczenia w transcendencję, które dokonuje się przez ruch *ku górze*. Oczywiście *obłok* ma tu znaczenie symboliczne, zaś samo *wstępowanie* nie oznacza ruchu fizycznego, lecz metafizyczny dynamizm – jakościową transformację bytu. Jednak użyta w Nowym Testamencie terminologia sugeruje możliwość przyjęcia wizji, którą Haught uważa przecież za niewystarczającą, a nawet błędną. Z drugiej jednak strony w wielu księgach prorockich obłok ma też znaczenie eschatologiczne. Nadchodzący dzień Jahwe jest otoczony obłokami – jest to *dzień obłoków i ciemności* (Sof 1,15; Ez 34, 12, Jl 2,2), który spowija *mgła gęsta* (Joz 24,7)⁵⁰. Symbol ten wskazuje więc także na przyszłość i sugeruje, że jest ona paradygmatem transcendencji. Zdaje się więc, że w Piśmie Świętym są obecne dwa ujęcia transcendencji, które przeplatają się nawzajem – ujęcie analogiczne i antycypacyjne. Wizja analogiczna, kierująca wzrok *ku górze*, jest o wiele bardziej intuicyjna. Rozumienie antycypacyjne, wychylone *ku przyszłości*, wydaje się z kolei dojrzsze. Warto dostrzec, że historia zbawienia oraz prorocтва w

⁴⁹ W niektórych miejscach Starego Testamentu obłok wyraża też ideę Bożej obecności i nadprzyrodzonej opatrności, jak chociażby w trzynastym rozdziale Księgi Wyjścia (Wj 13,21–22).

⁵⁰ X. Leon–Dufour, hasło: *obłok*, dz. cyt., s. 590–592.

pewien sposób pozwalają włączyć tę pierwszą perspektywę w drugą. Zdaje się, że wzrost eschatologicznej świadomości autorów natchnionych kazał im coraz ściślej wiązać Bożą transcendencję z dziedziną przeszłości.

Na koniec trzeba powrócić do pytania o wieczność (ôlam). Nawet jeżeli symbolika *obłoków* oraz *niebios* może być interpretowana w kontekście eschatologicznej przyszłości, to zdaje się, że samo *eschatos* powinno być rozumiane właśnie w odniesieniu do wieczności. Cały problem polega jednak na pytaniu o to, czy biblijne ôlam może być utożsamiane z temporalną terażniejszością. Odpowiedź należy szukać w Nowym Testamencie. Znajdują się w nim dwa słowa wskazujące na czas terażniejszy – są nimi *semeron* (dzisiaj) oraz *nun* (teraz). Obydwa terminy zazwyczaj traktowane są jako synonimy słowa *kairos*. Podkreślają one w szczególny sposób zbawcze znaczenie chwili obecnej. Widoczne jest to zwłaszcza u św. Łukasza, który rozumie *semeron* na sposób chrystologiczny i soteriologiczny: to *dziś* rodzi się Zbawiciel świata (Łk 2,11) oraz *dziś* wypełniają się słowa Pisma (Łk 4,21). *Semeron* oznacza tu zbawczą realizację czasu *kairos* w osobie Jezusa Chrystusa. Realizacja ta jest także znakiem przyszłości i częściowo polega na antycypowaniu eschatologicznej pełni⁵¹. Jeszcze wyraźniejsze jest to w przypadku terminu *nun*, który nosi w sobie szczególne odniesienie do przyszłości. *Nun* mówi o aktualnej realizacji Bożej Obietnicy, ale aktualność ta polega właśnie na antycypacji. W szóstym rozdziale drugiego Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian słowo *nun* jest użyte w kontekście obecności zbawienia oraz wskazuje także na przyszłość. Z jednej strony *teraz* jest *dzień zbawienia* (2 Kor 6,2), z drugiej zaś owo *teraz* przeżywane jest *wśród utrapień, przeciwności i ucisków* (2 Kor 6,4). Przyjście Chrystusa zapoczątkowało zatem *teraz* nowego stworzenia. Dzięki temu *teraz* jest znakiem przyszłości – antycypuje w eschatologicznym *teraz* spotkania z Bogiem⁵².

Powyższa analiza sugeruje, że opisywana w Biblii wieczność Boga nie może być w prosty sposób utożsamiona z doczesną terażniejszością – podobnie jak chrystologiczne „*teraz*” (*nun*, *semeron*) nie sprowadza się do przygodnego *teraz* świata. Bóg w Apokalipsie nazywa samego siebie mianem Alfego i Omegi, stanowi *protos* i *eschatos*, jest *arche* i *telos*. Są to kategorie nie temporalne, lecz metafizyczne, chociaż nawiązują one do ludzkiego doświadczenia czasu. Ponadto w Piśmie Świętym czas nie jest rozumiany zgodnie z pozytywistycznym linearnym ujęciem. Przeszłość nie oznacza w Biblii tylko ciągu dokonanych zdarzeń, lecz odnosi się zawsze do absolutnego początku oraz do historii zbawienia, czyli doświadczenia działania Boga. Dlatego przeszłość może być obecna w terażniejszości człowieka na zasadzie anamnezy, do czego odwołuje się chrześcijańska liturgia. Biblijna

⁵¹ S. Włodarczyk, *Realizacja zbawienia „dziś” w Chrystusie. Sēmeron w soteriologii Łukasza*, Lublin 1989, KUL, s. 11–19.

⁵² S. Bielecki, *Chrześcijanin i czas*, dz. cyt., s. 138.

przeszłość nie oznacza zaś czegoś, co stanie się *potem*, lecz jako przedmiot Obietnicy jest adwentem i paruzją – przychodzeniem i obecnością. Dlatego eschatologiczna przyszłość może być doświadczana na zasadzie antycypacji, co także jest ważnym motywem roku liturgicznego. Tak więc wieczność Boga obejmuje ludzką terażniejszość, będąc względem niej absolutnym początkiem i końcem.

Biblijne *ôlam* nie jest kategorią temporalną i dlatego nie może być utożsamione z ludzkim *teraz*. *Ôlam* to wieczność, która względem ludzkiej terażniejszości jest zarazem transcendentną przeszłością, jak i przyszłością. Ostatecznie należy więc przyznać rację *antycypacyjnej wizji* Haughta, która traktuje przyszłość jako paradygmat transcendencji. Bóg objawia się jako Omega, dlatego może być nazwany Absolutną Przyszłością. Zdaje się jednak, że amerykański teolog nie dostrzega głębi ukrytej w objawianiu się Boga jako *telos* i *arche*. Bóg jest przecież także Alfą. Oznacza to, że również przeszłość stanowi paradygmat transcendencji. Szkoda, że Haught dostrzega w Biblii jedynie *wizję antycypacyjną*. Pismo Święte zawiera bowiem także *wizję anamnetyczną*. Terażniejszość jest nie tylko antycypacją bytu w Absolutnej Przyszłości, lecz stanowi również transcendentalne *anamnesis* w historiozbawczym i stwórczym działaniu Boga. Bóg Abrahama jest zarazem Bogiem Obietnicy, jak i historii świętej. Obietnica jest jednak czymś znajdującym się ciągle przed człowiekiem, stanowi przedmiot oczekiwania oraz siłę nadziei – ma ona moc kształtować ludzkość i całą rzeczywistość. Obietnica otwiera przyszłość na to, co nowe. Historia, która się dokonała, jest zaś już zamknięta. Można więc w pewnej mierze uznać, że w Bogu Omega góruje nad Alfą – przynajmniej z perspektywy doświadczenia wiary. Trzeba więc zgodzić się z Johnem Haughtem, który twierdzi, że biblijna wizja Boga zachęca, aby przez wiarę i nadzieję antycypować w przyszłości, która przerasta wszelkie ludzkie oczekiwania⁵³.

Zakończenie

Zaprezentowany artykuł przybliżył najważniejsze idee amerykańskiego teologa Johna Haughta, które kryją się pod hasłem *metafizyki przyszłości*. Jest to filozoficzno-teologiczna wizja rzeczywistości, którą określić można mianem *antycypacyjnej*. Haught uważa, że cały świat w sensie ontologicznym spoczywa na przyszłości, która jest źródłem wszelkiej nowości, dynamizmu oraz samego istnienia bytu. Nie jest to przyszłość rozumiana temporalnie – nie stanowi ona bowiem prostego następstwa kauzalnej przeszłości. Jest to raczej przyszłość jako *adventus* – nadchodząca nowość, z którą nieustannie konfrontuje się chwila obecna. W sensie ostatecznym i absolutnym tą Przyszłością jest sam Bóg, który jako transcendentny przerasta wszelkie nasze wyobrażenia o przyszłości. Tezy te zostały skonfrontowane z wizją biblijną. Jak się okazało, zasadnicza trudność interpretacyjna dotyczyła

⁵³ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, dz. cyt., s. 66.

kwestii rozumienia transcendencji. *Wizja antycypacyjna* zakłada bowiem, że paradygmatem transcendencji jest właśnie przyszłość. Przeprowadzone analizy wykazały, że sformułowanie to nie jest sprzeczne z danymi biblijnymi. Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba jest bowiem tym, który *przychodzi* (*erchomenos, adventus*) – Jego królestwo w antycypacyjny sposób już jest pośród nas, a gdy ostatecznie nadejdzie, to nigdy nie przeminie. Bóg jako Omega w absolutny sposób transcenduje czas i przestrzeń, będąc Absolutną Przyszłością stworzenia. Trzeba jednak zauważyć, że w koncepcji tej brakuje miejsca na perspektywę anamnezy, która jest przecież obecna w Biblii. Bóg objawiający się w historii zbawienia, jest nie tylko Panem przyszłości, ale także przeszłości – jest Alfą i Omegą. Z jednej strony można więc udzielić pozytywnej odpowiedzi na pytanie postawione w tytule artykułu – tak, *metafizyka przyszłości* Johna Haughta jest zgodna z wizją biblijną. Z drugiej jednak strony trzeba podkreślić, że koncepcja amerykańskiego teologa nie wyczerpuje głębi biblijnego spojrzenia na rzeczywistość.

Streszczenie

«Istnieć» w jakiś sposób musi oznaczać «ciągle przychodzić». *Esse est advenire*. Powyższe słowa stanowią najlepsze streszczenie *metafizyki przyszłości*, czyli filozoficzno-teologicznej koncepcji stworzonej przez Johna Haughta. Ten amerykański teolog, czerpiąc z tradycji zapoczątkowanej przez Alfreda Northa Whiteheada oraz Pierra Teilharda de Chardin, doszedł do wniosku, że tym, co najbardziej rzeczywiste jest właśnie przyszłość. Nie chodzi przy tym o przyszłość rozumianą temporalnie, lecz metafizycznie – jest nią ostatecznie sam Bóg, którego nazwać można Absolutną Przyszłością. Wizja ta, według jej autora, posiada głębokie korzenie biblijne. Bóg objawia się bowiem w Biblii jako Pan Obietnicy, którego królestwo nieustannie przychodzi (*erchomenos, adventus*). Bóg jest także Omegą i w antycypacyjny sposób przyciąga świat ku sobie. Nie możemy jednak zapominać o idei anamnezy, która pojawia się na kartach Pisma Świętego. Kościół wraz z całym stworzeniem nie tylko antycypuje w Absolutnej Przyszłości, ale także na sposób anamnezy uczestniczy w historii zbawienia.

Summary

God as the Absolute Future. Is John Haught's "metaphysics of the future" compatible with the biblical vision?

Being must in some way mean the still-to-come. Esse est advenire. These words are the best summary of *metaphysics of the future* – the concept created by John Haught. This American theologian was inspired by a tradition initiated by Alfred North Whitehead and Pierre Teilhard de Chardin. He concluded that the future is the most real aspect of all be-

ing. It is not about the future understood temporally, but metaphysically – it is ultimately God Himself, who can be called the Absolute Future. According to its author, this vision has deep biblical roots. God reveals Himself in the Bible as the Lord of Promise, whose kingdom always arrives (*erchomenos, adventus*). God is also an Omega – in an anticipatory way, He lures the world towards Himself. However, we must not forget the idea of anamnesis, which appears on the pages of Scripture. The Church, with all creation, not only anticipates in the Absolute Future but also participates in the history of salvation in an anamnesis way.

Bibliografia:

- Bielecki, S. (1999). *Chrześcijanin i czas według listów św. Pawła*, Lublin: KUL.
- Bosak, P.Cz. (2001). *Słownik grecko-polski do Nowego Testamentu*, Pelplin: Bernardinum.
- Braaten, C.E. (1969). *The future of God. The revolutionary dynamics of hope*, New York: Harper & Row.
- Conradie, E.M. (2016). «John Haught on original sign: A conversation», *HTS Theological Studies*, 72 (4), s. 1–10.
- Duszek, K.E. (2019). «Theological insight into the phenomenon of life: The bios as a vestigium Dei», *Teologia w Polsce*, 13 (1), s. 59–72.
- Gózdź, K. (2011). «Bóg jako istnienie osobowe», *Teologia w Polsce*, 5 (1), s. 23–29.
- Haught, J.F. (1986). *What is God. How to think about the divine*, New Jersey: Paulist Press.
- Haught, J.F. (2003). *Deeper than Darwin. The prospect for religion in the age of evolution*, Boulder: Westview Press, s. 170.
- Haught, J.F. (2007). *Christianity and science. Toward a theology of nature*, New York: Orbis Books.
- Haught, J.F. (2008). *God after Darwin. A theology of evolution*, Boulder: Westview Press.
- Haught, J.F. (2010). *Making sense of evolution. Darwin, God and the drama of life*, Louisville: Westminster John Knox Press.
- Haught, J.F. (2015). *Resting on the future. Catholic theology for an unfinished universe*, New York – London: Bloomsbury.
- Haught, J.F. (2017). *The new cosmic story. Inside our awakening universe*, New Heaven: Yale University Press.
- Haught, J.F., Yeager, D.M. (1997), «Polanyi's finalism», *Zygon*, 32 (4), s. 543–566.
- Jougan, A. (2013). *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia.
- Leon-Dofour, X. (1994). *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań: Pallottinum.
- Lonergan, B.J.F. (1976). *Metoda w teologii*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Moltmann, J. (1969). *Religion, revolution and the future*, New York: Scribner.
- Moltmann, J. (1975). *The experiment hope*, Philadelphia: Fortress Press.
- Moltmann, J. (1995). *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków: Znak.

- Peters, T. (2010). «Constructing a theology of evolution: building on John Haught», *Zygon*, 45 (4), s. 921-937.
- Rahner, K. (1969). *Theological investigation*, vol. 6, Baltimore: Helicon Press.
- Schaab, G.L. (2010). «An evolving vision of God», *Zygon*, 45 (4), s. 897–904.
- Schaab, G.L., Michaud, A.M., Peters, T., Ulanowicz, R.E. (2010). «John F. Haught's theological contributions», *Zygon*, 45 (4), s. 897–956.
- Skarga, B. (2002). *Ślad i obecność*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Św. Augustyn (1994). *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków: Znak.
- Tillich, P. (1996). *Prawda jest w głębi*, tłum. J.A. Łata, Wrocław: Signum.
- Włodarczyk, S. (1989). *Realizacja zbawienia „dziś” w Chrystusie. Sēmeron w soteriologii Łukasza*, Lublin: KUL.
- Zawadzki, A. (2014). *Obraz i ślad*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.