

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Teologii
Instytut Nauk Teologicznych

ks. Kamil Edward Duszek

(nr albumu 144124)

METAFIZYKA PRZYSZŁOŚCI.
TEOLOGIA DZIAŁANIA BOGA WEDŁUG JOHNA HAUGHTA

Rozprawa doktorska

napisana pod kierunkiem

ks. dra hab. Mirosława Kowalczyka, prof. KUL

Lublin 2020

SPIS TREŚCI

| | |
|----------------------------|-------------|
| WYKAZ SKRÓTÓW | s. 5 |
|----------------------------|-------------|

| | |
|--------------------|-------------|
| WSTĘP | s. 7 |
|--------------------|-------------|

ROZDZIAŁ I

| | |
|--|--------------|
| KONTEKST NAMYSŁU NAD <i>DIVINE ACTION</i> | s. 23 |
|--|--------------|

| | |
|---|-------|
| 1.1. CHRZEŚCIJAŃSTWO A EWOLUCYJNY OBRAZ ŚWIATA..... | s. 23 |
|---|-------|

| | |
|---|-------|
| 1.1.1. Boże Objawienie w Jezusie Chrystusie | s. 23 |
|---|-------|

| | |
|---|-------|
| 1.1.2. Karol Darwin i dwa obrazy świata | s. 30 |
|---|-------|

| | |
|--|-------|
| 1.1.3. Teologia w dobie ewolucji | s. 37 |
|--|-------|

| | |
|---|-------|
| 1.2. TEOLOGIA WOBEC NOWEGO ATEIZMU..... | s. 44 |
|---|-------|

| | |
|-----------------------------------|-------|
| 1.2.1. Nowy kształt ateizmu | s. 44 |
|-----------------------------------|-------|

| | |
|-------------------------------------|-------|
| 1.2.2. Czy Bóg jest hipotezą? | s. 51 |
|-------------------------------------|-------|

| | |
|--|-------|
| 1.2.3. Aktualne wyzwania teologii..... | s. 58 |
|--|-------|

| | |
|--|-------|
| 1.3. DZIAŁANIE BOGA W KONTEKŚCIE WSPÓŁCZESNEJ NAUKI..... | s. 64 |
|--|-------|

| | |
|----------------------------|-------|
| 1.3.1. Nauka i wiara | s. 64 |
|----------------------------|-------|

| | |
|---|-------|
| 1.3.2. Naturalizm naukowy: od metodologii do ontologii..... | s. 72 |
|---|-------|

| | |
|--|-------|
| 1.3.3. Potrzeba nowej teologii działania Boga..... | s. 80 |
|--|-------|

ROZDZIAŁ II

| | |
|---|--------------|
| FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNE UJĘCIE DZIAŁANIA BOGA | s. 89 |
|---|--------------|

| | |
|---|-------|
| 1.1. WYBRANE MODELE DZIAŁANIA BOGA..... | s. 89 |
|---|-------|

| | |
|---|-------|
| 1.1.1. Działanie Boga w nieokreśloności zdarzeń kwantowych..... | s. 89 |
|---|-------|

| | |
|---|-------|
| 1.1.2. Działanie Boga a panenteizm..... | s. 98 |
|---|-------|

| | |
|---|--------|
| 1.1.3. Działanie Boga zgodnie z modelem interakcji..... | s. 107 |
|---|--------|

| | |
|--|--------|
| 1.2. METAFIZYKA PRZYSZŁOŚCI JAKO NOWE SPOJRZENIE NA PROBLEM..... | s. 113 |
|--|--------|

| | |
|--|--------|
| 1.2.1. Alfred North Whitehead i filozofia procesu..... | s. 113 |
|--|--------|

| | |
|--|--------|
| 1.2.2. Teilhard de Chardin i antycypacyjna wizja wszechświata..... | s. 122 |
|--|--------|

| | |
|--|--------|
| 1.2.3. Johna Haughta metafizyka przeszłości..... | s. 130 |
|--|--------|

| | |
|--|--------|
| 1.3. DZIAŁANIE BOGA WEDŁUG METAFIZYKI PRZYSZŁOŚCI..... | s. 137 |
|--|--------|

| | |
|--|--------|
| 1.3.1. Bóg jako Absolutna Przyszłość | s. 137 |
|--|--------|

| | |
|---------------------------------|--------|
| 1.3.2. Przychodzenie Boga | s. 144 |
|---------------------------------|--------|

| | |
|-------------------------------|--------|
| 1.3.3. Zasada narratywna..... | s. 151 |
|-------------------------------|--------|

ROZDZIAŁ III

| | |
|--|---------------|
| BÓG OBJAWIENIA A METAFIZYKA PRZYSZŁOŚCI | s. 161 |
| 3.1. BÓG OBIETNICY | s. 161 |
| 3.1.1. Bóg Abrahama | s. 161 |
| 3.1.2. Bóg proroków | s. 170 |
| 3.1.3. Bóg nadziei | s. 177 |
| 3.2. BÓG JAKO OMEGA | s. 185 |
| 3.2.1. Omega a biblijne rozumienie czasu | s. 185 |
| 3.2.2. Przyszłość jako paradygmat transcendencji | s. 194 |
| 3.2.3. Eschatologiczne spełnienie w Bogu | s. 201 |
| 3.3. BÓG UNIŻONY | s. 211 |
| 3.3.1. Kenoza wewnątrztrynitarna | s. 211 |
| 3.3.2. Potęga bezbronnej miłości | s. 220 |
| 3.3.3. Bóg i kosmiczna drama | s. 228 |

ROZDZIAŁ IV

| | |
|--|---------------|
| KENOTYCZNY MODEL DZIAŁANIA BOGA | s. 237 |
| 1.1. BÓG W STWORZENIU | s. 237 |
| 1.1.1. Działanie Boga i gramatyka stworzenia | s. 237 |
| 1.1.2. Działanie Boga a kosmiczne nieposłuszeństwo | s. 246 |
| 1.1.3. Działanie Boga ku nowemu stworzeniu | s. 253 |
| 1.2. TRYNITARNE DZIAŁANIE BOGA | s. 259 |
| 1.2.1. Pokorna miłość Boga Ojca | s. 259 |
| 1.2.2. Kenotyczne przychodzenie Syna Bożego | s. 265 |
| 1.2.3. Ożywiający wylewanie się Ducha Świętego | s. 273 |
| 1.3. SZCZEGÓLNE DZIAŁANIA BOGA | s. 279 |
| 1.3.1. Opatrzność jako Obietnica | s. 279 |
| 1.3.2. Cuda a prawa przyrody | s. 286 |
| 1.3.3. Boża łaska i sakramenty | s. 293 |

| | |
|--------------------------|---------------|
| ZAKOŃCZENIE | s. 301 |
|--------------------------|---------------|

| | |
|---------------------------|---------------|
| BIBLIOGRAFIA | s. 315 |
|---------------------------|---------------|

WYKAZ SKRÓTÓW

- BF – I. Bokwa (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* (Inowrocław 2007).
- BPTH – *Biblica et Patristica Thoruniensia* (2008→).
- CSEL – *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien 1866→).
- DH – H. Denzinger, P. Hünermann (red.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals. Latin – English 43rd Edition* (San Francisco 2012).
- DRN – Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich 'Nostra aetate'* (1965).
- HTR – *The Harvard Theological Review* (1908→).
- KDK – Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym 'Gaudium et spes'* (1965).
- KK – Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele 'Lumen gentium'* (1965).
- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań 2002).
- KNT – *Teologia. Kultura. Społeczeństwo. Czasopismo Koła Naukowego Teologów KUL* (2015→).
- KO – Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Objawieniu Bożym 'Dei verbum'* (1965).
- MST – K. Rahner, H. Vorgrimler (red.), *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek (Warszawa 1987).
- OsRomPol – *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie* (1980→).
- PSB – A. Grabner–Heider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek (Warszawa 1999).
- RT – *Roczniki Teologiczne* (1990→).

- RTK – *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* (1949→) – od 1990 *Roczniki Teologiczne*.
- SetF – *Scientia et Fides* (2013→).
- STB – X. Leon–Dofour, *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk (Poznań 1994).
- TSS – *Teologiczne Studia Siedleckie* (2004→).
- TST – *Tarnowskie Studia Teologiczne* (1938→).
- TwP – *Teologia w Polsce* (1983→).
- WST – *Warszawskie Studia Teologiczne* (1982→).

WSTĘP

„Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam” (J 5,17) – stwierdził Jezus podczas rozmowy z faryzeuszami, oburzonymi cudownym uzdrowieniem, którego dokonał w szabat. Siódmy dzień tygodnia miał być przecież odbiciem Boskiego szabatu, czyli odpoczynku Boga, o którym mówi Księga Rodzaju. Człowiek miał powstrzymać się wtedy od jakiegokolwiek pracy, aby uczcić ową świętą przestrzeń spoczynku, w której Bóg radował się swoim stworzeniem, widząc, że jest ono dobre. Czy jednak przestrzeń szabatu powinna być rozumiana jako stan beczynności Boga? Odpowiedź może być tylko jedna: zdecydowanie nie – Bóg działa także teraz. O nieustannym i ciągłym działaniu Boga mówiła już przedchrześcijańska tradycja judaistyczna, do której odwołał się Chrystus we wspomnianej dyskusji, przedstawionej przez Ewangelistę Jana. Nie ulega również wątpliwości, że samo Pismo Święte odkrywa przed nami obraz Boga niezwykle zaangażowanego w stworzenie. Jahwe nie zakończył swojej aktywności względem świata wraz z nastaniem owego siódmego dnia. Wręcz przeciwnie, Stary Testament przepełniony jest narracjami o cudach, Bożych obietnicach i niezwykłych aktach Opatrzności, które nadały kształt historii zbawienia. Według Biblii Bóg, który stworzył świat, nie porzucił go i nie zapomniał o nim, lecz nieustannie działa i prowadzi stworzenie ku pełni – ku ostatecznemu zbawieniu. Bóg Objawienia nie jest jedynie dalekim Absolutem deistów, lecz jest Bogiem osobowym, bliskim i realnie zaangażowanym w historię. Prawdę tę jeszcze mocniej podkreśliło życie i dzieło Jezusa z Nazaretu, w którym Kościół odkrywa tajemnicę samego Boga. Cuda Jezusa, Jego przepowiadanie, a nade wszystko zbawcza Męka i Zmartwychwstanie, utwierdzają w przekonaniu o tym, że Bóg realnie działa w świecie.

Działanie Boga jest przedmiotem zainteresowania teodycei, czyli filozofii Boga. Zagadnienie to z filozoficznego punktu widzenia jest tożsame z pytaniem o relację Bóg-swiat, czy też o interakcję zachodzącą pomiędzy Bogiem a światem. Jak działa Bóg? Czy może On realnie wpływać na przebieg zdarzeń? Co oznacza, że Bóg jest wszechmogący? Czy świat posiada wolność względem Bożego działania? – takie i podobne dylematy rozdziły się w umysłach wielu wielkich filozofów. Niektórzy traktowali te problemy systemowo i próbowali znaleźć na nie odpowiedzi w ramach całościowej wizji, która miałyby być ogólną teorią rzeczywistości. Czynił tak chociażby Mieczysław Krąpiec, który pół wieku temu odwoływał się do działania Absolutu już na pierwszych stronach swojej *Metafizyki*, omawiając tak zwane transcendentalia i zagadnienie przyczynowości. Doszedł

on jednak do wniosku, że „sposób działania Boga w świecie jest dla nas niedostępny”¹. Równie usystematyzowane podejście, w dziele *Process and reality*, zaprezentował wcześniej Alfred North Whitehead, formułując przy tym zupełnie inne konkluzje. Według filozofii Whiteheada sposób Bożego działania jest możliwy do opisania, co stanowi zresztą istotną część jego metafizycznego systemu². Dzisiaj pytanie o to, jak działa Bóg, chętnie zadają filozofujący przedstawiciele nauk szczegółowych. Niektórzy, jak fizyk i teolog Robert John Russell, próbują wskazać na konkretną fizykalną „przestrzeń”, która byłaby polem nadprzyrodzonej aktywności Absolutu³. Inni mówią o ogólnej otwartości przyrody na Boże zaangażowanie i inicjatywę. Nie umniejszając doniosłości tych filozoficznych i naukowych poszukiwań, trzeba mocno podkreślić, że zagadnienie działania Boga w świecie jest nade wszystko problemem teologicznym. Kościół wierzy bowiem, że Bóg naprawdę objawił się w historii, czego szczytem i pełnią jest Jezus Chrystus – Wcielony Syn Boży, Logos rzeczywistości i druga Osoba Trójcy Świętej. Życie i dzieło tego konkretnego człowieka – Jezusa z Nazaretu – może powiedzieć o wiele więcej o zaangażowaniu Boga w świat, niż jakikolwiek system filozoficzny czy odkrycia naukowe. Dlatego działanie Boga powinno być uznane za właściwy przedmiot badań teologii, a szczególnie teologii dogmatycznej. Zagadnienie to jest bowiem ściśle związane z samymi podstawami doktryny chrześcijańskiej. Z drugiej jednak strony, właściwa interpretacja objawionej prawdy o Boskim działaniu domaga się odpowiednich narzędzi filozoficznych oraz szerokiej perspektywy interdyscyplinarnej. Teologia nie powinna zatem lekceważyć tego, co starają się jej powiedzieć przedstawiciele innych dziedzin wiedzy.

Głównym celem niniejszej dysertacji jest odpowiedź na pytanie: jak działa Bóg? W pierwszej chwili może być ono mylące. Potocznie bowiem, gdy mówimy o jakimś działaniu, to mamy na uwadze świat rzeczy materialnych i martwych. Pytamy o to, jak działa komputer, pralka czy samochód. Bóg zaś nie jest ani martwym przedmiotem, ani nawet „elementem” poznawalnej rzeczywistości. Wierzymy, że Bóg jest transcendentną Trójcą Osób i jako Stworzyciel stanowi fundament świata, stąd pytanie o jego działanie posiada zupełnie inny charakter. Musi być ono rozumiane w sposób analogiczny, wraz z uwzględnieniem jego personalistycznego wydźwięku. Nie jest to także bezpośrednie pytanie o „wewnętrzne” działanie Boga, rozumiane jako Boska natura. Problem dotyczy

¹ M.A. Krapiec, «Metafizyka – Ogólna Teoria Rzeczywistości», w: M.A. Krapiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie do filozofii* (Lublin 2012) 201.

² A.N. Whitehead, *Process and reality* (New York 1969).

³ R.J. Russell, *Cosmology: From Alpha to Omega* (Minneapolis 2008).

raczej „zewnętrzny” oddziaływania i wpływu, jaki transcendentny Bóg posiada na przygodne stworzenie. Tak rozumiane działanie Boga wiąże się oczywiście z zagadnieniem Boskiej natury, jednak nie powinno być z nią utożsamione. To, jak „działa” Bóg, wynika z tego, jaki „jest” Bóg. Jednak Bóg jako Absolut nie wyczerpuje się w aktach „swoich” względem świata. Termin „działanie” odnosi się zatem do zewnętrznej relacji Bóg-swiat, nie zaś do wewnętrznych relacji konstytutywnych dla Boskiego bytu. Jak się jednak później okaże, to drugie zagadnienie także będzie musiało zostać poddane analizie.

Można zastanowić się nad tym, czy nie jest potrzebne wprowadzenie innego pojęcia niż „działanie”, skoro może ono nasuwać błędne skojarzenia. Jednakże trwająca od jakiegoś czasu dyskusja nad tym zagadnieniem, doprowadziła do powstania konkretnej terminologii, która narzuca ton językowy niniejszej pracy. W środowiskach anglojęzycznych mówi się dziś o problemie *divine action*. Sformułowanie to zostanie zachowane w prezentowanych analizach pomimo tego, że angielskie słowo *acting* wydaje się lepiej wskazywać na osobowy charakter aktywności Boga względem świata. Polscy tłumacze sformułowanie *divine action* oddają zaś jako „działanie Boga”. Obydwa określenia będą pojawiały się w pracy zamiennie. Są one egzemplifikacją postawionego problemu badawczego. Należy jednak pamiętać, że muszą być one rozumiane zgodnie z zasadą analogii. Wskazują bowiem na sposób interakcji transcendentnego i osobowego Boga ze stworzonym i przygodnym światem. Właściwym celem dysertacji jest więc filozoficzno-teologiczny opis tak rozumianego działania Boga.

Drugorzędnym celem rozprawy jest opracowanie wstępnego szkicu teologii działania Boga. Jest to projekt, który należy rozumieć podobnie do innych przedsięwzięć teologicznych, które starają się ująć w szerokiej perspektywie daną problematykę. Jakiś czas temu Jürgen Moltmann zaproponował tak zwaną teologię nadziei, w której nie tylko starał się w systematyczny sposób opracować kwestię teologicznej nadziei, ale także dokonywał interpretacji innych zagadnień z perspektywy tej nadziei, która płynie z Krzyża Chrystusa⁴. Nadzieja stanowiła dla niego zarazem problem badawczy, jak i specyficzny klucz hermeneutyczny. W analogiczny sposób można rozumieć teologię działania Boga – *divine action* będzie w niej zarówno przedmiotem analiz, jak i pryzmatem dalszego namysłu nad Objawieniem i rzeczywistością. Należy zaznaczyć, że nie jest to całkowicie oryginalny pomysł. Znamienitą próbą opracowania teologii działania Boga jest książka

⁴ J. Moltmann, *The experiment hope* (Philadelphia 1975).

australijskiego teologa Denisa Edwardsa, zatytułowana *Jak działa Bóg?*⁵. Co prawda publikacja ta jest pewnym wyjątkiem – większość autorów nie ujmuje tego zagadnienia w aż tak szeroki sposób. Przeważnie podejmowane są jedynie wysiłki, aby opracować model działania Boga. Model taki należy rozumieć jako konkretny opis *divine action*, dokonany najczęściej w ramach jakiegoś systemu filozoficznego. Publikacja Edwardsa świadczy jednak, że omawiany temat jest na tyle głęboki, że zasługuje na większą uwagę i szerszą perspektywę.

Modelowe wyjaśnienie wpływu Boga na świat, jeżeli zostanie umiejętnie przedstawione w optyce Objawienia, może stać się adekwatnym kluczem hermeneutycznym dla teologii. Właśnie takie podejście zostanie zaprezentowane w niniejszej dysertacji. Jak wspomniano, jej pierwszym celem jest filozoficzno-teologiczny opis działania Boga, a więc opracowanie modelu. Drugim celem jest natomiast ukazanie szerszej perspektywy teologicznej, która wynika z przyjęcia danego modelu. Dlatego w tytule pracy nie pojawia się hasło „model działania Boga”, lecz „teologia działania Boga”. W oczywisty sposób drugie sformułowanie zawiera w sobie także to pierwsze – częścią teologii jest także model. W rozprawie obydwie zagadnienia stanowiąc będą nierozzerwalną całość. Jednak z samego założenia analizy będą wykraczać poza wąskie ramy modelu tak, aby zarysować uniwersalną wizję teologiczną. Z racji na ograniczenia objętościowe nie będzie możliwe przedstawienie kompletnego projektu teologii działania Boga – zostanie jedynie opracowany jej podstawowy zarys. Szkic ten może stać się jednak przyczynkiem dla dalszych poszukiwań teologicznych.

Po przedstawieniu problemu badawczego należy przejść do wyjaśnienia dwóch ważnych sformułowań, które pojawiają się w tytule pracy. Pierwszym z nich jest określenie „metafizyka przyszłości”, które wskazuje na przyjętą perspektywę filozoficzno-teologiczną oraz na obraną metodę. Drugim jest zaś zwrot „według Johna Haughta”, sygnalizujący materiał źródłowy istotny dla podejmowanych analiz. Jak można się domyślić, motywem łączącym obydwie sformułowania jest postać i myśl Johna F. Haughta, katolickiego teologa i emerytowanego profesora z Georgetown University w Waszyngtonie. To właśnie jego idee, kryjące się pod hasłem „metafizyka przyszłości”, zostaną zaprezentowane jako oryginalna i dalekosiężna odpowiedź na pytanie o *divine action*. Trzeba przyznać, że John Haught jest osobą mało znaną w polskim środowisku teologicznym, zaś

⁵ D. Edwards, *Jak działa Bóg?* (Kraków 2013).

jego myśl nie została jeszcze wystarczająco zauważona. Jednym z niewielu polskich badaczy, który dostrzegł i docenił jego innowacyjne pomysły, był filozof – biskup Józef Życiński. Między innymi z jego inicjatywy profesor z Georgetown został zaproszony w 2010 roku przez Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II na międzynarodową konferencję naukową, poświęconą relacji nauka a nowy ateizm. Wydarzenie to było organizowane przez Katedrę Relacji między Nauką a Wiarą KUL, działającą w ramach Instytutu Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych KUL, a także przez Sekcję Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Haught dał się wtedy poznać jako wybitny znawca nauk przyrodniczych i zjawiska nowego ateizmu, wygłaszając referat: *Science, faith and the new atheism*. Polskie środowisko filozoficzne do pewnego stopnia kojarzy więc postać i idee tego amerykańskiego myśliciela. Jednak w polskiej teologii pozostaje on ciągle nieznany.

John F. Haught, syn Paula i Angeli Haught, urodził się 12 listopada 1942 roku. Jest on mężem Evelyn Haught, o czym można dowiedzieć się ze specjalnych dedykacji niektórych z jego książek. Jak sam podkreśla, od swoich wczesnych lat był głęboko zainteresowany zarówno nauką, jak i wiarą⁶. Pasja ta z czasem pogłębiała się jeszcze bardziej, co częściowo było pokłosiem lektury pism Teilharda de Chardin, do którego Haught sięgnął bardzo szybko – gdy miał nieco ponad dwadzieścia lat. Teilhard był dla młodego Johna pierwszą wielką inspiracją, co odcisnęło duży ślad także na jego późniejszych ideach. W latach 1966–1970 Haught podejmował studia teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Ameryki w Waszyngtonie – jedynej amerykańskiej uczelni niepublicznej ufundowanej przez biskupów Kościoła rzymskokatolickiego. Swoje życie naukowe związał jednak z inną waszyngtońską placówką, a mianowicie ze wspomnianym już Georgetown University, prowadzonym przez zakon jezuitów. Będąc jeszcze doktorantem, rozpoczął pracę na pół etatu jako wykładowca tej uczelni, by po uzyskaniu odpowiedniego stopnia naukowego podjąć tę funkcję w pełnym wymiarze godzin. Tak więc już od 1970 roku John Haught wykładał teologię na Georgetown, prowadząc między innymi seminarium poświęcone relacji nauka a religia. Choć nie posiadał on wykształcenia z zakresu nauk przyrodniczych, to zawsze był zainteresowany współczesnymi osiągnięciami takich dyscyplin jak fizyka, kosmologia czy biologia. Równocześnie chętnie czytał różne dzieła filozoficzne, w których pojawiały się naukowe i religijne wątki. Przełom lat 70. i 80. był

⁶ Poniższe informacje pochodzą z krótkiej autobiografii badacza, którą zamieścił na początku swojej najnowszej publikacji *A John Haught reader*, stanowiącej zbiór jego najważniejszych tekstów o nauce i wierze. J.F. Haught, *A John Haught reader. Essential writings on Science and faith* (Eugene, Oregon 2018) 10–21.

dla niego okresem zafascynowania filozofią Alfreda Northa Whiteheada, Bernarda Lonergana oraz Michaela Polanyia. Zdaje się, że pierwszy z tych myślicieli był dla niego szczególnie ważny i podobnie jak Teilhard odcisnął ślad na jego dalszych poszukiwaniach. Wpływ Whiteheada był tak duży i długotrwały, że powierzchowna lektura niektórych publikacji Haughta może doprowadzić do błędnego stwierdzenia, iż zalicza się on do nurtu teologii procesu. Jest to jednak pozorny i fałszywy wniosek, co stanie się jasne podczas analiz przedstawionych w korpusie niniejszej pracy. Omawiając źródła inspiracji Haughta, nie sposób pominąć jego teologicznych poprzedników, z których badań chętnie czerpał. On sam wspomina, że pod koniec lat 80. poświęcił wiele czasu na lekturę pism Paula Tillicha, Karla Rahnera, Wolfharta Pannenberga oraz Jürgena Moltmanna. Zdaje się, że spośród tych czterech teologów, to właśnie Moltmann miał największy wpływ na idee Haughta – przynajmniej w zakresie istotnym dla niniejszej dysertacji. Dlatego też wcześniejsze nawiązanie do teologii nadziei nie było przypadkowe. Zamykając ten skrót biograficzny, trzeba jeszcze wspomnieć, że w 2005 roku profesor z Georgetown zakończył swoją pracę dydaktyczną, przechodząc na emeryturę. Nie był to jednak dla Haughta koniec jego aktywności naukowej. Wręcz przeciwnie, okres emerytury był czasem, w którym napisał on większość swoich najważniejszych książek, jak chociażby *Resting on the future* (2015). John Haught żyje i pracuje do dziś, biorąc udział w pokazowych wykładach, debatach i wydarzeniach poświęconych promocji nauki i teologii.

Dlaczego myśl właśnie tego badacza została uznana za zasadniczy przedmiot materialny niniejszej rozprawy? W jaki sposób pozornie enigmatyczne określenie „metafizyka przyszłości” użyte w temacie, wiąże się z zagadnieniem działania Boga? Aby odpowiedzieć na te pytania, trzeba przywołać wydarzenia z września 1987 roku, kiedy to z inicjatywy Jana Pawła II odbyło się Międzynarodowe Sympozjum w Castel Gandolfo. Wydarzenie to z założenia miało charakter interdyscyplinarny, a jedną z najważniejszych kwestii, które zostały wtedy podjęte, było właśnie działanie Boga. Owoce tego spotkania były kolejne konferencje poświęcone tematowi *divine action*, które w latach 90. odbyły się dzięki finansowemu wsparciu Centrum Teologii i Nauk Przyrodniczych w Berkeley oraz Obserwatorium Watykańskiego⁷. W ten sposób rozpoczęła się trwająca do dziś interdyscyplinarna dyskusja nad tym, w jaki sposób Bóg działa w świecie. Wśród myślicieli, którzy zabierali głos w tej historycznej debacie, był między innymi John Haught. Świadectwem tego jest krótki tekst amerykańskiego teologa, zatytułowany *Darwin's gift*

⁷ D. Edwards, *Jak działa Bóg*, 77–78.

to theology, który ponad dwadzieścia lat temu ukazał się w ramach pracy zbiorowej wydanej w Watykanie. Publikacja ta była w całości poświęcona naukowym perspektywom na działanie Boga⁸. Profesor z Georgetown wielokrotnie powracał do tego tematu w swoich własnych książkach oraz podejmował dyskusję z innymi myślicielami. Szczególnie trzeba wspomnieć jego artykuł z 2010 roku, w którym krytykuje on poglądy wspomnianego już Roberta J. Russella, doszukującego się działania Boga na poziomie cząstek elementarnych⁹. W artykule tym Haught mocno stwierdza, że *divine action* jest zagadnieniem, na które odpowiedzi należy szukać nie na płaszczyźnie fizyki, lecz metafizyki. Choć jest to stosunkowo niedawna publikacja, to pokazuje ona podejście amerykańskiego teologa, które przyjął on już dużo wcześniej. Od kiedy tylko włączył się w dyskusję nad działaniem Boga, wskazywał, że w kwestii tej nie wystarczy odwołać się do zaawansowanego opisu naukowego, lecz potrzebna jest odpowiednia perspektywa metafizyczna. Bóg nie jest bowiem zwyczajnym elementem świata, tak jak wszystkie inne byty, lecz stanowi jego fundament. W konsekwencji działanie Boga dokonuje się raczej na poziomie metafizycznym niż fizykalnym. Używając języka Tomasza z Akwinu, można stwierdzić, że oddziaływanie Pierwszej Przyczyny nie powinno być sprowadzane do poziomu przyczyn wtórnych. Dlatego dopiero odpowiednia perspektywa metafizyczna daje wystarczające podstawy do prawidłowej teologicznej interpretacji tego zagadnienia. Propozycja, którą na tym polu przedstawia profesor z Georgetown, to właśnie suponowana metafizyka przyszłości. Jest to podejście niezwykle wyróżniające się na tle innych rozwiązań. Równocześnie nie zostało ono jeszcze do końca rozwinięte oraz stanowi raczej postulat Haughta niż gotową odpowiedź. Dlatego też metafizyka przyszłości została uznana za ciekawy i dobrze zapowiadający się koncept, który jest warty opracowania oraz pogłębienia w kontekście tematu *divine action*.

John Haught nie jest filozofem, lecz teologiem. Ponadto nie uprawia on teologii w sposób systemowy, lecz prezentuje podejście problemowe – zajmuje się konkretnymi zagadnieniami, nie starając się stworzyć zamkniętego i spójnego systemu teoretycznego. Mimo to, w większości jego publikacji dominuje pewna jednolita wizja rzeczywistości. Jest to wizja zaczerpnięta z Pisma Świętego i nauczania Kościoła, a także zainspirowana filozofią Whiteheada oraz ideami Teilharda. Sam profesor z Georgetown swój pogląd na rzeczywistość nazywa „wizją antycypacyjną” lub właśnie „metafizyką przyszłości” –

⁸ J.F. Haught, «Darwin's gift to theology», w: R.J. Russell, W.R. Stoeger, F.J. Ayala (red.), *Evolutionary and molecular biology: Scientific perspectives on divine action* (Vatican 1998) 393–418.

⁹ J.F. Haught, «Is physics fundamental? Robert Russell on divine action», *Zygon* 45 (1; 2010) 213–220.

obydwa te określenie pojawiają się w jego pismach zamiennie. Za pojęciami tymi nie kryje się kompletny system metafizyczny, lecz pewien ramowy ogląd filozoficzno-teologiczny. Wizja Haughta może być nazwana metafizyką, ponieważ dotyczy ona tego, co jest „faktycznie prawdziwe” – jak chętnie podkreśla sam myśliciel¹⁰. Wyprzedzając przyszłe analizy, można stwierdzić, iż sprowadza się ona do pozornie prostej tezy: świat spoczywa na przyszłości. Jak łatwo zauważyć, słowa te są tytułem wspomianej już książki *Resting on the future*, która będzie najważniejszym źródłem dalszych analiz. Ponadto zostały one zaczerpnięte bezpośrednio od Teilharda de Chardin, który stwierdził: „*The universe is organically resting... on the future as its sole support* – Wszechświat organicznie spoczywa na... przyszłości jako na swojej jedynej podporze”¹¹. Idąc za swoim pierwszym inspiratorem, Haught uważa, że aby zrozumieć prawdziwą naturę rzeczywistości, należy zwrócić spojrzenie ku horyzontowi poznania, za którym skrywa się przyszłość. Nie chodzi tu jednak o przyszłość w znaczeniu temporalnym, lecz o przyszłość metafizyczną i teologiczną. Jak się później okaże, mowa tu ostatecznie o Absolutnej Przyszłości, którą jest sam Bóg.

Powyższe sformułowania mogą wydawać się mgliste i niejasne. Wraz z analizą, która zostanie dokonana w korpusie pracy, staną się one o wiele bardziej zrozumiałe. Trzeba jednak przyznać, że pewne poczucie niejasności może niestety towarzyszyć podczas lektury większości tekstów amerykańskiego teologa. Gdy pisze on o metafizyce przyszłości, to stawia wiele śmiałych tez, rzuca pewne nośne hasła i wskazuje kierunek dalszego namysłu. Powstaje jednak przy tym wrażenie, że jego własny projekt nie jest jeszcze kompletny. Z pewnością jest to konsekwencja niesystemowego charakteru jego wizji, co może czasem jawić się jako zaleta, lecz w równie wielu sytuacjach będzie wydawać się wadą. Jeśli chodzi o sam problem *divine action*, to Haught sugeruje, w jaki sposób należy go rozwiązać i daje ku temu pewne narzędzia, kryjące się pod hasłem „metafizyka przyszłości”. Nie udziela on jednak gotowej odpowiedzi, a sama jego wizja zdaje się domagać dalszego opracowania i interpretacji. Zadanie te zostanie podjęte w niniejszej dysertacji. Niesystemowość oraz pewna niekompletność wizji antycypacyjnej zostanie więc potraktowana jako organiczna otwartość na dalszy namysł. Postulowana przez Haughta metafizyka przyszłości zostanie wydobyta z jego pism oraz zrekonstruowana,

¹⁰ J.F. Haught, *God after Darwin. A theology of evolution* (Boulder 2008) 90.

¹¹ P. Teilhard de Chardin, *Activation of energy* (New York 1970) 239.

następnie zaś zinterpretowana i rozwinięta w taki sposób, aby zostały zrealizowane postawione wcześniej cele pracy. Zatem zakłada się, że opracowanie i usystematyzowanie wizji antycypacyjnej Haughta pozwoli znaleźć odpowiedź na pytanie o *divine action*.

Należy zasygnalizować, że termin metafizyka przyszłości w dysertacji będzie rozumiany dwojako. W pierwszym i szerokim sensie będzie on używany zgodnie z zamysłem samego Haughta – pojęcie to będzie wskazywać na ogólną filozoficzno-teologiczną wizję rzeczywistości, którą nazwać można antycypacyjną. Wstępną tezę pracy jest, że ta ogólna wizja jest w swej istocie szkicem teologii działania Boga. Opracowanie jej będzie zatem równoznaczne ze zrealizowaniem drugorzędnego celu pracy, którym jest początkowe przedstawienie takiego projektu. Innymi słowy, zakłada się, że metafizyka przyszłości w szerokim rozumieniu, jako ogólna wizja filozoficzno-teologiczna, stanowi zarys teologii działania Boga. W zakończeniu pracy teza ta zostanie poddana ostatecznej weryfikacji.

Termin metafizyka przyszłości może być rozumiany także w sposób wąski, jako usystematyzowany zbiór tez filozoficznych, orzekających o prawdziwej naturze rzeczy. Sam Haught rzadko używa w ten sposób pojęcia „metafizyka”. Nie zmienia to jednak faktu, że nakreśla on w swoich pismach pewien zarys takich podstawowych sądów filozoficznych. Zostaną one poddane sformalizowaniu oraz usystematyzowaniu tak, aby w sensie właściwym mogły stanowić narzędzie, które pomoże odpowiedzieć na pytanie, jak działa Bóg. Gdy w dysertacji mowa będzie o metafizyce przyszłości w wąskim znaczeniu, to zawsze będzie to podkreślane. Wąsko rozumiana metafizyka przyszłości nie jest więc ogólną wizją antycypacyjną, suponowaną przez Haughta. Jest ona raczej wyabstrahowanym z tej wizji narzędziem filozoficznym. Rodzą się jednak pewne dylematy: jaki jest stosunek wąsko rozumianej metafizyki przyszłości do innych systemów metafizycznych? Czy jest ona przeciwstawna metafizyce tomistycznej? Czy może powinna być rozumiana jako interpretacja systemu Whiteheada? Odpowiedź na te pytania zostanie udzielona w zakończeniu niniejszej pracy. Trzeba przy tym pamiętać, że posiadają one jedynie pomocniczy charakter w stosunku do głównego problemu badawczego, którym jest kwestia *divine action*.

John Haught jest autorem 21 książek oraz kilkudziesięciu artykułów i rozdziałów w pracach zbiorowych. W języku polskim dostępna jest tylko jedna jego publikacja zatytułowana *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*. Książka ta ukazała się w 2003 roku za sprawą wydawnictwa WAM, przekładu dokonał zaś Jerzy Kochanowicz SJ. Nie-

stety, od tego czasu nie została przetłumaczona ani opublikowana w Polsce żadna z pozostałych prac Haughta, co jest też pośrednim powodem nieobecności jego myśli w polskiej teologii. Kolejną przyczyną tego stanu jest zaś ograniczona dostępność do jego publikacji w polskich bibliotekach. Aby zebrać odpowiedni materiał źródłowy, musiały zostać przeprowadzone kwerendy naukowe w zagranicznych placówkach – między innymi w Bibliotece Uniwersyteckiej w Lipsku, w Bibliotece Sankt Georgen we Frankfurcie nad Menem oraz w Bibliotece Katolickiego Uniwersytetu w Róžomberoku. Badania te okazały się jednak niewystarczające, zwłaszcza w zakresie najnowszych publikacji. Książki te zostały więc pozyskane bezpośrednio od zagranicznych wydawców. Zebrany materiał został poddany selekcji z racji na objętościową i tematyczną rozległość. Za źródła właściwe uznane zostały te teksty, w których wprost pojawia się idea metafizyki przyszłości lub temat działania Boga. Źródła drugorzędne stanowią zaś te publikacje, które pomagają uchwycić kontekst myśli Haughta oraz pełnią funkcję wprowadzającą do jego teologii. W ten sposób możliwa stała się klasyfikacja dorobku amerykańskiego teologa.

Za najważniejsze dla niniejszej dysertacji zostały uznane następujące książki¹²: *What is God?* (1986); *God after Darwin: A theology of evolution* (2001); *Responses to 101 questions on God and evolution* (2001); *Deeper than Darwin: The prospect for religion in the age of evolution* (2003); *Is nature enough: Meaning and truth in the age of science* (2006); *Christianity and science* (2007); *God and the new atheism: A critical response to Dawkins, Harris, and Hitchens* (2008); *Making sense of evolution: Darwin, God, and the drama of life* (2010); *Science and faith: A new introduction* (2013); oraz *nade wszystko Resting on the future: Catholic theology for an unfinished universe* (2015).

Do źródeł drugorzędnych zaliczono niniejsze publikacje: *The revelation of God in history* (1988); *What is religion?* (1990); *Science and religion: From conflict to conversation* (1995); *The new cosmic story: Inside our awakening universe* (2017); *A John Haught reader* (2018).

Artykuły Haughta również zostały ocenione jako źródła drugorzędne, ponieważ większość z zawartych w nich tez pojawia się także w książkach tego autora. Niemniej jednak, za ważne dla niniejszej pracy uznano następujące teksty: *Polanyi's finalism* (1997); *Darwin's gift to theology* (1998); *Information and cosmic purpose* (2000); *In search of a God for evolution: Paul Tillich and Teilhard de Chardin* (2002); *Is nature enough? No* (2003); *Science and scientism: The importance of a distinction* (2005); *The*

¹² W poniższym wykazie podane zostały jedynie daty pierwszej publikacji. Szczegółowe informacje wydawnicze są zaś zamieszczone bezpośrednio w bibliografii.

Boyle lecture 2003: Darwin, design and the promise of nature (2005); *What's going on in the universe? Teilhard de Chardin and Alfred North Whitehead* (2006); *How new is the new atheism?* (2008); *Theology, evolution, and the human mind: How much can biology explain* (2009); *Is physics fundamental? Robert Russell on divine action* (2010); *Robert Ulanowicz and the possibility of a theology of evolution* (2012); *Science, faith and the new atheism* (2012).

Na materiał źródłowy składa się więc 28 publikacji, z których 10 stanowić będzie zasadniczą bazę dla analiz, reszta tekstów pełnić będzie zaś funkcję podrzędną i pomocniczą. W dysertacji często będą pojawiały się obszernie cytaty pochodzące z wymienionych pozycji. Dla ułatwienia wszystkie fragmenty zostaną przytoczone w języku polskim, co będzie możliwe dzięki własnej autorskiej translacji. Wyjątkiem będzie jedynie książka *Responses to 101 questions...*, w przypadku której cytowania oparte będą na wspomnianym już przekładzie Jerzego Kochanowicza. Ponadto wszędzie tam, gdzie będzie to konieczne, pojawiać się będą odniesienia do oryginalnych zwrotów i terminów używanych przez Haughta. Najważniejsze zdania zostaną natomiast przytoczone także w oryginalnym angielskim brzmieniu.

Uczciwość badawcza domaga się zaznaczenia, że jeden z rozdziałów książki *God after Darwin* jest bezpośrednio poświęcony zagadnieniu działania Boga, ujętemu w kontekście kosmicznej ewolucji¹³. Tekst ten oczywiście zostanie uwzględniony w badaniach – zwłaszcza, że w książce tej pojawia się jedna z pierwszych intuicji metafizyki przyszłości. Publikacja ta jest jednak stosunkowo wczesnym dziełem Haughta i trzeba odczytywać ją w kontekście późniejszych tekstów, pochodzących zwłaszcza z *Christianity and science* oraz *Resting on the future*. Dlatego też wykładnia przedstawiona we wspomnianym rozdziale nie może być uznana za w pełni wiążącą. Warto również podkreślić, że Haught nie przedstawia tam swoich własnych poglądów, lecz dokonuje interpretacji tez Hansa Jonasa, którego odczytuje w kontekście wizji antycypacyjnej. Dlatego też zostało przyjęte, że rozdział ten, chociaż jest uznany za materiał źródłowy, to domaga się analizy i dalszego opracowania.

Obok materiału źródłowego, na który składają się wybrane publikacje profesora z Georgetown, w dysertacji będą pojawiać się także odwołania do innych materiałów. Ponieważ jest to praca teologiczna, nie będzie brakowało w niej odniesień do Pisma Świętego oraz ważnych dokumentów Kościoła. Będzie to miało miejsce zwłaszcza wtedy, gdy

¹³ J.F. Haught, *God after Darwin*, 173–192.

następować będzie konfrontacja wizji antycypacyjnej Haughta z biblijnym obrazem Boga oraz z prawdami dogmatycznymi, które Kościół katolicki podaje do wierzenia. Dodatkowo w niniejszym opracowaniu nie może zabraknąć nawiązań do autorów, z których chętnie czerpie sam amerykański teolog. Przywoływani zostaną również myśliciele, z którymi Haught nawiązuje bezpośrednią dyskusję. Ponadto pojawiać się będą odniesienia do innych twórców, wprost zajmujących się zagadnieniem *divine action* lub omawiających pewne kwestie szczegółowe, które zostaną poruszone podczas analiz.

W badaniach sięgnięto także do bezpośrednich opracowań teologii Johna Haughta. Trzeba jednak przyznać, że jest ich bardzo mało. Jest on bowiem teologiem, który dopiero w ostatnich latach został zauważony i doceniony w szerszym środowisku naukowym. Jednak już w 2010 roku na łamach czasopisma *Zygon* ukazał się szereg artykułów poświęconych dorobkowi profesora z Georgetown. Zebrane zostały one pod wspólnym hasłem *John F. Haught's theological contributions*, zaś ich autorami byli: Gloria L. Schaab, Ann M. Michaud, Ted Peters oraz Robert E. Ulanowicz¹⁴. Do komentatorów teologii Haughta zaliczyć można również Ernsta Condradie, profesora Uniwersytetu Western Cape w Kapsztadzie, a także Francisa Nonyelu, absolwenta Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz Ewę Zalewską, absolwentkę Uniwersytetu Zielonogórskiego. Opracowania wspomnianych autorów zostaną uwzględnione podczas analiz tekstów źródłowych.

Należy także zaznaczyć, że myśl Johna Haughta zaczyna być powoli odkrywana w niektórych środowiskach uniwersyteckich oraz staje się przedmiotem akademickich opracowań. W 2013 roku na Katolickim Uniwersytecie Portugalii została obroniona praca doktorska, napisana pod kierunkiem prof. Doutory Marii Isabel Pereiry Varandy, zatytułowana: *The enigma of evolution, suffering and redemption according to John F. Haught*. Jej autorem był Dayakar Reddy Thumma. Również w Polsce pojawiła się dysertacja poświęcona teologii Haughta, autorstwa wspomnianego już Francisa Nonyelu. Napisał on pracę pod kierunkiem ks. dra hab. Antoniego Nadbrzeźnego, prof. KUL, którą zatytułował: *God and an unfinished universe. John Haught's theology of nature*. Rozprawa ta została obroniona w maju 2018 roku. W tym miejscu trzeba niestety zakończyć opis obecnego stanu badań, który jak widać jest znikomy. Profesor z Georgetown jest myślicielem dopiero odkrywanym na polu akademickim, zaś jego idee nie zostały jeszcze wystarczająco opracowane. Dotyczy to zwłaszcza poglądu na działanie Boga. Zaskakuje

¹⁴ G.L. Schaab, A.M. Michaud, T. Peters, R.E. Ulanowicz, «John F. Haught's theological contributions», *Zygon* 45 (4;2010) 897–956.

również, że nikt dotąd nie podjął się jakiegokolwiek próby omówienia jego metafizyki przyszłości.

Niniejsza praca jest opracowaniem z zakresu teologii dogmatycznej, lecz posiada także charakter interdyscyplinarny. Dlatego też posłużono się szeregiem różnych metod badawczych. Za najważniejszą z nich można uznać, opracowaną i opisaną przez Bernarda Lonergana, metodę transcendentálną¹⁵. Określa ona ogólne podejście teologiczne i może być nazwana metodą metod, gdyż wyznacza schemat nakazów transcendentálnych, które według Lonergana brzmią następująco: bądź uważny, bądź inteligentny, bądź rozumny, bądź odpowiedzialny. Wszystkie inne metody użyte w pracy są konkretyzacją tego uniwersalnego toru badawczego. Powyższy szablon metodologiczny został wybrany ze względu na charakter materiału źródłowego oraz z uwagi na postawione cele badawcze. Po pierwsze sam John Haught chętnie korzysta z metody transcendentálnej, o czym wspomina w wielu swoich publikacjach. Jeżeli zatem jego metafizyka przyszłości ma być przedstawiona jako odpowiedź na pytanie o *divine action*, to nie powinna być ona interpretowana w oderwaniu od metodologicznej optyki tego autora. Po drugie metoda transcendentálna z samego założenia dostarcza podstawowego elementu antropologicznego, a w konsekwencji także personalistycznego. Bóg działa zaś zawsze w sposób osobowy. Perspektywa przejęta od Lonergana pozwoli zachować i wyeksponować ten personalistyczny charakter *divine action*.

Podczas przeprowadzanych analiz często pojawiać będą się odniesienia do różnych nauk szczegółowych, chociażby do fizyki, kosmologii czy biologii. Spotkanie teologii z naukami przyrodniczymi jest zadaniem niezwykle wymagającym i niestety łatwo w nim o błędy. Jednym z zagrożeń metodologicznych, w które może wpaść teolog, jest tak zwany konkordyzm. Jest to pokusa dokonania naiwnej syntezy prawd teologicznych i wyników badań nauk szczegółowych. Potrzebna jest zatem odpowiednia hermeneutyka, która uchroni przed takim błędem. Obrona została więc perspektywa, która została już wcześniej przedstawiona w autorskim opracowaniu pod hasłem „teologia przyrody jako hermeneutyka”¹⁶. Jednym z zadań namysłu teologicznego jest ukazywanie ostatecznego wyjaśnienia rzeczy w ich transcendentálnym odniesieniu do Boga. W wyjaśnieniu tym głównym kryterium powinno być zawsze Objawienie, którego pełnią jest Jezus Chrystus. Drugim kryterium tego namysłu powinien być zaś konkretny obraz świata. Jeżeli więc

¹⁵ B.J.F. Lonergan, *Metoda w teologii* (Warszawa 1976) 13–35.

¹⁶ K.E. Duszek, «Patriotyzm jako spoglądanie ku przyszłości. Ojczyzna w perspektywie teologii przyrody», KNT 5 (2019) 50–53.

mowa jest o teologii uprawianej w kontekście odkryć przyrodniczych, to uwzględniony powinien zostać obraz świata, który daje nam współczesna nauka. Obydwa kryteria tworzą wzajemnie koło hermeneutyczne. Jednak aspekt objawieniowy i chrystologiczny posiada pierwszeństwo – jest on najpierw punktem wyjścia, a dopiero potem punktem dojścia.

Konkretyzacją perspektywy transcendentalnej oraz przedstawionej hermeneutyki będą zastosowane w pracy metody szczegółowe. Wśród nich wymienić należy metodę kontekstualną, która użyta zostanie zwłaszcza w pierwszym rozdziale rozprawy. Drugi i trzeci rozdział pracy powstanie głównie dzięki metodzie analizy krytycznej oraz analizy porównawczej. W ostatnim rozdziale dysertacji zostanie dodatkowo zastosowana teologiczna metoda pozytywna, która pozwoli na realizację funkcji systematycznej i funkcji heurystycznej, zgodnie z postulatem metodologii Lonergana. Przyjęta perspektywa oraz obrane metody wyznaczają zasadniczą strukturę pracy.

Studium zostanie podzielone na cztery rozdziały, te zaś będą poprzedzone wstępem oraz zwieńczone zakończeniem. Każdy z rozdziałów składać się będzie z trzech paragrafów, które zostaną podzielone na podparagrafy. Każdy z nich odpowiadać będzie swoją treścią tytułom rozdziałów oraz tematyce całej pracy. Wstęp składa się z wprowadzenia do tematu, przedstawia cele, zawiera ich uzasadnienie oraz prezentuje zasadnicze tezy i wstępne założenia. Zostały w nim także wyjaśnione kluczowe terminy: działanie Boga oraz metafizyka przyszłości. We wstępie zawarte są także najważniejsze wątki biograficzne dotyczące Johna Haughta, a także opis źródeł wraz z uzasadnieniem ich wyboru, informacje o aktualnym stanie badań oraz uwagi o metodzie i strukturze pracy. Zasadnicza część dysertacji przedstawiać się będzie w następujący sposób.

Pierwszy rozdział nakreślać będzie szeroki kontekst problemu *divine action* oraz zaprezentuje osnowę teologii Johna Haughta. Okazuje się bowiem, że obydwie te płaszczyzny pokrywają się w swoim zakresie. Nie powinno więc dziwić, że samym w centrum, postulowanej przez amerykańskiego teologa metafizyki przyszłości, znajduje się pytanie o to, jak działa Bóg. W pierwszym paragrafie przedstawiony zostanie nowy obraz kosmosu, który wyłania się przed teologią dzięki odkryciom nauk ewolucyjnych. Punktem wyjścia będzie tu jednak Objawienie Boże dane w pełni w Jezusie Chrystusie. Drugi paragraf dotyczyć będzie problemu nowego ateizmu, który próbuje sprowadzić Boga do poziomu naukowej hipotezy. Konsekwencją tego jest zafałszowany obraz relacji zachodzącej pomiędzy Bogiem a światem, co teologia katolicka powinna skorygować. Analizy

trzeciego paragrafu będą zaś skupione na relacji nauka-wiara, której właściwe ujęcie pomaga nakreślić tory namysłu nad *divine action*. Ukazany w pierwszym rozdziale kontekst stanowić będzie funkcję wprowadzającą względem analiz przedstawionych w kolejnych częściach pracy.

Drugi rozdział dysertacji poświęcony zostanie bezpośrednio zagadnieniu działania Boga, ujętemu w perspektywie filozoficznej oraz teologicznej. Przed zaprezentowaniem odpowiedzi, która wynika z metafizyki przyszłości, przybliżone zostaną koncepcje innych autorów. W pierwszym paragrafie krytycznej analizie poddane zostaną wybrane modele *divine action*. Za najważniejsze z nich uznano: model kwantowy, model panenteistyczny oraz model interakcji. Każda z tych propozycji zostanie oceniona z punktu widzenia chrześcijańskiego obrazu Boga. Drugi paragraf będzie miał za zadanie bezpośrednio wprowadzić do odpowiedzi, która jest zawarta w pismach profesora z Georgetown. Najpierw przybliżone zostaną główne idee Alfreda Northa Whiteheada oraz Pierre'a Teilharda de Chardin. Dzięki temu możliwe będzie poprawne odczytanie wizji antycypacyjnej, czyli metafizyki przyszłości Johna Haughta. W ostatnim paragrafie zostanie dokonana rekonstrukcja metafizyki przyszłości w jej wąskim rozumieniu. W systematyczny sposób zostaną więc przedstawione zasadnicze tezy metafizyki przyszłości, które mówią o sposobie działania Boga.

Trzeci rozdział pracy będzie posiadał charakter porównawczy. Metafizyka przyszłości, jako wizja antycypacyjna, zostanie zestawiona z objawionym obrazem Boga. Najważniejsze kryterium oceny stanowić będzie perspektywa, którą daje Pismo Święte oraz nauczanie Kościoła katolickiego. Nie zabraknie więc odniesień do dokumentów Kościoła oraz do wyników pracy egzegetycznej współczesnych biblistów. Każdy z paragrafów poświęcony zostanie jednemu z trzech motywów, które nadają biblijno-teologiczny koloryt wizji antycypacyjnej Haughta. Pierwszym z nich jest kategoria „Obietnicy”, którą skojarzyć należy z doświadczeniem Abrahama oraz przepowiadaniem proroków. Drugim motywem będzie, pochodzące z Apokalipsy św. Jana, pojęcie „Omegi”. Natomiast trzeci motyw to „uniżenie” Boga, na które wskazuje nowotestamentalny termin *kenosis*. Analiza tych trzech wątków pozwoli ocenić adekwatność i przydatność metafizyki przyszłości.

Ostatni rozdział dysertacji przedstawi konkretny teologiczny model *divine action*, który zostanie nazwany kenotycznym. Zabieg ten stanie się bardziej zrozumiały po lekturze trzeciego rozdziału pracy, a zwłaszcza jego ostatniego paragrafu. Tak zwany model kenotyczny przedstawiać będzie najważniejsze wątki teologiczne dotyczące działania

Boga. W pierwszym paragrafie rozważane będzie działanie Boga w stworzeniu – dotyczyć to będzie zarówno aktu stwórczego, jak i stworzenia rozumianego jako owoc tego aktu. Drugi paragraf zarysuje trynitarny charakter działania Boga, uwzględniając przy tym zasadę apropiacji i dokonując jej nowej interpretacji. Ostatnia część rozdziału poświęcona zostanie tak zwanym szczególnym działaniom Boga, którymi są: Opatrzność, cuda, Boża łaska i sakramenty. Te szczególne akty zostaną zinterpretowane jako konkretyzacja i przejaw jednego Boskiego działania.

Ostatnie trzy rozdziały pracy przedstawiać będą postulowany szkic teologii działania Boga – rozdział pierwszy będzie natomiast pełnił względem nich funkcję pomocniczą i wprowadzającą. W ten sposób zostanie zrealizowany drugorzędny cel postawiony we wstępie rozprawy. Głównym celem dysertacji jest natomiast filozoficzno-teologiczny opis działania Boga, ujęty w ramach modelu. Cel ten realizować będzie bezpośrednio czwarty rozdział, czyli kenotyczny model *divine action*. Model ten trzeba będzie jednak odczytywać w kontekście tez metafizyki przyszłości, które zostaną opracowane w trzecim paragrafie drugiego rozdziału pracy. W zakończeniu dysertacji dokonane zostanie podsumowanie wcześniejszych analiz. Sformułowane zostaną także wnioski, udzielona zostanie odpowiedź na pytania postawione we wstępie oraz ocenione zostaną początkowe tezy i założenia. Przedstawione zostaną również dalsze perspektywy badawcze nad zagadnieniem *divine action* oraz nad teologią Johna Haughta.

ROZDZIAŁ I

KONTEKST NAMYSŁU NAD *DIVINE ACTION*

Działanie Boga w świecie jest kwestią, która w filozofii i teologii została podjęta na nowo pod koniec XX wieku. Świadomość, iż potrzeba dziś ponownego opracowania tego zagadnienia, zrodziła się w bardzo określonym kontekście. Składały się na niego kolejno: ewolucyjne rozumienie świata, zjawisko nowego ateizmu oraz doniosłość osiągnięć współczesnej nauki. Jest to także kontekst badań Johna Haughta, który w pełni zasługuje na miano teologa współczesnego. Prezentuje on bowiem w swoich dziełach odważną hermeneutykę wynikającą z konfrontacji z nowym obrazem świata oraz podejmuje związane z tym wyzwania. Właśnie ta perspektywa doprowadza go do pytania o działanie Boga, będące jedną z najważniejszych kwestii, z którymi musi zmierzyć się współczesna teologia interdyscyplinarna. Dlatego aby zrozumieć, czym jest dla Haughta „metafizyka przyszłości” oraz jaką rolę odgrywa ona w dyskusji nad *divine action*, należy najpierw poznać sam kontekst jego teologicznego namysłu.

1.1. Chrześcijaństwo a ewolucyjny obraz świata

1.1.1. Boże Objawienie w Jezusie Chrystusie

Jednym z najważniejszych współczesnych dokumentów Kościoła jest Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*. Z dogmatycznego punktu widzenia szczególnie istotny jest jej drugi punkt, w którym ojcowie soborowi przedstawiają naturę i przedmiot Objawienia. Na jego podstawie można wyszczególnić następujące prawdy teologiczne: 1. Bóg objawia się ze swojej wolnej i nieprzymuszonej woli (*Pleui Deo*); 2. sam Bóg jest przedmiotem objawienia (*Sepisum*); 3. Objawienie jest odsłanianiem się tajemnicy Boga (*sacramentum*); 4. celem Objawienia jest nadprzyrodzona relacja człowieka z Bogiem (*divine naturae consortes*); 5. Objawienie ma charakter trynitarny (*per Christum in Spiritu Sancto ad Patrem*); 6. pośrednikiem i pełnią Objawienia jest Jezus Chrystus (*plenitudo totius revelationis*)¹. Sześć powyższych zasad można uznać za współczesny paradygmat teologii, który powinien być punktem wyjścia wszelkiego dyskursu. Jeżeli rozumiemy teologię jako namysł nad Bogiem, człowiekiem i całą rzeczywistością

¹ KO [2].

w świetle Bożego Objawienia, to kształt tego namysłu będzie zależał od tego, w jaki sposób pojmujemy samo Objawienie. John Haught jako teolog posoborowy zdecydowanie wpisuje się w ramy nakreślone przez *Vaticanum Secundum*. W jego pismach można znaleźć wszystkie przywołane akcenty warunkujące rozumienie Objawienia. Szczególnie ważna jest dla niego szósta zasada – chrystologiczna, która stanowi teologiczny punkt wyjścia jego rozważań. Profesor Georgetown posługuje się jednak specyficzną hermeneutyką. Chociaż zasada chrystologiczna stanowi dla niego naczelną kryterium, to pierwsze spojrzenie na rzeczywistość kieruje bardziej jako filozof niż teolog. Dlatego najpierw trzeba zwrócić uwagę właśnie na aspekt filozoficzny.

John Haught, w swojej książce *Christianity and science*, w poniższych zdaniach rozpoczyna rozważania na temat Bożego Objawienia:

„Chrześcijańska wiara wyrasta ze słuchania Bożego «słowa». Jednak owe słuchanie jako swoje tło posiada ciszę, w którą słowo zawsze jest spowite. Słuchanie Bożego słowa nie może nastąpić w oderwaniu od naszej cichej świadomości tej ukrytej domeny *Tajemnicy*, z której owo słowo jest wypowiedane”².

Punktem wyjścia dla amerykańskiego teologa jest podstawowe doświadczenie rzeczywistości jako posiadającej swój fundament w transcendentnej Tajemnicy. Dostrzega on, że tłem istnienia bytu jest cisza, czyli przemawiająca milczeniem Tajemnica. Z jednej strony jest ona poznawana raczej jako horyzont rzeczywistości niż jej element, z drugiej zaś doświadczana jest jako fundament wszystkiego. Chrześcijańska wiara mówi, że tą Tajemnicą jest osobowy Bóg. Jak zauważa Gerhard Müller, ani historyczne przygodne fakty, ani religijne treści świadomości, nie są w stanie osiągnąć w pełni tego transcendentnego horyzontu³. Teologia posiada w swej tradycji nurt zwany apofatycznym, który jest charakterystyczny zwłaszcza dla myśli wschodniej. Jego główną ideą jest prawda o transcendencji Boga, który bezpośrednio jest niepoznawalny dla stworzenia. Dlatego zamiast mówić o tym, jaki Bóg jest, powinno się raczej mówić o tym, jaki On nie jest. Wyrasta z tego metoda zwana *via negativa*, czyli droga orzekania o przymiotach boskich poprzez negację. Zgodnie z tym należy stwierdzić, że Bóg jest przede wszystkim niepoznawalny – przerasta całą rzeczywistość. Jednak, gdy Haught mówi o Słowie spowitym ciszą oraz o Tajemnicy, to ma na myśli coś innego niż sam apofatyzm.

Warto przywołać w tym miejscu fragment adhortacji apostołskiej *Verbum Domini*. W dokumencie tym papież Benedykt XVI stwierdza:

² J.F. Haught, *Christianity and science. Toward a theology of nature* (New York 2007) 19.

³ G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka* (Kraków 2015) 86.

„Jak pokazuje Krzyż Chrystusa, Bóg przemawia również milczeniem. Milczenie Boga, doświadczenie oddalenia Wszechmogącego i Ojca stanowi decydujący etap ziemskiej drogi Syna Bożego, wcielonego Słowa”⁴.

Można stwierdzić, że „milczenie” jest pierwszym słowem wypowiedzianym do człowieka przez Boga, który jest Tajemnicą. Nie chodzi tu jednak o niepoznawalność transcendentnego horyzontu rzeczywistości, ale raczej o odsłanianie się Boga jako ukrytej Tajemnicy świata. Według Haughta, aby można było mówić w zrozumiały sposób o idei Objawienia, należy najpierw uwzględnić właśnie to „przed-objawieniowe” (*pre-revelational*) odsłanianie się Boga jako Tajemnicy⁵.

Aby zrozumieć powyższą ideę, trzeba sięgnąć do jednej z pierwszych książek wydanych przez profesora z Georgetown, której tytuł brzmi: *What is God*⁶. Teolog stwierdza w niej, że zanim zadamy teologiczne pytanie o osobowego Boga Objawienia, należy zapytać o Boga jako o milczący horyzont rzeczywistości. By mówić o tym, kim jest Bóg, najpierw należy zrozumieć to, „czym” jest Bóg. Możemy to zaś odkryć, spoglądając ku transcendentnemu horyzontowi poznania, na który składają się: głębia (*depth*), przyszłość (*future*), wolność (*freedom*), piękno (*beauty*) i prawda (*truth*). Każda z tych metafizycznych kategorii w pewien sposób przerasta ludzkie poznanie. Człowiek posiada w swej naturze intelektualne i wolitywne dążenie, aby uchwycić (*to grasp*) rzeczywistość w przywołanych aspektach, bez których byłaby ona niezrozumiała. Każdy, choćby w najmniejszej, doświadcza głębi rzeczywistości. Pod tym terminem kryje się ontologiczna podstawa bytu (*ground*), która jednak stanowiąc horyzont poznania, jawi się jako niedostępna przepaść (*abyss*). Każdy jest ukierunkowany na przyszłość, która jednak stale pozostaje otwarta i nieodkryta. Każdy nosi w sobie wolność, która jednak przerasta człowieka jako takiego i zdaje się być ciągle postawionym nam zadaniem. Każdy pragnie piękna, jednak nikt nie potrafi na ten estetyczny głód znaleźć pełnej odpowiedzi. Każdy ostatecznie poszukuje prawdy, jednak ta nie tylko przerasta intelekt ludzki, ale również pozostaje pytaniem bez odpowiedzi. Według Haughta tak rozumiana głębia, przyszłość, wolność, piękno i prawda składają się na pewien horyzont, za którym kryje się Tajemnica (*Mystery*) rzeczywistości – tę Tajemnicę religia nazywa Bogiem. Podsumowując tę ideę, teolog stwierdza:

⁴ Benedykt XVI, *Verbum Domini* [21].

⁵ J.F. Haught, *Christianity and science*, 20.

⁶ J.F. Haught, *What is God. How to think about the divine* (New Jersey 1986).

„Najważniejszą odpowiedzią, jakiej można udzielić na pytanie «Kim jest Bóg?» jest oczywiście to, że w swej istocie Bóg jest Tajemnicą (...). Jest to ostateczne słowo, jakie można wypowiedzieć w jakimkolwiek właściwym namyśle nad boskością”⁷.

Haught czerpie w tym miejscu w szczególny sposób z dorobku takich autorów, jak Bernard Lonergan czy Paul Tillich⁸. Mówiąc o Bogu – Tajemnicy, dochodzi do wniosku, że każdy człowiek posiada w sobie zdolność do otwarcia się na nieskończony horyzont rzeczywistości. W ten sposób każdy jest ukierunkowany na Tajemnicę, którą wiara pozwala utożsamiać z Bogiem jako podstawą i celem rzeczywistości. Jak zauważa teolog, ta fundamentalna otwartość na Tajemnicę odróżnia człowieka od zwierząt i definiuje go jako byt o auto-transcendentnej naturze. Jest to zdolność, która decyduje w pierwszym względzie o specyfice prawdziwie ludzkiego życia⁹. Człowiek staje się zrozumiały dopiero wobec Tajemnicy – czyli w relacji z Bogiem. Pomimo tego transcendentalnego ukierunkowania człowieka, który przekracza samego siebie, nie jest on zdolny, aby samemu w pełni uchwycić Tajemnicę. Zawsze pozostaje ona dla człowieka pewnym horyzontem – pierwsze słowo Boga jest milczeniem i ciszą rzeczywistości. Jak zauważa Haught: „Bóg jest z konieczności ukryty wobec rzeczywistości obiektów doświadczalnych, ponieważ nasza percepcja jest zbyt wąska”¹⁰. Jeżeli pychą jest sądzić, że rzeczywistość została skrojona na miarę naszych możliwości poznawczych, to całkowitą ignorancją będzie uważać, że możemy naszym doświadczeniem uchwycić Boga.

Rodzi się w tym miejscu jednak pewna trudność. Z jednej strony odkrywamy, że człowieka ostatecznie konstytuuje transcendentalna otwartość na Boga. Osoba ludzka jest w pełni sobą dopiero wtedy, gdy przekracza samą siebie i jako byt auto-transcendentny sięga ku horyzontowi doświadczenia, za którym skrywa się Tajemnica rzeczywistości. Z drugiej jednak strony horyzont ten pozostaje stale nieprzekraczalny, a Tajemnica niepoznawalna. Choć Ewangelia mówi, że ostatecznym powołaniem człowieka jest oglądanie Boga¹¹, to główna idea biblijna oscyluje wokół przeciwstawnej prawdy: kto zobaczy Boga, musi umrzeć. Starotestamentalny Jakub po niezwykłym wydarzeniu nad potokiem Jabbok, stwierdza: „Mimo że widziałem Boga twarzą w twarz, jednak ocalałem

⁷ Tamże, 115.

⁸ B.J.F. Lonergan, *Insight: A study of human understanding* (San Francisco 1978); P. Tillich, *Prawda jest w głębi* (Wrocław 1996).

⁹ J.F. Haught, *What is God*, 124.

¹⁰ Tamże, 126.

¹¹ J 17, 3: „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa”.

me życie” (Rdz 32,31). Mojżesz, który prosi Boga, aby mógł ujrzeć Jego chwałę, słyszy w odpowiedzi: „Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu” (Wj 33,20). Gedeon zaś po nieoczekiwanym spotkaniu z Aniołem Pańskim jest przerażony i obawia się śmierci, jako konsekwencji doświadczenia tego nadprzyrodzonego zjawiska (Sdz 6,22-23)¹². Można więc dostrzec w człowieku podstawowe napięcie: jest on powołany do widzenia Boga, a zarazem jest to dla niego niemożliwe. Transcendentalne sięganie ku horyzontowi doświadczenia przypomina wyciąganie rąk ku rzeczywistości, która jest poza ich zasięgiem. Joseph Ratzinger stwierdza: „Filozof jest niejako owym Piotrem na morzu, który za pomocą swoich spekulacji próbuje sam podeptać śmiertelność i oglądać życie. Ale to mu się nie udaje. Jednak mimo wszystko tonie”¹³. Jednak, jak w innym miejscu zauważa ten sam teolog, Bóg „pokonuje” własną nieskończoność, by wyciągnąć rękę do tego, który choć pragnie kroczyć po wodzie, to sam z siebie jedynie potrafi tonąć¹⁴.

Dokładnie taka myśl znajduje się u Johna Haughta – mówi on o doświadczeniu „bycia uchwyconym” przez Tajemnicę (*to be grasped*). Profesor Georgetown stwierdza: „Musimy pozwolić, aby nasze własne pragnienie uchwycenia piękna zostało przemienione w pragnienie bycia pochwyconym przez to piękno”¹⁵. Głębia (*depth*), przyszłość (*future*), wolność (*freedom*), piękno (*beauty*) i prawda (*truth*) składają się razem na horyzont doświadczenia, za którym kryje się Tajemnica rzeczywistości. Pierwszą postawą, jaką należy wobec niej przyjąć, jest pokora poznawcza. Horyzont z samej swej istoty jest czymś nieprzekraczalnym, zaś Tajemnica czymś niepoznawalnym. Jednak nic nie stoi na przeszkodzie, aby rzeczywistość, której człowiek samodzielnie uchwycić nie może, sama człowieka uchwyciła. Dla Haughta historia kosmosu opowiada o procesie samo-przekraczania się świata ku Bogu – jest to stale trwająca emergencja ku temu, co nowe. Proces ten jest możliwy dzięki ukierunkowaniu na Boga jako Tajemnicę rzeczywistości. Ludzka auto-transcendencja wpisuje się w ten kosmiczny proces, ten zaś osiąga w człowieku swój właściwy kształt. Ostatecznie nie da się jednak uchwycić Tajemnicy – kosmos sam nie potrafi osiągnąć swego powołania. Może jednak zostać ku niemu pociągnięty. Może również przyjąć udzieloną mu odpowiedź. Tym właśnie w pierwszej mierze jest

¹² K.E. Duszek, «Sacramentum – znak i tajemnica», TSS 14 (2017) 126.

¹³ J. Ratzinger, *Opera omnia*, tom X: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, K. Gózdź, M. Górecka (red.) (Lublin 2014) 153.

¹⁴ J. Ratzinger, *Opera omnia*, tom XI: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, K. Gózdź, M. Górecka (red.) (Lublin 2012). 191.

¹⁵ J.F. Haught, *What is God*, 87–88.

Objawienie – jest to Boża odpowiedź na samo-przekraczanie się świata, które w człowieku jawi się jako pytanie domagające się odpowiedzi.

W tym miejscu można zaobserwować u Johna Haughta płynne przejście od analizy filozoficznej do typowo teologicznej. Zauważa on, że termin „Objawienie” pochodzi od łacińskiego *revelare*, co tłumaczy jako „usunąć zasłonę”¹⁶. Milczący horyzont rzeczywistości, na który transcendentally ukierunkowany jest człowiek, sam w sobie stanowi pierwsze objawienie Tajemnicy. Jednak, jak podkreślały już starożytne tradycje filozoficzne i religijne, Tajemnica rzeczywistości jest jakby zakryta zasłoną. Starożytne religie próbowały wprawdzie sięgać poza horyzont poznania, ku Transcendencji. Umożliwiać im to miały mity, rytuały, obrzędy magiczne, modlitwy i ofiary. Ostatecznie były to bezowocne wysiłki. Świadczyły one jednak o tym, że od początku swego istnienia człowiek posiadał pewne wyczucie Tajemnicy rzeczywistości, którą jest Bóg¹⁷. Wychodzenie jej naprzeciw stanowi według amerykańskiego teologa istotny aspekt każdej religii. Jak już podkreślono, nie jest jednak możliwe, aby uchwycić w pełni tę Tajemnicę. Potrzeba, aby to człowiek został przez nią pochwycony. Aby było to możliwe, konieczne jest to, co Haught nazywa specjalnym objawieniem (*special revelation*)¹⁸.

Chociaż świat *de facto* charakteryzuje pluralizm religijny, to według Haughta szczególne znaczenie posiadają te religie, które określa on jako profetyczne (*prophetic religion*). Są to religie odwołujące się do historii Abrahama, a zwłaszcza do jego doświadczenia Bożej Obietnicy. Historia znana z kart Biblii, jest świadectwem nadprzyrodzonego spotkania – oddolny ruch ku transcendencji zostaje pochwycony przez objawiającą się Tajemnicę; egzystencjalna tęsknota znajduje odpowiedź w Bożej Obietnicy. Jest to zatem konkretne doświadczenie specjalnego i ponadnaturalnego objawienia. Profesor Georgetown uważa, że tym, co w szczególny sposób charakteryzuje religie profetyczne, jest ich ukierunkowanie na przyszłość. Odwołują się one do doświadczenia Abrahama, które było doświadczeniem Bożej Obietnicy, co znajduje swoją kontynuację w starotestamentalnych prorocत्वach¹⁹.

Objawienie nie jest więc jedynie odsłonięciem się Tajemnicy rzeczywistości. Stanowi ono także dynamizm, w który włączone jest naturalne dążenie człowieka ku Tajemnicy. Z chrześcijańskiego punktu widzenia należy stwierdzić, że dynamizm ten realizuje

¹⁶ J.F. Haught, *Christianity and science*, 19.

¹⁷ J.F. Haught, *What is religion? An introduction* (New Jersey 1990) 21–29.

¹⁸ J.F. Haught, *Christianity and science*, 29–30.

¹⁹ J.F. Haught, *What is religion*, 62–67.

się w pełni w Jezusie z Nazaretu. Jezus Chrystus, Wcielony Syn Boży, stanowi Objawienie we właściwym tego słowa znaczeniu i jest spełnieniem Obietnicy danej Abrahamowi. W Nim, jako jednej osobie jednoczącej naturę Boską i ludzką, spotykają się dwa wektory: pierwszy – transcendentalnej funkcji świata oraz drugi – odsłaniającej się Tajemnicy Boga.

Chrześcijańska teologia znajduje więc swój początek w obrazie Boga, jaki ukazał nam Jezus Chrystus przez swoje nauczanie, życie i wydarzenia paschalne. Święty Paweł naucza, że „On jest obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15). Chrystus zaś sam mówi o sobie: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9). Już sama idea Inkarnacji jest czymś rewolucyjnym – myśl, że Bóg mógł unizżyć się i ograniczyć do tego stopnia, że przez unię hipostatyczną złączył się ze swoim stworzeniem, dla wielu była i jest nie do przyjęcia²⁰. Jeszcze bardziej szokująca jest zaś perspektywa Krzyża oraz Zmartwychwstania Chrystusa. Wydarzenia Paschalne kreślą bowiem przed naszymi oczami obraz samo-udzielającego się Boga Obietnicy, Boga kenotycznej miłości, Boga gotowego cierpieć dla własnego stworzenia. Obraz ten posiada według Haughta dwa bieguny, które określa jako *descent of God* oraz *promise of God*. Jest to prawda o pokornym samo-wyrzeczeniu się Boga dla świata, któremu pozwala On istnieć i ewoluować, oraz prawda o Bogu Obietnicy, który otwiera kosmos i ludzką historię na stale nową przyszłość²¹.

Podsumowując, należy przypomnieć, że pierwsze spojrzenie, jakie John Haught kieruje na rzeczywistość, jest spojrzeniem filozofa. Dostrzega on bowiem milczący horyzont rzeczywistości, który stanowi tło dla każdego słowa wypowiedzianego do nas przez Boga. Na horyzont ten składają się głębia, przyszłość, wolność, piękno i prawda – są to aspekty rzeczywistości, na które transcendentalnie ukierunkowany jest człowiek. W ten sposób odkrywa on Tajemnicę rzeczywistości, którą religia nazywa Bogiem. To transcendentalne doświadczenie Tajemnicy jest już czymś, co można nazwać pierwszym Objawieniem. Pozostałoby ono jednak niepełne, gdyby nie ruch zstępujący – Bóg wychodzi człowiekowi naprzeciw, by objawić się w pełni w Jezusie Chrystusie. Wcielony Syn Boży jest Tajemnicą rzeczywistości, która odsłania się człowiekowi. To w Nim, po-

²⁰ Kościół od samego początku doświadczał wielkich sporów na gruncie chrystologii. Wielkie herezje starożytności charakteryzowały się najczęściej jednym z błędów: 1. negowały realizm wcielenia (np. dokezyzm), 2. negowały bóstwo osoby Chrystusa (np. arianizm). Natomiast już na kartach Pisma Św. czytamy doniosłe słowa św. Jana: „każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga. Każdy zaś duch, który nie uznaje Jezusa, nie jest z Boga” (1J 4,2–3). H. Wagner, *Dogmatyka* (Kraków 2007) 186–190.

²¹ J.F. Haught, *Christianity and science*, 39–40.

przez unię hipostatyczną, horyzont został przekroczony – człowieczeństwo zostało pochwycone przez Bóstwo²². Objawienie dane w Chrystusie jest więc przełomową zmianą postrzegania rzeczywistości jako ugruntowanej w Tajemnicy. Istotną treścią tego Objawienia jest zaś kenotyczna miłość Boga otwierająca świat na przyszłość. Jest to perspektywa, która rzuca nowe światło na wiele procesów kosmicznych, jak chociażby na zjawisko emergencji²³. Dla niniejszej pracy najważniejsza jest tu jednak nowa perspektywa teologiczna, która pozwala głębiej zrozumieć zagadnienie działania Boga. Wiara w Jezusa Chrystusa, który jest Objawieniem, stanowi zatem punkt wyjścia dla dalszego namysłu.

1.1.2. Karol Darwin i dwa obrazy świata

Kościół naucza, że „Bóg w Piśmie św. przemawiał przez ludzi, na sposób ludzki. (...) W Piśmie św. więc objawia się – przy stałym zachowaniu Bożej prawdy i świętości – przedziwne zniżanie się wiecznej mądrości”²⁴. Boże Objawienie wiąże się w swej istocie z samo-unізieniem Tajemnicy, którą Sobór zgodnie z tradycją biblijną nazywa mądrością. Jest to pochylanie się Boga nad człowiekiem, by ten mógł poznać to, co niepoznawalne i sięgnąć poza transcendentalny horyzont poznania. Ostatecznym Słowem Boga, skierowanym do człowieka, jest Jego Syn, który stał się człowiekiem. To w Chrystusie w pełni dostrzegamy prawdę o tym, że Bóg przemawia do człowieka na sposób ludzki²⁵. Jest On bowiem Logosem, Mądrością Bożą i samą Tajemnicą rzeczywistości, która w osobowy sposób odsłoniła się raz jeden w człowieku – Jezusie z Nazaretu. Należy więc stwierdzić, że Bóg posługuje się tym, co ludzkie, aby wyrazić to, co Boskie. Jest to naczelna zasada, którą należy przyjąć dla właściwego odczytania Objawienia. Jest dziś dla nas oczywiste, że egzegeza ksiąg biblijnych musi uwzględniać kontekst historyczny, rodzaj literacki czy zawilosci starożytnego języka. Należy przyjąć zatem analogiczną her-

²² „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie. Nic więc dziwnego, że w Nim wyżej wspomniane prawdy znajdują swoje źródło i dosięgają szczytu”. KDK [22].

²³ Emergencja jest pojęciem opisującym proces wyłaniania się nowych form na skutek oddziaływania prostszych elementów. Proces ten zachodzi w taki sposób, że całość danego układu jest nieredukowalna do jego poszczególnych części. Kwestia ta powróci wielokrotnie w dalszej części pracy. T. Maziarka «Wiarygodność antropologii chrześcijańskiej w kontekście neurobiologii: Philipa Claytona koncepcja emergentnego umysłu», *Biblioteka Teologii Fundamentalnej* 9 (2014) 225–228.

²⁴ KO [12–13].

²⁵ J. Ratzinger, *Opera omnia*, tom XI, 191.

meneutykę we wszelkim namyśle nad Objawieniem. Jego recepcja częściowo jest bowiem zależna od konkretnego obrazu świata – zarówno od tego, który posiadali autorzy natchnieni, jak i od tego, który kształtuje współczesne postrzeganie rzeczywistości²⁶.

John Haught twierdzi, że można wyróżnić dwa najważniejsze obrazy świata: jeden nazywa starożytnym, statycznym i „przed-Darwinowskim”, drugi zaś nowożytnym, ewolucyjnym i „po-Darwinowskim”. Punkt przełomowy w sensie historycznym i ideowym stanowią tu więc osoba i dzieło Karola Darwina. Zanim jednak zostanie przeprowadzona analiza wizji zapoczątkowanej przez tego słynnego badacza, należy przyjrzeć się temu, co kryje się pod pojęciem starożytnego obrazu świata. Tym bardziej, że przez wieki wywierał on ogromny wpływ na recepcję Objawienia.

Według amerykańskiego teologa obraz świata, jaki chrześcijaństwo przejęło od starożytnych, różni się od dzisiejszego już w swoich pryncypiach. Była to przede wszystkim wizja rzeczywistości ułożonej w sposób hierarchiczny. Kosmos jawi się w niej jako statyczna i wertykalna drabina tworząca „Wielki Łańcuch Bytu”. Na samym dnie znajduje się materia. Nieco ponad nią umiejscowiona jest dziedzina roślin, następnie są zwierzęta, ludzie, aniołowie i ponad tym wszystkim góruje niebieski tron Boga. Ta starożytna wizja posiada najpierw charakter fizyczny. Grecy wyobrażali sobie górę Olimp jako mieszkanie bogów, zaś Hades lokowali jako miejsce znajdujące się pod ziemią – podobne rozumienie nieba i piekła przenikało do chrześcijaństwa. Jeszcze ważniejsze są tu metafizyczne implikacje – każdy ontologiczny poziom bytu we właściwy sobie sposób partycypuje w istnieniu Absolutu. Haught ten obraz świata nazywa przed-Darwinowskim i zwraca uwagę na szczególne miejsce, które zajmuje w nim człowiek jako istota duchowo-cieleśna. W schemacie tym materia jest utożsamiana z upadkiem bytu, zatem tym jest on doskonalszy, im bardziej jest wolny od jarzma fizyczności²⁷.

Trzeba przyznać, że spojrzenie profesora z Georgetown University jest bardzo uproszczone. Badania historyczne pokazują, że starożytna wizja świata była różnorodna i często się zmieniała. Można zaobserwować to chociażby podczas egzegezy Księgi Rodzaju. Autorzy natchnieni przez Ducha Świętego, którzy spisywali dwa starotestamentalne opisy stworzenia (Rdz 1,1-2,4a i Rdz 2,4b-25), pozostawali pod wpływem babiloń-

²⁶ Warto przywołać w tym miejscu ważny dokument Papieskiej Komisji Biblijnej: *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (Poznań 1994).

²⁷ J.F. Haught, *God after Darwin. A theology of evolution* (Boulder 2008) 61–63.

skich kosmogonii. Jednak można zauważyć, że tradycja jahwistyczna posługuje się innym obrazem świata niż tradycja elohistyczna²⁸. Trudno zatem mówić o jednej przed-Darwinowskiej wizji, zwłaszcza w kontekście objawienia biblijnego. Zdaje się, że dla Haughta najważniejsze są wpływy greckie, które jednak zaczęły oddziaływać na autorów natchnionych stosunkowo późno. Można je dostrzec wyraźnie dopiero w Księdze Mądrości czy w Księdze Daniela, gdzie grecki obraz świata miesza się z hebrajskim sposobem myślenia. Wszechświat Greków dzielił się na dziedzinę ziemi i nieba. Ponad światem elementów materialnych znajdowała się wieczna i niezmienna dziedzina niebieska. Firmament i wszystko pod nim, włączając w to księżyc, miał poruszać się ze stałą prędkością, która nigdy nie ulegała zmianie. Kosmos ten wydawał się być również stosunkowo mały. Według Ptolemeusza zawierał się w sferze o promieniu równym około 120 mln kilometrów, co jest wartością mniejszą od znanej nam dziś orbity, po której ziemia okrąża słońce²⁹.

Właśnie ta grecka wizja świata wiązała się z implikacjami metafizycznymi, które szczególnie podkreśla John Haught. Chodzi tu o hierarchiczną gradację bytu, który swoje *arche* odnajduje w absolutnej dziedzinie idei. Amerykański teolog taki sposób postrzegania świata nazywa „metafizyką wiecznego teraz” (*methaphysics of eternal presents*). Warto przytoczyć w tym miejscu jego szerszą wypowiedź:

„Jedną z dróg patrzenia na rzeczywistość, która podcina skrzydła nadziei (...) nazywam metafizyką wiecznego teraz. Lokuje ona pełnię bytu i jego inteligibilność w domenie beczasowości odpornej na wszelkie stawanie się. Geneza tej idei znajduje się w filozofii Platona, Arystotelesa i w nurtach neoplatońskich (...). Może być ona nazwana również wizją analogiczną (*analogical vision*)”³⁰.

Warto zwrócić uwagę, że sposób użycia słowa „metafizyka” nie jest w tym miejscu ścisły i klasyczny. Profesor z Georgetown rozumie ten termin dosyć swobodnie i mówiąc o metafizyce, ma na myśli sposób postrzegania świata, pewną wizję rzeczywistości (*vision*), na którą składają się: obraz kosmosu, ujęcia filozofii przyrody i implikacje metafizyczne. Kwestia ta zostanie rozwinięta w dalszej części pracy. W tym miejscu najważniejszy jest wniosek teologa, że starożytny obraz świata, przejęty z greckiej filozofii przy-

²⁸ A. Piwowar, «Biblijny opis stworzenia świata i człowieka w odniesieniu do nauk przyrodniczych», w: J. Golbiak, K. Jasiński, W. Kotowicz, *Naukowy a religijny obraz początku wszechświata i człowieka. Perspektywy dialogu* (Olsztyn 2015) 64–68.

²⁹ O. Pedersen, *Dwie księgi* (Kraków 2016) 36–40.

³⁰ J.F. Haught, *Resting on the future. Catholic theology for an unfinished universe* (New York – London 2015) 25.

rody, wywarł ogromny wpływ na recepcję Objawienia i nie zawsze był to wpływ właściwy. Warto zauważyć kolejne uproszczenia zawierające się w tej opinii. Dla przykładu, zupełnie inne spojrzenie na świat wynikało z rozwiązań przejętych od Platona i neoplatoników, inne zaś z wizji arystotelesowskiej. W okresie największych wpływów platońskich, zapoczątkowanym w zasadzie przez św. Augustyna, nie zwracano zbyt wielkiej uwagi na wyniki ówczesnych badań przyrodniczych (V–XIII wiek). Dopiero ponowne odkrycie prac Arystotelesa dało nowe perspektywy – zamiast zaglądać do Księgi Rodzaju coraz częściej sięgano po informacje przyrodnicze do prac Stagiryty. Ważny jest tu wielki wysiłek dokonany przez św. Tomasza z Akwinu, który pragnął dać syntezę arystotelesowskiej wizji świata i wiary chrześcijańskiej. Akwinata już za życia spotkał się z wielką krytyką, gdyż proponowane przez niego wyobrażenie przyrody zdawało się być dla wielu zagrożeniem dla doktryny³¹.

Trzeba jednak przyznać, że pomimo całej gamy różnych rozwiązań filozofii przyrody, które przenikały do teologii, można mówić o pewnych wspólnych akcentach, składających się na suponowaną przez Johna Haughta „wizję”. Jeszcze w XVII wieku była to wizja zgodna zarówno ze zdrowym rozsądkiem, jak i z ludzką tęsknotą za uporządkowaniem, stałością i harmonią. Wszechświat jawił się jako układ sfer koncentrycznych, w których realne istnienie nie wątpił nawet Kopernik. Za oznakę doskonałości uważano ciała kuliste, dlatego planety miały być doskonałymi sferami poruszającymi się niezmiennie z jednostajną prędkością po orbitach o kształcie okręgu. Świat „podksiężycowy”, charakteryzujący się wprawdzie zmiennością, także cieszył się swoistą harmonią i stabilnością. Był on w zasadzie zawsze taki sam – także św. Tomasz twierdził, że prawdy o czasowym początku świata nie można dowieść rozumem³². Taka wizja wywierała na tyle realny wpływ na teologię, że niezmiennosc nieba czy stałość gatunków dla wielu zdawała się być dogmatem³³. Faktem jest, że takie spojrzenie nie wynika z Objawienia. Wprawdzie koresponduje ono częściowo z literalnym rozumieniem Księgi Rodzaju. Jednak taki sposób czytania Biblii nie tylko dziś jest niedopuszczalny, ale także w historii teologii zwykle był odrzucany. Można zauważyć, że Pismo Święte jako całość proponuje inne spojrzenie na świat – nie jest on niezmiennością czy cyklem powtarzających się eonów, lecz historią zmierzającą do Boga. Biblia pokazuje świat, który pielgrzymuje i jest stale

³¹ E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie* (Kraków 2014) 80–93.

³² M. Heller, T. Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata* (Kraków 2014) 67–88.

³³ M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji* (Kraków 2016) 31–42.

w drodze. O tym mówi John Haught, kiedy podkreśla, że religie abrahamowe należy nazywać „profetycznymi”. Wyrastają one z obietnicy i nadziei oraz są ukierunkowane na przyszłość. Szczególnie dotyczy to chrześcijaństwa, które spełnienie Bożych obietnic dostrzega w Jezusie z Nazaretu³⁴. John Haught odważa się więc stwierdzić, że należy porzucić mit o statycznej perfekcji świata, który ciągle króluje w teologii. Tym bardziej, że Kościół już podczas *Vaticanum Secundum* dostrzegł, że ludzkie rozumienie świata zmienia się obecnie ze statycznego na ewolucyjne³⁵.

Z jednej strony to wiek XVII był czasem wyłaniania się nowożytnej nauki, co w konsekwencji owocowało stopniową transformacją starożytnego obrazu świata. Trzeba tu szczególnie wspomnieć o Izaacu Newtonie, który jako twórca klasycznej fizyki jest jednym z ojców nowoczesnego patrzenia na rzeczywistość. Nie można także pominąć wcześniejszych postaci, takich jak Kopernik czy Galileusz. Jednak, według Johna Haughta, największy przełom w tej materii zapoczątkowała opublikowana w 1859 roku monografia Karola Darwina *Origins of species*. To wraz z nią otworzył się nowy rozdział w historii ludzkiego rozumienia kosmosu, życia i samego człowieka. W drugiej połowie XIX wieku, sto pięćdziesiąt lat temu, rozpoczął się trudny dla wielu proces narodzin nowego obrazu świata związanego z paradygmatem ewolucyjnym.

Karol Darwin przyszedł na świat 12 lutego 1809 roku w Shrewsbury, w Anglii. Jego ojcem był Erasmus Darwin (1731–1802), który już wcześniej próbował pojmować życie na sposób ewolucyjny. Sama ewolucja nie była bowiem w XIX wieku ideą zupełnie nową. Podobną myśl rozwijał już wcześniej Jean Baptiste de Lamarck, zaś niektórzy interpretatorzy doszukują się jej początków w teorii św. Augustyna o przyczynach zalążkowych (*rationes seminales*)³⁶. Jednak to właśnie Darwina trzeba uznać za prawdziwego prekursora nowego paradygmatu. W młodym wieku, mając dwadzieścia dwa lata, rozpoczął swoją słynną pięcioletnią podróż morską (1831–36), którą trzeba dziś uznać za jedną z najistotniejszych wypraw, jakie kiedykolwiek podjął ktoś na ziemi. Przeprowadzając obserwacje na wyspie Galapagos, Darwin sporządził liczne notatki dotyczące cech charakterystycznych dla fauny i flory oraz materiałów kopalnych, które napotkał. Wtedy właśnie młody naukowiec zaczął wątpić we wnioski teologii naturalnej proponowanej przez Williama Paleya, a w jego głowie zaczęła rodzić się idea naturalnej selekcji. Miał

³⁴ J.F. Haught, *What is religion*, 71.

³⁵ J.F. Haught, *Resting on the future*, 26.

³⁶ S. Budzik, «Czy św. Augustyn był prekursorem teorii ewolucji?», *Zagadnienia filozoficzne w nauce* 13 (1991) 65–78.

być to mechanizm, przez który natura „eliminuje” gorzej przystosowane organizmy i „wybiera” te, które potrafią lepiej sprostać warunkom środowiskowym. Na tej drodze Darwin próbował wyjaśniać stopniową ewolucję i dywersyfikację gatunków w czasie. Doszedł więc do wniosku, że wszystkie żyjące współcześnie organizmy pochodzą od wspólnego przodka, a ich dalsza specjacja zależy od naturalnej selekcji. Warto podkreślić, że musiało minąć kolejnych dwadzieścia lat, zanim Karol Darwin poukładał wszystkie puzzle swoich idei w jedną całość – w teorię ewolucji, którą przedstawił w 1859 roku. Z pewnością wymagało to od niego niemałej odwagi, gdyż teoria ta uderzała w powszechnie przyjmowany, intuicyjny obraz statycznego świata³⁷.

Teoria, która dziś kryje się pod pojęciem ewolucji, jest nie do końca tym samym, co można znaleźć w dziele Darwina. Chociaż posiadał on genialną intuicję naturalnej selekcji, to jego idea obarczona była brakiem wystarczającego wyjaśnienia mechanizmu przekazywania cech kolejnym pokoleniom organizmów. Współcześnie należy więc mówić o pewnej syntezie zwanej „neo-Darwinizmem”, który wzbogaca XIX-wieczne pomysły o nowoczesne pojęcia związane z odkryciami genetycznymi³⁸. Od czasu, gdy poddano analizie struktury kwasu deoksyrybonukleinowego (DNA), zaczęto coraz jaśniej rozumieć, gdzie i w jaki sposób zapisana jest genetyczna informacja determinująca powstawanie białek. Dzięki temu nauka coraz chętniej postrzega życie przez pryzmat teorii ewolucji na wszystkich jego szczeblach (od bakterii aż po zjawiska społeczne). Pomimo wielu uproszczeń, które się wiążą z takim podejściem, trzeba przyznać, że ewolucja jest słusznie królującym w dzisiejszej nauce paradygmatem. Warto także zauważyć, że kosmologia od kilkudziesięciu lat opowiada się za wizją ewoluującego kosmosu. Choć sam Einstein wierzył, że wszechświat jest statyczny, to stworzony na bazie jego obliczeń standardowy model kosmologiczny zakłada rozszerzanie się kosmosu. Dzięki odkryciu zjawiska ucieczki galaktyk, jest dziś oczywiste, że wszechświat jest dynamiczny, posiada swój początek i swoją historię. O ewolucji nie należy zatem mówić jedynie jako o teorii powstania biologicznych gatunków. Szeroko pojęta ewolucja jest zjawiskiem o charakterze kosmicznym. W takim meta-przedmiotowym sensie stanowi ona paradygmat, który kształtuje współczesny obraz świata.

Jaką wizję rzeczywistości kreśli zatem przed nami współczesna nauka? Jest nią obraz wszechświata posiadającego niezwykle długą historię (ponad 13 mld), który swoimi rozmiarami przerasta najśmielsze oczekiwania starożytnych. Ziemia stanowi w nim

³⁷ J.F. Haught, *Making sense of evolution. Darwin, God, and the drama of life* (Louisville 2010) 1–9.

³⁸ J.F. Haught, *God after Darwin*, 3.

zaś jedynie ledwo zauważalny punkt, który wyłonił się jako część Układu Słonecznego około 4,5–4,7 mld lat temu. Ponad 3,5 mld lat temu istniały już na niej pierwsze ekosystemy tworzone przez kolonię bakterii. Ich geneza najprawdopodobniej jest abiotyczna i ma źródło w chemicznych procesach zachodzących na młodej Ziemi, która była miejscem zupełnie różnym od tego, jakie znamy dzisiaj³⁹. Życie na ziemi jest więc tylko kolejnym rozdziałem historii całego wszechświata, która szczególny etap osiągnęła raptem około 200 tysięcy lat temu, gdy na kontynencie Afryki swoje pierwsze kroki zaczęli stawiać przedstawiciele gatunku *Homo sapiens*⁴⁰.

Wielu wyznawców chrześcijaństwa nie zgadza się z takim scenariuszem. Kwestia ta zostanie poruszona w dalszej części pracy. Trzeba jednak przywołać ich argumentację, która wskazuje na „dziury” pojawiające się w samej teorii ewolucji i kreowanym przez nią obrazie świata. Badacze stale dokonują w teorii ewolucji pewnych korekt, które są wymuszane przez nowe odkrycia kosmologiczne, biochemiczne czy paleontologiczne. Coraz częściej pojawiają się głosy, że geny zapisane w DNA nie odgrywają tak absolutnej roli przy dziedziczeniu, jak dotąd uważano – istnieją także inne formy kodowania biologicznego⁴¹. Poddawana jest także dyskusji sama zasada doboru naturalnego, która jest naczelnym założeniem teorii ewolucji – zamiast niej proponuje się natomiast szerszej rozumianą selekcję entropiczną⁴². Czy ciągle otwarte problemy nauki powinny prowadzić do odrzucenia proponowanej przez nią wizji rzeczywistości? Zdaje się, że raczej nakłaniają one do pewnego dystansu i przyjęcia postawy krytycznej wobec wyników badań przyrodniczych. Jednak, ponad wszelką wątpliwość, nie można odrzucać najważniejszych wektorów, które składają się na współczesny naukowy obraz świata. Są to: pewna autonomia procesów przyrodniczych, uporządkowanie (prawa przyrody), przypadkowość, czas, zmienność (ewolucja), wzrost złożoności⁴³. Dają nam one wizję wszechświata pełnego dynamizmu i posiadającego swoją historię – dla Johna Haughta jest to właśnie świat „po-Darwinowski”.

Profesor z Georgetown twierdzi, że rewolucja, którą zapoczątkował Darwin, jest wielką szansą dla teologii – może bowiem przyczynić się do pogłębienia pojmowania Boga, człowieka i kosmosu⁴⁴. Oczywiście, sam zwraca on uwagę, że nie bez powodu idea

³⁹ D. Edwards, *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna* (Kraków 2016) 8–13.

⁴⁰ R. Dunbar, *Nowa historia ewolucji człowieka* (Kraków 2015) 28–60.

⁴¹ M. Barbieri, «What is code biology?», *Bio Systems* 164 (2018) 2.

⁴² I. R. Cohen, «Updating Darwin: Information and entropy drive the evolution of life», *F1000Research* (2016) 8.

⁴³ T. Pabjan, *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki* (Kraków 2016) 67–72.

⁴⁴ J.F. Haught, *Responses to one hundred and one questions on God and evolution* (New York 2001) 18.

ewolucji może być odbierana jako niebezpieczna (*dangerous idea*). Dla wielu jest ona dowodem na bezsensowność wszechświata (*meaningless universe*). Teologia nie może jednak udawać, że nie widzi współczesnych odkryć naukowych, lecz musi się z nimi zmierzyć i odkryć ich prawdziwe znaczenie. Każdy namysł nad Objawieniem dokonywany jest wobec konkretnego obrazu świata. Nasza wizja rzeczywistości warunkuje to, w jaki sposób postrzegamy jej historię i rozumiemy jej sens. Dlatego właśnie Bóg przemawia do człowieka na sposób ludzki, a Jego Objawione Słowo musi być stale zgłębiane i na nowo wyjaśniane. Nowy ewolucyjny obraz świata staje się więc częścią teologicznej hermeneutyki⁴⁵ W takim kontekście Haught odważnie stwierdza:

„Mimo wszystko, wyzwanie rzucone przez Darwina okazuje się być wielkim darem dla teologii. Odkrywa bowiem przed nami panoramę życia, która wyprowadza nas z naiwnych i łatwych wyobrażeń *sacrum* (...). Historia opowiedziana przez nauki ewolucyjne może nas oczywiście niepokoić lub dezorientować, lecz nie można odmówić pewnej wielkości, jaka jest słusznie przypisywana wizji Darwina. (...) Powinniśmy dostrzec, że Darwinowski opis drogi, którą podąża wszechświat, jest dla nas faktycznym zaproszeniem, aby raz jeszcze zacząć myśleć o Bogu w wyrazisty i prawdziwie inspirujący sposób”⁴⁶.

Wyprzedzając dalsze analizy, już teraz można stwierdzić, że współczesny dynamiczny obraz świat zadziwiająco koresponduje z biblijnym przesłaniem ukazującym nam Boga Obietnicy i historii zbawienia. Starożytny i przejęty od Greków obraz świata, który przez wieki wywierał wpływ na chrześcijaństwo, ukazywał kosmos jako statyczny cień transcendentnej doskonałości – był tylko znakiem świata idei lub usytuowanego gdzieś „ponad” sklepieniem nieba. Sprzyjało to przyjmowaniu perspektywy, którą Haught nazywa wizją analogiczną lub metafizyką wiecznego teraz. Współczesny obraz świata, w połączeniu z Biblijnym rozumieniem historii, pozwala przyjąć zupełnie inny punkt widzenia: jest nią metafizyka przyszłości.

1.1.3. Teologia w dobie ewolucji

Słowo teologia posiada grecki źródłosłów: *teos* – Bóg i *logos* – słowo, mowa, nauka. Zgodnie z przyjętą konwencją językową (biologia czy kosmologia), można ją zdefiniować jako „naukę o Bogu”. Podobnie jak inne dyscypliny naukowe ma ona swój przedmiot, metodę, język, źródła, założenia a jej rezultatem jest pewien zasób wiedzy⁴⁷.

⁴⁵ J.F. Haught, *God after Darwin*, 9–11.

⁴⁶ Tamże, 24.

⁴⁷ C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię* (Wrocław 1996) 15–18.

Teologia nie jest jednak nauką taką jak wszystkie inne. Pamiętając o tym, co zostało powiedziane wcześniej, trzeba przyznać, że to transcendentny przedmiot teologii czyni ją wyjątkową. Bóg jest Tajemnicą, przerasta rzeczywistość i pozostaje dla niej nieuchwytnym poznawczo horyzontem. Poprzez Objawienie, dane w pełni w Jezusie Chrystusie, Bóg wychodzi ku człowiekowi naprzeciw i zaprasza go do dialogu wiary. Teologia jest więc namysłem nad Bogiem, objawiającym się człowiekowi, oraz nad człowiekiem jako adresatem Objawienia. W szerokim sensie teologia pochyla się nad całą rzeczywistością jako ugruntowaną w Tajemnicy i otwartą na Tajemnicę, którą odkrywa w Chrystusie. Poznanie teologiczne implikuje zatem osobisty akt wiary. Głównym zadaniem teologii nie tyle jest „uchwycenie” swego przedmiotu, co zrozumienie doświadczenia bycia „pochwyconym”.

Naukowy status teologii jest dla wielu kwestią sporną. Z pewnością nie może ona być zaliczona do grona nauk w sensie *science*, gdyż nie mieści się w ich naturalistycznym paradygmacie. Z tego powodu pojawiają się głosy mówiące, że teologii w ogóle nie można nazywać nauką. Miałyby ona być jedynie reliktem przeszłości i nie powinno być dla niej miejsca na uniwersytetach. W dobie nowożytnych odkryć naukowych oraz w świetle teorii ewolucji teologia jest rzekomo niewiarygodna. John Haught streszcza to stanowisko następującymi słowami:

„Jeżeli nie istnieje nic, co skrywałoby się poniżej lub głębiej niż naukowo dostępny świat (...), to nie będzie żadnego logicznego miejsca dla teologicznej interpretacji rzeczywistości (...). Wobec tego najlepiej byłoby, gdyby teologia odeszła w cień dla dobra wszystkich”⁴⁸.

Jednym z powodów takiego podejścia jest diametralna zmiana postrzegania świata, która nastąpiła dzięki odkryciom Darwina. Ewolucyjny obraz rzeczywistości dla wielu wydaje się być sprzeczny z Objawieniem. Dotyczy to także teologów niepotrafiących sprostać wyzwaniom, które stawia przed nimi post-Darwinowska epoka. Nie dziwi więc, że teorię ewolucji nazwano „niebezpieczną ideą”⁴⁹. Dlaczego zatem Haught od-

⁴⁸ J.F. Haught, *Is nature enough? Meaning and truth in the age of science* (New York 2006) 14.

⁴⁹ W 1995 roku ukazała się głośna książka Daniela Dennetta pt. *Darwin's dangerous idea*. Idea Darwina zostaje tam nazwana „niebezpieczną” w odniesieniu do religii. Autor uważa bowiem, że dzięki teorii ewolucji nie ma potrzeby odwoływać się do jakichkolwiek zjawisk nadprzyrodzonych, aby wyjaśnić ewolucyjne przejście jakie dokonało się od pierwszych organizmów biologicznych do ludzi jako istot świadomych i inteligentnych. W konsekwencji nie ma już żadnego miejsca wyjaśnień religijnych ani dla teologii – wszystko można wytłumaczyć dzięki ewolucji. D. Dennet, *Darwin's dangerous idea: Evolution and the meanings of life* (New York 1995).

waża się określić ją mianem „daru” (*gift*) dla teologii? Zanim udzielona zostanie odpowiedź na to pytanie, konieczne jest skrótowe przybliżenie związanych z nim teologicznych kontrowersji.

Druga połowa XIX wieku była czasem wielkiej debaty, która toczyła się wokół teorii ewolucji. W 1860 roku, tuż po publikacji pierwszego wydania *Origin of species*, odbyło się jedno z corocznych spotkań *British Association for the Advancement of Science* na Oksfordzie. Celem tej organizacji była popularyzacja nauki. Warto przywołać dwa głośne wystąpienia, które miały wtedy miejsce. Jednym z nich był wykład Johna Williama Deplera zatytułowany „Intelektualny rozwój Europy rozważany w odniesieniu do poglądów pana Darwina”. Referat stanowił próbę przeniesienia ewolucyjnego spojrzenia na płaszczyznę historycznego rozwoju idei, zwłaszcza w kontekście teorii selekcji naturalnej. Kolejnym głosem w dyskusji był komentarz biskupa Oxfordu Samuela Wilberforca, który wskazał na problemy metodologiczne wiążące się z tak szerokim zastosowaniem teorii ewolucji. Swoje wystąpienie podsumował ironicznym stwierdzeniem dyskredytującym ideę ewolucyjnej genezy człowieka. Był to początek zaciętej dyskusji, która w wielu środowiskach trwa do dzisiaj⁵⁰.

Wydarzenia, które miały miejsce na Oksfordzie w 1860 roku, dobrze obrazują pierwotne stanowisko teologów wobec teorii ewolucji. W przeważającej mierze było to nastawienie negatywne lub przynajmniej charakteryzujące się dystansem i dużą rezerwą, co widać wyraźnie w wypowiedziach papieży końca XIX i początku XX wieku. Spór pomiędzy biskupem Wilberforcem a Johnem Deplerem pokazuje również, w czym tkwi siła i przełomowa rola teorii Darwina. Idei ewolucji nie można ograniczyć jedynie do kwestii genezy gatunków, choć właśnie tutaj odnosi ona największe sukcesy. Na samym poziomie biologicznym niektórzy wyróżniają szczególną teorię ewolucji (mikroewolucja) i ogólną teorię ewolucji (makroewolucja). Pierwsza z nich opisuje drobne zmiany zachodzące w organizmach jednego gatunku w krótkim przedziale czasowym. Druga jest teorią pochodzenia gatunków, które dzięki mutacjom, dziedziczeniu genetycznemu i naturalnej selekcji wyłoniły się najprawdopodobniej z jednego źródła⁵¹. Jednak ewolucja to więcej niż sama tylko biologia, gdyż jest obecna także w kosmologii. Jak już wspomniano, standardowy model kosmologiczny i obserwacje astronomiczne pozwalają traktować ewolucję jako globalne zjawisko charakteryzujące wszechświat. Jednak także

⁵⁰ O. Pedersen, *Dwie księgi*, 323–327.

⁵¹ Tarasiewicz, «Jan Paweł II wobec ewolucjonizmu», w: P. Jaroszyński, *Ewolucjonizm czy kreacjonizm* (Lublin 2008) 208–209.

w tym wypadku, ewolucji nie można redukować tylko do poziomu kosmologii. Siła samej idei ewolucji tkwi w fundamentalnej roli, jaką odgrywa ona wobec współczesnych nauk, które chcą być wierne własnej metodologii i paradygmatom. Michał Heller stwierdza:

„Ostatecznym wyjaśnieniem dla metody empirycznej może być tylko ewolucja: cofający się, i niemogący wyjść poza siebie, ciąg następników i poprzedników. W tym sensie obraz świata kreślony przez nauki przyrodnicze musi być ewolucyjny”⁵².

Ewolucja jest więc naczelną zasadą nauki w sensie science. Jest ona sposobem postrzegania i tłumaczenia rzeczywistości, dlatego nie tyle jest to teoria naukowa, co meta-naukowa. Dowodzi tego próba Deplera, która już 170 lat temu próbował ekstrapolować pojęcie naturalnej selekcji na płaszczyznę historii myśli ludzkiej.

Jeżeli ewolucja jest ideą zagrażającą teologii, to właśnie w takim sensie. Metafizyczne roszczenia do uznania ewolucji za główną zasadę rzeczywistości sprawiają, że według wielu opinii teologia powinna ustąpić miejsca wyjaśnieniom socjologicznym czy psychologicznym. Z perspektywy neodarwinizmu wszelkie ostateczne wyjaśnienie rzeczywistości znajduje się w bezosobowych mechanizmach sterujących ewolucją. Zatem, aby wytłumaczyć istnienie religii czy idei bóstwa, wystarczy odwołać się do pojęcia adaptacji biologicznej. Skoro religia pojawiła się w historii ludzkości i przetrwała, to tylko dlatego, że zwiększała szanse na przeżycie jednostki czy społeczeństw – była ewolucyjnie przydatna. Z punktu widzenia teologii takie wyjaśnienie jest w oczywisty sposób niewystarczające⁵³. Może rodzić się zatem wątpliwość, czy słuszna jest teza Haughta, iż teoria ewolucji jest darem dla teologii. Teza ta będzie zasadna tylko wtedy, gdy owego „daru” nie będzie się utożsamiać z naturalizmem naukowym. Profesor z Georgetown jest świadomy wielu zagrożeń płynących z redukcjonistycznego spojrzenia na rzeczywistość, które towarzyszy niektórym ewolucjonistom⁵⁴. Metafizyka przyszłości jest jednak czymś zupełnie innym niż pseudo-metafizyka ewolucyjna. Aby to lepiej zrozumieć, potrzeba odwołać się do rozwijanej przez Haughta idei *layerd explanation*⁵⁵. Kwestia ta zostanie szczegółowo podjęta w trzeciej części bieżącego rozdziału. W tym miejscu wystarczy wspomnieć, że teologia tłumaczy rzeczywistość na innym poziomie niż nauki przyrodnicze. Patrzy ona „głębiej niż Darwin”.

⁵² M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia* (Kraków 2014) 156.

⁵³ J.F. Haught, *Deeper than Darwin: The prospect for religion in the age of evolution* (Boulder 2003) 1–3.

⁵⁴ J.F. Haught, «Is nature enough? No», *Zygon* 38 (4; 2003) 778–781.

⁵⁵ J.F. Haught, *Making sense of evolution*, 23–25.

Po-Darwinowski obraz świata, z którym wiąże się metafizyka przyszłości, sam w sobie nie jest zagrożeniem dla chrześcijaństwa. Jak pokazano wcześniej, dobrze koresponduje on z biblijną prawdą o Bogu, który działa poprzez swe obietnice i przemienia świat w historię zbawienia. Trzeba przyznać, że ewolucja budziła także na tej płaszczyźnie wiele wątpliwości. Teologia zdążyła bowiem przywiązać się do przednaukowej wizji statycznego kosmosu, którą pozornie łatwiej można było zsynchronizować z literalną interpretacją opisów biblijnych. John Haught jednak stwierdza: „Pomimo swojej początkowej nieufności wobec Darwina, Kościół nigdy oficjalnie nie odrzucił ewolucji”⁵⁶. Profesor zauważa przy tym, że w nowożytnej historii myśli katolickiej można wyróżnić kilka ważnych momentów, które przetrwały kościelne szlaki, sprawiając, że teologia mogła wejść w pewien dialog z ideą ewolucji⁵⁷.

Pierwszym punktem zwrotnym była encyklika *Providentissimus Deus* (1893), w której papież Leon XIII stwierdził, że katolicy czytając Biblię, nie powinni w niej szukać naukowych informacji. Pismo Święte nie może służyć za podstawę do obalania czy potwierdzania teorii naukowych, które podlegają własnym formom weryfikacji. Biblia nie jest źródłem wiedzy naukowej, lecz prawd zbawczych⁵⁸. Dalej należy wymienić kontrowersyjną dla wielu encyklikę *Humani generis* papieża Piusa XII, który w roku 1950 ostatecznie stwierdził, że teoria ewolucji może być zgłębiana przez myślicieli katolickich. Przypomniawszy przy tym konieczności pozostania wiernym teologicznej prawdzie o bezpośrednim pochodzeniu duszy ludzkiej od Boga⁵⁹. Warto także wspomnieć o roli, jaką odegrał francuski jezuita i geolog Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955). Można stwierdzić, że rozpoczyna się od niego nowy sposób uprawiania teologii, która nie tylko uwzględnia ewolucyjny obraz świata, ale czyni go przedmiotem swego namysłu i źródłem inspiracji. Oczywiście, już wcześniej pojawiali się myśliciele chrześcijańscy, którzy w przychylny sposób spoglądali na teorię ewolucji, jak chociażby John Zah (1851–1921). Nikt jednak nie wywarł tak ogromnego wpływu na przemianę recepcji teorii ewolucji w teologii jak Teilhard de Chardin. Chociaż nie wszystkie jego idee były aprobowane przez Kościół, to jest on autorem chętnie czytany także dziś, po ponad 60 latach od jego

⁵⁶ J.F. Haught, *Resting on the future*, 30.

⁵⁷ Tamże, 31–33.

⁵⁸ Leon XIII, *Providentissimus Deus* [28–30].

⁵⁹ Pius XII, *Humani generis* [36].

śmierci. Sam Haught często szuka inspiracji w dziełach tego francuskiego jezuitę⁶⁰. Należy przywołać także orędzie wygłoszone w 1996 roku przez papieża Jana Pawła II. Stwierdził on w nim, że „nowe zdobycze nauki każą nam uznać, że teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą”⁶¹. Wskazywał także na konieczność teologicznego namysłu nad ewolucją⁶². Współcześnie – w dobie ewolucji, teologia nie tylko może, ale wręcz musi więc zmierzyć się z tą ideą. Papież mówił o potrzebie oceny różnych interpretacji teorii ewolucji, do czego teologia jest uprawniona jako pewien rodzaj „meta-namysłu” nad rzeczywistością. Zdaje się jednak, że sama interpretacja nie wyczerpuje zadań teologów. Według Haughta, ewolucja powinna być przedmiotem ich badań, a w następnej kolejności pewnym źródłem inspiracji. W innym przypadku idea Darwina zamiast być darem dla teologii, stanie się faktycznie zagrożeniem dla religii jako takiej.

John Haught dostrzega, że teoria ewolucji niesie ze sobą w zasadzie nie jedną, lecz dwie idee, z którymi w szczególny sposób musi zmierzyć się teologia. Pierwszą jest opinia, że wszystkie żyjące istoty posiadają wspólnego przodka i w konsekwencji są historycznie i organicznie połączone. Może wydawać się, że godzi to w biblijną prawdę o wyjątkowej godności człowieka stworzonego na Boży obraz i podobieństwo. Drugą jest sama teoria naturalnej selekcji, która bezwzględnie obnaża trudną prawdę o świecie: fenomen życia już w swoich podstawowych przejawach charakteryzuje się cierpieniem i walką o przetrwanie. Nie jest łatwo pogodzić tę brutalną wizję rzeczywistości z prawdą o Bogu, który jest Stworzycielem świata i jest dobry⁶³. Błędna interpretacja tych idei nie tylko jest zagrożeniem dla religii, ale wykrzywia prawdziwy obraz świata i człowieka. Teologia nie musi jednak odrzucać idei Darwina, lecz może zrozumieć je w świetle odpowiedniej hermeneutyki.

Jak twierdzi profesor Georgetown University, teologiczna interpretacja ewolucjonizmu powinna posiadać swój punkt wyjścia w obrazie somo-ofiarującego się Boga Obietnicy (*a self-giving promising God*), jaki został nam ukazany w Jezusie z Nazaretu. Objawiona w Chrystusie prawda o „uniżeniu Boga” (*descent of God*) i o „Bogu przyszło-

⁶⁰ J.F. Haught, «In search of God for evolution: Paul Tillich and Pierre Teilhard de Chardin», *Zygon* 37 (3; 2002) 539–553.

⁶¹ Jan Paweł II, «Orędzie życia. Przesłanie Ojca Świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk (22 października 1996 r.) [4]», *W drodze* (9; 1997) 44.

⁶² Jan Paweł II, «Magisterium Kościoła wobec ewolucji», *OsRomPol* 18 (1; 1997) 18–19.

⁶³ J.F. Haught, *God after Darwin*, 25–27.

ści” (*futurity of God*) jest niezwykle istotna dla zrozumienia tego, czym w ogóle jest ewolucja⁶⁴. Bóg ciągle otwiera świat na nową przyszłość poprzez swoje obietnice. Ostatecznie zaś ową przyszłością świata jest spełnienie obietnic Boga, co w szczególny sposób objawia Zmartwychwstanie Chrystusa. Bóg przez swoją miłość pozwala światu na osiągnięcie nowości w ramach pewnej autonomii – świat otrzymuje od Boga realną wolność. Wiąza się z tym próby i błędy, które towarzyszą ewolucji – jej koszty i ślepe zaułki. Zrazem to sam Bóg jest celem i kresem rozwoju świata. Boża wierność jest gwarancją tego, że kosmos posiada realną przyszłość, a w konsekwencji także sens. Haught dostrzega, że po Darwinie życie nie może już być rozumiane w kategoriach projektu, lecz raczej dramy. Teologia może ulokować tę dramę w samym życiu Boga. Można powiedzieć metaforycznie, że stawanie się wszechświata, ewolucja życia i emergencja świadomości, są nieustannie wplatanie w królestwo niebieskie⁶⁵. Amerykański teolog nawiązuje w tym miejscu do filozofii procesu Whiteheada, co zostanie szerzej omówione w dalszej części pracy. Dla obecnych rozważań istotne jest zaś to, że Objawienie dane w Jezusie Chrystusie rzuca nowe światło na ewolucję. Można nawet stwierdzić, że tylko dzięki Objawieniu można odkryć prawdziwy sens ewolucji jako takiej:

„Według teologii ostateczne źródło nowości, które nadaje estetyczny wymiar dramie życia i całemu wszechświatowi, znajduje się w tym, co autorzy biblijni odnoszą do Boga. W Biblii Bóg jest nie tylko podstawą porządku, ale również źródłem nowości i zadziwienia”⁶⁶.

Przedstawione myśli Haughta świadczą, że dostrzega on szczególne zadanie dla teologii po Darwinie. Tylko teologia posiada wystarczające narzędzia, aby ukazać prawdziwy sens ewolucji, która w pełni zrozumiała staje się dopiero w świetle Bożego obrazu objawionego w Jezusie Chrystusie. Nie oznacza to, że teologia może pozwolić sobie na ingerencję w badania naukowe. Posiada ona natomiast prawo do oceny interpretacji tych wyników oraz do podania własnej. Musi oczywiście być przy tym uczciwa i rzetelna metodologicznie, aby nie mieszać różnych poziomów wyjaśniania rzeczywistości (naukowego i religijnego), ale by prawidłowo łączyć je w jednej spójnej wizji. Jak zauważa amerykański teolog: „Teologia posiada odpowiednie kompetencje, aby łączyć ze sobą

⁶⁴ J.F. Haught, *Christianity and science*, 25–27.

⁶⁵ J.F. Haught, «Robert Ulanowicz and the possibility of a theology of evolution», *Axiomathes* 22 (2012) 266.

⁶⁶ J.F. Haught, *Making sense of evolution*, 82–83.

istotę naukowego rozumienia natury i religijne doświadczenie samo-ofiarującej się Tajemnicy”⁶⁷. Teolog nie musi zatem obawiać się po-Darwinowskiej wizji rzeczywistości. Przeciwnie, powinien on potraktować ideę ewolucji jako kontekst badawczy, a nawet uczynić ją przedmiotem swojego teologicznego namysłu.

1.2. Teologia wobec nowego ateizmu

1.2.1. Nowy kształt ateizmu

„Nieodwołalnie przeminęły dni uprzejmego ateizmu” – stwierdza w swojej książce *Dawkins kontra Bóg* Scott Hahn, współczesny apologeta i teolog⁶⁸. W naszych czasach ateizm obrał niezwykle agresywną formę i odważnie wkracza do przestrzeni publicznej, domagając się usunięcia z niej religii. Czołowi przedstawiciele nowego ateizmu – Richard Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens i Daniel Dennett – określają się sami jako „czterej jeźdźcy”⁶⁹. Książki tych autorów biją rekordy popularności i osiągają rangę bestsellerów. Warto wymienić chociażby *The God delusion* Dawkinsa czy *The end of faith* Harrisa, które są czytane na całym świecie i zostały przetłumaczone na wiele języków, w tym również na język polski. Nowy ateizm jest ruchem nie tylko o charakterze intelektualnym, ale także społecznym, kulturowym, a nawet politycznym⁷⁰. John Haught zadaje jednak pytanie o to, na ile nowy ateizm można faktycznie nazwać „nowym”⁷¹.

Badacze tego zjawiska wyróżniają cały szereg cech, które sprawiają, że zasługuje on na określenie neo-ateizmu⁷². W pierwszej mierze współczesny ateizm jest nazywany „nowym” z powodu swej agresji i maniackalnej walki z religią. Trzeba pamiętać jednak, że ateizm jaki znamy z systemów totalitarnych oparty choćby na marksizmie, był

⁶⁷ J.F. Haught, *Christianity and science*, 47.

⁶⁸ S. Hahn, B. Wicker, *Dawkins kontra Bóg. Upadek nowego ateizmu w świetle nauki* (Warszawa 2017) 7.

⁶⁹ Trzeba przyznać, że Daniel Dennett, choć jest zaliczany do grona „jeźdźców”, to w swoich poglądach i sposobie argumentacji zdecydowanie odbiega od pozostałych z nich. Jest on o wiele mniej agresywny względem religii, zaś jego publikacje mają charakter wybitnie naukowy. Choć wspierają one ruch nowego ateizmu, to należy je oddzielić pewną linią od książek Dawkinsa, Harrisa i Hitchensa. Tak czyni też John Haught, który w swojej apologii skupia się głównie na poglądach tych trzech myślicieli. Jednak, zważywszy na powszechnie przyjętą nomenklaturę, w poniższych akapitach słowa „jeźdźcy” będą oznaczać czterech przedstawicieli nowego ateizmu.

⁷⁰ Jego początek jest wiązany często z reakcją na zamachy terrorystyczne w Nowym Jorku 11 IX 2001 roku, które posiadały w dużej mierze podłoże religijne. M. Dobrzeńcki, «Nowy i jeszcze nowszy ateizm, czyli o prawdziwy ateizm jest trudno», *WST* 27 (2; 2014) 13.

⁷¹ J.F. Haught, *God and the new atheism. A critical response to Dawkins, Harris, and Hitchens* (Kentucky 2008) 15–27; J.F. Haught, «How new is the new atheism?», *Journal for the Liberal Arts and Sciences* 15 (2008) 9–21.

⁷² T. Sieczkowski, «Nowy ateizm i jego wróg», *Hybris* XIX (2012) 35–37.

o wiele bardziej wojujący niż ten współczesny. „Czterej jeźdźcy” wyróżniają się w pewnej mierze swoją retoryką, która posiada częściej charakter kpiny i szyderstwa niż filozoficznych dociekań. Jednak tego typu pseudointelektualna argumentacja także nie jest czymś, co pojawia się w historii po raz pierwszy. Można mówić o nowości dzisiejszego ateizmu, która wynika z jego podejścia naukowego i ewolucyjnego. Jest to próba redukcji religii do zjawiska psychologiczno-społecznego, rzekomego zdemaskowania jej i zrozumienia zgodnie z paradygmatem naturalistycznym. Daniel Dennet w książce *Breaking the Spell* wręcz tryumfalnie obwiesza, że religia jest zupełnie naturalnym fenomenem, który można wyjaśnić za pomocą teorii ewolucji i zasady doboru naturalnego. Podobne podejście prezentowali jednak już tacy myśliciele jak Oparin, który w pierwszej połowie XX wieku zaproponował teorię abiogenezy głównie po to, aby wyeliminować z wszelkich rozważań nad życiem odniesienie do nadprzyrodzoneści.

Stosunek „czterech jeźdźców” do nauki jest czymś charakterystycznym – można go określić jako scjentystyczny dogmatyzm. Zdaje się, że wiara, jaką pokładają oni w naturalistycznym paradygmacie, nosi znamiona fanatyzmu. Ciekawe jest, że z jednej strony definiują oni termin „wiara” jako „przekonanie bez uzasadnienia” (*belief without evidence*)⁷³, a z drugiej zaś sami absolutnie wierzą w nakreślony przez siebie scjentystyczny i ateistyczny program. Jak z przekąsem zauważa John Haught, zgodnie z tą definicją, to właśnie nowych ateistów należałoby uznać za ludzi niezwykle „wierzących”⁷⁴. Jest to pewna nowość, jednak takie podejście w pewnej mierze było obecne już u myślicieli pozytywistycznych. Dodatkowo, jeżeli porównamy nowy ateizm z poglądami takich filozofów jak Nietzsche czy Sartre, to okazuje się, że ruch ten w swoich zasadniczych tezach czy sposobach argumentacji nie jest aż tak oryginalny, jak chcieliby tego sami „jeźdźcy”. Profesor z Georgetown twierdzi, że na wielu płaszczyznach nowy ateizm jest tylko wersją „soft” znanych nam z historii filozofii poglądów „wielkich” ateistów. Można przypuszczać, że mogliby oni się nie utożsamiać z poglądami swoich rzekomych spadkobierców. „Na moich zajęciach nowe książki Dawkinsa, Harrisa i Hitchensa nigdy nie mogłyby znaleźć się na liście wymaganych lektur. Te tyrady wzmagalby bowiem w studentach ignorancję nie tylko do religii, ale paradoksalnie do samego ateizmu” – stwierdza

⁷³ S. Harris, *Koniec wiary. Religia, terror i przeszłość rozumu* (Nysa 2012) 69–80.

⁷⁴ „Obrona ateizmu, której dokonuje Dawkins nie jest wynikiem zastosowania naukowych metod, lecz jego niezachwianej wiary w to, że współczesna nauka wyczerpuje wszelkie poziomy wyjaśnienia nie pozostawiając żadnego miejsca dla innych ujęć”. J.F. Haught, *Resting on the future*, 7; F. Nonyelu, «Christian theology and the new atheism: the hierarchy of explanation», TwP 10 (1; 2016) 154–155.

Haught⁷⁵. Według niego, nowy ateizm z merytorycznego punktu widzenia jest przede wszystkim karykaturalną narracją o złym postępowaniu ludzi, którzy wierzą w Boga. Mimo to ruch ten charakteryzuje się pewną „nowością” – jednak należy jej szukać na bardzo specyficznej płaszczyźnie.

Tym, co w rzeczywistości najbardziej odróżnia „czterech jeźdźców” od ich poprzedników, jest fakt, że choć odrzucają ideę Boga, to zarazem pragną zachować większość wartości, które znamy z chrześcijaństwa. Postulują oni pielęgnację takich postaw, jak: prawda, sprawiedliwość, współczucie, altruizm czy troska o słabszych. Uważają ponadto, że odrzucenie religii pomoże w dalszym rozwoju wspomnianych wartości. Tu właśnie skrywa się prawdziwa „nowość” omawianego ruchu. Gdy Fryderyk Nietzsche mówił o „śmierci Boga”, to nie uciekał od wynikających z tej tezy konsekwencji – postulował nową wizję człowieka i moralności. Zupełnie inaczej czynią „czterej jeźdźcy”. Proponują wizję człowieka i pewnej pseudo-świętości, która z pozoru jest bardzo podobna do chrześcijańskiej. Twierdzą jednak, że idea Boga jest na tej drodze nie tylko zbędna, ale wręcz szkodliwa, niebezpieczna i śmiertelnie trująca. Szczególnie godna uwagi jest w tym miejscu książka Sama Harrisa *The end of faith. Religion, terror, and the future of reason*. Harris przedstawia w niej coś na kształt nowej wersji starożytnych Czterech Szlachetnych Prawd Buddy. Zostaną one przytoczone w tym miejscu, gdyż jak twierdzi nasz teolog, pozostali z „jeźdźców” głoszą dokładnie te same poglądy. Są one czymś najbardziej charakterystycznym dla całego zjawiska nowego ateizmu.

- Pierwsza prawda: Życie człowieka jest cierpieniem. Ponieważ Bóg nie istnieje, najlepsze co możemy zrobić, to dążyć do świata, w którym szczęście i dobrobyt są zapewnione jak największej ilości jednostek.
- Druga prawda: Wiara jest przekonaniem nieposiadającym podstaw i zaturuwa człowieka. Jest ona niczym chciwe i zdradliwe pragnienie – *greede desire* – hamujące człowieka na drodze do realnego szczęścia.
- Trzecia prawda: Jedyne sposobem na ochronienie ludzkości przed cierpieniem to wyplenienie wszelkiej wiary z powierzchni ziemi. Tylko koniec wiary daje jakąkolwiek nadzieję na ocalenie świata.
- Czwarta prawda: Drogą do wyeliminowania wiary jest podążanie ścieżkami wyznaczonymi przez naukowe metody⁷⁶.

⁷⁵ J.F. Haught, *God and the new atheism*, 6.

⁷⁶ Tamże, 1–14.

Do powyższych tez można dodać jeszcze szczególną ideę nowej duchowości obecną u Harrisa. Ma być ona w pierwszej mierze czymś zupełnie innym niż religia oraz suponowana przez religię relacja z transcendencją. „Duchowość trzeba odróżnić od religii” – pisze autor⁷⁷. Religie, zwłaszcza te abrahamowe, są według niego trucizną i zagrażają prawdziwej duchowości, gdyż „są nieuleczalnie dualistyczne i opierają się na wierze”⁷⁸. Pominięte zostaną w tym miejscu szczegółowe rozważania Harrisa, najważniejszy jest natomiast wniosek, który w wyraźny sposób przoduje w jego wizji: świat potrzebuje przebudzenia, którym jest porzucenie wszelkiej religii – w innym przypadku świat będzie stale cierpieł. Odrzucenie Boga jawi się tu jako pierwszy krok ku prawdziwej samorealizacji, szczęściu i nowej moralności. Wejście na drogę ateizmu miałyby być właściwym oświeceniem dla nowych świętych – ludzi świętych bez wiary, świętych bez Boga. Wiara w Boga miałaby być najgorszą trucizną jaka istnieje – zatruwając życie społeczne, rzekomo jest ona źródłem największych nieszczęść, tragedii i potworności. Podsumowując, tym co najbardziej wyróżnia nowy ateizm, jest przekonanie, że wiara jest czymś moralnie złym.

Ciekawe jest, że nie wszyscy współcześni przedstawiciele ateizmu zgadzają się z takimi poglądami. Interesującą polemikę z „czterema jeźdźcami” podejmuje Frans de Waal, światowej sławy prymatolog, który sam deklaruje się jako osoba niewierząca. Naukowiec ten zajmuje się poszukiwaniem śladów altruizmu wśród naczelnych i na podstawie swoich badań uważa, że moralność jest starsza od religii. Mimo to stwierdza:

„Biologia pomaga nam zrozumieć specyfikę naszej moralności. Ale oferowanie na tej podstawie rad moralnych uważam za przesadę. (...) Nie dowiemy się, jak moralność wyglądałaby bez religii. Wymagałoby to wizyty w takiej kulturze, która nie jest i nigdy nie była religijna. Fakt, że takie kultury nie istnieją, powinien nam dać do myślenia”⁷⁹.

Przywołane słowa są dobrym wprowadzeniem do opinii Haughta, który podejście nowego ateizmu do moralności uważa za niezwykle naiwne. Tak bowiem trzeba nazwać opinię, według której cała moralność może być oparta tylko na tym, co „jeźdźcy” nazywają uzasadnieniem (*reason*) w sensie naturalistycznym. Wierzą oni, że ludzie wyswobodzeni z jarzma wiary nie tylko dalej będą kultywować te same wartości co wcześniej, jak choćby altruizm, ale nawet postąpią naprzód na drodze moralnej doskonałości. Jest

⁷⁷ S. Harris, *Przebudzenie. Duchowość bez religii* (Łódź 2015) 17.

⁷⁸ Tamże, 31.

⁷⁹ F. de Waal, *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych* (Kraków 2018) 32.

to stanowisko całkowicie inne od opinii Nietschego, który twierdził, że religia opóźnia nadejście nadczłowieka. W jego oczach chrześcijanin był kimś słabym, a współczucie i poświęcenie były błędem hamującym ludzkość. Natomiast, według nowych ateistów, to człowiek niewierzący może współczuć w pełni i lepiej poświęcać się dla innych⁸⁰. Czy takie podejście Nietsche uznałby za intelektualnie uczciwe? Warto w tym miejscu zadać pytanie o to, co faktycznie miałyby być źródłem moralności, jeżeli odrzuci się Boga.

Historia filozofii pokazała nam, jaki trud musiał podjąć Kant, gdy postulował istnienie imperatywu moralnego wpisanego w naturę człowieka, aby zmierzyć się z powyższym zagadnieniem. Trzeba stwierdzić, że Dawkins nie ucieka przed pytaniem o moralność, jednak jego spojrzenie nie sięga aż tak głęboko. Z pewnych powodów wybiera on drogę na skróty. Amoralny proces naturalnej selekcji z trudem może być odczytany jako ostateczne wyjaśnienie moralnych zachowań, choć coraz częściej podejmowane są takie próby. Według nowych ateistów religijne symbole są puste i bezwartościowe, ponieważ stanowią tylko wytwór ewolucji⁸¹. Idąc tym tokiem myślenia, należałoby stwierdzić, że zasady moralne nie posiadają także żadnej wartości, ponieważ mają dokładnie takie samo źródło. Nie dziwi zatem, że nowy ateizm doszukuje się podstaw moralności w pewnym społeczno-kulturowym sumieniu. W wywiadzie przeprowadzonym przez Fransa Roesa w 1997 roku Dawkins stwierdził: „w naszym życiu politycznym i społecznym mamy wszelkie prawo odrzucić darwinizm, deklarując, iż nie chcemy żyć w świecie rządzonego darwinowskimi regułami”⁸². Jest to dosyć ciekawy przykład tego, jak wybitny biolog i czołowy popularyzator teorii ewolucji, wypiera się Darwina, aby nie odwoływać się do pojęcia Boga przy uzasadnianiu istnienia prawa moralnego. Teologia dla kontrastu nie musi negować naukowych odkryć, mówiących o naturalnych czynnikach, które wpłynęły na historyczne kształtowanie się życia moralnego. Twierdzi ona bowiem, że w owo ewolucyjne przebudzenie ku moralności było zaangażowane coś więcej. Jednym zdaniem: moralność jest zakorzeniona w transcendencji. Nie chodzi przy tym o interwencjonistyczną interpretację pochodzenia prawa naturalnego, ale o jego ostateczne uzasadnienie, które znajduje się w Bogu. Darwinizm nie wystarczy, aby wyjaśnić nasze zaangażowanie w to, co moralnie dobre⁸³. Również samo odwołanie się społeczno-kulturowego sumienia, które nie byłoby zakorzenione w Bogu, nie rozwiązuje tej kwestii. Wystarczy wspomnieć,

⁸⁰ J.F. Haught, *God and the new atheism*, 20–22.

⁸¹ J.F. Haught, *The new cosmic story. Inside our awakening universe* (New Heaven 2017) 118.

⁸² Cytat za: F. de Waal, *Bonobo i ateista*, 62.

⁸³ J.F. Haught, *Science and faith. A new introduction* (New York 2012) 112.

że nazizm i antysemityzm również szukał podpory dla swoich tez w społecznej zgodzie i swoście rozumianym dobru wspólnym⁸⁴. Bez odniesienia do Boga sam termin „dobro” gubi swoją głębię ontologiczną. Wobec tego John Haught zadaje pytanie:

„Dawkins stwierdza, że biblijny Bóg jest potworem; Harris, że Bóg jest złem; Hitchens, że Bóg nie jest wielki. Jednak bez pewnego ustalonego rozumienia praworządności, jak można odróżnić to, co jest potworne, złe i *nie-wielkie* od tego, co przeciwne?”⁸⁵.

Powyższe słowa zwracają uwagę na błąd nowego ateizmu. Postulowany wzrost moralny, który miałby być możliwy dzięki odrzuceniu religii, jest przykładem bardzo życzeniowego sposobu myślenia. Stanowi on przy tym istotę „oświecenia”, które według „jeźdźców” ma ocalić świat. Wspomniany już de Waal zauważa, że nowi ateści nazywają siebie mianem *the brights*, czyli oświeconymi. „Pogląd świętego Pawła, że to niewierzący żyją w ciemności, zastąpili oni jego przeciwieństwem: tylko niewierzący ujrzeli światło” – stwierdza uczony⁸⁶. Na tej podstawie można skojarzyć nowy ateizm z pewnym nurtem, który atakował chrześcijaństwo już od starożytności, przyjmując przy tym wielorakie formy. „Czterej jeźdźcy” nie są pierwszymi „oświeconymi”, którzy obiecują wyzwolenie dzięki czystemu poznaniu rzeczywistości. Podobna postawa cechowała gnostyków. Zbieżność zachodzącą pomiędzy tym starożytnym prądem a współczesnymi *the brights* dostrzega także John Haught. Mówi on nawet o tym, że gnostycki sposób myślenia stanowi jedno z kulturowych źródeł nowego ateizmu⁸⁷. Profesor stwierdza:

„Cel Dawkinsa, aby w sposób czysto naukowy odpowiedzieć na pytanie o Boga (...) jest przykładem poznawczego purytanizmu cechującego wysiłek starożytnych gnostyków, którzy pragnęli dojść do czystej wiedzy o Bogu, a rozpoczynali od zaprzeczenia Wcieleniu”⁸⁸.

Taka redukcja pytania o Boga stanowi nie tylko przykład epistemologicznej ignorancji, ale dodatkowo kryje w sobie sam rdzeń gnostyckiego myślenia. Jest to postulat, według którego człowiek może poznawczo uchwycić całą istniejącą rzeczywistość, w tym także Boga, który miałby być jej zwyczajnym elementem. Ten sposób rozumowania jest faktyczną negacją jakiegokolwiek transcendencji i niesie w sobie obietnicę zbawienia przez poznanie. Poznanie to jest zaś domeną ludzi zdolnych do bycia oświeconymi,

⁸⁴ J.F. Haught, *God and the new atheism*, 73.

⁸⁵ Tamże, 26.

⁸⁶ F. de Waal, *Bonobo i ateista*, 32.

⁸⁷ J.F. Haught, *God and the new atheism*, 96.

⁸⁸ Tamże, 103–104.

czyli posiadających szczególne predyspozycje. W przypadku nowego ateizmu miałyby to być inteligencja i odwaga konieczna do odrzucenia hipotezy Boga. Haught ma więc zdecydowaną rację, gdy mówi o gnostyckim dziedzictwie „czterech jeźdźców”. Warto jednak wspomnieć, że nie dostrzega on dodatkowego źródła, o którym mówi adhortacja *Gaudete et exsultate* – pelagianizmu.

Papież Franciszek we wspomnianym dokumencie mówi o dwóch fałszywych drogach świętości, które także dziś wkradają się do myślenia wielu osób. Jedną z nich jest gnostycyzm, który „doprowadził do powstania innej starej herezji” – pelagianizmu⁸⁹. Mówiąc skrótowo, istotą ruchu pelagiańskiego była błędna antropologia, według której człowiek sam, o własnych siłach i bez pomocy łaski, może zasłużyć na zbawienie. Pelagiusz, od którego bierze nazwę ten błąd doktrynalny, odrzucał nauczanie o grzechu pierworodnym oraz marginalizował znaczenie odkupienia Chrystusa i rolę Bożej łaski. Kościół wierzy, że to Chrystus, prawdziwy Bóg i człowiek, jest jedyną drogą świętości. Dla Pelagiusza tą drogą był zaś sam człowiek i jego ascetyczny wysiłek. Odkupienie Chrystusa miałyby mieć więc jedynie charakter przykładu. W praktyce pelagianizm jest propozycją świętości bez Boga. Ta sama wizja antropologiczna jest obecna w książkach „czterech jeźdźców”, którzy twierdzą, że po odrzuceniu hipotezy Boga, ludzkość osiągnie utopijne szczęście dzięki nauce i wspólnym dążeniom ku dobru. Myślenie pelagiańskie jest więc drugim kulturowym źródłem nowego ateizmu⁹⁰. Chodzi tu o wyidealizowaną antropologię, nieuwzględniającą trudnej prawdy o człowieku, którą Kościół przekazuje przez dogmat o grzechu pierworodnym. Jest to prawda o tym, że człowiek potrzebuje zbawienia. Doskonałość moralna i osiągnięcie stanu szczęścia w oparciu o ludzkie wysiłki jest utopią, która kusi od wieków. W rzeczywistości zbawienie nie jest jednak czymś, co można samemu osiągnąć, lecz czymś, co można otrzymać jako dar. Wyidealizowany i utopijny obraz człowieka sprawia, że nowy ateizm jest ruchem o charakterze pelagiańskim. Fałszuje on nie tylko obraz Boga, lecz także człowieka. Gnostyckie spojrzenie na rzeczywistość z jednej strony redukuje pytania o Boga do kategorii hipotezy, z drugiej strony spłyca pytanie o naturę i zbawienie człowieka. Rodzi to błędną antropologię, która jest wręcz hiper-pelagiańska. Jest to bowiem nie tylko nadzieja na zbawienie „bez Boga”, lecz również na zbawienie „wbrew Bogu”.

⁸⁹ Papież Franciszek, *Gaudete et exsultate* [47].

⁹⁰ Idee pelagiańskie powracał w historii Kościoła w przeróżnych formach, czego przykładem jest potępiony przez Kościół semipelagianizm. II Synod w Orange, «O łasce przeciwko semipelagianom», w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Synody i kolekcje praw*, tom VIII: *Dokumenty synodów od 506 do 553 roku* (Kraków 2014) 128–137.

Jak pokazano, tym co najbardziej cechuje nowy ateizm, jest myśl, że religia zagraża ludzkości i jest źródłem wszelkich nieszczęść. Według „jeźdźców” wiara jest zdradliwym pragnieniem, które hamuje człowieka i wykrzywia jego moralność. Jedyną nadzieją na ratunek jest „oświecenie”, które ma przynieść nauka, rzekomo obalająca istnienie Boga. Dzięki porzuceniu tej niepotrzebnej „hipotezy” ludzkość będzie szczęśliwsza i wreszcie będzie mogła iść utopijną drogą moralnej doskonałości i rozwoju. „Jeźdźcy” postulują przy tym zachowanie niektórych wartości chrześcijańskich takich jak altruizm czy prawda, które dopiero w wolności od religii będą mogły być prawdziwie kulturowane. Tak zarysowany kształt nowego ateizmu odsłania nam nie tylko karykaturalny obraz Boga, ale także człowieka i świata. Jest to obraz wybitnie gnostycki i pelagiański. Sama historia jest najlepszym falsyfikatorem tez nowego ateizmu. Miniony wiek, w którym ludzkość doświadczyła dwóch wojen światowych, obozów koncentracyjnych, prześladowań, niesprawiedliwości i terroryzmu, pokazuje jak bardzo człowiek potrzebuje zbawienia. Ignorancją jest doszukiwanie się genezy wszelkiego cierpienia w idei Boga i wiary – to jest właśnie „przekonanie pozbawione uzasadnienia”. Proponowana nam gnostycko-pelagiańska wizja człowieka okazuje się być lekarstwem o wiele gorszym od rzekomej choroby, którą miałyby być religia. Wyimaginowane zagrożenie, którym straszy nas nowy ateizm, jest tylko tuszowaniem trudnej prawdy o naturze ludzkiej zranionej przez grzech.

1.2.2. Czy Bóg jest hipotezą?

Pismo Święte nie udowadnia istnienia Boga. Również żadna z ksiąg biblijnych nie traktuje Boga jako hipotezy, której prawdziwość należałoby wykazać. Dla autorów natchnionych było rzeczą oczywistą, że Bóg stanowi podstawę wszelkiej rzeczywistości jako jej Stworzyciel, zaś Jego istnienie jest bardziej realne i narzucające się poznawczo niż istnienie samego świata. Stworzona rzeczywistość świadczy o swoim Stwórcy: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1,20). Ateizm jest więc dla Biblii pojęciem jeśli nie całkowicie obcym, to z pewnością odległym, sprzecznym i świadczącym o ignorancji. „Mówi głupi w swoim sercu: «Nie ma Boga»” – oznajmia psalmista (Ps 14,1 i 53,2). Jednak, jak zauważa Czesław Bartnik, ateizm jest zjawiskiem prawie tak samo starym jak sam teizm – pisali już o nim starożytni, chociażby Ajschylos

czy Diogenes⁹¹. Ateizm stanowi w swej istocie zupełnie odrębny od biblijnego sposób patrzenia na świat – jeśli dla człowieka wierzącego Bóg jest ostateczną Prawdą o rzeczywistości i stanowi pryzmat jej poznawania, to dla ateisty idea Boga jawi się jako zbędny element fałszujący prawdziwy obraz świata. Dychotomia zachodząca pomiędzy teizmem a ateizmem jest więc wyrazem dwóch radykalnie różnych koncepcji rzeczywistości i poznania. John Haught zauważa, że współcześnie pojawia się tendencja, aby traktować problem istnienia Boga jako hipotezę naukową. Stawia on jednak pytanie o to, czy takie ujęcie problemu jest w ogóle właściwe⁹². Czy można w poprawny sposób mówić o hipotezie Boga, skoro spór dotyczy samej koncepcji rzeczywistości?

Jednym z najważniejszych przedstawicieli współczesnego ateizmu jest Richard Dawkins. W swojej głośnej książce *The God delusion* stawia on następującą tezę:

„Twierdzę, że istnienie Boga jest hipotezą naukową taką samą jak każda inna. (...) Istnienie (lub nieistnienie) Boga, to fakt naukowy wiążący się z kształtem Wszechświata, to fakt o statusie empirycznym, rozstrzygalnym w praktyce albo przynajmniej w kategoriach pryncypialnych. (...) Dostępne dowody i logiczne rozumowanie pozwalają oszacować prawdziwość tej hipotezy z prawdopodobieństwem znacznie przekraczających 50%”⁹³.

Warto dodać, że myśliciel stawia powyższą tezę w kontekście opinii Thomasa H. Huxleya – filozofa, który jest uznawany za jednego z ojców agnostycyzmu⁹⁴. Huxley uważał, że na płaszczyźnie rozumowej nie jest możliwe rozstrzygnięcie problemu istnienia lub nieistnienia Boga. Opierał się na prostej zasadzie epistemologicznej, która mówi, że w kwestiach intelektu nigdy nie można twierdzić, że wnioski są pewne, dopóki dowody nie zostaną zaprezentowane w sposób absolutny. Ponieważ zaś nie jest możliwe przedstawienie wystarczających dowodów naukowych za istnieniem bądź nieistnieniem Boga, agnostycyzm jest jedyną intelektualną możliwością na tej płaszczyźnie. Dla Huxleya kwestia istnienia Boga należy do dziedziny indywidualnej decyzji wiary, nie zaś do dziedziny intelektualnego poznania⁹⁵.

Taka opinia jest niezgodna z katolicką nauką. Sobór Watykański I stwierdza: „Święta Matka Kościół utrzymuje i naucza, że naturalnym światłem ludzkiego rozumu można z rzeczy stworzonych na pewno poznać Boga, początek i cel wszystkich rzeczy”⁹⁶.

⁹¹ Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, tom 1 (Lublin 2012) 30.

⁹² J.F. Haught, *God and the new atheism*, 40–52.

⁹³ R. Dawkins, *Bóg urojony* (Warszawa 2007) 83.

⁹⁴ T.H. Huxley był faktycznie twórcą pojęcia „agnostyk”.

⁹⁵ Tamże, 81–82.

⁹⁶ Sobór Watykański I, «Konstytucja dogmatyczna ‘Dei Filius’ o wierze katolickiej», BF [641].

Tymi słowami ojcowie soborowi dogmatycznie potwierdzili długą tradycję chrześcijańską, której przedstawicielami są chociażby św. Justyn Męczennik, św. Tomasz z Akwinu czy św. Anzelm z Canterbury. Według Kościoła istnieje naturalna możliwość, aby na mocy ludzkiego rozumu definitywnie ustosunkować się do kwestii istnienia Boga. Trzeba przyznać, że w tej kwestii Richard Dawkins jest zgodny z doktryną chrześcijańską. Jednak w oczywisty sposób sprzeciwia się jej w swoich wnioskach, bowiem większość jego twórczości ma na celu udowodnienie czytelnikom, że jakkolwiek transcendentja nie istnieje. „Celem mojego ataku nie jest żaden konkretny Bóg czy bogowie. Atakuję Boga, wszystkich bogów, wszystko i cokolwiek nadnaturalnego, gdziekolwiek i kiedykolwiek zostało (lub jeszcze zostanie) wynalezione” – stwierdza słynny ateista⁹⁷. Pomijając kwestię poczynionych przez niego arbitralnych założeń, warto skupić się najpierw na czymś innym⁹⁸. Czy obrona przez Dawkinsa metoda rozstrzygnięcia sporu teizm-ateizm jest poprawna? Karl Rahner dostrzega, że choć Kościół orzekł dogmatycznie o tym, że można za pomocą światła rozumu zgłębić zagadnienie istnienia Boga, to jednak nie wypowiedział się o sposobie przeprowadzenia takiego wywodu⁹⁹. Richard Dawkins traktuje Boga jako hipotezę naukową, którą należy potwierdzić lub obalić – według Johna Haughta właśnie tutaj leży zasadniczy błąd.

Gdy Napoleon Bonaparte spytał słynnego francuskiego matematyka Laplace’a, gdzie w jego równaniach jest miejsce na Boga, ten miał odpowiedzieć, że ta hipoteza jest mu niepotrzebna. Słowa te są często przytaczane przez nowych ateistów, którzy dowodzą, że „hipoteza Boga” niczego dziś już nie wyjaśnia i całkowicie nie przystaje do naukowego obrazu świata. Sam Haught w swojej książce *Science and faith* podaje wiele powodów, dla których nauka nie potrzebuje „hipotezy Boga”. Większość zjawisk przyrodniczych można dziś opisać dzięki teoriom naukowym, które ograniczają się do naturalistycznego wyjaśnienia zjawisk. Także same prawa przyrody i ich genezę można zrozumieć dzięki odkryciom fizyki kwantowej. Sprawia to, że nie trzeba odwoływać się do idei Boskiego Prawodawcy. Teoria Wielkiego Wybuchu i inne modele kosmologiczne sprawiają, że nie jest już konieczna idea Stworzyciela. Dzięki matematycznemu opisowi

⁹⁷ R. Dawkins, *Bóg urojony*, 65.

⁹⁸ Dawkins stara się dowieść w swojej książce nieistnienia Boga, co od początku stanowi jego założenie i cały pryzmat patrzenia na rzeczywistość. Oznacza to, że zanim rozpoczął rozumowanie, z góry już wiedział jaki będzie tego wynik. Co ciekawe, powyższy błąd jest jednym zarzutów, jaki nowi ateści kierują w stronę teologii.

⁹⁹ K. Rahner, *Pisma wybrane*, tom 1 (Kraków 2005) 156–157.

prawdopodobieństwa nie trzeba dziś mówić o Bożej Opatrzności. Odkrycie zaś mechanizmów sterujących ewolucją, jak chociażby dobór naturalny i dziedziczenie genów, sprawia, że nie trzeba szukać genezy życia w Boskiej interwencji. Nauka wyjaśnia dziś także funkcjonowanie ludzkiego umysłu oraz jego pochodzenie. Dla wielu są to wystarczające powody, aby „hipotezę” istnienia osobowego Boga uznać za zbędną, a po zastosowaniu „brzytwy Ockhama” – za fałszywą¹⁰⁰. Trzeba przyznać, że w ramach apologii chrześcijańskiej, powstaje naprawdę wiele cennych publikacji, które mierzą się z tymi zarzutami. Warto wspomnieć książkę Johna C. Lennox *Czy nauka pogrzebała Boga. Zderzenie światopoglądów* oraz publikację Scotta Hahna i Benjamina Wikera *Dawkins kontra Bóg. Upadek nowego ateizmu w świetle nauki*¹⁰¹. Są w nich zawarte błyskotliwe naukowo-filozoficzne wywody, które wykazują, że współczesna nauka ani całkowicie nie wyjaśnia rzeczywistości, ani nie stoi w konflikcie z prawdą o istnieniu Boga. Teologia Johna Haughta jest jednak innego rodzaju apologią. Amerykański myśliciel uderza bowiem w samo źródło nowego ateizmu – w absolutyzację naukowego naturalizmu, co zostanie omówione w kolejnym paragrafie¹⁰², oraz w ideę, aby uznać Boga za „hipotezę naukową”.

Warto w tym miejscu przytoczyć sprytną uwagę Dawkinsa, dzięki której próbuje ubiec on swoich krytyków. Kreśli bowiem w swojej książce karykaturalny i straszliwy obraz Boga, który kompletnie nie pokrywa się z chrześcijańskim Objawieniem. Ma on całkowitą świadomość tego, że chociaż ten fałszywy obraz jest skutecznym narzędziem ataku, to w naukowej argumentacji nie posiada żadnej wartości. Dlatego pisze następujące słowa: „Otóż zapewne usłyszę, że Bóg, w którego nie wierzy Dawkins, to Bóg w którego ja też nie wierzę! Przecież ja wcale nie wierzę w jakiegoś starszego pana z długą brodą, zasiadającego w niebie”¹⁰³. Zaraz potem padają słowa, że autor nie ma zamiaru negować jakiegokolwiek obrazu czy wyobrażenia Boga, lecz samą „hipotezę Boga” jako taką. Hipoteza ta brzmi zaś następująco:

¹⁰⁰ J.F. Haught, *Science and faith*, 21–25.

¹⁰¹ J.C. Lennox, *Czy nauka pogrzebała Boga. Zderzenie światopoglądów* (Poznań 2018); S. Hahn, B. Wiker, *Dawkins kontra Bóg. Upadek nowego ateizmu w świetle nauki* (Warszawa 2017).

¹⁰² Teolog stwierdza: „Prawie we wszystkich przypadkach intelektualną podstawą dla ich [nowego] ateizmu jest twierdzenie naukowego naturalizmu że sama tylko nauka jest godna zaufania w naszym kontakcie z rzeczywistością”. J.F. Haught, *God and the new atheism*, 41.

¹⁰³ R. Dawkins, *Bóg urojony*, 65.

„Elementem rzeczywistości, którą zamieszkujemy, jest też pewien ponadnaturalny byt, który stworzył wszechświat i (...) nadal go kreuje, a nawet dokonuje bieżących interwencji w jego kształt poprzez cuda”¹⁰⁴.

John Haught faktycznie stwierdza, że obraz Boga, jaki został zaprezentowany w *The God delusion*, jest straszliwą karykaturą¹⁰⁵. Główny ciężar problemu nie leży jednak w tym, że Dawkins mówiąc o Bogu przedstawia wizerunek „antypatycznego bóstwa cierpiącego na chorobliwą obsesję na tle restrypcji seksualnych” – jak można przeczytać w jego książce¹⁰⁶. Obrażliwe epitety towarzyszące narracji słynnego ateisty nie są tu zasadniczą trudnością. Profesor Georgetown twierdzi, że istota „karykatury” Dawkinsa w pierwszej mierze polega na czymś innym. Jest nim sama idea „uznania Boga za hipotezę, która jest zagadnieniem podległym falsyfikacji na podstawie jedynie naukowych metod”¹⁰⁷. Według Haughta żadne bóstwo, którego istnienie może być orzekane na podstawie czegoś tak błahego jak „uzasadnienie” (*evidence*), w trywialnym ujęciu Harrisa czy Dawkinsa, nigdy nie jest godne czyjejkolwiek czci¹⁰⁸. Bóg, który może być uznany za „hipotezę”, nie jest godny kultu i nie jest Bogiem Objawienia z bardzo prostego powodu: chrześcijanie nie wierzą w Boga, który jest „elementem” rzeczywistości, jak chciałby Dawkins, lecz w Boga, który jest podstawą rzeczywistości.

Omawiając tezę Bożego Objawienia, które osiąga swoją pełnię w Jezusie Chrystusie, podkreślono, że pierwszym słowem Boga wobec świata jest milcząca obecność Tajemnicy. Bóg nie stanowi zwykłego elementu wszechświata, a w konsekwencji nie może być rozumiany jako super-inteligencja pełniąca naiwnie rozumianą rolę kosmicznego projektanta. Bóg jest Tajemnicą rzeczywistości, doświadczaną jako podstawa wszelkiego bytu, a zarazem nieosiągalny horyzont poznania. Wspomniano już, że John Haught mocno czerpie z myśli takich teologów jako Paul Tillich, Bernard Lonergan czy Karl Rahner. W nawiązaniu do pierwszego z nich, profesor z Georgetown stwierdza, że imieniem Boga jest „głębina” (*depth*). Redukowanie Boga do hipotezy jest przejawem ignorancji nowych ateistów, którzy tylko powierzchownie znają teologię chrześcijańską i zasadniczy przekaz biblijny. Dla Dawkinsa wszystko co istnieje, musi być dostępne poznawczo na sposób naukowy. Zgodnie z doktryną chrześcijańską Bóg nie może być w pełni ujęty poznawczo. Jak stwierdza Haught, Bóg jest „zbyt rzeczywisty” (*too real*) –

¹⁰⁴ Tamże, 94.

¹⁰⁵ J.F. Haught, *God and the new atheism*, 44.

¹⁰⁶ R. Dawkins, *Bóg urojony*, 66.

¹⁰⁷ J.F. Haught, *God and the new atheism*, 44.

¹⁰⁸ Tamże.

przerasta poznanie, a zarazem stanowi podstawę wszelkiego poznania¹⁰⁹. Przywołany Bernard Lonergan twierdzi, że samo pytanie o możliwość poznania świata jest już pytaniem o Boga. Warto w tym miejscu szerzej przytoczyć jego myśl, która znajduje duże odbicie w dziełach Johna Haughta:

„Możemy badać możliwości owocnego badania. Możemy uprawiać refleksję nad naturą refleksji. Możemy zastanawiać się, czy nasze zastanawianie się jest warte zachodu. W każdym przypadku powstaje problem Boga. (...) Uznajemy milcząco, że świat jest inteligibilny, a skoro uznaliśmy już to, powstaje pytanie czy mógłby być inteligibilny, gdyby nie posiadał inteligentnej podstawy. Ale jest to właśnie pytanie o Boga”¹¹⁰.

Epistemologia teologiczna w XX wieku zaczęła zwracać szczególną uwagę na fakt zakorzenienia poznania w transcendencji. Dla wymienionych autorów, a w konsekwencji dla Haughta, istnienie Boga jest warunkiem prawdziwego poznawania. Chodzi tu bowiem o pytanie, dlaczego w ogóle poznajemy świat. Dlaczego jesteśmy zdolni do ujmowania rzeczywistości w pojęciach, relacjach, symbolach i liczbach? Czy jest to tylko element przystosowania wynikającego z ewolucji i rządzących nią mechanizmów, zwłaszcza selekcji naturalnej? Jeśli tak, to jaka jest wartość ludzkiego poznania? Według nowych ateistów, zwłaszcza według Dawkinsa i Dennetta, to martwa materia stanowi ostateczną podstawę epistemologiczną. Bowiem z martwej materii, dzięki skomplikowanym procesom ewolucyjnym, nastąpiła emergencja poznającego rzeczywistość umysłu. John Haught zadaje wobec tego następujące pytanie: „W jaki sposób to materialistyczne wyjaśnienie [Dawkinsa i Dennetta] usprawiedliwia ufność, jaką pokładają oni we własnych umysłach?”¹¹¹. Ufność ta nie posiada bowiem żadnych racjonalnych podstaw. W takim ujęciu nie można bowiem wykluczyć, że „poznawanie” jest tylko ewolucyjną sztuczką, która wprawdzie zwiększa szanse na przetrwanie, ale nie pozwala dotrzeć do prawdy. Kwestie te powrócą w dalszej części pracy. Istotny jest natomiast wniosek, że tylko ugruntowanie rzeczywistości w Bogu jest wystarczającym uzasadnieniem inteligibilności świata. Konsekwencją tego jest fakt, że Bóg nie może być poznawany jak wszystkie elementy rzeczywistości, gdyż nie jest do nich redukowalny. Warto w tym miejscu przywołać następujący komentarz Haughta:

„Bóg zatem, jako nieprzebrany wymiar *głębi*, spoczywającej pod powierzchnią naszego życia i natury, może być postrzegany jako nieobecny, a nawet nieistniejący,

¹⁰⁹ J.F. Haught, *Making sense of evolution*, 90–92.

¹¹⁰ B.J.F. Lonergan, *Metoda w teologii*, 106.

¹¹¹ J.F. Haught, *Resting on the future*, 134.

skoro nie mamy dowodu istnienia *głębi* w naukowym sensie (...). Nieskończona *głębia* jest zbyt bogata i zbyt rzeczywista, by mogła być ujęta przez skończony ludzki umysł. Ona bardziej rozumie nas, niż my ją. Nie jest ona redukowalna do naukowej hipotezy”¹¹².

Bóg nie jest poznawany w taki sam sposób jak świat, stąd jego istnienie może być doświadczane nawet w kategoriach nieobecności (*absence of God*)¹¹³. Jest to jednak nieobecność tylko wedle naturalistycznych kategorii poznawczych. Każde doświadczenie religijne oraz sama transcendentalność ludzkiego poznania prowadzi do odkrycia, że Boża obecność w świecie jest o wiele bardziej realna niż sam świat. „W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” – zapewnia nas autor natchniony (Dz 17,28). Wiara nie jest zatem „przekonaniem bez uzasadnienia”, jak chcieliby ateści, lecz poszukiwaniem głębi rzeczywistości – domaga się wysiłku pielgrzymowania ku transcendentnemu horyzontowi.

Na koniec tych rozważań warto uczynić krótką uwagę na temat „interwencji”, których według Dawkinsa, Bóg ma dokonywać w świecie. Nowi ateści rozumieją działanie Boga na wzór czarodzieja ingerującego w rzeczywistość za pomocą „magicznej różdżki”. Trzeba zasygnalizować, że amerykański teolog zupełnie inaczej pojmuje Boże działanie – nie operuje kategorią „interwencji” lecz raczej „samo-udzielania się” Boga, co jest pojęciem zaczerpniętym od Karla Rahnera. Jeżeli chrześcijaństwo rozumie Boga jako Tego, który jest poza światem, to jest On w relacji ze światem za pośrednictwem tego, co stwarza i co powoduje, a jest to zawsze czymś innym od Niego¹¹⁴. Na ten dystans ontologiczny należy patrzeć oczywiście przez pryzmat prawdy o Boskiej immanencji w świecie. Dlatego, według Johna Haughta, działanie Boga to ostatecznie „nieinterwencyjne skrzydła” metafizyki przyszłości¹¹⁵. Kwestia ta będzie powracać w dalszych częściach pracy, gdyż stanowi główne zagadnienie dysertacji.

Podsumowując, należy jeszcze raz przedstawić to, co sprawia, że proponowana przez nowy ateizm „hipoteza Boga”, w żaden sposób nie przystaje do wiary chrześcijańskiej: 1. Bóg stanowi ontologiczną podstawę rzeczywistości, nie zaś jej element. 2. Bóg jest źródłem inteligibilności świata. 3. Bóg jest horyzontem i głębią poznania, nie zaś

¹¹² J.F. Haught, *Making sense of evolution*, 91.

¹¹³ J.F. Haught, *What is God*, 20–23.

¹¹⁴ K. Rahner, *Pisma wybrane*, 161–162.

¹¹⁵ J.F. Haught, *Resting on the future*, 182.

przedmiotem poznania w sensie naturalistycznym. 4. Bóg nie działa w świecie na zasadzie „magicznych interwencji”. 5. Bóg nie jest poznawany tak, jak reszta rzeczywistości. 6. Bóg nie może być ujęty w kategoriach „hipotezy naukowej”.

1.2.3. Wyzwanie dla teologii

Ojciec Celestyn Napiórkowski w swojej książce *Jak uprawiać teologię?* jako jeden z celów tej dyscypliny wymienia budowanie kultury wiary: „Po to uczymy się teologii oraz ją uprawiamy, byśmy przed sobą oraz innymi umieli zasadnie odpowiedzieć na pytania – dlaczego wierzymy, jaka jest nasza wiara, na czym się opiera?”¹¹⁶. Nie każdy zdaje sobie sprawę z tego, że od samych początków istnienia wspólnoty chrześcijańskiej jednym z głównych czynników, który konstytuuje ją jako Kościół Jezusa Chrystusa, jest właśnie namysł teologiczny. To teologia wraz z modlitwą pozwala wspólnocie posłuszenie wsłuchiwać się w głos Ducha Świętego, o którym Chrystus powiedział: „On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (J 14,26). Teologia tworzy kulturę wiary, ponieważ bez niej wiara byłaby niezrozumiała, bezkrytyczna i ślepa. Wiara bez teologii wypaczałaby kulturę, gdyż byłaby przeciwna rozumnej naturze człowieka. Byłaby to wtedy wiara pozbawiona podstaw i uzasadnienia, co korespondowałoby znakomicie z definicją Dawkinsa. Nie powinno więc zaskakiwać, że to właśnie kulturotwórczy charakter teologii najbardziej niepokoi nowych ateistów. Oczywiście nie podpisaliby się oni pod słowami ojca Napiórkowskiego. Zgodnie ze swoją narracją, uważają bowiem teologię za źródło fanatyzmu religijnego i wypaczeń moralnych. John Haught zauważa, że w tej kwestii ich główna teza brzmi następująco: „teologia czyniąc miejsce dla wiary w Boga, stwarza również kulturową i poznawczą przestrzeń, w której mogą pojawić się nadużycia religijne”¹¹⁷. Nie dziwi zatem, że „czterej jeźdźcy” programowo atakują ową kulturową przestrzeń i jej źródło. Trzeba przyznać, że książki tych autorów nie są skierowane do teologów, lecz do ludzi nieposiadających racjonalnie ugruntowanej wiary¹¹⁸. Mimo to lektura tych dzieł pozostawia wrażenie, że są one pewnym wyzwaniem rzuconym teologii.

Richard Dawkins w niektórych miejscach wspomianej już książki *The God delusion* stara się dowieść, że zna teologię chrześcijańską. Nawet wypowiada następujące słowa: „[teologia] – w odróżnieniu od nauk ścisłych i większości innych dziedzin nauki

¹¹⁶ C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, 55.

¹¹⁷ J.F. Haught, *God and the new atheism*, 37.

¹¹⁸ Tamże, 28.

– praktycznie nie rozwinęła się po wieku XVIII¹¹⁹. Już samo to sformułowanie pokazuje, że stosunek filozofa do teologii najlepiej oddaje jedno słowo: ignorancja. Podobnie sytuacja przedstawia się w przypadku innych przedstawicieli nowego ateizmu, którzy posiadają tylko wybiórczą wiedzę na temat doktryny chrześcijańskiej – trudno zaś mówić o jakiegokolwiek wiedzy na temat myśli współczesnych teologów. Ignorancja jest też pierwszym narzędziem, którym „jeźdźcy” walcą z teologią. Drugim jest zaś kpina:

„Ariusz w IV wieku naszej ery zaprzeczył konsubstancjalności (czyli identyczności substancji, esencji) Chrystusa i Boga. O co w tym chodzi, spytacie zapewne. Jakiej «substancji»? Co to jest ta «esencja»? Trudno powiedzieć – to chyba jedyna sensowna odpowiedź¹²⁰.”

Przywołane słowa są dobrym przykładem retoryki Dawkinsa. Znajdują się w niej czasem pewne odwołania do teologicznych terminów i historii Kościoła. Ich charakter jest jednak przejawem ignorancji, nie tylko na poziomie merytorycznym, ale już na samym poziomie narracji. Dawkins zdaje się szczycić swoją ignorancją wobec teologii oraz do takiej samej ignorancji wzywa swoich czytelników. Ten przykład pokazuje, że dyskusja, jakiej chciałby nowy ateizm, przypominałaby raczej ring bokserski niż debatę naukową¹²¹. Czy jest to wyzwanie, które teologia powinna w ogóle podejmować? Czy teologia potrzebuje, aby się „bronić”?

Teologia pełni rolę służebną wobec Objawienia i Kościoła. Cytowany często przez Haughta Bernard Lonergan podkreśla, że teologia posiada swoją autonomię i odróżnia się ona chociażby od Magisterium Kościoła. Chrześcijański pozytywizm, który chciałby sprowadzić teologię jedynie do roli propagatora doktryn kościelnych, jest postawą niezgodną ani z historycznym kształtem teologii, ani z tym, jak rozumie ją sam Kościół. Jeżeli teologia ma być autentyczną nauką, która posiada swój wkład, to musi posiadać swoją autonomię. Autonomia ta domaga się jednak czegoś, co Lonergan nazywa odpowiedzialnością¹²². Ta odpowiedzialność to nic innego jak wierność chrześcijańskiemu obrazowi Boga objawionemu w Jezusie z Nazaretu. Bez tej wierności teologia traci swoją tożsamość i nie jest już nauką (*-logia*) o Bogu (*-teo*). Teologia nie posiada

¹¹⁹ R. Dawkins, *Bóg urojony*, 62.

¹²⁰ Tamże, 61.

¹²¹ Faktycznie w 2009 roku w Puebli w Meksyku odbyła się debata pomiędzy religijnymi i antyreligijnymi myślicielami, podczas której na scenie umieszczono ring bokserski, na który mówcy wychodzi przy akompaniamencie muzyki wojskowej. F. de Waal, *Bonobo i ateista*, 132.

¹²² B.J.F. Lonergan, *Metoda w teologii*, 322.

zatem celu sama w sobie, lecz odnajduje go w Bogu objawionym w Chrystusie i uobecniającym się w Jego Mistycznym Ciele – Kościele. Należy więc przetransponować zadane wcześniej pytanie na następujące: czy Bóg potrzebuje się „bronić”?

Wydarzenie Jezusa Chrystusa, zwłaszcza Jego Wcielenie, Męka i Zmartwychwstanie, objawia, że Bóg jest pokorną i wrażliwą Miłością, która jawi się wręcz jako „bezbronna” (*defenseless*)¹²³. Dla Johna Haughta jest to jedna z najważniejszych cech Boga, którą często podkreśla w kontekście Bożego działania. Bóg jest udzielającą się Miłością, która jest gotowa ofiarować siebie aż po Krzyż. Ta nadprzyrodzona Miłość, nawet gdy zostaje zraniona i odrzucona, zwycięża wszystko. Zmartwychwstanie jest objawieniem mocy Bożej miłości – tego, że jest ona ostatecznym wyjaśnieniem, podstawą i źródłem wszelkiego bytu. Bóg się nie broni, ponieważ jest Miłością. Miłość nie musi się bronić – będąc bezbroną (*defenseless*) przewycięża wszystko. Wiemy jednak dobrze, że Kościół często stawał w obronie prawdy o Bogu. Tak było chociażby podczas sporu z fałszywymi doktrynami, które atakowały dogmat o Trójcy Świętej¹²⁴. Odpowiedzialność teologii, o której mówił Lonergan, domaga się od niej nie tylko wierności Bożemu obrazowi, lecz również właściwego pogłębiania go, strzeżenia i w razie konieczności – bronienia. Teologia nie broni więc samego Boga, Bóg bowiem nie potrzebuje obrony. Natomiast ma ona za zadanie zawsze bronić prawdziwego obrazu Bożego – zwłaszcza wtedy, gdy jest on wykrzywiany.

Mimo tego John Haught stwierdza: „Nie próbuję bronić chrześcijańskiego rozumienia Boga wobec oskarżeń nowych ateistów. To rozumienie nie potrzebuje żadnej obrony, ponieważ nigdy nie pojawia się w ich polemice”¹²⁵. Profesor przypomina w ten sposób, że idea Boga, którą operują „jeźdźcy”, nie ma nic wspólnego z prawdziwym obrazem Boga, objawionym w pełni w Jezusie z Nazaretu. Profesor wskazuje w ten sposób, że pierwszym zadaniem dla teologii jest niepodjęcie „rękawicy” rzuconej przez „jeźdźców”. Chodzi o to, by nie zgadzać się na dyskusję według proponowanych przez nich zasad. Dawkins chciałby, żeby było to zasady nie tyle naukowe, ile zgodne z jego scjentyistycznym poglądem na rzeczywistość. Według niego teolog powinien używać tylko naukowych metod – naukowych, czyli zgodnych z naturalistycznym i materialistycznym paradygmatem nauk szczegółowych. Jest to coś, na co nie tylko żaden teolog,

¹²³ J.F. Haught, *God and the new atheism*, 92.

¹²⁴ Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, tom 1, 205–207.

¹²⁵ J.F. Haught, *God and the new atheism*, 92.

ale także żaden filozof, artysta czy poeta nie może sobie pozwolić. Rzeczywistość bowiem nie ogranicza się jedynie do tej płaszczyzny, która jest badana przez naukę w sensie *science*. Według nowego ateizmu, pytanie o Boga należy sprowadzić do poziomu naukowej hipotezy. Człowiek wierzący nie może przystać na określone w ten sposób zasady. Profesor z Georgetown stwierdza:

„Teologia zwyczajnie nie musi grać w tak nedorzeczną grę [jak hipoteza Boga], ani zniżać się do tak niskiego poziomu, jak ten proponowany przez ateistów w ich karykaturalnych wyobrażeniach [Boga]”¹²⁶.

Postawa, o której pisze amerykański teolog, wynika również z autonomii teologii, implikowanej przez jej przedmiot, metodologię i zadania. Teologia nie jest bowiem zainteresowana szukaniem odpowiedzi na naukowe pytania, lecz sięga ku głębszemu wyjaśnieniu rzeczywistości – chce odpowiadać na pytania o ostateczne wyjaśnienie, znaczenie i sens bytu. Takich pytań nauka zaś nawet nie potrafi metodycznie zadać¹²⁷.

Czy „niepodnoszenie rękawicy” oznacza zatem, że teologia powinna przyjąć postawę takiej samej ignorancji wobec nowego ateizmu, jak ten wobec niej? Zdawać by się mogło, że Haught sprzyja takiej opinii, choć podobne słowa nie padają w żadnej z jego publikacji. Podkreśla on jednak, że trudno odkryć w dziełach Dawkinsa, Harrisa i Hitchensa jakiegokolwiek źródło czy kontekst dla teologicznego namysłu. Zauważa, że wielu ateistów zeszłej epoki, takich jak Nietzsche, Freud czy Heidegger, posiadało wystarczająco głębokie rozumienie teologii, aby dyskusja z nimi była interesująca i produktywna. Można zobaczyć to na przykładzie teologii Tillicha, Bartha czy Rahnera. Nie można tego powiedzieć jednak w żaden sposób o współczesnych ateistach¹²⁸. Można się z tą opinią w pewnym zakresie nie zgodzić. „Czterej jeźdźcy”, zwłaszcza Daniel Dennett i Richard Dawkins, oprócz tego, że programowo walczą z wiarą, posiadają zasługi na płaszczyźnie nauki. Ich publikacje mogą stanowić pewną inspirację, nawet jeżeli cechują się naturalistycznym spojrzeniem¹²⁹. Faktycznie, trudno znaleźć u nich interesujące i merytorycznie poprawne wywody teologiczne. Nie oznacza to jednak, że chociażby *The selfish gene* Dawkinsa, nie może być pomocniczym i kontekstualnym źródłem dla danej pracy z zakresu teologii. Trzeba jednak przyznać, że w porównaniu z tym, jakie owoce w teologii

¹²⁶ Tamże, 52.

¹²⁷ J.F. Haught, *Making sense of evolution*, 35–37.

¹²⁸ J.F. Haught, *God and the new atheism*, 93.

¹²⁹ R. Dawkins, *The selfish gene: 30th anniversary edition* (Oxford 2016).

przyniosła dyskusja z wielkimi ateistami przeszłości, współczesny wkład jest na tej płaszczyźnie niewielki.

Nawet jeżeli nowy ateizm nie jest wyzwaniem dla teologii na poziomie merytorycznym, to stanowi zagrożenie na poziomie społecznym. Z socjologicznego punktu widzenia obserwujemy coraz większe odchodzenie ludzi od wiary, zwłaszcza na terenie krajów europejskich, które do połowy XX wieku były wybitnie chrześcijańskie. Wprawdzie zjawisko to nie objawia się jeszcze w takiej skali w Stanach Zjednoczonych, w których żyje John Haught, lecz ateizacja społeczeństw coraz bardziej zaczyna mieć charakter globalny¹³⁰. Jest to znak naszych czasów, wobec którego żaden teolog nie może pozostać obojętny. Trzeba zaś dostrzec, że jednym z czynników wpływających na tę sytuację są właśnie idee nowych ateistów. Stajemy więc wobec realnego wyzwania, którym jest usuwanie na szeroką skalę Boga z życia społecznego, z nauki i kultury. Jest to wyzwanie nie tylko z punktu widzenia chrześcijańskiego przepowiadania, ale także z punktu widzenia teologii. Haught ma tego dużą świadomość, dlatego dyskusja z nowym ateizmem stanowi dla niego ważny kontekst namysłu, co zresztą pokazuje cały ten paragraf. Gdy więc mówi on o tym, aby nie grać w absurdalną „grę” nowych ateistów, to nie jest to wyrazem jego ignorancji. Chodzi tu raczej o to, aby na pytanie o Boga nie udzielić zbyt łatwej i szybkiej odpowiedzi – jak chcieliby tego „czterej jeźdźcy”. Przyjęcie proponowanej przez nich perspektywy byłoby dla teologii prawdziwą porażką. Perspektywa ta na gruncie religijnym przejawia się zaś w tym, co nasz teolog nazywa „biblijnym literalizmem” (*biblical literalism*). Jest to postawa, która cechuje w Stanach Zjednoczonych fundamentalistyczne środowiska protestanckie, zwłaszcza w ich podejściu do stworzenia. „Literalizm” każe dosłownie odczytywać wszystkie fragmenty Pisma Świętego, także te mówiące o prehistorii biblijnej – owocem tego jest tak zwany kreacjonizm naukowy, dosłownie interpretujący narrację o stworzeniu świata, które można odczytać w Księdze Rodzaju. Z dogmatycznego punktu widzenia jest to podejście błędne – niezgodne z teologiczną tradycją i z dokumentami Papieskiej Komisji Biblijnej. Już w 1893 roku papież Leon XIII w encyklice *Providentissimus Deus* przestrzegał przed pokusą szukania naukowych informacji w Biblii¹³¹. Jak zauważa amerykański teolog:

¹³⁰ A. Kobyliński, «Is atheism winning in Europe? The future of Christianity in the Western world», *Roczniki Teologii Katolickiej* 15 (2; 2016) 79–93.

¹³¹ Leon XIII, *Providentissimus Deus* [28–30].

„Celem Biblii nigdy nie było dostarczanie naukowych informacji, lecz budzenie w wierzących wrażliwości na boską Tajemnicę (*divine mystery*), której nauka nigdy nie będzie umiała zbadać”¹³².

John Haught poświęca zagadnieniu „literalizmu” duży passus swojej książki¹³³. Wystarczy jednak, aby przytoczyć jeszcze jedno z jego spostrzeżeń: „nowi ateści stawiają te same literalne żądania wobec Biblii jak chrześcijańscy i inni fundamentaliści”¹³⁴. Zarówno jedni, jak i drudzy pragną odczytywać Pismo Świętej niczym encyklopedię – z tym, że jedni wierzą w jego słowa, drudzy zaś nie. Dotyczy to zresztą nie tylko stosunku do tekstów uznawanych przez religie za natchnione. „Literalizm” jest dla Haughta synonimem pływania po powierzchni rzeczywistości. Nowy ateizm i fundamentalizm nie tylko nie chcą wejść w głąb świętych tekstów, by odkryć ukryte ich znaczenie, ale również nie potrafią spojrzeć na Boga jako na Tajemnicę i głębię rzeczywistości. Te same płytkie oczekiwania są zatem charakterystyczne dla przedstawicieli obydwu stron barykady, dlatego teolog ośmiela się nazwać nowych ateistów mianem „Nowych Literalistów” (*New Literalists*)¹³⁵. Wobec tego teologia nie powinna stawać do proponowanej jej walki. Jej zadaniem nie jest przecież pływanie po powierzchni tekstów natchnionych, lecz wejście w ich głębię – zanurzenie się w Tajemnicę objawioną w Jezusie Chrystusie.

Odpowiedź teologii na rzucone jej wyzwanie powinna być zatem jedna – odpowiedzialność za rzeczywistość oraz wierność Objawieniu. Według Haughta jest to zadanie polegające na ciągłej kontemplacji Bożego obrazu, który odsłania się dzięki Wcieleńniu Syna Bożego. Gdyby nie Jezus z Nazaretu, to Tajemnica rzeczywistości pozostałaby dla nas poznawczym horyzontem, dzięki Niemu zaś objawia się nam jako osobowy i kochający Bóg – pokorna Miłość gotowa ofiarować się za zbawienie świata. Nowy ateizm nie chce spoglądać w głąb, jego wzrok opada jedynie na powierzchnię rzeczy i tego samego domaga się od teologii. Ta zaś nigdy nie może zaprzestać spoglądania w głąb, w innym przypadku nie będzie prawdziwie wpatrzona w Syna Bożego i nie będzie posłuszna Duchowi Świętemu – straci wtedy swoją tożsamość, gdyż nie będzie umiała ukazać światu prawdziwego obrazu Ojca. Nawet jeżeli „czterej jeźdźcy” rzucają teologii rękawicę, to nie można jej podejmować, gdyż oznaczałoby to zgodę na stawiane naiwne warunki gry. Teologia nie mieści się bowiem w naturalistycznym paradygmacie nauk, gdyby tak zaś było, musiałaby rozumieć Boga na sposób „czarodzieja z magiczną różdżką” lub

¹³² J.F. Haught, *Science and faith*, 40.

¹³³ J.F. Haught, *God and the new atheism*, 29–39.

¹³⁴ Tamże, 33.

¹³⁵ J.F. Haught, *Science and faith*, 54.

tak, jak chcieli tego deіsci – jako nieposiadającego żadnej aktywnej relacji ze światem. Bóg zaś działa w świecie realnie i skutecznie. Aby teologia mogła zgłębiać i ukazywać Jego działanie, musi pozostać wierna swojej własnej tożsamości – musi spoglądać w głąb. To spoglądanie w głąb rzeczywistości ostatecznie okazuje się zaś spoglądaniem ku przyszłości.

1.3. Działanie Boga w kontekście współczesnej nauki¹³⁶

1.3.1. Nauka i wiara

Encyklika *Fides et ratio*, podpisana 14 września 1998 roku przez Jana Pawła II, rozpoczyna się następującymi słowami: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”¹³⁷. Papież wyraził tę myśl jako przejaw zatroskania o przyszłość kultury Zachodu, w której pojęcie „prawego rozumu” (*orthos logos, recta ratio*) zdaje się coraz bardziej zanikać. Problem ten między innymi jest pokłosiem kryzysu filozoficznego związanego z relatywizmem, sceptycyzmem i nihilizmem¹³⁸. Dziś jednak *ratio* jest terminem, który posiada nie tylko implikacje filozoficzne, ale kojarzony jest także z nauką. Rozum, który racjonalnie poznaje rzeczywistość, to dla wielu główny wyznacznik naukowości. Nie dziwi więc, że od ponad dwudziestu lat przywołane słowa Papieża są najczęściej cytowane w odniesieniu do relacji zachodzącej pomiędzy nauką i wiarą. Chociaż nowy ateizm mówi o wzajemnym wykluczaniu się wiary (*fides*) i rozumu (*ratio*), to wielu myślicieli podejmuje wysiłek, aby opracować model ich wzajemnej relacji, który nie musi być naznaczony piętnem konfliktu. Jedynym z nich jest John Haught. Jego spojrzenie jest ciekawe, ponieważ nie rozpatruje on tej kwestii jedynie od strony teoretycznej, lecz wypowiada się jako badacz, który sam skutecznie umie łączyć obydwie płaszczyzny poznania.

John Haught napisał dwie książki, które bezpośrednio dotyczą wspomnianej problematyki: *Science and religion: From conflict to conversation* oraz *Science and faith:*

¹³⁶ Niektóre z zagadnień, które zostaną poruszone w niniejszym paragrafie, zostały już opracowane w artykułach autorskich. Niniejszy tekst będzie odwoływał się do tych analiz, co będzie sygnalizowane odpowiednimi przypisami. Zagadnienia te po części podjęli także A.M. Michaud oraz E. Zalewska. Trzeba jednak podkreślić, że tak Michaud, jak i Zalewska, nie odwołują się w swoich opracowaniach do najnowszych publikacji Haughta – ich teksty powstały bowiem ponad dziesięć lat temu. A.M. Michaud, «John Haught: Finding consonance between religion and science», *Zygon* 45 (4; 2010) 905–920; E. Zalewska, «Johna F. Haughta poglądy na temat relacji nauka–religia», *Filozoficzne Aspekty Genezy* 4/5 (2007/2008) 127–160.

¹³⁷ Jan Paweł II, *Fides et ratio* [Wstęp].

¹³⁸ J. Bujak, «Czy wiara może uzdrowić rozum? Fides et ratio o wzajemnych relacjach teologii i filozofii», *TwP* 1 (1; 2007) 65.

An introduction. Trzeba podkreślić, że druga z tych publikacji jest dziełem nowszym i bardziej aktualnym. Sam Haught uważa ją za rozwinięcie swoich wcześniejszych tez¹³⁹. Dlatego też zostanie ona przedstawiona jako zasadniczy pogląd teologa odnośnie relacji nauka-wiara. Oczywiście, sama metoda Johna Haughta posiada charakter interdyscyplinarny, co sprawia, że w każdej jego pracy można znaleźć intuicje oraz formalne uwagi odnoszące się do tej tematyki.

Przy omawianiu relacji zachodzącej pomiędzy dwoma przedmiotami należy zawsze rozpocząć od ich zdefiniowania. By można było jasno ująć daną relację, najpierw trzeba określić jej elementy. Niestety, Haught nie podaje w głównej publikacji definicji nauki w sensie *science*. Wychodzi bowiem z założenia, że jest to termin powszechnie dziś rozumiany oraz posiadający precyzyjnie określone konotacje¹⁴⁰. W wielu swoich publikacjach definiuje natomiast scjentyzm oraz naukowy naturalizm. Będzie to przedmiotem kolejnego punktu niniejszego paragrafu. Warto natomiast przedstawić chociaż skrótowny opis tego, jaki kształt posiada współczesna nauka, do której odnosi się amerykański teolog.

Za początek nowożytnej nauki można uznać wiek XVIII, który na zawsze zmienił w cywilizacji zachodniej sposób postrzegania rzeczywistości. W tamtym czasie Izaak Newton odniósł niebywały sukces, tłumacząc zachowanie systemów fizycznych. Ugruntował się wtedy nowy paradygmat: matematyka stała się najwłaściwszym sposobem opisu świata. Zrodziło to z kolei nową fizykę, która dzięki swojemu sformalizowaniu, uzyskała miano nauki wzorcowej. Myśliciele oświecenia absolutnie wierzyli w nową metodę, która łączyła empiryczną obserwację, metodę indukcji (niezupełnej) oraz siłę matematycznego opisu. Dziś jednak żyjemy w epoce post-oświeceniowej, w której odważne tezy epistemologiczne musiały zostać w pewnej mierze osłabione¹⁴¹. Wiedza naukowa posiada charakter przede wszystkim probabilistyczny oraz pragmatyczny. Jak uważa Karl Popper, ważniejszą kategorią dla teorii naukowych jest „falsyfikowalność”, nie zaś sama „prawdziwość”. Fakt, że dana teoria jest powszechnie przyjmowana, nie jest bezpośrednim dowodem jej prawdziwości. Posługiwanie się daną teorią naukową świadczy jedynie o tym, że dobrze tłumaczy ona rzeczywistość, pozwala na skuteczne działanie i nie pojawiła się

¹³⁹ J.F. Haught, *Science and faith*, 7.

¹⁴⁰ Tamże, 5.

¹⁴¹ K.E. Duszek, «Czas, przestrzeń, wieczność. Wspólny horyzont teologii i nauk przyrodniczych?», w: D. Mielnik (red.), *Iuvenes quaerentes* 2018 (Lublin 2018) 8.

dotąd teoria lepsza od niej¹⁴². Ian Barbour wymienia trzy najważniejsze kryteria świadczące o naukowości danej teorii: prostota, niesprzeczność oraz zgodność z wynikami doświadczeń. Zwraca on również uwagę na dominującą rolę paradygmatów w nauce, czyli bardzo ogólnych założeń pojęciowych i metodologicznych. Paradygmaty są dla nauki filarami, które jednak też nie są absolutne i ulegają co jakiś czas zmianom¹⁴³. Przykładem może być mechanika Newtona, która dziś została zastąpiona przez mechanikę kwantową i relatywistyczną. Najważniejszym i obowiązującym do dziś paradygmatem nauki jest ten, który można nazwać naturalistycznym: wytłumaczenie zjawisk może odwoływać się jedynie do kategorii mieszczących się w zakresie poznawalnego Wszechświata. Innymi słowy – natury nie można tłumaczyć, odwołując się do zjawisk ponadnaturalnych.

John Haught dostrzega kolejny paradygmat współczesnej nauki, który nazywa: metafizyką przeszłości (*metaphysics of the past*) lub spojrzeniem archeologicznym (*achreological vision*)¹⁴⁴. Jest to perspektywa, która każe tłumaczyć to, co jest jedynie w odniesieniu do tego, co było. Jak stwierdza profesor z Georgetown: „Nauka spogląda na świat, posługując się obserwacją, a następnie wyciąga ogólne wnioski z ogromnej liczby pojedynczych zdarzeń, które już faktycznie zaszły”¹⁴⁵. Naukę charakteryzuje więc nie tylko podejście empiryczne, indukcja i tworzenie ogólnych teorii, ale przede wszystkim odwoływanie się do zdarzeń już zaistniałych. To, co Haught nazywa metafizyką przeszłości, można uznać za twierdzenie, że wszystko co istnieje i aktualnie dzieje się we wszechświecie, jest wyłącznie konsekwencją tego, co już kiedyś zaistniało. Jest to bezpośrednia konsekwencja paradygmatu naukowego, w którym następuje utożsamienie porządku przyczynowo-skutkowego z porządkiem chronologicznym¹⁴⁶. Naukowe metody skupiają się na odkrywaniu niezmiennych i zdeterminowanych praw, które rozciągają się w swym oddziaływaniu na kosmos od samych jego początków. Wierność spojrzeniu archeologicznemu (*achreological vision*) jest zrozumiałym warunkiem naukowości. Trzeba jednak pamiętać, że przeniesienie tego porządku na płaszczyznę ontologiczną jest nieuzasadnioną ekstrapolacją.

¹⁴² K. Popper, *Wiedza obiektywna: Ewolucyjna teoria epistemologiczna* (Warszawa 2002) 9–46.

¹⁴³ I.G. Barbour, *Modele. Mity. Paradygmaty* (Kraków 2016) 134–174.

¹⁴⁴ J.F. Haught, *Resting on the future*, 23–25.

¹⁴⁵ J.F. Haught, *Christianity and science*, 5.

¹⁴⁶ Na polu fizyki kwantowej zasada ta nie obowiązuje w absolutnej formie. Wynika to z prostej przyczyny, że „czas” obserwowany w skali makro-elementów z punktu widzenia fizyki jest przede wszystkim skutkiem drugiej zasady termodynamiki i zjawiska entropii. Nie może być on w prostu sposób przetransponowany do świata kwantów. W mikro skali intuicyjne pojęcia „czasu” i „przestrzeni” tracą swój sens.

Drugim elementem omawianej relacji jest wiara. Kwestia rozumienia wiary przez Haughta pojawiła się w pewnej mierze we wcześniejszych paragrafach. Wystarczy zatem przytoczyć następującą uwagę, poczynioną na wstępie *Science and faith*:

„W tej książce terminy wiara oraz teologia odnoszą się do teistycznych przekonań i tez. Teizm jest religijnym przekonaniem o istnieniu jednego osobowego Boga, które wiąże się z religiami abrahamowymi – judaizmem, chrześcijaństwem i islamem”¹⁴⁷.

Warto dostrzec, że Haught dokonuje w tym miejscu dużej generalizacji. Po pierwsze stawia praktycznie znak równości pomiędzy wiarą i teologią. Po drugie termin „wiara” chce rozumieć nie tylko w nawiązaniu do katolicyzmu czy całego chrześcijaństwa, ale w kontekście wszystkich przekonań posiadających swoją genezę w doświadczeniu Abrahama. Pierwsze z tych uogólnień jest zrozumiałe – teologią w uproszczeniu można nazywać metodyczną i usystematyzowaną interpretację wiary, stąd w niniejszym wywodzie może być ona uznana za jeden z jej wektorów. Jednak drugie uogólnienie budzi więcej wątpliwości. Judaizm oraz islam są bowiem pozbawione perspektywy Wcielenia Syna Bożego. Zbawcze wydarzenie Chrystusa rzuca zaś nowe światło nie tylko na treść wiary teistycznej, ale także na jej samo-rozumienie. Według chrześcijaństwa Jezus Chrystus jest pełnią Objawienia, wpływa to zaś nie tylko na to „w co” wierzymy (jaki jest Bóg), ale także na to „jak” wierzymy (co to znaczy wierzyć). Trzeba jednak zrozumieć podejście profesora z Georgetown, który chce nadać swojej myśli uniwersalistyczny charakter. Jest to perspektywa, która z jednej strony stanowi wartość jego teologii, z drugiej zaś jej ograniczeniem, co będzie się uwidaczniać w dalszej części dysertacji.

Warto przypomnieć, że tym, co według Haughta szczególnie charakteryzuje religie abrahamowe, jest ich ukierunkowanie na przyszłość. Odwołują się one do doświadczenia Bożej obietnicy, która została złożona Abrahamowi. Według teologa jest to najbardziej charakterystyczna cecha Boga, który objawił się Abrahamowi. Bóg składa swoje obietnice i jest im wierny. Jest najważniejszy sposób Jego oddziaływania na rzeczywistość, co znajduje swoje odbicie w całej Biblii, a zwłaszcza w biblijnych prorocत्वach. Dlatego też religie te Haught nazywa profetycznymi¹⁴⁸. Najważniejszą cechą wiary, mającej swój początek w doświadczeniu Abrahama, jest nowe spojrzenie na rzeczywistość, które otwiera się dzięki Bożym obietnicom. Tę perspektywę, wynikającą z wiary, należy określić nie inaczej, jak „metafizyką przyszłości”. Warto dodać, że zgodnie z tą koncepcją

¹⁴⁷ J.F. Haught, *Science and faith*, 5.

¹⁴⁸ J.F. Haught, *What is religion*, 62–67.

przyszłość nie jest czymś, co można przewidzieć czy uchwycić. Przyszłość jest czymś, co nadchodzi i przynosi nowość – nie można jej uchwycić, lecz można zostać przez nią pochwyconym (*to be grasped*). To samo należy powiedzieć na temat wiary: „Ludzie posiadają wiarę, ponieważ w samym centrum swojego istnienia, nie tylko w swoich umysłach, zgodzili się na to, aby zostać pochwyconymi przez Boga”¹⁴⁹. Zgodnie z tą myślą wiara jest ostatecznie otwartością na Boga, który składa obietnice i je wypełnia. Jest to także otwartość na przyszłość, która przychodzi (*adventus*).

Wielu myślicieli podejmowało próby opisanie relacji pomiędzy nauką a wiarą. Jednym z nich był wspomniany już Ian Barbour, który proponował następującą typologię: konflikt, niezależność, dialog, integracja¹⁵⁰. Bardzo podobną klasyfikację można znaleźć u innych filozofów religii. John Haught nie wyróżnia się w tym względzie szczególną oryginalnością, mówi bowiem o trzech możliwych postawach, które określa jako: konflikt (*conflict*), kontrast (*contrast*) oraz konwergencja (*convergence*). Ciekawe jest natomiast to, w jaki sposób ujmuje on wspomniane relacje, zwłaszcza ostatnią z nich, która stanowi postulat całej jego teologii. W oczywisty sposób podejście teologa wynika z tego, jak rozumie on naukę i wiarę. Spotkanie tych dwóch rzeczywistości jest dla niego niczym zejście się w jednym punkcie dwóch różnych spojrzeń, dwóch perspektyw: metafizyki przeszłości i metafizyki przyszłości.

Przed omówieniem najważniejszej postawy konwergencji, warto przytoczyć krótką charakterystykę tego, co teolog określa jako konflikt i kontrast. Konflikt jest podejściem, które charakteryzuje zjawisko nowego ateizmu, co zostało zaprezentowane w poprzednim paragrafie. Nie trzeba zatem czynić tu wielu dodatkowych uwag. Warto tylko przypomnieć, że postawa ta może dotyczyć nie tylko naukowców, którzy programowo negują istnienie Boga, ale także pewnych środowisk religijnych. Jako przykład należy podać tak zwany „kreacjonizm naukowy”, który każe odrzucić jakąkolwiek wersję teorii ewolucji na rzecz wizji stworzenia, wynikającej z dosłownej interpretacji Księgi Rodzaju¹⁵¹. Według Haughta jest to poważny błąd, który wynika z ignorowania bądź celowego odrzucania osiągnięć egzegezy biblijnej oraz z braku zrozumienia tego, jak działa Bóg względem świata. Jest to również przykład mieszania różnych płaszczyzn wyjaśnia-

¹⁴⁹ J.F. Haught, *God and the new atheism*, 54.

¹⁵⁰ D. Dąbek, «Iana G. Barboura koncepcja relacji nauka–religia», w: J. Golbiak, K. Jasiński, W. Kotowicz, *Naukowy a religijny...*, 9–21.

¹⁵¹ K.E. Duszek, *Czas, przestrzeń, wieczność*, 9.

nia rzeczywistości. Analogiczny błąd popełniają naukowcy, którzy na podstawie naturalistycznych przesłanek uznają wiarę za niezgodą z rozumem. Taka postawa jest w rzeczywistości równoznaczna ze scjentyzmem, czyli opiera się na utożsamieniu naturalizmu metodologicznego z porządkiem ontologicznym¹⁵². Postępująca w ten sposób nauka pretenduje do bycia metafizyką. Konkludując, można wyciągnąć wniosek, iż twierdzenie o konflikcie pomiędzy nauką i wiarą jest uzasadnione w dwóch przypadkach. Po pierwsze – gdy uznamy tak jak Einstein lub Spinoza, że natura jest wszystkim, co istnieje¹⁵³. Po drugie – gdy stwierdzimy, że wiara odnosi się do tego samego poziomu wyjaśniania rzeczywistości, co nauka.

W odpowiedzi na wcześniejsze tezy wielu teologów stwierdza, że nauka i wiara odnoszą się do innych sposobów poznania¹⁵⁴. Nie można więc mówić o zachodzącym pomiędzy nimi konflikcie, lecz o niezależności i kontraście. Haught pisze o tym w następujących słowach:

„Istnienie osobowego Boga nie jest zagadnieniem, które fizyka czy jakakolwiek inna nauka naturalna mogłaby sama rozwiązać. (...) Skąd pochodzimy? Jaka jest nasza prawdziwa tożsamość? Czy istnieje cokolwiek trwałego i niezmiennego? Jaki jest ostateczne przeznaczenie wszystkiego? Powyższe pytania nie posiadają charakteru naukowego, lecz religijny”¹⁵⁵.

Oczywiście Richard Dawkins i jego zwolennicy stwierdzą, że religia nie tylko nie potrafi odpowiedzieć na te pytania, ale również, że nie może ona powiedzieć nic sensownego na temat świata w ogóle. Jednym z głównych zadań stawianych dziś przed teologią jest wykazanie własnej zasadności oraz naukowego charakteru. Domaga się od niej uzasadnienia tego, że wiara posiada realne odniesienie do rzeczywistości oraz potrafi udzielić odpowiedzi na prawdziwe pytania egzystencjalne. Nie dziwi więc, że wielu teologów podejmuje wysiłek, aby wykazać autonomię własnej dziedziny i jej niezależność od badań przyrodniczych¹⁵⁶. Niezależność ta może jednak stać się ignorancją. Nauka i teologia badają inne aspekty rzeczywistości oraz posiadają swoje granice wynikające z ich metod. Jednak przekonanie, że granice nigdy nie będą się przenikać, jest tylko naiwnym życzeniem. Percepcja Objawienia, a w konsekwencji także wiara, zawsze jest związana z kon-

¹⁵² J.F. Haught, «Science and scientism: The importance of a distinction», *Zygon* 40 (2; 2005) 363–368

¹⁵³ J.F. Haught, *Science and faith*, 25.

¹⁵⁴ K. Kaucha, «The relationship between faith, reason, and science in the transmission of the faith in the times of growing secularization», *RT* 61 (9; 2014) 35–38.

¹⁵⁵ J.F. Haught, *Science and faith*, 26.

¹⁵⁶ J. Królikowski, «Teologia jako dziedzina nauki i zadanie dydaktyczne», *TwP* 12 (1; 2018) 27–34.

kretną wizją świata. Zgodnie z podejściem Haughta, teologia nie może ignorować drastycznych zmian, jakim w ostatnich stuleciach uległ obraz świata pod wpływem odkryć naukowych. Warto przytoczyć tu ciekawą uwagę, jaką czyni John Polkinghorne:

„Teologii nie można pozostawić samym tylko teologom, czego dowiódł ostatnio przypadek pewnego wybitnego teologa, który napisał ponad trzystustronicową książkę o boskim dziele stworzenia, rzadko tylko i w sposób niezwykle powierzchowny odwołując się do analiz naukowych”¹⁵⁷.

Można nie zgadzać się z tą krytyką¹⁵⁸. Trzeba jednak przyznać, że teologia nie może szukać bezpiecznego komfortu, który zapewni jej przyjęcie tezy o kontraście nauka-wiara. Jej zadaniem jest poznawanie prawdy o rzeczywistości – jednej rzeczywistości – tej samej, którą z innej strony bada nauka¹⁵⁹.

John Haught postuluje istnienie innej relacji zachodzącej pomiędzy nauką a wiarą. Nazywa ją konwergencją, ale używa także innych określeń: współbrzmienie (*consonance*), kooperacja (*cooperation*), kontakt (*contact*) lub konwersacja (*conversation*)¹⁶⁰. Relacja ta nie jest równoznaczna z prostą syntezą, lecz określa formę dialogu, jaki powinien zachodzić między nauką a wiarą jako dwiema różnymi płaszczyznami doświadczenia. Profesor z Georgetown wychodzi od prostej przesłanki, iż wiara i nauka, chociaż mówią o rzeczywistości w inny sposób, to posiadają na siebie wzajemny wpływ. Na stronach *Science and faith* teolog wskazuje dwa zasadnicze wektory tej relacji¹⁶¹. Pierwszym z nich jest inspiracja, jaką wiara może odnaleźć w odkryciach naukowych. Wynika to ze wspomnianego już wpływu, jaki na percepcję objawienia posiada naukowy obraz świata. Haught pisze o tym w następujący sposób:

„Konwergencja podkreśla, że naukowe poszukiwania często posiadają powiązanie z tym, jak ludzie wiary myślą o Bogu. Naukowe metody same w sobie nie potrafią powiedzieć nic na temat osobowego Boga (...). Jednakże, naukowe odkrycia zmieniają sposób myślenia o Bogu”¹⁶².

Amerykański teolog chce podkreślić, że wiele pytań religijnych i egzystencjalnych nabiera nowego charakteru wobec odkryć Darwina, Einsteina czy Hawkinga. Szczególnym tego przykładem jest pytanie o działanie Boga względem świata.

¹⁵⁷ J. Polkinghorne, *Nauka i stworzenie. Poszukiwanie zrozumienia* (Kraków 2008) 22.

¹⁵⁸ Polkinghorne odwołuje się do bardzo cennej publikacji Jürgena Moltmanna z zakresu protologii: J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu* (Kraków 1995).

¹⁵⁹ K.E. Duszek, *Czas, przestrzeń, wieczność*, 10.

¹⁶⁰ J.F. Haught, *Science and faith*, 4.

¹⁶¹ Tamże, 30–34.

¹⁶² Tamże, 30.

Nie tylko nauka posiada wpływ na wiarę, ale jest to relacja dwustronna. Teologia, jako systematyczny namysł nad wiarą, wnosi pewien wkład także do namysłu nauk przyrodniczych. Nie jest to oczywiście wkład na poziomie merytorycznym. Dotyczy on natomiast poziomu interpretacji. Nauki dzięki swoim metodom dokonują interpretacji danych obserwacyjnych, czego skutkiem są hipotezy, teorie i modele naukowe. Jednak same hipotezy, modele i teorie naukowe również domagają się interpretacji. Przykładem może być chociażby fizyka kwantowa, która może być rozumiana nie tylko według najpopularniejszej „szkoły kopenhaskiej”, ale posiada wiele alternatywnych interpretacji. Haught zauważa, że większość naukowców rozumie wyniki własnych badań w duchu kosmicznego pesymizmu. Zagadnienie to powróci w kolejnym punkcie paragrafu. Teologia pozwala zaś dostrzec nowe perspektywy, których nie da się odkryć pozostając w reżimie metafizyki przeszłości. „Jeżeli nauka pokazuje nam świat jako niedokończoną dramę” – pisze profesor z Georgetown – „to teologia pozwala odczytać tę dramę jako podróż w przyszłość nieustannie ustanawianą przez Boga jako nowa”¹⁶³. Reasumując, postawa konwergencji suponuje, iż teologia może pomóc naukowcom w interpretacji ich własnych odkryć.

Można dostrzec dodatkowy element składający się na omawianą konwergencję nauki i wiary. Chociaż nie jest on wprost wymieniony w *Science and faith*, to jednak Haught opisuje go wielokrotnie w innych publikacjach. Chodzi mianowicie o uzasadnienie inteligibilności świata. W książce *Is nature enough?* teolog stwierdza, że naturalistyczne wyjaśnienie świata nie tłumaczy w pełni, dlaczego ten świat jest w ogóle możliwy do poznania. Jeżeli człowiek jest tylko częścią natury, to jego krytyczna inteligencja może być uznana jedynie za przystosowanie wynikające z naturalnej selekcji. W takim przypadku naukowcy nie posiadaliby wystarczających podstaw, aby ufać własnemu poznaniu, racjonalnemu myśleniu, a nawet naukowym metodom. Teologiczne spojrzenie na świat jest zaś propozycją, która daje pełne uzasadnienie ludzkiego pragnienia prawdy oraz ufności, jaką pokładamy we własnych umysłach. To właśnie antycypacyjna perspektywa wynikająca z wiary w ostateczne spełnienie świata, daje wystarczające podstawy, aby ufać jakimkolwiek poznaniu, także temu naukowemu¹⁶⁴.

Konwergencja jest teżą mówiącą o wzajemnym dialogu oraz swoistym przenikaniu się nauki i wiary (teologii). Nie jest to w żadnej mierze synteza, gdyż każda z tych rzeczywistości posiada swoje granice, których nie powinna przekraczać, jeżeli pragnie

¹⁶³ J.F. Haught, *Science and faith*, 33.

¹⁶⁴ J.F. Haught, *Is nature enough*, 96–97.

zachować własną tożsamość. Nauka posiada jednak wpływ na teologię, gdyż proponowany przez nią obraz świata wpływa na sposób, w jaki odczytywane jest Objawienie. Równocześnie wiara ma swój wpływ na naukę, pozwalając jej interpretować poznawaną rzeczywistość w dojrzały sposób niż ten, który proponuje jej naturalizm. Można stwierdzić, że tak rozumiana konwergencja charakteryzuje teologiczną metodę Haughta. Jest ona dla niego pewną hermeneutyką, sposobem patrzenia na rzeczywistość oraz na samą teologię jako naukę. Naukowy obraz świata oraz perspektywa płynąca z Objawienia są dla niego niczym koło hermeneutyczne. Rodzi się jednak pytanie, który z tych aspektów powinien pozostawać na pierwszym miejscu? Należy pamiętać, że naukowy obraz świata zmienia się bardzo szybko, Jezus Chrystus jest zaś ostatecznym Objawieniem Boga i sensem (*Logosem*) rzeczywistości¹⁶⁵. Zdaje się niestety, że w praktyce Haught stawia czasem na pierwszym miejscu aspekt naukowy. Z drugiej jednak strony, nie boi się on krytykować ograniczonej archeologicznej wizji naturalizmu i postuluje nieustannie przyjęcie metafizyki przyszłości, która uważa za perspektywę rodzącą się z wiary.

1.3.2. Naturalizm naukowy: od metodologii do ontologii

John Haught nie jest jedynym myślicielem, którego poglądy mówią o konwergencji nauki i wiary, chociaż samo to określenie jest u niego oryginalne. Wielu teologów i filozofów suponuje komplementarność nauki i wiary. Dotyczy to także tych kwestii, które w historii były obarczone piętnem konfliktu, jak chociażby problem genezy ludzkości¹⁶⁶. W związku z tym, Tadeusz Pabjan w swojej książce *Anatomia konfliktu* zadaje następujące pytanie:

„Jeśli naukowy i teologiczny opis rzeczywistości można traktować w kategoriach interpretacji komplementarnych, które się nie wykluczają, ale uzupełniają, to skąd bierze się wszechobecne, przenikające świadomość współczesnego człowieka przekonanie o nieuniknionym konflikcie pomiędzy nauką i wiarą?”¹⁶⁷.

Dzięki lekturze dzieł Haughta odpowiedź nasuwa się sama – głównym zarzewiem rzekomego konfliktu jest nieuzasadniony przeskok od metodologii do ontologii¹⁶⁸. Przeskok ten teolog określa różnymi terminami, odwołując się do pojęć takich, jak: scjentyzm

¹⁶⁵ K.E. Duszek, *Patriotyzm jako spoglądanie...*, 52–53.

¹⁶⁶ K. Jasiński, «Komplementarność teorii stworzenia i ewolucji w kwestii pochodzenia człowieka», w: J. Golbiak, K. Jasiński, W. Kotowicz, *Naukowy a religijny...*, 97–112.

¹⁶⁷ T. Pabjan, *Anatomia konfliktu*, 49.

¹⁶⁸ A.M. Michaud, *John Haught: Finding...*, 912–913.

(*scientism*)¹⁶⁹, materializm (*materialism*)¹⁷⁰, kosmiczny pesymizm (*cosmic pessimism*)¹⁷¹, scjentystyczny fatalizm (*scientistic fatalism*)¹⁷² czy nawet metafizyka przeszłości (*metaphysics of the past*)¹⁷³. Najczęściej jednak używa sformułowania naturalizm naukowy (*scientific naturalism*) i trzeba przyznać, że jest to najtrafniejsze określenie poruszanego zjawiska. Profesor z Georgetown wspomina o naturalizmie w większości swoich publikacji. Jednak najważniejszą wykładnię jego poglądów można znaleźć w książce *Is nature enough? Meaning and truth in the age of science*.

Każda nauka, jako metodyczne poznawanie rzeczywistości oraz systemowo ujmowana wiedza, musi charakteryzować się jasno określonymi metodami. Metody te z kolei podlegają pewnym paradygmatom, co podkreślał tak mocno Ian G. Barbour. Wspomniano już, że jednym z najważniejszych paradygmatów nauki w sensie *science* jest naturalizm, czyli zasada, która każe wyjaśniać zjawiska naturalne w odniesieniu do tego, co naturalne i pozostające w obrębie poznawalnego wszechświata oraz jego praw. Nauki przyrodnicze, jeśli chcą zachować swój status, muszą operować metodami, które pozostają w obrębie paradygmatu naturalistycznego. Dlatego właśnie należy mówić o naturalizmie metodologicznym nauk przyrodniczych. Tak rozumiany naturalizm z samej definicji jest warunkiem naukowości danej dyscypliny, która pretenduje do miana nauki w sensie *science*. John Haught o tym naturalizmie pisze w następujący sposób:

„Nie zamierzam kwestionować samej nauki jako *metody* poznawania wszechświata. Jeśli chodzi o samą naukę, to faktycznie natura jest dla niej wszystkim. Zgadzam się z naukowymi naturalistami, uważam, że nigdy nie powinno się wprowadzać do naukowego dyskursu takich idei jak Bóg, Inteligentny Projekt czy Boskie działanie. Jako teolog z entuzjazmem przyjmuję metodologiczny naturalizm jako drogę, którą podąża nauka”¹⁷⁴.

Jak pokazuje powyższy cytat, profesor z Georgetown nie podważa autonomii nauk przyrodniczych i szanuje ich niezależność metodologiczną. Jak się później okaże, jego stanowisko wynika nie tylko z założeń metodologicznych, ale przede wszystkim z namysłu teologicznego nad działaniem Boga, które Haught rozumie zgodnie ze swoją metafizyką przyszłości. W tym momencie istotne jest, że amerykański uczoney przyjmuje naturalizm metodologiczny nauk i jest to ważna część samej jego teologii. Tak rozumiany

¹⁶⁹ J.F. Haught, *Science and faith*, 12 i 25; J.F. Haught, *Science and scientism*, 364–366.

¹⁷⁰ J.F. Haught, *The new cosmic story*, 106 i 119–120.

¹⁷¹ J.F. Haught, *God after Darwin*, 115–126.

¹⁷² J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 52–53.

¹⁷³ J.F. Haught, *Resting on the future*, 23–25 i 59–60.

¹⁷⁴ J.F. Haught, *Is nature enough*, 7.

naturalizm Haught przeciwstawia jednak naturalizmowi ontologicznemu, który jest nieuprawomocnionym przeskokiem z poziomu metody do poziomu bytu. Chociaż jest on określany mianem „naukowego”, to kłamstwem byłoby stwierdzić, iż posiada taki charakter – jest on raczej światopoglądem niż nauką. Termin „naukowy” odnosi się tu do jego funkcji – skoro natura jest wszystkim, co istnieje, a naturę bada nauka (*science*), to jedynie nauka jest pewnym i całościowym poznaniem rzeczywistości.

Trzeba pamiętać, że istnieje wiele odmian światopoglądu naturalistycznego. Sam Haught wspomina o naturalizmie miękkim (*soft*) oraz twardym (*hard*)¹⁷⁵. Twardy naturalizm bezdyskusyjnie odrzuca możliwość istnienia czegokolwiek, co nie byłoby materią, jest więc równoznaczny z materializmem. Miękki naturalizm również twierdzi, że nie istnieje nic poza tym, co można zbadać naukowo, jednak nie jest to dla niego równoznaczne z twierdzeniem, iż istnieje tylko materia. Miękki materializm dopuszcza nawet możliwość religijnego orzekania o rzeczywistości, uznając, że jednym z aspektów kosmosu jest jego głębia i tajemnica, które zasługują na pełne czci oddanie umysłu¹⁷⁶. Oczywiście, tak rozumiana religijność nie jest równoznaczna z wiarą w Boga, czego przykładem może być sam Albert Einstein¹⁷⁷. Miękki naturalizm stoi bowiem na stanowisku, że poza poznawalnym kosmosem nic nie istnieje, Bóg zaś nie jest jego elementem. Jedna i druga wersja naturalizmu opiera się na przeskoku od metodologii do ontologii. Naturalizm ontologiczny w każdej ze swych wersji zawsze będzie godził w teologiczne twierdzenie, iż rzeczywistość posiada swoje źródło, podstawę i cel w Bogu. Zdaje się jednak, że największe zagrożenie Haught dostrzega w twardej wersji naturalizmu, której bezpośrednimi konsekwencjami są wspomniany wcześniej materializm oraz wizja archeologiczna, czyli rozumienie świata jedynie w odniesieniu do przeszłości i martwej materii. Trzeba zauważyć, iż samo rozróżnienie na naturalizm miękki i twardy nie jest oryginalnym ujęciem profesora z Georgetown. Korzysta on w tym miejscu z terminologii innego filozofa, który zajmuje się relacją nauki i wiary – Holmesa Rolstona. W swojej publikacji *Science and religion: A critical survey* Holmes wyróżnia cały szereg cech obydwu wersji naturalizmu ontologicznego. Warto przytoczyć, jak rozumie on twardy (*hard*) naturalizm, gdyż znajduje to duże odbicie w teologii Haughta. Filozof podaje zatem sześć dogmatów

¹⁷⁵ Klasyfikacja podana przez Haughta jest w pewnym stopniu uproszczona, lecz należy uznać jej zasadność. Krytykę twardego naturalizmu podejmuje dziś wielu myślicieli, jak chociażby Alvin Plantinga w książce: D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?* (Kraków 2014) 113–136.

¹⁷⁶ Tamże, 8.

¹⁷⁷ A. Ziółkowski, «Religijność Alberta Einsteina», w: J. Golbiak, K. Jasiński, W. Kotowicz, *Naukowy a religijny...*, 153–165.

naturalistycznego *credo* naukowców: 1. natura jest wszystkim, co istnieje; 2. natura sama w sobie jest wieczną koniecznością (*eternal necessary*) i sama dla siebie jest wystarczającą przyczyną (*sufficient cause*); 3. w makroskali świat jest całkowicie deterministyczny; 4. natura jest u swych podstaw bezosobowa; 5. w naturę nie są wpisane żadne wartości moralne; 6. naukowe metody są jedynym źródłem wiedzy¹⁷⁸. Takie rozumienie naturalizmu naukowego jest charakterystyczne dla samego Haughta, dodaje on jednak jeszcze dwie kolejne cechy: 7. każde naturalne wydarzenie jest produktem innego naturalnego wydarzenia; 8. wszelkie życie może być wytłumaczone w ewolucyjny, darwinistyczny sposób¹⁷⁹.

Konsekwencje przyjęcia tak twardego naturalistycznego światopoglądu są ogromne. Jeżeli bowiem nie istnieje nic poza naturą i wytworami kultury człowieka, to znaczy, że cała rzeczywistość nie posiada żadnego transcendentnego odniesienia do tego, co mogłoby być jej celem – nie posiada żadnego przeznaczenia. Oznacza to, że wszechświat jest w swej istocie bezcelowy oraz pozbawiony sensu. W takich samych kategoriach trzeba także patrzeć na człowieka, zwłaszcza, że w świetle naturalizmu pojęcia takie jak dusza czy życie wieczne jawią się jako pozbawione jakiegokolwiek treści. Życie i człowiek jest tylko przypadkowym produktem ewolucji, bezcelowym i wynikającym z kosmicznego chaosu przystosowaniem się materii do obowiązujących praw. Nie dziwi więc, że Haught naukowy naturalizm uważa za największe zagrożenie dla religii oraz dla nauki. Twierdzi on bowiem, że naturalizm uderza w samą zasadność poznania człowieka, nie daje bowiem podstaw dla wyjaśnienia inteligibilności świata. Amerykański teolog podejmuje dyskusję z naturalizmem na wiele sposobów, najciekawszy jednak jest argument, który można nazwać epistemologicznym. Był on już przytaczany w kontekście nowego ateizmu. W najprostszej formie można go przedstawić następująco: jeżeli ludzki umysł i inteligencja jest tylko skutkiem przypadkowej samoorganizacji się materii, to nie istnieją wystarczające racje, aby ufać własnemu poznaniu, inteligencji i krytycznemu rozumowaniu. Jeżeli istnieje tylko natura, to rzeczywistość nie jest inteligibilna, a krytyczne poznanie jest tylko iluzją, sztuczką zwiększającą szansę w przetrwaniu zgodnie z prawem doboru naturalnego. Nie możemy zatem wierzyć ani własnym zmysłom,

¹⁷⁸ H. Rolston III, *Science and religion: A critical survey* (Philadelphia – London 2006) 248.

¹⁷⁹ J.F. Haught, *Is nature enough*, 9.

ani własnym myślom – czynimy to zaś nieustannie, łącznie z naukowcami opowiadającymi się za naturalizmem¹⁸⁰. Według Haughta naturalizm jest więc stanowiskiem epistemologicznie sprzecznym.

Warto dostrzec, że obawy teologa znajdują swoje duże odbicie w obecnym badaniach z zakresu kognitywistyki i neuronauk. Przykładem jest wybitny współczesny filozof Daniel Dennett, który w swojej teorii umysłu neguje ontologiczne podstawy dla ludzkiego „ja” i dochodzi do wniosku, iż nie istnieje jedna, ciągła wiązka świadomości, która byłaby podstawą tożsamości osoby ludzkiej¹⁸¹. Jest to bezpośrednia konsekwencja przyjęcia naturalizmu na płaszczyźnie ontologicznej. Naturalizm każde badać rzeczywistość zawsze z perspektywy „osoby trzeciej”. Jeżeli tej zasadzie nadaje się charakter ontologiczny (nie istnieje nic poza tym, co bada nauka), to należy zanegować poznawczą wartość wewnętrznych doświadczeń osoby. Okazuje się zatem, że nie ma podstaw, by mówić o tożsamości człowieka w taki sposób, jak czyni to teologia, a zwłaszcza jej nurt personalistyczny¹⁸². Jest to logiczny ciąg rozumowania wynikający ze światopoglądu naturalistycznego. Przyjmując jednak optykę Haughta, można zadać pytanie: dlaczego wierzymy w to, że tylko przyjmowana w badaniach perspektywa „trzeciej osoby” zapewnia rzetelność poznawczą. Skoro ciągle jest to perspektywa „osobowa”, poznaje bowiem zawsze konkretny człowiek, to na jakiej podstawie należy ufać temu poznaniu? Naturalizm ontologiczny nie daje wystarczających podstaw, by wierzyć ludzkiej inteligencji. Negacja osoby, może doprowadzić nawet do negacji całej rzeczywistości. Nie tylko doświadczenie „pierwszej osoby” jest niewiarygodne, ale doświadczenie „jakiegokolwiek osoby” nie może być źródłem wiedzy.

Aby lepiej zrozumieć epistemologiczną krytykę naturalizmu, którą podejmuje John Haught, należy uwzględnić wpływ, jaki wywiera na niego twórczość Bernarda Lonergana. Badacze myśli Lonergana podkreślają, że chociaż nauki przyrodnicze z metodologicznego punktu widzenia były dla niego naukami wzorcowymi, to był on daleki od twierdzenia, że są one jedynym sposobem zdobycia rzetelnej wiedzy na temat rzeczy-

¹⁸⁰ J.F. Haught, «Theology, evolution, and the human mind: how much can biology explain?», *Zygon* 44 (4; 2009) 929.

¹⁸¹ M. Miłkowski, «Posłowie: Jak nie czytać Dennetta?», w: D. Dennett, *Świadomość* (Kraków 2016) 657–676.

¹⁸² Cz.S. Bartnik, *Personalizm* (Lublin 1995) 167–172.

wistości. Nie podzielał on również scjentyistycznego sposobu rozumienia metody naukowej w jej ogólności¹⁸³. Co więcej, ten kanadyjski filozof dał duży wyraz swojej antyscjentyistycznej i antynaturalistycznej postawy w pierwszym rozdziale książki *Metoda w teologii*¹⁸⁴. Za „metodę metod” uważał natomiast metodę transcendentálną, która miała jednoczyć elementy innych metod, odgrywając wobec nich rolę integrującą. Lonergan poświęcił temu zagadnieniu dzieło swojego życia zatytułowane *Insight*. Zaproponowana w tej książce perspektywa jest mocno obecna w twórczości Haughta, który sam pisze:

„Jak podkreślam przez cały czas, ten wielki filozof [Bernard Lonergan] chce, abyśmy zwrócili uwagę nie tylko na świat znajdujący się «na zewnątrz», ale również na samą czujność poznawczą. Zaproponował on ogólną metodę empiryczną, badającą nie tylko naturę, ale również akty widzenia, rozumienia i posiadania wiedzy, które uzdalniają nas do kontaktu ze światem naturalnym. Krytyczna inteligencja jest częścią natury, dlatego każda konceptualizacja natury, która odrzuca fakt naszej kognitywnej głębi jest żałośnie niewystarczająca”¹⁸⁵.

W kontekście tych słów bardziej zrozumiałe staje się, dlaczego naturalizm naukowy jest dla Haughta niemożliwy do przyjęcia z punktu widzenia epistemologicznego i dlaczego teolog odrzuca go na poziomie ontologicznym. Także na poziomie metodologicznym naturalizm nie może być paradygmatem absolutnym. Wprawdzie z samej definicji decyduje on o naukowości metod stosowanych w naukach przyrodniczych, jednak nie jest to jedyny sposób badania rzeczywistości i orzekania o niej. John Haught tłumaczy to, odwołując się do zasady, którą nazywa *layered explanation*. Definiuje on ją w następujący sposób: „Przez wyjaśnianie warstwowe (*layered explanation*) rozumiem zwyczajnie to, że wszystko czego doświadczamy może być wyjaśnione na różnych płaszczyznach rozumienia oraz na drodze odrębnych i niewykluczających się wzajemnie sposobów”¹⁸⁶. Teolog uważa, że idea wielości kompatybilnych wytłumaczeń dla danego wydarzenia lub fenomenu występowała już w starożytności począwszy od Platona i Arystotelesa. Spojrzenie współczesnej nauki, ukształtowanej głównie przez podejście pozytywistyczne, zapomniało niestety o tej uniwersalnej zasadzie. *Layered explanation* każe patrzeć na rzeczywistość w głębszej i szerszej perspektywie niż tylko naturalizm naukowy. Warto odwołać się w tym miejscu do prostego przykładu, za pomocą którego Haught obrazuje, na czym w praktyce polega suponowana przez niego zasada:

¹⁸³ M. Walczak, *Wgląd i poznanie. Epistemologia Bernarda J.F. Lonergana* (Lublin 2012) 83.

¹⁸⁴ B.J.F. Lonergan, *Metoda w teologii*, 13–14.

¹⁸⁵ J.F. Haught, *Is nature enough*, 12.

¹⁸⁶ J.F. Haught, *Making sense of evolution*, 23.

„Załóżmy, że na twoim podwórku pali się ognisko. Przychodzi do Ciebie sąsiad z pytaniem, dlaczego płonie w tym miejscu ogień. Bardzo dobrą odpowiedzią będzie: ogień płonie, ponieważ węgiel zawarty w drewnie połączył się z tlenem, przez co powstaje dwutlenek węgla. (...) Ale ciągle istnieją inne poziomy wyjaśnienia. Na przykład, możesz zwyczajnie odpowiedzieć na pytanie sąsiada: ogień płonie, ponieważ zapaliłem go zapałką. Zaś trzecia odpowiedź może być następująca: ogień płonie dlatego, że chcę zjeść pieczone pianki”¹⁸⁷.

Odnosząc się do powyższego obrazu, można spojrzeć na stawiane różnym naukom zadania, jako domagające się wielu poziomów wyjaśnienia. Za przykład można wziąć zagadnienie ludzkiej świadomości. Co innego w tej kwestii powie neurobiologia, kognitywistyka, psychologia czy filozofia umysłu. Każda z tych dyscyplin bada bowiem rzeczywistość, odwołując się do różnych poziomów rozumienia. Wyniki uzyskane przez te nauki nie tylko nie będą się wykluczać, lecz powinny się uzupełniać. Dotyczą one bowiem zawsze jednej i tej samej rzeczywistości¹⁸⁸. Teologia jako nauka posługująca się właściwymi sobie metodami ma za zadanie sięgnąć jeszcze głębiej, tak by ująć transcendentne odniesienie rzeczywistości do Boga. Profesor z Georgetown zasadę *layered explanation* uważa za uniwersalną i odnoszącą się do wszystkiego. Nawet istnienie studiowanej w tym momencie przez czytelnika kartki tekstu można wyjaśnić na wielu płaszczyznach. Może to być chociażby płaszczyzna materialna, która każe patrzeć na kartkę papieru jako pewną strukturę, na którą został naniesiony tusz tworzący litery. Inną płaszczyzną będzie ta, którą można nazwać teleologiczną – kartka papieru jest skutkiem wysiłków autora, który pragnie zgłębić zagadnienie działania Boga. Obydwie płaszczyzny nie wykluczają się, ani nie konkurują ze sobą. Nie ma sensu pytać o to, czy tekst ten powstał raczej wskutek działania drukarki, czy raczej wskutek działań autora. Obydwa wyjaśnienia są prawdziwe i obydwie są konieczne¹⁸⁹.

Analizując przytoczony powyżej przykład, łatwo może nasunąć się skojarzenie z arystotelesowskimi kategoriami przyczyny materialnej czy celowej. Uwaga Haughta o tym, że prezentowane przez niego podejście było obecne już u starożytnych, nie jest więc bezpodstawna. Warto dostrzec jednak, że arystotelesowska nauka o przyczynach posiadała charakter ontologiczny. Zasada *layered explanation* odnosi się zaś jedynie do metodologii. W pewien sposób jest to jej zaleta, ponieważ wielopłaszczyznowość wyjaśnienia może być przyjęta bez implikowania konkretnych twierdzeń ontologicznych jak

¹⁸⁷ J.F. Haught, *Is nature enough*, 16.

¹⁸⁸ K.E. Duszek, *Patriotyzm jako spoglądanie...*, 51–52.

¹⁸⁹ J.F. Haught, *Making sense of evolution*, 24.

dualizm czy monizm. *Layered explanation* orzeka o istnieniu wielu płaszczyzn poznania i tłumaczenia zjawisk, nie mówi zaś nic o ontologii samej rzeczywistości. Przykładem jest tu John Polkinghorne, który z jednej strony stoi na stanowisku względnego monizmu ontologicznego, z drugiej zaś uznaje wielość płaszczyzn wyjaśniania. „Rzeczywistość stanowi wielopłaszczyznową jedność” – stwierdza brytyjski myśliciel¹⁹⁰. Brak definitywnego odniesienia *layered explanation* do ontologii jest jednak wadą tej zasady. Jeżeli bowiem zasada ta jest dla Haughta argumentem dowodzącym zasadność teologicznego wyjaśniania świata, to powinna ona uwzględniać transcendentalne odniesienie poznawanych rzeczy i zjawisk. Kresem tej transcendentalnej funkcji nie może być tylko milczący horyzont rzeczywistości, lecz realnie istniejąca transcendencja, chociaż jej istnienie jest czymś diametralnie różnym od istnienia bytów przygodnych.

Warto przywołać inny zarzut stawiany profesorowi z Georgetown. Według Ewy Zalewskiej John Haught w książce *Science and religion* łączy zasadę *layered explanation* ze starożytną ideą hierarchiczności bytów. Faktycznie, wielokrotnie przywołuje on we wspomnianej publikacji tę starożytną koncepcję. Zalewska zwraca szczególną uwagę na następujące słowa teologa: „Hierarchiczna zasada osadzona w religijnej mądrości niezliczonych ludzkich pokoleń uczy nas, że wyższy poziom może zrozumieć niższy, ale niższy nie może zrozumieć wyższego”¹⁹¹. Faktycznie, Haught używa w tym miejscu starożytnej idei hierarchiczności jako argumentu za nieredukowalnością nadprzyrodzonej rzeczywistości do poziomu naturalistycznego opisu nauk przyrodniczych. W kolejnym zdaniu stwierdza, że duchowa jakość ludzkiego życia (*spiritual quality*) oraz sama boska tajemnica rzeczywistości (*divine mystery*) przerastają ludzkie poznanie, nawet gdy jest ono wsparte naukowymi metodami. Wobec tego Zalewska formułuje następującą uwagę:

„Jeśli jednak [Haught] przyjmuje zasadę hierarchiczną, jest niekonsekwentny, albowiem będąc człowiekiem, stara się pojąć i opisać w swoich dziełach byt z poziomu wyższego, który przez istotę ludzką z założenia nie może być pojęty i opisany”¹⁹².

Postawiony zarzut wydaje się być nieadekwatny. Zalewska pomija całą złożoność teologicznego rozumienia wiary oraz Objawienia przez Haughta. Jak podkreślono na po-

¹⁹⁰ J. Polkinghorne, *Jeden świat. Wzajemne relacje nauki i teologii* (Kraków 2008) 176.

¹⁹¹ J.F. Haught, *Science and religion: From conflict to contact* (New York 1995) 84.

¹⁹² E. Zalewska, *Johna F. Haughta...*, 135.

czątku rozdziału, amerykański teolog nie rozumie aktu wiary jako poznawczego uchwycenia Boga. Również objawiający się Bóg nie może być w pełni przez człowieka uchwycony. To człowiek, dzięki Objawieniu oraz za pośrednictwem aktu wiary, może być pochwycony (*grasped*) przez tę Tajemnicę, którą jest Bóg. Z racji tego, chociaż teologia jest pewnym sposobem poznania, to nie podlega ona pod wspomniane dyktando „hierarchiczności”. Ponadto zasada *layered explanation* ma charakter głównie metodologiczny i orzeka o jedności świata i wieloaspektowości ludzkiego poznania. Nie jest zaś ona konsekwencją jakkolwiek rozumianej hierarchii bytów, nie stanowi również żadnego ontologicznego paradygmatu.

Podsumowując powyższe analizy, trzeba przyznać, że John Haught próbuje dać rzetelną odpowiedź na zjawisko naturalizmu naukowego, którego istotą jest nieuzasadniony przeskok od metodologii do ontologii. Naturalizm, który twierdzi, że nie istnieje nic poza tym, co badają nauki przyrodnicze, jest w rzeczywistości tylko światopoglądem czy nawet ideologią – jest on naukowy jedynie z nazwy. Teologiczna myśl Haughta ukazuje rzeczywistość, która jest jedna, lecz może być poznawana na różnych płaszczyznach. Na tej podstawie profesor z Georgetown postuluje przyjęcie zasady, którą nazywa *layered explanation*. Zaskakujące jest, że w przeciwieństwie do naturalizmu, posiada ona charakter nie tyle ontologiczny, co właśnie metodologiczny. Trzeba przyznać, że amerykański teolog mierząc się z naturalistycznym poglądem, udziela oryginalnej i dobrze opracowanej riposty. Jest ona zarazem uzasadnieniem teologicznego wyjaśnienia rzeczywistości oraz stanowi dla samej teologii pewien klucz hermeneutyczny. *Layered explanation* każe bowiem uszanować autonomię różnych opisów i chociaż mówi o ich jedności, to przypomina także o ich pewnej nieprzystawalności. Chroni to teologię przed pokusą konkordyzmu, a zarazem pozwala jej przyjąć nowy naukowy obraz świata. Na koniec warto przytoczyć słowa teologa: „Wierzę, że nauka będzie miała przed sobą przyszłość tak długo, jak długo pozostanie wolna od pokusy naturalistycznej”¹⁹³.

1.3.3. Potrzeba nowej teologii działania Boga

W książce *Responses to 101 questions...* John Haught pisze następujące słowa:

„Bóg wiary chrześcijańskiej nie jest kimś, kto ogranicza świat i zmusza go do rozwijania się według ściśle ustalonego planu. Zamiast tego Bóg chce, aby świat «stał się sobą» tak dalece, jak to możliwe. (...) Jeśli Bóg miłuje świat, to wolno nam

¹⁹³ J.F. Haught, *Is nature enough*, 20.

sądzić, że zostawia mu pewien margines wolności, aby eksperymentował wśród wielu możliwości swojego rozwoju”¹⁹⁴.

Bardzo ważnym elementem teologii Haughta jest zasygnalizowany w tej wypowiedzi postulat: Bóg nie ogranicza (*overpowers*) świata, ani go do niczego nie zmusza (*forces*). Główną relacją Boga do świata jest jego zbawcza wola (*God wills*), która otwiera świat i szanuje jego autonomię. Powyższe tezy nie powinny dziwić, jeżeli weźmie się pod uwagę to wszystko, co zostało do tej pory pokazane. Zarówno kontekst, w jakim amerykański teolog dokonuje swojego namysłu oraz przyjęta przez niego hermeneutyka doprowadzają go do wniosku, który staje się paradygmatem całej jego teologii. Jest to wniosek o nieinterwencjonistycznym działaniu Boga, które teolog wyjaśnia, zawsze odwołując się do kategorii „metafizyki przyszłości”. Można w tym miejscu postawić tezę, która wyprzedzi dalsze analizy – dla Haughta metafizyka przyszłości jest w swej istocie najważniejszym sposobem mówienia o działaniu Boga w świecie. Przedstawia on zatem nie tyle jakiś „model” działania Boga, co całą teologię. Zanim jednak teza ta zostanie w pełni uzasadniona i rozwinięta, należy przypomnieć tło współczesnej dyskusji nad zagadnieniem działania Boga.

Na polecenie Jana Pawła II, we wrześniu 1987 roku, zostało zorganizowane Międzynarodowe Sympozjum, które odbywało się w Castel Gandolfo. Wydarzenie to zgromadziło wielu naukowców specjalizujących się w różnych dziedzinach wiedzy, od fizyki, przez historię i filozofię, a na teologii kończąc. Według Michała Hellera, publikacja, która była owocem tego Sympozjum, w pewien sposób zapoczątkowała nowy kierunek badań interdyscyplinarnych, co posiada ogromne znaczenie dla teologii¹⁹⁵. Książka zatytułowana *Physics, philosophy, and theology: A common quest of understanding* jest świadectwem jednej z pierwszych prób wspólnego spojrzenia różnych specjalistów na rzeczywistość, która choć jest odkrywana na wiele sposobów, to w swej istocie jest przecież jedna¹⁹⁶. Zwłaszcza dla teologów stało się jasne, że nie mogą oni popełniać błędów przeszłości, takich jak „sprawa Galileusza”, lecz z otwartością i krytyczną uwagą muszą wsłuchać się w to, co o świecie mówią nauki szczegółowe. Podczas wspomnianego sympozjum jedną z najgoręcej dyskutowanych kwestii było to, w jaki sposób rozumieć działanie Boga. Kolejne dziesięciolecie pozwoliło na rozwinięcie się rozpoczętej debaty. W latach

¹⁹⁴ J.F. Haught, *Responses to 101 questions...*, 64.

¹⁹⁵ M. Heller, *Nowa fizyka...*, 114–117.

¹⁹⁶ R.J. Russel, W.R. Stoeger, G.V. Coyne (red.), *Physics, philosophy, and theology: A common quest of understanding* (Vatican 2005).

dziewięćdziesiątych Centrum Teologii i Nauk Przyrodniczych w Berkeley wraz z Obserwatorium Watykańskim, sponsorowało szereg konferencji i publikacji poświęconych temu tematowi. Przyjęto wtedy powszechnie, że działania Boga w świecie są zawsze szczególne i obiektywnie odrębne, jednak nie posiadają charakteru interwencji¹⁹⁷. Wśród myślicieli, którzy zabierali głos podczas tej trwającej do dziś dyskusji, byli między innymi: Robert J. Russel, Arthur Peacocke, William R. Stoeger czy Francisco J. Ayala¹⁹⁸. Zaproponowano wtedy wiele różnych ujęć i rozwiązań, które mogłyby stać się przyczynkiem dla skonstruowania nowego teologicznego modelu działania Boga. Niektóre spośród nich zostaną zaprezentowane w następnym rozdziale. Dla niniejszego wywodu ważne jest zaś to, że w tej historycznej dyskusji uczestniczył także John Haught. Już wtedy zarysowana przez niego koncepcja wyróżniała się umiejętną konwergencją teologii i nauk przyrodniczych¹⁹⁹. Temat *divine action* konsekwentnie wracał w kolejnych publikacjach profesora z Georgetown i znalazł swój najdojrzalszy wyraz w *Resting on the future*. Właśnie w tej książce widać najwyraźniej, że „działanie Boga” nie jest dla Haughta tylko teoretycznym problemem, który próbuje on rozwiązać za pomocą jakiegoś modelu. *Divine action* to samo sedno jego teologii, co znajduje swój wyraz w pojęciu „metafizyka przyszłości”.

Skąd jednak wzięła się w ogóle potrzeba, aby na nowo zadać pytanie o to, jak działa Bóg? By to zrozumieć, warto krótko podsumować zarysowany w niniejszym rozdziale kontekst teologicznego namysłu Johna Haughta. W pierwszej mierze jest nim nowy ewolucyjny obraz świat, na który można spojrzeć jako na „dar” (*gift*) dla teologii. Szczególne rozumienie Boga jako Tajemnicy oraz ujęcie Objawienia jako dialogicznego procesu, w którym człowiek zostaje pochwycony (*grasped*) przez tę Tajemnicę, pozwala przyjąć amerykańskiego teologowi odpowiednią hermeneutykę. Dzięki niej rozumie on ewolucję w świetle Objawienia, a zarazem uwzględnia to, że nowy obraz świata wpływa na percepcję wiary. Kolejny aspekt to dyskusja z nowym ateizmem, który próbuje sprowadzić Boga do poziomu naukowej teorii, redukując w ten sposób myślenie o Nim do płaszczyzny elementu kosmosu, czyli rzeczywistości stworzonej. Odpowiedzią na to jest rozwinięcie idei Boga jako Tajemnicy i głębi rzeczywistości – Bóg nie jest

¹⁹⁷ D. Edwards, *Jak działa Bóg*, 77–78.

¹⁹⁸ W związku z tym ukazało się później pięć tomów, w których zostały opisane perspektywy jakie różne nauki szczegółowe dają na rozumienie działania Boga. W 2008 roku zostały one wydane na nowo wspólnie wydane. R.J. Russell, N.C. Murphy, W.R. Stoeger (red.), *Scientific perspectives on divine action: Twenty years of challenge and progress* (Vatican 2008).

¹⁹⁹ J.F. Haught, *Darwin's gift to theology*, 393–418.

obecny w świecie tak, jak wszystkie inne byty oraz nie działa w nim w taki sam sposób. Trzeci element to kontekst współczesnej nauki, która dla Haughta jest ważnym sposobem orzekania o rzeczywistości. Nie można mówić o działaniu Boga, pomijając to, co o świecie przyrody mówi nauka – zwłaszcza biologia i fizyka. Teolog oczywiście przewyższa naturalizm ontologiczny, ale w pełni szanuje naturalizm metodologiczny, chociaż rozumie także jego niewystarczalność. Wszystko to sprawia, że profesor z Georgetown nie może patrzeć na Boskie działanie jako na zewnętrzne akty interweniujące w stworzenie. Nieinterwencjonistyczny sposób myślenia o *divine action* jest więc odpowiedzią na autonomię nauk przyrodniczych, stanowi krytykę nowego ateizmu, a także wynika z optyki, jaką daje teoria ewolucji. Z drugiej jednak strony podejście Haughta wyłania się nade wszystko z teologicznego rozumienia Boga i Jego relacji do świata. W innym bowiem przypadku „nieinterwencjonizm” byłby tylko potulnym podporządkowaniem się rozstrzeżeniom, które wobec wiary stawia naukowy świat. Czytając niektóre publikacje, próbujące ukazać nowy model działania Boga, można mieć wrażenie, że główną motywacją ich powstania jest obrona paradygmatu naturalistycznego oraz uzasadnienie go od strony teologicznej²⁰⁰. W przypadku Haughta jest inaczej, wychodzi on raczej od przesłanki teologicznej: niemożliwe jest dla niego, aby działanie Boga rozumieć w taki sam sposób, jak działanie innych bytów. Bóg nie działa na sposób fizyczny, ponieważ nie jest częścią fizycznego świata – „*Bóg jest duchem*” stwierdza Jezus w Ewangelii wg św. Jana (J 4,24).

Fizyczne rozumienie *divine action* jest dla Haughta równoznaczne z herezją, stanowi bowiem sprowadzenie teologicznego problemu do perspektywy przyjętej przez nowych ateistów, którzy mówią o „hipotezie Boga”. Trzeba jednak zauważyć, że w historii takie podejście było stosunkowo popularne. Przejawiało się to w konkordyzmie, czyli w takim łączeniu nauki i wiary, który trzeba uznać za błędny z metodologicznego punktu widzenia – nie rozróżniał on bowiem płaszczyzn wyjaśniania, które są inne dla nauki, inne zaś dla wiary. Konsekwencją tego był błąd teologiczny, który kazał rozumieć działanie Boga na sposób interwencjonistyczny, fizyczny i przygodny. Warto wspomnieć o przyjętym w XVII wieku torze argumentacji za istnieniem Boga. Istniało w tamtym czasie wiele zjawisk biologicznych, których nie dało się wyjaśnić w oparciu o ówczesną wiedzę naukową. Dla wielu teologów był to wystarczający powód, aby opowiadać się za bezpośrednią interwencją Stwórcy w dany stan rzeczy. Najśłynniejszym przykładem jest Boyle’owski opis oka, który miał być dowodem na to, że zostało ono zaprojektowane

²⁰⁰ Przykładem jest jeden z rozdziałów książki Tadeusza Pabjana, którą w całości trzeba ocenić jednak jako bardzo dobrą. T. Pabjan, *Anatomia konfliktu*, 115–131.

przez „Boskiego Inżyniera” w określonym celu. Podobne podejście królowało na polu fizyki. Sam Newton przekonywał, że w przyrodzie występują takie zjawiska mechaniczne, które nie posiadają wystarczającego wyjaśnienia w obrębie jego własnej teorii. Na tej podstawie dochodził do przekonania o interwencjach samego Boga, chociaż nie rozumiał Go w sposób w pełni chrześcijański²⁰¹. W takim właśnie kierunku szedł cały nurt teologii naturalnej zapoczątkowany wiek później przez Williama Paleya – myśliciela, który był autorem argumentu „z projektu” oraz związanej z nim analogii „Boskiego Zegarmistrza”. Warto dostrzec, że są to teorie, na których najmocniej skupiają się ataki nowych ateistów. John Haught uważa natomiast, że wiara chrześcijańska jest odporna na taką krytykę właśnie dlatego, że sama koncepcja Paleya jest niepoprawna – jeżeli potrzeba teologii naturalnej, to w zupełnie innym kształcie niż ta zaproponowana w XVIII wieku²⁰².

Profesor z Georgetown dostrzega, że idea „projektu” powraca także dziś, czego przykładem jest teoria *Intelligent Design*. Według Haughta to, co proponują jej zwolennicy, jest niemal kalką poglądów Paleya²⁰³. W 1996 roku biochemik Michael J. Behe opublikował książkę *Darwin's black box: The biochemical challenge to evolution*, w której wykazywał, że pewne systemy biologiczne posiadają charakter nieredukowalnej złożoności. Uważał, że układy te stanowią problem dla darwinizmu, gdyż nie mogą być w pełni wyjaśnione dzięki zasadzie doboru naturalnego i dziedziczności genów. Stąd Behe doszedł do wniosku, że muszą być one wynikiem inteligentnego projektu, a nawet zewnętrznej interwencji. Biochemik wprawdzie nie odnosił tej teorii do Boga i aktu stworzenia. Twierdził tylko, że życie zostało zaprojektowane – nie orzekał ani przez kogo, ani w jaki sposób. Jednak dla wielu „naukowych kreacjonistów” teoria ta stała się nowym orężem w walce z ewolucją²⁰⁴. Przeniesienie teorii *Intelligent Design* na płaszczyznę teologii jest przede wszystkim błędem metodologicznym, który określa się mianem *God of the gaps*. Błąd ten polega na próbie łącania „dziur” w wiedzy naukowej hipotezą Boskiego działania, co z kolei w dalszym dyskursie ma posłużyć do argumentacji teologicznej. Jak już podkreślano, stanowi to przejaw niezrozumienia postulowanej przez Haughta zasady *layered explanation*²⁰⁵. Także w tym przypadku, działanie Boga jest sprowadzone do poziomu

²⁰¹ O. Pedersen, *Dwie księgi*, 284–290.

²⁰² J.F. Haught, *Responses to 101 questions...*, 62–63.

²⁰³ J.F. Haught, *God after Darwin*, 198–199.

²⁰⁴ D. Sagan, «Spór o naukowość współczesnej teorii inteligentnego projektu na przykładzie Michalea Behe'go koncepcji nieredukowalnej złożoności», *Przełęcz Filozoficzny* 51 (3; 2004) 37–54.

²⁰⁵ J.F. Haught, *Is nature enough*, 67–74.

fizykalnego. Kwestię tę warto podsumować trafnym komentarzem amerykańskiego teologa:

„Umieszczanie boskiego działania pośród serii naturalnych przyczyn nie tylko brzmi niedorzecznie dla naukowo wykształconych ludzi, ale w efekcie jest to także zredukowanie Boga do bycia częścią natury, nie zaś jej głębią i podstawą”²⁰⁶.

Przedstawione skrótkowo kontrowersje związane z Paley’owską teologią naturalną oraz teorią *Intelligent Design* uwidaczniają, dlaczego potrzebne jest w teologii nowe opracowanie zagadnienia działania Boga. Dyskusja wokół modelu nieinterwencjonistycznego dotarła także na teren Polski, chociaż z pewnym opóźnieniem. Najgłębiej zagadnieniem tym zajmuje się obecnie Tadeusz Pabjan²⁰⁷, należy także wspomnieć o ostatnich badaniach Jana P. Strumiłowskiego²⁰⁸. Wspomniani autorzy przeprowadzają ciekawe analizy tego tematu, nie można niestety znaleźć w ich publikacjach zbyt wielu odniesień do teologii Johna Haughta. Na podstawie ich badań można zaprezentować natomiast podstawowy rys nowej teologii działania Boga, w który wpisuje się także podejście naszego autora.

Z „nieinterwencjonistycznego” punktu widzenia oczywiste jest, że w przypadku Boga termin „działanie” można rozumieć tylko w analogiczny sposób do „działania” ludzkiego czy wszelkiego innego „działania”, które można zaobserwować we wszechświecie. Ważne jest jednak, aby to działanie było nie tylko działaniem Boskim – adekwatnym do natury Boga, ale także czymś realnym i aktualnym – posiadającym prawdziwe skutki i oddziałującym w teraźniejszości. W innym przypadku omawianej koncepcji groziłby deizm. Jak stwierdził zaś Walter Kasper: „Bóg, który nie działa już żywo w świecie, ostatecznie umarł”²⁰⁹. Czy można jednak mówić o realnym i aktualnym działaniu Boga, jeżeli zrezygnuje się z myślenia o nim na zasadzie „interwencji”? Współczesne modele starają się sprostać temu problemowi, opierając się na trzech głównych przesłankach teologicznych.

Pierwszą przesłanką jest idea *creatio continuua*, na podstawie której wyciągnięty jest wniosek o jedności Boskiego działania i jego rozciągnięcia w czasie. Australijski teolog Denis Edwards czyni z tej zasady kluczową tezę nieinterwencjonistycznej koncepcji:

²⁰⁶ J.F. Haught, *Making sense of evolution*, 96.

²⁰⁷ T. Pabjan, «Nieinterwencjonistyczny model działania Boga w świecie przyrody», TST 35 (1; 2016) 33–49.

²⁰⁸ J.P. Strumiłowski, «Nieinterwencjonistyczna teoria działania Boga. Analiza, diagnoza i korekta modelu», TwP 12 (2; 2018) 249–264.

²⁰⁹ W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa* (Wrocław 1996) 36.

„Boskie dzieło stworzenia, Wcielenie i ostateczne spełnienie, to jeden, choć zróżnicowany akt. Bóg stwarza świat, by doprowadzić go do pełni”²¹⁰. John Polkinghorne stwierdza zaś, że relacja Boga do świata musi być ciągła, a nie doraźna – należy ją ujmować i jako proces historyczny, i jako ponadczasowy akt²¹¹.

Drugą przesłanką jest Rahnerowska idea „samo-udzielania się Boga”. Niemiecki teolog wyraża ją w następujących słowach: „Bóg nie jest jedynie Tym, który ustanawia stwórczo świat jako inną rzeczywistość w oddaleniu od samego siebie, lecz Tym, który darowuje samego siebie światu i wiąże swój własny los z Nim i w Nim”²¹². Oznacza to, że najważniejszą zasadą, fundamentem i regułą, kierującą procesem stawania się świata, jest Bóg obecny w swej samo-udzielającej się miłości²¹³. Boskie działanie, rozumiane jako jeden i ciągły akt, nie dokonuje się zatem ani w obrębie praw natury, ani przeciwko nim – Bóg jest bowiem samo-udzielającą się ontologiczną przyczyną istnienia świata oraz jego praw.

Za trzecią przesłankę należy uznać sformułowaną przez Tomasza z Akwinu zasadę podwójnej przyczynowości²¹⁴. Akwinata stwierdził w niej, że Bóg zechciał, aby stworzenia współdzieliły z nim godność przyczyny. Podkreślał przy tym oczywiście, że to jedynie Bóg jest pierwszą przyczyną, a w każdej innej sytuacji należy mówić o przyczynach wtórnych. W następujących słowach komentuje to Strumiłowski:

„Bóg rozumiany jako pierwsza przyczyna, może działać w ustanowionym przez siebie świecie, respektując określone przez siebie prawa, będące przyczynami wtórnymi Jego działania. (...) Podwójna przyczynowość wydaje się stać na straży nieinterwencyjności działania Boga, która polega na respektowaniu przez Boga immanentnych zasad rządzących światem”²¹⁵.

Trzy zaprezentowane zasady stanowią główne przesłanki teologiczne w większości współczesnych modeli działania Boga. Łatwo dostrzec jednak, że przyjęcie ich wiąże się z pewnym zagrożeniem. Głównym powodem, dla którego Haught przyjmuje nieinterwencyjny pogląd na temat *divine action*, jest prawda o transcendencji Boga względem świata – Bóg jest Tajemnicą rzeczywistości, nie zaś jej elementem. Paradoksalnie jednak realnym zagrożeniem dla nowego ujęcia boskiego działania jest jego „immanen-

²¹⁰ D. Edwards, *Jak działa Bóg*, 188.

²¹¹ J. Polkinghorne, *Nauka i Opatrzność. Interakcja Boga ze światem* (Kraków 2008) 25.

²¹² K. Rahner, *Pisma wybrane*, 163.

²¹³ D. Edwards, *Jak działa Bóg*, 182.

²¹⁴ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie* [nr 1, q. 105, a. 5] (Warszawa 2000) 138–139.

²¹⁵ J.P. Strumiłowski, *Nieinterwencyjny teologia...*, 251.

tyzacja”. Chodzi o taką perspektywę, w której działanie Boga jest w zasadzie nieodróżnialne od naturalnych wydarzeń. Jest to szczególnie niebezpieczne w odniesieniu do takich zagadnień jak cuda, Wcielenie Syna Bożego czy działanie uświęcające. Tadeusz Pabjan w swoim modelu chętnie odwołuje się do pojęcia pan-en-teizmu, który wyraźnie odróżnia od panteizmu: twierdzi, że nie tyle wszystko jest Bogiem, co wszystko jest „w” (*en*) Bogu²¹⁶. Jest to koncepcja, do której sięgają także inni teologowie. Argumentują oni, że panenteizm jest zgodny z objawieniem biblijnym, które stwierdza przecież, że wszystko jest „w” Bogu: „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28). Jest to jednak bardzo ryzykowne stwierdzenie, gdyż może prowadzić do naturalizacji wszelkiego działania Boga. W radykalnej postaci może to być wizja Boga tak immanentnego, że jego działanie nie jest możliwe do odkrycia, co byłoby negacją całej historiozbawczej prawdy o Bogu przychodzącym do człowieka. Jak się okazuje, przed nową teologią działania Boga stoją poważne wyzwania. Kolejne rozdziały pokażą, czy zaproponowane przez Haughta rozwiązanie jest adekwatną odpowiedzią na zarysowany problem. Rodzi się bowiem pytanie: czy faktycznie „nieinterwencjonistyczne skrzydła” metafizyki przyszłości są w stanie udźwignąć ciężar pytania o to, jak działa Bóg?²¹⁷

Przedstawiony w niniejszym rozdziale kontekst teologicznego namysłu sam w sobie doprowadził do pytania o działanie Boga. Pierwszy paragraf zaprezentował to, w jaki sposób ewolucyjny obraz świata wpływa na percepcję Objawienia. Wiemy, że wszechświat podlegający ewolucji charakteryzuje się przypadkowością i posiada swoją autonomię – rzuca to zaś nowe światło na prawdę, że jest on stworzony i ciągle stwarzany przez Boga. Drugi paragraf zarysował zjawisko nowego ateizmu, który proponuje sprowadzenie transcendentnej Tajemnicy rzeczywistości do poziomu naukowej hipotezy – w taki bowiem sposób „czterej jeźdźcy” ateizmu myślą o Bogu. Bóg nie jest jednak elementem świata, lecz jego podstawą, głębią i kresem. Dlatego też boskie działanie nie może być ujmowane w kategoriach „magicznych” interwencji. Jeszcze lepiej zrozumiałe staje się to wobec dialogu, jaki teologia podejmuje dziś z naukami przyrodniczymi. Przedstawił to trzeci paragraf, który mierząc się z naturalizmem ontologicznym doprowadził do przy-

²¹⁶ T. Pabjan, *Nieinterwencjonistyczny model...*, 38.

²¹⁷ J.F. Haught, *Resting on the future*, 182.

jęcia nieinterwencjonistycznego poglądu o działaniu Boga. Dla Johna Haughta nie oznacza to jedynie opowiedzenia się za określonym modelem *divine action*. Działanie Boga jest bowiem źródłem i ostatecznym wyjaśnieniem wszystkiego, co istnieje. Dlatego pytanie o to, jak działa Bóg, jest dla Haughta pytaniem o całą rzeczywistość, czyli o metafizykę. Kolejne rozdziały pokażą, czy właściwe jest, aby proponowaną przez profesora z Georgetown metafizykę przyszłości, uznać za adekwatną dla opisu działania Boga.

ROZDZIAŁ II

FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNE UJĘCIE DZIAŁANIA BOGA

Wielu współczesnych filozofów i teologów podjęło próbę opracowania nieinterwencyjnego modelu działania Boga. Pośród mnogości rozwiązań na pierwszy plan wysuwają się modele odwołujące się do fizyki kwantowej, idei panenteizmu oraz zasady interakcji. Posiadają one liczne zalety, ale również poważne wady, które mogą okazać się dyskredytujące, zwłaszcza z punktu widzenia teologii dogmatycznej. Tym bardziej metafizyka przyszłości jawi się jako wartościowa i oryginalna perspektywa patrzenia na *divine action*. John Haught nazywa ją także mianem „wizji antycypacyjnej”, zaś jej samym rdzeniem jest działanie Boga, rozumianego jako Absolutna Przyszłość. Zasadnicze inspiracje metafizyki przyszłości pochodzą od Alfreda Northa Whiteheada oraz Pierre’a Teilharda de Chardin, którzy w swoich rozważaniach nad istotą rzeczywistości, skierowali spojrzenie ku nieuchwytnemu horyzontowi, jakim jest przyszłość. Po zapoznaniu się we wcześniejszym rozdziale z zasadniczym kontekstem *divine action*, możliwe jest bezpośrednie przejście do omówienia tych filozoficzno-teologicznych propozycji.

2.1. Wybrane modele działania Boga

2.1.1. Działanie Boga w nieokreśloności zdarzeń kwantowych

Jednym z najoryginalniejszych rozwiązań we współczesnej dyskusji nad *divine action* jest model nazywany oddolnym (*bottom-up*), który mówi o działaniu Boga w odniesieniu do nieokreśloności zdarzeń kwantowych. Dla uproszenia będzie on nazywany również modelem kwantowym. Zostanie on omówiony jako pierwszy właśnie z powodu prezentowanego w nim podejścia, które zostało przez Russela określone jako oddolne¹. Nazwa ta z teologicznego punktu widzenia jest nieco myląca, gdyż kojarzy się z tak zwaną chrystologią oddolną (*christology from below*). Angielskie określenie *bottom-up*, które podobnie jak *from below* trzeba tłumaczyć słowem „oddolny”, teologicznie oznacza jednak coś zupełnie innego. Odnosi się bowiem do intuicji, zgodnej z którą Boskie działanie dokonuje się na dosłownie „najniższym” poziomie rzeczywistości – na poziomie

¹ R.J. Russell, «Introduction», w: R.J. Russell, N.C. Murphy, A.R. Peacocke (red.), *Chaos and complexity: Scientific perspectives on divine action* (Vatican 1995) 11–12.

kwantowym. Jest to świat w mikroskali, w którym cechy rzeczywistości takie jak odległość, pęd czy czas posiadają wartości porównywalne w swym rzędzie do stałej Plancka ($h \approx 6.626070040 \times 10^{-34} \text{J}\cdot\text{s}$). Nie chodzi tu zatem o ziarenka piasku czy nawet najmniejsze drobinki kurzu, lecz o takie kategorie fizyczne jak elektron, foton czy kwark. Według zwolenników modelu *bottom-up* działanie Boga dokonuje się na tym poziomie w sposób zarazem nieinterwencyjny jak i bezpośredni (*direct*). Wszelkie działanie Boga w doświadczanej przez nas makroskali, zwłaszcza akty szczególne jak cuda, miałyby być pośrednim skutkiem owego bezpośredniego działania Boga w mikroskali. Trzeba przyznać, że John Haught jest wielkim sceptykiem takiego ujęcia, czemu dał wyraz w artykule *Is physics fundamental? Robert Russell on divine action*². Argumentacja profesora z Georgetown zostanie przywołana na kolejnych stronach. W tym miejscu warto zaznaczyć, że jego tekst stanowił odpowiedź na głośną książkę Russella zatytułowaną *Cosmology: From Alpha to Omega*, w której rozwijany jest model kwantowy³. Robert John Russell, amerykański fizyk i teolog, nie jest jedynym przedstawicielem ujęcia *bottom-up*. Warto wymienić w tym miejscu chociażby takich myślicieli jak T.F. Tracy, N.C. Murphy czy fizyk W.G. Pollard, który ponad pół wieku temu jako pierwszy postulował tezę, iż Boskiego działania należy szukać na poziomie subatomowych zdarzeń⁴. Aby lepiej zrozumieć tę wysublimowaną propozycję oraz wiążące się z nią nadzieje i zagrożenia, należy przynajmniej w ogólnym ujęciu przyrzeć się temu, czym jest sama fizyka kwantowa⁵.

Słowo kwant (*quantum*) oznacza pewną ilość lub porcję. W codziennym życiu jesteśmy przyzwyczajeni do tego, że doświadczana przez nas rzeczywistość posiada charakter ciągły. Nie doświadczamy czasu czy odległości jako czegoś skwantowanego, czyli podzielonego na porcje, lecz jako pewne *continuum*. W podobny sposób jeszcze niedawno patrzyli na rzeczywistość sami fizycy. Trwało to aż do odkryć Maxa Plancka, które miały miejsce ponad 100 lat temu. Ten niemiecki fizyk rozwiązał pewien dziewiętnastowieczny problem naukowy, zakładając, że emisja promieniowania energii dokonuje się w postaci „dyskretnych paczek”, które nazwał kwantami. Było to rozwiązanie całkowicie nieintuicyjne, jednak późniejsze badania eksperymentalne udowodniły, że jest ono jak najbardziej słuszne⁶. Od tego momentu fizycy zaczęli odkrywać, że świat w mikroskali

² J.F. Haught, *Is physics fundamental*, 213–220.

³ R.J. Russell, *Cosmology: From Alpha to Omega*, 220–325.

⁴ W. Pollard, *Chance and providence: God's action in a world governed by scientific law* (New York 1958).

⁵ Zainteresowany czytelnik może także sięgnąć do fachowej literatury, która wprowadza do tego zagadnienia: S. Szpikowski, *Podstawy mechaniki kwantowej* (Lublin 2011).

⁶ P. Davies, J. Brown, *Duch w atomie* (Warszawa 1996) 11–12.

posiada charakter kwantowy. Na „dyskretne porcje” podzielona jest nie tylko energia, ale nawet czasoprzestrzeń – stąd mówi się o „czasie Plancka” czy „odległości Plancka”, które oznaczają najmniejszą możliwą jednostkę miary, poniżej której czas i odległość tracą swój fizyczny sens. Sama idea kwantów jest tylko wierzchołkiem góry lodowej. Pojawienie się jej w fizyce zapoczątkowało dalsze badania: Einsteina, Bohra, Heisenberga, Schrödingera i wielu innych wybitnych naukowców. Dzięki temu około roku 1940 ujrzał światło nowy rodzaj opisu świata w mikroskali, który najogólniej nazwa się dziś fizyką kwantową.

Uznaje się obecnie, że fizyka kwantowa przedstawia najbardziej podstawowy i najdokładniejszy model fizycznej rzeczywistości. Rozwiązania znane nam z mechaniki Newtona czy elektrodynamiki Maxwella, które są zgodne z obserwacją świata w makroskali, w rzeczywistości stanowią tylko przybliżony i uproszczony wynik obliczeń fizyki kwantowej. Wynika to z faktu, że stała Plancka (h), występująca w równaniach mechaniki kwantowej, posiada niezwykle małą wartość. W sytuacjach, gdy stałą h można zaniedbać, równania kwantowe dają takie same rozwiązania jak klasyczne ujęcia. Dzięki temu świat w makroskali nie jest skwantowany. Problem polega jednak na tym, że same podstawy fizyki kwantowej rażąco kłócą się z intuicyjnym obrazem świata. Oprócz wspomnianych „kwantów”, także kolejne dwa paradygmaty tej teorii spędzają sen z powiek interpretatorów. Pierwszym z nich jest probabilistyczny charakter zdarzeń kwantowych, drugim zaś ich nielokalność. Probabilistyczność, która bezpośrednio odpowiada za nieokreśloność świata kwantów, objawia się na każdej płaszczyźnie teorii i w sposób konieczny jest wprzęgnięta w jej aparat matematyczny.

Aby zrozumieć to zagadnienie, należy przywołać ważny postulat teorii kwantów, zwany zasadą nieoznaczoności Heisenberga. W matematycznej formie wygląda ona następująco: $\Delta x \Delta p_x \geq h/4\pi$, gdzie Δx oznacza nieokreśloność pomiaru położenia, Δp_x nieokreśloność pomiaru pędu, zaś h stałą Plancka⁷. Zasada ta mówi, że zmniejszając do zera Δx , czyli lokalizując położenie cząstki elementarnej, Δp_x wzrasta do nieskończoności, przez co tracimy informacje o pędzie tej cząstki. Działa to oczywiście w dwie strony. Mówiąc prościej: albo precyzyjnie mierzymy położenie cząstki, a wtedy rezygnujemy z wiedzy o pędzie, albo mierzymy dokładną wartość pędu i rezygnujemy z informacji o położeniu⁸. Jest to teza potwierdzona w sposób empiryczny. Stanowi ona równocześnie teoretyczny i fundamentalny postulat fizyki kwantowej. Teoria mówi dalej, że dopóki nie

⁷ V. Acosta, C.L. Cowan, B.J. Graham, *Podstawy fizyki współczesnej* (Warszawa 1987) 134–137.

⁸ L. Lederman, C. Hill, *Zrozumieć niepojęte. Fizyka kwantowa i rzeczywistość* (Warszawa 2013) 160–161.

zostanie zmierzony pęd lub położenie cząstki elementarnej, znajduje się ona w tzw. superpozycji. Oznacza to, że pojęcie pędu i położenia nie posiadają wtedy fizycznego sensu. Dopóki cząstka znajduje się w superpozycji, jej położenie i pęd są jedynie falą prawdopodobieństwa. Przed pomiarem można jedynie mówić o prawdopodobieństwie, nie zaś o realnym stanie danej cząstki. Jest to pierwszy drastyczny przykład probabilistycznego charakteru fizyki kwantowej.

Za doświadczalny przykład powyższego postulatu może posłużyć zjawisko radioaktywności niektórych cząstek elementarnych. Warto przyjrzeć się chociażby cząstkom zwanym mionami. Są one niemal identyczne z elektronami, różnią się jedynie tym, że posiadają dwieście razy większą masę oraz są niestabilne – ich okres połowicznego rozpadu wynosi 2,2 mikrosekundy. Oznacza to, że po upływie 2,2 mikrosekundy rozpadowi ulegnie dokładnie połowa z początkowej liczby mionów. Jesteśmy w stanie przewidzieć, że dokładnie połowa cząstek ulegnie rozpadowi w przeciągu tego czasu – nie jest jednak możliwe, aby stwierdzić, które z nich czeka radioaktywna „śmierć”, które zaś przetrwają. Każdy z mionów będzie zachowywał się w sposób losowy, posiadając dokładnie 50% szans na rozpad lub przetrwanie. Zdaje się, że wiele zdarzeń kwantowych dokonuje się w taki sposób, jakby nie posiadały ściślej przyczyny w sensie fizycznym. Zdarzeniami tymi nie kieruje nic, co odpowiadałoby klasycznemu determinizmowi. Fizyka kwantowa każe zastąpić wszelki determinizm fundamentalną zasadą prawdopodobieństwa⁹. Z drugiej jednak strony zdarzenia kwantowe składają się razem na pewną uporządkowaną i przewidywalną całość. Choć każdy pojedynczy mion zachowuje się nieprzewidywalnie, to cały układ musi dać określony wynik – nie mniej, nie więcej, lecz dokładnie połowa cząstek ulegnie rozpadowi. Zwyczajne odwołanie się do rachunku prawdopodobieństwa i statystyki nie wystarcza do opisu tego typu uwarunkowań. Przykładem jest chociażby zakaz Pauliego, który mówi, że prawdopodobieństwo znalezienia w układzie fermionów pary cząstek o jednakowych liczbach kwantowych jest równe zeru¹⁰. Zakaz ten nie wynika z prostej statystyki, lecz jest potwierdzonym empirycznie postulatem samej teorii. Na podstawie tych i wielu innych danych Russell stwierdza: „Statystyka kwantowa sugeruje, że systemy kwantowe posiadają holistyczny charakter, odróżniający je w uderzający sposób od klasycznych systemów”¹¹. Teolog ten, mówiąc o holistycznym charakterze

⁹ L. Lederman, C. Hill, *Zrozumieć niepojęte*, 226–227.

¹⁰ V. Acosta, C.L. Cowan, B.J. Graham, *Podstawy fizyki współczesnej*, 287–289.

¹¹ R.J. Russell, «Quantum physics: philosophy–theology», w: R.J. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne (red.), *Physics, philosophy and theology: A common quest for understanding* (Vatican 2005) 345.

zdarzeń kwantowych, zwraca uwagę na ważną zależność – poszczególne cząstki elementarne często zachowują się tak, jakby „wiedziały” o zachowaniu innych cząstek, nawet jeżeli nie pozostają z nimi w fizycznej relacji. Dane elementy układu oddziałują ze sobą na innej płaszczyźnie, niż zakłada to klasyczny przyczynowo-skutkowy opis. Ta cecha zdarzeń kwantowych jest z kolei określana jako nielokalność.

Najbardziej drastyczny przykład owej nielokalności opisuje Paradoks Einsteina-Podolskiego-Rosena (EPR). Według fizyki kwantowej istnieją tzw. splątane pary cząstek. Rozważmy sytuację, w której pewna cząstka rozpada się na dwie inne cząstki o identycznych masach oraz równych, lecz przeciwnie skierowanych pędach. Zjawiska takie zachodzą w świecie przyrody. Według zasady zachowania pędu oraz dzięki zachodzącej symetrii, pomiar pędu jednej z cząstek pozwoli dokładnie określić pęd drugiej z nich. Zgodnie z interpretacją kopenhaską przyjmuje się, że przed dokonaniem pomiaru obydwie z cząstek znajdują się w superpozycji. Oznacza to, że niezależnie od odległości, pomiar jednej z cząstek dokonuje redukcji funkcji falowej także drugiej z nich. Według Nielsa Bohra, jednego z twórców teorii kwantów, jest to przykład nielokalnego oddziaływania w układzie kwantowym, które jest niezależne od odległości¹².

Warto podkreślić, że z taką nielokalną wizją mikro-rzeczywistości nie mógł pogodzić się Albert Einstein, chociaż jest on uważany za jednego z ojców fizyki kwantowej. Według jego Szczególnej Teorii Względności (STW), żadne oddziaływanie we wszechświecie nie może dokonywać się z prędkością większą niż prędkość światła w próżni. Splątanie par cząstek zakłada zaś ich natychmiastowe oddziaływanie, nawet jeżeli są one oddalone od siebie o całe lata świetlne. Takie oddziaływanie było dla Einsteina czymś nie do pomyślenia. Nie wierzył on również w probabilistyczny i indeterministyczny charakter zdarzeń kwantowych, co miał wyrazić słynnym powiedzeniem, iż Bóg nie gra w kości. Wierzył natomiast, że za prawdopodobieństwem i nielokalnością kryją się jakieś dodatkowe, scalone z cząstkami ukryte elementy rzeczywistości, które tak naprawdę determinują przebieg zdarzeń kwantowych¹³. Idea ta nosi miano teorii zmiennych ukrytych – jest ona bardzo logiczną i intuicyjną alternatywą dla probabilistycznej interpretacji kopenhaskiej. Warto dodać, że to właśnie w kontekście zmiennych ukrytych William Pollard po raz pierwszy powiedział o *divine action* jako dokonującym się na poziomie kwantowym. W następujących słowach skomentował to John Polkinghorne:

¹² P. Pavies, J. Brown, *Duch w atomie*, 26–27.

¹³ L. Lederman, C. Hill, *Zrozumieć niepojęte*, 251–254.

„Czy Bóg jest ostateczną Ukrytą Zmienną, która umiejętnie wykorzystuje swoje pole manewru w chwiejnych fundamentach świata, a zarazem zρέcznie respektuje statystyczną regularnořć, gwarantowaną Bożą wiernořćią? Dobrze wiemy, że William Pollard proponował, aby rozumieć to [nieokreślonořć i regularnořć] jako narzędzie działania Boga w świecie”¹⁴.

Polkinghorne, idąc za Pollardem, sugeruje, że Boga można nazwać Zmienną Ukrytą. Z pewnością nie oznacza to jednak zmiennej ukrytej w rozumieniu Alberta Einsteina. Ten wybitny fizyk pragnął dzięki swojej teorii wrócić do bezpiecznego deterministycznego obrazu świata, w którym nie ma miejsca na przypadek. Jak się później okazało, jego idea była jedynie modyfikacją *ad hoc*, która nie jest już dziś uznawana za alternatywę dla wizji probabilistycznej. W 1964 roku John Bell wpadł na pomysł, aby za pomocą eksperymentu rozwiązać problem zmiennych ukrytych. Naukowiec wykazał matematycznie, że proponowana przez Einsteina teoria wymusza pewne statystyczne korelacje wyników pomiarowych, które określa się nierównością Bella. W latach 80-tych ubiegłego wieku przeprowadzono tzw. doświadczenie Aspecta, które w empiryczny sposób sprawdziło nierównořć Bella¹⁵. Dane laboratoryjne definitywnie potwierdziły, że Einstein się mylił – nie istnieją żadne zmienne ukryte, przynajmniej w takim sensie, jak chciał tego słynny uczony. Twierdzenie Bella i doświadczenie Aspecta z całą pewnością potwierdzają nielokalnořć zdarzeń kwantowych oraz sprzyjają ich probabilistycznej interpretacji.

Czy nazwanie Boga ostateczną Zmienną Ukrytą nie jest więc błędem określanym jako *God of the gaps*? Czy nie jest to kolejna próba „łatania” dziur w wiedzy naukowej? Chociaż w pierwszej chwili nasuwa się taka ocena, to jednak zdaje się, że tak nie jest. Zwolennicy omawianego modelu kwantowego nie tyle szukają dziur w wiedzy naukowej, co raczej „miejsca”, które przyroda niejako oddaje Bogu, aby On w niej działał. Różnica pomiędzy „dziurą” w Paley’owskiej teologii naturalnej a „kwantowym miejscem” w rozumieniu Russela posiada charakter kategoryalny. William Paley szukał w świecie przyrody niewyjařnionych naukowo faktów, które miały sugerować bezpośrednią interwencję Boga – interwencję, czyli działanie pomijające prawa przyrody, a nawet łamiące je. Russell szuka zaś na poziomie kwantowym takich praw, które świadczą o fundamentalnej otwartości świata na Boże działanie. Działanie to może mieć charakter bezpośredni, lecz jest nieinterwencyjne – nigdy nie będzie to działanie przeciw tym prawom natury, lecz raczej w ramach nich samych. Teolog wyraża to następującymi słowami:

¹⁴ J. Polkinghorne, «The quantum world», w: R.J. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne (red.), *Physics, philosophy and theology: A common quest for understanding* (Vatican 2005) 339–340.

¹⁵ P. Pavies, J. Brown, *Duch w atomie*, 28–33.

„Bóg jest autorem praw natury, włączając w to prawa fizyki kwantowej, jak również ich statystyczny charakter, który opisaliśmy. (...) Uznajemy, że Bóg jako Stworzyciel może działać przez środek jakim jest przypadek, choć faktyczny problem polega na tym, przez jaki rodzaj przypadku Bóg działa”¹⁶.

W ramach komentarza należy dodać, że Russelowi chodzi o „przypadek” (*chance*) w rozumieniu nielokalnej statystyki kwantowej. Nie jest to zatem przypadek w rozumieniu całkowitej losowości czy chaosu, lecz pewna uporządkowana otwartość przyrody, jej względny indeterminizm, który posiada swoje określone ramy. W taki sposób wyraża się o tym inny teolog Nancey C. Murphy: „Boża kontrola jest ograniczona, przez Jego wybór, by raczej współdziałać ze stworzonymi bytami, niż je przewycięzać”¹⁷. Istotą proponowanego tutaj ujęcia jest teza, że nie potrzeba odwoływać się do modeli interwencyjnych, skoro rzeczywistość u swych podstaw jest otwarta na realne działanie Boga, które z jednej strony będzie skuteczne, z drugiej zaś nie będzie sprzeciwiać się wolności bytów. Warto dostrzec, że w tym punkcie jest to koncepcja całkowicie zgodna z ogólnymi postulatami nieinterwencjonistycznej interpretacji *divine action*. W ogólnym sensie pogląd ten jest również zbieżny z teologią Johna Haughta.

Z modelem kwantowym wiąże się jednak wiele problemów. Pierwszym z nich jest niebezpieczeństwo wpadnięcia w jedną ze skrajności: okazjonalizm lub deizm. Zauważa to sam Murphy, który najpierw zastanawia się nad zagadnieniem okazjonalizmu. Zadaje dwa ważne pytania: 1. Czy Bóg działa w każdym zdarzeniu kwantowym? 2. Czy Bóg jest jedynym podmiotem (*actor*) działającym w nieokreśloności kwantowej?¹⁸ Warto zauważyć, że drugie z pytań zakłada pozytywną odpowiedź na pierwsze z nich i taka jest też opinia teologa. Wynika ona z samej idei skojarzenia *divine action* z nieoznaczonością zdarzeń kwantowych – jeżeli Boskie działanie determinuje ich przebieg, to Bóg musi być zaangażowany w każde z nich. Oznaczałoby to, że świat w mikroskali posiada tylko pozornie indeterministyczny charakter i jest całkowicie zależny od woli Boga. W związku z tym rodzi się zagrożenie okazjonalizmu – jest to idea, w myśl której tylko Bóg realnie działa w świecie. Broniąc się przed taką interpretacją, Murphy na drugie z postawionych pytań odpowiada negatywnie – Bóg nie jest jedynym podmiotem (*sole actor*) działającym na poziomie kwantowym. Zarówno według niego, jak i według Russela, drugim z podmiotów działania są właśnie prawa ograniczające kwantowy chaos, jak chociażby zakaz

¹⁶ R.J. Russell, *Quantum physics...*, 367.

¹⁷ N.C. Murphy, «Divine action in the natural order», w: R.J. Russell, N.C. Murphy, A.R. Peacocke (red.), *Chaos and complexity*, 355.

¹⁸ Tamże, 340.

Pauliego¹⁹. W takim rozumieniu *divine action* zostaje ulokowane po stronie indeterminizmu, działanie innych bytów zaś po stronie determinizmu. Żaden z wymienionych teologów nie dostrzega jednak, że jeśli Bóg jest Zmienną Ukrytą, to nieokreśloność zdarzeń kwantowych jawi się jako pozorna. Cały obraz świata staje się zaś na nowo deterministyczny. Z taką tezą nie mógłby zgodzić się w żaden sposób John Haught – kłóci się ona z jego wizją metafizyki przyszłości, zgodnie z którą świat posiada swoją realną wolność, nawet na poziomie materii.

Kolejna trudność to zagrożenie deizmu. Fizycy do dziś mają problem z wyjaśnieniem, w jaki sposób zdarzenia kwantowe oddziałują na świat w makroskali. Oczywiście, gdyby nie istniało takie oddziaływanie, nie można byłoby konstruować tranzystorów, a medycyna nie mogłaby korzystać chociażby z pozytonowej tomografii emisyjnej. Jednak relacja zachodząca pomiędzy mikro- a makroświatem jest na tyle niezrozumiała, że prowadzi do takich paradoksów interpretacyjnych jak ten zwany Kotem Schrödingera²⁰. Rodzi się więc pytanie, czy model *bottom-up* w ogóle może być opisem realnego działania Boga w doświadczanej rzeczywistości. Z naukowego punktu widzenia przejście z kwantowego poziomu *bottom* do poziomu makroskali *up*, jest czymś, co ciągle domaga się wyjaśnienia. Murphy i Russell są świadomi, że ich interpretacja *divine action* może doprowadzić do modelu deistycznego, dlatego obydwaj sięgają po pewne uzupełnienia. Murphy mówi, że oprócz działania oddolnego istnieje także w makroskali działanie odgórne (*top-down*)²¹. Russell natomiast uzupełnia swój model o kategorię *telos*, przez którą wyraża bardzo podobną myśl, chociaż bardziej zwraca uwagę na oddziaływanie przyszłości na przeszłość²². Wskazuje to wyraźnie, że model kwantowy nie posiada charakteru kompletnego i przynajmniej przy obecnym stanie wiedzy naukowej domaga się uzupełnienia.

Trzeba wspomnieć także o innych problemach wiążących się z przedstawianym modelem. Jednym z nich jest kwestia języka, na co zwraca uwagę w swoim artykule Robert J. Brecha²³. Językiem fizyki kwantowej jest matematyka – podstawowym opisem świata kwantów jest równanie funkcji falowej, którego rozwiązanie wymaga chociażby zaawansowanej znajomości rachunku różniczkowego. Język matematyki nie mówi nic

¹⁹ R.J. Russell, *Quantum physics...*, 361–368.

²⁰ S. Rinner, E. Werner, «On the role of entanglement in Schrödinger's cat paradox», *Central European Journal of Physics* 6 (1; 2008), 178–183.

²¹ N.C. Murphy, *Divine action in...*, 349.

²² R.J. Russell, *Quantum physics...*, 363.

²³ R.J. Brecha, «Schrödinger's cat and divine action: some comments on the use of quantum uncertainty to allow for God's action in the world», *Zygon* 37 (4; 2002) 909–923.

o ontologii, w najlepszym wypadku może być zinterpretowany jako zredukowany opis relacji czy zjawisk. Język ten posiada charakter pragmatyczny i utylitarny. Język teologii jest zaś zupełnie inny, sięga on znacznie głębiej niż matematyka – ku samej ontologii i transcendencji. Z drugiej strony nie jest on zdolny do ilościowego opisu na wzór nauk przyrodniczych. Czy nie jest więc błędem utożsamianie działania Boga z kategoriami, które są opisane przez matematyczne wzory, jak chociażby równanie Heisenberga czy Schrödingera? Czy nie następuje w tym miejscu przemieszanie się płaszczyzn poznania? Trudno bowiem takie podejście nazwać konwergencją, zgodnie z postulatem Johna Haughta. W tym miejscu warto przytoczyć także największy zarzut, jaki profesor z Georgetown kieruje w kierunku Russela. Sama idea działania Boga według zasady *bottom-up* jest zgodna z myślą Haughta. Uważa on przecież, że Bóg jest głębią rzeczywistości. Głębi tej jednak nie można utożsamiać z poziomem kwantowym. „Skojarzenie *divine action* z poziomem kwantowym nie musi być błędne, lecz nie jest ono fundamentalne w ontologicznym sensie” – stwierdza amerykański teolog²⁴. Russel zdaje się całkowicie utożsamiać fizykę kwantową z ontologią. Głębią rzeczywistości (*bottom*) to według niego poziom zdarzeń kwantowych. Trzeba więc zgodzić się z Haughtem, który uważa, iż największym błędem modelu *bottom-up* jest fizykalna interpretacja świata. Jak stwierdza amerykański teolog: „Chociaż fizyka często twierdzi, że dotyka fundamentów konstytuujących naturę, nie oznacza to jednak, że spogląda ona wystarczająco głęboko, ku głębi (*depth*) natury”²⁵. Tak samo jak próżni kwantowej nie powinno się utożsamiać z teologiczną kategorią *nihil*, tak samo byt nie sprowadza się do cząstek elementarnych²⁶. Mowa tu bowiem o innych płaszczyznach poznania rzeczywistości, co zostało już omówione w kontekście koncepcji *layered explanation*. Zdaje się zatem, że model *bottom-up* jest uwikłany w redukcjonizm metafizyczny, którym jest utożsamienie ontologii z fizyką cząstek elementarnych.

Problem redukcjonizmu dodatkowo uwidacznia się przy postulacie o bezpośrednim (*direct*) działaniu Boga w świecie kwantów. Co prawda Murphy i Russell stwierdzają w wielu miejscach, że Bóg posługuje się kwantową nieokreślonością jako środkiem (*the means*). Jednak idea Boga jako Zmiennej Ukrytej każe bezpośrednio utożsamiać Boskie działanie z prawdopodobieństwem (*chance*) w rozumieniu kwantowym. Z teologicznego punktu widzenia to prawdopodobieństwo trzeba zaś rozumieć także jako stworzone. Jest

²⁴ J.F. Haught, *Is physics fundamental*, 218.

²⁵ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 44.

²⁶ J.F. Haught, *Science and faith*, 71.

ono bowiem częścią fizykalnego świata i stanowi element praw przyrody. Natomiast, jak wielokrotnie podkreślano, Bóg nie jest jedynie elementem rzeczywistości, lecz jest jej samą Tajemnicą. Okazuje się zatem, że model kwantowy nie tylko redukuje ontologię do mikro-fizyki, ale również Boga i Jego działanie rozumie jako część czy element rzeczywistości. Mając to na uwadze, łatwiej jest zrozumieć, dlaczego koncepcji tej tak bardzo zagraża okazjonalizm.

Model działania Boga w nieokreśloności zdarzeń kwantowych z jednej strony jawi się jako bardzo obiecujący. Spełnia on wymóg nieinterwencjonizmu, zdaje się unikać błędu zwanego *God of the gaps*, przedstawia obraz Boga zaangażowanego w każde zdarzenie, a zarazem szanującego prawa przyrody. Jest to również model wybitnie interdyscyplinarny, który można wykorzystać w dyskusji z przedstawicielami nauk przyrodniczych. Z drugiej jednak strony model kwantowy posiada swoje ograniczenia oraz implikuje wiele problemów teologicznych. Z przedmiotowego punktu widzenia trzeba przyznać, że jest on przede wszystkim teistyczną propozycją interpretacji fizyki kwantowej, która oscyluje pomiędzy interpretacją kopenhaską i teorią zmiennych ukrytych. Warto zadać w tym miejscu pytanie, dlaczego Russell i jego zwolennicy nie biorą pod uwagę teorii *multiversum* Everetta. Oczywiście czynią to dlatego, że teoria Everetta wyjaśnia w inny sposób nieokreśloność kwantową. Jest to problem nadający się do osobnej analizy. Pokazuje on jednak, że model *bottom-up* jest koncepcją bardziej naukową niż teologiczną. Ponadto model ten stwarza więcej problemów, niż udziela odpowiedzi – przykładem tego jest zagrożenie okazjonalizmem. Dotyczy to także dwóch kolejnych modeli, które zostaną przedstawione. Szczególnie widoczne będzie to podczas omawiania kategorii *embodiment*.

2.1.2. Działanie Boga a panenteizm

Termin pan-en-teizm oznacza dosłownie wszystko-w-Bogu. Idea, która kryje się pod tym hasłem, nie jest nowa w teologii. „Całe Twoje stworzenie” – pisał w swoich *Wyznaniach* św. Augustyn – „[jest jak] gąbka, wielka, lecz jednak ograniczona, napełniana we wszystkich swoich częściach przez owo bezmierne morze. Tak sobie wyobrażałem napełnianie ograniczonego Twojego stworzenia Tobą bezgranicznym”²⁷. Ojciec Kościoła pragnął wyrazić za pomocą tej alegorii prawdę o immanencji Boga wzglę-

²⁷ Św. Augustyn, *Wyznania* [VII, 5] (Kraków 1994) 141.

dem świata. Wierzymy, że Bóg jest nieustannie obecny w swoim stworzeniu, które istnieje jako podtrzymywane Jego wolą i działaniem. Zgodnie z interpretacją panenteistyczną Boża immanencja posiada także drugi biegun – również stworzenie istnieje i znajduje się w samym Bogu. Jak mówi Pismo Święte, „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28). Używając metafory św. Augustyna, można stwierdzić, że cały świat jest zanurzony w Bogu i przez Boga przeniknięty – ostatecznie bowiem, to sam Bóg jest istnieniem, więc nic nie może istnieć „poza” Nim. Trzeba podkreślić, że panenteizm różni się od klasycznego panteizmu tym, że dostrzega różnicę ontologiczną zachodzącą pomiędzy Bogiem i Jego stworzeniem, a w konsekwencji uznaje pewną autonomię i wolność świata. Według panenteizmu świat nie jest Bogiem ani nie stanowi Bożego *modi*, lecz w pewien sposób znajduje się „w” Bogu. Idea ta jest bardzo popularna we współczesnej dyskusji nad *divine action*. Jak już wspomniano, na terenie polskim sięga do niej chętnie Tadeusz Pabjan. Modele działania Boga skłaniające się ku panenteizmowi można określić mianem *top-down* lub *whole-part*. Są to więc modele odwołujące się do oddziaływania odgórnego i patrzące na świat jako na pewien całościowy system. Wyjątkiem jest w tym względzie Denis Edwards, który równie chętnie sięga do kategorii panenteizmu, lecz rozwija swój własny model przyczyn wtórnych²⁸. Niniejsza analiza skupi się na dwóch modelach *top-down/whole-part*. Pierwszym z nich będzie kontrowersyjna koncepcja Grace M. Jantzen związana z kategorią *embodiment* (ucieleśnienie, wcielenie). Drugim zaś będzie klasyczny model panenteistyczny Arthura Peacocke’a. Należy przyznać, że John Haught nie odwołuje się swoich dziełach do myśli tych teologów. Również nie uwzględnia on wprost poglądu panenteistycznego. Pomimo tego, modele odgórne w wielu miejscach są zbieżne z postulowaną przez niego metafizyką przyszłości. Z drugiej jednak strony modele te w swoich założeniach radykalnie kłócą się z poglądami Haughta. Ostatecznie są one warte przedstawienia i należy je uwzględnić w prowadzonych analizach.

Pomysł, aby działanie Boga opisać za pomocą pojęcia *embodiment*, pochodzi od Kartezjusza. Uważał on, że istnieje tylko jeden sposób, aby wytłumaczyć to, jak Bóg oddziałuje z materią. Miałoby to być odwołanie się do relacji zachodzącej pomiędzy ludzkim umysłem i ciałem²⁹. Podobnie jak umysł człowieka podejmuje decyzje, aby poruszać ciałem i oddziałuje z materią, sam będąc niematerialnym, tak samo Bóg miałby wpływać na cały stworzony świat. Oczywiście pomysł Kartezjusza opierał się na skrajnym duali-

²⁸ D. Edwards, *Bóg ewolucji*, 46–54.

²⁹ J. Polkinghorne, *Nauka i Opatrzność*, 45.

zmie antropologicznym, według którego ciało na poziomie ontologicznym jest całkowicie oddzielone od umysłu/duszy człowieka. Z oczywistych względów dualizm ten nie przetrwał do współczesności. Idea *embodiment* okazała się jednak na tyle nośna, że także dzisiaj posiada swoich zwolenników. W 1984 roku Grace M. Jantzen opublikowała książkę *God's World, God's Body*, w której sięgnęła do kartezjańskiej idei, interpretując ją w duchu panenteistycznym³⁰.

Poważny zarzut nowożytnej nauki wobec koncepcji Boga jako bytu duchowego, polega na tezie, że nic, co nie posiada swojej materialnej formy – ciała, nie może oddziaływać z materią. Zjawiska takie zgodnie z paradygmatem naturalistycznym nie są możliwe do zbadania i nie podlegają falsyfikacji. Należy je uznać zatem za nieistniejące z samej definicji. Wykazano już wcześniej, że taka narracja próbuje sprowadzić ideę Boga do poziomu bytu przygodnego, stanowiącego jedynie część czy element wszechświata. Odpowiedź, jakiej Jansen udziela na ten problem, jest zaskakująca. „Należy jedynie przyjąć, że ciałem Boga nie jest którakolwiek z części wszechświata, lecz jego całość”³¹ – stwierdza teolog. Jest to osobliwe, lecz skuteczne rozwiązanie interpretacyjne. Jeżeli bowiem uznać, że świat stanowi ciało Boga, to logicznym się staje, że Bóg oddziałuje ze światem, chociaż nie jest jego częścią. W pewnym sensie to raczej świat znajduje się w Bogu, stąd jest to teoria panenteistyczna. Nie znajduje się w Nim jednak niczym gąbka w bezmiernym morzu, jak chciałby tego Augustyn. Świat jest w Bogu w taki sposób, w jaki część znajduje się w całości. Podobnie jak ciało stanowi część człowieka i w tym sensie jest w człowieku, tak samo świat miałby istnieć w Bogu jako Jego część. Już w tym momencie nasuwa się pierwsza wątpliwość odnośnie tego modelu. Jeżeli świat jest częścią Boga jako Jego ciało, to zdaje się, że w pewnym sensie świat „jest” Bogiem – podobnie jak ciało ludzkie „jest” człowiekiem. Jedynym sposobem, aby uchronić się przed taką interpretacją, zdaje się być ucieczka w dualizm kartezjański. Oczywiście, należy pamiętać, że kategoria *embodiment* ma więcej niż tylko charakter analogiczny. Można więc zwyczajnie założyć, że chociaż w przypadku antropologii skrajny dualizm umysł-ciało jest niedopuszczalny, to występuje on jednak w przypadku relacji Bóg-świat. Różnica ontologiczna pomiędzy Bogiem a światem jest więc założeniem modelu, nie zaś jego wnioskiem. Widać więc wyraźnie, że nie jest to typowy model panenteistyczny. Podejście prezentowane przez Jantzen należałoby nazwać panenteizmem modalistycznym. Świat

³⁰ G. Jantzen, *God's World, God's Body* (London 1984).

³¹ Tamże, 80.

jest według niej różny od Boga. Jednak świat jako Boskie ciało miałby stanowić pewne Boskie *modi*.

Idea Jantzen w pewnej mierze dobrze tłumaczy *divine action*. Z jednej strony uniesprzecznia ona nieinterwencyjność działania Boga, które jako holistyczne oddziaływanie całego systemu, nie łamie praw przyrody, a zarazem wpływa na poszczególne wydarzenia. W tym sensie jest to też model odgórny o charakterze *whole-part*. Kategoria *embodiment* wyjaśnia także wszechmoc Boga – Bóg sam podejmuje decyzje i nic nie jest mu narzucone z zewnątrz. Poza tym, według Jantzen, świat jako ciało Boga jest procesem, w którym Bóg przybiera swoją formę, stąd całkowicie panuje On nad światem i zmienia go w dowolny sposób³². Nie miałyby to jednak oznaczać, że świat nie posiada swojej autonomii. Człowiek nie może podejmować decyzji o swoim ciele w sposób absolutny – chociażby decyduje świadomie o poruszaniu ręką, lecz nie o działaniu swojego układu trawiennego. Tak samo świat, jako ciało Boga, miałby posiadać pewną wolność i względną autonomię. Miałyby to z kolei tłumaczyć problem zła i grzechu czy istnienie wolnej woli³³.

Jednak z teorią *embodiment* wiąże się wiele wątpliwości natury dogmatycznej. Pierwszą kwestią jest wpływ historii świata na Boga. Ludzki umysł jest zależny od zmian stanów fizycznych. Długotrwały stres, nieprawidłowe funkcjonowanie układu hormonalnego, uszkodzenia neurologiczne czy chociażby zwyczajne niewyspanie radykalnie wpływają na kondycję umysłu człowieka. Jak zauważa Polkinghorne: „jeśli teza o cieleśnym zespoleniu Boga ze światem ma mieć sens, to radykalne zmiany tego świata musiałyby mieć [dla Niego] poważne konsekwencje”³⁴. Oznaczałoby to nie tylko, że historia świata ma znaczenie dla Boga czy jest historią samego Boga. Historia świata miałaby kształtować Boga i wpływać na to, kim Bóg się staje. Jantzen mówi wprost o przybieraniu formy przez Boga w procesie, którym jest świat i jego historia. Oczywiście nie chodzi tu o formę w sensie tomistycznym. Jednak, według modelu *embodiment*, Bóg miałby być zmienny w swej istocie oraz zależny od świata. Jak się okaże w kolejnym paragrafie, są to tezy mocniejsze nawet od tych, które są głoszone przez teologię procesu opartą

³² Tamże, 136.

³³ Ciekawe jest to w jaki sposób Jantzen tłumaczy skłonność człowieka do grzechu. Tradycyjną naukę o grzechu pierwotnym zastępuje raczej wpływem kulturowym. Źródła zła i przemocy w kulturze zachodniej doszukuje się przede wszystkim w spuściznie oddziedziczonej po starożytnej Grecji i Rzymie. Sytuuje to ją w kręgu myślicieli ponowoczesnych. G. Jantzen, *Foundations of violence* (London – New York 2004).

³⁴ J. Polkinghorne, *Nauka i Opatrzność*, 45.

na filozofii Whiteheada. W sposób jasny kłóć się one z tradycyjnym nauczaniem Kościoła.

Kolejną kwestią sporną jest problem czasowości świata oraz wieczności Boga. Jantzen pisze o tym w następujących słowach: „jeżeli wszechświat jest ciałem Boga, to jako całość musi on trwać wiecznie”³⁵. To twierdzenie jest niezgodne nie tylko z tradycją chrześcijańską, ale nawet ze współczesnymi modelami kosmologicznymi. Istnienie promieniowania tła kosmicznego czy zjawisko ucieczki galaktyk, świadczą o czasowym początku wszechświata. Zwolennicy modelu *embodiment* odwołują się wobec tego do interpretacji oscylacyjnej, zgodnie z którą wszechświat w pewnym momencie przestanie się rozszerzać i znowu zacznie się kurczyć. Na końcu tego procesu miałyby nastąpić Wielkie Zgniecenie, które zapoczątkowałoby kolejny Wielki Wybuch, tworząc pewną nieskończoną serię. W ten sposób świat, chociaż dynamiczny i podległy czasowi, miałyby być jednak wieczny³⁶. Interpretacja taka jest jednak niezgodna z obowiązującymi tendencjami w kosmologii, według których oscylacyjny model wszechświata trzeba zastąpić raczej modelem inflacyjnym. Dane obserwacyjne świadczą bowiem o tym, że kosmos będzie raczej przyspieszać swoją ekspansję, niż miałby zacząć się kurczyć. Ratunkiem dla Jantzen mogłaby jednak być teoria Hawkinga o fluktuacji świata z próżni kwantowej. Zgodnie ze współczesnym stanem wiedzy próżnia posiada charakter podobny do tak zwanego Morza Diraca. Oznacza to, że znajdują się w niej pewne potencjalne, czy nawet wirtualne cząstki elementarne posiadające ujemną energię. Przy pewnych okolicznościach możliwe jest realne pojawienie się takiej cząstki, czyli swego rodzaju „wyłowienie” jej z próżni niczym z morza – oczywiście „pożyczona” energia musi zostać prawie natychmiast zwrócona³⁷. Hawking tłumaczy w ten sposób fakt posiadania przez czarne dziury dodatniej entropii³⁸. Jeżeli uznać przy tym, że próżnia jest czymś wiecznym, to jej pewne hipotetyczne fluktuacje mogły doprowadzić do Wielkiego Wybuchu. Wszechświat byłby wtedy w pewnym sensie wieczny, co zgadzałoby się z poglądami Jantzen. Trzeba pamiętać jednak, że pogląd ten stanowi tylko jeden z wielu obecnych w kosmologii, przy czym nie jest on wcale najpopularniejszy. Fizyczna próżnia jest również czymś zupełnie innym, niż postulowana w protologii kategoria *nihilo*.

³⁵ G. Jantzen, *God's World, God's Body*, 135.

³⁶ Tamże, 142.

³⁷ V. Acosta, C.L. Cowan, B.J. Graham, *Podstawy fizyki współczesnej*, 16–19.

³⁸ W. Grygiel, *Stephena Hawkinga i Rogera Penrose'a spór o rzeczywistość* (Kraków 2016) 159–172.

Warto dodać, że modelowi *embodiment* wiele problemów może sprawić interpretacja mechaniki kwantowej dokonana przez Hugh'a Everetta. Jak już wspomniano wcześniej, Everett w odpowiedzi na problem nieoznaczoności zdarzeń kwantowych, postulował istnienie *multiversum*, czyli wieloświata. Jest to teoria wątpliwa, choć skłania się ku niej dziś wielu uczonych, jak chociażby sam Hawking³⁹. Możliwość równoległego istnienia wielu światów poważnie zaburza koncepcję, według której świat miałby być ciałem Boga. Należałoby bowiem zapytać, który świat pełni taką funkcję. Gdyby zaś każdy z możliwych światów miał być ciałem Boga, można by dojść do niebezpiecznej interpretacji politeistycznej. Skoro bowiem może istnieć wiele światów będących ciałem Boga, to możliwe jest również istnienie wielu Bogów lub przynajmniej wielu form Absolutu. Teoria *multiversum* nie będzie uwzględniana w dalszych analizach z powodu zarzutów, które są jej stawiane od strony metodologicznej (jest ona nefalsyfikowalna zgodnie ze standardami Karla Poppera). Trzeba jednak zaznaczyć, że John Haught w swojej koncepcji uwzględnia możliwość istnienia *multiversum*, co z interdyscyplinarnego punktu widzenia, stawia metafizykę przyszłości wyżej od teorii autorstwa Jantzen⁴⁰.

Istnieje jeszcze jedno poważne zagrożenie interpretacyjne wiążące się z omawianym modelem. Dzisiejsza filozofia umysłu zdecydowanie odrzuca dualizm kartezjański i skłania się ku strukturalizmowi, który już w XVIII wieku zaproponował David Hume. Uważał on, że ludzki umysł jest pewnego rodzaju iluzją. Nawet jeżeli w samoświadomości człowieka umysł stanowi podmiot psychiczny autonomicznego działania, to w rzeczywistości miałby być on strukturą wtórną względem mózgu i w rzeczywistości przyporządkowany mechanistycznemu działaniu całego organizmu⁴¹. Współcześni kognywiści oczywiście podchodzą do kwestii umysłu w bardziej wysublimowany sposób, odwołując się chociażby do pojęcia emergencji. Jednak skłaniają się oni do tezy odrzucającej istnienie jednego autonomicznego podmiotu w człowieku, który miałby posiadać charakter ontologiczny. Przykłady takiego podejścia można zaobserwować w publikacjach Dennetta czy Dawkinsa, którzy odrzucają możliwość istnienia jednej wiązki świadomości i uważają „ja” za składową część symulacji świata przeprowadzanej przez ludzki mózg⁴². Personalizm chrześcijański w oczywisty sposób nie może poprzeć takiej koncep-

³⁹ J.C. Lennox., *Bóg i Stephen Hawking. Czyli to w końcu projekt?*, (Poznań 2017) 61–88.

⁴⁰ J.F. Haught, *Resting on the future*, 109–113.

⁴¹ W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej* (Sandomierz 2018) 93–94.

⁴² R. Dawkins, *The selfish gene*, 14.

cji. Istnieją jednak nurty teologiczne, które chętnie spoglądają ku opisywanemu konceptualizmowi, co w połączeniu z modelem *embodiment* mogłoby doprowadzić do tragicznych wniosków. Uznając świat za ciało Boga, potrzeba tylko jednego kroku interpretacyjnego, aby przyjąć pierwszeństwo ontologiczne materii. Bóg jawiłby się wtedy jako emergentna hipostaza świata, posiadająca charakter wtórny, a nawet iluzoryczny.

Przywołane kwestie jasno pokazują, że model zaproponowany przez Jantzen, choć w pewnej mierze jest interesujący, to jednak musi zostać odrzucony. Sprawia on zbyt wiele problemów interpretacyjnych, jest wątpliwy teologicznie i rodzi poważne zagrożenia. Trzeba dodać do tego fakt, że brak w nim jasno sprecyzowanego miejsca na dogmat trynitarny. Jeżeli bowiem świat miałby być ciałem Boga, to Bóg byłby zatem jego quasi-umysłem. Jak należałoby wobec tego rozumieć prawdę o istnieniu trzech osób Boskich, gdyby miał istnieć jeden Boski quasi-umysł? koncepcja *embodiment* jest niezwykle oryginalna, jednak również ona okazuje się modelem, który sprawia więcej problemów, niż wyjaśnia. Inaczej jest natomiast w przypadku bardziej wyważonej idei Arthura Peacocke'a.

Tym, co proponuje Peacocke, jest klasyczny model panenteistyczny. „Od razu wyjaśniam, że nie uważam, aby świat był «ciałem Boga», bo chociaż świat trzeba postrzegać «w Bogu» (panenteizm), istota Boga jest różna od wszystkich istot stworzonych” – stwierdza teolog⁴³. Uważa on, że jeśli należy użyć jakiejś alegorii ze świata biologicznego, to bardziej trafne od kategorii „ciała” będzie odwołanie się do życia płodu w łonie matki. Bóg niejako w macierzyńskim akcie stworzenia miałby powołać świat do istnienia w Nim samym, niczym w łonie matki⁴⁴. Warto dostrzec, że metafora ta sprawia tyle samo problemów, co idea *embodiment* – choć człowiek już w okresie prenatalnym genetycznie i bytowo różni się od swojej matki, to jednak w pewnej mierze „jest” z nią jednym ciałem. Oczywiście metafora „życia prenatalnego” posiada dla Peacocke'a jedynie charakter pomocniczy. Jednak jej słabość zapowiada pewne problemy jego modelu. Teologowi bardzo zależy na podkreśleniu ontologicznej różnicy pomiędzy Bogiem i stworzeniem, co nie jest według niego wystarczająco wyakcentowane w koncepcji Jantzen. Jak się jednak okaże, ten sam problem dotyczy każdego modelu *divine action* opartego na idei panenteizmu.

Peacocke swoją koncepcję opracowuje jako odpowiedź na słabość modeli oddolnych, doszukujących się działania Boga w nieoznaczoności zdarzeń kwantowych czy

⁴³ A. Peacocke, *Drogi od nauki do Boga* (Poznań 2004) 150.

⁴⁴ A. Peacocke, *Creation and the world of science* (Oxford 1979) 140–143.

w nieprzewidywalności nieliniarnych systemów dynamicznych (teoria chaosu). Teolog uważa, że każdy z modeli *bottom-up* jest w pewnym stopniu uwikłany w błąd *God of the gaps* i prowadzi do deterministycznej wizji świata⁴⁵. Dlatego opowiada się on za modelem odgórnym, opierającym się na oddziaływaniu całości systemu do jego poszczególnych części (*whole-part constraint*). Szczególnym rodzajem takiego oddziaływania byłaby chociażby emergencja. Peacocke uważa, że świat powinien być rozważany jako pewien całościowy system. Po pierwsze, cechą każdego systemu-jako-całości (*system-as-a-whole*) są pewne ograniczenia narzucane wydarzeniom dokonującym się wewnątrz tego systemu, na jego niższych poziomach. Jeżeli świat jest takim systemem, to wpływa na przebieg poszczególnych wydarzeń poprzez dane im limity. Ponadto, wszystkie sprzężenia i korelacje zachodzące pomiędzy jego wewnętrznymi poziomami (kwantowy, biologiczny, kosmologiczny, itp.) mają charakter dwukierunkowy. Oznacza to, że nie tylko niższy poziom oddziałuje na wyższy, co jest głównym paradygmatem nauk, ale również wyższy poziom oddziałuje na niższy. Te różne formy oddziaływania odgórnego są ostatecznie podporządkowane całemu systemowi, który stanowi drugi biegun tej korelacji. Według teologa, działanie Boga dokonuje się przede wszystkim na tym całościowym, systemowym poziomie⁴⁶.

Trzeba przyznać, że do tego momentu poglądy Peacocke'a są zbieżne z perspektywą proponowaną przez Johna Haughta. Jednak to, czego u Haughta nie można znaleźć, to zdecydowany przeskok interpretacyjny do panenteizmu. Według Peacocke'a cały problem *divine action* wynika z tego, że zachodnia myśl teologiczna klasycznie pojmowała Boga jako substancję. Teolog komentuje to następująco:

„Żadna jednostka nie może istnieć w drugiej, zachowując swoją (ontologiczną) tożsamość, jeśli owe jednostki uważa się za substancje. Skoro Bóg jest pojmowany jako substancja, może jedynie oddziaływać «z zewnątrz» na zdarzenia w świecie”⁴⁷.

Jak widać tym, czego według Peacocke'a potrzebuje namysł teologiczny, jest nowa metafizyka. Czy jednak zrezygnowanie z pojęcia „substancja” jest trafnym rozwiązaniem? Peacocke zwraca się ku teologicznym koncepcjom wschodu, które według niego właściwie wyrażają transcendencję i immanencję Boga. Przywołuje on chociażby ideę Grzegorza Palamasa, który rozróżniał pomiędzy Bożą istotą a Boskimi energiami⁴⁸.

⁴⁵ A. Peacocke, «God's interaction with the world», w: R.J. Russell, N.C. Murphy, A.R. Peacocke (red.), *Chaos and complexity*, 279–282.

⁴⁶ Tamże, 272–276 i 282–283.

⁴⁷ A. Peacocke, *Drogi od nauki...*, 180–181.

⁴⁸ A. Peacocke, *Drogi od nauki...*, 187.

Jednak Peacocke ani nie przyjmuje żadnej z klasycznych koncepcji, ani nie proponuje ostatecznie nowej kategorii, która miałby zastąpić substancję. Zdaje się, że w istocie proponowany przez niego panenteizm jest nową metafizyką. Uważa on, że świat znajduje się w Bogu, zachowując swoją ontologiczną tożsamość. Jest to możliwe dzięki temu, że Bóg w swej istocie nie musi być rozumiany jako substancja. Denis Edwards powiedziałby w tym momencie o relacyjności Boskich Osób jako o ontologicznym źródle istnienia, wewnątrz którego istnieje wszelkie stworzenie⁴⁹.

Peacocke twierdzi, że Bóg może działać w świecie w sposób konkretny i realny, dzięki temu, że świat posiada charakter całościowego systemu. Bóg wpływając na cały system, oddziałuje również pośrednio na jego poszczególne elementy i subsystemowe zdarzenia. Jego działanie posiada więc charakter nieinterwencyjny, a zarazem jest realne i skuteczne. „Konkretne zdarzenia mogą następować w świecie i być tym, czym są, ponieważ Bóg zamierza, aby takie były, bez żadnego naruszania praw” – dodaje⁵⁰. Każde działanie Boga w świecie jest więc najpierw interakcją z systemem świata jako całością, która oddziałuje następnie na niższe poziomy. Według Peacocke’a zapewnia to zachowanie różnicy ontologicznej pomiędzy Bogiem a światem⁵¹. Musi bowiem istnieć pewna przestrzeń pomiędzy działającym Bogiem a światem jako systemem. Można ją zinterpretować jako wymianę informacji, która jednak nie wiąże się z wymianą energii w sensie fizycznym, gdyż byłoby to równoznaczne ze stanowiskiem interwencjonistycznym. Z drugiej jednak strony, cały świat jako system znajduje się w Bogu. Dzięki temu Jego działanie, choć posiada charakter odgórny, to nie dokonuje się „z zewnątrz”, lecz „wewnątrz” świata.

Jak widać, proponowany model jawi się jako bardzo obiecujący. Jest on równocześnie o wiele bardziej stonowany niż koncepcja *embodient*. Jednak z interdyscyplinarnego punktu widzenia jego słabością jest mocna zależność od idei oddziaływania odgórnego w systemie-jako-całości. Choć jest to koncepcja dynamicznie rozwijana, to trzeba przyznać, że podobnie jak idea emergencji, budzi ona ciągle wiele wątpliwości. Jak się jednak okaże, podobny zarzut można postawić teologii Johna Haughta. Z drugiej strony, obydwaj autorzy odważnie postulują przyjęcie nowych rozwiązań metafizycznych, które

⁴⁹ D. Edwards, *Bóg ewolucji*, 39–45.

⁵⁰ A. Peacocke, *Drogi od nauki...*, 150.

⁵¹ Tamże, 152–153.

pozwolą spojrzeć na rzeczywistość szerzej, niż robi to współczesna nauka, posłuszna paradygmata naturalistycznemu. Holistyczne spojrzenie można więc ostatecznie uznać za zaletę modelu *whole-part*. Największe zastrzeżenia budzi jednak sama idea panenteizmu. Peacocke wprowadzie broni różnicy ontologicznej zachodzącej między Bogiem a stworzeniem. Nie jest do końca jasne, co ją w rzeczywistości zapewnia, skoro w modelu odrzucone zostało pojęcie „substancja”. Postulowana przestrzeń istniejąca pomiędzy Boskim działaniem a światem jako systemem musi znajdować się więc w samym Bogu. Ponadto Peacocke zdaje się nie uwzględniać istnienia specjalnych działań Boga, czyli chociażby cudów. Jego koncepcja nie może być więc przyjęta w swoim obecnym kształcie, domaga się uzupełnienia oraz dalszych teologicznych analiz. Trzeba pamiętać, że jest ona stosunkowo bliska modelowi proponowanemu przez Jantzen, który radykalnie narusza rozróżnienie pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Zdaje się więc, że ma rację John Polkinghorne, który twierdzi, że „wszystkie modele panenteistyczne zagrażają relacji Boga do stworzenia opartej na obopólnej wolności”⁵². Jak sama nazwa wskazuje, za horyzontem panenteizmu kryje się panteizm. Powyższe analizy warto zakończyć trafnymi słowami Johna Haughta:

„Nie tylko chrześcijaństwo, ale także islam i judaizm, zawsze podkreślały, że Bóg nie jest światem. Religie te zawsze uporczywie odrzucały panteizm wraz z monizmem materialistycznym. Od strony teologicznej oznacza to, że świat w pewnym sensie musi być radykalnie inny niż Bóg”⁵³.

2.1.3. Działanie Boga zgodnie z modelem interakcji

Pośród wielu modeli działania Boga w szczególnie sposób wyróżnia się propozycja Johna Polkinghorne’a, którą Robert Russell nazwał modelem interakcji (*interaction model*) i zaklasyfikował ją do szerszej grupy modeli oddziaływania osobowego (*personal agent model*)⁵⁴. Trzeba zaznaczyć, że idea, która zostanie przedstawiona w tym punkcie, jest zbieżna w wielu miejscach z poglądami panenteistycznymi, zwłaszcza tymi w wydaniu Peacocke’a. Z drugiej jednak strony model interakcji zdaje się być o wiele bardziej wyważoną propozycją i stwarza on mniej problemów interpretacyjnych. Jest on także wyraźnym krokiem w kierunku metafizyki przyszłości. Zauważa to sam Polkinghorne, który pisze o koincydencji swoich poglądów z filozofią Whiteheada, od której jednak

⁵² J. Polkinghorne, *Nauka i Opatrzność*, 52.

⁵³ J.F. Haught, *Is nature enough*, 189.

⁵⁴ R.J. Russell, *Introduction*, 7–9.

stara się odcinać⁵⁵. Model interakcji można uznać za dobre wprowadzenie do rozwiązań Johna Haughta, które są głównym przedmiotem niniejszej dysertacji. Poglądy obydwu myślicieli można uznać za tożsame w wielu miejscach, różnią się one jednak tym co najistotniejsze – samą metafizyką. Obydwaj teologowie wyrastają ponadto z różnych tradycji teologicznych, prezentują inne podejście metodologiczne i korzystają z różnych źródeł⁵⁶. Trudno doszukać się również wymiany myśli, która mogłaby pomiędzy nimi zachodzić. Tym ciekawszy jest fakt, że Haught z pewnością podpisałby się pod wieloma tezami Polkinghorne’a. Dlatego też konieczne jest, aby w niniejszym opracowaniu przedstawić, chociaż w ogólny sposób, model interakcji.

John Polkinghorne, jako były profesor fizyki matematycznej, jest wybitnym znawcą teorii kwantów. Mimo to, nie podejmuje on próby, aby doszukiwać się bezpośredniego działania Boga na tym poziomie, jak w przypadku modelu *bottom-up*. Powód takiej postawy jest prosty – Polkinghorne uważa, że nie jest wystarczająco jasne to, w jaki sposób zjawiska kwantowe przekładają się na wydarzenia obserwowane w makroskali. Wobec tego mogłoby się okazać, że Bóg, który działa jedynie na poziomie kwantowym, nie posiada realnych możliwości, aby skutecznie oddziaływać na człowieka i kosmos⁵⁷. Podobnie jak Haught, uważa on również, że nie ma podstaw, aby cząstki elementarne uważać za bardziej realne niż komórki biologiczne czy osoby ludzkie⁵⁸. Byłby to według niego nieuzasadniony redukcjonizm, który sprowadziłby metafizykę do poziomu fizyki kwantowej. Problem działania Boga jest zaś kwestią teologiczną i dotyczącą ontologii. Dlatego też model interakcji okaże się być propozycją nie tylko teologiczną, ale także metafizyczną.

Jak wspomniano we wcześniejszym punkcie, Polkinghorne jest przeciwnikiem wszelkich form panenteizmu i słusznie dostrzega w nich zagrożenie dla prawdziwej autonomii stworzenia oraz jego realnej odrębności od Boga⁵⁹. Konceptji teologa nie można również określić jasno jako zgodnej z podejściem *top-down*. Model interakcji posiada jednak koloryt holistyczny i to właśnie ujęcie *whole-part* najbardziej zbliża go do panenteizmu. Na czym konkretnie polega holistyczność tego modelu, a zarazem rezygnacja

⁵⁵ J. Polkinghorne, *Rozum i rzeczywistość. Związki między nauką i teologią* (Kraków 1995) 68–70.

⁵⁶ Polkinghorne jest anglikaninem, zanim zaś został teologiem, zajmował się zawodowo matematyką i fizyką kwantową. Można stwierdzić, że pytania naukowe doprowadziły go do pytania o Boga. W przypadku Haughta rzecz ma się odwrotnie – namysł teologiczny doprowadził go do spotkania z naukami szczegółowymi.

⁵⁷ J. Polkinghorne, *The quantum world*, 333–342.

⁵⁸ J. Polkinghorne, *Nauka i Opatrzność*, 65.

⁵⁹ Tamże, 45–53.

z ujęcia typowo odgórnego? Polkinghorne postuluje ciekawą tezę o dwukierunkowości procesów emergentnych charakteryzujących wszechświat. Uważa, że oddziaływania od-
dolne i odgórne są szczególnymi przypadkami emergencji, a nawet jej dwoma biegunami. Odwołując się jedynie do pojęć ze świata fizyki, można stwierdzić, że rzeczywistość w makroskali w sposób emergentny wyłania się ze świata kwantów, lecz równocześnie rzeczywistość kwantowa emergentnie wyłania się z obserwowanego świata zjawisk makroskopowych. Idąc dalej, teolog, podobnie jak Peacocke, uznaje świat za pewną całość o charakterze systemu. System ten jednak posiada zawsze swoje dwa emergentne bieguny. *Divine action* nie ogranicza się więc tylko do kategorii *top-down* czy *bottom-up*. Bóg oddziałuje ze światem jako całością na wszystkich płaszczyznach przyczynowania⁶⁰.

Na jakiej zasadzie dokonuje się to Boże działanie? Przywoływany wcześniej Peacocke mówił o wkładzie informacyjnym, który Bóg wprowadza do świata w sposób nieinterwencyjny, ponieważ świat znajduje się w Nim samym. Polkinghorne również sięga do podobnych idei i mówi o Boskim działaniu, odwołując się do kategorii aktywnej informacji (*active information*)⁶¹. Przekaz tej informacji teolog rozumie jednak zupełnie inaczej niż Peacocke, co wiąże się z jego oryginalnym podejściem ontologicznym. Zanim zostanie ono zaprezentowane, należy przytoczyć teologiczne założenia i naukowe przesłanki, które prowadzą myśliciela do prezentowanego stanowiska.

Polkinghorne stara się łączyć w swoich rozważaniach dwa kierunki myślenia: teologiczne i przyrodnicze. Po pierwsze, wynika to z faktu, iż jest on zarazem anglikańskim teologiem, jak i byłym profesorem fizyki matematycznej. Po drugie zaś, jest on przekonany, że nauka i wiara opisują jeden świat. Nie istnieją według niego różne i odrębne rzeczywistości – jest tylko jeden świat, który jednak posiada wiele płaszczyzn⁶². Teza ta nie dotyczy oczywiście Boga, który jest ponad światem, a nawet ponad samym istnieniem rzeczywistości. W tym stanowisku myśliciel jest wyjątkowo bliski poglądom Johna Haughta. Podobne są więc także jego założenia teologiczne, które stanowią ramy dalszego namysłu. Wśród nich warto wymienić następujące: 1. akt stworzenia zakłada Boską kenozę, Bóg stwarzając świat niejako „ustępuje” mu miejsca; 2. Bóg jest odwiecznie wolny, a zarazem wewnętrznie „ograniczony” spójnością własnej natury; 3. Bóg jest poza światem, nie jest jego elementem; 4. Bóg jest obecny w świecie przede wszystkim jako

⁶⁰ J. Polkinghorne, *Rozum i rzeczywistość*, 53–54.

⁶¹ J. Polkinghorne, «The metaphysics of divine action», w: R.J. Russell, N.C. Murphy, A.R. Peacocke (red.), *Chaos and complexity*, 154.

⁶² J. Polkinghorne, *Jeden świat*, 175–177.

cel; 4. Bóg jest miłością, więc obdarza świat realną wolnością, która nie jest jednak absolutną samodzielnością; 5. Bóg nie jest sprawcą zła; 6. Bóg jest wierny i dlatego pozostaje niezawodny w swoich relacjach ze światem – szanuje prawa przyrody i nie narusza wolności stworzenia; 7. Bóg realnie działa w świecie tak na płaszczyźnie subiektywnej, jak i obiektywnej⁶³.

Trzeba przyznać, że w sensie merytorycznym Polkinghorne uznaje wyższość argumentów naukowych nad teologicznymi. Pokazuje to, że jest on najpierw naukowcem, potem zaś teologiem. Dlatego swoje założenia teologiczne konfrontuje z obrazem świata, który wyłącza się z nauki. Swój wzrok kieruje głównie ku osiągnięciom fizyki i matematyki, które prowadzą go do odkrycia dwóch istotnych cech rzeczywistości: otwartości (*openness*) i porządku (*order*). Analizując osiągnięcia fizyki kwantowej, Polkinghorne stwierdza: „Zaprezentowaliśmy obraz świata fizycznego, który nie jest ani mechaniczny, ani chaotyczny, lecz zarazem pozostaje otwarty jak i uporządkowany w swojej postaci”⁶⁴.

Jak już wspomniano, rzeczywistość w mikroskali nie jest całkowitym chaosem czy zdeterminowaną maszyną, lecz porządkiem otwartym w swej istocie na Boże działanie. Polkinghorne dokładnie to samo stwierdza o rzeczywistości w makroskali. Jego główną przesłanką jest tak zwana teoria chaosu, dokładniej zaś teoria złożonych układów dynamicznych. Wynika z niej, że zjawiska makroskopowe, które można opisać prostym i pozornie deterministycznym równaniem, okazują się być w praktyce nieprzewidywalne. Wynika to z faktu, iż minimalna fluktuacja wartości x_0 , która reprezentuje stan początkowy układu, prowadzi do radykalnie różnych wyników. W rezultacie, zdeterminowane z założenia zjawiska prowadzą do efektów o charakterze indeterministycznym. Polkinghorne jest świadomy, że w pewnym sensie jest to jedynie nieprzewidywalność epistemologiczna, wynika ona bowiem z niezdolności obserwatora do wystarczająco precyzyjnego określenia stanów początkowych. Teolog dokonuje tu jednak przeskoku myślowego i uznaje, że nawet ten względny indeterminizm jest wystarczającą przesłanką, aby mówić o otwartości świata w makroskali⁶⁵. Niestety nie ma tu jasnego wynikania logicznego. Autor, zainspirowany naukowymi faktami, arbitralnie stawia tezę o charakterze ontologicznym. Zdaje się, że jest to najsłabszy punkt jego modelu.

⁶³ J. Polkinghorne, *Nauka i stworzenie*, 100–101 i 117.

⁶⁴ J. Polkinghorne, *The quantum world*, 341.

⁶⁵ J. Polkinghorne, *Rozum i rzeczywistość*, 54–60. Do podobnych wniosków dochodzi także Paul Davis w swojej książce: *Kosmiczny projekt. Twórcze zdolności przyrody w porządkowaniu wszechświata* (Kraków 2017) 71–99

Twierdzenia teologiczne, teza o dwubiegunowości emergencji oraz postulowana otwartość i uporządkowanie świata, prowadzą bezpośrednio Polkinghorne'a do pewnego rozwiązania metafizycznego, w którym tkwi istota jego modelu interakcji. Myśliciel stoi na stanowisku dualnego (dwuaspektowego) monizmu ontologicznego (*dual-aspect monism*), zgodnie z którym myśl (informację) i materię należy uznać za przeciwne bieguny czy fazy jednej ontologicznie rzeczywistości⁶⁶. Pogląd ten łatwo skojarzyć z tezą Teilharda de Chardin o istnieniu energii tangencjalnej i radialnej, które odpowiadają według niego za duchowy element rzeczywistości. Ten duchowy rodzaj energii miałby towarzyszyć energii materialnej (korpuskularnej i falowej), przenikać się z nią, a nawet jej odpowiadać. Oczywiście, pojęcia energii tangencjalnej i radialnej są obce dla dyskursu naukowego, z punktu widzenia teologii budzą zaś wątpliwości, mogą bowiem prowadzić do panpsychizmu⁶⁷. Myśl Polkinghorne'a jest nieco ostrożniejsza – nie uważa on myśli (informacji) za rodzaj energii, lecz za jej przeciwstawny biegun. Postuluje wobec tego, że myśl (informacja) sama w sobie posiada charakter niematerialny. Chociaż jej przekaz jest związany również z transferem energii, to jednak materia sama w sobie jest dla informacji tylko nośnikiem. Teolog wyjaśnia swoją tezę, odwołując się do dualizmu falowo-korpuskularnego światła. Podobnie jak fala elektromagnetyczna i foton, to dwie „fazy” tego samego zjawiska, tak samo myśl (informacja) i materia ontologicznie posiadają tę samą istotę, choć różnią się radykalnie w swoim charakterze⁶⁸. Podsumowując tę koncepcję, można stwierdzić, że według dualnego monizmu, myśl (informacja) i materia stanowią dwie hipostazy jednego bytu.

Według Polkinghorne'a, dwuaspektowy dualizm ontologiczny w pełni wyjaśnia to, jak działa Bóg. Jeżeli bowiem informacja nie jest tożsama z materią, lecz stanowi jej przeciwstawny biegun, to teoretycznie możliwe jest istnienie informacji bez materii. Chodzi o sytuację, gdy byt przybiera hipostatycznie tylko jedną postać i nie posiada swojego bieguna materialnego. W takim przypadku również wymiana informacji może posiadać charakter niematerialny, czyli nie musi wiązać się z wymianą energii. Informacja taka może mieć jednak realny wpływ na to, co materialne, gdyż nie odróżnia się od niej na poziomie ontologicznym. Jest to najważniejszy postulat całej metafizyki Polkinghorne'a. Dochodzi on do wniosku, że Bóg działa w świecie jako aktywna informacja, która realnie

⁶⁶ J. Polkinghorne, *The metaphysics of divine action*, 154–155.

⁶⁷ D. Rogacz, «Osoba i wolność w myśli Pierre'a Teilharda de Chardin», *Filozofia chrześcijańska* 10 (2013) 149–152.

⁶⁸ J. Polkinghorne, *Nauka i stworzenie*, 128–152.

wpływa na rzeczywistość rozumianą jako całość. Działanie Boga obejmuje wszystkie postulowane przez myśliciela poziomy emergentnego oddziaływania. Jest to możliwe także dzięki temu, że świat jako całość posiada charakter systemu otwartego, o czym świadczyć miałyby fizyka kwantowa i teoria chaosu⁶⁹. Otwartość ta dotyczy nie sfery energii (materii), lecz samej informacji (myśli). Działanie Boga, choć wiąże się z pewnym przyrostem informacji, to jednak nie powoduje przyrostu energii, przez co nie zaburza praw przyrody. „Opowiadam się za możliwością nieenergetycznego wpływania Boga na stworzenie” – stwierdza teolog⁷⁰. W taki sposób spełnione zostają przez niego wszelkie warunki nieinterwencjonizmu.

Jak wynika z przeprowadzonych analiz, model Polkinghorne’a nosi znamiona systemu metafizycznego. Wyjaśniona została również, przypisana mu przez Russella, etykieta modelu interakcyjnego. Opiera się on bowiem na idei „wymiany informacji”, a więc zakłada obustronne oddziaływanie. Rodzi się tu pewna wątpliwość: czy miałyby to oznaczać, że świat w jakiś sposób oddziałuje również na Boga? Sam Polkinghorne zastrzega, że Bóg nie jest zdeterminowany w żaden sposób przez kosmos. Jednak zakłada, na wzór teologii procesu, że Bóg nie zna przyszłości świata w sensie absolutnym – zna jej ostateczne przeznaczenie, lecz nie szczegółowy przebieg, gdyż jest ona ze swej natury otwarta⁷¹. Czy zatem historia świata kształtuje w jakiś sposób Boga? Czy można mówić o Bożej historii? Pytania te powrócą podczas dalszych analiz.

Warto zauważyć, że propozycję Polkinghorne’a trudno nazywać tylko modelem. Jest ona najpierw metafizyką, ale także można ją nazwać teologią działania Boga. Przedstawiona idea *divine action* stanowi samo sedno myśli Polkinghorne’a, dlatego zasługuje na miano teologii. Termin „teologia” oznacza bowiem coś więcej niż tylko „model teologiczny”. To model wynika z teologii, nie na odwrót. Podobnie rzecz ma się z podejściem Johna Haughta. Także jego ujęcie *divine action* dotyka samej ontologii i jest czymś więcej niż tylko modelem. Zdaje się jednak, że metafizyka przyszłości jest rozwiązaniem odważniejszym i oryginalniejszym. Dualny monizm ontologiczny, przy odpowiedniej interpretacji, można by uznać za nowożytną wersję arystotelizmu⁷². Czy oznacza to, że Haught ma więcej do zaoferowania niż Polkinghorne? Czy jest może przeciwnie i jego

⁶⁹ J. Polkinghorne, *Rozum i rzeczywistość*, 62–70.

⁷⁰ Tamże, 67.

⁷¹ J. Polkinghorne, *Nauka i Opatrzność*, 66–74.

⁷² Warto podkreślić, że pojawiają się dziś bezpośrednie próby przemyslenia filozofii Arystotelesa w kontekście współczesnej nauki, co jest dokonywane przeważnie w duchu neotomistycznym. G.M. Verschuuren, *Aquinas and modern science. A new synthesis of faith and reason* (New York 2016) 79–90.

koncepcja powinna budzić więcej zastrzeżeń i wątpliwości? Jak się później okaże, obydwa pytania znajdą twierdzącą odpowiedź. W tym miejscu warto natomiast przytoczyć krótką uwagę Haughta na temat rozumienia informacji przez Polkinghorne'a. Profesor z Georgetown dostrzega teologiczną nośność terminu *active information*, ale uważa, że nie może być on dosłownie odniesiony do *divine action*. Twierdzi on, że bezpośrednie utożsamienie działania Boga z przekazem informacji może być swoistym powrotem do idei *God of the gaps*⁷³. Z drugiej jednak strony dostrzega dyskretny sposób, w jaki informacja, chociażby zapisana w DNA, oddziałuje na materię. Dlatego, doceniając ideę Polkinghorne'a, uważa on, że można doszukiwać się w idei informacji pewnej analogii wobec działania Boga: „Jeżeli informacja może wykonywać swoją «pracę» w tak dyskretnie niezauważalny i nienatarczywy sposób, to tym bardziej dotyczy to Boskiego działania”⁷⁴.

2.2. Metafizyka przyszłości jako nowe spojrzenie na problem

2.2.1. Alfred North Whitehead i filozofia procesu

W końcowych passusach książki *Responses to 101 questions...* możemy przeczytać następujące słowa:

„Znalazłem znaczącą pomoc we współczesnej wersji myśli chrześcijańskiej, która jest znana jako «teologia procesu» i na wcześniejszych stronach korzystałem z niektórych jej głównych idei. Nie podążam jednak za tą teologią pod każdym względem, zwłaszcza za jej niejasną koncepcją Boskiego stworzenia. Jednak jestem przekonany, że jako całość, teologia procesu radzi sobie z kłopotliwymi cechami ewolucji w sposób o wiele bardziej kompetentny i bezpośredni niż inne propozycje teologiczne”⁷⁵.

Chociaż powyższy cytat dotyczy przede wszystkim zagadnienia ewolucji, to można go odnieść w ogólności do podejścia charakteryzującego teologię Johna Haughta. Myśliciel bezpośrednio przyznaje się do korzystania z rozwiązań obecnych w teologii procesu. Z drugiej jednak strony wyraża wobec niej swój dystans. Z powodu swego oryginalnego, a zarazem ortodoksyjnego podejścia do kwestii stworzenia czy natury Boga, Haught nie może być uznany za teologa procesu. Można go jednak nazwać spadkobiercą filozofii procesu, czyli systemu, na którym ta teologia jest oparta. System

⁷³ J.F. Haught, *Is nature enough*, 65–69.

⁷⁴ Tamże, 69.

⁷⁵ J.F. Haught, *Responses to 101 questions...*, 150.

ten został opracowany na początku XX wieku przez Alfreda Northa Whiteheada. Sama metafizyka przyszłości Haughta może być uznana za teologiczną kontynuację idei Whiteheada. Aby dobrze zrozumieć koncepcję *metaphysics of the future*, konieczne jest więc zaznajomienie się z filozofią procesu przynajmniej w podstawowym zakresie. Jak się bowiem okaże, główne metafizyczne intuicje, pozwalające zmierzyć się z zagadnieniem *divine action*, John Haught zaczerpnął właśnie od Alfreda Northa Whiteheada.

Ukazało się dotąd wiele opracowań filozofii procesu, do których można sięgnąć dla głębszego zapoznania się z jej tezami. Szczególnie warty uwagi jest *Słownika pojęć Whiteheada* autorstwa Johna B. Cobba. Ta pozycja stanowić będzie również główny punkt odniesienia terminologicznego w niniejszym paragrafie. Najważniejsze dzieło Whiteheada, *Process and reality*, nie jest przełożone na język polski. Równocześnie, już w latach 80-tych ubiegłego wieku, ukazały się dwa różne tłumaczenia książki *Science and the modern world – Nauka i świat nowożytny* (tłum. M. Kozłowski)⁷⁶ oraz *Nauka i świat współczesny* (tłum. S. Magala)⁷⁷. Dlatego też istnieje pewien zamęt wśród polskich badaczy w kwestii podstawowych terminów procesualizmu. Ze względów praktycznych analiza podążać będzie za najnowszą translacją zaproponowaną we wspomnianym *Słowniku pojęć Whiteheada*⁷⁸.

Jak zauważają biografowie, Alfred North Whitehead (1861–1947) był osobą o niezwykle szerokich horyzontach⁷⁹. Dzięki jego wielorakim zainteresowaniom naukowym, można go śmiało ulokować obok tak wielkich postaci jak Pascal czy Leibniz – był typem człowieka, który pragnie zmierzyć się ze wszystkimi największymi problemami naukowymi własnej epoki. Whitehead najpierw zasłynął jako matematyk, który próbował zrealizować wielki projekt systematycznego opracowania tej dziedziny, czego owocem były *Principia mathematica*. Od wczesnych lat zajmował się także fizyką, by w 1919 roku przedstawić własną wersję Teorii Względności. Mając 63 lata został zaś wykładowcą filozofii na Harvard University. Trzeba podkreślić, że szczególny zwrot w jego życiu naukowym dokonał się równoległe z osobistym zwrotem w kierunku religii, co wiązało się z tragicznym doświadczeniem śmierci jego syna. W następujących słowach pisze o tym Józef Życiński:

⁷⁶ A.N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny* (Kraków 1987).

⁷⁷ A.N. Whitehead, *Nauka i świat współczesny* (Warszawa 1988).

⁷⁸ J. B. Cobb, *Słownik pojęć Whiteheada* (Kraków 2016).

⁷⁹ Istnieje wiele opracowań biograficznych Whiteheada. W języku polskim najciekawsza zdaje się być publikacja Józefa Życińskiego, w której rzeczowo ukazana jest zarówno sylwetka, jak i myśl angielskiego filozofa: J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada* (Tarnów 1991).

„Dramat cierpień doświadczanych w okresie I Wojny Światowej, w której zginął syn Whiteheada Eryk, sprawił, iż ojciec pasjonujący się dotąd problemami podstaw matematyki i pracujący nad własną wersją Teorii Względności, podjął kwestie filozoficzne dotyczące problematyki sensu, wartości, Boga”⁸⁰.

Mierząc się z osobistym dramatem, myśliciel, który dotąd był agnostykiem, opracował własny system filozoficzny, w którym Bóg zajmuje istotne, a nawet konieczne miejsce. Za dzieło życia Whiteheada uważa się książkę *Process and reality*, od której nazwę wzięł zapoczątkowany przez niego nurt: filozofia procesu lub procesualizm. Jak już wspomniano, publikacja ta niestety nie doczekała się polskiego tłumaczenia.

Trudno jest przedstawić systematyczne opracowanie metafizyki Whiteheada. Po pierwsze nie pozwala na to objętość wywodu. Po drugie, *Process and reality* nie posiada w pełni systematycznego charakteru, choć sam filozof za cel postawił sobie właśnie zbudowanie systemu. Whitehead budował filozofię procesu przez całe życie i nawet po napisaniu swego *magnum opus*, w prowadzonych później wykładach, proponował pewne poprawki. Pozostawił również wiele miejsca na interpretacje i korekty, dzięki czemu filozofia procesu jest ciągle atrakcyjna z akademickiego punktu widzenia. Dla celów niniejszej dysertacji wystarczy, że zostaną ukazane najważniejsze pojęcia procesualizmu i jego podstawowe założenia. Już za nimi kryje się bowiem głębia intuicji Whiteheada. Ważna jest również ogólna wizja rzeczywistości, która się z nich wyłania. Wizja ta bowiem wywarła niezaprzeczalny i nadrzędny wpływ na teologię Johna Haughta.

Pierwszym i najistotniejszym terminem procesualizmu jest *actual entity*, czyli istota aktualna. Jak pisze Whitehead: „«Istoty aktualne» (...) są ostatecznymi rzeczami, z których składa się świat. Nie jest możliwe, aby znaleźć coś bardziej realnego, niż istoty aktualne”⁸¹. *Actual entity* to pojęcie podstawowe filozofii procesu, określa ono to, co rzeczywiste. Można by więc pokusić się o przetłumaczenie go dobrze ugruntowanym filozoficznie pojęciem „byt” lub „byt aktualny”, co czynią też niektórzy badacze. Zdaje się jednak, że mija się to z głównym wątkiem filozofii procesu. Tradycyjnie bowiem byt kojarzony jest z kategorią „istnienia”. Whitehead stwierdza wprawdzie, że istoty aktualne są jedynym, co realne i rzeczywiste – nie mówi jednak, że *actual entity* to jedyne, co „istnieje”. W słowie „istnieje” tkwi cały ciężar problematyki omawianego zagadnienia. W filozofii procesu to nie istnienie świadczy o pierwszeństwie ontologicznym, ale raczej stawianie się, lub jeszcze lepiej – kreatywność (*creativity*). *Actual entity* to jedyna realność,

⁸⁰ J. Życiński, «Wprowadzenie do polskiego wydania ‘Religion in the making’», w: A.N. Whitehead, *Religia w tworzeniu* (Kraków 1997) 9.

⁸¹ A.N. Whitehead, *Process and reality*, 23.

lecz z technicznego punktu widzenia, należy powiedzieć, że owa realność raczej „staje się” lub „dzieje się” niż po prostu „jest”. Już w tym miejscu zaczyna być zrozumiały tytuł *Process and reality* – to proces jest realnością. Innymi słowy – prawdziwym sposobem istnienia jest bycie aktualne, czyli proces stawania się istoty aktualnej. Można tu zatem mówić o powrocie do starożytnego nurtu myśli greckiej, który podkreślał zmienność rzeczywistości. *Tà πάντα ῥεῖ* – wszystko płynie – powiedział przed wiekami Heraklit.

Jak zauważa Cobb, Whitehead chciał, aby pojęcie *actual entity* było pewnym łącznikiem pomiędzy jego metafizyką a innymi systemami filozoficznymi⁸². Skoro określa ono to, co realne, to można stwierdzić, że istotą aktualną dla Platona byłyby idee, dla Tomasza z Akwinu substancja, dla Leibniza monada, a dla współczesnych scjentyistów martwa materia. Co jednak posiada status istoty aktualnej według procesualizmu, skoro nie jest to byt w klasycznym rozumieniu? Whitehead wymienia tu dwie kategorie: zaistnienia aktualne (*actual occasions*), czyli inaczej zdarzenia (*events*), oraz Boga. Według niego rzeczywistość budują nie tyle byty, co zdarzenia. Zaistnienia aktualne i Bóg to ontologicznie jedyna skonkretyzowana realność (czymś innym będzie jednak rzeczywistość aktualna). Realne jest to, co się „dzieje” i „dokonuje”, dlatego istoty aktualne to przede wszystkim wydarzenia (*events*). Wydarzeniem jest zarówno wojna jak i padający deszcz, człowiek jak i jego proces trawienny, stół, kamienie, wiatr, ale także kwanty energii. To, co się wydarza i jest możliwe do ujęcia, to jest realne. Również Bóg wpisuje się w ten proces kreatywności, lecz posiada On szczególny charakter. Bóg jest jedyną istotą aktualną, której nie można przypisać statusu zaistnienia aktualnego. Oznacza to, że Bóg nie jest po prostu zwykłym zdarzeniem, tak jak wszystko inne⁸³. Kwestia ta zostanie rozwinięta na kolejnych stronach. W tym miejscu należy bowiem zakończyć rozważania nad pojęciem *actual entity*, choć zagadnienie to nie zostało oczywiście wyczerpane. Dla przykładu, Whitehead mówi o dwubiegunowości wszystkich istot aktualnych – posiadają one swój biegun mentalny oraz fizyczny. Mówi także o ich kwantowym charakterze⁸⁴. Są to jednak zagadnienia na tyle szczegółowe, że nie posiadają zasadniczego znaczenia dla dalszych analiz⁸⁵.

⁸² J. B. Cobb, *Słownik pojęć Whiteheada*, 36–37.

⁸³ A.N. Whitehead, *Process and reality*, 23 i 106.

⁸⁴ Z filozoficznego punktu widzenia rodzi to ciekawe konotacje z fizyką kwantową. Na terenie polskim ukazała się publikacja całkowicie poświęcona temu zagadnieniu: B. Ogrodnik, *Między metafizyką A.N. Whiteheada a mechaniką kwantową* (Kraków 2007).

⁸⁵ Szczegółowy wykład na temat *actual entity* można znaleźć na pierwszych kilkudziesięciu stronach *magnum opus* Whiteheada: A.N. Whitehead, *Process and reality*, 22–75.

Gdy klasyczna metafizyka mówi o bycie, to odwołuje się do tak zwanych złożań bytowych, czego przykładem jest akt i możliwość. Chociaż byt posiada pierwszeństwo ontologiczne, to jednak istnieją kategorie, które konstytuują go jako byt. Podobnie jest w systemie Whiteheada, w którym analogiczną rolę odgrywają elementy formatywne. Na podstawie *Process and reality* należy wymienić trzy elementy formatywne, które konkretyzują zaistnienia aktualne: kreatywność (*creativity*), przedmioty wieczne (*eternal objects*), nazywane też eternaliami, oraz Boga (*God*). Adam Jurek w swoim studium metafizyki Whiteheada wymienia jeszcze czwarty element – realną potencjalność, którą rozumie jako kauzalną przeszłość wszystkich zdarzeń⁸⁶. W pewnym stopniu można przyznać badaczowi rację, lecz jego interpretacja nie zostanie uwzględniona, gdyż nie wpisuje się ona w oryginalne ujęcie procesualizmu. Realna potencjalność, o której pisze Jurek, to nic innego jak świat aktualny ujmowany przez dane zaistnienie. Ujmowany świat aktualny konstytuuje w pewnym stopniu proces stawania się zaistnienia. Trudno jednak świat aktualny nazwać koniecznym elementem formatywnym, gdyż jest on w procesualizmie tylko pochodną zaistnień aktualnych. Dalsza analiza zostanie więc ograniczona do trzech podstawowych elementów formatywnych:

1. Kreatywność jest najważniejszą zasadą rzeczywistości, to ona sprawia, że zachodzą wszelkie zdarzenia. Istota aktualna może być w procesie stawania się właśnie dzięki kreatywności. Kreatywność nie posiada żadnej przyczyny. Można ją rozumieć w analogiczny sposób do kategorii istnienia w tomizmie, zwłaszcza w kontekście utożsamienia istoty i istnienia w Absolucie. Whitehead jednak chętniej porównuje kreatywność do arystotelesowskiej materii pierwszej. „«Kreatywność» to inne przedstawienie tego, czym jest «materia» dla Arystotelesa czy «rzeczy naturalne» w nowożytności. (...) Jest ona czystym pojęciem aktywności (...). Kreatywność nie posiada swojej własnej postaci, podobnie jak «materia» nie posiada własnej postaci według Arystotelesa” – tłumaczy brytyjski filozof⁸⁷. Kreatywność jest więc samym procesem konkretyzacji istot aktualnych, lecz nie istnieje sama w sobie i nie posiada pierwszeństwa ontologicznego. Jest to dosyć istotna uwaga, zwłaszcza w kontekście pojmowania Boga. Jednak bez kreatywności istoty aktualne nie byłyby czymś realnym – dotyczy to również samego Boga.

2. Przedmioty wieczne można rozumieć analogicznie do platońskiej idei. Są one wieczne, to znaczy niezmiennie i określają to, co możliwe dla istot aktualnych. Są one więc czystą potencjalnością w odniesieniu do wszystkich zdarzeń i również nie istnieją

⁸⁶ A. Jurek, *Indywidualność w procesie. Studium metafizyki A.N. Whiteheada* (Warszawa 2013) 13.

⁸⁷ Tamże, 37.

same w sobie. Rozważając rolę kreatywności i przedmiotów wiecznych, można dostrzec analogię do klasycznego złożenia bytowego akt-możliwość. Kreatywność umożliwia zachodzący proces, lecz jego spełnienie ukierunkowane jest na potencjalność określoną przed eternalia. Dzięki potencjalności, którą stanowią, możliwe jest pojawianie się w świecie prawdziwej nowości. W innym przypadku, każde zdarzenie byłoby tylko deterministycznym następstwem przeszłości. Przedmioty wieczne otwierają rzeczywistość na to, co prawdziwie nowe i przełamują determinizm. Dzięki nim zaistnienia aktualne mogą wkraczać w realną nowość (*novel*). „Proces jest konstytuowany przez napływ wiecznych przedmiotów w nowość determinizmu czuć, które wprowadzają świat w nową aktualność” – stwierdza myśliciel⁸⁸.

Należy dokonać w tym miejscu pewnej uwagi. „Napływ wiecznych przedmiotów”, o którym czytamy w powyższym cytacie, nie następuje automatycznie. Według Whiteheada każde zaistnienie aktualne ujmuje inne spełnione już zaistnienia, które stanowią dla niego świat aktualny. Proces ujmowania w niektórych przypadkach filozof nazywa „czuciem” (*feeling*). Zarówno „ujmowanie” jak i „czucie” to terminy techniczne, zatem nie należy rozumieć ich w sposób potoczny. Wskazują one przede wszystkim na zależność przyczynowo-skutkową, jaka zachodzi pomiędzy zaistnieniem a światem, oraz na podmiotową aktywność zaistnienia. Przykładowo, poruszający się elektron, który aktualnie znajduje się w określonym miejscu *x*, ujmuje swój wcześniejszy tor ruchu oraz wpływ innych cząstek, które na niego oddziałują. Jest więc zdeterminowany zastanym światem aktualnym. Jego przyszłość jednak nie jest tylko prostym następstwem przeszłości, lecz wpisany jest w nią pewien indeterminizm, co potwierdzają odkrycia fizyki kwantowej. Według filozofii procesu, realna nowość, w którą może wkroczyć elektron (jak każde zaistnienie aktualne), jest możliwa dzięki wiecznym przedmiotom. Elektron, jako zaistnienie aktualne, nie posiada jednak możliwości ujmowania wiecznych przedmiotów, gdyż te znajdują się poza dziedziną rzeczywistości aktualnej.

3. Bóg jest elementem formatywnym dla wszelkich zdarzeń z racji na ich niezdolność do ujmowania wiecznych przedmiotów. System Whiteheada zakłada, że musi istnieć taka istota aktualna, która mając dostęp do eternaliów, będzie nadawać wszelkim zaistnieniom ich potencjalność i wprowadzać je w realną nowość. Tą istotą aktualną jest Bóg. Jako jedyny nie jest zaistnieniem, więc również nie należy do dziedziny rzeczywistości aktualnej. Jest jednak realny, gdyż nie mógłby inaczej ujmować tej rzeczywistości i na nią

⁸⁸ Tamże, 59.

wpływać. Dzięki jego aktywności jest więc możliwa w świecie realna nowość. Według Whiteheada Bóg poznaje wieczne przedmioty, dokonuje ich pierwotnej redukcji i umożliwia zaistnieniu aktualnym wejście w nowość⁸⁹. Ponadto w *Religion in Making* myśliciel dodaje, że bez Boga pozostałe elementy formatywne nie spełniałyby swej funkcji, gdyż niemożliwa byłaby harmonia zachodzących procesów. Filozof stwierdza:

„Nie byłoby stworzenia (...). Świat aktualny istnieje, ponieważ w naturze panuje pewien ład. Gdyby nie było ładu, nie byłoby świata. (...) Świat aktualny jest wytworem ładu estetycznego, ten zaś jest pochodną immanencji Boga”⁹⁰.

Bóg jest zatem Stworzycielem, ponieważ pozwala, aby cały proces stawania się przebiegał w estetycznej harmonii. Bóg nie tylko umożliwia wkraczanie zdarzeń w realną nowość, ale przez poznanie i pierwotny wybór przedmiotów wiecznych, sprawia, że ta nowość posiada pewne ramy i jest uporządkowana. Nawet gdyby zaistnienia mogłyby ujmować eternalia, to bez działania Boga ich proces byłby chaosem. Dla Whiteheada jest to zaś równoznaczne z negacją stworzenia.

Trzeba zaznaczyć, że na gruncie polskim pojawiła się ostatnio krytyka relacji Bóg-świat w filozofii procesu. Marek Piwowarczyk, w swojej pracy *Bóg i stawanie się. Problem relacji świat-Bóg w filozofii Alfreda Northa Whiteheada*, doszedł do wniosku o wewnętrznej sprzeczności systemu metafizycznego Whiteheada. Piwowarczyk twierdzi, że w systemie tym działanie Boga jest zarazem konieczne, jak i niemożliwe⁹¹. W niniejszej dysertacji niestety nie ma miejsca na przytoczenie jego argumentów, stąd zainteresowany czytelnik powinien sięgnąć bezpośrednio do wspomnianej publikacji. Wystarczy wspomnieć, że zarzuty Piwowarczyka sprowadzają się do klasycznego problemu transcendencji i immanencji Boga. Kwestia ta nie będzie dalej rozważana, ponieważ John Haught rozumie boską transcendencję raczej na sposób Tillicha i Moltmanna, niż zgodnie z klasycznym procesualizmem.

Wracając do głównego wątku, trzeba podkreślić, że Bóg według Whiteheada różni się od innych istot aktualnych również tym, że jest wieczny. Dzięki temu może poznawać wieczne przedmioty. Ponieważ Bóg nie jest zaistnieniem (*occasion*) ani zdarzeniem (*event*), nie ma w nim przemijania. Ujawnia się tu bardzo ciekawy sposób rozu-

⁸⁹ Tamże, 36–39.

⁹⁰ A.N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, 92.

⁹¹ M. Piwowarczyk, *Bóg i stawanie się. Problem relacji świat-Bóg w filozofii Alfreda Northa Whiteheada* (Lublin 2008) 207–211.

mienia wieczności. „W przypadku podstawowej istoty aktualnej, którą jest Bóg, przeszłość nie istnieje” – stwierdza filozof⁹². Przemijanie, a w konsekwencji czas i przeszłość, są dla Whiteheada złem w sensie ontologicznym. Zaistnienie aktualne dąży do spełnienia, po czym jako spełnione odchodzi w przeszłość, przemija. Jest ono dalej elementem rzeczywistości aktualnej, stanowiąc kauzalną przeszłość innych zaistnień, jednak jest to bardzo niedoskonały sposób istnienia. W Bogu natomiast nic nie odchodzi w przeszłość. Ponieważ poznaje On (ujmuje) inne istoty aktualne, w pewien sposób zostają one w Nim zachowane. Łatwo skojarzyć tę koncepcję z nauczaniem św. Augustyna o wiecznej pamięci Boga. Rodzi ona jednak pewne problemy. Bóg ujmując zaistnienia aktualne również jest w procesie i zgodnie z procesualizmem dokonuje się zmiana w Jego naturze. Nasuwa się zatem wniosek, że Bóg nie jest pełnią, jak chciałoby chrześcijańskie nauczanie. Cobb stwierdza jednak, że nie trzeba tego interpretować aż tak drastycznie – Bóg nie jest zaistnieniem, zatem jest raczej wzrastającą pełnią, niż zmianą⁹³.

Warto przyjrzeć się w tym miejscu temu, w jaki sposób Whitehead rozumie naturę Boga. Według filozofii procesu każda istota aktualna posiada trojaką naturę: przedmiotu (*object*), podmiotu (*subject*) i nadmiotu (*superject*)⁹⁴. Pierwotnie ma ona charakter przedmiotu, jednak ujmując inne przedmioty jest podmiotem. Podmiot, pod wpływem ujęć innych przedmiotów oraz potencjalności wynikającej z przedmiotów wiecznych, konkretyzuje się i podlega spełnieniu. Wtedy staje się też nadmiotem (*superject*). Termin ten podkreśla realną nowość, w którą wkracza spełniająca się w procesie stawania istota aktualna. Bóg również podlega tej dynamice, ponieważ On również jest istotą aktualną. W swojej pierwotnej naturze Bóg poznaje przedmioty wieczne – jest to jego obiektywna forma bycia. Druga natura Boga, analogicznie do funkcji podmiotu, określa jego relację do innych istot aktualnych – jest to więc Bóg poznający zaistnienia aktualne. Nadmiotowa natura Boga sponuje natomiast pewien wpływ, jaki posiadają na Boga stające się zdarzenia, przez wzgląd na transcendującą w Nim kreatywność⁹⁵. Jest to kwestia niezwykle problematyczna z dogmatycznego punktu widzenia. Można ją oczywiście interpretować w sposób podobny do Józefa Życińskiego, który uważa, że Whitehead chce przede wszystkim podkreślić specyficzny wkład człowieka w rzeczywistość. Nie tylko Bóg wprowadza ład

⁹² A.N. Whitehead, *Process and reality*, 105.

⁹³ J.B. Cobb, *Teologia procesu. Wybrane zagadnienia w formie pytań i odpowiedzi* (Gdańsk 2008) 90.

⁹⁴ A.N. Whitehead, *Process and reality*, 58–71.

⁹⁵ Tamże, 106.

i piękno do ludzkiej egzystencji, ale również człowiek przez kreatywność tworzy rzeczywistość, która nie podlega przemijaniu, lecz zostaje zachowana w Bogu⁹⁶. O ile można zgodzić się z taką interpretacją, to jednak bezpośrednie przyjęcie systemu Whiteheada może kłócić się z prawdami wiary chrześcijańskiej. Przykładem tego jest sama teologia procesu, która każe przecież zrezygnować z pewności nadziei eschatologicznej, a rolę Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela rozumie na sposób pelagiański. Sam Bóg w swojej pierwotnej naturze jest według teologów procesu nieosobowy, a jako podmiot nie jest wszechmogący i nie tyle istnieje, co raczej staje się⁹⁷. W oczywisty sposób są to tezy niezgodne ze stanowiskiem dogmatyki katolickiej.

W jaki sposób zatem John Haught korzysta z myśli Whiteheada? Jak już podkreślano, nie przyjmuje on bezkrytycznie rozwiązań metafizycznych procesualizmu, ani kontrowersyjnych postulatów teologii procesu. Jednak sama rola, jaką Bóg odgrywa według Whiteheada wobec świata, jest dla profesora z Georgetown najważniejszą odpowiedzią na problem *divine action*. Przedstawione powyżej ontologiczne principia znajdują swój ogromny wydzźwięk w metafizyce przyszłości Haughta. Aby to dostrzec, warto podkreślić ontologiczne wychylenie ku przyszłości, jakiego dokonał w swoim systemie Whitehead.

Po pierwsze uznał on, że Bóg jest przyszłością zdarzeń aktualnych. Istotą rzeczywistości jest zmienność, rozumiana jako kreatywność dążąca ku swemu spełnieniu. Skoro zaś Bóg jest wzrastającym spełnieniem, to równocześnie stanowi On cel wszystkich zdarzeń, które zostają w nim zachowane. Ponadto Bóg otwiera zaistnienia aktualne na ich prawdziwą nowość, a więc na przyszłość niezdeterminowaną w pełni światem aktualnym. Jako cel oraz nadawca nowości, Bóg jest przyszłością wszystkich zaistnień.

Po drugie, filozof przyznał pewne pierwszeństwo kreatywności – uznał, że dynamizm jest ważniejszy od samego istnienia. Istota aktualna jest realna, ponieważ pozostaje w dynamicznym procesie stawania się. Konkretyzując się ku spełnieniu, ujmuje ona świat aktualny, który stanowi jego kauzalną przeszłość. Tym światem aktualnym są wszystkie dostępne zdarzenia, które już zostały spełnione i dlatego mogą być ujęte przez daną istotę aktualną. Sam świat aktualny nie jest zatem w procesie – ujmowany jest już jako spełniony. Dlatego świat aktualny „jest”, a nawet „stał się”. To, co realne i prawdziwe – aktualne zaistnienia – jest zatem ontologiczną przyszłością względem świata aktualnego.

⁹⁶ J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, 29–30.

⁹⁷ J.B. Cobb, *Teologia procesu*, 90.

Wreszcie po trzecie, prawdziwa nowość wszystkich zaistnień jest możliwa nie tylko przez wzgląd na przeszłość kauzalną, lecz także dzięki wiecznym przedmiotom i działaniu Boga. W ten sposób nie tylko przeszłość, lecz także przyszłość warunkuje proces spełniania się zaistnień. Przyszłość, którą jest ostatecznie działający Bóg, realnie wpływa na to, co aktualne. Te trzy wnioski płynące z filozofii Alfreda Northa Whiteheada można uznać za główną inspirację *metaphysics of the future*.

2.2.2. Teilhard de Chardin i antycypacyjna wizja wszechświata

O ile John Haught z pewną rezerwą przyznaje się do korzystania z rozwiązań procesualizmu Alfreda Northa Whiteheada, o tyle nie kryje w żaden sposób swojej fascynacji innym wielkim myślicielem XX wieku. Mowa oczywiście o Teilhardzie de Chardin, którego wpływu nie sposób pominąć. Haught bezpośrednio wskazuje na idee tego francuskiego jezuitę jako na źródła proponowanej metafizyki przyszłości. Nawet po części uważa on Teilharda za jej autora, nazywając jego myśl „wizją antycypacyjną”. Warto przywołać w tym kontekście dwa cytaty:

„Nawet najwcześniejsze refleksje Teilharda nad Bogiem i ewolucją zapowiadały jego życiowe rozczerwanie tomistyczną metafizyką bytu, które miało się rozpocząć w czasie, gdy wydawało się niesamowicie zuchwałym wyrażanie takiej niechęci. Ale młody Teilhard już wtedy doszedł do wniosku, że idea ewolucji domaga się właśnie rewolucji na polu metafizyki”⁹⁸.

„Po długich udrękach i intelektualnych poszukiwaniach, odkrył on wreszcie ostateczną moc, której jako jedynej łaknął, wpatrując się nieustannie w kierunku przyszłości. Innymi słowy, Teilhard dotarł ostatecznie do «antycypacyjnej wizji» wszechświata, lub do tego, co ja nazywam metafizyką przyszłości”⁹⁹.

Spośród wszystkich myślicieli, od których Haught czerpie swoje inspiracje, Pierre Teilhard de Chardin jest postacią, której zdecydowanie nie można pominąć. Oczywiście metafizyka przyszłości nie jest prostą kopią wizji nakreślonej przez francuskiego myśliciela, tak jak nie jest ona zwyczajnym powtórzeniem tez procesualizmu. Ponadto dalsze analizy wykażą, że są w niej obecne motywy zapożyczone od takich twórców jak Karl Rahner czy Jürgen Moltmann. Jednak fakt, że amerykański teolog wskazuje na Teilharda

⁹⁸ J.F. Haught, *In search of God for evolution*, 550.

⁹⁹ J.F. Haught, *Resting on the future*, 26.

jako na prekursora metafizyki przyszłości jest niezwykle wymowny. Należy więc przybliżyć sylwetkę tej wielkiej postaci oraz podstawowe idee teilhardyzmu, które są najważniejsze z punktu widzenia niniejszej rozprawy.

Pierre Teilhard de Chardin urodził się 1 maja 1881 roku na zamku Sacenat w pobliżu Clermont¹⁰⁰. Był czwartym dzieckiem Aleksandra Wiktora oraz Pikardii Berthe-Adèle. Jego matka była gorliwą katoliczką, ojciec fascynował się zaś nauką, zwłaszcza geologią. Zetem to od rodziców młody Pierre przejął swój zapał zarówno do religii jak i do nowożytnej nauki, a obydwa odziedziczone wzorce próbował łączyć w jednej wizji. Jak powszechnie wiadomo, Teilhard szybko postanowił związać swoje życie z Towarzystwem Jezusowym i mając niespełna 18 lat wstąpił do nowicjatu jezuitów. Po zakończeniu dziesięcioletniej formacji intelektualnej i duchowej przyjął święcenia kapłańskie w 1911 roku. Jednak jego życie zakonne od samego początku było skoncentrowane raczej na działalności naukowej niż duszpasterskiej. Podjął studia z zakresu geologii i paleontologii w Paryżu. Uzyskał na Sorbonie licencjaty z geologii i botaniki oraz z zoologii, a następnie doktorat z geologii na podstawie rozprawy o ssakach z ery kenozoicznej. Jego kariera naukowa została chwilowo przerwana wybuchem I Wojny Światowej, podczas której trafił na front jako sanitariusz – już wtedy był księdzem katolickim. Warto dodać, że został później odznaczony najwyższym orderem nadawanym przez państwo francuskie – Legią Honorową.

Od 1923 roku życie Teilharda było naznaczone licznymi podróżami. Głównym kierunkiem jego wypraw były Chiny, ale również Hiszpania, Południowa Afryka i wreszcie Stany Zjednoczone Ameryki. Czas naukowych ekspedycji zaowocował powstaniem jego najważniejszych dzieł, a zwłaszcza książki *Fenomen człowieka (Le Phénomène humain)*, która jest uznawana za jego *magnum opus*. Teilhard zakończył pracę nad nią już w 1940 roku, ale ukazała się on drukiem dopiero po jego śmierci, gdyż przedstawione w niej idee budziły wiele zastrzeżeń Oficjum. Henri de Lubac i Bruno de Solages, jezuitcy przyjaciele Teilharda, mieli rzekomo zaproponować aż 290 poprawek w tekście. Nawet po ich wprowadzeniu ocena władz kościelnych była negatywna¹⁰¹. Trzeba przyznać, że myśl francuskiego filozofa do dziś budzi niemało kontrowersji. Wielu dostrzega w niej ukryty panteizm, panpsychizm czy spirytualizację materii. Z drugiej jednak strony, już

¹⁰⁰ Biografia Teilharda jest dobrze znana i opracowana w wielu książkach, także dostępnych w języku polskim. Sam Haught wielokrotnie przybliżył jego sylwetkę w swoich publikacjach. Przedstawione zostaną więc tylko najważniejsze wątki biograficzne na podstawie niniejszej dysertacji: M. Karaś, *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012) 13–19.

¹⁰¹ K. Wolaszczyk, *Wola życia. Myśl Pierr'a Teilharda de Chardin* (Warszawa 1986) 16.

od kilkudziesięciu lat Teilhard jest chętnie czytany i posiada pokaźne grono zwolenników, którzy bronią rzekomej ortodoksyjności jego idei. Nie trzeba dodawać, że dokładnie takie stanowisko przyjmuje John Haught. Udziela on ciekawej odpowiedzi wobec zarzutów sugerujących zbytnią nowatorskość teilhardyzmu:

„Warto podkreślić, że Teilhard nie był bardziej niebezpieczny, prowokujący czy innowacyjny niż Justyn, Ireneusz z Lyonu, Grzegorz z Nyssy, Tomasz z Akwinu czy wielu innych w ich własnych czasach. Jeżeli śmiałość wizji byłaby przeszkodą dla dobrej teologii, to dyskwalifikowałoby to wielu myślicieli, których zauważalne ekscesy przysłużyły się dla chrześcijańskiej tradycji”¹⁰².

Kwestię innowacyjności dzieł Teilharda, która mogłaby zagrażać ortodoksji katolickiej, można skonstatować uproszczonym nieco stwierdzeniem, że znacznie przerastał on własną epokę. Być może przerasta on nawet czasy nam współczesne. Jego dzieła nie posiadają typowo systematycznej struktury i często przeważa w nich język poetycki nad językiem naukowym. Teilhard wprowadza także wiele własnych pojęć, które wprawdzie wyjaśnia, ale w taki sposób, że pozostają one otwarte na dalszą interpretację. W efekcie można zaryzykować tezę, że jego dzieła można rozumieć zarówno w duchu panteistycznym, jak i w chrześcijańskim – zwłaszcza jeżeli traktuje się je jako źródło inspiracji, nie zaś jako przedmiot analizy krytycznej. Dokładnie tak czyni sam Haught – nie przyjmuje teilhardyzmu jako systemu, lecz inspirowane się zarysowaną w nim wizją rzeczywistości. Dlatego też nie podąża on w żadnej mierze za panteizmem ewolucyjnym, który jest przez niektórych przypisywany francuskiemu myślicielowi.

Należy dokonać krótkiej uwagi na temat percepcji myśli Teilharda na gruncie polskim. Jeszcze za czasów żelaznej kurtyny Instytut Wydawniczy PAX podjął się przekładu najważniejszych dzieł tego autora. Dzięki temu ukazały się kolejno: *Człowiek* (Warszawa 1984), *Zarys wszechświata personalistycznego* (Warszawa 1985), *Moja wizja świata* (Warszawa 1987) oraz nade wszystko *Fenomen człowieka* (Warszawa 1993). Na płaszczyźnie teologii teilhardyzm został doceniony już w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku, głównie dzięki badaniom Czesława Bartnika, lubelskiego teologa, w którego systemie personalistycznym można odnaleźć pewne inspiracje zaczerpnięte ze spuścizny Francuza. W 1972 roku ukazała się publikacja Bartnika bezpośrednio dotycząca wizji Teilharda, co było bardzo nowatorskie jak na tamte czasy¹⁰³. Także w kolejnych dziełach

¹⁰² J.F. Haught, *Christianity and science*, 69.

¹⁰³ Cz.S. Bartnik, *Problem historii uniwersalnej w teilhardyzmie* (Lublin 1972).

polski teolog dokonywał dalszej personalistycznej recepcji teilhardyzmu. Personalistyczny charakter przeprowadzanych interpretacji miał zapewne wpływ na to, że współcześnie polska teologia skupia się głównie na zagadnieniu osoby u Teilharda, chociaż pojawiają się także analizy kładące nacisk na inne wątki¹⁰⁴. Po dokonaniu tych uwag warto przejść do głównych idei, które posiadają swoje odzwierciedlenie w metafizyce przyszłości.

Chociaż John Haught uważa Teilharda za ojca metafizyki przyszłości, to jednak sam francuski myśliciel był daleki od jakichkolwiek rozważań metafizycznych. Nie wchodziły one w zakres jego zainteresowań, ani nie mieściły się w przyjętej przez niego metodologii. Trzeba przyznać, że istnieje pewna nieścisłość w percepcji teilhardyzmu przez Haughta – szuka on podstaw metafizycznych w koncepcji, która z samego założenia miała być niemetafizyczna. We wstępie do swego najważniejszego dzieła Teilhard przecież zaznacza: „Niniejszą książkę będzie można zrozumieć jedynie wówczas, kiedy będzie się ją czytać nie jako dzieło metafizyczne (...). Wskazuje na to sam wybór tytułu. Tylko fenomen. Zarazem jednak cały fenomen”¹⁰⁵. Francuski jezuita w wielu miejscach postulował przyjęcie podejścia fenomenologicznego. Również w praktyce spoglądał on na człowieka i kosmos jako na fenomen w znaczeniu zbliżonym do filozoficznego ujęcia Husserla. Fenomen był więc dla niego korelatem świadomości refleksyjnej człowieka. Nie oznacza to, że Teilhard odrzucał istnienie świata samego w sobie, lecz że uznawał istnienie wkładu podmiotu w poznanie rzeczywistości. Było to związane z jego epistemologią, która wywodziła się z nauk szczegółowych. Trzeba pamiętać, że Teilhard chociaż był księdzem katolickim, to w sensie naukowym był najpierw przyrodnikiem, dopiero potem filozofem i teologiem. Dlatego też był on przekonany, że nie istnieje coś takiego, jak „czyste” doświadczenie¹⁰⁶. Czy Haught nie popełnia zatem błędu, szukając w pismach francuskiego myśliciela inspiracji metafizycznych? Choć w pierwszej chwili nasuwa się odpowiedź twierdząca, to jednak trzeba uznać racje kierujące profesorem z Georgetown. Teilhard wprawdzie sam sytuował się na polu fenomenologicznym, jednak nie ustrzegł się pewnych implikacji metafizycznych. Można nawet stwierdzić, że przeszedł on w swoich pracach od fenomenologii do metafizyki – za jego „antycypa-

¹⁰⁴ G. Baczewski, «Antropogeneza i jej związek z ewolucją wszechświata w teilhardyzmie», *Studia Ecologiae et Bioethicae* 5 (2007) 81–102; D. Rogacz, *Osoba i wolność...*, 149–160.

¹⁰⁵ P. Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka* (Warszawa 1993) 9.

¹⁰⁶ L. Wciórka, *Filozofia i przyroda. Studia nad myślą Pierre Teilharda de Chardin* (Poznań 2002) 9–13.

cyjną wizją” kryje się bowiem transcendentna Omega. U Teilharda fenomen odsłania ontologię. Ma zatem rację Haught, gdy twierdzi, że ten rozczarowany metafizyką myśliciel, w swoich poszukiwaniach na nowo odnalazł metafizykę. Jest to jednak zupełnie inna metafizyka niż ta proponowana przez klasyków. Rodzi się natomiast pytanie o to, czy przejście od fenomenu do ontologii jest w jakikolwiek sposób uzasadnione z epistemologicznego punktu widzenia. Musi ono jednak pozostać otwarte, gdyż nie mieści się w ramach niniejszej dysertacji.

Teilhard w rozważaniach nad fenomenem dochodzi do najbardziej realnego bytu, którym jest dla niego punkt Omega. Ciekawe jest jednak, że w tej wędrówce ku ontologii, myśliciel już na samym początku dokonuje pewnych założeń metafizycznych. Przedstawia je w publikacji *Mój wszechświat*, gdzie wyróżnione zostają cztery zasady ontologiczne: 1. prymat bytu świadomego nad nieświadomym; 2. ukierunkowanie życia, 3. istnienie Absolutu, 4. prymat całości nad częścią¹⁰⁷. Po pierwsze Teilhard przyjmuje bez żadnego dowodu, że lepiej jest być niż nie być, a zarazem lepiej jest być świadomym niż nieświadomym. W konsekwencji dochodzi do drugiego wniosku – o ukierunkowaniu całego ewoluującego świata, który w człowieku osiąga swoją świadomość. Ten postulat jest przez niego podparty w innych pismach danymi empirycznymi. Jest to teza najbardziej kłopotliwa z punktu widzenia współczesnego paradygmatu nauk, który odrzuca kierunkowość ewolucji. Jednak pierwszy postulat Teilharda sprawia, że patrzy on na świat zawsze z perspektywy człowieka jako „ewolucji świadomej”¹⁰⁸. Ten antropocentryzm epistemologiczny sprawia, że jest dla niego nie do pomyślenia, aby wszechświat nie był ukierunkowany. Trzecia teza – istnienie Absolutu – również nie jest czystym założeniem, lecz wynika z drugiego postulatu. To, co jest ukierunkowane, posiada zawsze swój cel. Celem ewoluującej rzeczywistości jest zatem transcendentny Absolut. Ostatni z postulatów również wynika z wcześniejszych założeń. Dryf kosmosu ku świadomości osiągniętej w człowieku rodzi się bowiem wraz ze wzrostem złożoności. Zasadą ukierunkowania tego procesu jest zaś pewna siła jednoczenia, spajająca wielość elementów, które tworzą nową jakość. Proces jednoczenia jest dla Teilharda równoznaczny z czasoprzestrzennym wyrazem stwórczego działania Absolutu. Jest to także zasadniczy motyw jego myślenia metafizycznego – „być”, dla francuskiego jezuitę, oznacza „jednoczyć się”¹⁰⁹.

¹⁰⁷ P. Teilhard de Chardin, «Mój wszechświat», w: *Człowiek i inne pisma* (Warszawa 1984) 111–115.

¹⁰⁸ Teilhard stwierdza, że ewolucja jest dryfem ku świadomości, zrealizowanym pośrednio w człowieku. P. Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka*, 131.

¹⁰⁹ P. Teilhard de Chardin, *Mój wszechświat*, 115–120.

Już w tym miejscu można dostrzec konotacje, jakie zachodzą pomiędzy teilhardyzmem a procesualizmem. Chociaż Teilhard posługuje się zupełnie inną terminologią, to kreślona przez niego wizja świata jest bardzo podobna do tej, którą wypracował Alfred North Whitehead¹¹⁰. Jest to wizja kosmosu dynamicznego, będącego w nieustannym procesie. Konkretyzacja tego procesu jest możliwa zaś dzięki wkraczającej w niego transcendencji. Skojarzenia te stają się jeszcze bardziej widoczne przy omawianiu bardzo ważnej dla Teilharda kategorii, jaką jest punkt Omega.

Idea punktu Omega jest nakreślona przez Teilharda najjaśniej w dwóch dziełach: *Mój wszechświat*¹¹¹ oraz *Fenomen człowieka*¹¹². Przez pojęcie Omegi filozof rozumie wszystko to, co w sensie filozoficznym wyraża słowo Absolut, a w religijnym – Bóg. Dlaczego zatem używa on nowego terminu? Czyni to, aby podkreślić sposób oddziaływania Boga na świat oraz zachodzącą pomiędzy Bogiem a światem różnicę ontologiczną. Nawiązuje przy tym do długiej tradycji teologii naturalnej, która nazywała Boga chociażby Pierwszym Poruszycielem. Sięga także do słów pochodzących z Apokalipsy św. Jana: „Jam jest Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec” (Ap 22,13). Znamienite jest jednak, że w teologii naturalnej nacisk kładziony był na słowo Alfa – Pierwszy. Według klasycznego ujęcia Bóg jako Pierwszy Poruszyciel stwarza świat, popychając go niejako naprzód. Teilhard chce podkreślić zupełnie inny aspekt stworzenia i Boskiego działania. Bóg jest dla niego bardziej Omegą niż Alfą. Jest Ostatnim, to znaczy celem, który nie tyle „popycha” świat, co raczej „przyciąga” go do siebie. Omega jest więc przyszłością świata. Termin ten podkreśla równocześnie transcendencję Boga, którego ontologia spoczywa poza przygodną rzeczywistością, ponieważ stanowi jej realną przyszłość. Trafnie definiuje punkt Omega sam John Haught:

„Omega jest «Bogiem» – niczym innym jak transcendentną siłą, radykalnie różną od świata, ale również gruntownie w niego wcieloną; treścią ostatecznego wyjaśnienia ewolucyjnej emergencji. Przyciąganie Boga-Omegi według Teilharda definitywnie tłumaczy nieustanną tendencję świata, by kroczyć naprzód”¹¹³.

Aby Omega mogła realnie oddziaływać na rzeczywistość, nie może być tylko względem niej transcendentna, ale także powinna być immanentna. Z filozoficznego punktu widzenia jest to główny problem relacji Bóg-świat w procesualizmie Whiteheada.

¹¹⁰ G. Pacewicz, *Koncepcja noosfery w myśli Pierre'a Teilharda de Chardin* (Olsztyn 2010) 22.

¹¹¹ P. Teilhard de Chardin, *Mój wszechświat*, 124–130.

¹¹² P. Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka*, 220–224.

¹¹³ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 163.

Teilhard rozwiązuje go w teologiczny sposób – twierdzi, że Omega jest Wcielony Chrystus. Myśliciel streszcza tą ideę w trzech tezach: „A. Chrystus objawiony i Omega – to jedno i to samo. B. Właśnie jako Omega, Chrystus jest osiągalny (...). C. Aby zająć pozycję Omegi, musiał w trudzie i męce Wcielenia zdobyć wszechświat i tchnąć weń duszę”¹¹⁴.

Prawda o Wcieleniu Chrystusa spełnia warunek tak transcendencji jak i immanencji punktu Omegi. W Chrystusie Bóg pozostaje zarazem różny od rzeczywistości, jak i jednoczy się z nią – wkraczając w nią, bierze niejako jej jarzmo na swoje ramiona. Trzeba pamiętać, że dogmat chalcedoński zawiera w sobie też prawdę o nieodwracalności Inkarnacji. Chrystus po swoim Wniebowstąpieniu nie porzucił ludzkiej natury, lecz pozostał z nią zjednoczony na wieki. Dlatego też według Teilharda Wcielenie zapewnia realność oddziaływania punktu Omegi na kosmos i ma charakter trans-historyczny. Omega pozostając przeszłością względem świata, może go przyciągać ku sobie, ponieważ nigdy nie przestaje być względem niego immanentna. Warto zwrócić uwagę na poetyckie określenie Francuza, który stwierdza, że Chrystus miał we wszechświat „tchnąć duszę”. Wyraża ono tymi słowami stwórczy aspekt Wcielenia, bez którego świat byłby pozbawiony inteligibilności i możliwości prawdziwego kroczenia ku przyszłości. Jeżeli dla Teilharda „być stwarzanym” oznacza „podlegać sile jednoczenia”, to stworzenie nie mogłoby zaistnieć bez immanentnego oddziaływania punktu Omegi, który użycza każdej rzeczy swej ostatecznej inteligibilności i ostatecznej mocy działania. Jest to również bliskie ideom Whiteheada, dla którego akt stwarzania polega przede wszystkim na estetycznym harmonizowaniu potencjalności zdarzeń. Bez tego działania kosmos straciłby swoją tożsamość – byłby chaosem, czyli niebytem. Wcielony Chrystus jako Omega odgrywa zatem ogromną rolę w dziele stworzenia¹¹⁵. John Haught dodałby zaś w tym miejscu komentarz, że „wszechświat jest jeszcze niedokończony i wciąż powstaje”¹¹⁶. Czy nie następuje tu jednak utożsamienie wszelkiego działania Boga z jednym aktem stworzenia, rozciągniętym na całość kosmicznej historii i przejawiającym się w ewolucyjnym dynamizmie wszechświata? Pytanie to będzie powracać w trakcie dalszych analiz.

Uczciwość badawcza domaga się, aby krótko przedstawić dwa główne zarzuty, jakie są stawiane wobec teilhardyzmu. Pierwszym z nich jest wspomniany już panteizm.

¹¹⁴ P. Teilhard de Chardin, *Mój wszechświat*, 124.

¹¹⁵ Można to nasuwać skojarzenia ze starożytnym nauczaniem Ojców Kościoła. Szczególnie bliska zdaje się tu być idea Tertuliana – Chrystus jako *Homo Futurus*. B. Sesboüé, L.F. Ladaria, *Historia dogmatów*, tom 2: *Człowiek i jego zbawienie*, T. Dzidek (red.) (Kraków 200) 88.

¹¹⁶ J.F. Haught, *Resting on the future*, 1.

Teilhard uważa przecież, że istnienie bytu polega na „jednoczeniu się”, proces ten zaś zmierza ku jednemu punktowi Omega. Jak już jednak wspomniano, ideę tę można interpretować w duchu chrześcijańskim – ostateczne zjednoczenie nie polega na złączeniu się wszystkiego w jeden byt, lecz raczej na powszechnej komunii z Bogiem. Drugim zarzutem jest materializm i wynikający z niego panpsychizm. Jest to kwestia o wiele bardziej kłopotliwa. Teilhard tłumaczy proces „jednoczenia się”, wprowadzając dwa pojęcia: energii radialnej i energii tangencjalnej. Pierwsze pojęcie oznacza pewną siłę organizującą i ześrodkowującą byt. Jest to duchowy element rzeczywistości, energia psychiczno-duchowa, która od początku kieruje procesem ewolucji, by przeważać ostatecznie energię tangencjalną i ujawnić się w człowieku. Sama energia tangencjalna oznacza zaś element statyczny rzeczywistości, zatem materię fizykalną. Obydwa elementy są według Teilharda obecne w każdej, nawet najmniejszej cząsteczce i przepełniają cały kosmos¹¹⁷. Można więc stwierdzić, że wszechświat jest potencjalnie świadomy i dąży do takiej maksymalizacji energii duchowej, by ostatecznie przekroczyć próg entropii i zjednoczyć się z punktem Omega. Proces ten wybitnie ujawnia się w człowieku i jego psycho-fizycznej naturze, a jego ostatnim etapem ma być powstanie noosfery, czyli jakiejś ogólnej wspólnoty umysłu. Dla wielu interpretatorów przedstawiony schemat jest tożsamy z materialistycznym panpsychizmem. Inne stanowisko przyjmuje jednak Czesław Bartnik. Uważa, że przypisanie Teilhardowi poglądu materialistycznego jest nieprawidłowe, ponieważ nie pojawia się u niego wytłumaczenie dynamizmu kosmicznego przez odwołanie do jego infrastruktury, lecz raczej do suprastruktury. „Kierunek i sens przemian określa ognisko duchowe, jakkolwiek ognisko materialne jest początkiem i matrycą ruchu” – stwierdza polski teolog¹¹⁸. Rozróżnienie na energię radialną i tangencjalną trzeba więc raczej rozumieć w duchu monizmu dualistycznego, który proponuje Polkinghorne. Nie chodzi w nim o uznanie, że wszystko co istnieje jest materią, lecz raczej o ideę, że cała rzeczywistość posiada dwubiegunowy charakter – swoją materialną oraz niematerialną stronę, które wzajemnie na siebie oddziałują. Pozwala to również odeprzeć zarzut panpsychizmu – Teilhard nie mówi bowiem o psychicznej naturze martwej materii, lecz o duchowej potencji zapisanej od początku w strukturze wszechświata, która ujawnia się w człowieku. Jest to zresztą zgodne ze współczesną dogmatyczną interpretacją antropogenezy, która nie chce popadać w błąd konkordyzmu.

¹¹⁷ P. Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka*, 41–43; tenże, *Moja wizja świata* (Warszawa 1987) 171–173.

¹¹⁸ Cz.S. Bartnik, *Teilhardyzm jako historia uniwersalna* (Lublin 2003) 19–20.

Przedstawiony zarys idei Teilharda de Chardin wystarczy, aby prawidłowo zrozumieć metafizykę przyszłości Johna Haughta. Amerykański teolog nie przyjmuje wprawdzie wszystkich szczegółowych rozwiązań teilhardyzmu. Trudno jest szukać w jego pismach tezy o istnieniu energii radialnej i tangencjalnej, rzadko odwołuje się do pojęcia noosfery, ani nie przyjmuje w pełni utożsamienia istnienia – jednoczenia się. Jeśli motywy te pojawiają się u profesora z Georgetown, to posiadają odmienny i oryginalny kształt. Nie dokonuje on bowiem prostej kalki poglądów Teilharda, ale przejmuje jego ogólną wizję rzeczywistości. Jest to zaś wizja wszechświata, który antycypuje w punkcie Omega i dzięki temu wkracza w realną nowość, dążąc do swego spełnienia. Na koniec warto przytoczyć sformułowanie Teilharda, które zdaje się być najważniejszym nośnikiem idei przejętych przez Haughta. Są to równocześnie słowa, które zainspirowały tytuł książki, najważniejszej z punktu widzenia niniejszej dysertacji. Pierre Teilhard de Chardin w *Activation and Energy* pisał: „*The universe is organically resting... on the future as its sole support* – Wszechświat organicznie spoczywa na... przyszłości jako na swojej jedynej podporze”¹¹⁹.

2.2.3. Johna Haughta metafizyka przyszłości

„«Istnieć» w jakiś sposób musi oznaczać «ciągle przychodzić». *Esse est advenire*. W swojej głębi natura jest obietnicą” – czytamy w jednym z passusów książki *Deeper than Darwin*¹²⁰. Powyższe słowa stanowią najlepsze wprowadzenie do metafizyki Johna Haughta. Termin metafizyka przyszłości padał wielokrotnie w niniejszej dysertacji. Róbczo został on wyjaśniony już we wstępie oraz w pierwszym rozdziale pracy – szeroko rozumiana metafizyka przyszłości oznacza ogólną antycypacyjną wizję ewoluującego wszechświata. Jednak autor rozprawy nie podjął się dotychczas głębszego wyjaśnienia tej kwestii. Był to celowy zabieg, ponieważ idea *metaphysics of the future* mogłaby zostać źle rozumiana bez przybliżenia jej szerszego kontekstu. Dlatego najpierw została zarysowana filozoficzno-teologiczna osnowa myśli Johna Haughta oraz wielorakie implikacje związane z zagadnieniem *divine action*. Dodatkowo ideę amerykańskiego teologa należy odczytywać w kontekście wszystkiego, co w niniejszym paragrafie zostało napisane

¹¹⁹ P. Teilhard de Chardin, *Activation of energy*, 239.

¹²⁰ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 170.

o Whiteheadzie oraz Teilhardzie – jego głównych filozoficznych inspiratorach¹²¹. Dopiero po zapoznaniu się z tymi kwestiami możliwe jest bezpośrednie i pełne przejście do wyjaśnienia, czym jest metafizyka przyszłości.

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*¹²² oraz w drugim i piątym rozdziale *Resting on the future*¹²³, przy czym druga z tych publikacji powinna być uznana za główne źródło. *Resting...* jest bowiem książką, która została całkowicie poświęcona teologicznej recepcji postulatów *the anticipatory vision*. 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 prawdziwe»¹²⁴.

„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 inne»¹²⁵.

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 zdaje się, że ani nie szuka żadnego systemu metafizycznego, ani nie próbuje go stworzyć. 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 zafascynowanego fenomenologią Teilharda, nie zaś analityczno-systemowego Whiteheada. Rodzi się zatem pytanie – skoro „metafizyka” dla Haughta jest „wizją”, to czy na pewno zasługuje ona na swoje miano. Czy nie lepiej byłoby nazwać ją chociażby fenomenologią bytu? Należy w tym miejscu przypomnieć epistemologiczny ruch Teilharda, który od fenomenu dochodzi do ontologii – od świata zjawisk do realnego

¹²¹ Ogromny wpływ tych myślicieli na antycypacyjną wizję Haughta ukazuje artykuł: J.F. Haught, «What's going on in the universe? Teilhard de Chardin and Alfred North Whitehead», *Process Studies* 35 (2006) 41–67.

¹²² J.F. Haught, *God after Darwin*, 87–112.

¹²³ J.F. Haught, *Resting on the future*, 17–28 i 55–72.

¹²⁴ J.F. Haught, *God after Darwin*, 90.

¹²⁵ J.F. Haught, *Resting on the future*, 22.

punktu Omega. W podobny sposób Haught próbuje za pomocną „ogólnej wizji” wskazać na samą realność bytu, dlatego więc używa terminu *metaphysics*.

Można stwierdzić, że metafizyka Johna Haughta ma charakter quasi-fenomenologiczny oraz nie posiada znamion precyzyjnego, jasno określonego systemu. Z pewnością w oczach wielu interpretatorów zostałyby 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”¹²⁶.

Można uznać, że „niejasność”, o której pisze Haught, wyraża się właśnie w asystemowym 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.

Asystemowość 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 platońskiej metafizyki, którą określa jako metafizykę istnienia (*metaphysics of being*)¹²⁷, metafizykę wiecznego teraz (*metaphysics of the eternal presents*) lub jako wizję analogiczną (*the analogical vision*)¹²⁸. Niemniej jednak, większość wy-

¹²⁶ Tamże, 22–23.

¹²⁷ J.F. Haught, *God after Darwin*, 90–91.

¹²⁸ J.F. Haught, *Resting on the future*, 23–25.

wodów zawartych w książce *Resting on the future* ma na celu uzupełnienie dociekań naukowych oraz klasycznych rozwiązań teologii. Haught ukazuje niewystarczający charakter wizji archeologicznej oraz antycypacyjnej. Nie stoi zaś na stanowisku całkowitej negacji tez budowanych w oparciu o te rozwiązania. Jego metafizyka przyszłości ma być brakującą perspektywą, której dotąd tak nauka, jak i klasyczna teologia, nie dostrzegały. Dzięki temu, że *metaphysics of the future* nie posiada charakteru systemu filozoficznego, nie musi być stawiane ostre ultimatum, zmuszające do wyboru tylko jednej perspektywy patrzenia. Koresponduje to oczywiście z omawianą już tezą Haughta – *layered explanation*. Skoro rzeczywistość posiada złożony i wieloraki charakter, badanie jej wymaga przyjęcia wielości perspektyw. Asystemowość metafizyki amerykańskiego teologa pozwala mu podtrzymywać to stanowisko metodologiczne.

Drugą względnie pozytywną konsekwencją asystemowości 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. Jak podkreślono, 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 finalism*¹²⁹. 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 pominąć fascynacji Haughta wyrażonych względem idei przedstawionych w *Personal knowledge*. Zdaje się, że to głównie one nadały jego metafizyce personalistyczny charakter. Trudno jednak ocenić, czy bez tych wpływów „wizja antycypacyjna” byłaby pozbawiona wątku personalnego. Jest on bowiem zbieżny również z ontologicznym postulatem Teilharda – lepiej być, niż nie być, oraz lepiej być świadomym, niż nieświadomym.

¹²⁹ J.F. Haught, D. M. Yeager, «Polanyi's finalism», *Zygon* 32 (4; 1997) 543–566.

Obok motywów zaczerpniętych od Polanyia, łatwo można dostrzec także wiele innych. Chociażby Gloria Schaab w jednym z artykułów podkreśla zasadniczy wpływ teologii Paula Tillicha na dzieła Johna Haughta¹³⁰. Chodzi zwłaszcza o wczesną publikację zatytułowaną *What is God*, w której amerykański teolog ukazuje Boga jako transcendentną, a zarazem 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 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”¹³¹.

Według Haughta, tym wiecznym horyzontem jest sam Bóg, który jako Absolutna Przyszłość stanowi zarazem warunek, jak i ostateczne spełnienie ludzkiego doświadczenia¹³². Widać tu już 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 asystemowy czy personalistyczny, ale także wybitnie teologiczny. Chociaż łatwo jest ją przyporządkować do procesualizmu, to jednak zdaje się, że na pierwszy plan wysuwa się właśnie jej teologiczne ugruntowanie. 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”.

Jakie są zatem najważniejsze postulaty szeroko rozumianej metafizyki przyszłości i dlaczego może być ona odpowiedzią na problem *divine action*? Warto powrócić w tym

¹³⁰ G. L. Schaab, «An evolving vision of God», *Zygon* 45 (4; 2010) 897–904.

¹³¹ Tamże, 898.

¹³² J.F. Haught, *What is God*, 35.

miejsu do słów, które otworzyły niniejszy podparagraf – *esse est advenire*, istnienie jest „przychodzeniem”¹³³. 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 przychodzi¹³⁴. *Adventus* nie jest prostym następstwem tego, co było, lecz jest konfrontacją teraźniejszości z nadchodzącą nowością¹³⁵. 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 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 *divine action*. Dlatego też *metaphysics of the future* nie jest jedynie propozycją filozoficzną, a w swej istocie stanowi teologię 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 czasu, nawet jeśli nie została ona jeszcze zaktualizowana¹³⁶. Uważa on, że można z tego wysuwać wnioski, odnoszące się nie tylko samej natury czasu, ale także do 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 bezczasowej teraźniejszości «ponad nami». Ulokowanie to można raczej odnaleźć najdobitniej w nieustannie nadchodzącej i odnawiającej przyszłości»¹³⁷.

¹³³ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 170.

¹³⁴ W pierwszym zakresie znaczeniowym *adventus* oznacza przybycie, przyjście oraz czas przychodzenia. A. Jogan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, hasło: *adventus* (Sandomierz 2013) 18.

¹³⁵ K.E. Duszek, «Theological insight into the phenomenon of life: The bios as a vestigium Dei», TwP 13 (1; 2019) 66.

¹³⁶ J.F. Haught, *God after Darwin*, 127.

¹³⁷ Tamże, 94–95.

Haught jest przekonany, że właśnie taka wizja ontologiczna jest zawarta w Biblii, której centralnym motywem są obietnice Boże. Zagadnienie to powróci w trzecim rozdziale dysertacji. Na chwilę obecną wystarczy zaś wniosek, że metafizyka przyszłości, przynajmniej według założenia jej autora, jest metafizyką biblijną.

Chociaż antycypacyjna wizja Johna Haughta nie ma charakteru systemowego, to jednak na potrzebę dalszych analiz, trzeba ją poddać pewnej systematyzacji. Pomocna w tym względzie będzie wykładnia przedstawiona przez dwóch interpretatorów – Ernsta Conradie oraz Teda Petersa. W jednym ze swoich artykułów Conradie wymienia najważniejsze tezy teologiczne Haughta. Można je uznać również za główne postulaty *metaphysics of the future*, co jeszcze mocniej podkreśla jej teologiczny charakter. Conradie zwraca uwagę na następujące zagadnienia: 1. przyszłość posiada ontologiczne pierwszeństwo przed teraźniejszością; 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 spełnienie świata; 6. gwarancją spełnienia świata są Boże obietnice¹³⁸.

Peters zwraca natomiast bezpośrednio uwagę na najważniejsze tezy ontologiczne: 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 przesuwał się do przeszłości; 5. przyszłość jest płaszczyzną nieustannego działania Boga; 6. eschatologiczna przyszłość gwarantuje, że ewolucja kosmosu jest Bożym stworzeniem¹³⁹.

Podsumowując ten krótki rys metafizyki przyszłości, warto jeszcze raz podkreślić jej szczególny charakter, na który składają się: asystemowość, otwartość, teologiczne ugruntowanie i biblijne inspiracje. Jest ona równocześnie zainspirowana myślą Alfreda Northa Whiteheada oraz Teilharda Pierra de Chardin. Jak powiedziano, Haught nie przyjmuje całkowicie terminologii oraz szczegółowych rozwiązań tych myślicieli. Chociażby, nie rezygnuje z pojęcia „byt” na rzecz pojęcia „zdarzenie”, jak to jest w procesualizmie. Nie wspomina bezpośrednio o wiecznych przedmiotach, czy drugiej naturze Boga postu-

¹³⁸ E.M. Conradie, «John Haught on original sign: A conversation», *HTS Theological Studies* 72 (4; 2016) 3–4.

¹³⁹ T. Peters, «Constructing a theology of evolution: building on John Haught», *Zygon* 45 (4; 2010) 935.

lowanej w teologii procesu. Nie podąża także całkowicie za kontrowersyjnym rozróżnieniem teilhardyzmu, mówiącym o energii radialnej i tangencjalnej. Profesor z Georgetown jest natomiast spadkobiercą antycypacyjnej wizji świata, według której realność świata oparta jest na przyszłości. Haught twierdzi, że to Bóg jest Absolutną Przyszłością świata, tak w sensie eschatologicznym, jak i kauzalnym. Bóg jako Tajemnica rzeczywistości jest horyzontem ludzkiego doświadczenia przyszłości. Bóg pozostaje więc transcendentny, nie jest elementem rzeczywistości, lecz stanowi jej *mysterium*. Jednak to *mysterium* konstituuje rzeczywistość, wkracza w nią jako nadchodząca przyszłość. Bóg jest źródłem prawdziwej nowości bytu, tak jak mówił o tym Whitehead, oraz otwiera świat na nowe możliwości, przyciągając go ku sobie i pozostawiając mu wolność. Każda aktualna chwila jest więc ugruntowana w przychodzeniu Boga – *esse est advenire*. Jak widać wyraźnie, antycypacyjna wizja Haughta w samym swym rdzeniu zawiera określoną koncepcję *divine action*. Kolejny paragraf zostanie bezpośrednio poświęcony temu zagadnieniu. Będzie on zarazem rekonstrukcją metafizyki przyszłości w jej wąski rozumieniu, o czym mowa była we wstępie pracy.

2.3. Działanie Boga według metafizyki przyszłości

2.3.1. Bóg jako 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 rzeczywiście prawdziwe, powinny być skierowane do przodu, ku «jeszcze nie»»¹⁴⁰.

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 nie możemy pojmować Boga i Jego działania na zasadzie naiwnego obrazu Boskiego komendanta czy naczelnika zewnętrznie ingerującego w losy świata. Również obraz Pierwszego Poruszyciela, który „popycha” świat, oddziałując na zasadzie kauzalnej przeszłości, jest niewystarczający. Bóg jest raczej celem rzeczywi-

¹⁴⁰ J.F. Haught, *Resting on the future*, 28.

stości, 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 Przyszłością¹⁴¹.

Podkreślano już wielokrotnie, że według wizji antycypacyjnej, świat w sensie ontologicznym spoczywa na przyszłości. Trzeba pamiętać, że jest to teza ugruntowana teologicznie. Haught stawia ją tylko dlatego, że „przyszłość” jest dla niego imieniem Boga. 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 Haught¹⁴². 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 ontologiczne pierwszeństwo względem przeszłości i definiuje to, co aktualne¹⁴³.

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”¹⁴⁴. 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”¹⁴⁵. 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

¹⁴¹ K. Rahner, *Theological investigation*, vol. 6 (Baltimore 1969) 59–68; J. Moltmann, *The experiment hope*, 48.

¹⁴² J.F. Haught, *Christianity and science*, 2.

¹⁴³ J.F. Haught, *Making sense of evolution*, 52.

¹⁴⁴ J.F. Haught, *What is God*, 35.

¹⁴⁵ P. Tillich, *Prawda jest w głębi*, 41.

następstwem tego, co było. Nie podlega w sposób absolutny twardecemu 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 Przyszłość¹⁴⁶. 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”¹⁴⁷.

Szczególnym „wychyleniem” ku przyszłości charakteryzuje się człowiek, który transcenduje swoje „teraz” poprzez wiarę. Według amerykańskiego teologa „chrześcijańska wiara w swej istocie dotyczy przyszłości – nie po prostu przyszłości ponad światem, ale również przyszłości świata. (...) W samym sercu chrześcijaństwa leży prawda, że świat pozostaje zawsze otwarty na nową przyszłość. Imieniem tej przyszłości jest «Bóg»”¹⁴⁸. Bóg jako Absolutna Przyszłość pozostaje nieuchwytny dla jakiegokolwiek poznania, jest jego horyzontem. Horyzont ten może być jednak doświadczony przez akt wiary, poprzez który to człowiek pozostaje „uchwycony” (*to be grasped*) przez Boga – nie zaś na odwrót. Wiara wkracza w horyzont przyszłości, ponieważ jest doświadczeniem odsłaniającej się przez Objawienie Absolutnej Przyszłości.

Haught twierdzi, że doświadczenie to nie może być oddzielone od świata przyrody, którego element stanowimy także my sami: „«bycie uchwyconym» przez Absolutną Przyszłość dotyczy nie tylko nas, ale całego procesu kosmicznego, w którym jesteśmy usytuowani”¹⁴⁹. Oznaczałoby to, że wiara jako akt duchowy, jest szczególnym wyrazem kosmicznego „wychylenia” ku przyszłości, które dokonuje się najpierw na poziomie ontologicznym. Jest to z pewnością echo poglądów Teilharda, według którego kosmos od samego początku charakteryzuje się dryfem ku świadomości, która po osiągnięciu poziomu noosfery, spełni się w zjednoczeniu z Omegą. Podstawową cechą świata jest więc wychylenie ku przyszłości, które przejawia się na różnych płaszczyznach – od ontologicznej zaczynając, a na egzystencjalno-duchowej kończąc. Ostatecznym tego przejawem jest zaś „religijna nadzieja na ostateczne spełnienie przyrody, osób oraz historii” – jak

¹⁴⁶ J.F. Haught, *Making sense of evolution*, 135.

¹⁴⁷ A. Zawadzki, *Obraz i ślad* (Kraków 2014) 76.

¹⁴⁸ J.F. Haught, *Christianity and science*, 1.

¹⁴⁹ J.F. Haught, *God after Darwin*, 97.

stwierdza Haught¹⁵⁰. Trzeba zwrócić uwagę na to, w jaki sposób stara się on połączyć dwa wektory składające się na doświadczenie Absolutnej Przyszłości. W głównej mierze doświadczenie to jest według niego aktem działania Boga, przez którego wszystko zostaje „uchwycone” (*to be grasped*). Z drugiej jednak strony, rzeczywistość jest ku temu działaniu nieustannie „wychylona” (*to be leaned toward*). To dwubiegunowość wskazuje, że działanie Boga z samej swej istoty jest czymś, co domaga się odpowiedzi.

Jak widać, pierwszy aspekt terminu „Absolutna Przyszłość” dotyczy doświadczenia. Ukazuje to jeszcze raz quasi-fenomenologiczny charakter metafizyki Haughta. Jednak, podobnie jak w przypadku teilhardyzmu, doświadczenie prowadzi tu bezpośrednio do ontologii. Dla profesora z Georgetown „bycie uchwyconym” przez Absolutną Przyszłość jest tym, co ostatecznie konstytuuje byt. „Mocą istnienia jest moc przyszłości” – stwierdza teolog¹⁵¹. Co jednak kryje się pod tym sformułowaniem? Trzeba pamiętać, że myśliciel nie odrzuca wizji obecnej w klasycznej teologii, zgodnie z którą 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 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 Absolutnej¹⁵². 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 źródło istnienia wszystkiego, co przygodne. John Haught nie podważa tej klasycznej wykładni. Nadaje jej natomiast szczególny koloryt, wskazując, 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 wkraczanie 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*)¹⁵³. Wszechświat, w którym nie ma nowości, to wszechświat pozbawiony transcendentalnego piękna i dobra, świat niezdolny, by pielgrzymować ku Bogu.

¹⁵⁰ J.F. Haught, *Is nature enough*, 210.

¹⁵¹ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 174.

¹⁵² K. Gózdź, «Bóg jako istnienie osobowe», *TwP* 5 (1; 2011) 23–24.

¹⁵³ J.F. Haught, *Resting on the future*, 24.

W powyższych wnioskach kolejny raz ujawnia się ogromny wpływ Whiteheada. Brytyjski myśliciel rozumiał akt stworzenia jako wzrost piękna i harmonizację zdarzeń aktualnych, poprzez nadawanie im nowych możliwości. Według procesualizmu, nadchodząca nowość nie jest chaosem dzięki temu, że Bóg dokonuje pierwotnego wyboru przedmiotów wiecznych. Taka koncepcja może jednak wiązać się z odrzuceniem nauczania o *creatio ex nihilo*. Whitehead uważał, że eternalia, czyli potencjalność wszechświata, istnieją wiecznie i nie zostały stworzone. Haught nie idzie w tym kierunku i zachowuje tradycyjny wykład wiary chrześcijańskiej. Aby było to możliwe, musi dokonać poważnej korekty w wizji Whiteheada, a czyni to w bardzo ciekawy sposób. W *God after Darwin* amerykański teolog stwierdza:

„Bóg jest Absolutną Przyszłością i tym, który «czyni wszystko nowe». (...) Dobroć bytów przygodnych pochodzi oczywiście z ich partycypacji w Bogu, Bogu rozumianemu jako Ten, który stwarza świat z przyszłości»¹⁵⁴.

Stwarzanie z przyszłości (*creating out of the future*) oznacza przede wszystkim ontologiczne pierwszeństwo Absolutnej Przyszłości. Bóg jako przyszłość jest metafizycznym źródłem istnienia, przede wszystkim przez to, że otwiera świat na prawdziwą nowość¹⁵⁵. Jest On źródłem potencji kosmosu, uzdolniając go, aby rozwijał się ku temu, co piękne i dobre. Bóg jako źródło nowości jest podstawą bytu w sensie filozoficznym, w sensie religijnym zaś jest Stworzycielem. Jak widać, obydwa wątki zbiegają się ze sobą, co jeszcze raz podkreśla teologiczny charakter *metaphysics of the future*. W tym kontekście trzeba wspomnieć o tym, w jaki sposób Haught interpretuje sformułowanie zawarte w wielu starożytnych wyznaniach wiary:

„Wierzmy w jednego Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi, rzeczy widzialnych i niewidzialnych»¹⁵⁶.

Amerykański teolog uważa, że „rzeczy niewidzialne” nie powinny być interpretowane tylko w kategoriach wizji analogicznej. Nie oznaczają one jedynie aniołów czy innych duchów niebieskich. „Rzeczy niewidzialne” to przede wszystkim przyszłość, która jeszcze nie nadeszła – potencjalna nowość, którą Bóg nadaje teraźniejszości¹⁵⁷. Haught dokonuje zatem interpretacji eternalistów Whiteheada zgodnie z kategorią „rzeczy niewidzialnych”, co pozwala mu zachować tezę o *creatio ex nihilo*. Jest to wyraźny krok

¹⁵⁴ J.F. Haught, *God after Darwin*, 214.

¹⁵⁵ Tamże, 98.

¹⁵⁶ «Wielkie wyznanie wiary Kościoła Armeńskiego», BF [16].

¹⁵⁷ J.F. Haught, *Resting on the future*, 28.

w kierunku ortodoksji względem teologii procesu, która mówi, że Bóg dokonuje jedynie wyboru potencjalności zdarzeń aktualnych. Dla Haughta Bóg zaś, jako prawdziwy Stwórca, jest realnym źródłem nowości. Otwiera On świat na przyszłość swoim działaniem, które jest realnie stwórcze – Bóg nie tylko dokonuje wyboru tego, co możliwe, ale rzeczywiście to stwarza. Ciekawe jest natomiast, że ta modyfikacja metafizyki Whitehead nie jest podyktowana pobudkami filozoficznymi, lecz tezą pochodzącą z chrześcijańskiego wyznania wiary.

Trzeba jednak dostrzec, że Haught, nazywając Boga Absolutną Przyszłością, w pewnym sensie podąża za tezami teologii procesu dotyczącymi stworzenia. Profesor z Georgetown często podkreśla, że stworzenie jest nieustannym aktem, przez który świat harmonijnie otwiera się na to, co nowe. Bez tego działania kosmos stałby się chaosem, a stworzenie – antystworzeniem. Podstawowe działanie stwórcze Boga jest więc dla Haughta takie samo, jak to opisane w *Religion in making* Whiteheada: akt stworzenia otwiera świata na nowość oraz wprowadza ład estetyczny¹⁵⁸.

Nazwanie Boga Absolutną Przyszłością, pociąga za sobą także ciekawy sposób rozumienia boskiej immanencji względem świata. Dla Teilharda Bóg jako przyszłość jest immanentny światu dzięki Wcieleniu Chrystusa. Wątek ten jednak nie pojawia się w metafizyce przyszłości. Haught szuka dla Boskiej immanencji raczej 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 nadeszła¹⁵⁹. 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, że „przeszłość i terażniejszość są nieustannie i na zawsze przyjmowane przez boską przyszłość”¹⁶⁰. Sformułowanie to jest ewidentną pochodną tez procesualizmu. Prowadzi ono do wniosku o antycypacyjnym charakterze Bożej obecności w świecie. Mogą się tu rodzić także pewne skojarzenia z panenteizmem. Zwracając jednak uwagę na krytyczne podejście Haughta do panenteistycznych

¹⁵⁸ A.N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, 91–92.

¹⁵⁹ J.F. Haught, *What is God*, 152.

¹⁶⁰ J.F. Haught, *God after Darwin*, 105.

rozwiązań, zdaje się, że potrzebna jest inna interpretacja. Właściwa będzie tu 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 pozostaje ukryta¹⁶¹. Bóg nie jest elementem świata, zatem jawi się jako nieobecny. Jednak w Jego pozornej nieobecności jest ukryta najbardziej realna obecność. Ta Boska immanencja wyraża się zaś w zdolności świata do antycypowania Absolutnej Przyszłości. Profesor z Georgetown tłumaczy tę ideę szczegółowo w dwunastym rozdziale książki *Is nature enough?*¹⁶². Aby streścić zawartą tam wykładnię wystarczy przywołać trzy tezy. Antycypacja świata w Absolutnej Przyszłości polega na: 1. transcendentalnym wychyleniu ku przyszłości; 2. wolności od absolutnego zdeterminowania przeszłością; 3. realnej otwartości na nowe możliwości. W tych trzech cechach rzeczywistości wyraża się, według Haughta, immanencja transcendencji – obecność w nieobecności. Świat jest obdarowany obecnością Boga, a dzięki temu antycypuje w Nim jako w Absolutnej Przyszłości.

Na koniec warto dostrzec jeszcze jeden interesujący wątek, pochodzący bezpośrednio od Teilharda de Chardin. Jak wiadomo francuski jezuita utożsamiał istnienie z procesem jednoczenia się. Profesor z Georgetown, idąc za nim, stwierdza: „stwarzać oznacza jednoczyć”¹⁶³. Tak jak od Whiteheada zaczerpnął on ideę stworzenia jako ładu estetycznego, tak samo tutaj czerpie z teilhardyzmu, stawiając znak równości pomiędzy *to create* oraz *to unite*. Teolog wyraża tym samym przekonanie o ukierunkowaniu ewolucji kosmicznej, która pomimo wielu ślepych zaułków, zmierza ku powszechnej komunii. Ponieważ zaś „prawdziwa jedność, różna od jednolitości czy homogeniczności, należy do Bożej przyszłości”¹⁶⁴, to sam Bóg jest celem wędrówki świata ku eschatologicznej pełni. Okazuje się zatem, że Absolutna Przyszłość posiada według Haughta znamiona Omegi, tak jak chciał tego Teilhard¹⁶⁵. Kosmos pozostaje w procesie jednoczenia się, którego celem jest Omega. Proces ten jest zaś w swej istocie przejawem Boskiego działania. *Divine action* polega w tym wymiarze na przyciąganiu świata ku eschatologicznej przyszłości, która jest już antycypowana¹⁶⁶. Jest to bardzo ważny aspekt metafizyki przy-

¹⁶¹ B. Skarga, *Ślad i obecność* (Warszawa 2002) 44.

¹⁶² J.F. Haught, *Is nature enough*, 210–215.

¹⁶³ J.F. Haught, *Resting on the future*, 27.

¹⁶⁴ Tamże, 27.

¹⁶⁵ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 175.

¹⁶⁶ J.F. Haught, *Resting on the future*, 21–27 i 99.

szości i będzie powracał w kolejnych rozdziałach. Na chwilę obecną wystarczy zaś wniosek, że Bóg jako Omega przyciąga świat ku sobie i jednoczy go, prowadząc ku ostatecznemu spełnieniu.

Bóg jest Absolutną Przyszłością – jest to najważniejszy wniosek teologiczny wpływający z antycypacyjnej wizji Haughta. Ponadto jest to rdzeń metafizyki przyszłości tak w wąskim, jak i w szerokim rozumieniu. Teologicznie zaś przyszłość może unieść ontologiczny „ciężar” bytu, tylko dlatego że jest nią sam Bóg. Podsumowując powyższe analizy, można wymienić kolejne wątki zawarte w tezie o Bogu jako Absolutnej Przyszłości: 1. Bóg jako Absolutna Przyszłość definiuje byt, będąc źródłem jego istnienia; 2. Bóg otwiera świat na prawdziwą nowość – jest źródłem i Stwórcą potencjalności bytu; 3. immanencja Boga przejawia się przez antycypację świata w Absolutnej Przyszłości; 4. Absolutna Przyszłość jest Omegą świata.

Tezy te same w sobie stanowią już pewną odpowiedź na problem *divine action*. Ukazują bowiem Boga jako Tego, który realnie działa w świecie na sposób nieinterwencyjny. Świat bez Boskiego działania byłby zamknięty na jakiekolwiek nowe możliwości, nie byłby zdolny do prawdziwej zmiany oraz intensyfikacji dobra i piękna. Bóg otwiera świat na to, co nowe i prowadzi go do eschatologicznego spełnienia. W tym świetle ewolucja nie musi być rozumiana jako ślepa – jawi się raczej jako przejaw procesu jednoczenia się, który jest możliwy dzięki antycypacji kosmosu w Absolutnej Przyszłości.

2.3.2. Przychodzenie Boga

Zasadniczą kontrowersją rodzącą się wokół procesualizmu jest rozumienie Boga, a zwłaszcza Jego natury oraz sposobu istnienia. Ponieważ Bóg jest konieczną częścią metafizycznego systemu Whiteheada, to Jego obraz jest podporządkowany założeniom ontologicznym procesualizmu. Jeśli Bóg jest realny i prawdziwy, to musi być On rozumiany w tym systemie jako istota aktualna, chociaż nie posiada On charakteru zaistnienia aktualnego. Bóg nie jest zdarzeniem tak jak wszystko inne. Jednak, jako istota aktualna, posiada On swoją wtórną naturę, która jest nie tylko dynamiczna, ale wręcz zmienna. Jego istnienie jawi się zaś jako proces. Są to kwestie problematyczne nie tylko z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej, ale także stanowią przedmiot ożywionej dyskusji filozoficznej. Jak stwierdza John B. Cobb, rozumienie Boga jako procesu poróżniło nawet samych przedstawicieli procesualizmu¹⁶⁷. Najbardziej radykalne interpretacje prowadzą

¹⁶⁷ J.B. Cobb, *Teologia procesu*, 86.

do wniosku, że Bóg nie tyle istnieje, ile staje się. W oczywisty sposób jest to teza, której nie da się pogodzić z Objawieniem. Druga rodząca się na tym polu trudność polega na sposobie oddziaływania Boga w świecie zdarzeń aktualnych. Dla Whiteheada Boże działanie jest konieczne, aby zdarzenia mogły realnie zachodzić. Z drugiej zaś strony procesualne rozumienie transcendencji sprawia, że realna immanencja Boga w świecie jawi się jako wątpliwa¹⁶⁸. Jak jest wobec tego odpowiedź Johna Haughta? Teolog zastrzega, że nie przyjmuje bezkrytycznie wszystkich tez procesualizmu. System Whiteheada stanowi jednak ważną intuicję jego metafizyki przyszłości. Profesor z Georgetown jest więc zmuszony dokonać istotnych korekt w przejętej wizji, jeżeli chce, aby posiadała ona znamiona ortodoksji katolickiej. Haught faktycznie dokonuje takich zmian, trzeba jednak podkreślić, są one bardzo dyskretne. Nie powinno także dziwić, że posiadają one przede wszystkim charakter teologiczny. Dla Johna Haughta istnienie Boga nie jest procesem, to znaczy – nie polega na „stawaniu się”. Bóg jako Absolutna Przyszłość nie staje się, lecz przychodzi. Rzeczywistość bardziej niż procesem jest adwentem: *esse est advenire*¹⁶⁹. Jak się okaże, jest to nie tylko odpowiedź na problem istnienia Boga, ale także na kwestię Jego immanencji i transcendencji oraz przede wszystkim sposobu działania.

Księga Apokalipsy św. Jana stwierdza, że objawiony Bóg Jahwe (Wj 3,16), to nie tylko Ten, który „jest”. Bóg to także Ten, „Który jest, Który był i Który przychodzi” (Ap 1,4) – Jego istnienie obejmuje więc całą historię dziejów i przekracza aktualny moment. Jürgen Molmann zauważa w powyższym sformułowaniu ciekawy wątek:

„Oczekiwalibyśmy, że trzecim określeniem czasowym winno być: «...i Który będzie». Ale tu forma przyszła czasownika «być» jest zastąpiona przyszłością oddaną przez czasownik «przychodzić». Całkiem zdecydowanie odróżnia się tu ten termin od tradycyjnej koncepcji czasu»¹⁷⁰.

Biblia sugeruje, że nie można mówić o Bogu tak, jak o wszystkich innych bytach, używając słowa „będzie”. Boża przyszłość nie jest czymś, co ma się stać, lecz czymś, co nadchodzi. Posiada ona swoją ontologiczną realność oraz jasno określony kształt. Nie jest także czymś oderwanym od teraźniejszości, lecz pozostaje z nią w aktualnej relacji. Bóg już „jest” względem świata Absolutną Przyszłością, zatem jego istnienie nie może polegać na „stawaniu się”, tak jak w procesualizmie. Nowy Testament pokazuje, że Boża

¹⁶⁸ Szerzej o zagadnieniu transcendencji i immanencji Boga w procesualizmie można przeczytać w opublikowanej niedawno książce: J. Tupikowski, *The problem of God in the process philosophy of Alfred North Whitehead* (Wrocław 2019) 48–76.

¹⁶⁹ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 170.

¹⁷⁰ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu* (Kraków 1995) 241.

przyszłość nie jest następstwem historii. Przeciwnie – to przychodzenie Boga wprowadza historię w ruch¹⁷¹. Jest ono transcendentną mocą, oddziałującą immanentnie na terażniejszość tak, by otwierać „teraz” na nowe możliwości. Jak stwierdza Haught: „Tym jest «moc przyszłości», której najdoskonalszym imieniem jest «Bóg», i której zasadniczym działaniem jest «przybywanie przyszłości»”¹⁷². „Przybywanie” (*arrival, coming*) jest centralną zasadą *divine action*. Bóg jako Absolutna Przyszłość jest podstawą ontologii oraz dynamizmu wszelkiego bytu. Jest to możliwe dlatego, że jest On względem świata tym, „który przychodzi”. Już w tym miejscu widać, jak umiejętnie Haught unika zarzutów o niemożliwości oddziaływania Boga na świat w metafizyce Whiteheada. Bóg może działać w świecie, ponieważ do niego przychodzi – jak się okaże, nie jest to w żadnej mierze płytką odpowiedź.

Idea „przychodzenia przyszłości” jako zasadniczego działania Boga została zaczerpnięta przez Haughta bezpośrednio od dwóch protestanckich teologów: Wolfharta Pannenberg’a oraz Teda Petersa¹⁷³. Profesor z Georgetown wyraźnie wskazuje na ich dzieła jako na źródło swojej inspiracji. Trzeba jednak dostrzec szerszy kontekst omawianej koncepcji, gdyż była ona obecna w twórczości wielu innych teologów luteranckich. W całej myśli luteranckiej od długiego czasu, a zwłaszcza w ubiegłym stuleciu, następował swoisty zwrot ku przyszłości. Dotyczyło to przede wszystkim interpretacji obrazów eschatologicznych, ale przejawiało się również na innych płaszczyznach, jak chociażby trynitologia czy nauka o stworzeniu. Zwrot ten można odnaleźć już w dziełach Carla Braatena, Roberta Jenson’a czy Eberharda Jüngela. Dla każdego z tych teologów termin „przyszłość” był pewnym nośnikiem metafizycznej treści oraz oznaczał pierwszy dar, który Bóg ofiarował stworzeniu. Nadchodzenie przyszłości było zaś dla nich kenotycznym następstwem trynitarnej miłości Boga, rozlewającej się na stworzony świat¹⁷⁴. Nurt ten, zapoczątkowany w myśli luteranckiej, posiadał duże oddziaływanie na innych teologów, zwłaszcza w kręgu niemieckim. Trzeba tu przywołać wspomnianego już wielokrotnie Jürgena Moltmana, do którego sam John Haught chętnie się odwołuje. Moltmann jest autorem tak zwanej „teologii nadziei”, którą nazywał też w ostatnim czasie „teologią

¹⁷¹ Z. Danielewicz, *Ku Bogu – „wszystkiemu we wszystkim”*. *Holistyczna eschatologia Jürgena Moltmanna* (Gdańsk 2009) 108–111.

¹⁷² J.F. Haught, *Is nature enough*, 214.

¹⁷³ W. Pannenberg, *Faith and reality* (Philadelphia 1977) 58–59; T. Peters, *God – The world’s future* (Minneapolis 2015).

¹⁷⁴ F. LeRon Shults, «The Futurity of God in Lutheran Theology», *Dialog: A Journal of Theology* 42 (1; 2003) 39–49.

przyszłości”¹⁷⁵. Przedstawia on w niej w systematyczny sposób ideę „przychodzenia Boga”. Wykładnia Moltmanna zdaje się odnajdować wierne odbicie w metafizyce przyszłości Johna Haughta, dlatego zostanie przedstawiona w charakterze wprowadzenia do dalszych analiz.

Jürgen Moltmann w swoich rozważaniach nad czasem wychodzi od greckiego słowa *parousia*, który oznacza zarazem obecność jak i przyjście. Mówi ono o sposobie bycia, które jest wkraczaniem w terażniejszość. Nie jest to zatem prosta i obiektywna obecność w czasie chronologicznym, lecz obecność antycypacyjna, choć w pełni rzeczywista. Zakłada ona realne istnienie, ale odnosi się także do spełnienia, które jeszcze nie zostało osiągnięte. Ten grecki termin oddaje więc najlepiej eschatologiczne napięcie, które Ojcowie Kościoła określali jako „już i jeszcze nie”. Moltmann podąża w swoim wywodzie za egzegezą Nowego Testamentu, według której *parousia* oznacza wyłącznie oczekiwane przyjście w chwale Chrystusa. To antycypacyjno-eschatologiczne „przychodzenie” jest według niego rodzajem obecności, którą wyraża także łaciński słowem *adventus*¹⁷⁶. Jak wspomniano we wcześniejszym paragrafie, *adventus* znaczy tyle co przyszłość. Jednak w odróżnieniu od *futurum*, *adventus* jest przyszłością konfrontującą „teraz” z tym, co nowe. Tak rozumiana przyszłość przerasta kauzalne następstwa przeszłości. Jest nią zaś ostatecznie sam Bóg, który przychodzi. W tym właśnie kontekście niemiecki teolog pisze: „Istnienie Boga jest w Jego przychodzeniu, a nie w stawaniu się. Toteż Jego istnienie nie przemienie, gdy wreszcie kiedyś nadejdzie”¹⁷⁷.

Przychodzenie Boga jest zatem sposobem Jego istnienia względem świata. Pojęcie to wskazuje na Jego realną obecność (*parousia*) w świecie, lecz mówi zarazem o jej antycypacyjnym charakterze. Przychodzenie Boga jest wkraczaniem Absolutnej Przyszłości w „teraz” historii i stanowi obietnicę eschatologicznej pełni, która nigdy nie przemienie. Widać wyraźnie, że ta teologiczna koncepcja pozwala uwolnić się od procesualnego problemu „stawania się” Boga. Bóg nie musi być rozumiany także na sposób heglowski – chociaż Jego istnienie posiada charakter dynamiczny, to nie jest ono ciągłą zmianą. Boża obecność (*parousia*) nie jest heglowskim duchem, który staje się, poznając samego siebie. Jest ona natomiast metafizyczną zasadą stawania się świata, podobnie jak

¹⁷⁵ J. Moltmann, «The Future of Theology», *The Ecumenical Review* 68 (1; 2016) 1–13.

¹⁷⁶ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, 240–244.

¹⁷⁷ Tamże, 241.

u Heideggera *Da-sein* było podstawą przychodzącej przyszłości¹⁷⁸. Wracając zaś do języka teologii – Bóg „jest Tym, który jest”, a ponieważ jest Absolutną Przyszłością, to Jego istnienie i obecność względem świata jest przychodzeniem. Przyszłość jest również dla Moltmanna głównym paradygmatem rozumienia transcendencji Boga¹⁷⁹. Dzięki przychodzeniu Boga, transcendencja staje się immanencją, czego religijnym wyrazem jest nadzieja¹⁸⁰. Tak więc zarówno ludzkie życie, jak i cała stworzona rzeczywistość, posiadają charakter adwentu – nadziei, oczekiwania oraz otwartości na przychodzenie Boga.

Wszystkie powyższe tezy można śmiało przypisać metafizyce Johna Haughta. Tak jak, idąc za Moltmannem, rozumie on Boga jako Absolutną Przyszłość, tak samo podąża za jego koncepcją przychodzenia Boga. Nadaje jej jednak dodatkowy, oryginalny charakter. Pierwszą rzeczą, na którą należy zwrócić uwagę, jest epistemologiczny wymiar *adventus* – nadchodzącej przyszłości. Motyw ten pojawia się często w drugim rozdziale książki *What is God* oraz jest dużym pokłosiem teologii Paula Tillicha i filozofii Bernarda Lonergana. Haught opisuje w nim najpierw sam fenomen wpływającego czasu, który rozumie na wzór św. Augustyna. Czas ma dla niego charakter konceptualny – trwa w pamięci. Tak jak dla Augustyna „obecnością rzeczy przeszłych jest pamięć”¹⁸¹, tak samo dla Haughta, zarówno „wczoraj” jak i „teraz”, posiadają charakter fenomenu konceptualnie odtwarzanego w umyśle. Przeszłość i terażniejszość, chociaż jawią się początkowo jako całkowicie realne, to jednak pozostają nieuchwytnie – charakteryzują się przemijaniem i nie da się ich zatrzymać. Dopiero krytyczny wgląd w fenomen czasu, przeprowadzony na wzór metody Lonergana, pozwala dostrzec, że w pełni realne jest jedynie doświadczenie przychodzącej przyszłości. Jest to stanowisko bliskie poglądom Whiteheada, dla którego czas to konceptualna próba odtworzenia stawania się zdarzeń. Jednak dla brytyjskiego filozofa realny jest proces stawania się, dla Haughta natomiast *adventus* – nadchodząca przyszłość¹⁸². „Przyszłość, nawet kiedy wydaje się, że jest nieobecna” – stwierdza amerykański teolog – „to już dyskretnie wkroczyła w naszą terażniejszą podmiotową świadomość”¹⁸³.

Wkraczanie przyszłości w świadomość człowieka nie oznacza bynajmniej, że proces ten ma jedynie charakter subiektywny. Przybycie przyszłości jest jak najbardziej

¹⁷⁸ T. Colony, «Given time: The question of futurity in Heidegger's contribution to philosophy», *The Heythrop Journal* 50 (2009) 284–292.

¹⁷⁹ J. Moltmann, *Religion, revolution and the future* (New York 1969) 195–199.

¹⁸⁰ J. Moltmann, *The Future of Theology*, 9.

¹⁸¹ Św. Augustyn, *Wyznania* [XI, 20], 252.

¹⁸² J.F. Haught, *What is God*, 25.

¹⁸³ Tamże, 28.

obiektywne z epistemologicznego punktu widzenia. Dzieje się tak, ponieważ nie da się uciec przed przyszłością¹⁸⁴. Przyszłość przerasta przeszłość – nie jest jedynie jej następstwem, ponieważ przynosi nieprzewidywalną nowość. Przyszłość nie mieści się również w teraźniejszości – „teraz” nieustannie przemija, zaś przyszłość jest niewyczerpanym źródłem tego, co przychodzi. Przyszłość jest więc obiektywna i jak stwierdza Haught, „przychodzi, aby spotkać nas w pełnych nadziei obrazach, które wyrastają z naszego istnienia w konkretnej historii”¹⁸⁵. Jak zatem widać, z epistemologicznego punktu widzenia, doświadczenie przyszłości posiada dwa bieguny – subiektywny i obiektywny. Subiektywnym przejawem przychodzenia przyszłości jest przede wszystkim nadzieja oraz pragnienie spełnienia. Obiektywizm przychodzenia przyszłości wyraża się zaś w konkretyzacji historii człowieka i kosmosu.

W powyższym ujęciu cały fenomen czasu zostaje sprowadzony do przychodzenia przyszłości. Przyszłość jest źródłem historii oraz nadziei. Trzeba przy tym pamiętać, że dla Haughta wszelka „przyszłość” pisana małą literą buduje horyzont, za którym znajdują się Absolutna Przyszłość, którą jest sam Bóg. Absolutna Przyszłość stanowi Tajemnicę rzeczywistości, jest także *misterium tremendum et fascinans*. Dlatego profesor z Georgetown stwierdza: „Jeżeli kiedykolwiek miałeś doświadczenie tej niepokojącej i zarazem pociągającej przyszłości, to jesteś na dobrej drodze, aby zrozumieć znaczenie słowa «Bóg»”¹⁸⁶. Teolog wskazuje tym samym, na sposób obecności Boga w świecie. Jest to obecność niezwykle bliska, ale równocześnie nieuchwytna – podobnie jak bliska i nieuchwytna pozostaje zawsze przyszłość. Bóg jest tuż obok lub raczej „przed nami” – tuż za horyzontem doświadczenia. Nie da się Go uchwycić, ale to On wkracza w „teraz”, aby uchwycić nas samych. Jest bowiem Absolutną Przyszłością, która nieustannie przychodzi. Podobnie jak u Moltmanna, przyszłość jest paradygmatem rozumienia transcendencji, tak u Haughta przyszłość to nadprzyrodzona płaszczyzna Bożego istnienia. Idąc zaś za Teilhardem, stwierdza on, że „Bóg wkracza w świat przychodząc z przyszłości”¹⁸⁷. Jako pierwsze skojarzenie powinno nasuwać się tu greckie słowo *parousia*, które mówi o obecności jako przychodzeniu. Drugą intuicją powinno być łacińskie *adventus* jako przyszłość, która nadchodzi. Transcendencja Boga jest naznaczona dynamizmem paruzji i adwentu. Dlatego Boże istnienie względem świata jest w Jego przychodzeniu (*parousia*). Działanie

¹⁸⁴ Tamże, 35.

¹⁸⁵ Tamże, 46.

¹⁸⁶ Tamże, 31.

¹⁸⁷ J.F. Haught, *Making sense of evolution*, 138.

Boga jest zaś przede wszystkim przychodzeniem przyszłości (*adventus*). Tak oto jeszcze jaśniejsze staje się sformułowanie: *esse est advenire*. Coraz bardziej zrozumiałe staje się także, dlaczego proponowana przez Haughta metafizyka przyszłości, jest w swej istocie teologią działania Boga.

Idea „przychodzenia” tłumaczy, w jaki sposób działa Bóg. Profesor z Georgetown uważa, że *divine action* jako przychodzenie przyszłości jest fundamentalną siłą kształtującą rzeczywistość¹⁸⁸. Aby dobrze to zrozumieć, należy przywołać dwa ważne cytaty:

„Nawet krótka refleksja wystarczy, aby dojść do wniosku, że przeszłość odeszła i pozostaje nieodwracalna, zaś teraźniejszość przemija zawsze zanim możemy ją uchwycić. «Przyszłość» natomiast nieprzerwanie i wiernie przybywa na świeżej krawędzi każdego momentu, przynosząc ze sobą możliwość nowego bytu”¹⁸⁹.

„Ponad wszelką względną przyszłością, która łatwo okazuje się zawodna, nadzieja antycypuje w przyszłości, która wprowadza cały strumień zdarzeń w ich spełnienie. (...) Przemijające rzeczy nie są iluzjami, które należy zdyskontować, lecz *obietnicami*, które już noszą w sobie na sposób antycypacyjny Absolutną Przyszłość, która zawsze przychodzi, ale jeszcze w pełni nie nadeszła”¹⁹⁰.

Powyższe cytaty dowodzą, że Haught rozumie przychodzenie Boga jako zasadniczy sposób otwierania przez Niego rzeczywistości na nowość. Trzeba w tym momencie przypomnieć, że Bóg jako Absolutna Przyszłość jest Stwórcą „rzeczy niewidzialnych”, które oznaczają tu nieosiągnięte jeszcze możliwości bytu – na zasadzie wiecznych przedmiotów Whiteheada. Procesualizm zakłada, że Bóg w jakiś sposób dostarcza wyselekcjonowane eternalia zachodzącym zaistnieniom aktualnym. Natomiast według metafizyki przyszłości Bóg przynosi bytom ich nową potencjalność, wkraczając w „teraz” z transcendentnej dziedziny przyszłości. Zdaje się, że w takim ujęciu „przychodzenie Boga” spełnia podobną rolę do tej, którą „kreatywność” odgrywa w oryginalnym procesualizmie – niczym arystotelesowska materia pierwsza, stanowi nośnik potencjalności bytu. Każdy byt doświadcza przychodzenia Boga na zasadzie antycypacji – dotyczy to nie tylko człowieka i jego aktów nadziei, ale całej przygodnej rzeczywistości, która w konsekwencji posiada znamiona „obietnicy” (*promise*). Uznanie istotowej tożsamości subiektywnych i obiektywnych aktów antycypacji może być tu implikacją teorii „czuć” Whiteheada. Najważniejszy jest wniosek, że na płaszczyźnie ontologicznej każdy byt nosi w sobie obecność Absolutnej Przyszłości. Jest to zaś obecność zgodna z terminem *parousia* – obecność

¹⁸⁸ J.F. Haught, *God after Darwin*, 94 i 96–101.

¹⁸⁹ Tamże, 98.

¹⁹⁰ J.F. Haught, *Science and faith*, 145.

przychodzącego Boga (*adventus*). Warto także dostrzec wątek eschatologiczny, zgodnie z którym w samą ontologię wpisana jest obietnica ostatecznego spełnienia rzeczywistości. Wkraczanie Boga w „teraz” wskazuje na „przyszłe przychodzenie Boga”¹⁹¹, czyli Paruzję w sensie właściwym, która jest ostateczną treścią nadziei chrześcijańskiej.

Na koniec trzeba zaznaczyć jeszcze jeden wątek, który podkreśla sam John Haught. Jest to teologiczna oraz semantyczna bliskość łacińskiego *adventus* oraz angielskiego *descent*¹⁹². Metafizyczne przychodzenie przyszłości przywodzi bowiem na myśl zstępujący ruch Boskiej kenozy. Bóg, który przychodzi, to Bóg, który pokornie uniża się względem własnego stworzenia, przekraczając dla niego „granice” swojej własnej transcendencji. Jest to intuicja, zgodnie z którą metafizyka przyszłości jawi się jako metafizyka miłości i kenozy. Będzie to dobrze widoczne w ostatnim rozdziale pracy, w którym zostanie zaproponowany konkretny model *divine action*, wynikający z wizji antycypacyjnej – będzie to zaś model kenotyczny.

2.3.3. Zasada narratywna

Dotychczasowe analiza metafizyki przyszłości ujawniła jej dwubiegunowy charakter, który przekłada się na rozumienie *divine action*. Jeśli Bóg jest transcendentną Tajemnicą, przez którą każdy byt zostaje „uchwycony” (*to grasp*), to relacja „bycia uchwyconym” (*to be grasped*) przejawia się w transcendentalnym dążeniu tego bytu ku horyzontowi jego stawania się. Idąc za Gerhardem Müllerem, można uznać, że „bycie uchwyconym”, podobnie jak „bycie stworzonym”, jest transcendentalnym ujęciem świata w kontekście osobowej relacji z Bogiem¹⁹³. Jest to dynamika wynikająca z przychodzenia Boga jako Absolutnej Przyszłości, która konstytuuje świat i wprowadza go w nowość. Świat jest zaś ontologicznie wychylony ku przyszłości, czyli otwarty na przychodzenie Boga. Przychodzenie Boga jest oczywiście pierwszym aspektem tego dynamizmu, jednak domaga się odpowiedzi ze strony świata. Postulowana przez Haughta otwartość świata nie jest tylko bierną właściwością, lecz dynamicznym aspektem stworzenia. Jak się zatem okazuje, dwubiegunowy charakter metafizyki przyszłości mówi także o jej dialogicznej strukturze. Struktura ta sprawia zaś, że stworzenie posiada charakter narracyjny – kosmos

¹⁹¹ J.F. Haught, *God after Darwin*, 160.

¹⁹² J.F. Haught, *Christianity and science*, 39.

¹⁹³ G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, 189.

może być rozumiany jako historia i otwarta drama¹⁹⁴. Amerykański teolog stwierdza wobec tego, że należy przyjąć regułę, którą nazywa „kosmologiczną zasadą narratywną” (*narrative cosmological principle*). Dla uproszenia reguła ta będzie nazywana dalej „zasadą narratywną”, ponieważ przyimek „kosmologiczna” jest mylący i nie wskazuje na jej teologiczno-metafizyczny charakter. Treść zasady narratywnej Haught wyraża, uciekając się do następującej metafory:

„Bóg działa obecnie z poszanowaniem przebiegu ewolucji i kosmicznego procesu, poprzez tworzenie narratywnego «krosna» (oraz wcielenie się w nie), na którym stale tkana jest niezdeterminowana i ciągle niedokończona kosmiczna drama „¹⁹⁵.

Powyższa alegoria jest bardzo obrazowa i niezwykle sugestywna. Posiada jednak bardziej poetycki niż filozoficzno-teologiczny charakter. Dlatego też sama zasada narratywna domaga się wyjaśnienia w oparciu o głębszą analizę.

Jak podkreślono, można mówić zarówno o dwubiegunowości metafizyki przyszłości jako wizji świata, jak i o dwubiegunowości samego działania Boga. Aspekt ten można opisać, odwołując się do teologicznej kategorii ruchu zstępującego i wstępującego. Ruchem zstępującym w obydwu przypadkach jest odgórne oddziaływanie Boga z płaszczyzny przyszłości. Jak stwierdza Haught: „Teologicznie ujmując, «przychodzenie przyszłości» jest ostatecznie przychodzeniem Boga, którego samo-objawienie dokonuje się nieoddzielnie od obietnic otwierających świat na niebywały horyzont nowości”¹⁹⁶. *Coming of God* jest transcendentnym wymiarem *divine action*. Bóg przychodzi z przyszłości, która jak u Moltmanna, jest paradygmatem transcendencji. Działanie Boga jest zarazem Jego samo-objawieniem się w stworzeniu, co wskazuje z kolei na drugi biegun¹⁹⁷, którym jest ruch wstępujący. Ruch ten przejawia się w otwartości świata na przyszłość, a w konsekwencji w kosmicznym procesie stawania się, który narzuca się poznawczo jako ewolucja. Profesor z Georgetown mówi w tym miejscu o „oczywistym fakcie ciągłego «stawania się» natury i jej nieustannym ruchu ku przyszłości”¹⁹⁸. Wszechświat, dzięki swojej

¹⁹⁴ J.F. Haught, «Science, faith and the new atheism», w: M. Słomka (red.), *Nauki Przyrodnicze a Nowy Ateizm* (Lublin 2012) 146–147.

¹⁹⁵ J.F. Haught, *Resting on the future*, 81.

¹⁹⁶ J.F. Haught, «The Boyle lecture 2003: Darwin, Design and the Promise of nature», *Science & Christian Belief* 17 (1; 2005), 19.

¹⁹⁷ Zgodnie z tą zasadą, także Objawienie biblijne i chrystologiczne należy rozumieć jako „przybycie Przyszłości” (*arrival of the Future*). J.F. Haught, *The revelation of God in history* (Eugene – Oregon 2008) 84–94.

¹⁹⁸ J.F. Haught, *God after Darwin*, 90.

otwartości na przychodzącą przyszłość, ciągle powstaje, czyli dosłownie – wkracza w istnienie (*coming into being*)¹⁹⁹. Stawanie się – *becoming* – jest przejawem immanentnego wymiaru *divine action*. Zasada narratywna mówi więc o dwóch biegunach metafizyki przyszłości: 1. przychodzenie Boga (*coming of God*); 2. stawanie się świata (*world's becoming*). Nie oznacza to jednak, że kosmiczny proces stawania się jest tożsamy z oddolnym działaniem Boga. Jest on raczej jego wyrazem, nie zaś istotą. Immanentne i oddolne działanie Boga, wyrażające się w kosmicznym *becoming*, jest siłą Absolutnej Przyszłości, która swoją antycypacyjną obecnością przyciąga świat ku sobie. Podczas gdy drugim biegunem metafizyki przyszłości jest „stawanie się”, to analogicznie drugim biegunem działania Boga jest Jego przyciągająca, przekonująca miłość (*persuasive love*)²⁰⁰. Ta miłość jest teologicznie tożsama z antycypacyjną obecnością Absolutnej Przyszłości. Zasada narratywna streszcza się więc w następującej tezie: transcendentne, odgórne działanie Boga to przychodzenie (*coming*) Absolutnej Przyszłości. Immanentne, oddolne działanie Boga to antycypacyjna obecność Absolutnej Przyszłości, czyli przekonująca siła Bożej miłości (*persuasive love*), przyciągająca świat ku sobie, który w odpowiedzi na nią staje się (*becoming*).

Wskutek powyższej analizy nasuwa się wniosek, że działanie Boga jest Jego dialogiem ze światem. Przychodzenie Absolutnej Przyszłości jest niczym „wołająca miłość” (*love that calls*)²⁰¹. Świat poprzez swoje stawanie się, odpowiada na to wołanie Boga. Istnienie świata jest więc ukonstytuowane przez Boże „wołanie” – świat istnieje, ponieważ został do tego „powołany”. Wołanie Boga posiada metafizyczne pierwszeństwo względem stawania się świata, przez co w sensie właściwym buduje kosmiczną narrację. Bóg jest zatem więcej niż tylko parterem dialogu – jest Narratorem stworzenia. Nie jest to tylko postulat teologiczny, lecz wynikający z zasad narratywnej wniosek o charakterze filozoficznym.

W proponowanej przez Haughta wizji antycypacyjnej, Bóg nie mógłby realnie działać w świecie, gdyby nie był Osobą. Świat nie mógłby zaś wkraczać w realną nowość i pozostałby istotowo martwy, gdyby nie działanie absolutnej Osoby. Jest to ewidentna różnica pomiędzy metafizyką przyszłości Haughta a filozofią procesu Whiteheada. W procesualizmie nie jest oczywiste, czy można w ogóle mówić o osobowym charakterze

¹⁹⁹ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 170.

²⁰⁰ J.F. Haught, *Darwin's gift to theology*, 408.

²⁰¹ J.F. Haught, *Resting on the future*, 78.

pierwotnej natury Boga. Natomiast według profesora Georgetown *divine action* ma charakter wybitnie osobowy. Jest ono dialogiem domagającym się odpowiedzi – stanowi zaproszenie, aby być i stawać się bardziej. Warto w tym miejscu przytoczyć fragment kończący książkę *God and the new atheism*:

„Bóg ewolucji pokornie zaprasza stworzenie do partycypacji w trwającej kreacji wszechświata. To łaskawe zaproszenie do udziału w stworzeniu kosmosu jest zgodne z fundamentalnym przekonaniem Chrześcijaństwa, że ostateczną podstawą wszechświata i naszego życia jest kochająca, wrażliwa, bezbronna oraz samo-ogalająca się hojność Boga”²⁰².

John Haught stara się w swojej wizji łączyć dwa wątki – filozoficzny i teologiczny. Immanentne działanie Boga, jako antycypacyjna obecność Absolutnej Przyszłości, jest dla niego tożsame z pokornym „zaproszeniem” (*invitation*) skierowanym ku stworzeniu. Od strony filozoficznej Bóg przyciąga świat ku sobie i stwarza go z przyszłości, niejako „od przodu” (*up ahead*), podobnie jak Omega u Teilharda²⁰³. To działanie jest źródłem historii, gdyż przyciąga ku sobie każdy moment oraz jest źródłem możliwości, z których czerpie ewolucja, aby się samo-definiować²⁰⁴. Od strony teologicznej to działanie Boga jest zaś przyciągającym „stwórczym wołaniem” (*creative calling*)²⁰⁵. Amerykański teolog używa szeregu określeń, aby wyrazić tę ideę: wezwanie, aby być więcej (*call of being more*)²⁰⁶, wezwanie kreatywności (*call of creativity*)²⁰⁷, pozwolenie, by być (*letting be*)²⁰⁸, wabienie ku istnieniu (*to lure*)²⁰⁹. Wszystkie te wyrażenia obrazowo mówią o osobowym charakterze działania Boga, które jest względem świata siłą atrakcji i pociągającą miłością.

Dzięki zasadzie narratywnej następuje utożsamienie filozoficznych motywów zaczerpniętych z teilhardyzmu i procesualizmu z chrześcijańskim przesłaniem o Bożej miłości. Ujawnia się tu również wyjątkowo silny wątek *kenosis*. Boża miłość, która pociąga i zaprasza do istnienia, jest dla Haughta miłością uniozoną i pokorną, a nawet ogołoconą. Zasada narratywna mówi zatem o kenotycznym charakterze działania Boga – jeśli jest ono wołaniem kreatywności, to rozbrzmiewa głosem Boskiej pokory. Już wcześniej zauważono korelację zachodzącą pomiędzy *adventus* a *kenosis*. Ponieważ wątek ten powraca,

²⁰² J.F. Haught, *God and the new atheism*, 107.

²⁰³ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 163.

²⁰⁴ J.F. Haught, *Christianity and science*, 163.

²⁰⁵ J.F. Haught, *Resting on the future*, 82.

²⁰⁶ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 175.

²⁰⁷ J. Haught, *Christianity and science*, 107.

²⁰⁸ J.F. Haught, *God after Darwin*, 119–122.

²⁰⁹ J.F. Haught, *Resting on the future*, 78.

warto podkreślić, że profesor z Georgetown najprawdopodobniej zaczerpnął go od Moltmanna. Godna uwagi jest zwłaszcza publikacja *The power of the powerless*, w której niemiecki teolog dokonuje utożsamienia terminów adwent i kenoza, oraz rozumie przychodzenie Przyszłości jako samo-ofiarowanie się Boga²¹⁰. Jako ciekawostkę należy zaś dodać, że w książce *Wszechświat emergentny*, Józef Życiński zapożycza ten sam motyw od Johna Haughta i na jego podstawie pisze o kompatybilności idei emergencji z nauką o Boskiej kenozie²¹¹.

Narratywne rozumienie *divine action* pozwala zmierzyć się z dwiema kwestiami, które są bardzo kłopotliwe z punktu widzenia paradygmatu nauk przyrodniczych. Pierwszą z nich jest właśnie idea emergencji, którą Życiński wiąże z *kenosis* Boga. Drugą zaś jest pytanie o ukierunkowanie kosmicznej historii, zwłaszcza w kontekście ewolucji biologicznej. Obydwa zagadnienia są sobie stosunkowo bliskie. Przyglądając się pierwszemu z nich, trzeba zadać pytanie o to, czym jest sama emergencja. Pojęcie to pojawiało się już wielokrotnie i zostało wstępnie wyjaśnione w pierwszym rozdziale pracy. Warto jednak powrócić w tym miejscu do tej kwestii bardziej szczegółowo. Według Stanisława Zięby koncepcja emergencji polega na następującym rozumowaniu:

„System składający się z elementów *a, b, c*, np. organizm, charakteryzuje się pewnymi cechami. Jednak niektóre jego cechy można ustalić na podstawie własności elementów *a, b, c*, uwzględniając jedynie ich skład. Jednak szeregu cech systemu nie można ustalić wyłącznie na podstawie układu elementów, wyjaśnić je możemy, odwołując się do interakcji przyczynowych między elementami. (...) O emergencji mówimy, kiedy całość jest czymś więcej niż sumą swych części”²¹².

Powyższy schemat rozumowania jest ogólnym opisem idei emergencji, która do czekała się wielu wariantów interpretacyjnych. Do dziś trwa również ostra krytyka emergentyzmu, gdyż zakłada on oddziaływanie całości na część, a w niektórych wariantach nawet przyszłości na przeszłość. Stąd wielu zwolenników tej idei szuka dla niej podstaw teoretycznych. Chociażby Michał Heller tłumaczy, że zjawisko to jest możliwe do opisanie z matematycznego punktu widzenia – może być rozumiane zgodnie z równaniem nieliniowego i otwartego układu dynamicznego, dalekiego od stanu równowagi²¹³. Polski filozof próbuje tym samym sprowadzić emergencję do teorii chaosu, która wykorzystuje

²¹⁰ J. Moltmann, *The power of the powerless* (New York 1983) 19–27.

²¹¹ J. Życiński, *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody* (Lublin 2009) 121–126.

²¹² S. Zięba, *Życie. Koncepcja emergentystyczna* (Warszawa 2013) 312.

²¹³ M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, 259–261.

wspomniany powyżej opis formalny. Trudno stwierdzić, czy jest to wystarczające rozwiązanie problemu. Dla Haughta fenomen ten jest natomiast dowodem, że potrzeba dziś w naukowym dyskursie nowej metafizyki. Jego propozycją jest oczywiście metafizyka przyszłości. Warto jednak dostrzec, że amerykański teolog kładzie w tej kwestii szczególny nacisk na jej narracyjny charakter. Uważa on, że emergencja jest możliwa dzięki „przybyciu Przyszłości”, którego skutkiem jest przyrost informacji niezakłócający bilansu energii w kosmosie²¹⁴. Chodzi tu zatem o nieinterwencyjne działanie Boga, który przychodzi jako Absolutna Przyszłość i otwiera świat na nowe możliwości. Haught twierdzi, że każdy emergentny proces, jak chociażby ewolucja, „pożycza” od Przyszłości coś, co teolog nazywa „stwórczym napięciem” (*creative tension*)²¹⁵. Napięcie to nie jest niczym innym, jak antycypacyjną obecnością Boga jako Przyszłości. Jest to Jego obecność w nieobecności – obecność rozumiana jako cel – i nieobecność jako elementu układu. Ta antycypacyjna obecność oddziałuje jako „jeszcze nie”, które sprawia, że emergentny proces transcenduje siebie, sięgając ku realnej nowości, którą jest osiągnięta jakość. Emergencja jest więc tu rozumiana nie inaczej jak wektor oddolnego bieguny metafizyki przyszłości i stanowi przejaw immanentnego działania Boga. Ujmując zaś rzecz najprościej – „kosmiczna emergencja (...) [jest] odpowiedzią na zaproszenie”²¹⁶. W taki sposób ideę emergencji można uznać za część zasady narratywnej metafizyki przyszłości²¹⁷.

Jak podkreślono, drugą kwestią, która staje się jasna wobec narratywności *divine action*, jest ukierunkowanie wszechświata. Pozytywistyczny paradygmat nauk nie dopuszcza możliwości, aby kosmos posiadał cel czy kierunek. Dotyczy to szczególnie ewolucji, która z założenia jest „ślepa” oraz „bezczelowa”. Jeżeli jest możliwe do zaobserwowania jakiegokolwiek jej „pozorne” ukierunkowanie, to tylko dzięki prawu naturalnej selekcji. Według niektórych badaczy prawo to nie jest w pełni wystarczające, by wyjaśnić całą kosmiczną ewolucję. Jednak nawet krytycy naturalnej selekcji szukają wyjaśnienia zgodnego z naturalizmem, jakim jest chociażby selekcja entropiczna²¹⁸. Według obowiązującej narracji naukowej, ewolucja jest jedynie efektem przypadku, czasu oraz pochodną drugiej zasady termodynamiki. Ewolucja nie posiada celu. John Haught uważa, że takie stanowisko nie jest zgodne z obserwacją. Według amerykańskiego teologa wszechświat

²¹⁴ J.F. Haught, *Resting on the future*, 152 i 158.

²¹⁵ J.F. Haught, *God after Darwin*, 214.

²¹⁶ J.F. Haught, *Is nature enough*, 79.

²¹⁷ Zasadność metafizyki Haughta dla opisu zjawisk emergentnych dostrzega Robert Ulanowicz w artykule: «From pessimism to hope: A natural progression», *Zygon* 45 (4; 2010) 948–950.

²¹⁸ M.E. Price, «Entropy and selection: Life as an adaptation for universe replication», *Hindawi Complexity* (2017) 1–4.

posiada swój cel, co udowodnił przez miliardy lat swojego istnienia. Potwierdzeniem tej tezy jest według niego obserwowany w kosmicznej ewolucji wzrost złożoności, życia, świadomości i piękna. Jest to zarazem przejaw samo-transcendencji kosmosu²¹⁹. Powyższe tezy są ewidentnie zapożyczone od Teilharda, który dostrzegał w ewolucji budzenie się noosfery, oraz od Whiteheada, który mówił o wzroście estetycznym w procesualnej historii świata. Szczególnie mocny zdaje się być wpływ drugiego z myślicieli, gdyż Haught mówi wprost, że „wzrost” (*advance*) powinien być „mierzony estetycznie w odniesieniu do intensyfikacji porządku nowości”²²⁰. Trzeba przyznać w tym miejscu rację – nawet jeżeli trudno jest zaobserwować coś takiego jak cel, z racji na jego antycypacyjny charakter, to możliwa jest obserwacja i opis „wzrostu” nowości i piękna. Kosmos zaś rzeczywiście charakteryzuje się takim wzrostem i jest to niezaprzeczalny fakt. Zgodnie ze współczesną wiedzą, początkowo „martwy” wszechświat, w którym nie istniały nawet cząstki elementarne, zrodził ostatecznie tak złożony organizm, jakim jest człowiek. Profesor z Georgetown doda zaś w tym miejscu: „Nie wydaje się ponadto, aby ewolucja miała się zatrzymać wraz z naszym zaistnieniem”²²¹.

Już w tym momencie zaczyna być widoczne, jak Haught rozumie postulowane ukierunkowanie kosmosu. W zasadzie nie mówi on wprost o kierunku (*direction*), lecz właśnie o wzroście, postępie (*advance*) oraz o celu (*purpose*). Skoro działanie Boga jest według zasady narratywnej wezwaniem do świata, aby ten „był bardziej” (*being more*)²²², to kosmiczna wędrówka prowadzi do konkretnego celu. Jest nim oczywiście Bóg jako Przyszłość eschatologiczna. Jak widać, Haught próbuje w ten sposób włączyć całą rzeczywistość stworzoną w obietnicę Bożego zbawienia, zgodnie ze słowami św. Pawła: „Stworzenie (...) zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8,21-22). Kwestia ta powróci w dalszej części pracy. Istotne jest natomiast, że historia wszechświata, nie jest według amerykańskiego teologa bezcelowa. Gdyby tak było, oznaczałoby to, że istnienie wszechświata nie posiada sensu. Dla Haughta bowiem „posiadać cel” znaczy „posiadać znaczenie”, „posiadać sens”. Opisuje to dobitnie w siódmym rozdziale *God after Darwin*, gdzie bezpośrednio porusza temat kosmicznego celu²²³. Warto zaznaczyć, że nie używa on tam określenia *cosmic purpose*

²¹⁹ J. Haught, *Christianity and science*, 64 i 83–85.

²²⁰ J.F. Haught, *What is God*, 90.

²²¹ J.F. Haught, *The revelation of God*, 21.

²²² J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 175.

²²³ J.F. Haught, *God after Darwin*, 113–128.

zgodnie z potocznym słowem *goal*. Angielskie *purpose* oznacza cel, ale także powód i przeznaczenie, a nawet zamiar. Zdaje się więc, że dla Haughta kosmiczny cel to przede wszystkim *promise*, czyli Boża obietnica zbawienia, która realnie oddziałuje na teraźniejszość i jest antycypowanym spełnieniem. Dlatego nie pisze on, że wszechświat charakteryzuje się kierunkiem (*direction*), lecz raczej zmaganiem (*struggle*) ku swemu spełnieniu²²⁴. Jeżeli można więc mówić o ukierunkowaniu wszechświata, to tylko w znaczeniu narratywnym – świat odpowiada na Boże działanie i zмага się w swojej wędrówce ku Przyszłości.

Na koniec niniejszych rozważań warto zadać pytanie, czy zasada narratywna nie prowadzi do pansychizmu. W *Making sense of evolution* padają następujące słowa: „Działanie Boga w świecie może być trudne do zrozumienia tak długo, jak natura będzie postrzegana jako istotowa «bezmyślna» (*mindless*)”²²⁵. Skoro działanie Boga domaga się odpowiedzi, to Haught logicznie zakłada, że wszechświat od początku swego istnienia tej odpowiedzi udziela – zdolność do dialogu jest zaś cechą umysłu. Oznacza to przede wszystkim, że nie tylko człowiek jest zdolny do dwukierunkowej relacji z Bogiem, choć z pewnością w człowieku przyjmuje ona wyjątkowy kształt. Prowadzi to również do wniosku, że nie tylko człowiek jest obdarzony wolnością dokonywania wyborów – w taki też sposób profesor z Georgetown tłumaczy problem „strat” ewolucji. Czy oznacza to jednak, że kosmos jako całość jest quasi-umysłem? Czy trzeba uznać, że cząstki elementarne są obdarzone jakąś załączkową quasi-świadomością? Warto dostrzec, że podobne wątpliwości nasuwają się podczas interpretacji tez Teilharda o istnieniu energii radialnej oraz o budzeniu się noosfery. Zdaje się jednak, że amerykański teolog nie podąża za pansychiczną interpretacją teilhardyzmu. Zasada narratywna metafizyki przyszłości przypomina tu raczej wątki obecne u Michaela Polanyia, które Haught nazywa „metafizyką zaangażowania” (*metaphysics of commitment*)²²⁶. Chodzi zatem o nacisk na aktywną stronę bytu, który jest ześrodkowany w swoim działaniu i zdolny do osiągnięcia celu. Polanyi nazywa to logiką osiągnięcia (*logic of achievement*). Dla Haughta ten wewnętrzny dynamizm każdego bytu jest skutkiem działania Boga, a więc darem – stanowi również zapowiedź i ukrytą potencję umysłu. Wszechświat nie jest istotowo pozbawiony

²²⁴ J.F. Haught, *The revelation of God*, 24.

²²⁵ J.F. Haught, *Making sense of evolution*, 145.

²²⁶ J.F. Haught, D. M. Yeager, *Polanyi's finalism*, 545–550.

myśli (*mindless*), lecz nie oznacza to, że posiada on naturę psychiczną. Metafizyka przyszłości nie jest więc uwikłana w pansychizm, lecz mówi o narratywnej relacji stworzenia ze swoim Stwórcą.

Podsumowując kwestię zasady narratywnej, warto krótko streścić jej zasadniczą treść. Mówi ona o tym, że działanie Boga posiada biegun transcendentny (odgórny) oraz biegun immanentny (oddolny). Biegun transcendentny jest przychodzeniem Boga jako Absolutnej Przyszłości. Biegun immanentny jest zaś antycypacyjną obecnością Boga jako Absolutnej Przyszłości. Immanentne, oddolne działanie Boga jest z teologicznego punktu widzenia tożsame z pociągającą miłością Boga (*persuasive love*), na którą świat odpowiada swoim transcendentalnym wychyleniem ku Przyszłości. Przejawem tego wychylenia jest zaś emergencja oraz kosmiczny wzrost złożoności. Kosmiczna historia dokonuje się zatem jako odpowiedź na Boże wołanie. Dodatkowo Bóg kimś jest więcej, niż tylko partnerem dialogu ze stworzeniem. Boga można nazwać Narratorem stworzenia – szanując autonomię bytów, aktywnie tworzy On narrację świata.

Niniejszy rozdział przedstawił filozoficzno-teologiczne ujęcie działania Boga. W pierwszym paragrafie zostały zaprezentowane najpopularniejsze obecnie modele *divine action*. Niektóre z nich, jak chociażby model kwantowy, wyróżniają się oryginalnym podejściem interdyscyplinarnym, w którym filozoficzne kwestie są przekonująco kojarzone z danymi nauk szczegółowych. Inne projekty, jak model *whole-part* Peacocke'a czy model interakcji Polkinghorne'a, charakteryzują się wartościową próbą głębszej syntezy teologicznej. Jednak przeprowadzone analizy wykazały, że każda z tych propozycji jest niewystarczająca, tak z filozoficznego, jak i z dogmatycznego punktu widzenia. Dlatego też w kolejnym paragrafie ukazano nowe podejście do problemu, jakim jest metafizyka przyszłości. Oryginalna koncepcja Johna Haughta, zwana także wizją antycypacyjną, została omówiona na tle filozofii Alfreda Northa Whiteheada oraz teologii Pierra Teilharda de Chardin. Ci dwaj wielcy myśliciele XX wieku mogą być śmiało nazwani prekursorami *metaphysics of the future*. Ostatni paragraf odsłonił natomiast sposób, w jaki można rozumieć działanie Boga w świetle metafizycznej propozycji Haughta. Paragraf ten był zarazem rekonstrukcją metafizyki przyszłości w jej wąskim rozumieniu. Kategorie opracowane w tej części pracy zostaną potraktowane jako filozoficzne narzę-

dzie, dzięki któremu możliwy będzie teologiczny opis *divine action*. Należy również podkreślić, że metafizyka przyszłości w jej szerokim rozumieniu, jako wizja antycypacyjna, jest w swej istocie teologią działania Boga. Ukazuje ona bowiem, że rzeczywistość jest ontologicznie ukonstytuowana przez narratywną relację z Bogiem, który nieustannie przychodzi jako Absolutna Przyszłość.

ROZDZIAŁ III

BÓG OBJAWIENIA A METAFIZYKA PRZYSZŁOŚCI

John Haught często podkreśla, że proponowana przez niego wizja antycypacyjna jest przede wszystkim wizją biblijną. Z drugiej jednak strony procesualizm, który jest ważną inspiracją metafizyki przyszłości, przedstawia obraz Boga stosunkowo różny od tego obrazu, który Kościół odczytał dzięki Objawieniu – chociażby Bóg Whiteheada nie jest w pełni wszechmogący. Czy można zatem stwierdzić, że Bóg metafizyki przyszłości jest tym samym Bogiem, który objawił się Mojżeszowi w krzaku gorejącym – czy jest to ciągle Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy sięgnąć do najważniejszych motywów biblijnych, które stanowią łącznik pomiędzy filozoficzno-teologiczną koncepcją Haughta a Bożym Objawieniem. Należą do nich przede wszystkim trzy kategorie: Obietnica, Omega oraz kenoza. Już w tym miejscu trzeba podkreślić, że te trzy wątki biblijne odpowiadają za teologiczny koloryt wizji antycypacyjnej profesora z Georgetown. To właśnie dzięki nim jego metafizyczna propozycja może być nazwana teologią działania Boga. Aby podkreślić ten teologiczny charakter oraz odpowiedzieć na zadane wcześniej pytanie, w niniejszym rozdziale zostanie podjęta próba zestawienia najważniejszych tez amerykańskiego teologa z danymi biblijnymi, a następnie z tradycyjnym nauczaniem Kościoła.

3.1. Bóg Obietnicy

3.1.1. Bóg Abrahama

Abraham jest jedną z najważniejszych postaci biblijnych i zajmuje szczególne miejsce w historii zbawienia. Stary Testament ukazuje go zarazem jako protoplastę Narodu Wybranego, jak i jako prekursora wiary w sensie uniwersalnym. Sam Bóg objawiający swoje imię Mojżeszowi, odwołuje się do tej postaci, aby ukazać własną tożsamość – Jahwe jest Bogiem Abrahama (Wj 3,14-15). Fakt ten wskazuje nie tylko na historyczny charakter działania Boga, który objawił się przodkom Izraelitów, ale także na powszechne znaczenie Abrahama dla wiary monoteistycznej. Ten uniwersalistyczny wydźwięk pojawia się jeszcze mocniej w Nowym Testamencie, w którym Abraham zostaje nazwany przez św. Pawła ojcem wszystkich wierzących (Rz 4,11). Jak zauważają badacze, imię Abraham, obok imienia Mojżesz, jest najczęstszym nowotestamentalnym odwołaniem

do historii Starego Testamentu – pojawia się bowiem aż 83 razy¹. Nie można również pominąć roli, jaką postać ta odgrywa w szeroko rozumianej kulturze i sztuce. Historia Abrahama jest motywem organicznie wpisanym w całe dziedzictwo cywilizacji zachodniej i pojawia się także w innych tradycjach, jak chociażby w islamie. Niegdyś duński filozof Søren Kierkegaard rozpoczynał swoje teleologiczne refleksje nad moralnością od analizy postawy biblijnego patriarchy, przeżywającego dramat na górze Moria². Dziś socjologowie zastanawiają się nad paradygmatami kształtującymi społeczną świadomość etyczną, rozważając rolę „mitu Abrahama”³. Nie powinno zatem dziwić, że również w teologii Johna Haughta osoba i doświadczenie Abrahama zajmują szczególne miejsce. Profesor z Georgetown twierdzi przecie, że jego metafizyka przyszłości jest przede wszystkim wizją zaczerpniętą z Biblii. Bóg rozumiany jako Absolutna Przyszłość jest dla niego tożsamy z biblijnym Bogiem Obietnicy, który najpierw objawił się Abrahamowi, ponieważ „obietnica spełnienia rozpoczyna się razem z Abrahamem”⁴.

Chociaż John Haught często odwołuje się do postaci Abrahama, to jednak w żadnej ze swoich publikacji nie przeprowadza szczegółowej analizy biblijnych opowiadań o patriarsze, które są zawarte w Księdze Rodzaju. Wychodzi on raczej z założenia, że jego czytelnik zna te starotestamentalne historie⁵, które w oczach amerykańskiego teologa nadają najważniejszy kształt szeroko rozumianej wierze monoteistycznej. Już na początku pierwszego rozdziału została podkreślona rola pierwotnego doświadczenia religijnego Abrahama, które należy połączyć z motywem „Bożej Obietnicy” (*God’s Promise*). W książce *What is religion?* amerykański teolog mówi o wspólnym dziedzictwie chrześcijaństwa, judaizmu oraz islamu – są to religie „profetyczne”, które rozumieją wiarę zawsze w kontekście Bożych obietnic, przekazanych w historii przez proroków. Każda z tych religii odwołuje się także do pierwotnego doświadczenia Obietnicy, które było dane właśnie Abrahamowi⁶. Bóg, który się objawia, to Bóg Obietnicy. Dlatego też Haught dokonuje utożsamienia obydwu terminów – Objawienie w swej istocie jest Bożą Obietnicą⁷. W takim też sensie termin ten występuje w niniejszej analizie zawsze, gdy jest pisany wielką literą. Obietnica, to działanie transcendentnego Boga, który objawia się

¹ A. Kuśmirek, «Abraham w Dziejach Apostolskich», BPT^h 1 (2008) 184.

² S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie* (Warszawa 1995) 31–42.

³ C. Delaney, *Abraham on trial. The social legacy of biblical myth* (New Jersey 1998) 231–250.

⁴ J.F. Haught, *The revelation of God*, 23.

⁵ Podobne założenie przyjmuje autor niniejszej dysertacji, dlatego zostanie pominięte szczegółowe omówienie dziejów Abrahama. Czytelnik może zapoznać się z nimi sięgając bezpośrednio do Księgi Rodzaju: Rdz 12,1 – 25,18.

⁶ J.F. Haught, *What is religion*, 62–67.

⁷ J.F. Haught, *The revelation of God*, 35.

w historii kosmosu i człowieka. Innymi słowy – Obietnica jest Tajemnicą rzeczywistości, która poznawalnie wkracza w świat, „pokonując” horyzont własnej transcendencji, by odpowiedzieć na transcendentalny ruch bytu ku Absolutnej Przyszłości. Ten metafizyczny opis będzie stawał się bardziej zrozumiały z każdą kolejną stroną bieżącego paragrafu.

Metafizyka przyszłości pozostanie niezrozumiała, jeżeli zostanie oderwana od biblijnego Objawienia, czyli od Bożej Obietnicy. Trzeba jednak zaznaczyć, że w jednej z najnowszych książek, zatytułowanej *The new cosmic story*, John Haught próbuje pokazać, że historia Abrahama jest przejawem szerszej rozumianego zwrotu historii wszechświata. Biblijna tradycja miałaby więc wpisywać się w kosmiczny ruch przebudzenia ku transcendencji, który można było zaobserwować w przeszłości także w innych kręgach kulturowych. Haught wymienia w tym miejscu chińską księgę Dao de Jing, hinduskie Upaniszady, nauczanie Buddy oraz filozoficzne odkrycia Grecji⁸. Cały wszechświat niejako budzi się, by odkrywać Tajemnicę rzeczywistości, którą jest Bóg przychodzący jako Absolutna Przyszłość. Jest to przejaw otwartości świata na nadchodzącą nowość – otwartość ta posiada zaś największy wyraz w religijnych i filozoficznych poszukiwaniach człowieka. Mogłoby się wydawać, że taka opinia jest bliska gnostyckiej idei samozbawienia osiąganego dzięki poznaniu. Wobec tego trzeba jeszcze raz zaznaczyć, w jaki sposób Haught rozumie Objawienie. Nie jest ono bynajmniej efektem samej transcendentalności ludzkiego poznania, lecz stanowi odpowiedź transcendentnej Tajemnicy na to dążenie. Jest ono zstępującym ruchem Tajemnicy, czyli przychodzeniem Absolutnej Przyszłości w doświadczalnym ujęciu ludzkiej świadomości. Ponieważ zaś przychodzenie Boga posiada zawsze charakter narracyjny, to zgodnie z metafizyką przyszłości Objawienie może być nazwane Bożą Obietnicą. Obietnica ta posiada zaś swój pełny wyraz w osobie i dziele Jezusa Chrystusa. Nawet jeżeli amerykański teolog pisze o uniwersalnym „przebudzeniu kosmosu”, to z pewnością nie w znaczeniu gnostyckim.

Jak zatem rozumieć nawiązanie do innych religii, które czyni Haught? Po pierwsze, trzeba zwrócić uwagę na to, że książka *The new cosmic story* z założenia posiada charakter narracji międzyreligijnej. Dlatego też idee metafizyki przyszłości są wyrażone w niej za pomocą innych bardziej ogólnych terminów. Chociażby głównym motywem

⁸ J.F. Haught, *The new cosmic story*, 11.

jest tam pisane wielką literą *Rightness*, nie zaś Absolutna Przyszłość⁹. Profesor z Georgetown próbuje w ten sposób przekazać wizję antycypacyjną w bardziej uniwersalny sposób, niestety zdaje się jednak, że rozmywa tym samym swoje najważniejsze tezy. Po drugie, dogmatyka katolicka patrzy dziś na religie pozachrześcijańskie w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II¹⁰. Choć doktryny innych religii znacznie różnią się od nauczania Kościoła, to „nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” – stwierdza Sobór¹¹. Dlatego niektórzy współcześni teologowie chętnie odwołują się do kategorii „ziaren prawdy”, niejako obecnych w innych wierzeniach. Wracając do wątku Abrahama, można stwierdzić, że jego wyjątkowe doświadczenie było nie tylko przejawem kosmicznego przebudzenia ku własnej głębi, ale również następstwem przybycia tej Głębi, która skrywa się za horyzontem doświadczenia. Tradycje innych religii mogą nosić w sobie ślad kosmicznego dryfu ku transcendencji. Może nawet rozbrzmiewać w nich pewne echo abrahamowego doświadczenia Głębi. Jednak echo, jakkolwiek rozumiane, nigdy nie jest w pełni głosem, który mógłby dać świadectwo o „byciu pochwyconym” (*to be grasped*) przez Tajemnicę. Takie świadectwo jest zaś zawarte właśnie w historii Abrahama. Dlatego Absolutna Przyszłość, która nieustannie przychodzi, to nie Dao, jak chciałby Laozi, to także nie Nirvana Buddy, ani nawet nie Demiurg Platona, lecz właśnie Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba – Bóg Objawienia. O ile można postawić zarzut Whiteheadowi, że Bóg w jego systemie jawi się czasem jako modyfikacja wprowadzona *ad hoc*, by zachować spójność koncepcji¹², o tyle dla Haughta Bóg jest najpierw żywą i objawiającą się Trójcą, dopiero potem zasadą metafizyczną.

Rodzi się jednak pytanie, dlaczego tak ważna jest właśnie postać Abrahama. Przecież księgi Starego Testamentu mówią o wielu innych osobach, które doświadczały objawiającego przychodzenia Boga. Czy nie lepiej byłoby mówić chociażby o Noem jako o ojcu wiary?¹³ Otóż Abraham jest postacią szczególną, a jego historia wyróżnia się spośród innych narracji starotestamentalnych – zwłaszcza tych zawartych w Księdze Rodzaju. Jak zauważa Antoni Tronina, „postać Abrahama łączy «pradzieje biblijne» (Rdz

⁹ *Rightness* jest technicznym terminem, który niezwykle trudno przetłumaczyć na język polski. Słowo to dosłownie oznacza słuszność, prawość, rację, trafność, dobro. U Haughta zaś wyraża ono metafizyczną zasadę inteligibility, którą trzeba utożsamiać z działaniem Boga.

¹⁰ KK [13–16].

¹¹ DRN [2].

¹² J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, 42–50.

¹³ Faktycznie niektórzy egzegeci sugerują, że to właśnie Noe zasługuje na miano „ojca wszystkich wierzących”. K. Napora, «Ojciec naszej wiary: Abraham, a może Noe?», w: M. Kowalski (red.), *Od wiary Abrahama do wiary Kościoła* (Lublin 2014) 147–160.

1–11), pisane językiem legend i mitów bliskowschodnich, z właściwą historią zbawienia”¹⁴. Polski biblista zwraca uwagę na to, że Abraham nie jest jedynie postacią legendarną. Chociażby materiał kopalny potwierdza wiarygodność biblijnej tradycji, która lokuje wydarzenia zapisane od dwunastego rozdziału Księgi Rodzaju we właściwych realiach starożytnej epoki. Ciekawe jest również, że sama zmiana imienia Abram na Abraham jest potwierdzeniem historyczności tej postaci. Chociaż zmiana ta posiada głębokie znaczenie teologiczne, to jest również etymologicznym świadectwem przejścia z cywilizacji mezopotamskiej do kręgu kultury kananejskiej, które miało miejsce w życiu patriarchy¹⁵. Abraham zgodnie z obecnym stanem wiedzy jest uznawany za postać historyczną, nawet jeśli jego biblijne dzieje nie są w pełni historyczne we współczesnym tego słowa znaczeniu. Abraham nie jest legendą ani mitem. Był on kimś konkretnym i prawdziwym, kimś kto żył i chodził po tych samych ścieżkach Bliskiego Wschodu, po których kroczyli potem Jozue, król Dawid czy Jezus z Nazaretu. Dlatego też Bóg Abrahama nie jest kimś abstrakcyjnym, mitycznym ani legendarnym – jest to Bóg bliski i realny, Bóg, który objawia się i działa w historii¹⁶.

Joseph Ratzinger zwraca szczególną uwagę na fakt, że Bóg, który objawia swoje imię „Jahwe”, mówi również, że jest Bogiem Abrahama, a także Izaaka i Jakuba¹⁷. Jest to bardzo ważne odwołanie do konkretnej historii ojców. Chrześcijaństwo pod wpływem filozofii greckiej odczytywało objawione imię Boga w kategoriach ontologicznych – imię Jahwe miało oznaczać „Byt”. Z jednej strony jest to uzasadniona interpretacja. Jednak biblijne odwołanie do postaci Abrahama (Wj 3,14-15) wskazuje, że Boskie „jestem” oznacza, coś więcej niż tylko „istnieję”. Bóg ojców nie jest tylko Bogiem rzeczy czy miejsc, ale przede wszystkim Bogiem osób. Tak rozumiany Bóg nie może być jedynie zasadą racjonalności bytu, ale sam również jest osobowy. Wskazuje na to także człon „*jau*”, wpisujący się w źródłosłów imienia Jahwe¹⁸. Bóg Abrahama istnieje na sposób osoby. Jest to bardzo ważne z punktu widzenia metafizyki przyszłości, gdyż tylko istnienie osobowe jest wystarczającą racją dla zasady narratywnej, którą należy rozumieć jako matrycę opisu relacji pomiędzy Bogiem a światem. Zasada ta nie jest więc czymś niezależnym od Boga lub znajdującym się ponad Nim czy obok Niego, jak kreatywność

¹⁴ A. Tronina, *Abraham – ojciec wierzących* (Lublin 1991) 11.

¹⁵ Tamże, 12–13.

¹⁶ S. Zatwardnicki, *Abraham. Meandry wiary* (Poznań 2011) 34.

¹⁷ J. Ratzinger, *Opera omnia*, tom IV: *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie – Chrzest – Naśladowanie*, K. Gózdź, M. Górecka (red.) (Lublin 2017)105.

¹⁸ Tamże, 105–118.

i wieczne przedmioty u Whiteheada. Narratywny charakter relacji Bóg-świat jest pochodną osobowego charakteru istnienia Boga oraz tego, że stwarza On świat właśnie jako Osoba¹⁹.

John Haught pyta jednak, w jaki sposób można połączyć ideę osobowego Boga ze współczesnym rozumieniem natury. Warto przytoczyć w tym miejscu fragment z książki *Science and faith*:

„Jeżeli istnieje osobowy Bóg, to ten Bóg powinien być «zainteresowany» nie tylko osobami, ale także całym kosmosem, który odkrywa przed nami nauka. Ponadto, tradycje abrahamowe dostrzegają, że boska personalność szczególnie uosabia się w Bogu składającym i dopełniający swoich obietnic. Jak zatem połączyć naturę, w jej obecnym rozumieniu naukowym, z ideą osobowego i składającego obietnice Boga?»²⁰

Przywołany problem polega na właściwym ujęciu korelacji pomiędzy Boskim działaniem a indeterminizmem i względną wolnością kosmosu, także w jego nieożywionym aspekcie. Jak łatwo można się domyślić, odpowiedzią dla Haughta jest właśnie biblijny motyw Bożej Obietnicy, zapoczątkowany wraz z historią Abrahama. Amerykański teolog twierdzi, że najbardziej charakterystycznym atrybutem Boga, który objawił się Abrahamowi, jest to, że składa On obietnice i dotrzymuje ich. Boże działanie wyrażone w jego obietnicach może być zaś metafizycznie utożsamione z procesem otwierania świata na realnie nową przyszłość. „Z perspektywy wiary wszechświat jest ciągle nie w pełni zrealizowaną obietnicą stawania się *bardziej*” – pisze Haught – „obietnicą, którą można łatwo ustawić w jednej linii z oczekiwaniem Abrahama”²¹. Warto jeszcze raz podkreślić, że według wizji antycypacyjnej, termin „Obietnica” pisany wielką literą, oznacza działanie Boga w aspekcie objawieniowym. Zasada narratywna pozwala zaś ekstrapolować to ujęcie na cały kosmos, który jako stworzony przez Osobę, zawsze wskazuje na swojego osobowego Stwórcę. Motyw ten posiada jednak szczególne znaczenie w przypadku działania Boga wobec ludzi. Z perspektywy osobowej percepcji człowieka, przychodzenie Boga jest doświadczane zawsze w kategorii Obietnicy, która przynosi nową przyszłość. Jeśli Bóg jako Tajemnica chwyta (*grasp*) człowieka, to egzystencjalnym wyrazem tego jest wiara. Treścią wiary jest zaś zawsze Obietnica, czyli objawiający się Bóg.

¹⁹ Dogmat trynitarny każe rozumieć stworzenie jako dzieło całej Trójcy. W powyższym sformułowaniu nie chodzi więc o działanie tylko jednej z Boskich Osób, lecz o sam personalny charakter Boga, który jest Stworzycielem.

²⁰ J.F. Haught, *Science and faith*, 32.

²¹ J.F. Haught, *Science and faith*, 33.

Obietnica, której doświadczył Abraham, była objawieniem się Przyszłości. Dzięki temu, życie dotychczasowego Abrama nabrało nowego sensu i znaczenia – stał się on Abrahamem i odnalazł nowy cel. Treść tego celu została zaś zdefiniowana przez konkretne Boże wezwanie, nakaz wyjścia z ziemi ojczyznej. Bóg objawił się Abrahamowi jako *telos* – przyciągający cel, który nadaje sens i znaczenie egzystencji. Patriarcha pociągnięty nowym celem, pozostawił swoją przeszłość i dosłownie wyruszył ku nowej przyszłości – podjął wędrówkę ku ziemi obiecanej. John Haught dostrzega, że pielgrzymowanie biblijnego bohatera wpisuje się w teleologiczną podróż całego kosmosu, która manifestuje się w ewolucji²². Mówiąc o teleologii, nie sposób pominąć innego wielkiego myśliciela, który rozważając historię Abrahama, także spoglądał na Boski *telos*, lecz w zupełnie innym znaczeniu. Mowa oczywiście o wspomnianym już Kierkegaardzie i jego wybitnym dziele zatytułowanym *Bojaźń i drżenie*. Duński filozof był zafascynowany postacią Abrahama, o którym pisał następująco:

„Mówi się, że trudno zrozumieć Hegla, ale zrozumieć Abrahama to głupstwo! Przewyższyć Hegla to cud prawdziwy; przewyższyć Abrahama to sprawa najłatwiejsza ze wszystkich! Ja ze swej strony straciłem dużo czasu na zrozumienie hegłowskiej filozofii i wierzę, że zrozumiałem ją dość dobrze. (...) Przeciwnie, gdy tylko pomyślę o Abrahamie, czuję się unicestwiony. W każdym momencie spozieram na ten ogromny paradoks, który jest treścią jego życia”²³.

Kierkegaard, mówiąc o paradoksie życia Abrahama, odnosi się do biblijnej narracji o próbie, której patriarcha doświadczył na górze Moria. Oczywiście wiemy dziś, że z etiologicznego punktu widzenia opowiadanie o ofierze Izaaka jest wyjaśnieniem, dlaczego w kulturze bliskowschodniej zaprzestano składania ofiar z dzieci²⁴. Jednak, jako że jest to perykopa biblijna, trzeba ją odczytać także na głębszym poziomie. Interpretacją Kierkegarda była paradoksalna teleologia – twierdził on, że *telos*, którym jest Bóg, stoi ponad moralnością. Innymi słowy – Boża wola może domagać się teleologicznego zawieszenia etyki, czego wyrazem było polecenie ofiary z Izaaka, nawet jeśli było ono tylko próbą²⁵. Ta paradoksalna opinia powinna być rozważona w kontekście koncepcji Johna Haughta, chociaż nie przyjmuje on jej w żaden sposób. Amerykański teolog nie poświęca wiele uwagi samym wydarzeniom z góry Moria, jednak w książce *Science and faith* odwołuje się do interpretacji duńskiego filozofa. Stwierdza, że Kierkegaard charakteryzuje

²² J.F. Haught, *The revelation of God*, 24.

²³ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, 48.

²⁴ A. Tronina, *Abraham – ojciec wierzących*, 18.

²⁵ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, 66–77.

się w swych poszukiwaniach obsesyjnym dążeniem do pewności. Prawdziwa wiara jest zaś możliwa tylko wobec niepewności, która zawsze jest cechą przyszłości i tego, co nowe. Według Haughta Kierkegaard pragnie pewności, która zabiłaby samą istotę wiary. Takie dążenie prowadzi ponadto do ostrego kontrastu na płaszczyźnie relacji nauka-wiara²⁶. Można dodać, że kontrast ten zawsze będzie ukazywał wyższość nauki ponad wiarą, ponieważ głównym kryterium jego oceny będzie obiektywna pewność.

Pomimo negatywnego stosunku Haughta do filozofii Kierkegaarda, trzeba dostrzec pewne zbieżne elementy ich poglądów. Po pierwsze obydwaj myśliciele, wychodząc od rozważań nad Abrahamem, dochodzą do pewnej teleologii. Po drugie obydwaj dostrzegają dramatyczny wymiar doświadczenia boskiego *telos*. Dla Haughta jest to doświadczenie Tajemnicy jako *mysterium tremendum et fascinas*, dla Kierkegaarda zaś wiara rozumiana jako bojaźń i drżenie. Nawet jeżeli duński filozof „obsesyjnie” szuka pewności, to znajduje jedynie pociągający i niepokojący paradoks wiary. Dla profesora z Georgetown wiara nie jest paradoksem, ale zgodą na bycie pochwyconym (*to be grasped*) przez Tajemnicę. Wiara jest otwarciem się na nieprzewidywalną i niepewną przyszłość. Haught uważa jednak, że przyszłość nadchodzi zawsze jako Obietnica, dlatego wektor *fascinas* góruje u niego nad wektorem *tremendum*.

Historia Abrahama, także ta związana z ofiarą Izaaka, pokazuje, że w sensie teologicznym istnieje tylko jedna Przyszłość i jest nią Bóg. W kulturze starożytnej dzieci były dla rodziców ich całą przyszłością. Abraham, który jest gotowy złożyć własnego syna w ofierze, dokonuje niezwykłego aktu wiary – przyznaje, że poza Bogiem nie ma dla niego przyszłości. Abraham posiada więc doświadczenie przyszłości ujętej jako *adventus*. Rozumie on, że przyszłość nie może być tylko następstwem jego własnego działania. Przyszłość jest dziełem Obietnicy, a jej jedyną gwarancją jest wierność Boga. Abram, który jeszcze nie spotkał Boga był człowiekiem, który posiadał dobrą i udaną przeszłość. Nie posiadał jednak żadnej przyszłości – nie miał potomstwa²⁷. Abraham, który spotkał Boga, jest kimś zupełnie innym – jego życie zostaje ukierunkowane na przyszłość. Doświadczenie Obietnicy otworzyło przed patriarchą zupełnie nowe możliwości. Jego nowa przyszłość stała się czymś bliskim dzięki obietnicom Boga, lecz pozostawała ciągle nieuchwytna, skrywając się za horyzontem wszelkich ludzkich przyszłości. Nawet gdy Abraham widział, że Bóg jest wierny swoim obietnicom, to doświadczał

²⁶ J.F. Haught, *Science and faith*, 43.

²⁷ J. Kania, T. Regiewicz, *Abraham. Próba wiary* (Kraków 2017) 20.

tego, że nie są one jeszcze w pełni zrealizowane. Dlatego według Haughta sensem chrześcijańskiej wiary jest otwartość na Przyszłość, która nigdy nie jest w pełni przewidywalna, nawet jeśli przychodzi jako Obietnica. Przyszłość zaskakuje człowieka – nawet starczy wiek Abrahama nie był przeszkodą dla wierności Boga. Doświadczenie abrahamowe jest więc źródłem, z którego wypływa strumień nadziei, ponieważ Bóg Abrahama jest Bogiem wiernym²⁸. John Haught z pewnością podpisałby się pod słowami Kierkegaarda, który uważał, że postawa Abrahama, to tak naprawdę „najdalsza możliwość wiary, która przeczuwa swój przedmiot na najdalszym horyzoncie, ale oddzielona jest od niego jeszcze głębiną”²⁹. Jednak według duńskiego filozofa, owa „głębina” przepełniona jest całkowitym panowaniem rozpacz. Gdy Haught mówi zaś o Głębi (*Depth*), to zawsze w kontekście nadziei, której gwarantem jest Bóg wierny swoim obietnicom.

Podsumowując powyższe analizy, trzeba stwierdzić, że według Haughta Bóg Abrahama jest Bogiem Obietnicy, zaś chrześcijaństwo – religią Przyszłości. Objawienie Boga, którego doświadczył biblijny patriarchy, posiadało charakter Obietnicy, otwierającej ludzką rzeczywistość na nową przyszłość³⁰. Bóg Obietnicy działa zawsze osobowo, jest najpierw Bogiem osób – Abrahama, Izaaka i Jakuba – dopiero potem miejsc i rzeczy. Jego działanie posiada także charakter narracyjny, dlatego jest ono Obietnicą. Można postawić zarzut, iż Haught ulega przesadnemu optymizmowi. Jego teologia jest pełna nadziei, która ma nie tylko wymiar egzystencjalny, ale także uniwersalny i kosmiczny. Kierkegaard z pewnością zwróciłby uwagę na to, że w głębinie wiary znajduje się także miejsce dla rozpacz, która wynika z nieprzewidywalności tego, co nadejdzie. Tak kosmiczna, jak i ludzka historia faktycznie pełna jest dramatycznych wydarzeń, które przychodziły razem z nieprzewidywalną przyszłością. Odpowiedź Haughta na problem zła i cierpienia zostanie omówiona w dalszej części pracy. Trzeba jednak przyznać w tym miejscu, że amerykański teolog nie dowartościowuje w pełni doniosłości i znaczenia „próby”, która była wpisana w doświadczenie Abrahama. Jest to ewidentna luka w obrazie Boga Abrahama, który proponuje nam metafizyka przyszłości. Warto jednak dostrzec, że koncepcja Boga jako Absolutnej Przyszłości, Boga który przychodzi i działa w sposób narracyjny, faktycznie posiada korzenie biblijne. Nie kłamie zatem John Haught, gdy

²⁸ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 66.

²⁹ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, 40.

³⁰ J.F. Haught, *Christianity and science*, 45.

stwierdza, że *metaphysics of the future* jest przede wszystkim propozycją, aby na nowo przemyśleć katolickie nauczanie, uwzględniając przy tym biblijny motyw Obietnicy³¹.

3.1.2. Bóg proroków

Słowo „prorok” potocznie utożsamiane jest z terminem wróżbita lub wizjoner. „Być prorokiem” w codziennym rozumieniu oznacza tyle, co „znać przyszłość”. Gdy ktoś nie potrafi przewidzieć nadchodzącej przyszłości, niejednokrotnie usprawiedliwia się, uciekając się do stwierdzenia: „nie jestem prorokiem”. Te obiegowe konotacje związane ze słowem „prorok” są krzywdzące z teologicznego punktu widzenia i w najlepszej mierze mogą zostać uznane za duże uproszenie. Nie pokrywają się on z tym, w jaki sposób charyzmat prorocki jest ukazany w Biblii. Jedyną dobrą intuicją jest tu powiązanie z przyszłością, jednak wszelkie dalsze skojarzenia są błędne. Badacze zwracają uwagę, że w Piśmie Świętym prorok nie jest kimś w rodzaju jasnowidza. Za pojęciem tym kryje się o wiele głębsza tajemnica Bożego wezwania oraz prawda o udziale człowieka w historii zbawienia. Biblijny prorok to przede wszystkim człowiek całkowicie otwarty na Objawienie³². Jego powołaniem nie jest przewidywanie przyszłości, lecz słuchanie Boga. Oczywiście, jeżeli według metafizyki przyszłości Objawienie jest Obietnicą, to naturalnie wskazuje zawsze na Boga jako na Absolutną Przyszłość. Nie oznacza to jednak, że funkcja prorocka polega na zgadywaniu przyszłości. Trzeba jednak w pewnej mierze zrozumieć potoczne skojarzenia związane z terminem „prorok”. Historia ludzkiej religijności w całej swej rozciągłości znała przeróżne instytucje wróżbitów, jasnowidzów czy widzących. Dotyczy to zwłaszcza kręgów kultury Bliskiego Wschodu oraz basenu Morza Śródziemnego. W jakiś sposób instytucje te były przejawem ludzkiego dążenia ku transcendentnej przyszłości, stanowiły próbę uchwycenia Tajemnicy. Jednak Bóg objawiony w Chrystusie nie jest Bogiem wróżbitów, lecz Bogiem Abrahama, Mojżesza, Eliasza, Izajasza i Daniela – jest Bogiem proroków. Fakt ten ma duże znaczenie tak dla wiary chrześcijańskiej, jak i dla samej metafizyki przyszłości. John Haught zwraca na to szczególną uwagę, gdy religie oparte na doświadczeniu Bożej Obietnicy, nazywa profetycznymi³³.

Kim jest zatem biblijny prorok i kto w Piśmie Świętym otrzymuje takie miano? Odwołać się trzeba w tym miejscu do pojęcia *nabî*, które pojawia się w Starym Testamencie aż 315 razy, najczęściej zaś w Księdze Proroka Jeremiasza – 95 razy. Etymologia

³¹ J.F. Haught, *Resting on the future*, 3–4.

³² T. Żychiewicz, *Stare przymierze. Prorocy: Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel* (Kraków 1982) 9–14.

³³ J.F. Haught, *What is religion*, 62–67.

tego słowa nie jest pewna, również nie jest jasne jego znaczenie treściowe³⁴. Pojawiło się ono w Biblii prawdopodobnie pod wpływem środowiska kanaańskiego. Świadczy o tym fakt, że nie jest ono zarezerwowane jedynie dla prawdziwych proroków Jahwe, ale odnosi się także do tych fałszywych – sam Eliaz mówi o *nabim* Baala (1 Kr1 18,22)³⁵. Ponadto niektórzy autentyczni prorocy chcieli odciąć się od tego określenia, jak chociażby Amos, który mówił: „Nie jestem ja prorokiem ani nie jestem uczniem proroków, gdyż jestem pasterzem i tym, który nacina sykomory. Od trzody bowiem wziął mnie Pan i rzekł do mnie Pan: «Idź, prorokuj do narodu mego, izraelskiego!»” (Am 7,14-15).

Wypowiedź Amosa wskazuje, że termin *nabî* kojarzony był z określoną funkcją społeczną – prorok, obok kapłana, pełnił bardzo ważną rolę w kulcie religijnym i często był do niej konkretnie przygotowywany. Profetyzm biblijny był jednak szczególny. Nawet jeżeli *nabî* Jahwe, zgodnie z kulturą Bliskiego Wschodu należał do jakiejś zinstytucjonalizowanej grupy, to jego tożsamość w zasadniczy sposób wynikała z czegoś innego. Jak zauważa Bruce Vawter, sam termin *nabî* przeszedł w Starym Testamencie swoistą ewolucję semantyczną, co było odbiciem zmian kulturowych i instytucjonalnych w Izraelu. Jednak w najstarszych tekstach biblijnych *nabî* to „ekstatyczny, podobny do derwisza typ proroka, który możemy zaobserwować na przykładzie Samuela i Eliasza. To oni byli właśnie protoplastami «profesjonalnych» proroków, których widzimy jako członków dworu królów Izraela w 1 Kr 22”³⁶. Amos odcinał się zatem od wspomnianego określenia, aby podkreślić swoją niezależność od jakiegokolwiek „profesjonalnej” instytucji parającej się zawodowo profetyzmem. O jego prorockiej tożsamości, podobnie jak w przypadku Samuela i Eliasza, świadczyło bezpośrednie wezwanie Boga do pełnienia szczególnej misji. Biblijny prorok to ponad wszystko ktoś powołany przez samego Boga – ktoś, kto tak jak Izajasz (Iz 6,1-13) czy Jeremiasz (Jr 1,1-9), usłyszał wzywający go nadprzyrodzony głos.

Profetyzm Izraela jest zatem wyjątkowy, ponieważ opiera się na dialogu z Bogiem³⁷. Prorok słyszy Boży głos i odpowiada na niego swoim bezkompromisowym życiem, w którym dokonuje się utożsamienie osoby i misji samego proroka. Podobnie jak nie można oddzielać osoby Jezusa Chrystusa od Jego zbawczego dzieła, tak samo w przypadku proroków – ich życie oraz misja były ze sobą ściśle związane. Czasem przybierało

³⁴ R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej* (Warszawa 2004) 11.

³⁵ STB, hasło: *prorok*, 783–784.

³⁶ B. Vawter, *The conscience of Israel. Pre-exilic prophets and prophecy* (New York 1961) 22.

³⁷ R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli...*, 12.

to tak dramatyczny kształt, jak w przypadku proroka Ozeasza i jego żony Gomer, której niewierność stała się dla Izraelitów obrazem ich niewierności wobec Boga (Oz 1,1-9). Misja kształtowała zatem nawet osobiste życie proroków. Było to zaś skutkiem charakteru ich powołania, które wypływało z dialogicznej relacji z Bogiem. Głos, który ich wezwał, nie miał ludzkiego charakteru, stąd ich charyzmat nie był ludzkim zawodem. Profetyzm prawdziwych *nabim* był życiową odpowiedzią na nadprzyrodzone doświadczenie Tajemnicy, która przekracza wszelkie ludzkie horyzonty. Dlatego też odpowiedź proroków była często tak radykalna – nie miała jedynie duchowego charakteru, ale także dramatycznie praktyczny. Gdyby prorocy Jahwe nie udzielili takiej odpowiedzi, staliby się fałszywymi prorokami.

W oczywisty sposób nasuwa się w tym miejscu jeszcze raz historia Abrahama i jego dramatyczna wędrówka, która była odpowiedzią na Bożą Obietnicę. Faktycznie, Księga Rodzaju nazywa w jednym miejscu Abrahama prorokiem (Rdz 20,7). Chociaż tytuł ten nie jest klasycznie łączony z tą postacią, to z teologicznego punktu widzenia, biblijny profetyzm odnajduje swój pierwszy model właśnie w Abrahamie. To on był pierwszym, który doświadczył Bożej Obietnicy w tak pociągający sposób, że podporządkował jej całą swoją dalszą historię. Abraham uwierzył Obietnicy i w konsekwencji skierował się ku przyszłości, porzucając własną przeszłość. Ten sam dynamizm charakteryzuje wszystkich biblijnych *nabim*. Bóg Abrahama jest Bogiem proroków. Zdaje się więc, że słusznie John Haught łączy profetyzm z motywem Bożej Obietnicy.

Doświadczenie proroków Izraela nie może być sprowadzone jedynie do rangi pochodnej doświadczenia Abrahama. Są oni z pewnością jego przodkami, tak w sensie rodowym, jak i duchowym – prorocy wyznają wiarę Abrahama. Jednak szczególny charyzmat oraz rola w historii zbawienia wnoszą pewną wartość dodaną w biblijny obraz Boga Obietnicy. Boże Objawienie dokonywało się przecież w historii w sposób stopniowy, by osiągnąć swoją pełnię w osobie Jezusa Chrystusa. Co zatem szczególnego wnoszą prorocy do rozumienia Boga i Jego Obietnicy? Z egzegetycznego punktu widzenia można by wymienić tu zapewne wiele wątków. Dla niniejszej analizy najważniejsze jest jednak to, co wiąże się bezpośrednio z metafizyką przyszłości. W tym kontekście warto przywołać dwie wypowiedzi Haughta:

„Prorok (...) świadomie zaświadcza o doświadczeniu *bycia uchwyconym* przez to, co jest niezniszczalnie i absolutnie dobre. Prawdziwe moralne życie jest więc odważną odpowiedzią – jest «informacją zwrotną» wobec wezwania. Prorocy byliby

ostatnimi, którzy utrzymują, że ludzie są autorami własnych wartości, jak zmuszony jest twierdzić naturalizm”³⁸.

„Dla przykładu w tradycji Abrahamowej «prorok» jest postacią zakłócającą *status quo* i wyznającą wiarę w Boga biednych i zmarginalizowanych. Bóg proroków – Bóg Izraela, chrześcijan, i islamu – staje w obronie praw ludzi odrzuconych przez społeczeństwo. (...) Prorok jako postać, którą wszystkie trzy religie Abrahamowe uznają za idealny wzór, jest osobą, która doświadczyła bycia uchwyconym przez to, co jest niezniszczalnie i absolutnie dobre. Prorok podkreśla, że uniwersalne i wieczne wartości stawiają bezwarunkowe wymagania przed każdym z nas”³⁹.

Obydwa cytaty są bardzo zbliżone w swojej treści i każdy z nich pada w takim samym kontekście. Profesor z Georgetown odwołuje się w nich do biblijnych proroków, aby odpowiedzieć na post-konwencjonalne (*post-conventional*) podejście do moralności, które jest charakterystyczne dla teologii przyjmującej postawę kontrastu wobec nauki. Jak już podkreślano, Haught stara się spojrzeć głębiej niż każe sama postawa kontrastu – postuluje on tak zwaną konwergencję nauki i religii. Postawa, którą nazywa post-konwencjonalną, nie wyraża więc w pełni jego wysublimowanego podejścia do genezy norm moralnych. Zacytowane fragmenty są jednak bardzo pomocne w kontekście samego rozumienia charyzmatu prorockiego.

Pierwszym, co nasuwa się podczas lektury przywołanych dwóch tekstów, jest oczywiście moralny charakter biblijnego profetyzmu. Rzeczywiście, ilekroć Haught odwołuje się do postaci proroków oraz ich misji, czyni to w kontekście zagadnień moralnych. Uważa on nawet, że tradycja prorocka stanowi moralny rdzeń judaizmu i chrześcijaństwa⁴⁰. Nie jest to w żadnej mierze błędna teza – także inni badacze zwracają uwagę na to, że biblijni prorocy pełnili często rolę „sumienia” Izraela⁴¹. Nawoływali oni do nawrócenia wszystkich, także królów, jak czynił to prorok Natan (2 Sm 12, 1-12), czy – jak w przypadku proroka Jeremiasza – upominali nawet innych proroków i kapłanów (Jr 23, 1-13). Byli więc znakiem nienaruszalności i powszechności zasad moralnych, które stoją na straży absolutnego dobra, jakim jest ostatecznie sam Bóg. Tym samym prorocy stawiali często po stronie ubogich (biblijnych *anawim*) oraz sprzeciwiali się konformistycznej stagnacji i naiwnej wygodzie przedstawicieli religii zinstytucjonalizowanej. W podobnym

³⁸ J.F. Haught, *Is nature enough*, 162.

³⁹ J.F. Haught, *Christianity and science*, 114.

⁴⁰ J.F. Haught, *God and the new atheism*, 94.

⁴¹ B. Vawter, *The conscience of Israel*, 16.

kontekście Haught pisze, że postawa proroków często była protestem przeciw „naturalizacji” obecności Jahwe i oderwania Boskiego działania od historii⁴². Chodzi tu więc już nie tylko o obronę dobra moralnego, lecz także o walkę z pokusą płytkiego patrzenia na Boga. Prorocy nie zgadzali się, aby uznać Boga za element rzeczywistości (co wyraża tu termin „naturalizacja”), ponieważ jest On jej samą Tajemnicą. Izajasz, Ezechiel i wielu innych głosili niezrównaną wielkość Boga, który jest po trzykroć *Kadosz* (Iz 6,3), co dosłownie znaczy „Inny”⁴³. Bóg jest zatem transcendentny względem świata. Jest także immanentny – realnie działa w historii. Jak zauważa Ryszard Rumianek, Bóg proroków, to Bóg „przychodzący” oraz „działający”⁴⁴, czyli będący transcendencją immanentnie wkraczającą w świat. Ten motyw wpisany w tradycję prorocką jest bardzo ważny z punktu widzenia metafizyki przyszłości i jeszcze raz wskazuje na jej biblijne korzenie. Szkoda jednak, że sam John Haught poświęca mu tak mało uwagi, skupiając się bardziej na moralnym charakterze starotestamentalnego profetyzmu.

Wracając do przywołanych wcześniej tekstów, drugi obecny w nich wątek to „bycie uchwyconym” (*to be grasped*). Nie ma potrzeby, aby szerzej omawiać tę kategorię, ponieważ została już wystarczająco wyjaśniona. Ciekawe jest jednak, że amerykański teolog, odwołując się do tego pojęcia, dokonuje interpretacji mistycznych doświadczeń proroków, które stały u początku powołania każdego z nich. Nadzwyczajne wizje Izajasza, Jeremiasza czy Daniela były niczym innym jak doświadczeniem Tajemnicy. Stanowiły one mistyczną percepcję przychodzenia Absolutnej Przyszłości, której nie da się uchwycić, gdyż skrywa się poza horyzontem poznania. Można się jednak poddać jej działaniu, które jest tak pociągające, że domaga się radykalnej odpowiedzi całego życia człowieka. Interesujące są w tym kontekście słowa św. Pawła, który pisał, że „został porwany [grec. *harpagenta*], aż do trzeciego nieba” (2 Kor 12,2). Zarówno doświadczenie Apostoła Narodów, jak i starotestamentalnych proroków, może być rozpatrywane w kategoriach działania Boga, który przychodzi jako Absolutna Przyszłość. Pokazuje to zasadność metafizyki przyszłości, która jest przydatna w sensie hermeneutycznym, nie tylko przy omawianiu ontologii bytu, ale także duchowości ludzkiej.

Kategoria „*to be grasped*” pozwala także lepiej zrozumieć kontrast zachodzący pomiędzy profetyzmem biblijnym a analogicznymi tradycjami innych religii. Podczas

⁴² J.F. Haught, *Resting on the future*, 34.

⁴³ J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela. Ich pisma i nauka* (Kraków 1999) 76–77.

⁴⁴ R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli...*, 13.

gdy grecka wyrocznia i kananejski wróżbita próbują odkryć przyszłość – uchwycić tajemnicę, biblijny prorok nie stara się przekroczyć nadprzyrodzonego horyzontu, lecz sam zostaje przez niego uchwycony. Prawdziwy prorok nie przewiduje przyszłości, lecz otwiera się na Absolutną Przyszłość, która do niego przychodzi. Po pierwsze pokazuje to diametralną różnicę pomiędzy biblijnym rozumieniem przyszłości, a tym, jak była ona ujmowana w kulturze greckiej. Po drugie postawa proroków kreśli zasadnicze ramy interpretacyjne dla chrześcijańskiej i biblijnej nadziei. John Haught wyraźnie wskazuje na jej wyjątkowość, pisząc o radykalnym kontraście dwóch postaw, które określa jako „*hoping*” oraz „*wishing*”⁴⁵. Kwestia ta powróci w kolejnym podparagrafie.

Warto dostrzec, że doświadczenie proroków, opisane jako „bycie uchwyconym”, ukierunkowało zarówno ich życie, jak i przepowiadanie ku przyszłości. Przyszłości tej nie mogli oni w żaden sposób uchwycić. W wielu profetycznych tekstach Starego Testamentu jawi się ona nawet jako kres historii⁴⁶. Przyszłość ta, w doświadczeniu proroków, była jednak zawsze ściśle związana z terażniejszością – wkraczała w terażniejszość, aby stać się kiedyś nieprzemijającym „teraz”. Używając języka profesora z Georgetown można stwierdzić, że prorocy posiadali doświadczenie Boga jako przychodzącej Absolutnej Przyszłości. „Razem z prorokami i Jezusem, możemy kosztować królestwa Boga (...)” – stwierdza amerykański teolog – „w naszej antycypacji przyszłości, która to oczekuje, i która zbawi cały wszechświat”⁴⁷. Bóg proroków to Bóg nadziei i paruzji, czyli Bóg antycypacyjnej obecności (*parousia*), która jest obietnicą przeszłego spełnienia.

W tym miejscu można by zamknąć omawiane zagadnienie. Trzeba jednak zauważyć, że wątek „Boga proroków” jest o wiele bardziej nośny niż dostrzega to sam Haught. Dlatego warto odwołać się do Abrahama J. Heschela, rabina i żydowskiego teologa, który w swoich pracach poświęcił wiele miejsca prorokom oraz ich nauczaniu. Bardzo ważnym pojęciem w jego rozważaniach jest Boskie *pathos*, które umiejscawia on obok Boskiego *logos*. Trzeba pamiętać, że nie jest to teolog chrześcijański, zatem *logos* nie oznacza u niego tego samego co „Słowo” w tradycji Nowego Testamentu. *Logos* dla Heschela to po prostu zasada racjonalności świata, którą jest ostatecznie transcendentny Bóg. Z jednej strony chodzi tu o działanie Boga na poziomie ontologicznym, które konstytuuje byt. Lecz *logos* to także informacja przekazana człowiekowi w prorocत्वach, formalna

⁴⁵ J.F. Haught, *What is God*, 36–46.

⁴⁶ STB, hasło: *prorok*, 788–790.

⁴⁷ J.F. Haught, *Resting on the future*, 47.

treść Bożego objawienia. W Bogu istnieje także *pathos*. Termin ten można najprościej zdefiniować jako transcendentną wrażliwość. Jak pisze teolog:

„*Pathos* nie oznacza idei dobra, lecz żywą troskę; nie jest to niezmienny wzór, lecz otwarte wyzwanie, dynamiczna relacja pomiędzy Bogiem a człowiekiem; nie zwykłe uczucie czy bierne doznanie, lecz działanie lub postawa złożona z najrozmaitszych duchowych elementów; nie kontemplacyjna inspekcja świata, lecz żarliwe wezwanie”⁴⁸.

Jak widać termin *pathos* wskazuje na zdolność Boga do współodczuwania wraz ze swoim stworzeniem. Bóg nie jest jedynie widzem historii świata, ale jako osobowy jest w nią stale zaangażowany. Bóg nie jest również tylko twórcą historii, ale czynnym uczestnikiem jej dramatu. Boży prorocy zostali zaś posłani, aby głosząc Boskie *logos*, ukazywać światu także Boskie *pathos*. Dlatego prorok nie tyle jest narzędziem, co raczej współpracownikiem objawiającego się Boga. Bóg bowiem wymaga od niego nie tylko skutecznego działania, ale także troski i miłości. Zadaniem proroka jest więc głosić *logos* i ukazywać *pathos*, tak aby przywieść świat ku Bogu⁴⁹. Ciekawym przykładem jest tu historia proroka Jonasza, który wprowadził w Niniwie słowo Boga, lecz własną postawą nie chciał ukazać Bożej wrażliwości – ograniczył się w swoim przepowiadaniu jedynie do słów: „Jeszcze czterdzieści dni, a Niniwa zostanie zburzona” (Jon 3,4). Jego dalsza historia pokazuje, że Bogu zależało na wewnętrznym zaangażowaniu proroka, tak aby stał się on świadkiem Bożej litości (Jon 4,1-11).

Spostrzeżenia Heschela są bardzo ciekawe z punktu widzenia metafizyki przyszłości. Żydowski teolog zwraca uwagę na to, że Bóg proroków jest przede wszystkim Osobą i jako osobowy posiada wrażliwość. Jego działanie wobec świata, także to wyrażone w misjach proroków, posiada więc charakter osobowego dialogu. Jest ono wyrazem troski i współczucia – stanowi Boskie *pathos*. Jest to bardzo ważne biblijne uzasadnienie dla zasady narratywnej, która opiera się na dwubiegunowym i dialogicznym charakterze *divine action*. Zaskakujące jest to, że John Haught nie dostrzega tego wątku. Jego rozwinięcie mogłoby sprawić, że wizja antycypacyjna stałaby się propozycją jeszcze bardziej biblijną. Chodzi tu szczególnie o kwestię narratywnej struktury działania Boga wobec wszechświata w jego nieożywionym aspekcie. Profesor z Georgetown podkreśla wprowadzie, że według autorów biblijnych cały świat jest ukształtowany przez Obietnicę⁵⁰, zaś

⁴⁸ A.J. Heschel, *Prorocy* (Kraków 2014) 380.

⁴⁹ Tamże, 64–67.

⁵⁰ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 8.

„Bóg Abrahama wzywa do nowej przyszłości nie tylko Izraela i Kościoła, ale również cały kosmos”⁵¹. Odwołanie się do doświadczenia Boskiego *pathos* przez proroków byłoby ciekawą próbą uzasadnienia powyższych tez. Z drugiej jednak strony trzeba przyznać, że zasada narratywna odnajduje swoją biblijną podstawę w nauce o *kenosis*, co będzie ukazane w dalszej części pracy. Niemniej jednak, zdaje się, że motyw „czułości” Boga proroków nie jest przez Haughta wystarczająco dowartościowany.

Jeżeli Bóg Abrahama jest Bogiem Obietnicy, to dotyczy to również doświadczenia proroków. Abraham doświadczył „bycia uchwyconym” (*to be grasped*) przez przycho-
dzącą Przyszłość, która pociągnęła go ku temu, co nowe. Tak samo prorocy, w swoich mistycznych doświadczeniach, spotkali transcendentną Tajemnicę, która uchwyciła ich i skierowała ku przyszłości. Bóg proroków to z pewnością Bóg przyszłości rozumianej jako kres historii. To również Bóg, który sam jest Przyszłością, której nie da się uchwycić i przewidzieć, lecz która wkracza w teraźniejszość, by działać i przemieniać historię. Jest to także Bóg nadziei, która nie jest jednak tanim optymizmem czy wróżbiarstwem. Bóg proroków to ostatecznie Bóg osobowy, który podejmuje czuły dialog z człowiekiem i jest wrażliwy wobec całej kosmicznej historii. Widać wyraźnie, że motywy te są organicznie wpisane w antycypacyjną wizję Johna Haughta. Czy jednak można byłoby je w pełni dostrzec, bez przyjmowania proponowanej przez niego perspektywy? Do pewnego stopnia tak, gdyż są one zasadniczą częścią biblijnej narracji. Pojawia się jednak nieodparte wrażenie, że przyjęcie metafizyki przyszłości nadaje im jeszcze mocniejszy wyraz i znaczenie. Na koniec można więc dostrzec pewne interpretacyjne koło hermeneutyczne – metafizyka przyszłości wyrasta z inspiracji biblijnych, a zarazem wątki biblijne stają się bardziej zrozumiałe w świetle metafizyki przyszłości.

3.1.3. Bóg nadziei

Jeśli spojrzeć na mapę starożytnego świata, to ziemia kananejska nie wyróżniałaby się na niej niczym szczególnym. Był to wprawdzie bardzo urodzajny teren – ważny pod względem rolniczym i pasterskim, zważywszy na pustynny charakter krajobrazu Bliższego Wschodu. Kanaan pozostawał jednak zawsze w cieniu ziem egipskich i mezopotamskich, co owocowało także historyczną dominacją rozwijających się tam cywilizacji. Co zatem sprawiło, że właśnie te tereny były aż tak ważne w oczach Boga, że stały się samym centrum wydarzeń historiozbawczych? Dlaczego Bóg Obietnicy postanowił,

⁵¹ J.F. Haught, *Resting on the future*, 46.

że Kanaan będzie Ziemią Obiecaną? Paradoksalnie wielkość tej krainy nie leży w samej ziemi, lecz w ludzie, który ją zamieszkał. Chociaż lud ten musiał tę ziemię zdobywać, to jednak w historii biblijnej nie były najważniejsze miejsca, lecz osoby. Przecież Bóg Abrahama i proroków to przede wszystkim Bóg osób. To kraina została wybrana dla ludzi, nie zaś ludzie dla krainy. Można przypuszczać, że ludzie ci byli wyjątkowi, ponieważ tworzyli naród o niezrównanym wglądzie w rzeczywistość duchową – posiadali szczególną transcendentalną wrażliwość⁵². Joshua Heschel zapewne stwierdziłby w tym miejscu, że duchowa czujność Narodu Wybranego była intuicją Bożego *pathos*. John Haught dodałby zaś, że był to lud egzystencjalnie i dziejowo otwarty na przychodzącą Przyszłość.

Biblia pokazuje, że geneza Izraela leży w Bożej Obietnicy, której historiozbawcze oddziaływanie rozpoczyna się wraz z doświadczeniem wiary Abrahama. Otwartość na Bożą Obietnicę posiada zaś bardzo ważny egzystencjalny wyznacznik. Jest nim nadzieja, którą można uznać za jeden z najważniejszych motywów biblijnych⁵³. Izraelici byli przecież potomstwem człowieka, który „wbrew nadziei uwierzył nadziei, że stanie się ojcem wielu narodów” (1 Rz 4,18). Biblijne rozumienie nadziei jest bardzo ważne z punktu widzenia metafizyki przyszłości, ponieważ stanowi jedną z jej głównych inspiracji. Klasyczna teologia, idąc za nauczaniem św. Pawła (1 Kor 13,13), uznała nadzieję za cnotę teologiczną, zwracając uwagę na jej nadprzyrodzony charakter. Nie inaczej twierdzi Haught, dla którego nadzieja stanowi pochodną „bycia uchwyconym” (*to be grasped*) przez Tajemnicę przychodzącą jako Absolutna Przyszłość. Teologiczna nadzieja jest czujnym i wrażliwym zwróceniem się człowieka ku przyszłości, którą jest ostatecznie sam Bóg.

Bóg Obietnicy danej Abrahamowi jest Bogiem nadziei. Jego działanie w życiu patriarchów i proroków było zawsze związane z budzącą się w ludzkich sercach nadzieją. Nadzieja w Piśmie Świętym jest także terminem łączącym ludzką teraźniejszość i eschatologiczne spełnienie obiecanie przez Boga: „w nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni”, stwierdza Apostoł Narodów (Rz 8,24). Metafizyka przyszłości, jako perspektywa filozoficzno-teologiczna, chce podkreślić ten uniwersalistyczny i antycypacyjny charakter nadziei. Dotyczy to zaś tak egzystencji człowieka, jak i całego kosmosu. Czyż biblijna nadzieja nie polega przede wszystkim na antycypacyjnym ujęciu przychodzącej przyszłości,

⁵² C.J. Harrell, *Prophets of Israel* (Nashville 1933) 16–17.

⁵³ Papież Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi* zauważa: „«Nadzieja» rzeczywiście stanowi centralne słowo wiary biblijnej – do tego stopnia, że w niektórych tekstach słowa «wiara» i «nadzieja» wydają się być używane zamiennie”. Benedykt XVI, *Spe salvi* [2].

co w doświadczeniu ludzkim jest możliwe dzięki wierze? Dotychczasowa analiza pokazała, że według metafizyki przyszłości cała stworzona rzeczywistość jest „wychylona” ku przyszłości i pozostaje stale otwarta na nadchodzącą nowość. Ten transcendentalny dynamizm streszcza się właśnie w pojęciu antycypacji⁵⁴. Według profesora z Georgetown biblijnym wyrazem antycypacji jest zaś nadzieja. Bóg Obietnicy może być kontemplowany tylko na drodze nadziei – nadziei, która daje przystęp do Boga na drodze antycypacji, nie zaś kognitywnego „posiadania”⁵⁵. Zapewne dlatego amerykański teolog, aby podkreślić biblijne źródła swojej propozycji metafizycznej, nazywa ją niekiedy metafizyką nadziei i obietnicy⁵⁶.

Nadzieja jest jednym z najczęściej występujących terminów w twórczości Johna Haughta. Teolog chętnie pisze o „biblijnej nadziei” oraz o „nadziei kosmicznej”, nadając temu pojęciu bardzo szerokie ramy. Sięga do niego nie tylko w kontekście rozważań metafizycznych, ale także w dyskusji z nowym ateizmem i sejentyzmem, nawiązując do kosmologii, czy w końcu, aby opisać egzystencjalną postawę człowieka wierzącego. Jak można się domyślić, posługuje się on tym terminem stosunkowo swobodnie, zwracając przy tym uwagę na różne jego aspekty. Można jednak wyróżnić pewien podstawowy zakres znaczeniowy tego słowa w teologii Haughta. Posłuży ku temu fragment z jego najnowszej książki *The new cosmic story*. Jak wspomniano, publikacja ta nie jest klasyczną wykładnią metafizyki przyszłości. Niemniej jednak poniższy cytat jest miarodajny dla całej wykładni amerykańskiego teologa:

„Ostatecznie wizja antycypacyjna, ze swą żywą świadomością stale emergentnego wszechświata, interpretuje transcendencję jako nieskończone hojne źródło niezrealizowanych jeszcze możliwości, które świtają na horyzoncie kosmicznej przyszłości. W tym rozumieniu transcendencja jest doświadczana tylko przez antycypację. (...) Aby spotkać ją, chociażby przelotnie, zgodnie z antycypacją musimy nabyć, dzięki łasce jej świtającego blasku, istotną poznawczo dyspozycję czujności, cierpliwego wyczekiwania – postawę, którą religie abrahamowe przedstawiają jako nadzieję”⁵⁷.

Nadzieja jest zatem transcendentalną czujnością poznawczą i wiąże się bezpośrednio z antycypacją. Jej istotą jest otwartość na nadchodzącą przyszłość, co przejawia się nie tylko w ontologii, ale również w świadomości i postawach człowieka. Trzeba jednak pamiętać, że kategoria antycypacji przynależy najpierw do *divine action*. Boskie

⁵⁴ „Otwartość natury na [nowe] możliwości nazwałem *antycypacją*”. J.F. Haught, *Is nature enough*, 212.

⁵⁵ J.F. Haught, *Is nature enough*, 23 i 30–31.

⁵⁶ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 128.

⁵⁷ J.F. Haught, *The new cosmic story*, 103.

działanie względem świata posiada przecież charakter antycypacyjny – przychodzenie Boga (*coming of God*) to nie tylko *adventus*, ale też *parousia*. Skoro paradygmatem rozumienia transcendencji jest przyszłość, to jej immanentna obecność w świecie jest w swej istocie antycypacyjna. Oznacza to, że Bóg pozwala światu, aby ten antycypował w Nim samym jako w Absolutnej Przyszłości. Antycypacja jest zatem nie tylko charakterystyką rzeczywistości, ale najpierw działaniem samego Boga, które to konstytuuje byt. Dlatego Haught używa w odniesieniu do postawy nadziei słowa „łaska” (*grace*), które stosunkowo rzadko występuje w jego pismach. Nadzieja, jako antycypacyjne doświadczenie transcendencji, jest możliwa tylko dzięki łasce. Koresponduje to z całym nauczaniem amerykańskiego teologa, dla którego Bóg jest Tajemnicą, której nie można poznać w taki sposób jak rzeczy przygodnych. Odwołanie się do kategorii łaski koresponduje również z tradycyjną wykładnią teologiczną, uznającą nadzieję za cnotę wlaną. Ciekawe jest, że tak rozumiana nadzieja stanowi według Haughta istotną dyspozycję poznawczą. Tym samym, na wzór Bernarda Lonergana, teolog łączy epistemologię z teologią. Jeszcze ważniejsze jest jednak wzajemne skojarzenie ontologii, transcendencji i wiary biblijnej. Działanie Boga, które konstytuuje byt, jest także zapisane w egzystencjalnym doświadczeniu Abrahama i jego potomstwa. Oznacza to, że płaszczyzną działania biblijnej Obietnicy jest narratywna struktura wszechświata, która przejawia się w ontologii oraz w ewolucyjnej historii kosmosu i w dziejach człowieka⁵⁸.

Obecny w Piśmie Świętym motyw obietnicy i nadziei pozwala lepiej zrozumieć, czym według metafizyki przyszłości jest antycypacja, tak w sensie ontologicznym, jak i epistemologicznym. Haught dostrzega, że każda z ksiąg biblijnych we właściwy sobie sposób zaprasza człowieka, aby ten uwierzył obietnicom Boga. Wiara w Obietnicę rodzi zaś egzystencjalny ruch człowieka – nadzieję⁵⁹. Innymi słowy, Biblia pozwala odkryć teologiczną nadzieję, która jest owocem doświadczenia Obietnicy, a nawet stanowi część tego doświadczenia. Jest to bardzo ciekawe z egzegetycznego punktu widzenia, ponieważ w Starym Testamencie wiara i nadzieja oznaczają dwa różne aspekty jednej postawy duchowej. Te same rdzenie słowotwórcze – *qawah*, *jahal*, *batah* – odnoszą się w języku hebrajskim do obydwu tych pojęć⁶⁰. Jeżeli więc wiara jest egzystencjalną świadomością bycia uchwyconym (*to be grasped*) przez Tajemnicę, to nadzieja jest czynnym wyrazem

⁵⁸ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 64–65.

⁵⁹ Tamże, 23.

⁶⁰ STB, hasło: *nadzieja*, 509.

tej świadomości – jest zgodą i oczekiwaniem na przybycie Absolutnej Przyszłości. Z epistemologicznego punktu widzenia wiara i nadzieja dają więc poznawczy dostęp do transcendencji. Są one wsparciem dla ludzkiego rozumu, który sam z siebie nie jest zdolny, aby uchwycić Tajemnicę⁶¹.

Już powyższa analiza wystarczająco wyjaśnia, dlaczego Bóg biblijnej nadziei jest także Bogiem metafizyki przyszłości. Zdaje się więc, że Haught lepiej wykorzystuje ten motyw niż omawiany wcześniej wątek Abrahama oraz proroków. Niestety, także tutaj nie wypukła on wystarczająco biblijnych źródeł swojej wizji. Sporadyczne i ogólnikowe odniesienia do Pisma Świętego są najsłabszym elementem całej jego teologii. Chociaż amerykański uczony słusznie podkreśla biblijny charakter metafizyki przyszłości, to jednak nie stara się go głębiej uzasadnić. Wyjątkiem jest tu odniesienie do adwentowej liturgii słowa, które pojawia się w *History and revelation*. Haught zwraca tam szczególną uwagę na czytanie liturgiczne pochodzące z jedenastego rozdziału Księgi Proroka Izajasza, w którym za pomocą alegorycznych obrazów zostaje opisany stan przyszłego spełnienia, związanego z rozkwitnięciem „różdżki z pnia Jessego” (Iz 11,1). Profesor z Georgetown trafnie zwraca uwagę na ogromny ładunek nadziei zawartej w Bożych obietnicach przekazanych przez Izajasza i innych proroków. Niestety, nie rozwija dalej tego wątku, co tłumaczy troską o objętość swojej pracy⁶².

Biblia charakteryzuje się bardzo głęboką teologią nadziei, dlatego jej uważniejsza lektura byłaby dużym ubogaceniem dla antycypacyjnej wizji Haughta. Egzegeci podkreślają, że wszystkie księgi prorockie zawierają w sobie przesłanie nadziei, a zwłaszcza te powstałe w okresie niewoli babilońskiej. Po upadku Jerozolimy prorocy przepowiadali przyszły czas, w którym Bóg dokona odnowy Izraela i wpisze Prawo w serca ludzi tak, aby byli oni znowu Jego ludem, a On ich Bogiem. Motyw ten pojawia się często u Jeremiasza, Deutero-Izajasza i Ezechiela⁶³. Joseph Ratzinger dostrzega szczególne znaczenie pierwszego ze wspomnianych proroków, który nie tylko głosił nadzieję, ale dał swoim życiem jej wyjątkowy przykład. Historia proroka Jeremiasza wskazuje na transcendentalny wymiar nadziei, która jest owocem spotkania z Bogiem i którą trzeba odróżnić od ludzkiego optymizmu. Jeremiasz żył w czasie, gdy optymizm był normą wymaganą przez polityczną poprawność – Izraelici byli naiwnie przekonani o swoim rychłym sukcesie, jaki odniosą w walce z wojskami Babilonu. Prorok, głosząc nadchodzącą klęskę,

⁶¹ J.F. Haught, *God and the new atheism*, xii.

⁶² J.F. Haught, *The revelation of God*, 37–38.

⁶³ B. Hebblethwaite, *The christian hope* (New York 2010) 7–9.

jawił się wobec elit państwowych jako zdrajca, działający przeciw państwu, za co został politycznie ukarany⁶⁴. Zdawało się, że łamie on schemat urzędowego optymizmu i głosi tragiczny pesymizm. Jeremiasz jednak głosił Obietnicę i był w rzeczywistości piewą nadziei, co objawiło się w momencie militarnej klęski. Jak stwierdza Ratzinger: „Jeremiasz, pesymista – w katastrofalnej klęsce Izraela, załamaniu się wszelkich wcześniejszych optymizmów – okazuje się prawdziwym tradentem nadziei”⁶⁵. Prorok wobec totalnej rozpaczki ukazuje Izraelitom nieśmiertelne pocieszenie, które płynie z transcendentalnej nadziei. Nadzieja bowiem tym różni się od optymizmu, że nie jest wynikiem ludzkich kalkulacji, lecz owocem wiary w Boga.

Podobne wątki przeplatają całe Pismo Święte. Także w Nowym Testamencie orędzie nadziei rozbrzmiewa z wyjątkową mocą. Sam Jezus Chrystus wskazywał przecież, że Jego Ojciec jest Bogiem nadziei, który dotrzyma swojej Obietnicy i wypełni ludzkie nadzieje, gdy przyjdzie w chwale królestwa niebieskiego. Carl Braaten zauważa, że ewangeliczne orędzie nadziei wyrażone w pojęciu „królestwo Boże”, wskazuje, że Boża przyszłość, która nadchodzi, jest samą istotą bytu⁶⁶. Nadzieja jest zaś transcendentalnym wychyleniem ku przychodzącemu Bogu, co wyrażają słowa: „Starajcie się naprzód o królestwo [Boga] i o Jego sprawiedliwość” (Mt 6, 33). Greckie słowa *zēteite* (starajcie się, szukajcie) i *tēn basileian tou theou* (królestwa Bożego) wspólnie wskazują na przyszłość jako na motyw i źródło życia człowieka, a nawet istnienia samego bytu. Dziedzina Bożego królestwa jest przecież przyszłość, której gwarantem jest Bóg. Szukanie Bożej przyszłości jest zaś nadzieją. Podobny teleologiczny realizm pojawia się u św. Pawła, dla którego nadzieja nie jest równoznaczna z pragnieniem posiadania tego, czego jeszcze się nie zdobyło. Jest ona raczej tęsknotą za pełnym osiągnięciem tego, co już zostało częściowo dane człowiekowi – zjednoczenia z Chrystusem w Jego Duchu⁶⁷. „My sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wdychamy, oczekując – odkupienia naszego ciała” – stwierdza Apostoł Narodów (Rz 8,23). Biblijna nadzieja jest więc zarazem posiadaniem, jak i oczekiwaniem. Jej realizm oraz nadprzyrodzone pochodzenie faktycznie wskazuje na Bożą przyszłość jako

⁶⁴ Warto przywołać słowa, które były reakcją przywódców państwowych na nauczanie proroka: „Przywódcy więc powiedzieli do króla: «Niech umrze ten człowiek, bo naprawdę obezwładnia on ręce żołnierzy, którzy pozostali w tym mieście, i ręce całego ludu, gdy mówi do nich podobne słowa. Człowiek ten nie szuka przecież pomyślności dla tego ludu, lecz nieszczęścia»” (Jr 38, 4).

⁶⁵ J. Ratzinger, *Opera omnia*, tom IV, 389.

⁶⁶ C.E. Braaten, *The future of God. The revolutionary dynamics of hope* (New York 1969) 58–72.

⁶⁷ C.H. Giblin, *In hope of God's glory. Pauline theological perspectives* (New York 1970) 183–188.

na paradygmat transcendencji. Zdaje się więc, że biblijne orędzie nadziei pośrednio implikuje wizję metafizyczną, którą można nazwać antycypacyjną.

Widać wyraźnie, że powyższe wątki znajdują swoje dobiecie w metafizyce przyszłości Johna Haughta. Może nie zwraca on na nie wprost uwagi lub jedynie zdawkowo o nich wspomina, jednak jego wizja antycypacyjna jest zgodna z biblijnym orędziem nadziei. Ciekawe skojarzenia rodzą się podczas lektury historii Jeremiasza, w której należy wyraźnie oddzielić postawę nadziei od postawy optymizmu. Podobny motyw pojawia się w drugim rozdziale książki *What is God*. Amerykański teolog odróżnia w nim dwa stanowiska, które określa jako „*wishing*” oraz „*hoping*”. Warto przytoczyć w tym miejscu dłuższy cytat. Wspomniane terminy zostaną w nim zachowane, dla pełnego oddania charakteru tekstu:

„*«Hoping»* jest otwartością na krytyczne przełamanie się tego, co jest radykalnie nowe i niespodziewane. *«Wishing»* z drugiej strony jest iluzorycznym przełożeniem na przyszłość tego, czego pragniemy w danym momencie. *«Wishing»* nie jest otwartością na przyszłość, lecz jest całkowicie zorientowana na teraźniejszość. Z kolei, aby posiadać nadzieję, potrzebujemy zrelatywizować naszą życzeniowość i otworzyć się na perspektywę bycia zaskoczonym przez radykalną nowość”⁶⁸.

Nadzieja nie jest więc ucieczką przed rzeczywistością, ani nie stanowi naiwnej ekstrapolacji własnych pragnień na przyszłość. Nadzieja jest postawą odważnego wyjścia ku nowej i nieprzewidywalnej przyszłości. Wypływa ona z doświadczenia Obietnicy i stanowi transcendentalną więź z horyzontem Absolutnej Przyszłości, która przychodzi. Jest ona czymś zupełnie innym niż przyziemny optymizm, wyrażony pojęciem *hoping*⁶⁹. Właśnie taką transcendentalną nadzieją wyróżniał się prorok Jeremiasz, który ufał Bożym Obietnicom nawet wtedy, gdy widział nadchodzącą klęskę. Do takiej duchowej ufności byli wzywani przez proroków wszyscy potomkowie Abrahama. Historia zbawienia niesie w sobie orędzie nadziei na nową i zbawczą przyszłość. Ten realizm nadziei głoszonej w Starym i Nowym Testamencie jest dla Haughta oczywisty. Ponadto teolog wiąże go ze zbawczym realizmem o wymiarze kosmicznym⁷⁰. „Kosmos, jak już podkreślaliśmy, ciągle wkracza w istnienie” – przypomina amerykański teolog – „a ty jesteś częścią jego

⁶⁸ J.F. Haught, *What is religion*, 37.

⁶⁹ Mogą się tu rodzić skojarzenia z rozróżnieniem, którego dokonuje w swojej teologii nadziei Jürgen Moltmann. Niemiecki teolog odróżnia od siebie dwie postawy: „*planning*” oraz „*hoping*”. Jego typologia posiada jednak nieco inny charakter. Zainteresowany czytelnik może sięgnąć do następującego tekstu: J. Moltmann, *Hope and planning* (London 1971) 178–199.

⁷⁰ J.F. Haught, *Christianity and science*, 168–171.

stawania się”⁷¹. Dlatego też ludzka nadzieja powinna dotyczyć przyszłości całego kosmosu – tak w sensie podmiotowym („ktoś” ma nadzieję), jak i przedmiotowym (nadzieja na „coś”).

Nadzieja jest w oczywisty sposób czymś właściwym człowiekowi. Jako postawa przynależy do osoby, nie może więc charakteryzować chociażby materii nieożywionej. Profesor z Georgetown twierdzi jednak, że nawet przed naszym ewolucyjnym pojawieniem się, nadzieja była obecna we wszechświecie. Życie, a nawet cała kosmiczna ewolucja, posiada przecież swój antycypacyjny charakter, który przejawia się osiągnięciem nowych możliwości⁷². Emergencja miałyby więc być załączkowym kosmicznym przejawem nadziei. Jest to zrozumiałe w kontekście wszystkiego, co dotąd powiedziano o metafizyce przyszłości. Trudno jednak znaleźć dla tej tezy bezpośrednio uzasadnienie biblijne. Łatwiej natomiast odszukać takie wytłumaczenie dla postulowanej przez Haughta kosmicznej nadziei w jej wymiarze przedmiotowym. Profesor z Georgetown jest przekonany, że obietnica eschatologicznego spełnienia dotyczy nie tylko człowieka, ale całej rzeczywistości. Wyraża ten pogląd w wielu swoich publikacjach i to właśnie ta teza zawiera się w terminie „kosmiczna nadzieja” (*cosmic hope*)⁷³. Nadzieja ta oczywiście dotyczy człowieka w sposób wyjątkowy. Jest ona jednak związana z całą rzeczywistością, która także będzie mieć swój udział w „nowym stworzeniu”. Najważniejszą biblijną inspiracją dla kosmicznej nadziei jest tekst św. Pawła Apostoła z Listu do Rzymian (Rz 8,18-30), w którym jest mowa o uniwersalnym przeznaczeniu stworzenia do udziału w Bożej chwale. Także pierwsze strony Księgi Rodzaju pozwalają wyciągać podobne wnioski, gdyż Bóg stwarzając świat, stwierdza, że wszystko, co uczynił, jest „dobre” (Rdz 1,1-31). Kosmiczna nadzieja pozwala wierzyć, że to, co Bóg stworzył jako dobre, nie przemienie, lecz zostanie przekształcone i przemienione⁷⁴. Jezus Chrystus przez swoje Wcielenie złączył się przecież nie tylko z ludzką naturą, ale także z całym stworzeniem – w sposób pośredni, właśnie poprzez przyjętą ludzką naturę. Podsumowując ten wątek, można stwierdzić, że pisząc o kosmicznej nadziei, John Haught próbuje „wpasować całą naturę w ramy religijnej nadziei, opierając się na [kosmicznym] zmyśle otwartości wobec zaskakujących rezultatów przyszłości”⁷⁵. Amerykański teolog wskazuje tym samym, że jego metafizyka przyszłości jest metafizyką biblijnej nadziei.

⁷¹ Tamże, 117.

⁷² J.F. Haught, *Making sense of evolution*, 45–55.

⁷³ J.F. Haught, *Resting on the future*, 58–61 i 119–126.

⁷⁴ J. Polkinghorne, *The God of hope and the end of the world* (New Haven 2002) 113–123.

⁷⁵ J.F. Haught, *God after Darwin*, 123.

Nadzieja jest bardzo ważnym wątkiem biblijnym, któremu poświęcono w historii teologii wiele uwagi. Bóg, który powołał Abrahama, działał przez proroków i przyszedł w Jezusie Chrystusie, jawi się jako Bóg nadziei. Postawa nadziei nie może być utożsamiona z ludzkim optymizmem. Jest ona darem łaski – używając języka metafizyki przyszłości, trzeba zaś stwierdzić, że jest ona składową doświadczenia wiary, rozumianego jako „bycie uchwyconym” (*to be grasped*) przez przychodzącą Absolutną Przyszłość. Nadzieja w swej istocie jest także egzystencjalną antycypacją w przyszłym spełnieniu i polega na ufnej otwartości na przychodzącą nowość. Jej źródłem jest zaś Bóg Obietnicy, który objawił się w życiu Abrahama i kształtował historię Narodu Wybranego. John Haught to biblijno-teologiczne rozumienie nadziei rozszerza na cały kosmos, wskazując, że jest ona dynamizmem charakteryzującym nawet samą ontologię. Tym samym uznaje on, że Bóg biblijnej nadziei jest Bogiem metafizyki przyszłości.

3.2. Bóg jako Omega

3.2.1. Omega a biblijne rozumienie czasu

Kilkukrotnie przywoływano już słowa Johna Haughta, w których stwierdza on, że Bóg jest zarazem Alfą i Omegą. Amerykański teolog powtarza jednak za Teilhardem de Chardin, że Bóg stanowi „bardziej” Omegę niż Alfę⁷⁶. Teologiczna kategoria Omegi jest bardzo ważna dla metafizyki przyszłości. Z jednej strony zostało to już wystarczająco omówione i zdawać by się mogło, że nie potrzeba dodatkowych rozważań nad tą kwestią. Należy jednak zwrócić uwagę na to, że dla Haughta termin Omega stanowi coś więcej niż tylko odwołanie do teilhardyzmu. Nazwanie Boga mianem Omegi jest dla niego przede wszystkim nawiązaniem do objawienia biblijnego. Według Haughta Bóg jest Absolutną Przyszłością, która przychodzi i uzdalnia świat do osiągnięcia nowości. Rzeczywistość antycypuje w tak rozumianej Przyszłości i w transcendentalny sposób dąży do swojego ostatecznego spełnienia. Biblijne pojęcie „Omega” jest bezpośrednim łącznikiem pomiędzy tą antycypacyjną ontologią a wizją Boga i świata przedstawioną w Piśmie Świętym.

Termin Omega pojawia się w pierwszym i ostatnim rozdziale Apokalipsy św. Jana, gdzie stanowi samookreślenie się Boga lub tytuł zasiadającego na tronie Baranka. „Jam Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec” – czytamy w drugim z tych tekstów

⁷⁶ J.F. Haught, *Resting on the future*, 28.

(Ap 22,13). Bóg nazywając siebie Omega, stwierdza, że stanowi εσχατος oraz τελος. Wiadać zatem wyraźnie, że to proste słowo, a w zasadzie ostatnia litera alfabetu greckiego (Ω), łączy w sobie biblijne intuicje, które świetnie korespondują z propozycją Haughta. Trzeba przyznać, że sięgnięcie do tego pojęcia jest trafnym zabiegiem, wskazującym na postulowane biblijne korzenie metafizyki przyszłości. Warto jednak poczynić krok dalej niż amerykański teolog i spojrzeć na biblijną ideę Omegi w szerszym kontekście. Pozwoli to na lepszą ocenę tego, w jakim stopniu metafizyka przyszłości jest wizją biblijną. Czy Bóg, który według Apokalipsy św. Jana jest Omega, może być faktycznie nazwany Absolutną Przyszłością? Aby odpowiedzieć na to pytanie, warto w pierwszej kolejności sięgnąć do biblijnej idei czasu. Interpretacja „końca” (*telos*) oraz tego, co „ostatnie” (*eschatos*), jest przecież ściśle uzależniona od samego sposobu, w jaki rozumie się czas.

Biblijne rozumienie czasu bardzo różni się od tego, jak był on ujmowany w innych kręgach kulturowych starożytności – dotyczy to zarówno Bliskiego Wschodu, jak i świata greckiego⁷⁷. Ludzie starożytni byli zafascynowani czasem kosmicznym, którego przejawem był ruch ciał niebieskich, zwłaszcza słońca i księżyca. Czas kosmiczny nadawał w ich mniemaniu zasadniczy kształt wydarzeniom zachodzącym na ziemi. Uważano, że miał on wpływ nie tylko na zjawiska naturalne, jak pływy morskie czy pory roku, ale także znajdował swoje odbicie w życiu człowieka. Grecy bardzo mocno wierzyli w fatum, czyli w spersonifikowany los, który odznaczał się nieuchronnością i nieodwracalnością. Los ten był przeważnie rozumiany jako wola bogów, ale również interpretowano go jako konsekwencję ruchu ciał niebieskich, które zresztą często były deifikowane. Tak więc czas kosmiczny, który był ruchem nieba, generował czas ziemski – czas natury i czas ludzki. O ile można częściowo zgodzić się z pierwszą z tych tez, o tyle druga jawi się jako archaiczna i błędna.

Współczesna nauka potwierdza, że wiele zjawisk naturalnych ma swoją genezę w wydarzeniach o skali kosmicznej. Nie chodzi jedynie o obserwowane od starożytności przypływy i odpływy, ale także o globalne wydarzenia, jak chociażby znane dzięki paleontologii wielkie wymieranie kredowe czy permskie⁷⁸. Z teologicznego punktu widzenia można w tym miejscu stwierdzić, że historia ziemi i człowieka jest częścią szerszej historii kosmicznej. Jest to ważny wniosek, który charakteryzuje myśl Haughta, co było już

⁷⁷ Jest wiele opracowań, do których można sięgnąć, aby zdobyć szerszą wiedzę w tym zakresie. Warto zajrzeć chociażby do jednego z rozdziałów ostatniej książki Wojciecha Jaźniewicza: W. Jaźniewicz, *Filozofia i teologia czasu. Czas w personalizmie universalistycznym Czesława Bartnika* (Kraków 2017) 21–69.

⁷⁸ M. J. Benton, *Gdy życie prawie wymarło. Tajemnica największego masowego wymierania w dziejach Ziemi* (Warszawa 2017) 133–168.

wielokrotnie podkreślane. Teologia i nauka nie mogą jednak zgodzić się z tezą o istnieniu kosmicznego fatum. Współczesny paradygmat naukowy każe przyjąć pogląd o indeterminizmie wydarzeń zachodzących w czasoprzestrzeni. Teologia podkreśla zaś doniosłość ludzkiej wolności oraz otwartość historii. Metafizyka przyszłości u samych swych podstaw odrzuca starożytne „widmo nieuchronnego losu”, mówiąc o nowych możliwościach, które przynosi nadchodząca przyszłość. Warto ponadto dostrzec, że objawienie biblijne odrzucało istnienie kosmicznego determinizmu na długo zanim zrodziła się nowożytna nauka. W czasie gdy przednaukowa kultura intelektualna kazała wpatrywać się w gwiazdy i wierzyć we wróżby, Biblia ukazywała czas jako otwartą płaszczyznę dialogu z Bogiem⁷⁹.

Kosmiczne rozumienie czasu przez starożytnych przejawiało się nie tylko w idei fatum, ale także w przekonaniu o jego cykliczności. Grecy, ludy mezopotamskie, a nawet mieszkańcy starożytnych Chin byli zafascynowani powtarzalnością ruchu ciał niebieskich oraz zjawisk naturalnych⁸⁰. W ich mniemaniu czas niejako krążył po okręgu, był nieustannym cyklem, ciągłym wyjściem i powrotem, podobnie jak wschód i zachód słońca. Dynamizm tak rozumianego czasu ograniczał się więc do pewnej statycznej powtarzalności. Skoro był on zaś ciągle następującym cyklem kosmicznym, to jawił się jako wieczny. Joseph Ratzinger zauważa jednak, że w myśli greckiej chociaż czas był nieskończony, to pochodził raczej z niebytu niż z bytu. Dla Greków prawdziwym bytem była forma lub idea. Czas zaś, który wynikał z wiecznego ruchu sfer, był przypadłościowy, ponieważ wiązał się z materią⁸¹. Jako pochodna niebytu czas jawił się więc jako nieistotny – nawet jeżeli był wieczny, to nie posiadał żadnego sensu. W konsekwencji historia nie miała większego znaczenia, była jedynie nieistotnym odbiciem prawdziwej rzeczywistości. Podkreślano już, że John Haught taką koncepcję rzeczywistości nazywa metafizyką wiecznego teraz. Trzeba mu przyznać rację, gdy twierdzi, że taka koncepcja ma niewiele wspólnego z oryginalną myślą biblijną⁸². Koncepcji tej bliżej jest nawet do wierzeń mezopotamskich niż do samej Biblii. To właśnie w mitach babilońskich czas człowieka był ukazany jako pochodna prawdziwego „czasu” bogów – ich wiecznej walki. Przykładem tego jest poemat *Enuma Eliš*, który opowiada o powstaniu człowieka jako konsekwencji boskich i kosmicznych wydarzeń. W micie tym cykliczny czas świata jest

⁷⁹ O. Pedersen, *Dwie księgi*, 15–17 i 40–44.

⁸⁰ J.F. Haught, *What is religion*, 63.

⁸¹ J. Ratzinger, *Opera omnia*, tom XI, 530.

⁸² J.F. Haught, *Resting on the future*, 60–61.

nieistotnym odbiciem prawdziwej rzeczywistości – tym razem jednak nie doskonałych greckich idei, lecz krwawej walki bogów⁸³. Skutek jest jednak podobny jak u Greków – historia człowieka i świata jawi się jako nieistotna. Mówiąc dobitnie – czas w oczach starożytnych nie był historią. Był on jedynie wiecznym cyklem, odbiciem prawdziwej boskiej rzeczywistości i kierowało nim różnie rozumiane fatum. Na tym tle biblijne ujęcie jawi się jako rewolucyjne.

Istnieje wiele opracowań biblijnej koncepcji czasu. Poniżej zostanie zaprezentowany jedynie ogólny zarys i wątki najważniejsze dla omawianego tematu⁸⁴. Na samym początku warto wyprzedzić dalsze analizy i zaznaczyć, że nowość biblijnej koncepcji polega na rozumieniu czasu jako historii⁸⁵. Nie jest to jednak równoznaczne z linearną ideą temporalności, która zaczęła królować w nauce dzięki pracom Izaaka Newtona⁸⁶. Czas biblijny to *continuum*, lecz nie w rozumieniu nowożytnym. Obecna w Piśmie Świętym idea czasu jest bardzo wysublimowana i wyrasta bezpośrednio z doświadczenia objawiającego się i działającego Boga. Najpierw warto zwrócić uwagę na samą gramatykę hebrajską, w której czasowniki nie podlegają odmianie przez czasy we współczesnym rozumieniu. Czasownik hebrajski posiada jedynie formę dokonaną oraz niedokonaną. Jak zauważają bibliści, starotestamentowe doświadczenie czasu jest doświadczeniem stawania się: albo coś jest zakończone, albo staje się. W konsekwencji hebrajska gramatyka posiada formę, którą można nazwać *perfectum propheticum*. Jest to forma odmiany, która pozwala traktować to, co przyszłe jako już istniejące. Język hebrajski pozwala włączyć do terażniejszości tak przeszłość, jak i przyszłość. Wyraźnym przejawem tego był kult Izraela, który posiadał charakter anamnezy i antycypacji – miał uobecniać historyczne zdarzenia zbawcze oraz wyczekiwany dzień Jahwe⁸⁷. Już w tym miejscu rodzą się pierwsze skojarzenia z metafizyką przyszłości, a zwłaszcza z jej wątkami procesualnymi.

⁸³ J. Bromski, B. Bednarek, *Enuma Eliš czyli Opowieść babilońska o powstaniu świata* (Wrocław 1999) 21–27.

⁸⁴ Zainteresowany czytelnik może znaleźć więcej informacji chociażby w klasycznym opracowaniu: J. Mullenburg, «The biblical view of time», HTR 54 (4, 1961) 225–252.

⁸⁵ Trzeba przyznać, że idea cykliczności także znajdowała swoje odbicie w niektórych księgach Starego Testamentu, zwłaszcza w Księdze Koheleta. Jednak nawet tam koncepcja czasu jest obsadzona w szerszej wizji biblijnej, o czym świadczy hebrajska terminologia, która została oddana w Septuagintcie przez terminy *chronos* oraz *kairos*. Te dwa słowa budują zaś semantyczną ośnowę dla biblijnego rozumienia czasu. T. Davis, *The concept of time in the Book of Qoheleth. An exegetical and theological study toward the interpretation of Qoheleth 3,1* (Roma 2004) 76–49.

⁸⁶ Warto zauważyć, że Newton stworzył swoją koncepcję czasu na podstawie dociekań teologicznych – dokonał on absolutyzacji czasu, uznając go za *modi* samego Boga. Idea ta stała u podstaw późniejszego rozumienia czasoprzestrzeni jako absolutnej „sceny” wydarzeń. Fizyka relatywistyczna i kwantowa odeszła jednak od Newtonowskiego konceptu, odrzucając obecny w nim ontologiczny charakter czasu. M. Heller, *Bóg i geometria. Gdy przestrzeń była Bogiem* (Kraków 2016) 269–193.

⁸⁷ PSB, hasło: *czas*, 206–208.

Można postawić tezę, że doświadczenie Bożej Obietnicy kształtowało postrzeganie czasu przez potomków Abrahama, co znalazło odbicie w używanym przez nich języku. Zdaje się, że hebrajska gramatyka dzięki skojarzeniu przyszłości z terażniejszością, jest kompatybilna z metafizycznymi postulatami Haughta.

Kolejny ważnym wątkiem są ramy, jakie posiada biblijny czas, co wynika z jego skończoności oraz bycia stworzonym. Czas w Piśmie Świętym nie jest wiecznym cyklem, lecz zapoczątkowaną wraz ze stworzeniem historią, która posiada także swój kres. Kapańska narracja o stworzeniu, zapisana w Rdz 1,1–2,4, mówi o tym, że czas posiada swój absolutny początek. Bóg stwarza „na początku” (Rdz 1,1) – są to pierwsze słowa Biblii, które otwierają także historię. Czas rozpoczyna się od momentu stworzenia. Nie ma tu mowy o jakimś czasie pierwotnym, który byłby przestrzenią istnienia Boga oraz miałby stanowić model czasu kosmicznego i ludzkiego. Jahwe, w przeciwieństwie do babilońskiego Marduka, nie jest uczestnikiem mitycznej historii, która miałaby generować historię ludzką jako swoją pochodną. Bóg w Biblii jest całkowicie transcendentny wobec czasu, czas bowiem przynależy do dziedziny stworzenia. Bóg istnieje przed czasem i poza czasem. Tę transcendencję Boga względem czasu wyraża hebrajski termin *ólam*, tłumaczony przeważnie jako „wieczność” lub „wiek”. Bóg trwa przez „wieki wieków” (Ps 10,16; Ps 48,15), zatem czas nie charakteryzuje Jego istnienia⁸⁸. Jest to ogromna nowość w porównaniu z innymi wierzeniami starożytności – objawienie biblijne zapoczątkowuje rewolucję tak w rozumieniu bóstwa, jak i samego czasu.

Czas jako stworzony posiada swój początek i koniec, ale kategorie te należy rozumieć jako przynależne do Bożej transcendencji. Absolutnym początkiem czasu jest bowiem sam Bóg. Nie chodzi tu jedynie o początek w znaczeniu temporalnym, ale metafizycznym i teologicznym. Właśnie ten sens wyraża pochodzące z apokalipsy określenie Alfa – Bóg stanowi *arche* i *protos* świata, jest źródłem i zasadą istnienia. W Biblii czas posiada więc swój początek, którym jest punkt Alfa. Posiada on jednak także punkt Omega, czyli koniec w znaczeniu *telos* oraz *eschatos*. Nie jest to prosty koniec czasu, tożsamy z jego nagłym zerwaniem podobnym do przecięcia nici. Koniec czasu oznacza jego spełnienie w Bogu. Wszystkie starotestamentalne obietnice były skierowane ku temu eschatologicznemu spełnieniu – nawet jeżeli w pierwszej kolejności dotyczyły przyszłości doczesnej, to ich głębszy sens wskazywał na ostateczny dzień Jahwe. Bóg Biblii, który

⁸⁸ STB, hasło: *czas*, 173–175.

jest wieczny i transcendentny względem czasu, stanowi punkt Alfa i Omega – jest źródłem i celem historii. Dlatego też chwila terażniejsza może być zarazem anamnezą – wspomnianiem z uobecnieniem, jak i antycypacją – wychyleniem ku przyszłości. Zdaje się, że taka koncepcja pozwala faktycznie nazwać Boga Absolutną Przyszłością. Bóg, zapowiadając przez proroków swój „dzień”, zaprasza człowieka i cały stworzony świat, aby ten przez bieg historii otworzył się na zbawienie i wkroczył w swoje eschatologiczne spełnienie. Jak zauważa John Haught, motyw ten jest charakterystyczny dla wielu tekstów prorockich, czego pięknym i obrazowym przykładem jest fragment jedenastego rozdziału Księgi Proroka Izajasza (Iz 11,1-9)⁸⁹.

Czas biblijny posiada określone ramy, biegnie od swego początku ku końcowi, przy czym kategorie te przekraczają samą czasowość. Czas jest więc historią, a ponieważ w historię tę wkracza Bóg, w pewnym wymiarze będzie ona zawsze historią świętą – historią zbawienia. W tym kontekście warto dostrzec pewien przełom, który dokonuje się w Nowym Testamencie – według niego czas posiada swoje centrum. „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem” – czytamy w czwartym rozdziale Listu św. Pawła Apostoła do Galatów (Ga 4,4). W ostatnich latach wielu teologów, idąc za Oscarem Cullmanem, zaczęło dowartościowywać ten wątek, dostrzegając rolę Jezusa w biblijnej koncepcji czasu. Wraz z Wcieleniem Słowa czas nabrał chrystocentrycznego charakteru i został przetransponowany, to znaczy przepełniony obecnością Chrystusa. Nie chodzi tu jedynie o immanentną obecność Logosu w stworzeniu, ale o spełnianie się wszelkiego czasu w Bogu-człowieku, Jezusie Chrystusie⁹⁰. Oczywiście, owo spełnienie posiada najpierw sens historiozbawczy, jednak nie może być oderwane od powszechnej historii świata.

Zatem czas jako historia posiada nie tylko swój punkt Alfa i Omega, ale także swoje centrum – jest nim wcielony Bóg, Jezus Chrystus. W osobie i dziele Jezusa Chrystusa dokonuje się też pewne rozdzielenie oczekiwanego dnia Jahwe. Dzień ten z jednej strony już się wypełnia – nadchodzi „pełnia czasów”, obietnice zostają zrealizowane, a Omega już jest obecna w misterium Wcielenia, Męki i Zmartwychwstania. Z drugiej jednak strony Chrystus powraca do Ojca, a historia trwa dalej i jest oczekiwaniem na Jego powrót. Można stwierdzić, że dzień Jahwe zatem już nastąpił, ale jeszcze nie został w pełni objawiony. Metafizyka przyszłości pozwala rozumieć osobę i dzieło Jezusa z Na-

⁸⁹ J.F. Haught, *The revelation of God*, 37–38.

⁹⁰ A. Jankowski, *Biblijna teologia czasu* (Kraków 2018) 14–17.

zaretu nie tylko jako centrum historii, lecz przede wszystkim jako antycypacyjną obecność Omegi. Innymi słowy, człowieczeństwo Jezusa Chrystusa jest najdoskonalszą antycypacją stworzenia w Absolutnej Przyszłości. Warto zauważyć, że John Haught faktycznie zauważa ten wątek, jednak nie rozwija go wystarczająco⁹¹. O wiele większy nacisk na rolę Wcielenia w rozumieniu Omegi położył Teilhard de Chardin. Dla francuskiego jezuita Inkarnacja była istotnym uzasadnieniem immanencji punktu Omega w świecie. Jak pokazano wcześniej, Haught zagadnienie immanencji i transcendencji ujmuje w inny sposób.

Omawiając biblijną koncepcję czasu, nie sposób pominąć dwóch greckich terminów występujących w Nowym Testamencie: *chronos* oraz *kairos*. Wielu teologów słusznie uznaje te pojęcia za ośnowę semantyczną dla rozumienia czasu w Piśmie Świętym. Pomagają one szczególnie w wyjaśnieniu jego historycznego oraz historiozbawczego charakteru. *Chronos* w starożytnym języku greckim wskazywał na ilościowy i mierzalny charakter czasu. Oznaczał więc obiektywny i kosmiczny upływ czasu jako *continuum*. Termin ten był stosunkowo zbliżony do późniejszego linearnego rozumienia czasu. W takim też sensie pojawia się on w Nowym Testamencie, w którym występuje 54 razy. Przykładem jest chociażby historia mędrców przybyłych ze Wschodu, których Herod pyta o „*chronon tou fainomenou asteros*” – czas ukazania się gwiazdy (Mt 2,7)⁹². Pojęcie *chronos* ustępuje jednak w Biblii terminowi *kairos*⁹³. Samo greckie *kairos* oznaczało początkowo porcję, symetrię, właściwy punkt czy zachowanie stosownej miary. Dopiero po długiej ewolucji semantycznej na pierwszy plan wysunęły się skojarzenia z czasem w rozumieniu krytycznego momentu czy rozstrzygającej chwili. Gdy słowo *kairos* pojawiło się w Piśmie Świętym, posiadało już długą historię swojego rozwoju. Idąc za Czesławem Bartnikiem, biblijny *kairos* można nazwać czasem w sensie personalistycznym – czasem osoby⁹⁴. Oznacza on stosowną chwilę, moment, w którym człowiek zostaje włączony w dialog z Bogiem. W ten sposób termin ten rozumieli już tłumacze Septuaginty, którzy użyli go około 300 razy, aby podkreślić zbawczy i personalistyczny charakter czasu. *Kairos* w LXX to dzieło Boga, nie zaś skutek kosmicznego losu – jest to dar, który domaga się ludzkiej odpowiedzi. Jeszcze bardziej widoczne jest to w Nowym Testamencie, który

⁹¹ „Próbowałem dowieść, że drogą do odparcia tej pokusy [metafizyki wiecznego teraz] jest myślenie o Bogu w bardziej biblijny sposób jako o przyszłości świata, oraz o wcieleniu jako o przybyciu przyszłości do świata” – stwierdza amerykański teolog. J.F. Haught, *Resting on the future*, 137.

⁹² S. Bielecki, *Chrześcijanin i czas według listów św. Pawła* (Lublin 1999) 39.

⁹³ S. Bielecki, *Kairos chrześcijanina w ujęciu listów św. Pawła* (Lublin 1996) 66–67.

⁹⁴ W. Jaźniewicz, *Filozofia i teologia czasu...*, 235–276.

używa słowa *kairos* 87 razy⁹⁵. „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię!” – woła Chrystus na początku Ewangelii według św. Marka (Mk 1,15). Spełniający się *kairos* domaga się ludzkiej reakcji, nawrócenia – jest to czas dotyczący sensu egzystencji człowieka. *Kairos* jest też obietnicą, bowiem wskazuje na bliskość królestwa Bożego. Warto zauważyć, że słowa zapisane w Mk 1,15 są uważane za najstarszy ewangeliczny logion Jezusa.

W Nowym Testamencie można także znaleźć dwa inne słowa wskazujące na czas – 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 pełni⁹⁶. 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 Bogiem⁹⁷. Jak widać terminy *semeron* oraz *nun* pozwalają lepiej odczytać biblijne *kairos*, wskazując na jego chrystocentryczny i soteriologiczny charakter.

Z przeprowadzonej analizy wynika, że pojęcie *kairos* oznacza jakościowy i personalistyczny aspekt czasu i wskazuje na jego zbawcze spełnienie w Chrystusie. *Kairos* jest przestrzenią, a nawet sposobem działania samego Boga. Zawiera w sobie Boże obietnice i domaga się ludzkiej odpowiedzi. Takie ujęcie czasu bardzo dobrze koresponduje z wizją Boga jako Omegi. Nie jest błędem stwierdzenie, że biblijny *kairos* mówi o przychodzeniu Boga Omegi oraz o antycypacji „teraz” człowieka w eschatologicznej pełni,

⁹⁵ S. Bielecki, *Chrześcijanin i czas...*, 54–57.

⁹⁶ S. Włodarczyk, *Realizacja zbawienia „dziś” w Chrystusie. Sēmeron w soteriologii Łukasza* (Lublin 1989) 11–19.

⁹⁷ S. Bielecki, *Chrześcijanin i czas...*, 138.

co dokonuje się dzięki Bożej Obietnicy. Przyjmuje się jednak, że *kairos* nie oznacza czasu obiektywnego czy kosmicznego – pojęcie to dotyczy egzystencji człowieka i nie odnosi się do świata obiektów. Obok *kairos* istnieje przecież czas rozumiany jako *chronos*, czas linearny będący konsekwencją przyszłości. *Chronos* oznacza czas obiektywny, podczas gdy *kairos* jest raczej czasem subiektywnym – czasem osoby. Na podstawie danych egzegetycznych nie da się wykazać, że *chronos*, podobnie jak *kairos*, miałby antycypować w jakiś sposób w Omedze. Trzeba jednak dostrzec, że *chronos* i *kairos* oznaczają w Piśmie Świętym dwa aspekty jednej rzeczywistości i nie można tych pojęć sztucznie od siebie oddzielać. Nie powinno się mówić o dwóch różnych czasach biblijnych, lecz o jednym czasie, który posiada dwojaki charakter. Przecież Biblia nie oddziela historii zbawienia od powszechnej historii świata – nie stanowią one jakiś oddzielnych eonów, lecz razem tworzą jedność. Historia zbawienia jest częścią historii kosmicznej i nadaje jej sens – tak samo *kairos* wpisuje się w *chronos*, przez co cały czas posiada soteriologiczne znaczenie. Przykładem jest tu piąty rozdział pierwszego Listu św. Pawła Apostoła do Tesaloniczan, w którym jest mowa o czasach – *tōn chronōn* oraz o chwilach – *tōn kairōn* (1 Tes 5,1). Obydwa aspekty czasowości budują wspólną przestrzeń nadejścia dnia Pańskiego. Ważne jest dodatkowo, że obydwie terminy zostały poprzedzone przez Pawła Apostoła rodzajnikiem *tōn*. Wskazuje to, że eschatologiczne spełnienie nie dokona się w jakimś wyidealizowanym przyszłym eonie, lecz będzie związane z realną historią. Dzięki temu, że czas *chronos* implicite zawiera aspekt *kairos*, konkretna historia świata może być historią zbawienia. Innymi słowy, zbawienie, które obiecuje Bóg, nie jest czymś oderwanym od obiektywnych dziejów człowieka i świata.

Powyższy zarys biblijnej koncepcji czasu pokazuje, że jest ona ściśle związaną z Bożą Przyszłością. Wiele wskazuje na to, że rozumienie czasu w Piśmie Świętym było ukształtowane nie tyle przez greckie czy mezopotamskie wpływy, ile przez konkretne religijne doświadczenie Izraela. Było to zaś doświadczenie Boga, który działa w historii – Boga, który daje swoje obietnice, pozostaje im wierny i realizuje je. Ma rację John Haught, gdy twierdzi, że to właśnie Objawienie otworzyło horyzont historii dla ludzkości, która zaczęła dostrzegać, że czas nie jest podporządkowany mitycznemu fatum, lecz jego sensem jest zbawczy dialog z Bogiem⁹⁸. Doświadczenie Boga Obietnicy pozwoliło dostrzec, że historia, poprzez dokonujący się w niej transcendentalny dialog, stanowi przestrzeń wyzwolenia⁹⁹. Każde wyzwolenie opisane w historii zbawienia, jak wyjście

⁹⁸ J.F. Haught, *The revelation of God*, 33–34.

⁹⁹ J.F. Haught, *What is religion*, 63.

z Egiptu czy wyzwolenie z niewoli babilońskiej, było antycypacyjnym znakiem eschatologicznej przyszłości. Przyszłość ta nadeszła zaś w osobie i dziele Jezusa Chrystusa, który jako Omega jest pełnią czasu. Trzeba zatem dostrzec szczególny prymat Omegi w biblijnym ujęciu czasu. Bóg stwarzając świat, zapoczątkował czas, dlatego jest jego Alfą. Bóg jest jednak przede wszystkim Omegą, czyli celem i sensem historii. Czas w Piśmie Świętym nie jest prostym następstwem temporalnej i kauzalnej przeszłości, lecz stanowi *continuum* skierowane ku przyszłości, która otwiera się dzięki Bożym obietnicom. Natomiast dzięki Wcieleniu Syna Bożego, Omega nie jest tylko celem, ale także stanowi centrum historii. Podsumowując, można stwierdzić, że biblijne rozumienie czasu jest kompatybilne z metafizyką przyszłości i może być uznane za jej źródło oraz inspirację.

3.2.2. Przyszłość jako paradygmat transcendencji

Według metafizyki przyszłości Bóg jest Absolutną Przyszłością. Przymiotnik „absolutna” wskazuje, że nie chodzi tu o żadną przygodną przyszłość, która miałaby być prostym następstwem ciągu przyczynowo-skutkowego. Według wizji antycypacyjnej Bóg nie jest przyszłością w sensie temporalnym, ponieważ jego istnienie nie ogranicza się w żaden sposób do kosmicznej historii. Boża przyszłość nie jest kategorią fizykalną, lecz dotyczy ontologii, co zostało szczegółowo wyjaśnione w drugim rozdziale niniejszej dysertacji. Wynika z tego bezpośredni wniosek – metafizyczna przyszłość jest paradygmatem transcendencji. Myśl tę najjaśniej wyrazili Jürgen Moltmann, którego idee miały zasadniczy wpływ na antycypacyjną wizję Johna Haughta¹⁰⁰. Profesor z Georgetown sam chętnie podkreśla, że skoro *divine action* jest zstępującym ruchem tego, co przed nami (*up ahead*), to przyszłość jest „miejscem” czy „płaszczyzną” Bożego istnienia¹⁰¹. Jest to zasadniczy postulat metafizyki przyszłości, która twierdzi, że cała realność bytu spoczywa na przychodzącej przyszłości, zgodnie z zasadą: *esse est advenire*¹⁰². 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

¹⁰⁰ J. Moltmann, *Religion, revolution and...*, 195–199.

¹⁰¹ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 163.

¹⁰² Tamże, 170.

transcendencji¹⁰³. Rodzi się jednak pytanie o to, czy jest to idea biblijna? Czy odwołanie się do nowotestamentalnej kategorii Omegi jest wystarczające, aby utrzymać twierdzenie o przyszłości jako transcendentnej dziedzinie Bożego istnienia?

Jak zauważa Harald Wagner w niemal wszystkich religiach niechrześcijańskich świat bogów jest w jakiś sposób uwikłany w świat ludzi¹⁰⁴. W starożytnych wierzeniach istniały pewne intuicje transcendencji, lecz nie pozwalały one rozumieć jej w sposób absolutny – sami bogowie posiadali przeważnie charakter antropomorficzny i quasi-przygodny. Bardzo często byli oni uważani za element fizycznej rzeczywistości. Pojawiały się wprawdzie pewne próby metafizycznej interpretacji bóstwa, zazwyczaj prowadziły one jednak do różnych form panteizmu. Wyrafinowany starożytny panteizm kazał rozumieć świat jako pozorny przejaw boskiej rzeczywistości, tak jak mówiły o tym tradycje indyjskie czy niektóre filozofie greckie. Ewentualnie prowadził on do wniosku, że świat jest modalnym wynikiem auto-ewolucji bóstwa. Idea ta powróciła także w nowożytnych nurtach, jak chociażby w heglizmie. Objawienie biblijne stanowi więc radykalny przełom w rozumieniu rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Już w Starym Testamencie Bóg jest absolutnym Stworzycielem, zaś świat w żaden sposób nie jest dziedziną 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 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 określeń „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 oczywiście 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

¹⁰³ Ujęcie to jest bardzo dokładnie opisane przez Haughta w szóstym rozdziale książki *The New Cosmic Story*, której obszerny fragment był cytowany właśnie w podobnym kontekście podczas omawiania epistemologicznej funkcji nadziei. J.F. Haught, *The new cosmic story*, 93–110.

¹⁰⁴ H. Wagner, *Dogmatyka*, 349.

i Który przychodzi, Wszechmogący” (Ap 1,8). Tekst ten został już szczegółowo omówiony, zarówno w kontekście metafizyki Johna Haugta, jak i samej teologii Jürgena Moltmanna. Nie ma więc potrzeby, aby poddawać go ponownej analizie. Wystarczy wspomnieć, że Moltmann zwrócił największą uwagę na słowo *erchomenos*, tłumaczone na język polski jako „który przychodzi” lub „przychodzący”¹⁰⁵. 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*¹⁰⁶. 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. Wspomniano już, że w Biblii istnienie Boga poza czasem wyraża hebrajskie słowo *’ôlam* (wiek, wieczność)¹⁰⁷. 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 właśnie wieczność. Wydaje się zatem, że to raczej wieczność jest głównym paradygmatem transcendencji, nie zaś przyszłość. Trzeba przyznać, że takim tropem przeważnie podążała myśl chrześcijańska. Św. Augustyn postrzegł Bożą transcendencję według kategorii *nunc aeternum* – wiecznego teraz, które zawsze

¹⁰⁵ P.Cz. Bosak, *Słownik grecko-polski do Nowego Testamentu*, hasło: *ἐρχομαι* (Pelplin 2001) 254.

¹⁰⁶ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, 240–244.

¹⁰⁷ STB, hasło: *czas*, 173–175.

trwa w Bogu i jest wyjęte z chronologicznej liczni czasowej¹⁰⁸. 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 przemija¹⁰⁹. Ciekawe jest jednak, że Augustyn odnajdował w boskiej transcendencji pewną przestrzeń dla przyszłości. W tym kontekście warto przytoczyć fragment jego z Wyznań:

„Kto powie, że jest tylko czas terażniejszy, bo owych dwóch pozostałych nie ma? Może raczej jest tak, że wszystkie te trzy dziedziny istnieją i że czas z jakiejś kryjówki się wyłania, gdy z przyszłego staje się terażniejszym, i w jakąś kryjówkę się pogrąża, kiedy się z terażniejszego przeszłym staje? Prorocy, którzy przyszłość zapowiadali, gdzieżby te rzeczy przyszłe widzieli, jeśli ich jeszcze nie było? (...) A więc i przyszłość, i przeszłość istnieje”¹¹⁰.

Bardzo ciekawym jest fakt, że nawet teolog pozostający pod tak mocnym wpływem myśli greckiej, dochodzi do wniosku o aktualnym istnieniu przyszłości. Nie rozumie on jeszcze jej w sposób metafizyczny, lecz temporalny – obok przeszłości jest ona częścią historii. Mimo to płaszczyzną jej istnienia jest *nunc aeternum* Boga, będące paradygmatem Bożej transcendencji względem czasu. 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. Niemniej jednak trzeba dostrzec, że teologia chrześcijańska przeważnie operowała pewną intuicją, która kazała łączyć przyszłość z Bożą transcendencją. Dotyczy to nawet krytykowanych przez Haughta rozwiązań teologicznych, które uważa on za obarczone „metafizyką wiecznego teraz”. Nie ma bowiem wątpliwości, że idea *nunc aeternum* Augustyna do takich koncepcji właśnie należy. Bardzo ciekawe są jednak motywy, które kazały Hippo-nacie – zwolennikowi „wizji analogicznej” – włączyć przyszłość w przestrzeń Bożej wieczności. Były to przesłanki biblijne, a konkretnie – doświadczenie proroków, którzy widzieli i przepowiadali obiecaną przez Boga przyszłość. Warto przypomnieć, że według Haughta to właśnie doświadczenie Bożej Obietnicy, które w Piśmie Świętym najmocniej wyrażają teksty prorockie, jest głównym argumentem biblijnym za przyjęciem wizji antycypacyjnej. Zatem sama struktura Objawienia i jego profetyczny charakter sugerują, że przyszłość może być paradygmatem transcendencji lub przynajmniej powinna być

¹⁰⁸ S. Bielecki, *Chrześcijanin i czas...*, 138.

¹⁰⁹ Św. Augustyn, *Wyznania* [I, 6], 27.

¹¹⁰ Tamże [XI, 17], 269.

włączona w domenę Bożego *nunc aeternum*, jak chciałby tego Augustyn. W ciekawy sposób wypadają w tym kontekście następujące słowa Haughta:

„Biblijne rozumienie Boga (...) wyłania się ze świadomości przepełnionej 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, transcendujące naszą małą zdolność przewidywania”¹¹¹.

Doświadczenie Bożych obietnic przekracza ludzkie oczekiwania – nadzieja jest czymś więcej niż optymizm czy życzeniowość. Obietnica, która jest treścią Objawienia, transcenduje naturalne 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 Omegi. Przyszłość jest transcendentną dziedziną jego królestwa, z którego przybywa, i które zostało nam obiecane. Warto w tym miejscu przypomnieć opinię Carla Braatena, który analizując przepowiedanie 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, że „Boża transcendencja może być dziś pojmowana jako absolutna moc przyszłości. Bóg przychodzi nie «z góry», lecz z tego, co «przed nami»”¹¹². Rodzi się wobec tego ważny wniosek – nowotestamentalne nauczanie o królestwie Bożym jest kolejną ważną przesłanką, która pozwala patrzeć na przyszłość jako na paradygmat transcendencji.

Jakie jednak stanowisko należy przyjąć wobec stwierdzenia, że Bóg przybywa „od przodu” (*from ahead*), nie zaś „z góry” (*from above*)? Haught stawia taką samą tezę jak Braaten, aby przeciwstawić metafizykę przyszłości uproszczonej wizji platońskiej, która prawdziwą dziedzinę bytu widziała 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 „*from ahead*”.

Jak wspomniano transcendencja w Piśmie Świętym dotyczy nie tylko czasu, ale także przestrzeni. Ekstrapolując współczesne pojęcia, można stwierdzić, że Bóg przekra-

¹¹¹ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 67.

¹¹² C.E. Braaten, *The future of God*, 68.

cza wszystkie wymiary czasoprzestrzenne – znajduje się więc nie tylko „przed” czasoprzestrzenią, ale także „poza” lub „ponad” nią. W Starym Testamencie wyrażał to przede wszystkim symbol obłoku¹¹³. 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 analogicznej, którą Haught uważa 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)¹¹⁴. 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 dojrzałe. Warto dostrzec, że historia zbawienia oraz proroctwa w 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 przyszłości.

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

¹¹³ 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).

¹¹⁴ STB, hasło: *obłok*, 590–592.

utożsamiane z temporalną terażniejszością. Kwestia ta pojawiła się przy analizie chrystologicznego określenia *nun* (teraz). Jak się okazało „teraz” Chrystusa oznacza obecność, ale wskazuje także na przyszłość, posiada więc charakter antycypacyjny. Podobnie opisywana w Biblii wieczność Boga nie może być w prosty sposób utożsamiona z doczesną terażniejszością – tak samo, jak nie jest ona ani temporalną przeszłością, ani temporalną przyszłością. Bóg nazywa samego siebie mianem Alfy i Omegi, stanowi *protos* i *eschatos*, jest *arche* i *telos*. Są to jednak 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 przyszłość 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. Hans Urs von Baltasar pisze o tym następująco:

„Ponieważ wieczność «przed czasem» i wieczność «po czasie» nie mogą być dwoma przez czas oddzielonymi od siebie wiecznościami, lecz są jednym i jedynym trwaniem Boga, dlatego dla nas wieczność naszego życia w idei Bożej (...) i wieczność następująca «po czasie», w naszym zmartwychwstaniu, stanowią w Bogu jedną nierozzerwalną całość”¹¹⁵.

Biblijne *ôlam* nie jest więc 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. Amerykański teolog nie dostrzega jednak głębi ukrytej w objawieniu się Boga jako *telos* i *arche*. Bóg jest przecież także Alfą. Oznacza to, że również przeszłość stanowi paradygmat transcendencji. Szkoda, że obok wizji antycypacyjnej Haught dostrzega tylko

¹¹⁵ H. U. von Baltasar, *Eschatologia w naszych czasach* (Kraków 2008) 75–76.

wizję analogiczną i archeologiczną (metafizykę wiecznego teraz i metafizykę przeszłości). Pismo Święte ukazuje natomiast także wizję anamnetyczną. Teraźniejszość 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 oczekiwania¹¹⁶.

3.2.3. Eschatologiczne spełnienie w Bogu

Tym, co w zasadniczy sposób odróżnia metafizykę przyszłości Johna Haughta od czystego procesualizmu Alfreda Northa Whiteheada, jest zagadnienie ontycznego spełnienia bytu. W procesualizmie każde zdarzenie, które już się dokonało, należy do świata aktualnego, rozumianego jako kauzalna przeszłość. W takim sensie istoty aktualne nie tyle spełniają się, ile przemijają. Ich spełnienie bytowe może jednak dokonać się poprzez włączenie ich historii w historię nieustannego stawania się Boga. Dzięki temu dokonane zdarzenia nie zostają utracone, ale mogą być zachowane w niekończącym się procesie nadmiotowej natury Boga. Procesualizm nie pozwala jednak łączyć ontycznego spełnienia bytu z kategorią końca jako *eschatos* – miejsce jakkolwiek rozumianego końca zajmuje nieustanny proces. Zupełnie inaczej na to zagadnienie spogląda metafizyka przyszłości. Według wizji antycypacyjnej Bóg w swojej naturze w żaden sposób nie może być utożsamiony z procesem czy z heglowską ewolucją ducha. Warto w tym kontekście przywołać jeszcze raz słowa Jürgena Moltmanna: „Istnienie Boga jest w Jego przychodzeniu, a nie w stawaniu się. Toteż Jego istnienie nie przeminie, gdy wreszcie nadejdzie”¹¹⁷. Metafizyczna koncepcja Haughta, podobnie jak teologia nadziei, pozwala skojarzyć przychodzenie Boga z eschatologią. Absolutna Przyszłość, chociaż nieustannie przychodzi, to jednak jeszcze w pełni nie nadeszła¹¹⁸. Jej ostateczne przyjście przeprowadzi byt

¹¹⁶ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 66.

¹¹⁷ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, 241.

¹¹⁸ J.F. Haught, *Science and faith*, 145.

ze sfery antycypacji, do sfery eschatologicznej realizacji. Bóg nie jest bowiem procesem, lecz biblijną Omega. Dlatego spełnienie rzeczywistości nie może polegać na ciągłym stawaniu się, lecz przynależy ono do dziedziny *eschatos*. John Haught, jako teolog katolicki, mówi w tym miejscu o „przyszłym przychodzeniu Boga” (*the future «coming of God»*), które rozumie zgodnie z biblijnym wołaniem *Maranatha* – przyjdź Panie Jezu (1 Kor 16,22; Ap 22,20)¹¹⁹. Chrystus Omega przychodzi, aby nadejść ostatecznie i przynieść kosmiczne zbawienie. Warto przyjrzeć się głębiej temu, w jaki sposób amerykański teolog ujmuje eschatologię oraz zestawić jego naukę z innymi opiniami teologicznymi i danymi biblijnymi.

Eschatologiczną wizję Haughta najlepiej jest nazwać koncepcją kosmiczną. Już wcześniejsze analizy pokazały, jak ważny dla profesora z Georgetown jest wątek powszechności zbawienia, które dotyczy nie tylko człowieka, ale całego stworzenia. Obietnica dana Abrahamowi posiada wymiar kosmiczny – dlatego eschatologia charakteryzuje się uniwersalnym zakresem. Zdaje się, że największy wpływ na powyższy pogląd miała twórczość Teilharda de Chardin. Kosmiczny dryf stworzenia ku Omedze jest tu bowiem ważniejszy, niż ujmowanie przez Boga procesualnych zdarzeń, jak chciałby tego Whitehead. Wprawdzie idea procesualna także nadaje pewien koloryt eschatologii Haughta, zwłaszcza w jej indywidualnym aspekcie. Wątek ten jest jednak w jego pismach marginalny. Dlatego najpierw należy skupić się na perspektywie kosmicznej. Jest to bowiem optyka, którą profesor z Georgetown posługuje się, aby wręcz zredefiniować pojęcie „eschatologia”. Tradycyjnie teologia rozumie ten termin po prostu jako naukę o rzeczach ostatecznych i to najczęściej w odniesieniu do człowieka. Haught charakteryzuje zaś eschatologię następująco:

„Eschatologia jest w swej istocie nadzieją na spełnienie oraz nowe stworzenie *tego* ewoluującego kosmosu, nie jest zaś życzeniem, aby innym światem zastąpić ten, w którym obecnie żyjemy. Kompletna nieciągłość pomiędzy «obecnym wiekiem», a «wiekiem, który ma nadejść», byłaby niezgodna z dobrą nowiną o nadchodzącym królestwie Bożym. Taka nieciągłość zmuszałaby do zanegowania wrodzonej dobroci stworzenia oraz Bożej Inkarnacji w nasz obecny świat”¹²⁰.

Pierwsza kwestia, na którą należy zwrócić uwagę, jest połączenie eschatologii z kategorią nadziei: *eschatology is hope* – eschatologia „jest” nadzieją. Haught odwołuje się do tego pojęcia, aby przeciwstawić eschatologię postawie życzeniowości, zgodnie

¹¹⁹ J.F. Haught, *God after Darwin*, 160.

¹²⁰ Tamże, 161.

z antynomią *to hope – to wish*. Według amerykańskiego teologa doświadczenie Obietnicy pozwala na wejście w eschatologiczną nadzieję, dotyczącą ostatecznego spełnienia świata. Spełnienie to będzie czymś zupełnie innym niż ludzkie oczekiwania i pragnienia, ponieważ przynależy ono do przestrzeni Absolutnej Przyszłości. Będzie więc ono dziełem samego Boga – nowym stworzeniem. Poznanie przyszłości, która jest paradygmatem transcendencji, dokonuje się tylko na drodze antycypacji, czyli w porządku wiary i poprzez nadzieję. Dlatego eschatologia przerasta nawet najpobożniejsze życzenia człowieka. Do kategorii takich życzeń Haught zalicza zaś marzenie o „innym” świecie, który miałby zastąpić ten obecny. Święty Cyprian powiedział przed wiekami słynne słowa: „*salus extra Ecclesiam non est*”¹²¹. Nawiązując do tej historycznej tezy, można stwierdzić, że nie tylko „poza Kościołem”, ale również „poza stworzeniem” nie ma zbawienia. Eschatologicznym środowiskiem zbawienia człowieka nie będzie jakiś nowy świat, lecz ten sam kosmos, w którym obecnie żyjemy – zostanie on jednak poddany diametralnemu przeobrażeniu. Dlatego *eschatos* będzie końcem w znaczeniu „spełnienia”, nie zaś „unicestwienia”. To właśnie ta rzeczywistość, do której należymy i której doświadczamy, jest przedmiotem obietnicy o nadejściu królestwa Bożego.

Jak widać, wyrażenie „nowe stworzenie” nie oznacza według Haughta drugiego aktu stwórczego Boga, lecz wskazuje na ontyczną transformację dotychczasowego stworzenia. Ciągłość pomiędzy historią a eschatologią jest dla amerykańskiego teologa głównym paradygmatem nauki o rzeczach ostatecznych. Najciekawsze jest, że jego uzasadnienie jest oparte nie na argumentacji filozoficznej, lecz biblijnej. Profesor z Georgetown przypomina, że Bóg stworzył cały świat jako dobry (Rdz 1,1–2,4a), więc jego przeznaczeniem nie może być unicestwienie. Potwierdzeniem tego jest zaś Wcielenie – Chrystus bowiem, przyjmując ludzką naturę, przyjął także cały biologiczny aspekt bycia człowiekiem. Historia kosmicznej ewolucji, która jest zapisana w ludzkiej naturze, została więc ostatecznie afirmowana przez Boga w Jezusie Chrystusie, prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku. Ta inkarnacyjna afirmacja stanowi obietnicę eschatologicznej przemiany całego kosmosu. Jak stwierdza Haught, „Bóg chrześcijańskiej wiary jest zatroskany transformacją świata ku intensyfikacji piękna”, która będzie ostatecznie „transformacją całego kosmosu w rozciągające się ciało Chrystusa”¹²². Wyrażenie „ciało Chrystusa” oczywiście trzeba rozumieć w tym miejscu na sposób metaforyczny, nie zaś sub-

¹²¹ Sancti Thasci Caecili Cypriani, «Epistula 73 [21]», CSEL vol. 3, pars 2 (Wien 1878) 795.

¹²² J.F. Haught, *Making sense of evolution*, 85.

stancjalny. Termin ten wyraża ideę Teilharda dotyczącą powszechnej omegalizacji stworzenia. Według niej kosmos, którego człowiek jest częścią, zostanie ostatecznie włączony w zbawczy porządek Kościoła, który już teraz jest mistycznym Ciałem Chrystusa¹²³. Ponieważ Wcielenie miało znaczenie kosmiczne, równie uniwersalny charakter będzie miało eschatologiczne zbawienie. Innymi słowy – John Haught wierzy, że w Chrystusie kosmos będzie zbawiony razem z człowiekiem. Pogląd ten radykalnie odbiega od wielu nurtów teologicznych XX wieku. Najbardziej kłóci się zaś z ideą „zmartwychwstania w śmierci”, głoszoną w ostatnich latach najgorliwiej przez Gisberta Greshake.

Zwolennicy idei zmartwychwstania w śmierci utrzymują, że katolicki dogmat o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny nie mówi jedynie o szczególnym przywileju, jaki otrzymała Matka Boża, lecz dotyczy absolutnie każdego człowieka. Z teologicznego punktu widzenia dogmat ten faktycznie stoi na straży prawdy o udziale ludzkiej natury w zmartwychwstaniu Chrystusa. Czy oznacza to jednak, że udział ten realizuje się w przypadku każdego człowieka już w momencie śmierci? Greshake uważa, że tak – zmartwychwstanie nie oznacza według niego przywrócenia do życia zwłok człowieka, lecz to, „że w śmierci cały człowiek ze swym konkretnym światem i historią otrzymuje od Boga nową przyszłość”¹²⁴. Choć sformułowanie to może nasuwać pewne skojarzenia z metafizyką przyszłości, to jednak jego sens radykalnie odbiega od wizji antycypacyjnej. Greshake zakłada bowiem, że materia „w sobie” nie może osiągnąć dopełnienia, zatem w momencie śmierci dokonuje się jej ekstatyczne odrzucenie. W jego koncepcji *eschatos* jawi się jako oddzielny eon, jako rzeczywistość istniejąca równolegle do doczesności. Nawet jeśli człowiek ze swoim „światem i historią” otrzymuje od Boga „nową przyszłość”, to nie można tego samego powiedzieć o kosmicznej historii świata. Idea zmartwychwstania w śmierci nie pozwala na zachowanie *continuum* pomiędzy historią a eschatologią. Królestwo Boże nie jest tu już czymś, co „przychodzi” – lecz czymś, w co się „wkracza”, uciekając spod jarzma materii. W najbardziej skrajnej interpretacji jest to więc idea gnostycka.

Z taką koncepcją nie mógł się zgodzić Joseph Ratzinger, który jako jeden z pierwszych teologów próbował obalić teorię zmartwychwstania w śmierci. Szczególny sprzeciw wyrażał wobec tezy o niedopełnialności materii oraz krytykował koncepcję czasu,

¹²³ KKK 805: „Kościół jest Ciałem Chrystusa. Przez Ducha Świętego i Jego działanie w sakramentach, przede wszystkim w Eucharystii, Chrystus, który umarł i zmartwychwstał, tworzy wspólnotę wierzących jako swoje Ciało”.

¹²⁴ G. Greshake, *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej* (Poznań 2010) 85.

którą implicite przedstawia Greshake. Ratzinger zauważył, że tezy te prowadzą do radykalnego oderwania eschatologii indywidualnej od eschatologii powszechnej – historia człowieka, który otrzymuje po śmierci „nową przyszłość”, nie ma już nic wspólnego z historią i przyszłością reszty stworzenia¹²⁵. Jest to w jakiś sposób regres ku starożytnym eschatologiom Wschodu, które operując cykliczną koncepcją czasu, z jednej strony naturalizowały los człowieka po śmierci, z drugiej zaś całkowicie odrywały ten los od dotychczasowej rzeczywistości ludzkiego bytowania¹²⁶. Greshake oczywiście nakreśliła swoją teorię właśnie po to, aby obronić ideę zmartwychwstania przed naturalizacją. Zdaje się jednak, że popada on w drugą ze starożytnych pułapek. Na tym tle wizja Johna Haughta jawi się jako całkowite różna. Według metafizyki przyszłości eschatologia indywidualna jest złączona z eschatologią powszechną jeszcze ściślej niż ma to miejsce nawet u Ratzingera.

Trzeba w tym miejscu dostrzec dwie kwestie, które wyłoniły się przy okazji powyższych analiz. Pierwsza z nich to zagadnienie indywidualnego losu człowieka po śmierci. Druga zaś dotyczy ekologicznej odpowiedzialności człowieka za stworzenie. Jak już stwierdzono, eschatologia kosmiczna i uniwersalna góruje u Haughta nad eschatologią indywidualną. Nie oznacza to jednak, że neguje on chrześcijańską nadzieję na życie wieczne konkretnego człowieka. Amerykański teolog zachowuje w tej kwestii poglądy zgodne z ortodoksją katolicką, jednak stara się wpisać je w szerszy kosmiczny kontekst. Zagadnieniu temu poświęca cały dziesiąty rozdział książki *Science and faith*¹²⁷. Człowiek, który będzie uczestnikiem nowego stworzenia rozumianego w kategoriach kosmicznej transformacji, zachowa swoją bytową tożsamość – jego eschatologiczny los będzie zatem zindywidualizowany. Tradycja katolicka, aby zachować naukę o tożsamości człowieka po zmartwychwstaniu, posługuje się pojęciem duszy nieśmiertelnej, rozumianej najczęściej na sposób tomistyczny. Profesor z Georgetown nie rezygnuje wprawdzie z tej koncepcji, chętniej jednak odwołuje się do idei pamięci Boga, stanowiącej gwarant eschatologicznego spełnienia konkretnego człowieka. Jest to pogląd zbliżony do myśli Ratzingera, który duszę ludzką, będącą podstawą tożsamości człowieka, rozumie nie tylko substancjalnie, ale także relacyjnie, ponieważ to relacja z Bogiem ostatecznie konstytuuje człowieka jako osobę. Haught idzie jednak jeszcze dalej i tę konstytutywną relację rozważa w kontekście całej kosmicznej historii. Według niego nie tylko człowiek, ale

¹²⁵ J. Ratzinger, *Opera omnia*, tom XI, 181–185.

¹²⁶ P. Łabuda, *Śmierć i życie po śmierci* (Tarnów 2007) 20.

¹²⁷ J.F. Haught, *Science and faith*, 133–148.

także „cała ewolucja życia, zostaje wiecznie zachowana w bezpośredniości doświadczenia Boga”, dzięki czemu „wydarzenia z naturalnej i ludzkiej historii nigdy nie zostaną zapomniane”¹²⁸. Nadzieja zmartwychwstania dotyczy więc nie tylko człowieka, ale rozciąga się na całe stworzenie. Oczywiście człowiek będzie miał szczególny udział w eschatologicznym spełnieniu, ponieważ to właśnie w nim ewoluujący kosmos osiąga najwyższą transcendentalną jakość. Dlatego też Chrystus poprzez Wcielenie stał się właśnie człowiekiem, a nie żadnym innym stworzeniem. Nurtuje jednak w pytanie o ewentualną tożsamość bytową innych stworzeń włączonych w eschatologiczne spełnienie. Haught nie udziela w tej kwestii jasnej odpowiedzi. Należy jednak podkreślić, że zgodnie z tradycyjnym ujęciem, jedynie człowiek zachowa swoją indywidualną tożsamość podczas powszechnego zmartwychwstania, ponieważ tylko człowiek posiada duszę nieśmiertelną.

Pytanie o relację pomiędzy eschatologią indywidualną a powszechną prowadzi bezpośrednio do kwestii ekologicznej, której amerykański teolog poświęca bardzo dużo uwagi. Nie jest to główny wątek prowadzonych analiz, należy jednak o nim wspomnieć, gdyż posiada on charakter eschatologiczny. Haught twierdzi, że skoro Boża Obietnica dotyczy całego stworzenia, to pewne ziarna eschatologiczne (*seeds of final eschatological flowering*) zostały rozsiane w całym kosmosie¹²⁹. Zadaniem człowieka jest zaś troska o to, aby te ziarna mogły wzrastać – zgodnie z pierwotnym nakazem Boga, który umieścił Adama w „ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał” (Rdz 2,15). Człowiek nosi w sobie najwyraźniejsze znamiona transcendentalności – przez akty nadziei przekracza on horyzont własnego poznania, by antycypować w Absolutnej Przyszłości. Cały świat jest wychylony ku przyszłości, jednak to człowiek jest na nią najbardziej otwarty. Dlatego powołaniem człowieka jest przygotować świat na przyjście Boga. Tradycyjne podejście ekologiczne skupia się głównie na zachowywaniu środowiska od degradacji. Jednak „zachowanie”, czyli stagnacja, nie jest zadaniem, jakie rzeczywistość otrzymała od Boga. Kosmos jest powołany, by przekraczać siebie i otwierać się na przyszłość. Dlatego profesor z Georgetown pisząc o ekologii, mówi o konieczności przejścia: *from preservation to preparation*¹³⁰. Trzeba przyznać, że jest to idea dosyć niejasna oraz tajemnicza. Haught nie tłumaczy bowiem, na czym konkretnie ma polegać to „przygotowywanie” rzeczywistości. Z pewnością nie można go rozumieć w sposób quasi-pelagiański. Człowiek nie

¹²⁸ J.F. Haught, *Christianity and science*, 161.

¹²⁹ J.F. Haught, *God after Darwin*, 159.

¹³⁰ J.F. Haught, *Resting on the future*, 149–158.

jest autorem zbawienia, *eschatos* nie będzie więc jego dziełem. Co więcej, nauka nie kreśli zbyt optymistycznego obrazu przyszłości i przewiduje raczej różne scenariusze „śmierci” kosmosu. Ten kosmiczny pesymizm pozwalają oczywiście przewyciężyć obietnice samego Boga, który jest zawsze wierny swoim słowom. Trzeba jednak pamiętać, że według metafizyki przyszłości, wszelkie działanie Boga posiada charakter narratywny i dialogiczny, domaga się zatem odpowiedzi. Dlatego Haught stwierdza:

„Jeżeli zawiedziemy i nie ochronimy tych naturalnych procesów, (...) stracimy ostatecznie nasze wrodzone wyczucie jakiegokolwiek *ostatecznego* odnowienia wszystkich rzeczy. Aby zachować żywą nadzieję na nowe stworzenie, musimy obronić integralność tego, co ewolucja już wytworzyła. Nasza własna nadzieja z pewnością umrze, jeżeli pozwolimy na dezintegrację ekosystemu ziemi”¹³¹.

Tak samo jak eschatologia indywidualna jest wpisana w eschatologię powszechną, tak i indywidualna nadzieja człowieka zależy od nadziei, jaką można żywić wobec przyszłego losu świata. Nie oznacza to oczywiście, że ewentualna degradacja środowiska naturalnego przekreśli Bożą Obietnicę. Przyszłość jest dziełem Boga, nie zaś człowieka. Haught chce jednak podkreślić, że od kondycji ekosystemu zależy sama zdolność człowieka do antycypowania w tej obiecanej przyszłości. Może się bowiem okazać, że człowiek nie będzie zdolny do transcendentnych aktów, jeżeli sam pozbawi siebie nadziei. Niszczenie środowiska jest zaś przekreśleniem nadziei, ponieważ jest to postawa, która w samej swej istocie zamyka się na przyszłość. Człowiek, który nie troszczy się o kondycję ekosystemu ziemi, myśli tylko o „teraz”, a zapomina o jakiegokolwiek przyszłości, chociażby tej najbliższej. Nawet jeżeli powszechna eschatologia nie jest uzależniona od kwestii ekologicznej, to jednak eschatologia indywidualna już tak. Zdaje się zatem, że amerykański teolog łączy ekologię z eschatologią, nadając jej charakter moralny. Warto dostrzec zbieżność jego myśli z nauczaniem papieża Franciszka, zwłaszcza tym, które zostało zawarte w Encyklice *Laudato si'*¹³². Jak zauważa Mirosław Kowalczyk, papież przedstawia tam wizję ekologiczną w świetle Chrystusa, wskazując zarazem na jej realistyczny, jak i mistyczny charakter. Tak rozumiana ekologia integralna jest „według Papieża Franciszka, przykazaniem Bożym dla wierzących i dla niewierzących”¹³³.

Przed zakończeniem niniejszej analizy trzeba zadać pytanie o to, na ile eschatologiczna koncepcja Haughta jest zgodna z wizją biblijną. Oczywistym jest, że sam termin

¹³¹ J.F. Haught, *God after Darwin*, 162.

¹³² Papież Franciszek, *Laudato si'* [216–221].

¹³³ M. Kowalczyk, «Przykazanie ekologiczne», RT 63 (2; 2016) 228.

eschatos posiada wyjątkowo biblijne korzenie. Bóg, który w Apokalipsie nazywa siebie mianem Omegi, mówi o sobie także jako o Ostatnim (Εσχατος). W podobnym stopniu biblijny jest motyw „nowego stworzenia”, które w świetle nauczania św. Pawła (Rz 8,22-27) można rozważać w odniesieniu nie tylko do człowieka, ale także do całego kosmosu. Również kwestia włączenia eschatologii indywidualnej w powszechne zbawienie wydaje się jasna – Pismo Święte interesuje się zarówno losem konkretnej osoby, jak i mówi o uniwersalnym *eschatos*, przy czym jedną kwestię ściśle łączy z drugą. Pytanie o biblijne ugruntowanie eschatologii Haughta można więc ograniczyć do dwóch najważniejszych kwestii. Pierwszą z nich jest to, czy według Biblii eschatologia jest „już” zrealizowana czy raczej „jeszcze nie” zrealizowana. Drugą jest zaś relacja zachodząca pomiędzy historią i eschatologią. Rodzi się bowiem najważniejsze pytanie, czy *eschatos* będzie spełnieniem historii kosmicznej w Omedze, czy raczej będzie kosmiczną katastrofą, przerwaniem historii i zupełnie nowym początkiem.

Powracając do pierwszego zagadnienia, należy przywołać myśl Rudolfa Bultmanna. W połowie ubiegłego wieku ten niemiecki teolog przedstawił tezę, zgodnie z którą biblijne nauczanie kreśli przed nami obraz eschatologii „już” zrealizowanej¹³⁴. Dotyczy to szczególnie ewangelicznego przepowiadania Jezusa, który powiedział: „Królestwo Boże nie przyjdzie dostrzegalnie; i nie powiedzą: «Oto tu jest» albo: «Tam». Oto bowiem królestwo Boże pośród was jest” (Łk 17, 20-21). Powyższe słowa sugerują, że *eschatos* nie dotyczy jakiegś uniwersalnej przyszłości, lecz raczej obecnej egzystencjalnej sytuacji człowieka. Czy nie należałoby zatem dokonać redefinicji takich pojęć jak paruzja i zmartwychwstanie oraz przenieść je z poziomu ontologii na płaszczyznę ducha? Skoro królestwo Boże już jest pośród nas, czy nie powinniśmy przestać uporczywie wpatrywać się w przyszłość? Odpowiedź na powyższe pytania nasuwa się sama. Już dotychczasowa analiza wykazała, że Biblia przedstawia wizję eschatologii jeszcze nie w pełni zrealizowanej. W przeważającej ilości zachowanych logionów Jezusa królestwo Boże przepowiadane jest jako rzeczywistość przyszła, która ma dopiero nadejść w czasach ostatecznych. Jeżeli zaś jest ona „już” obecna to na zasadzie antycypacji. Bultmann miał więc tylko częściową rację, gdy twierdził, że eschatologia Nowego Testamentu jest „już” zrealizowana. Augustyn Jankowski, w swojej analizie eschatologii biblijnej, zwraca uwagę na tak zwane tryptyki. Obok starotestamentalnych typów, zapowiadających przyjście Mesjasza, w Nowym Testamencie występują nie jeden, ale dwa antytypy – są nimi

¹³⁴ R. Bultmann, *History and eschatology: The presence of eternity* (Edinburgh 1957).

dwa przyjścia Chrystusa. Starotestamentalny typ oraz dwa nowotestamentalne antytypy tworzą razem tryptyk biblijny. Drugi z antytyków, podobnie jak ten pierwszy, jest czymś rzeczywistym. Zapowiedzi paruzji nie mają więc jedynie charakteru parenezy, lecz mówią eschatologii przyszłej i jeszcze niezrealizowanej¹³⁵. Nie tylko interpretacja typiczna, ale również krytyczne metody egzegetyczne pozwalają dostrzec, że podwójne przyjście Chrystusa kreśli soteriologiczne ramy, które Ojcowie Kościoła wyrażali starożytną formułą „już i jeszcze nie”¹³⁶. Pismo Święte, gdy jest czytane całościowo, pokazuje, że królestwo Boże faktycznie „już” jest pośród nas, lecz „jeszcze nie” w całej swojej pełni. Zdaje się więc, że wizja antycypacyjna Haughta dobrze oddaje tę biblijną ideę. Człowiek dzięki nadziei już teraz jest zdolny antycypować w eschatologicznym spełnieniu, „w nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni” (Rz 8,24). Z drugiej jednak strony eschatologiczna pełnia pozostaje ciągle przed nami, jest transcendentną przyszłością, której „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć” (Kor 2,9).

Zagadnienie relacji eschatologii do historii wydaje się o wiele bardziej skomplikowane, ale jest to tylko pozorna trudność. Po pierwsze, wszystkie biblijne obrazy eschatologiczne każą połączyć *eschatos* z kosmiczną historią. Stary Testament wskazuje na siedem znaków, które mają zapowiadać nadchodzący koniec eschatologiczny: wojna, powszechność znaków apokaliptycznych, trzęsienie ziemi, głód, pomór, wzajemna nienawiść oraz znaki kosmiczne, jak zaćmienie słońca czy spadanie gwiazd. Wszystkie te motywy podejmują także synoptycy w Nowym Testamencie, jak chociażby Łukasz w dwudziestym pierwszym rozdziale, czy Marek w trzynastym rozdziale swojej ewangelii. Również Jan Apostoł wymienia podobne zjawiska apokaliptyczne w Ap 6. Według egzegezy znaki te wskazują na historyczny i kosmiczny realizm zbliżającej się paruzji. Obrazy te są więc czymś więcej niż jedynie parenezą¹³⁷.

Biblijny *eschatos* łączy się z historią człowieka i świata. Czy jednak wspomniane motywy nie wskazują raczej na dramatyczny kres historii niż na jej zbawcze spełnienie? W Starym Testamencie prorok Izajasz podkreślał, że dzień Jahwe będzie katastrofą kosmiczną, po której nastąpi nowe stworzenie (Iz 51; Iz 65–66). Co prawda współczesna egzegeza każe rozumieć jego wypowiedzi metaforycznie – odnoszą się one bardziej do Izraela niż do całego kosmosu. Jednak inaczej rzecz ma się z obrazami z Nowego

¹³⁵ A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu* (Kraków 1987) 18–21.

¹³⁶ M. Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana* (Lublin 2010) 28–45.

¹³⁷ H. Langkammer, «Paruzja Syna Człowieczego (Mk 13)», RTK 21 (1; 1974) 71.

Testamentu, który każe rozciągnąć zakres historii świętej na historię powszechną. Tak jak zbawienie obejmie wszystkie narody i całe stworzenie, tak samo dzień Syna Człowieczego będzie uniwersalnym końcem. Wskazuje to z pewnością, że *eschatos* przyniesie ontyczną nowość. Czy można jednak interpretować ją w kategoriach przemiany i spełnienia dotychczasowej historii? Wydaje się, że jest to dopuszczalna interpretacja, chociaż nie jedyna.

Terminem często wyrażającym w Biblii ideę nowego stworzenia jest greckie słowo *poligenesia*, które można tłumaczyć jako zrodzenie na nowo czy ponowne narodzenie. Jest to jednak słowo o niejednoznacznej genezie, które było w historii używane na różne sposoby. Dlatego egzegeci, analizując chociażby logion z Mt 19,28, przyjmują skrajnie różne interpretacje słów Jezusa¹³⁸. Podobnie było również w historii myśli chrześcijańskiej. Niektórzy starożytni teologowie, jak Ireneusz czy Augustyn, opowiadali się za tym, że nowe stworzenie oznacza ontologiczną przemianę kosmosu. Inni myśliciele uważali, że *eschatos* musi wiązać się z unicestwieniem obecnego świata. Cyprian Kartagiński wyrażał tę ideę, mówiąc o *senectus mundi* – twierdził, że świat się zestarzał i czeka go niechybna śmierć¹³⁹. Jednak współczesna teologia luteraska podkreśla, że przedmiotem Bożej obietnicy w Nowym Testamencie nie jest stworzenie nowego świata (hbr. *barah*), lecz uczynienie obecnego świata nowym (hbr. *asah*). Z drugiej jednak strony Nowy Testament mówiąc o nowym stworzeniu używa słów *ktisis* oraz *poieo*, które mogą być tłumaczone jako grecki odpowiednik *barah*¹⁴⁰. Jak wyraźnie widać, same dane biblijne nie pozwalają na jednoznaczne opowiedzenie się za konkretną interpretacją relacji eschatologii do kosmicznej historii.

Z teologicznego punktu widzenia interpretacja, mówiąca o nowym stworzeniu jako o przemianie, jest jak najbardziej poprawna. Taka koncepcja dobrze współgra z prawdą o transcendentalnym dobru świata, który został stworzony przez Boga. Podkreśla ona również doniosłość historii, a w konsekwencji wagę ludzkich wyborów i decyzji. Również przedstawiony przez Chrystusa obraz Boga Ojca wskazuje, że Stwórca nie dokonał dzieła stworzenia po to, aby je unicestwić. Bóg stanowi *eschatos* świata, czyli koniec rozumiany jako spełnienie, nie zaś jako zguba. Jednak kenoza Chrystusa wskazuje,

¹³⁸ A. Jankowski, *Eschatologia biblijna...*, 124–126.

¹³⁹ M. Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana* (Lublin 2010) 183–198.

¹⁴⁰ Z. Danielewicz, *Ku Bogu...*, 181.

że spełnienie to dokona się na drodze cierpienia i trudów, które dzięki wydarzeniom paschalnym będą mogły mieć znaczenie zbawcze. Obietnicę nowego stworzenia trzeba więc odczytywać zawsze w kontekście słów Jezusa: „Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12,24).

Podsumowując eschatologiczną wizję Haughta, warto jeszcze raz zwrócić uwagę na jej kosmiczny charakter. Amerykański teolog łączy pytanie o indywidualne zbawienie człowieka z nadzieją na powszechne spełnienie kosmosu. Prowadzi to do konkretnych wniosków – człowiek jest powołany i moralnie zobowiązany, aby przygotować świat na ostateczne przyjście Boga. Przyjście Boga jako Omegi będzie chrystologicznym spełnieniem stworzenia, co wskazuje na ontologiczną przemianę całego świata, wraz z jego trwającą miliardy lat historią. Dotychczasowa analiza wykazała, że koncepcja ta posiada faktyczne podłoże biblijne. O wiele lepiej wyraża ona prawdę o chrześcijańskiej nadziei, niż ma to miejsce chociażby w teologii procesu, gdzie nie jest ważne spełnienie, lecz samo stawanie się. Zdaje się również, że antycypacyjna eschatologia Haughta przewyższa ideę „zmartwychwstania w śmierci”, o której pisał Greshake. Metafizyka przyszłości pozwala bowiem zachować tak istotny dla chrześcijaństwa realizm zbawczy. Warto zakończyć w tym miejscu słowami Zbigniewa Danielewicz: „Jeżeli eschatologia nie zawiera w sobie wymiaru eschatologii kosmicznej, staje się nauką gnostycką, zainteresowaną jedynie odkupieniem duszy, bez ciała i reszty świata stworzonego”¹⁴¹.

3.3. Bóg uniżony

3.3.1. Kenoza wewnątrztrynitarna

Tym, co w sposób szczególnie wyróżnia chrześcijaństwo na tle innych religii, także tych abrahamowych, jest dogmat trynitarny. Starożytny symbol wiary *Quicumque*, powstały najprawdopodobniej w V wieku w Arles, zaczyna się od następujących słów: „Ktokolwiek chce być zbawiony, trzeba przede wszystkim, aby zachowywał wiarę katolicką (...). Wiara katolicka polega na tym, abyśmy czcili jednego Boga w Trójcy i Trójcę w jedności”¹⁴². Prawda o jednym Bogu w trzech Osobach jest najważniejszym motywem całej teologii chrześcijańskiej, która od pierwszych wieków istnienia Kościoła próbowała w sposób systematyczny wyjaśnić monoteizm trynitarny. John Haught, jako teolog kato-

¹⁴¹ Z. Danielewicz, *Ku Bogu...*, 177.

¹⁴² Pseudo-Atanazy, «Quicumque», BF [22].

licki, przyjmuje dogmat o Trójcy wraz z całą jego doniosłością oraz bogatą historią hermeneutycznego rozwoju. Dotychczasowe analizy nie skupiały się szczegółowo na tym zagadnieniu. Należy jednak je zgłębić, gdyż konkretny model działania Boga, jaki wyłania się z metafizyki przyszłości, posiada w dużej mierze charakter trynitarny. Wynika to przede wszystkim z biblijnego ugruntowania antycypacyjnej wizji Haughta – jest ona przecież wizją teologiczną, zatem musi w swoim rdzeniu zawierać prawdę o Trójcy. Jak się okazuje, najważniejszym przyczynkiem, który pozwala amerykańskiemu teologii połączyć metafizyczne rozważania z chrześcijańską wiarą w Trójcę, jest idea Boskiej kenozy. Warto odnieść się w tym miejscu do następujących słów:

„Doktryna o Trójcy Przenajświętszej wyłoniła się jako istotna baza pojęciowa chrześcijaństwa, które stara się zrozumieć, w jaki sposób Bóg objawił się w pełni w Jezusie. W konsekwencji nieporozumieniem byłaby próba rozumienia Trójcy w oddzieleniu od zakotwiczenia jej obrazu w pierwotnym chrześcijańskim przekonaniu, że Chrystus «uniżył samego siebie», aby objąć świat, a czyniąc to, stworzył ten świat na nową przyszłość”¹⁴³.

Według metafizyki przyszłości zasadniczym działaniem Boga jest otwieranie świata na nową przyszłość. Dokonuje się to dzięki przychodzeniu Boga jako Absolutnej Przyszłości. Według Haughta dogmat trynitarny rzuca dodatkowe światło na ten dynamizm Boskiego przychodzenia. Dzieje się to dzięki temu, że chrześcijaństwo zawsze interpretuje Trójcę w ścisłej łączności z osobą i dziełem Jezusa z Nazaretu, który w swoim człowieczeństwie jest prawdziwym Objawieniem i Bożą Obietnicą. Profesor z Georgetown sięga więc po intuicję, według której należy skojarzyć kenotyczne uniżenie Chrystusa, czyli „zejście Boga” (*the descent*), z przychodzeniem Boga i z Bożą przyszłością (*the futurity of God*)¹⁴⁴. Już wcześniej zwrócono uwagę na bliskość terminologiczną dwóch motywów biblijnych: *erchomenos* oraz *kenosis*. Jezus jest tym, który przychodzi, oraz tym, który uniża samego siebie. Objawia tym samym jedną rzeczywistość działania Boga. Metafizyczne przychodzenie Boga oraz kenotyczne zejście Boga są dwoma opisaniami jednego działania Boga. „Boże uniżenie [*God's descent*] oraz Bożą przyszłość [*God's futurity*] można rozumieć jako dwie strony tego samego wiecznego samo-ofiarowania się Boga wobec ciągle wyłaniającego się wszechświata” – stwierdza Haught¹⁴⁵. W tym ujęciu przychodzenie Absolutnej Przyszłości zostaje zespolone z kenotycznym dynamizmem Trójcy Świętej. Trynitologia, którą proponuje nam profesor z Georgetown,

¹⁴³ J.F. Haught, *Christianity and science*, 31.

¹⁴⁴ Tamże, 39.

¹⁴⁵ J.F. Haught, *Resting on the future*, 78.

jest więc trynitologią kenotyczną. Jeden Bóg, który jest w trzech Osobach, jako Trójca Święta zawiera w sobie samym wewnętrzny kenotyczny dynamizm. Dynamizm ten warunkuje natomiast działanie Boga jako przychodzenie Przyszłości, które to ostatecznie także jest kenozą. Aby lepiej zrozumieć ten schemat, trzeba przyjrzeć się samemu biblijnemu motywowi *kenosis* oraz myśli teologicznej, która z niego wyrasta.

Słowo kenoza pochodzi od greckiego κενόω, które dosłownie tłumaczyć trzeba jako: czynić pustym, ogołacać, opróżnić lub słabnąć, zanikać¹⁴⁶. W języku angielskim *kenosis* jest oddawane najczęściej jako *self-emptying* (samo-ogółocenie), chociaż Haught używa też wspomnianego już określenia *the descent* (zejście)¹⁴⁷. Termin *kenosis*, a dokładnie jego forma dokonana *ekenosen*, pojawia się w 7 wersecie 2 rozdziału Listu św. Pawła Apostoła do Filipian, który mówi o preegzystującym Logosie, unizającym samego siebie w misterium Wcielenia i Męki¹⁴⁸:

„[Chrystus Jezus] istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił [*ekenosen*] samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stając się podobnym do ludzi” (Flp 2,6-7).

Powyższe słowa starożytnego hymnu, wypowiedziane przez św. Pawła, stanowią jedną z najważniejszych treści chrześcijańskiego orędzia. Wielu biblistów twierdzi, że sam hymn zapisany w Liście do Filipian (Flp 2,6-11) nie jest pochodzenia pawłowego, lecz został opracowany już wcześniej jako tekst liturgiczny. Pomijając trudne zagadnienia egzegetyczne, warto dostrzec, że tekst przedstawia trzy etapy egzystencji Syna Bożego¹⁴⁹. Pierwszy stan to bycie w „postaci Bożej”, co trzeba rozumieć zgodnie z określeniem „być równym Bogu” (Ojcu). Drugim etapem jest kenoza prowadząca do przyjęcia „postaci sługi”. Kenoza wyraża się najpierw przez inkarnację Logosu – Jego osobowe zjednoczenie z ludzką naturą. To radykalne uniżenie jest nie tyle czymś punktowym, ile raczej aktem rozciągniętym w czasie, a nawet wynoszącym się ponad czas – obejmuje całe misterium Jezusa Chrystusa. Wcielenie Chrystusa od początku jest ukierunkowane ku wydarzeniom paschalnym. Śmierć na Krzyżu jest więc w sensie właściwym kenozą wcielenego Syna Bożego. Konsekwencją tego jest trzeci etap egzystencji – „wywyższenie ponad wszystko”. Owe wywyższenie dotyczy nie tylko odwiecznej osoby Syna Bożego, ale

¹⁴⁶ P.Cz. Bosak, *Słownik grecko-polski*, hasło: κενόω, 254.

¹⁴⁷ J.F. Haught, *Christianity and science*, 91–95.

¹⁴⁸ H. Langkammer OFM, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu* (Katowice 1976) 93.

¹⁴⁹ A. Jankowski (red.), *Listy więzienne*, w: *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach, Wstęp – Przekład – Komentarz*, tom VIII (Poznań 1962) 110–116.

też zjednoczonej z Nim i odkupionej przez Niego ludzkiej natury, którą przez Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie wprowadza w stan przebóstwienia. Z teologicznego punktu widzenia hymn z Listu do Filipian można potraktować jako pryzmat, który pozwala patrzeć właściwie na Chrystusa i objawioną w Nim Tajemnicę. Dlatego też Haught odnosi termin kenozy nie tylko do ziemskiego życia Jezusa i Jego śmierci krzyżowej, lecz także do całej prawdy o Bogu – do prawdy o wewnętrznym życiu Trójcy oraz o Bożym działaniu.

Jednym z pierwszych myślicieli, który wyeksponował pojęcie kenozy był Gottfried Thomasius, żyjący w XIX wieku niemiecki duchowny i teolog luterański. Jego stanowisko opierało się na dwóch zasadniczych tezach: 1. człowiek (natura ludzka, byt ludzki) jest zdolny do tego, by przyjąć i być całkowicie przenikniętym przez Boga; 2. Wcielenie Syna Bożego zakłada pewną „redukcję”: samo-ogólenie rozumiane jako kenozę. Aby lepiej zrozumieć te założenia, trzeba przytoczyć pewne rozróżnienie, którego teolog dokonał w stosunku do przymiotów Boga. Dzielił on je na immanentne, czyli wewnętrzne oraz relatywne, czyli wynikające z relacji do świata. Wewnętrzne i istotowe cechy Boże to między innymi miłość, dobro, prawda – konstytutywnie określają one naturę Boga. Te zaś atrybuty, które wynikają z ustosunkowania Boga do stworzonego świata, to chociażby panowanie, wszechmoc czy wszechobecność. Thomasius uważał, że Chrystus poprzez samo-ogólenie nie wyzbył się niczego, co jest istotne dla Jego Boskiej natury, dobrowolnie pozbawił się jednak atrybutów relatywnych. Było to konieczne, by Logos mógł wejść w rzeczywistość na sposób ludzki. W żaden inny sposób to, co nieskończone nie mogłoby znaleźć swojego wyrazu w skończoności natury człowieka¹⁵⁰. Pogląd ten od samego początku był poddany ostrej krytyce, również w środowiskach protestanckich. Trzeba jednak dostrzec, że wyraża on ważną chrześcijańską myśl: Bóg jest „otwarty” dla człowieka i świata, człowiek jest zaś „otwarty” na przychodzącego Boga. W ludzkiej naturze, która jest częścią stworzenia, została ukryta potencja, która pozwala na przyjęcie Boga – bycie uchwyconym przez Tajemnicę, co w pełni dokonało się w człowieczeństwie Jezusa z Nazaretu. Oznacza to, że Stwórca od początku zaplanował zbawienie człowieka,

¹⁵⁰ T. R. Thompson, «Nineteenth-century kenotic christology: The waxing, waning and weighing of a quest for a coherent orthodoxy», w: C.S. Evans, *Exploring kenotic christology. The self-emptying of God* (Oxford 2006) 78–85.

rozumiane nie tylko jako wybawienie od grzechów, lecz także jako przebóstwienie – włączenie w Tajemnicę¹⁵¹. Chrystologia kenotyczna prowadzi więc do reinterpretacji antropologii oraz soteriologii.

O ile John Haught mógłby się zgodzić z powyższymi wnioskami, to jednak samą kenozę rozumie on inaczej niż zaprezentował to Thomasius. Dla niemieckiego teologa uniżenie Boga w Chrystusie wiązało się z pozbyciem się pewnych przymiotów Boskich, nawet jeżeli były one jedynie relatywne. Profesor z Georgetown uważa zaś, że kenozą jest samo-ogłośceniem w rozumieniu daru i ofiary, co nie oznacza jakiegokolwiek wyzbycia się Boskiej mocy. Teza o wyzbyciu się Boskiej mocy mogłaby bowiem prowadzić do pewnej formy monoenergizmu, podczas gdy Kościół uczy o dwóch działaniach Jezusa – Boskim i ludzkim. Jezus Chrystus wielokrotnie działał w imieniu Boga, dokonując cudów, uzdrawiając chorych, czy „palcem Bożym” wyrzucając złe duchy (Łk 11,20). Ponadto wcielony Syn Boży zmartwychwstał, co jest aktem Boskiej wszechmocy, która przewyższa nawet śmierć. Także śmierć na Krzyżu jest aktem Bożej potęgi – chociaż nie umiera bóstwo, lecz człowieczeństwo, to dzięki unii hipostatycznej Bóg przez tę śmierć dokonuje dzieła odkupienia. *Kenosis* Chrystusa nie jest więc rezygnacją z przymiotów Boskich, lecz stanowi ich uniwersalne objawienie. Przez swoje samo-ogłoścenie Syn Boży nie przestał działać jako Bóg, lecz działał jako Bóg będąc w „postaci Sługi” (Flp 2,7). Oznacza to więc, że działanie Boga i Jego wszechmoc w pełni wyraża się w uniżeniu i służbie, czyli w kenozie. *Kenosis* człowieka Jezusa wskazuje zatem na Boskie *kenosis* Logosu, a w konsekwencji na *kenosis* Trójcy Świętej.

John Haught uważa, że centralnym tematem chrześcijańskiego orędzia jest właśnie ta samo-ofiarująca się miłość Boga. Wyraża się ona nie tylko w inkarnacji Logosu czy w wydarzeniach paschalnych, lecz także w Boskich obietnicach, historii zbawienia i przede wszystkim w wylewaniu się Ducha Świętego. Jest to w oczach Haughta niezbędny (*indispensable*) element chrześcijańskiej nauki¹⁵². Kenotyczne działanie Boga ma zatem wymiar uniwersalny oraz trynitarny. „Kenotyczna perspektywa dotyczy nie tylko relacji Boga do osób, ale do całego stworzenia” – stwierdza Haught¹⁵³. Oznacza to,

¹⁵¹ Jest to powrót do istotnej idei soteriologicznej Ojców Kościoła – Syn Boży stał się człowiekiem, aby nas uczynić dziećmi Bożymi. Teza o przebóstwieniu ludzkiej natury była wspólna dla nauki o zbawieniu w całym Kościele starożytnym. Rozwijała się ona nie tylko na Wschodzie, lecz również u Ojców Zachodnich. Jako przykład warto przytoczyć sformułowanie św. Cypriana: „*Quod homo est, esse Christus voluit, ut et homo possit esse, quod Christus est*”. Sancti Thasci Caecili Cypriani, «*Quod idola dii non sint* [11]», CSEL vol. 3, pars 1 (Wien 1868) 28.

¹⁵² J.F. Haught, *Darwin's gift to theology*, 398.

¹⁵³ J.F. Haught, *Christianity and science*, 92.

że *divine action* zawsze jest kenozą i w sposób kenotyczny odnosi się tak do osób (aspekt subiektywny), jak i do całego kosmosu (aspekt obiektywny). Zasada narratywna metafizyki przyszłości ukazuje przychodzenie Boga (*coming of God*) jako przyciągającą siłę atrakcji – stwórczą miłość, która zaprasza, aby świat „stawał się bardziej” (*becoming more*). *Divine action* nigdy nie jest brutalnym przymuszeniem czy inwazją, lecz zawsze stanowi pokorną propozycję i zachętę. Dzieje się tak dlatego, że Bóg jest tym, który nade wszystko kocha, a Jego miłość szanuje wolność stworzenia. Dlatego działanie Boga posiada kenotyczny charakter. Bóg działa zawsze jako unizony, choć jest potężny i wszechmogący. Innymi słowy – termin *kenosis* teologicznie określa relację Trójcy Świętej do świata.

Trzeba pamiętać, że działanie Boga jest przynależne do Jego natury – wynika ono z Jego istoty i nie może być jej przeciwne. Jeśli zatem *divine action* posiada charakter kenozy, to wiele mówi to o samym Bogu, a zwłaszcza o Jego wewnętrznym dynamizmie. John Haught wypowiada wobec tego bardzo ważny postulat:

„W obrazie ukrzyżowanego człowieka, Jezusa z Nazaretu, chrześcijanie rozpoznali objawienie całkowicie samo-ogalającego się Boga. Zupełne samo-wyzbycie się (gr. *kenosis*) Boskiego życia nie jest jednakże ograniczone do historii tego jednego człowieka. Boskie *kenosis*, czy samo-ogołocenie się, jest odwieczną cechą Boga”¹⁵⁴.

Kenoza odnosi się więc nie tylko do relacji Bóg-świat, tak samo jak nie jest to pojęcie ograniczone do misterium Chrystusa. Samo-ogołocenie się charakteryzuje *divine action*, ponieważ wynika z samej natury Boga, jest jego odwieczną cechą i istotową właściwością. Odkupienie dokonane na Krzyżu oraz akt stworzenia świata stanowią natomiast wyjątkową manifestację tego wewnętrznego dynamizmu samo-ogołocenia¹⁵⁵. Działanie Boga wynika z Jego natury – jeżeli jest ono kenotyczne, to również *kenosis* przynależy do natury Boga. Można tak stwierdzić tylko dlatego, że natura Boga realizuje się w trzech Boskich Osobach. Gdyby Bóg nie był Trójcą, to nie mogłoby Go charakteryzować żadne wewnętrzne samo-ogołocenie. Kenoza jest bowiem unizowaniem miłości przez wzgląd na „Drugiego”, jej celem jest zawsze „Drugi” – w innym przypadku byłaby ona jakąś sadystyczną formą egoizmu. Bóg nie jest zaś egoizmem, lecz jak stwierdza św. Jan – „Bóg jest Miłością” (1J 4,8). Miłość ta polega natomiast na relacji samo-ofiarowania się „Drugiemu”. Ponieważ Bóg jest Trójcą, czyli doskonałą wspólnotą trzech

¹⁵⁴ J.F. Haught, *The revelation of God*, 26.

¹⁵⁵ Tamże.

Osób realizujących się w jednej substancji i w jednej naturze, to może charakteryzować Go ten wewnętrzny dynamizm. Jak zauważa profesor z Georgetown, taki obraz Trójcy stanowi samo sedno idei chrześcijańskiej, jest to „obraz Boga samo-ogałającego się, a tym samym wewnętrznie relacyjnego”¹⁵⁶.

Kenotyczne działanie Boga względem świata jest owocem wewnętrznej *kenosis* Trójcy Świętej. Warto dostrzec, że powyższa teza wynika z rozumowania o charakterze redukcyjnym, które przebiega od skutku do przyczyny. Haught na podstawie analizy tego, jak „działa” Bóg, dochodzi do wniosku o tym, jaki „jest” Bóg. Nie jest to oryginalna koncepcja tego teologa. Podobny aksjomat sformułował już Karl Rahner, który mówił, że „Trójca historiozbawcza jest Trójcą immanentną i na odwrót”¹⁵⁷. Teza ta wiąże się z pewnym problemem, który dostrzega Hans Urs von Balthasar – całkowite sprowadzenie odwiecznej i immanentnej Trójcy do Trójcy historiozbawczej może skutkować zredukowaniem Boga do aspektu procesu świata. Oznaczałoby to, że Bóg „staje się” na drodze procesu historii¹⁵⁸. Radykalne i dosłowne przyjęcie powyższego aksjomatu może doprowadzić więc do wizji heglowskiej lub do skrajnej formy teologii procesu, w której Bóg jest utożsamiony z procesem świata. Z drugiej jednak strony nie można wątpić, że działanie Boga jest Jego objawieniem, wynika bowiem z samej Jego natury. Ma zatem rację Rahner, gdy twierdzi, że epistemologicznie nie jest możliwe, aby odróżnić i oddzielać Trójcę immanentną od Trójcy historiozbawczej. Ciekawej odpowiedzi udziela zaś w tym miejscu Ted Peters, który jest ważnym inspiratorem metafizyki przyszłości. Po pierwsze Peters mówi o Trójcy nie tyle historiozbawczej, ile ekonomicznej. Jest to nawiązanie do tradycji patrystycznej, sięgającej już Tertuliana. Ekonomia dla Ojców Kościoła oznaczała oczywiście historię zbawienia, ale pojęcie to obejmowało także stworzenie świata, a nawet wszelkie działanie Boga. Jak można było zauważyć, Haught również szerzej patrzy na objawiającą się Trójcę – jest to u niego raczej Trójca kosmiczna, niż tylko historiozbawcza. Po drugie Peters rozwiązuje poruszany dylemat odwołując się do eschatologii. Według niego Trójca ekonomii jest identyczna Trójcy immanentnej w sensie eschatologicznym. Gdy Bóg będzie już „wszystkim we wszystkich” (1Kor 15,28), to ekonomia zostanie spełniona w eschatologicznej Omedze, a historia w transcendentalny sposób zostanie włączona w immanencję Trójcy¹⁵⁹. Jest to ewidentne

¹⁵⁶ J.F. Haught, *Christianity and science*, 43.

¹⁵⁷ K. Rahner, *The Trinity* (New York 1970) 21–22. Cyt. za: H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, tom II: *Osoby dramatu*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, (Kraków 2003) 478.

¹⁵⁸ Tamże, 476–479.

¹⁵⁹ T. Peters, *God – The world's future*, 215–219.

odwołanie do postulowanej przez Moltmanna tezy o przyszłości jako paradygmacie transcendencji. Wewnętrzny dynamizm Trójcy – immanencja Boga – jest względem świata transcendencją. Ponieważ zaś transcendencja jest przyszłością w sensie metafizycznym, to ostateczne przybycie Boga jako Absolutnej Przyszłości pozwoli na spełnienie się historii w samym Bogu jako Omedze. Trójca ekonomiczna, czy kosmiczna jak u Haughta, jest więc Trójcą immanentną poprzez antycypację w ostatecznym utożsamieniu eschatologicznym. Jest to teza, którą można włączyć w teologiczną osnowę metafizyki przyszłości.

John Haught jest zatem przekonany o istnieniu wewnętrznej kenozy trynitarniej. „*Kenosis* Boga nie jest przygodną właściwością, lecz odwiecznym wymiarem somo-offiarującej się tożsamości Boga” – stwierdza amerykański teolog¹⁶⁰. Samo-ogółocenie się Chrystusa w Jego Wcieleniu, życiu i nauczaniu, a zwłaszcza w wydarzeniach paschalnych, ostatecznie objawia prawdę o immanentnym *kenosis* Trójcy Świętej. Nie można zatem inaczej pojmować Trójcy Świętej, jak tylko patrząc przez pryzmat dzieła i osoby konkretnego człowieka – Jezusa z Nazaretu¹⁶¹. W drugiej połowie XX wieku podobną myśl wyrażał wspomniany już Hans Urs von Balthasar. Uważał on kenozę za klucz do zrozumienia i opisanego wewnątrztrynitarniej, bezinteresownej miłości Boga¹⁶². Haught jednak chętniej niż do tego teologa sięga do twórczości Jürgena Moltmanna, do którego odwołuje się bezpośrednio, gdy omawia List do Filipian¹⁶³. Profesor z Georgetown wskazuje również na encyklikę *Fides et ratio* jako na źródło swojej inspiracji¹⁶⁴. Faktycznie Jan Paweł II sam zachęcał w tym dokumencie do teologicznego pogłębienia motywu kenozy. „Pierwszoplanowym zadaniem teologii staje się w tym kontekście zrozumienie kenozy Boga” – stwierdza papież¹⁶⁵. Warto jednak dostrzec inną konotację, która mogłaby zostać całkowicie pominięta. Chodzi o zbieżność omawianej idei z trynitologią Ryszarda od św. Wiktora, z której chętnie korzysta Denis Edwards, opracowując własny model Boskiego działania. Zdaje się, że Haught nie zna twórczości Edwardsa. Trudno również znaleźć u niego bezpośrednio odniesienia do nauczania wspomnianego Ryszarda. Mimo to warto przytoczyć podstawowy zarys idei tego średniowiecznego mnicha, gdyż przywoływana jest ona w kontekście współczesnego problemu *divine action*. Zdaje się,

¹⁶⁰ J.F. Haught, *The revelation of God*, 26.

¹⁶¹ J.F. Haught, *What is religion*, 73–74.

¹⁶² K. Szwarc, «Wewnątrztrynitarna kenoza Boga źródłem i możliwością kenozy człowieka w świetle teologii Hansa Ursa von Balthasara», WST 24 (2; 2011) 351–364.

¹⁶³ J.F. Haught, *God after Darwin*, 53; J.F. Haught, *Christianity and science*, 93.

¹⁶⁴ J.F. Haught, *Christianity and science*, 43; J.F. Haught, *Resting on the future*, 77.

¹⁶⁵ Jan Paweł II, *Fides et ratio* [93].

że ta średniowieczna trynitologia stanowi trafny komentarz do tezy o kenozie wewnątrztrynitarnej – komentarz, którego u samego Haughta niestety brakuje. Jak zauważa zaś John O'Donnell, tradycja związana z Ryszardem od św. Wiktora, pozwala na zakotwiczenie współczesnej tezy o Boskiej kenozie w szerszym spektrum historii teologii¹⁶⁶.

Żyjący w XII wieku Ryszard od św. Wiktora uważał, że najwyższym wyrazem ludzkiego życia jest samo-transcendująca się miłość, która wychodzi od samej siebie ku innym, by złożyć siebie w ofierze. Ten ruch miłości jest transcendentalnym przekraczaniem własnego bytu, aby osoba mogła odnaleźć siebie w ofierze złożonej z siebie. Szkocki teolog postulował, że w Bogu, który jest doskonały, musi istnieć najdoskonalszy wyraz tej transcendentalnej miłości. Jest to możliwe dzięki temu, że Bóg jest Trójcą. Miłość transcenduje bowiem nie ku sobie samej, lecz ku drugiej Osobie. Ojciec przekraczając swoją miłością własną Osobę, rodzi Syna. Miłość Ojca znajduje odpowiedź w transcendentalnym ofiarowaniu się Osoby Syna. Wzajemna miłość ofiarnicza, która istnieje pomiędzy dwiema Osobami w Trójcy – Ojcem i Synem – jest zasadą ich zjednoczenia w porządku jednej substancji i natury. Ponadto ich wzajemna miłość posiada charakter ekstatyczny, to znaczy wylewa się poza wyłączność relacji dwojga, by stworzyć miejsce dla Osoby trzeciej. Tą trzecią Osobą jest oczywiście Duch Święty, który według Ryszarda powinien być nazwany *condilectus*, czyli współ-kochany. Miłość przekraczająca „granice” własnej Osoby jest więc treścią wewnętrznego dynamizmu trynitarne¹⁶⁷.

W tej koncepcji Syn jest nie tylko idealnym Słowem Ojca w znaczeniu obrazu, ale również jako Słowo stanowi najdoskonalszą odpowiedź na ofiarowaną miłość Ojca. Ojciec daje wszystko Synowi, Syn zaś odpowiada Ojcu całkowitym darem z samego siebie. Ofiara Syna pozostaje niewyczerpana, tak jak niewyczerpany jest wieczny dar rodzenia przez Ojca. Duch Święty natomiast, jak podkreśla Balthasar, pochodzi od Ojca i Syna *per modum liberalitatis*, czyli na sposób szczodrości¹⁶⁸. W wewnętrznym życiu Trójcy miłość Ojca i Syna otwiera się na Ducha Świętego, który jako Osoba Boska jest umocnieniem relacji trynitarnej. Duch Święty „jest” także ekstatycznym wylaniem się Bożej miłości poza „granice” Bóstwa – jest Duchem Stworzycielem i Uświęcicielem.

Powyższy opis relacji, które konstytuują Boskie Osoby, jest pomocny dla wyrażenia idei kenozy wewnątrztrynitarnej. Istotą immanentnego dynamizmu Trójcy jest tu bowiem miłość przekraczająca samą siebie. W tej miłości jedna Osoba (Ojciec) składa

¹⁶⁶ J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara* (Kraków 2005)198–200.

¹⁶⁷ D. Edwards, *Bóg ewolucji*, 34–40.

¹⁶⁸ J. O'Donnell, *Klucz do teologii...*, 199.

się w ofierze Osobie drugiej (Syn), a w konsekwencji obydwie Osoby obdarowane wzajemną miłością, składają się w ofierze Osobie trzeciej (Duch). Osoba trzecia (Duch) również składa siebie w ofierze, czym umacnia i ubogaca relacje wszystkich trzech Osób. Klasyczne predykaty trynitarnie – rodzący, zrodzony, pochodzący – powinny być więc interpretowane w kategoriach ofiary z siebie i transcendentalnego przekraczania własnej Osoby. Jest to więc opis Boskiego *kenosis*, w którym miłość uniżona i ofiarowana jest treścią relacji Trójcy Świętej. Samo-ogłoszenie się Osób Boskich jest rezygnacją z siebie przy jednoczesnym posiadaniu siebie – jest to zatem dynamizm miłości, w którym objawia się potęga niebroniąca własnych „granic”. Doskonała wewnętrzna kenoza zachodząca w Trójcy Świętej jest zasadą realizacji trzech Osób w jednej substancji i naturze. Kenoza ta jest również wylewającą się ekstatyczną miłością – której bezpośredniością jest Duch Święty – określa ona zatem działanie Boga.

Powyższe wnioski trafnie wyrażają sposób, w jaki John Haught rozumie relację wewnętrznego *kenosis* Trójcy do *kenosis* ekonomiczno-kosmicznego. Bóg działa jako Absolutna Przyszłość, która przychodzi (*adventus*) – przychodzenie to zaś zawsze ma charakter kenotyczny. Jest ono bezbronnym (*defenselessness*) ekstatycznym samofiowaniem siebie, które oczekuje odpowiedzi, co określa także zasada narratywna metafizyki przyszłości. Amerykański teolog wychodząc od rozważania biblijnego obrazu Jezusa z Nazaretu, dochodzi do dramatycznego i pięknego obrazu Boga, który jest Miłością w najgłębszym tego słowa znaczeniu. Zdaje się, że wątek *kenosis* z Listu do Filipian jest czymś więcej niż tylko biblijną inspiracją metafizyki przyszłości. Motyw ten dobrze współgra z wizją antycypacyjną, ale jeszcze ważniejsze jest to, że nadaje jej on głęboki koloryt teologiczny. Absolutna Przyszłość okazuje się bowiem najdoskonalszą Miłością bez granic. W ten sposób propozycja Haughta stanowi więcej niż tylko model czy nawet filozofię – jest ona prawdziwą teologią działania Boga.

3.3.2. Potęga bezbronnej miłości

Poprzedni podparagraf nie bez przyczyny rozpoczął się od słów pochodzących ze starożytnego symbolu *Quicumque*. Dotyczył on bowiem zagadnienia ściśle dogmatycznego – nauki o Trójcy Świętej. Podobna sytuacja zachodzi również teraz, dlatego warto po raz kolejny sięgnąć do pierwszych wyznań wiary. Nawet pobieżna lektura tekstów takich, jak: *Traditio apostolica* Hipolita Rzymskiego¹⁶⁹, *Explanatio symboli*

¹⁶⁹ Hipolit Rzymski, «Traditio apostolica», DH [10].

św. Ambrożego¹⁷⁰ czy *Credo* św. Augustyna¹⁷¹, pozwala dostrzec ich istotny wspólny mianownik. Jest to myśl charakteryzująca absolutnie wszystkie symbole wczesnochrześcijańskie – rozpoczynają się one zawsze od wyznania wiary w Boga Ojca wszechmogącego. Pierwszy predykat „Ojciec” (*Pater*) jest oczywiście imieniem pierwszej Osoby Boskiej i wskazuje na trynitarną wiarę Kościoła. Drugie określenie „wszechmogący” (*panokrator, omnipotens*) stanowi zaś najbardziej intuicyjną i prawdopodobnie najstarszą próbę zdefiniowania wiary monoteistycznej jako odnoszącej się do bytu absolutnego. Bóg jest wszechmogący, ponieważ jest jedynym Stwórcą i Panem, władającym całkowicie nad stworzeniem – nie jest On podobny do boga manichejczyków czy do bóstw mezopotamskich. Już starożytni tłumacze Septuaginty chcieli wyrazić tę ideę, gdy imię Jahwe przetłumaczyli greckim terminem *Kyrios*, czyli Pan. Idea wszechmocy Boga jest ponad wyraz biblijna i stanowi przedmiot Objawienia. Sam Jezus z Nazaretu w ewangelicznym przepowiadaniu nazywa swojego Ojca „Wszchemocnym” (Mt 26, 64), zaś w momencie zwiastowania Maryja słyszy, że dla Boga „nie ma nic niemożliwego” (Łk 1,37). Pismo Święte niewątpliwie ukazuje obraz Boga potężnego, dla którego „wszystko jest możliwe” (Mk 10, 27). John Haught chętnie podejmuje ten biblijno-teologiczny motyw, aczkolwiek podchodzi do niego w bardzo subtelny sposób. Mówi bowiem o „mocy” (*power*) Boga, którą charakteryzuje terminami *vulnerable* oraz *defenselessness* – moc Boga jest wrażliwa i bezbronna¹⁷². Amerykański teolog wskazuje tym samym, że Bożą wszechmoc należy rozumieć w kategoriach potęgi bezbronnej miłości.

Aby dobrze zrozumieć powyższą interpretację Boskiej omnipotencji, należy najpierw zwrócić uwagę na namysł teologiczny, który pojawił się wokół tego zagadnienia w XX wieku. Wiązał się on oczywiście z bardzo trudnym kontekstem historycznym dwóch wielkich wojen, które ogarnęły niemal cały świat. Śmierć milionów niewinnych ludzi, a zwłaszcza okrutne wydarzenie Holokaustu, zmusiły wielu myślicieli do ponownego zmierzenia się ze starym problemem teodycei. Było to oczywiście pytanie o istnienie zła. Jak Bóg mógł na to pozwolić? Gdzie był Bóg, gdy ginęły miliony ludzkich istnień? – wołał niejeden filozof, który sam często doświadczył okropieństw wojny. Wielu myślicieli podjęło próbę całkowitej reinterpretacji tezy o wszechmocy Boga. Zdaje się, że jest to najprostszy sposób myślenia – na pierwszy rzut oka wydaje się bowiem logiczne, że jeśli Bóg „pozwala” na zło, to albo nie jest dobry, albo nie jest wszechmocny. Pominąć

¹⁷⁰ Św. Ambroży, «*Explanatio symboli*», DH [14].

¹⁷¹ Św. Augustyn, «*Credo. Sermon 213 on the handing on of Creed*», DH [14].

¹⁷² J.F. Haught, *Darwin's gift to theology*, 397.

należy w tym miejscu kwestię tego, że termin „pozwała” jest całkowicie niepoprawny. Pozorna logika sugeruje, że aby zachować wiarę w dobroć Boga, należy odrzucić tezę o jego nieskończonej mocy.

Do takiej radykalnej tezy doszedł w swoich pracach niemiecki filozof żydowskiego pochodzenia – Hans Jonas. W języku polskim ukazała się książka, zawierająca część jego tekstów zebranych i wydanych pod jednym tytułem *Idea Boga po Auschwitz*¹⁷³. Jonas w swojej wizji bardzo przypomina Hegła, mówi bowiem o Bogu, który na początku stworzenia rzekł się swego Bóstwa po to, aby wziąć udział w procesie kształtowania się historii, której zwieńczeniem będzie Jego powrót do odrzuconej Boskiej dziedziny. Bóg staje się zatem razem z materią, a także wzrasta wraz z historią człowieka, również tą brutalną i bezlitosną. „Każdy wymiar odpowiedzi świata, jaki otwiera się w toku ewolucji, dla Boga oznacza nową sposobność wypróbowania swej ukrytej istoty, odkrywania samego siebie” – stwierdza filozof¹⁷⁴. W jego myśli widać nie tylko wpływ Hegła, ale również kabalistycznej idei *cimcum*, według której Bóg wycofuje się z samego siebie, aby dać przestrzeń stworzeniu¹⁷⁵. Bóg jest zatem nieobecny – nie tylko ukryty przed światem jak u Tillicha, lecz nieobecny substancjalnie – do pewnego stopnia nawet we własnym bycie. Skutkiem tych idei jest dramatyczny aksjomat, który stawia Jonas: „Bóg nie jest wszechmocnym Bogiem!”¹⁷⁶ Teza ta zostaje przez niego niemalże wykrzyczana. Zdaje się, że wielu chrześcijańskich teologów poszło podobną drogą rozumowania. Warto zauważyć, że z prawdy o Bogu wszechmogącym rezygnuje chociażby teologia procesu – Bóg procesualizmu jest zależny zarówno od wiecznych przedmiotów, jak i od kreatywności czy nawet od samego procesu świata. Jerzy Szymik zauważa, że takie podejście prowadzi ostatecznie do manicheizmu, według którego Bóg jest bezradny wobec zła wynikającego z materii. Polski badacz poetycko stwierdza, że ci, którzy odrzucili prawdę o Boskiej wszechmocy, dokonali tego „z miłości do cierpiących, z własnego bólu, z jego nadmiaru, z wrażliwości, z osłupienia, współczucia; szukając w mroku”¹⁷⁷. Posługując się tą samą metaforą, można jednak stwierdzić, że poszukiwania Jonasa nie wyprowadzają nikogo z mroku cierpienia, lecz każą raczej w tym mroku pozostać i pogodzić się

¹⁷³ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz* (Kraków 2003).

¹⁷⁴ Tamże, 36.

¹⁷⁵ K. Kornacka-Sareło, «Religia kosmicznego uniesienia. Kabalistyczne źródła żydowskiej teodycei po Auschwitz», *Studia Religiologica* 48 (1; 2015) 21–33.

¹⁷⁶ H. Jonas, *Idea Boga...*, 40.

¹⁷⁷ J. Szymik, *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury* (Katowice – Ząbki 2004) 133.

z jego bezlitosną potęgą. Proponowana przez żydowskiego filozofa teodycea jest niemożliwa do pogodzenia z wizją biblijną, dla której wszechmoc Boga jest czymś oczywistym. Zastąpienie prawdy o Bożej potędze aksjomatem o Jego bezsilności jest niezgodne z Objawieniem, dlatego też idei tej nie powinna akceptować myśl katolicka.

John Haught w żadnej mierze nie zgadza się z tezą o słabości czy bezsilności Boga. Bóg jest w jego wizji Panem uniwersalnym, który jako Absolutna Przyszłość realnie przychodzi i skutecznie działa w życiu człowieka oraz w całym kosmosie. Amerykański teolog jest przekonany o prawdziwej potędze Boga, bez której świat byłby pozbawiony jakiegokolwiek przyszłości. Jednak potęga ta jest w swej istocie pokorną i uniozoną miłością – chociaż jest to ciągle „ta miłość, która panuje nad gwiazdami”¹⁷⁸. Z jednej strony mamy tu więc do czynienia z ideą nieskończonej potęgi Boga, z drugiej zaś termin potęga zostaje na nowo zinterpretowany. Haught dokonuje rekonstrukcji tego pojęcia do tego stopnia, że utożsamia je z bezbronną miłością. Według niego istnieje jednak ogromna różnica pomiędzy potęgą bezbronnej miłości a bezsilnością. Warto w tym kontekście przytoczyć dłuższą wypowiedź:

„Całkowita pokora tego obrazu [kenozy Boga] doprowadziła niektórych teologów naszego wieku do nieopatrzego wniosku o bezsilności Boga. Dla przykładu Dietrich Bonhoeffer pisał z więzienia, że tylko «słaby» Bóg może być dla nas pomocą. Również niektórzy teologowie procesu w swoich staraniach, aby uniknąć surowej idei Boskiej omnipotencji, mówią o bezsilności Boga. Jednakże rzymsko-katolicki teolog Edward Schillebeeckx słusznie twierdzi, że z teologicznego punktu widzenia nie jest koniecznym, aby odrzucać potęgę Boga, gdy uznajemy Boski współdziałanie w cierpieniu świata. Obraz Boga pokornego nie implikuje słabości i bezsilności, lecz raczej pewną «bezbronność» lub «wrażliwość»”¹⁷⁹.

Pierwszym komentarzem do powyższej wypowiedzi powinno być wyjaśnienie dotyczące samej translacji tekstu. Tłumaczenie powyższego fragmentu, użyty przez Haughta termin „*defenselessness*”, oddało poprzez najbliższe mu określenie „bezbronność”. To polskie słowo kojarzy się głównie z niezdolnością do obrony – bezbronnym nazywany jest zwykle ktoś, kto nie potrafi ochronić siebie lub innych przed złem. Angielskie *defenselessness* w pierwszym zakresie znaczeniowym oraz w potocznym użyciu posiada podobne konotacje. Jednak może być rozumiane także jako brak konieczności bronienia się – w takim też znaczeniu termin ten jest używany przez profesora z Georgetown. Gdy odwołuje się on do tego określenia, to nie stawia tezy, według której Bóg rzekomo

¹⁷⁸ J.F. Haught, *Resting on the future*, 21.

¹⁷⁹ J.F. Haught, *God after Darwin*, 52.

nie byłby zdolny do obrony przed złem czy cierpieniem. Teolog chce natomiast podkreślić właśnie ów brak konieczności uciekania się do obrony rozumianej jako agresywna siła. Po drugie, mówi on o „wrażliwości” (*vulnerability*) Boga, czyli zdolności, czy nawet mocy (*ability*), do współodczuwania cierpienia wraz ze stworzeniem. Temat współcierpienia powróci w kolejnej części paragrafu. Jednak samo określenie *vulnerability* sugeruje również, w jaki sposób rozumieć termin *defenselessness*. Boża wszechmoc polega na potędze bezbronnej miłości, która nie „zamyka się” wobec dramatu stworzenia i nie musi „uciekać” przed cierpieniem. Bóg jest tak potężny, że dosłownie nie potrzebuje się bronić, co ostatecznie objawił na Krzyżu Chrystusa¹⁸⁰.

Kluczem do zrozumienia potęgi Boga jest dla Haughta oczywiście kenoza, stąd wiąże on bezpośrednio rozważania nad omnipotencją z obrazem Chrystusa przedstawionym w Flp 2,5-11. Jak wynika z cytowanego wcześniej tekstu, sam termin *defenselessness* zaczerpnął on od Schillebeeckxa. Trzeba jednak pamiętać, że profesor z Georgetown sięga także do rozwiązań teologii nadziei Moltmanna, aczkolwiek nie korzysta w tym przypadku z jego terminologii. Drugi z tych teologów, kontemplując biblijne obrazy świadczące o Boskiej kenozie, mówi o mocy Boga w niemocy. „Potęga bezsilnych – to jest imię Boga, prawdziwego Boga” – stwierdza Moltmann¹⁸¹. Wyraża tym samym przekonanie, że według Biblii Bóg działa ze szczególną mocą (*the power*) właśnie tam, gdzie człowiek okazuje się bezsilny (*the powerless*). To, co według ludzkich kategorii jest bezsilnością, dla Boga nie stanowi przeszkody, lecz wręcz środek Jego potężnego działania zgodnie ze słowami św. Pawła: „[Bóg] wybrał to, co niemocne, aby mocnych poniżyć” (1 Kor 1,27b). Jest to bardzo podobna koncepcja do tej, którą przedstawia Haught. Jednak amerykański teolog, zamiast pochodzącego od Moltmanna wyrażania *the power of the powerless*, preferuje zaczerpnięte od Schillebeeckxa *defenselessness*. Czyni to zapewne z dwóch powodów. Pierwszym z nich jest chęć odcięcia się od wszelkich rozważań, które zastępują predykat wszechmocy tezą o słabości – takie zaś skojarzenia może nasuwać termin *powerless*. Po drugie, według jego wizji *kenosis* Boga nie tylko wyraża się w ludzkiej słabości, lecz jest także wewnętrzną własnością samej Trójcy Świętej. Kenotyczny charakter potęgi Boga dotyczy nie tylko Jego działania *ad extra*, ale wynika z samego wnętrza Boga – z kenozy wewnątrztrynitarnej. Nie są zatem najważniejsze środki działania Boga, lecz wewnętrzny dynamizm Trójcy definiujący to działanie. Charakter omnipotencji Boga jest ściśle związany z tym, jaki jest Bóg.

¹⁸⁰ J.F. Haught, *God and the new atheism*, 92.

¹⁸¹ J. Moltmann, «Preface», w: J. Moltmann, *The power of the powerless*, x.

Według Haughta *kenosis* jest najbardziej wewnętrzną własnością Boga, a nawet stanowi treść trynitarnych relacji konstytuujących Boskie Osoby, jak pisał o tym Balthasar. Wewnętrzny dynamizm Trójcy Świętej polega na wzajemnym ofiarowaniu i przyjmowaniu miłości, która wręcz ogołaca się z własnych „granic”, całkowicie transcendując siebie i bezgranicznie otwierając się na odpowiedź. Następuje zatem trynitarna perychoreza, będąca samo-ogółoceniem – rezygnacją z siebie, które jest ciągłym posiadaniem siebie w ofiarowaniu. Trójca jest jednością w naturze i substancji, ponieważ Osoby Boskie są absolutnie otwarte, czyli obrazowo mówiąc – nie bronią przed sobą własnych „granic”, choć oczywiście zachowują ciągle własną tożsamość osobową. Skoro działanie Boga metafizycznie jest Jego przychodzeniem (*adventus*), to może być ono teologicznie rozumiane jako ekstatyczne wylewanie się Bożej kenotycznej miłości. Przyjście Boga jest Jego „zejściem”, czyli kenozą – dlatego Boża potęga jest bezbronną miłością. Jest to miłość tak potężna, że nie musi się bronić, aby zwyciężyć. Jej najdoskonalszym wyrazem jest zaś ofiara z siebie, co w pełni objawił Chrystus na Krzyżu. Jego Ofiara nie była przegraną, lecz zwycięstwem, gdyż prowadziła do blasku poranka wielkanocnego – Chrystus zmartwychwstał i pokonał śmierć. Wszechmoc Boga musi być zatem rozumiana zawsze w świetle Jego nieskończonej samo-ofiarującej miłości, która przemienia całą rzeczywistość¹⁸². Wobec tego amerykański teolog stwierdza:

„Nie mówimy tutaj jednakże o słabości czy bezsilności Boga niezdolnego, by zbawić ten wybrakowany wszechświat, ale o Bogu, którego zbawcza i stwórcza siła jest tym bardziej powszechna, ponieważ jest zakorzeniona w Boskiej pokorze”¹⁸³.

Potęga Boga z pewnością oznacza zdolność do skutecznego wywoływania konkretnych skutków – nie musi jednak oznaczać siły w rozumieniu *force*. Skoro zgodnie z zasadą narratywną działanie Boga jest „przyciąganiem” stworzenia ku jego spełnieniu, to trzeba odczytywać ten ontologiczny dryf także na płaszczyźnie teologicznej, zgodnie ze słowami Jezusa: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12,32)¹⁸⁴. Wszechmoc Boga, która stwarza i zbawia, nie jest więc Jego wycofaniem się z własnego Bóstwa, jak chciałby Jonas, lecz pokornym samo-ofiarowaniem się, które zawsze zwycięża. Warto zwrócić szczególną uwagę na motyw Bożej pokory, który jest dla Haughta głównym wyznacznikiem, czy nawet źródłem omnipotencji. Zdaje

¹⁸² J.F. Haught, *Resting on the future*, 78.

¹⁸³ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 82.

¹⁸⁴ J.F. Haught, *Christianity and science*, 42.

się, że kategoria *humility* zastępuje u niego całkowicie kabalistyczną ideę *cimcum*, do której tak chętnie odwołują się teologowie postulujący słabość Boga. Kwestia ta powróci w następnym rozdziale pracy.

Na koniec trzeba zadać pytanie, czy reinterpretacja wszechmocy Boga według kategorii *defenselessness* jest zgodna z obrazem Boga wypływającym z Objawienia? Z perspektywy egzegezy biblijnej odpowiedź wydaje się stosunkowo prosta. Pismo Święte od swoich pierwszych stron postuluje wszechmoc Bożą i nawet nie próbuje jej udowodnić. Kwestia interpretacji omnipotencji jest jednak otwarta i na kartach ksiąg Starego Testamentu przyjmuje różne kształty. Oczywiście cała Biblia pokazuje Boga jako absolutnego władcę nad niebem i ziemią, z którym nikt nie może się mierzyć, ani równać. „Panie, Boże Zastępów, któż równy jest Tobie? Potężny jesteś, Panie” – woła w zachwyce Psalmista (Ps 89,9a). Czy jednak ta potęga jest brutalną siłą? Z jednej strony Bóg jest Bogiem Izraela, który walczy o swój lud i pomaga prowadzić Izraelitom świętą wojnę. Z drugiej jednak strony nie można dokonać interpretacji Bożej wszechmocy, opierając się jedynie na wybiórczych fragmentach Starego Testamentu – należy spojrzeć na tę kwestię całościowo. Przyjmując taką hermeneutykę, bibliści dostrzegają trzy najważniejsze aspekty Bożej potęgi: 1. jest ona powszechna – stwarza wszystko; 2. jest pełna miłości – jest troską o stworzenie i wyraża się w przebaczeniu; 3. jest tajemnicza – jej obraz ujawnia się i rozwija w historii zbawienia¹⁸⁵. Dodatkowo Balthasar zauważa, że objawienie potęgi Boga w Starym Testamencie posiada charakter parenetyczny – pokazuje, że warto zaufać Jahwe, który ma moc zbawić człowieka¹⁸⁶. Można zatem wnioskować, że Boża wszechmoc znajduje swój najdoskonalszy wyraz w szczytowym punkcie Objawienia, którym jest sam Jezus Chrystus. Jego Męka oraz Zmartwychwstanie w pełni odkrywają moc Boga, który dokonuje dzieła nowego stworzenia. Pryzmat *kenosis*, który Haught przyjmuje w postrzeganiu omnipotencji, jest więc uzasadniony z biblijnego punktu widzenia.

Warto spojrzeć na to zagadnienie także od strony historii teologii. W pierwszej kolejności należy zauważyć, że oficjalne nauczanie katolickie nigdy nie rozumiało wszechmocy Boga w sposób woluntarystyczny. Woluntaryzm jest najprostszą intuicją, zgodnie z którą „móc wszystko” oznacza zdolność do czynienia, czego tylko się zechce – dobra i zła, prawdy i fałszu, sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Według takiej koncepcji osoba wszechmogąca powinna być zdolna do czynienia rzeczy nawet wewnątrz

¹⁸⁵ STB, hasło: *potęga*, 739.

¹⁸⁶ H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, tom III/II: *Teologia*, cz. 2: *Stary Testament* (Kraków 2010) 48–49.

sprzecznych. Takiej charakterystyki nie można z pewnością wiązać z chrześcijańskim obrazem Boga. Warto odnieść się w tym miejscu do opracowanej w scholastyce zasady analogii – gdy orzekamy o Bogu, to wszelkie Jego predykaty należy rozumieć w sposób analogiczny. Można to wyrazić następującą tezą: między Stwórcą a stworzeniem występuje większa różnica niż podobieństwo¹⁸⁷. Sobór Laterański IV potępił nauczanie opata Joachima, który nie potrafił odnieść tej zasady do prawdy o jedności Trzech Osób Boskich, rozumiejąc ją w taki sam sposób, jak jedność między uczniami Chrystusa (J 17,22). Ojcowie soborowi podkreślili, że jest to błąd – chociaż użyty jest tutaj ten sam termin „jedno”, to odnosi się on do radykalnie różnych rzeczywistości. *Deus semper major* – Bóg jest zawsze większy niż nasze wyobrażenia i odniesienia. Podobnie jak jedność Trójcy jest nieskończenie doskonalsza od jedności Kościoła, tak samo Boża potęga nie może być rozumiana jako proste spotęgowanie ludzkiej siły czy władzy. Boża wszechmoc nieskończenie przerasta jakąkolwiek ludzką moc, gdyż przynależy nie do ziemskiej rzeczywistości, lecz do samej natury Boga. Potęga Boga jest zatem doskonała poprzez doskonałość Boskiej natury i przez nią zostaje określona. Zwrócił uwagę na to chociażby św. Tomasz z Akwinu, który w *Summa theologiae* skutecznie rozprawiał się z płytką i woltarystyczną koncepcją wszechmocy Boga. Co ciekawsze Akwinata doszedł do wniosku, że najwyższym wyrazem Bożej potęgi jest przebaczenie i okazywanie miłosierdzia¹⁸⁸. Także w jego ujęciu szczytem mocy Boga jest miłość, która zbawia świat. Zdaje się więc, że koncepcja „potęgi bezbronnej miłości” nie stoi w sprzeczności z tradycyjnym ujęciem teologii, lecz jest jego dalszym rozwinięciem.

John Haught jest przekonany o wszechmocy Boga. Chociaż wielu teologów XX wieku postulowało słabość i bezsilność Boga, profesor z Georgetown jasno wskazuje na to, że Boskie działanie jest zbawcze, powszechne i skuteczne. Trzeba docenić jego wyrafinowaną interpretację, która pozwala zachować prawdę o omnipotencji oraz ekspozuje pokorny i delikatny charakter Bożej potęgi. Wszechmoc Boga jest w swojej istocie bezbroną miłością – bezbroną, lecz nie słabą czy bezsilną. Jest to miłość tak doskonała i mocna, że nie musi ona bronić samej siebie, a jej działanie jest zaś zawsze pokornym zaproszeniem. Jest to przede wszystkim dalsza teologiczna interpretacja podstawowych postulatów metafizyki przyszłości: tezy o przychodzeniu Boga oraz zasady narratywnej. Amerykański teolog opiera się przy tym na kenotycznym obrazie Trójcy Świętej, który

¹⁸⁷ Sobór Laterański IV, «Konstytucja 2. O błędzie opata Joachima [2, 7]», w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom II (Kraków 2007) 225–231.

¹⁸⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, część 2: *O Bogu* [nr 1, q. 25, a. 3] (London 1977) 220–224.

odkrywa dzięki kontemplacji Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Motyw kenozy jest więc najważniejszym łącznikiem pomiędzy Objawieniem a filozoficznymi intuicjami Haughta – dzięki temu Bóg metafizyki przyszłości jest Bogiem Objawienia. Dalsza analiza pozwoli dostrzec, jak bardzo idea bezbronnej miłości Boga pomaga zmierzyć się z pytaniem o zło i cierpienie w świecie.

3.3.3. Bóg i kosmiczna drama

„Dla człowieka, który wierzy w żywego Boga, nie jest rzeczą dziwną, że problem cierpienia i zła oraz problem usprawiedliwienia Boga powstał już u zarania dziejów” – pisał ponad pół wieku temu niemiecki teolog Hans Küng¹⁸⁹. Czy Bóg ponosi odpowiedzialność za zło fizyczne i moralne, skoro jest absolutnym Panem nieba i ziemi? Problem ten nurtował ludzi, jeżeli nie od zarania dziejów, jak sugerował Küng, to z pewnością od samych początków wiary monoteistycznej. Wcześniejszy podparagraf pokazał, że wielu teologów pragnąc „usprawiedliwić” Boga, odrzuciło tezę o Jego wszechmocy. Podążali oni prostą ścieżką rozumowania: jeżeli istnieje zło i cierpienie, to albo Bóg nie mógł temu zapobiec – nie jest wszechmogący, albo nie chciał temu zapobiec – nie jest dobry. Metafizyka przyszłości oraz biblijny motyw *kenosis* pozwalają wyjść z tej iluzorycznej antynomii. Istnieje jednak nurt teologiczny, który odwołując się do boskiej kenozy, sugeruje, że należy odrzucić inną klasyczną tezę – ideę niecierpiętlivosti Boga¹⁹⁰. Sam Haught przywołuje w tym kontekście słowa Schillebeeckxa o cierpieniu Boga jako idei łączącej Jego dobroć i wszechmoc¹⁹¹. Według tego kierunku myślenia jedynie cierpiący Bóg może być odpowiedzią na cierpienie człowieka. Najmocniej za ideą cierpienia Boga opowiadał się Jürgen Moltmann, według którego paschalne cierpienie Chrystusa wręcz konstytuuje trynitarną relację Syna i Ojca¹⁹². Rodzi się jednak poważna wątpliwość – jak powyższe tezy należy odnieść do nauczania Kościoła o niezmienności Boga, wyrażonego chociażby na Soborze Laterańskim IV czy Soborze Watykańskim I¹⁹³. Zdaje się przecież, że niezmienność Boga zakłada *apathei* Jego natury. Tą Bożą niecierpiętlivość podkreślali już pierwsi apologetyci chrześcijańscy. Czy nie mamy tu więc do czynienia

¹⁸⁹ H. Küng, *Bóg a cierpienie* (Warszawa 1979) 9.

¹⁹⁰ C. Naumowicz, «Cierpięliwy Bóg nadziei Jürgena Moltmanna. Kontekst – Problematyka – Perspektywy», TwP 3 (1; 2009) 15–30.

¹⁹¹ J.F. Haught, *God after Darwin*, 52.

¹⁹² J. Moltmann, *Bóg nadziei*, red. K. Gózdź (Lublin 2006) 81–101.

¹⁹³ G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, 265.

ze swoistym impasem – chęć zachowania jednej prawdy wiary (wszechmoc), prowadzi do odrzucenia drugiej (niecierpięliwość)?

Metafizyka przyszłości pozwala spojrzeć na to zagadnienie w ciekawy i nowatorski sposób. John Haught dosyć rzadko odwołuje się do tezy o cierpieniu Boga, choć nie odrzuca jej całkowicie. Trzeba przyznać, że pozostaje on w tej kwestii pod dużym wpływem Schillebeeckxa czy Moltmanna, jednak unika bezpośrednich wypowiedzi mówiących o cierpieniu Boga. *Kenosis* jako wewnętrzna własność Boga nie oznacza wewnątrztrynitarnego cierpienia, lecz samo-ogłoślenie się Osób Boskich we wzajemnej miłości – trynitarna kenoza jest perichorezą, nie zaś cierpieniem. Amerykański teolog zamiast bezpośrednio mówić o cierpieniu Boga, sięga po o wiele subtelniejsze określenia, jak współ-cierpienie (*co-suffering*) czy współczujące zaangażowanie (*compassionate involvement*)¹⁹⁴. Warto dostrzec, że predykaty te odnoszą się do działania Boga, nie zaś do samej Boskiej natury, choć oczywiście z tej natury wynikają. By zrozumieć wysublimowaną koncepcję profesora z Georgetown, trzeba na nią spojrzeć w szerszym kontekście, którym jest kosmiczna drama.

Tradycyjna teodycea rozważała problem zła głównie w kontekście cierpienia człowieka. W pewnym stopniu było to uzasadnione podejście, jednak zdaje się, że potrzeba dziś bardziej uniwersalnej perspektywy. Współczesny obraz świata uległ bowiem drastycznej zmianie, przez co ściślej rozumiemy związek pomiędzy człowiekiem a resztą stworzenia. Dzięki współczesnym odkryciom naukowym wzrosła w nas świadomość cierpienia, którego doświadczają wielorakie organizmy. Chociażby ostatnie badania nad quasi-społecznym behawiorem naczelnych ukazują, że posiadają one załączkową „świadomość” nie tylko własnego cierpienia, ale także cierpienia innych osobników¹⁹⁵. Ponadto ewolucyjny paradygmat pozwala rozciągnąć kategorię cierpienia na cały fenomen życia. Oczywiście wiele organizmów nie osiągnęło świadomości własnego cierpienia, a nawet nie posiadają one zdolności do jego sensualnego odczuwania. Mimo to cierpienie jest wpisane w cały bios, który świadomie bądź nieświadomie zмага się, aby nie przestać istnieć i nie ustać w drodze ku przyszłości. Wystarczy wspomnieć w tym miejscu o zasadzie doboru naturalnego. Organizmy walczą o jak najlepsze przystosowanie się do środowiska, które będzie promowało ich przetrwanie – walka ta zaś wiąże się nie tylko z ewolucyjnymi sukcesami, lecz jest często historią strat i porażek. Ponadto selekcję naturalną można rozpatrywać w kontekście powszechnego prawa entropii. Zgodnie z drugą

¹⁹⁴ J.F. Haught, *God after Darwin*, 50.

¹⁹⁵ F. de Waal, *Wiek empatii. Jak natura uczy nas życzliwości* (Kraków 2019) 123–167.

zasadą termodynamiki każdy układ zamknięty charakteryzuje się funkcją entropii, która wyraża stopień nieuporządkowania układu i rozproszenia energii. Ponieważ przebieg procesów termodynamicznych w takim układzie jest nieodwracalny, mówi się o powszechnym wzroście entropii. Każdy żywy organizm przeciwstawia się naturalnemu przyrostowi entropii – obok czarnych dziur to właśnie życie charakteryzuje się najmniejszą entropią w kosmosie. Aby organizm mógł być systemem auto-pojetycznym (samo-tworzącym się), musi również posiadać cechy układy anty-entropicznego, który przeciwstawia się własnemu rozpadowi, czerpiąc energię z zewnątrz. Przegrana z entropią oznacza dla organizmu po prostu śmierć. Można więc dostrzec korelację zachodzącą pomiędzy selekcją naturalną a funkcją entropii. Ponadto kosmologowie zgadzają się, że gdyby nie kosmiczny przyrost entropii, nie mogłoby powstać życie – wszechświat byłby bowiem statyczny¹⁹⁶. Zatem te same zasady, które warunkują powstanie życia (selekcja naturalna, entropia), są też powodem jego cierpienia – organizm musi bowiem przeciwstawiać się ich reżimowi¹⁹⁷. Mówiąc o tym powszechnym cierpieniu stworzenia, Haught sięga do dwóch kategorii filozoficznych, które zapożyczają od Michaela Polanyia – zmaganie się (*struggle*) oraz dążenie (*striving*)¹⁹⁸. Według amerykańskiego teologa cierpienie jest częścią adaptacji ewolucyjnej¹⁹⁹. Cały kosmos zмага się, aby osiągać coraz większą złożoność oraz intensyfikację piękna, którego najwłaściwszą aktualizacją jest życie świadome. Jednak wraz z wyłanianiem się życia okazuje się, że nieodzownym elementem tego kosmicznego dryfu jest właśnie cierpienie. Kolejny raz nasuwa się więc skojarzenie ze stwierdzeniem św. Pawła, który mówił o „bólach rodzenia” charakteryzujących całe stworzenie (Rz 8,22). Zdaje się, że cierpienie człowieka, także to związane z grzechem, musi być rozpatrywane w tym uniwersalnym kontekście.

Świadomość kosmicznego charakteru cierpienia przysparza wielu problemów z religijnego punktu widzenia. John Haught dostrzega, że niemożliwa jest dziś chociażby klasyczna interpretacja cierpienia zgodnie z kategorią ekspiacji (pokuty, kary) – temu zagadnieniu poświęcony jest cały rozdział książki *Resting on the future*²⁰⁰. Ekspiacja jest najprostszą próbą odpowiedzi na problem cierpienia. Zgodnie z tą tezą człowiek cierpi, ponieważ musi pokutować za zło. Biblia pokazuje wiele przykładów takiego myślenia, lecz nie w pełni się za nim opowiada. Z jednej strony Pismo Święte pokazuje cierpienie

¹⁹⁶ P. Davis, *Ostatnie trzy minuty* (Kraków 2017) 23–35.

¹⁹⁷ K.E. Duszek, *Theological insight into ...*, 67–70.

¹⁹⁸ J.F. Haught, *God after Darwin*, 41, 54–61; J.F. Haught, *Science and faith*, 35, 90–92.

¹⁹⁹ J.F. Haught, *Making sense of evolution*, 100.

²⁰⁰ J.F. Haught, *Resting on the future*, 85–100.

jako konsekwencję grzechu – Adam i Ewa po swoim upadku nie mogą już przebywać w Raju (Rdz 3,22-24). Z drugiej strony Księga Hioba porusza temat cierpienia człowieka niewinnego, zaś Jezus Chrystus sprzeciwia się prostemu utożsamieniu choroby z karą za grzechy (J 9,1-3). Cierpienie w Biblii nie zawsze jest konsekwencją grzechu, dlatego od strony biblijnej nie można go interpretować jedynie w kategorii ekspiacji czy pokuty²⁰¹. Mimo to, właśnie takie podejście często królowało w teologii. Widać to zwłaszcza na gruncie soteriologii, która po św. Anzelmie chętnie interpretowała odkupienie wyłącznie jako zapłatę za grzech. O ile kategoria ekspiacji posiada pewną teologiczną zasadność w kontekście ludzkiego cierpienia, o tyle traci ją wobec powszechnego cierpienia stworzenia, które jest całkowicie niezasłużone. Jeśli cierpienie jest zaś niezasłużone, to nie może być ono interpretowane jako kara lub pokuta. Problem ten trzeba odnieść zwłaszcza do ślepych zaułków ewolucji, które nazywane są niekiedy jej kosztami – jest to chyba najlepszy przykład niezasłużonego cierpienia kosmicznego. W takim kontekście Haught prowokująco pyta: „Jak potężny i pełen współczucia Stworzyciel mógł pozwolić na to całe cierpienie, bezcelowe wędrowanie, i nieprzyzwoite straty, które dostrzegamy przemierzając milenia ewolucji?”²⁰² Odpowiedź, jakiej teolog udziela, jest oczywiście związana z motywem kosmicznej dramy.

Zasada narratywna metafizyki przyszłości pozwala rozumieć całą historię kosmiczną jako Bożą narrację, w której działanie Boga posiada wymiar dwubiegunowy, a w konsekwencji dialogiczny. Kosmiczna historia nie powstaje w sposób całkowicie zdeterminowany, lecz posiada swoją realną autonomię. Narracja kosmiczna posiada charakter dramy, co oznacza, że nie zawsze jest ona linearnie progresywna²⁰³. Jest ona bowiem wspólną pochodną *divine action* oraz odpowiedzi udzielonej Bogu przez stworzenie. Oczywiście to Bóg jest Stworzycielem, jednak stwarza On świat jako realnie różny od samego Siebie – obdarza go wolnością, która przejawia się nie tylko w wolnej woli człowieka, ale także w przypadkowości warunkującej kosmiczną ewolucję. W konsekwencji wszechświat jest zdolny do tego, by błędzić – zamykać się na przyszłość. Dlatego jego pielgrzymowanie ku Omedze jest nie tylko dążeniem (*striving*), ale także zmaganiem się (*struggling*), a nawet cierpieniem (*suffering*). John Haught poświęca tej interpretacji całe dwa rozdziały swoich książek²⁰⁴. Obydwa obszernie teksty zmierzają do konkluzji,

²⁰¹ J.F. Haught, *Is nature enough*, 182.

²⁰² J.F. Haught, *God after Darwin*, 22.

²⁰³ Tamże, 125.

²⁰⁴ J.F. Haught, *Making sense of evolution*, 55–62; J.F. Haught, *Resting on the future*, 55–72.

że kosmiczna drama jest darem Bożej miłości. Wszechświat jest niedoskonały i niejako niedokończony tylko dlatego, że statyczny i doskonały kosmos, który byłby wynikiem idealnego projektu, albo nie różniłby się od Boga, albo byłby deterministyczną parodią stworzenia. Rozumienie kosmosu jako dramy wynika więc z metafizycznej zasady narratywnej oraz z teologicznej prawdy o Bożej miłości. Obydwa zagadnienia łączą się zaś dzięki idei Boskiej *kenosis*. Profesor z Georgetown twierdzi nawet, że tylko „niedokończony” świat mógł zostać stworzony przez pełnego miłości Boga, skoro Bóg chciał, aby ten świat był prawdziwy i naprawdę różny od Niego²⁰⁵.

W jaki sposób kategoria dramy pomaga zrozumieć sens kosmicznego cierpienia? Przede wszystkim jawi się ono jako konsekwencja autentycznej wolności stworzenia. Z drugiej jednak strony musi być rozpatrywane w świetle niezawodności Bożych Obietnic. Według metafizyki przyszłości Bóg jest Omegą i stanowi ostateczny cel świata. Kosmos niejednokrotnie błądzi na drodze stawania się, lecz jest on ostatecznie narracją, którą pisze Bóg. Jeżeli stworzenie otworzy się ostatecznie na Absolutną Przyszłość, to osiągnie swoje spełnienie – pomimo koślawej drogi, po której do niego zmierzało. Gwarantem tego eschatologicznego spełnienia jest Bóg wierny swojej Obietnicy²⁰⁶. Obiecanym końcem kosmicznej dramy jest zatem eschatologiczne zbawienie. W tym świetle cierpienie kosmosu może być rozumiane jako pełne nadziei oczekiwanie (*expectation*). Nadzieja ta mówi także, że w momencie ostatecznej pełni zostanie całkowicie odkryty sens cierpienia. Tak jak trudno jest zrozumieć sens jakiegokolwiek narracji, dopóki nie pozna się jej zakończenia, tak samo kosmiczna drama znajdzie pełne wyjaśnienie dopiero w eschatologicznej Omedze. Jak widać, powyższe wnioski implikują pewne założenie – kosmiczne cierpienie musi posiadać przynajmniej pośrednią wartość soteriologiczną. W jakim bowiem innym sensie mogłoby ono znaleźć swój sens w oczekiwanym zbawieniu powszechnym? Nie oznacza to oczywiście, że cierpienie samo w sobie ma charakter zbawczy – raczej może być ono jego nośnikiem. Warto w tym miejscu przytoczyć dłuższą wypowiedź Haughta:

„Bóg nie chce, aby ludzie cierpieli. Bóg jest tym, który pragnie panowania sprawiedliwości, wolności, życia, radości, oraz intensyfikacji doświadczenia i piękna. W takiej Boskiej rzeczywistości nie ma miejsca na zło, włączając w to cierpienie. Biblijna narracja jest jasnym świadectwem tego Bożego współczucia. Jak powinniśmy zatem podejść do tak zwanego «zbawczego cierpienia», również tego, które

²⁰⁵ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 168.

²⁰⁶ Należy pominąć w tym miejscu kwestię ewentualnej apokatastazy, gdyż Haught nie dotyka tego zagadnienia – zdaje się jednak, że pogląd ten jest mu stosunkowo bliski.

poniósł Chrystus? (...) Cierpienie nie jest zbawcze w ścisłym sensie. Jest ono raczej *okazją*, dzięki której Boża moc, która zbawia i uwalnia, dokonuje swojej najwyraźniejszej manifestacji”²⁰⁷.

Cierpienie nie jest zatem ani celem samym w sobie, ani jakąś nadrzędną wartością. Stanowi ono dla Boga *occasion*, czyli sposobność i środek objawienia Jego zbawczej mocy. Skoro treścią relacji trynitarnych jest miłość rozumiana jako kenoza, to nie powinno dziwić, że Bóg wkracza w cierpienie i objawia w nim swoją potęgę. Jego wszechmoc jest przecież potęgą bezbronnej miłości, która nie musi bronić samej siebie, ponieważ zawsze zwycięża. Ponadto Chrystus nie tylko umarł na Krzyżu, ale również zmarł wstąpił, przez co antycypacyjnie nadał zbawczy sens cierpieniu. Chrystus cierpiał nie z tego powodu, że cierpienie samo w sobie posiada sens – przeciwnie, to cierpienie zyskało sens właśnie dlatego, że Chrystus cierpiał. Bóg w wydarzeniach paschalnych objawił zatem eschatologiczny sens cierpienia i dokonał jego egzystencjalnej rekonstrukcji. Chrystus nie cierpiał bowiem, aby zachować swoje życie – Krzyż nie był zmaganiem się z entropią czy z dobozem naturalnym. Chrystus cierpiał, aby oddać swoje życie dla innych – Jezus na Krzyżu przekroczył granice entropii, aby objawić nieskończony dar miłości dającej życie. Haught rozszerza ten schemat na całą kosmiczną dramę, która nie jest Bogu obojętna i zostaje wpisana w Jego wieczne doświadczenie. Krzyż Chrystusa sprawia, że może być ona włączona w trynitarną dramę zbawienia (*trinitarian drama of salvation*), czyli może stać się częścią historii zbawienia. Jeżeli w Psalmie 56 autor natchniony wyraża nadzieję, że Jego łzy są zapisane w Bożej księdze, to metafizyka przyszłości każe objąć tą nadzieją wszelkie „łzy” stworzenia²⁰⁸.

W tym miejscu należy przytoczyć najbardziej kontrowersyjny postulat profesora z Georgetown – uważa on, że skoro Bóg jest wrażliwy na kosmiczną dramę, to teologia musi dopuścić w myśleniu o Boskiej Tajemnicy możliwość pewnej zmiany, czy nawet cierpienia²⁰⁹. Trzeba podkreślić, że Haught stawia ten postulat tylko jeden raz i to w bardzo asekuracyjny sposób. Nie mówi bowiem o zmianie czy cierpieniu w Bogu, lecz w Boskiej Tajemnicy (*divine Mystery*). Pojęcie Tajemnicy pojawia się zaś u niego zawsze, gdy mówi on o Bóg jako o transcendentnym horyzoncie poznania ludzkiego. Zdaje się więc, że nie sugeruje on zmiany w samej naturze Boga, lecz chodzi mu o dynamizm działania Boga, czy też o aspekt Boskiej relacji do świata. Amerykański teolog z pewnością nie

²⁰⁷ J.F. Haught, *The revelation of God*, 54.

²⁰⁸ J.F. Haught, *Christianity and science*, 161.

²⁰⁹ Tamże, 160.

suponuje także cierpienia jako własności Boga, ponieważ cierpienie nie jest treścią kenozy trynitarnej, lecz tylko narzędziem jej objawienia. Nie można więc przypisać mu poglądu Moltmanna, jakoby Krzyż Chrystusa konstytuował relację Ojca i Syna. Ponadto Haught łączy Boskie współczucie (*compassion*) z niezgodną Boga na zło i cierpienie. Trzeba zaś pamiętać, że *compassion* oraz *co-suffering* jest dla profesora z Georgetown alternatywą dla bezpośredniej tezy o cierpieniu Boga.

Jak zatem należy odczytać postulat o cierpieniu i Boskiej Tajemnicy? Po pierwsze, trzeba spojrzeć na niego przez pryzmat prawdy o unii hipostatycznej. Amerykański teolog twierdzi, że dzięki osobowemu zjednoczeniu dwóch natur w Jezusie Chrystusie, Bóg solidaryzuje się z całym cierpieniem świata²¹⁰. Nie chodzi tu oczywiście o patrypasjanizm, ponieważ solidarność (*solidarity*) jest czymś innym niż utożsamienie (*identity*). To Logos cierpiał na Krzyżu – pozostałe Osoby Boskie, doskonale zjednoczone z Synem Bożym w kenotycznej miłości, miały udział w tym cierpieniu na zasadzie solidarności, nie osobowego utożsamienia. Po drugie, Haught chętnie stwierdza, że kosmiczna drama nigdy nie zostanie przez Boga zapomniana. Jest to ewidentne nawiązanie do tezy filozofii procesu, która mówi o nadmiotowej naturze Boga, stającej się wraz z poznawaniem przez Boga historii świata. Rodzi to z kolei oczywiste wątpliwości teologiczne. Zdaje się bowiem, że profesor z Georgetown rozróżnia Trójcę immanentną od Trójcy historiozbawczej w podobny sposób, jak procesualizm odróżnia pierwotną naturę Boga od natury podmiotowej czy nadmiotowej. Jeżeli bowiem można mówić o cierpieniu Boskiej Tajemnicy i równocześnie orzekać, że w samej Trójcy nie ma cierpienia, to jednym wyjściem wydaje się właśnie procesualizm. Nawet eschatologiczne utożsamienie Trójcy immanentnej i historiozbawczej, jak chciałby tego Peters, jawi się tu bowiem jako niewystarczające. Powyższy zarzut odnosi się oczywiście do interpretacji tezy Haughta, nie zaś do jego dosłownych słów. Można także przyjąć inne rozwiązanie – „zapamiętanie” czy „doświadczenie” przez Boga kosmicznej dramy nie musi prowadzić do wyłonienia się Jego drugiej (nadmiotowej) natury. „Bukłakiem” (Ps 56,9), w którym Bóg przechowuje „łzy” stworzenia, mogą być same kenotyczne relacje Osób Boskich, ekstatycznie otwarte na dramę wszechświata. *Kenosis* Boga, zbawczo objawione w wydarzeniach paschalnych, byłoby równocześnie mocą uzdrawiającą i przemieniającą kosmiczne cierpienie.

O ile procesualna interpretacja wydaje się niezgodna z nauczaniem Kościoła, o tyle ta druga może być przyjęta. Aby było to jednak możliwe, należy obrać odpowiednią

²¹⁰ Tamże, 101.

hermeneutykę odczytywania soborowych tez o niezmienności Boga. Boskie *apathei* nie musi być rozumiane w sposób absolutny – negowałoby to zresztą prawdę o relacji Boga do świata oraz prowadziłyby do deizmu. Niezmiennosc Boga nie oznacza więc jego braku zaangażowania w historię stworzenia. W starożytności Ojcowie Kościoła postulowali niezmiennosc i niecierpietliwosc Boga przede wszystkim, aby zachować prawdę o Jego transcendencji oraz by uchronić się przed naiwną antropomorfizacją Boskiego życia²¹¹. Nie ma jednak racji Moltmann, gdy twierdzi, że Biblia ukazała Boga pełnego pasji, cierpienia i miłości, zaś apologetyci chrześcijańscy odrzucili ten obraz na rzecz filozoficznej tezy o niecierpietliwosci²¹². Ojcowie przeciwstawiali się *pathos* rozumianemu jako cierpienie zewnętrzne, czyli bytowy brak spowodowany przez przymus²¹³. Natomiast tak Biblia, jak i pierwotna tradycja chrześcijańska, dopuszczała istnienie w Bogu pewnej „pasji”, o której mówi dzisiaj Heshel. Jest to jednak bardziej pasja otwartej miłości, niż pasja wewnętrznego cierpienia. Gdy Bóg nakazał prorokowi Ozeaszowi posłubienie kobiety cudzołożnej, objawił wobec Izraela *pathos* swojej miłości, tak często zdradzanej przez ludzi (Oz 1,1-9). Pasja ta nie może być oczywiście zrównana w antropomorficzny sposób z ludzką emocjonalnością. Już Tomasz z Akwinu przestrzegał przed rozumieniem Bożego miłosierdzia w kategoriach ludzkiego współczucia²¹⁴. *Pathos* Boga nie jest emocją, lecz Jego konkretną postawą wobec stworzenia.

Bóg Objawienia jest transcendentny, przez co niepodatny na wewnętrzną zmianę i immanentne cierpienie. Z drugiej strony ten sam Bóg pozostaje w dynamicznej i pełnej pasji relacji ze swoim stworzeniem. Nauczanie Soboru Laterańskiego IV oraz Soboru Watykańskiego I nie neguje tego dynamizmu, lecz stoi na straży prawdy o Boskiej transcendencji. Idea Haughta, mówiąca o współczującym i współcierpiącym zaangażowaniu Boga w kosmiczną dramę, nie kłóci się więc z nauczaniem Kościoła. Zdaje się jednak, że niektóre jego tezy domagają się dalszego opracowania, gdyż zbyt mocno sugerują pewne rozwiązania procesualne. W tych kwestiach, proponowana przez amerykańskiego teologa metafizyka przyszłości, jawi się momentami jako zbyt mocno obciążona filozofią Alfreda Northa Whiteheada. Nie oznacza to oczywiście konieczności odrzucenia wizji antycypacyjnej, lecz zachęca do dalszych badań nad zagadnieniem. Ostatecznie trzeba

²¹¹ T.G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?* (Poznań 2003) 145–196.

²¹² J. Moltmann, *Teologia nadziei* (Lublin 2006) 84–86.

²¹³ A. Jarosiewicz, «Czy wierzę w Boga..., który cierpi? Szkic teologii cierpienia Boga», *Perspectiva. Le-gnickie Studia teologiczno-histeryczne* 11 (2; 2012) 48–49.

²¹⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie* [nr 1, q. 21, a. 3], 41.

docenić propozycję Haughta i dostrzec jego próbę pogodzenia nowatorskich rozwiązań teologicznych z tradycyjną wykładnią wiary.

W powyższym rozdziale została podjęta próba zestawienia szeroko rozumianej metafizyki przyszłości, jako filozoficzno-teologicznej wizji antycypacyjnej, z obrazem Boga, który Kościół odczytał dzięki Objawieniu. W tym celu poddane zostały analizie trzy motywy biblijne, z których John Haught korzysta najczęściej: Obietnica, Omega oraz kenoza. Wyniki przeprowadzonych badań pozwoliły na udzielenie pozytywnej odpowiedzi na pytanie o zbieżność obrazu Boga implikowanego w wizji antycypacyjnej oraz tego, który przedstawia chrześcijaństwo. Ekspertyzy wyeksponowały ponadto teologiczny charakter ujęcia *divine action*, które proponuje amerykański myśliciel. W pierwszym paragrafie rozważany był biblijny obraz Boga Obietnicy, który Kościół odczytał dzięki doświadczeniu Abrahama oraz przepowiedaniu proroków. Boże obietnice okazały się *spiritus movens* historii zbawienia, w której człowiek poprzez antycypacyjną nadzieję otwiera się na transcendentny horyzont Przyszłości. Kolejna część rozdziału skupiła się na Bogu przedstawiającym się jako Omega – *telos* i *eschatos*. Zagadnienie to zostało zaprezentowane także w kontekście biblijnej koncepcji czasu, która wydaje się kompatybilna z postulatami metafizyki przyszłości. Ostatni paragraf dotyczył idei kenozy, która może być biblijnym pryzmatem patrzenia na dogmat o Trójcy Świętej. Boskie *kenosis* pomaga też lepiej zrozumieć takie predykaty Boże jak wszechmoc czy niezmienność. Analiza podkreśliła jeszcze mocniej bliskość idei przychodzenia Absolutnej Przyszłości z teologiczną koncepcją samo-unizenia się Boga – dzięki temu metafizyka przyszłości jest też metafizyką miłości. Ostatecznie trzeba podkreślić, że Haught skutecznie łączy swoją nowatorską koncepcję z chrześcijańskim rozumieniem Boga objawionego w Jezusie Chrystusie. Nie oznacza to jednak, że metafizyka przyszłości nie budzi żadnych wątpliwości interpretacyjnych na gruncie biblijnym i dogmatycznym.

ROZDZIAŁ IV

KENOTYCZNY MODEL DZIAŁANIA BOGA

Ostatni rozdział niniejszej dysertacji będzie poświęcony konkretnemu modelowi działania Boga, który zostanie opracowany w oparciu o główne tezy metafizyki przyszłości. W pracy niejednokrotnie pojawiało się stwierdzenie, że metafizyka przyszłości jest w swej istocie teologią działania Boga. Mówi ona bowiem o relacji, jaka zachodzi pomiędzy Bogiem a światem, zaś jej najważniejszym postulatem jest skuteczność i nieinterwencyjność Boskiego działania, rozumianego jako przychodzenie Absolutnej Przyszłości. Metafizyczna wizja Haughta posiada ponadto podstawy biblijne i jest zgodna z chrześcijańskim obrazem Boga, objawionym w Jezusie Chrystusie. Jednak metafizyka przyszłości może być nazwana teologią tylko w szerokim znaczeniu – gdy jest ona ujmowana jako ogólna antycypacyjna wizja rzeczywistości. W wąskim znaczeniu metafizykę przyszłości trzeba zaś potraktować jako narzędzie filozoficzne, dzięki któremu możliwe jest opracowanie konkretnych teologicznych zagadnień z zakresu *divine action*. Do poruszanej materii należą następujące kwestie: Bóg i stworzenie, trynitarny charakter działania Boga, Opatrzność, cuda, łaska i sakramenty. Systematyczne studium nad tymi wątkami prowadzi do wyłonienia teologicznego modelu działania Boga, który można uznać za zwieńczenie szeroko rozumianej teologii działania Boga. Model ten zostanie nazwany „kenotycznym”, z uwagi na niezwyklej korelację zachodzącą pomiędzy teologicznym motywem *kenosis* Boga a filozoficzną tezą o przychodzeniu Absolutnej Przyszłości.

4.1. Bóg w stworzeniu

4.1.1. Działanie Boga i gramatyka stworzenia

Każdy szczegółowy model *divine action* powinien rozpoczynać się od zagadnienia stworzenia, w innym przypadku nie będzie on modelem opisującym działanie Boga Objawienia. Chrześcijaństwo wyznaje bowiem od samego początku Boga jako Stworzyciela nieba i ziemi, co jest równocześnie głównym motywem pierwszych stron Pisma Świętego. Intuicja podpowiada, że akt stworzenia jest pierwszym i wyjątkowym działaniem Boga. Czy nie oznacza to jednak, że akt ten powinien zostać wyłączony z ogólnego modelu, opisującego to, jak Bóg działa w świecie? Wydaje się przecież, że modele *divine action*

odnoszą się bardziej do interakcji Bóg-świat, niż do samego zagadnienia kosmicznej genezy. Z drugiej jednak strony stwórczy akt Boga nie tyle dotyczy genezy w rozumieniu temporalnym czy fizykalnym, ile w sensie metafizycznym. Dzięki temu pytanie o działanie Boga obejmuje także kwestię stworzenia. Z teologicznego punktu widzenia połączenie tych zagadnień jest możliwe dzięki klasycznej kategorii *creatio contiuna*, która pozwala spojrzeć szerzej na akt stwórczy. Taka też próba zostanie podjęta w niniejszym opracowaniu, tym bardziej, że metafizyka przyszłości w samym swym rdzeniu pojęciowym odnosi się do „stawania się” świata. Bieżący podparagraf skupi się szczególnie na zagadnieniu gramatyki stworzenia – ram, w które wpisuje się stwórcze i zbawcze działanie Boga. Ponieważ Bóg jest absolutnym Stwórcą, owa gramatyka nie może być rozumiana w oderwaniu od Jego woli, a w konsekwencji także od Jego działania. Pomocna tu będzie zasada narratywna, według której *divine action* ma charakter dialogiczny oraz buduje narrację, w której świat jest zapraszany, aby stawać się „bardziej”. Gramatyka stworzenia odnajduje zaś swoje teologiczne uzasadnienie w idei *kenosis*, według której działanie Boga jest kenotycznym samo-ogłośceniem się, stwórczym wołaniem określanym przez Haughta jako „*letting be*”¹. Ostatecznie całe działanie Boga posiada swoją gramatykę, czyli owe „narratywne «krosno» (...), na którym stale tkana jest niezdeterminowana i jeszcze niedokończona kosmiczna drama”².

Na samym początku konieczne jest pewne wyjaśnienie terminologiczne. W języku polskim pojęcie „stworzenie” może być rozumiane dwojako: albo oznacza stwórczy akt Boga, który jest metafizyczną przyczyną istnienia innych bytów, albo odnosi się do samej rzeczywistości stworzonej, czyli do efektu aktu stworzenia. Można więc mówić o znaczeniu podmiotowym stworzenia (działanie Boga) oraz o jego znaczeniu przedmiotowym (rzeczywistość stworzona). Wbrew pozorom obydwie zakresy znaczeniowe są względem siebie bardzo bliskie, a nawet częściowo na siebie nachodzą – zwłaszcza w świetle metafizyki przyszłości. Oczywiście czymś innym jest samo działanie Boga, które wynika z Jego natury, czymś innym zaś skutki tego działania, które są ontologicznie różne od Boga. Jest to zresztą podstawowy postulat Haughta – pokorna miłość Boga pozwala, aby świat był czymś rzeczywiście różnym od Niego. Postulat ten chroni tak przed klasycznym panteizmem, jak i przed wszelkimi formami współczesnego panenteizmu. Jednak podmiotowy i przedmiotowy zakres terminu stworzenie nie może być od siebie ra-

¹ J.F. Haught, *God after Darwin*, 119–122.

² J.F. Haught, *Resting on the future*, 81.

dykalnie oddzielany, gdyż mogłoby to sugerować istnienie obok Boga jakiegoś dodatkowego czynnika stwórczego, jak chociażby pierwszej materii Arystotelesa czy kreatywności Whiteheada. Tradycja chrześcijańska mówi natomiast o stworzeniu *ex nihilo*, chociaż nie zawsze było to oczywiste dla wszystkich myślicieli wczesnochrześcijańskich³. Tak więc, gdy mowa jest o „Bogu w stworzeniu”, to dotyczy to zarazem podmiotowego, jak i przedmiotowego sensu tego terminu. Boże działanie jest Jego przychodzeniem (*adventus*) jako Absolutnej Przyszłości, Bóg zaś „jest” w tym przychodzeniu. Oznacza to, że można mówić o Bożej obecności, rozumianej jako osobowe zaangażowanie w Jego akt stwórczy. Ponadto Bóg „jest” antycypacyjnie obecny (*parousia*) w swoich dziełach, stanowiąc ich stwórczy horyzont – dlatego można mówić o Jego obecności w stworzeniu, zgodnie ze słowami św. Pawła: „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28). Bóg zatem „jest” w stworzeniu rozumianym tak podmiotowo, jak i przedmiotowo.

Przeprowadziwszy powyższe wyjaśnienia, można przejść do kolejnej kwestii – w jaki sposób włączyć stwórcze działanie Boga w ogólny model *divine action*? John Haught czyni to, odwołując się do klasycznej wykładni teologicznej, która dostrzega trzy aspekty stworzenia (rozumianego podmiotowo): *creatio originalis*, *creatio continua*, *creatio nova*⁴. Amerykański teolog interpretuje te określenia jako trzy wymiary (*dimensions*) lub trzy sposoby (*ways*) stwórczej aktywności Boga. Nawiązując do tej tradycji, uważa, że kreatywność Boga nie ogranicza się jedynie do początkowego aktu powołania świata do istnienia. Stwórcze działanie Boga dotyczy nie tylko genezy świata, ale również całości kosmicznego procesu, ponieważ wprowadza wszechświat w ciągle nową rzeczywistość. „Dzisiejsza dyskusja pomiędzy naukowcami a teologami, dotycząca Boga i teorii Wielkiego Wybuchu, często zakłada, że «stworzenie» mówi tylko o kosmicznych początkach” – stwierdza profesor z Georgetown – „idea ewolucji nie pozwala na takie zawężenie tego potężnego pojęcia”⁵. Teolog wskazuje więc na pozytywny wkład idei Darwina w rozumienie Bożego stworzenia – przypomina ona bowiem o jego wielowymiarowości. Pozwala mu to nawet na przedstawienie następującego aksjomatu teologicznego: „Bóg stwarza w sposób ciągły na drodze ewolucji oraz przez inne wtórne procesy naturalne”⁶. Widać zatem, że rezygnując z literalnej lektury Biblii oraz przyjmując teorię ewolucji, amerykański teolog kładzie największy nacisk na aspekt *continua* w stworzeniu. Trzeba

³ A.M. Filipowicz, *Tertulian przeciwko Hermogenesowi, czyli spór o stworzenie świata* (Warszawa 2018) 87–104.

⁴ J.F. Haught, *God after Darwin*, 40; J.F. Haught, *Making sense of evolution*, 41–42.

⁵ Tamże, 40.

⁶ J.F. Haught, *Resting on the future*, 32.

dotatkowo zwrócić uwagę na motywy procesualne, które przejawiają się w jego wypowiedziach. Już samo odwołanie się do pojęcia kreatywności (*creativity*) sugeruje, że stworzenie należy rozumieć jako trwający proces – Boży akt stwórczy rozciąga się na całą kosmiczną historię.

Wracając do trzech wymiarów stworzenia, trzeba przyznać, że Haught przedstawia je przede wszystkim w sposób klasyczny. *Creatio originalis* rozumie jako to, co Bóg uczynił na „początku”, przy czym chodzi tu o genezę w sensie metafizycznym. *Creatio continua* mówi według niego o tym, że Bóg ciągle zapewnia istnienie świata. *Creatio nova* odnosi się zaś do eschatologicznego zbawienia, które będzie spełnieniem i przeobstwieniem obecnej rzeczywistości⁷. Ujęcie to nie odbiega od tradycyjnej interpretacji, którą Kościół przedstawia chociażby w swoim katechizmie⁸. Amerykański teolog wnosi jednak dużą nowość do dyskusji nad tymi kategoriami, gdyż rozumie je jako matrycę całego działania Boga.

Najpierw ważna jest sama interpretacja początkowego aktu stwórczego Boga. Skoro *creatio originalis* odnosi się do początku w sensie metafizycznym, to należy je skoryżować nie tyle z teorią Wielkiego Wybuchu, ile z chrześcijańskim przekonaniem o absolutnej wolności Boga w stwarzaniu świata. Bóg stwarza świat *ex nihilo*, co oznacza, że istnienie kosmosu jest ponad wszystko dobrowolnym darem Stworzyciela. Świat nie jest ani wieczny (przynajmniej ontologicznie), ani konieczny, ani absolutny – został stworzony jako wolny akt kenotycznej miłości⁹. Idea, że wszechświat ma swój początek, budzi wielkie niepokoje wśród wielu współczesnych myślicieli¹⁰. Sam Einstein, gdy dowiedział się, że na podstawie jego Ogólnej Teorii Względności można opracować dynamiczny model kosmologiczny, postanowił wprowadzić dodatkową stałą do własnych równań, która miała przed tym chronić¹¹. Dzisiaj natomiast bardzo popularny jest model Hartle’a-Hawkinga, który mówi o tunelowaniu wszechświata z próżni kwantowej¹². Naukowcy za wszelką cenę chcą obronić naukę przed tezą o początku kosmosu. Jeżeli jednak ich głównym motywem jest zanegowanie idei stworzenia, to mijają się z celem. *Creatio originalis* oraz *creatio ex nihilo* jest doktryną dotyczącą przede wszystkim metafizycznego

⁷ J.F. Haught, *Making sense of evolution*, 42

⁸ D. Adamczyk, *Stworzenie – Opatrzność – Ewolucja. Przyczynek do dialogu nauki i wiary* (Szczecin 2009) 87–104.

⁹ J.F. Haught, *Christianity and science*, 108–109.

¹⁰ W.B. Drees, *Stworzenie. Od nicości do terażniejszości* (Kraków 2016) 21–29.

¹¹ O. Gingerich, *Planeta Boga* (Kraków 2016) 122–123.

¹² M. Tabaczek, «*Vacuum Genesis* oraz spontaniczne powstanie wszechświata z niczego a klasyczna koncepcja przyczynowości oraz stworzenia *ex nihilo*», *SetF* 7 (1; 2019) 127–162.

poziomu rzeczywistości. Teologia chętnie wsłuchuje się w odkrycia naukowe, lecz nie utożsamia aktu stworzenia z Wielkim Wybuchem, gdyż byłby to błąd konkordyzmu. Haught nazwałby to zaś przemieszaniem płaszczyzn poznawczych, które określa zasada *layered explanation*. Teza mówiąca o początku świata i stworzeniu go z niczego odnosi się zatem do metafizyki – Bóg jest jedynym i absolutnym Stworzycielem.

Warto dostrzec, że profesor z Georgetown łączy ze sobą *creatio originalis* oraz *creatio nova*, rozumiejąc je jako dwa wymiary jednego działania Boga. Początkowe stworzenie i ostateczne zbawienie jest dla niego skutkiem tej samej siły – „*power of the future*”¹³. Pomiędzy dwoma biegunami oddziaływania tej jednej siły rozciąga się przestrzeń historii, w której istnieje wszechświat. Tą przestrzenią jest w sensie ścisłym samo *creatio continua*, w ramach której dokonuje się „aktualne” działanie Boga. Jest to z pewnością nowa i odważna interpretacja idei ciągłego stworzenia, które jawi się już nie tylko jako podtrzymywanie istnienia bytów, ale także jako właściwe działanie Boga¹⁴. Oznaczałoby to, że także historiozbawcze działanie Boga oraz szczególne akty *divine action* stanowią wyrazy czy różne aspekty jednego działa stwórczego. Jest to zasadniczy motyw metafizyki przyszłości, która tak stworzenie, jak i zbawienie każe interpretować zgodnie z jednym paradygmatem przychodzenia Boga. Należałoby zatem mówić o działaniu Boga w sensie szerokim, jako o stwórczej Boskiej aktywności obejmującej trzy aspekty: *originalis*, *continua*, *nova*. W wąskim i właściwym sensie działanie Boga odnosiłoby się zaś do wieloaspektowości Jego aktu realizowanego w ramach *creatio continua*. W ten sposób, po pierwsze, stworzenie zostaje włączone w ogólny model *divine action*. Po drugie, można powiedzieć, że wszelkie działanie Boga dokonuje się „w” stworzeniu. Stworzenie posiada natomiast swoją gramatykę.

Współcześni ateści, jak Dawkins czy Dennett, rozumieją ideę Bożego stworzenia w sposób bardzo magiczny, literalnie odczytując opisy Księgi Rodzaju. Zdaje się, że to właśnie ignorancja wobec głębi teologicznej zawartej w terminie *creatio*, każe im zanegować istnienie dobrego i wszechmogącego Stwórcy¹⁵. Wobec tego współczesna debata nad genezą kosmosu potrzebuje czegoś, co Haught nazywa „narratywnym szokiem” – „*narrative shock*”¹⁶. Chodzi o uświadomienie sobie, że wszechświat posiada

¹³ J.F. Haught, *Christianity and science*, 109.

¹⁴ Także inni współcześni teologowie podjęli próbę nowej interpretacji *creatio continua* – czynił tak chociażby Jürgen Moltmann. W. Maciążek, «Wykroczyć poza teraźniejszość. *Creatio continua* w teologii stworzenia Jürgena Moltmanna», TwP 8 (1; 2014) 153–166.

¹⁵ J.F. Haught, *God and the new atheism*, 106–107.

¹⁶ J.F. Haught, *Resting on the future*, 57.

kształt historii, której sens dopiero się przed nami odsłania. Bóg nie jest magicznym projektantem świata, lecz Narratorem kosmicznej dramy, która powstaje w stwórczym dialogu, jaki prowadzi On ze swoim stworzeniem. Dialog ten odbywa się z uwzględnieniem konkretnych zasad – gramatyki, która z jednej strony gwarantuje, że świat jest realnie różny od Boga, z drugiej zaś strony chroni ten świat przed pogrążeniem się w totalnym chaosie. Z teologicznego punktu widzenia jest to dar kenotycznej miłości Boga, który w swojej pokorze pozwala, by świat posiadał swoją autonomię oraz pragnie, aby świat ten mógł naprawdę zmierzać ku Niemu w swojej kosmicznej podróży. Gramatyka stworzenia jest więc warunkiem tak wolności świata, jak i jego przyszłego spełnienia. Umożliwia ona omegalizację stworzenia ontycznie różnego od samej Omegi, w myśl zasady – *to create is to unite*¹⁷. Aktywnym przejawem tej gramatyki jest kosmiczna ewolucja (nie tylko biologiczna), którą Haught określa jako *occasion* dla działania Boga. Ewolucja nie jest więc jakąś emanacją Bóstwa i nie stanowi Boskiego procesu. W myśl zasady narratywnej jest ona okazją czy środkiem *divine action* w sensie narratywnym – relacja Boga ze światem odbywa się w ramach gramatyki stworzenia, czego pochodną jest właśnie ewolucja.

Każda narracja, aby mogła być zrozumiała, musi dokonywać się w określonych ramach oraz podlegać konkretnym zasadom. Gramatyka jest koniecznym warunkiem inteligibilności danego tekstu. Podobnie gramatyka stworzenia jest warunkiem inteligibilności kosmicznej dramy – nie może być ona jednak czymś, co determinuje jej przebieg. Wręcz przeciwnie – posiada ona taki kształt, aby mogła wyrażać się w niej wolna wola Stwórcy. Gramatyka ta zapewnia także autonomiczność stworzenia, które jest zaproszone do dialogu z Bogiem. Jakże zatem elementy bezpośrednio budują to, co można nazwać gramatyką stworzenia? Należy spojrzeć na to zagadnienie najbardziej szeroko jak tylko to możliwe. Zawężenie tej kwestii do któregoś z poszczególnych praw fizyki byłoby naiwne i tożsame z kolejnym popadnięciem w metodologiczną pułapkę konkordyzmu. Trzeba bowiem pamiętać, że wiele praw postulowanych przez naukę zostaje co jakiś czas przeinterpretowanych, dotyczy to zresztą także samych paradygmatów naukowych. Należy więc zwrócić uwagę na takie cechy rzeczywistości, które z jednej strony są ważne dla współczesnej nauki, z drugiej zaś strony pozostają względnie wolne od jej obciążeń teoretycznych. John Haught dostrzega trzy takie faktory: przypadkowość/nieprzewidy-

¹⁷ J.F. Haught, *Christianity and science*, 130.

walność (*contingency/unpredictability*), regularność/przewidywalność (*consistency/predictability*), czas (*time*). Profesor z Georgetown zwraca uwagę na te czynniki w wielu swoich publikacjach¹⁸, nazywając je „troistym szablonem, który nadaje wszechświatowi charakter dramy”¹⁹. Najjaśniejszy wykład na ten temat znajduje się w książce *Responses to 101 questions...*, której fragment warto przytoczyć:

„Trzy elementy, decydujące o ewolucji, pozostają na razie całkowicie niewytłumaczone, a nawet w ogóle niewytłumaczalne, dla nauk ewolucyjnych. Teoria ewolucji zakłada ich istnienie, ale sama w sobie nie wyjaśnia, dlaczego wszechświat jest w ogóle «skonstruowany» jako rodząca życie mieszanka przypadkowych wydarzeń, niezmiennych praw i ilości czasu. (...) Teologia pojmuje trzy elementy składowe ewolucji jako coś, co jest zakorzenione w rzeczywistości Boga obietnicy, innymi słowy – Boga wiary biblijnej”²⁰.

Powyższy cytat mówi o „skonstruowaniu” (*set up*) wszechświata, jednak amerykański teolog zapisuje to określenie w cudzysłowie. Nie chodzi mu bowiem o teorię Inteligentnego Projektu, lecz o istnienie konkretnych zasad czy ram, w które wpisana jest ewoluująca rzeczywistość. Sformułowanie *set up* odnosi się zatem do ustalonej gramatyki, na którą składają się trzy wymienione już faktory: przypadek, prawo i czas. Czynniki te nie tylko umożliwiają istnienie ewolucji biologicznej, ale także charakteryzują cały kosmiczny dynamizm. Są one założeniami współczesnego paradygmatu naukowego, lecz równocześnie nie znajdują w nim swojego pełnego wyjaśnienia. Wykraczają bowiem poza metody badawcze nauk szczegółowych, które potrafią wytłumaczyć, jak zachodzi dany proces, lecz nie są w stanie dać jego ostatecznego wyjaśnienia. Dlatego trzy faktory, odpowiadające za narracyjny charakter kosmosu, muszą być odczytywane na poziomie metafizycznym oraz teologicznym. Jawią się one właśnie jako gramatyka, która zrozumiała staje się dopiero w świetle obrazu Boga, który jest „pokorną, samo-ofiarującą się i przyrzekającą miłością”²¹.

Przypadek, regularność oraz czas są oczywiście przedmiotem badań współczesnej nauki. Chociażby w ostatnich latach podjęto duży namysł nad rolą prawdopodobieństwa oraz nieokreśloności zdarzeń przyrody – zagadnienie to pojawiło się w drugim rozdziale pracy, podczas omawiania wybranych modeli *divine action*. Gdy jednak mowa o gramatyce stworzenia, to należy rozumieć powyższe czynniki w sposób jak najbardziej ogólny

¹⁸ J.F. Haught, *Science and faith*, 44–49.

¹⁹ J.F. Haught, *Resting on the future*, 36.

²⁰ J.F. Haught, *Responses to 101 questions...*, 75.

²¹ Tamże.

i odnoszący się do samej struktury wszechświata. „Przypadek” zatem to coś więcej niż jedynie probabilizm opisywany chociażby przez teorię chaosu. Losowość, składającą się na gramatykę stworzenia, należy rozumieć jako ogólną właściwość kosmosu, który w swojej historii nie jest całkowicie zdeterminowany. Bezpośrednim tego przejawem jest fakt, że wszechświat jest poznawalny nie tylko na drodze samej dedukcji, lecz także empirii²². Ludzka wiedza opiera się zarówno na teorii jak i na doświadczeniu. Nie jest możliwe wydedukowanie wszystkich przyszłych zdarzeń w kosmosie, a wynika to nie tylko z braku odpowiednich danych doświadczalnych. Nauka potwierdza, że indeterminizm jest wpisany w samą głębię rzeczywistości, co jest doświadczane na jej różnych poziomach. Jest to zagadnienie przerastające samo poznanie naukowe. Michał Heller w swojej książce *Filozofia przypadku*, rozpoczynając od kwestii matematycznych, dochodzi ostatecznie do pytania o ontologię i Boga²³. Z punktu widzenia metafizyki przyszłości losowość i przypadek jest przejawem otwartości przyrody na przybywającą nowość – stanowi warunek zdolności antycypowania w Absolutnej Przyszłości.

Przypadek, o którym mówi Haught oraz inni współcześni myśliciele, nie jest jednak czystym chaosem. Według Józefa Życińskiego w stworzeniu zachodzi pewna „gra” pomiędzy przypadkiem a celowością i koniecznością²⁴. Z jednej strony w kosmosie występuje więc indeterminizm, z drugiej zaś strony obserwowany jest duży stopień zdeterminowania wielu zdarzeń. Nawet w systemie Whiteheada proces był zakorzeniony w przeszłości kauzalnej, czyli był częściowo zdeterminowany światem aktualnym. Dzięki temu, że następuje owa „gra” dwóch czynników – przypadku i prawa – kosmos nie jest zaprogramowaną maszyną, lecz dramą charakteryzującą się swoją regularnością. Kolejny raz należy podkreślić, że nie chodzi tu konkretne prawa fizyki, gdyż nie możemy mieć filozoficznej pewności co do ich koniecznego charakteru. Przykładowo standardowy model Wielkiego Wybuchu zakłada, że na początku kosmicznej historii cztery zasadnicze oddziaływania (jądrowe słabe, jądrowe silne, grawitacja, elektro-magnetyzm) stanowiły jedno ogólne oddziaływanie. Zatem jest całkowicie nieuzasadnione, nawet z naukowego punktu widzenia, aby przypisywać któremuś z nich uniwersalne znaczenie. Dla metafizyki przyszłości najważniejszy jest sam fakt, że wszechświat nie jest chaosem, lecz dramą, w której przypadek spotyka się z regularnością. Jest to ostatecznie wyraz

²² J.F. Haught, *Science and faith*, 76.

²³ M. Heller, *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą* (Kraków 2017) 259–271.

²⁴ J. Życiński, *Bóg i stworzenie. Zarys teorii ewolucji* (Lublin 2011) 42–52.

wiernej miłości Boga, który w swoim uniżeniu chciał, aby świat nie tylko miał swoją wolność, ale także tożsamość.

Losowość i prawo są „mieszanką”, która uzdalnia świat do antycypacyjnego pielgrzymowania ku Bogu. Jednak te dwa czynniki potrzebują jeszcze trzeciego – czasu. Z ewolucyjnego punktu widzenia, naturalna selekcja oraz przypadkowe mutacje potrzebują ogromnej ilości czasu, aby mogły powstawać nowe gatunki. Zasadę tę można ekstrapolować na całą kosmiczną historię. Niezwykła ilość czasu, której potrzebował wszechświat, aby zrodzić życie (około 10 mld lat), znajduje swoje uzasadnienie w kenotycznej miłości Boga. Bóg pozwolił w swojej pokorze, aby świat pielgrzymował ku swojemu celowi w sposób wolny, a zarazem skuteczny. Dlatego właśnie podłożem kosmicznej dramy jest czas, który jest darem od Boga – trzeba przyznać, darem udzielonym w niesłychanej obfitości. Można by zarzucić, że przez wiele miliardów lat w kosmosie nie dokonało się praktycznie nic ciekawego. Czy nie jest to więc ogromne marnotrawstwo? Według Haughta zdecydowanie nie – jest to raczej przejaw uniżonej miłości Boga, która nie zna granic²⁵. Bóg w swojej hojności i pokorze naprawdę ofiarował światu wiele, aby świat ten mógł być prawdziwym uczestnikiem dramy stworzenia.

Według profesora z Georgetown, to właśnie teoria Wielkiego Wybuchu pozwala dostrzec, że kosmos ma swoją niezwykłą historię²⁶. Czy jego wizja teologiczna nie jest więc uwikłana w pewne założenia kosmologiczne? Chociaż Haught mówi o możliwości przyjęcia innych teorii (np. *multiversum*), to jednak trudno wyobrazić sobie, jak miałyby one współgrać z tezą o kosmicznym pielgrzymowaniu ku eschatologicznej przemianie²⁷. Teza ta wydaje się bowiem zakładać linearną koncepcję czasu, która nie jest obecna we wszystkich współczesnych modelach kosmologicznych. Z drugiej jednak strony gwarantem eschatologicznej przemiany jest sam Bóg. Dlatego odrzucenie linearnej koncepcji czasu kosmicznego, który ma temporalny początek i koniec, nie musi negować możliwości ostatecznego przyjścia Absolutnej Przyszłości. Czas, który jest składową gramatyki stworzenia, nie powinien być więc utożsamiony z jakąkolwiek naukową interpretacją. Czas stworzenia jest czymś więcej niż gładka różniczkowa, o której mówi fizyka matematyczna²⁸. Jest on raczej zasadą, która sprawia, że kosmos posiada swoją historię i jest procesem. Nie chodzi więc o konkretną naukową interpretację czasu, lecz

²⁵ J.F. Haught, *Making sense of evolution*, 38–39.

²⁶ J.F. Haught, *Science and faith*, 72.

²⁷ J.F. Haught, *Christianity and science*, 111.

²⁸ L.M. Sokołowski, «Realizm i niezmienniki», w: P. Polak, J. Mączka, *Ogólna teoria względności a filozofia. Sto lat interakcji* (Kraków 2016) 71–73.

o sam jego fenomen, który jest wpisany w strukturę wszystkich zdarzeń. Dzięki współczesnym badaniom uważamy, że fenomen ten posiada o wiele większą skalę, niż przypuszczali nasi intelektualni poprzednicy. Jednak nie sama skala jest najważniejsza, lecz istnienie fenomenu. Czas sprawia, że może odbywać się kreatywna „gra” przypadku i porządku. Tak ujęte trzy czynniki – nieprzewidywalność, regularność, czas – składają się na jedną gramatykę, dzięki której stworzenie jest kosmiczną dramą.

Bóg „jest” w swoim stworzeniu – dotyczy to zarówno Jego stwórczego aktu, jak i kosmosu, który powołał On do istnienia. Ponadto wszelkie działanie Boga dokonuje się „w” stworzeniu, co pozwala lepiej zrozumieć na nowo zinterpretowana idea *creatio continua*. Kenotyczny model *divine action* pozwala zaś dostrzec gramatykę, w ramach której dokonuje się przychodzenie Boga. Trzy elementy – przypadek, prawo i czas – tworzą razem „narratywne krosno”, na którym jest tkana kosmiczna drama. W ramach tej gramatyki Bóg i wszechświat trwają we wzajemnym dialogu, który jest ostatecznie darem uniżonej i samo-ogłoconej miłości Stworzyciela. Jego akt stwórczy, a w konsekwencji także Jego działanie, nie jest zatem dominującą ekspansją Boskiego bytu²⁹. Przeciwnie, stanowi ono pełne miłości „*letting be*” względem pielgrzymującego wszechświata.

4.1.2. Działanie Boga a kosmiczne nieposłuszeństwo

Może zdziwić fakt, że zagadnienie nieposłuszeństwa, a w konsekwencji także grzechu, zostaje włączone w rozważania nad modelem działania Boga. Skoro jednak jest to model wyłaniający się bezpośrednio z metafizyki Johna Haughta, to powinien on możliwie konsekwentnie podążać za jego wizją antycypacyjną. Wcześniejsze analizy pokazały, że stworzona rzeczywistość zgodnie z zasadą narratywną jest zdolna przyjąć lub odrzucić nowość, która przychodzi wraz z Absolutną Przyszłością. Teologicznie można stwierdzić, że działanie Boga jest przyciągającą miłością, nie zaś brutalną interwencją, dlatego może zostać ono odtrącone. Filozoficznie zaś rzecz ujmując – świat może „zboczyć” ze swej ścieżki ku przyszłości. Metafizyka przyszłości u samych swoich podstaw zakłada pewną wolność stworzenia względem *divine action*, co wiąże się ze zdolnością świata do błędzenia. Profesor z Georgetown, jako myśliciel katolicki, łączy to zagadnienie z dogmatem o grzechu pierwotnym, któremu nadaje znaczenie kosmiczne. Jak zauważa Ernest Condradie: „poglądy Haughta na temat grzechu pierwotnego są nade wszystko głęboko zakorzenione w teologii rzymskokatolickiej, w wizji Teilharda

²⁹ J.F. Haught, «Revelation and the cosmos», w: J.F. Haught, *A John Haught reader* (Eugene, Oregon 2018) 188.

de Chardina oraz w kategoriach procesualnych”³⁰. Komentarz ten jest o tyle cenny, o ile jako pierwsze źródło podkreśla właśnie tradycję katolicką. Grzech pierworodny według wizji antycypacyjnej nie jest tylko ciemną stroną stworzenia jak u Teilharda, czy ucieczką w stagnację jak u Whiteheada. Chociaż Haught chętnie podąża za wspomnianymi myślicielami, to zdaje się być wierniejszy ortodoksji i rozpatruje grzech najpierw w aspekcie antropologicznym. Z drugiej jednak strony, podobnie jak jego wielcy inspiratorzy, profesor z Georgetown zagadnienie *peccatum originale originans* włącza w szerszy kontekst kosmicznego nieposłuszeństwa. Gdyby ściśle trzymać się jego terminologii, należałoby mówić o kosmicznym uwarunkowaniu *original sin* – zdaje się jednak, że określenie „kosmiczne nieposłuszeństwo” jest tu o wiele trafniejsze, dlatego warto wprowadzić je do terminologii modelu.

Potocznie przyjmowany pogląd mówi, że doktryna o grzechu pierworodnym pojawiła się w Kościele wraz ze sporem św. Augustyna z Pelagiuszem oraz dzięki orzeczeniom Synodu w Orange. Nie jest to jednak opinia poprawna – Augustyn wniósł wiele w rozumienie tej idei, nie jest ona jednak jego koncepcją autorską. Jak zauważa Marta Przyszychowska, motyw grzechu pierworodnego pojawiał się u Ojców Kościoła na długo przed doktorem łaski. Wiązał się on przede wszystkim z tezą, że grzech jest tak stary jak sama ludzkość, co obrazowo wyraża opowieść o upadku pierwszych rodziców (Rdz 3,1-24). Starożytni chrześcijanie uważali, że biblijny Adam wyobraża, a może nawet zawiera, całą ludzkość³¹. Dlatego też przypisywali oni tej starotestamentalnej narracji charakter uniwersalny. Uczynił tak chociażby św. Paweł w piątym rozdziale swojego Listu do Rzymian. Bardzo ciekawa, z punktu widzenia historii dogmatów, jest kontrowersja wokół łacińskiego tłumaczenia fragmentu Rz 5,12 – zagadnienie to niestety wykracza poza tematykę niniejszej pracy. Niemniej jednak nie ulga wątpliwości, że tak Biblia, jak i starożytne chrześcijaństwo, operowało pewną ideą grzechu pierworodnego, która po wielu latach analiz i burzliwych dyskusji mogła zostać wyrażona w sposób dogmatyczny³². Podstawą do twierdzenia, że grzech pierworodny jest dogmatem wiary, są orzeczenia synodów w Kartaginie i w Orange, oraz nade wszystko rozstrzygnięcia Soboru Trydenckiego³³.

³⁰ E.M. Conradie, *John Haught on...*, 2.

³¹ M. Przyszychowska, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła* (Poznań 2013) 9–13.

³² Zainteresowany czytelnik może sięgnąć do wielu obszernych opracowań dotyczących kształtowania się nauki o grzechu pierworodnym, jak chociażby do: B. Sesboüé, L. F. Ladaria, *Historia dogmatów*, tom 2, 131–232.

³³ Sobór Trydencki, «Dekret o grzechu pierworodnym», w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom IV/1 (Kraków 2007) 235–241; M. Kowalczyk, *Antropologia teologiczna w perspektywie personalizmu chrześcijańskiego* (Warszawa 2014) 73–76.

Czesław Bartnik twierdzi, że doktryna ta jest źródłem następujących prawd teologicznych: 1. najwyższe dobro człowieka leży w relacji ze Stwórcą; 2. od samego początku ludzkości istnieje możliwość i tragiczny fakt grzechu; 3. grzech ma wymiar nie tylko indywidualny, ale dotyczy całej ludzkości; 4. istnieje nie tylko zło materialne, ale także moralne i duchowe; 5. człowiek podlega wewnętrznej próbie, która jest szansą potwierdzenia własnego człowieczeństwa; 6. możliwość i fakt grzechu dotyczą każdego człowieka; 7. zło moralne jest największym złem dla człowieka³⁴.

Powyższa synteza dokonana przez polskiego teologa jest bardzo pomocna. Pozwala ona przede wszystkim dostrzec dramatyczne połączenie antropologii i tajemnicy zła – jest to związanie ludzkiej natury z *mysterium iniquitatis*, z którego człowiek potrzebuje zostać wybawionym. Interpretacja grzechu pierworodnego wpływa zatem nie tylko na rozumienie człowieczeństwa, ale także na zasadniczy kształt soteriologii, co widoczne było wielokrotnie w historii teologii. Ostatnie wieki pokazały jednak inną zależność – jest nią kwestia pochodzenia człowieka, a przez to kontrowersja związana z teorią ewolucji. Wielu chrześcijańskich myślicieli odrzucało ideę Darwina tylko dlatego, że jawiła się w ich oczach jako sprzeczna z dogmatem o grzechu pierworodnym. Sam Pius XII w encyklice *Humani generis* mówił wprawdzie o możliwości przyjęcia teorii ewolucji, przestrzegał jednak przed poligenizmem, który wydawał mu się nie do pogodzenia z biblijną narracją o Adamie i Ewie³⁵. Nawet jeżeli dokument ten nie ujmuje najtrafniej sedna problemu, to trzeba dostrzec za papieżem, że ewolucjonizm może fałszować percepcję doktryny o *peccatum originale*³⁶. Do dzisiaj podejmowane są coraz to nowsze próby reinterpretacji grzechu pierworodnego, w których jest on ukazywany jako czynnik o charakterze ewolucyjno-społecznym³⁷. Zdaje się, że takie interpretacje w niedopuszczalny sposób zawężają antropologiczne i soteriologiczne znaczenie tego dogmatu. Grzech pierworodny jest czymś więcej niż tylko pochodną społecznej niesprawiedliwości czy skutkiem doboru naturalnego. Dotyka on przecież samej natury człowieka – zakłóca tajemnicę ludzkiego bytu ukonstytuowanego przez osobową relację z Bogiem. Sam pogład ewolucyjny nie musi jednak prowadzić do spłaszczenia dogmatu, lecz może także przysłużyć się do jego głębszego przemyślenia. Hermeneutyka odczytywania dogmatów

³⁴ Cz.S. Bartnik, *Misterium człowieka* (Lublin 2004) 44–45.

³⁵ Pius XII, *Humani generis* [35–37].

³⁶ T. Stwora, «Próby interpretacji nauki o grzechu pierworodnym w świetle teorii ewolucji w teologii katolickiej», *Studia Ełckie* 14 (2012) 453–468.

³⁷ N. Olkovich, «Reinterpreting original sin: integrating insights from sociology and the evolutionary sciences», *The Heythrop Journal* 54 (2013) 715–731.

nie pozwala na okrajanie ich zasadniczej treści, dopuszcza jednak pogłębianie tej treści oraz szersze jej rozumienie. Próbę takiego szerszego spojrzenia podjął w XX wieku Piet Schoonenberg – holenderski jezuita, który sformułował teologumen grzechu świata³⁸. W jeszcze bardziej uniwersalny sposób na grzech pierwotny patrzył Teilhard de Chardin, który mówił o jego wymiarze kosmicznym³⁹. Kolejny raz można więc dostrzec ogromny wpływ tego myśliciela na wizję antycypacyjną Johna Haughta. Jednak amerykański teolog, jak już wspomniano, wyraźniej eksponuje w swojej interpretacji wątek antropologiczny.

Wykładnię Haughta na temat grzechu pierwotnego można znaleźć w kilku jego publikacjach i w każdej z nich posiada ona podobny charakter. W niektórych miejscach odwołuje się on chętniej do Teilharda, w innych zaś do Whiteheada, jednak wszystkie teksty składają się na jedną całość – zwłaszcza wtedy, gdy są rozpatrywane z perspektywy metafizyki przyszłości. Najwięcej nawiązań do teilhardyzmu znaleźć można w *Christianity and science*⁴⁰, do procesualizmu zaś w *God after Darwin*⁴¹, aczkolwiek także w tych publikacjach profesor z Georgetown przekracza myśl swoich inspiratorów oraz zachowuje ciągłość własnej koncepcji. Od Teilharda przejmuje on przede wszystkim przekonanie o kosmicznym zakresie nieposłuszeństwa. W uproszczeniu można stwierdzić, że francuski jezuita rozumiał grzech pierwotny jako wsteczny ruch ewolucji, czyli proces odwracania się od punktu Omega, którym jest sam Chrystus. Haught nie dokonuje aż tak dalekiego utożsamienia *peccatum originale* z ewolucyjnym regresem. Jednak odwrócenie się od Absolutnej Przyszłości także według niego jest istotą zła w sensie ontologicznym oraz moralnym⁴². Natomiast owe „odwracania się” nie musi zawsze oznaczać regresu, lecz może być rozumiane także jako stagnacja. Ta myśl pochodzi zaś od Whiteheada, który mówił o dwóch formach przeciwstawiania się kreatywności: o naruszeniu porządku i o złu monotonii⁴³. Tak więc amerykański teolog, odwołując się do dwóch motywów zaczerpniętych od swoich poprzedników, formułuje własną interpretację grzechu pierwotnego:

Doświadczenie, które tradycyjnie określa się mianem grzechu pierwotnego, to pęknięcie świata, w którym rodzi się każdy z nas, stan, do którego my ludzie

³⁸ Cz.S. Bartnik, «Grzech świata», w: Cz.S. Bartnik, *Eseje o historii zbawienia* (Lublin 2002) 263–264.

³⁹ J. Kulisz, «Grzech pierwotny w rozumieniu P. Teilharda de Chardin», *Collectanea Theologica* 55 (3; 1985) 45–59.

⁴⁰ J.F. Haught, *Christianity and science*, 106–107.

⁴¹ J.F. Haught, *God after Darwin*, 145–152.

⁴² J.F. Haught, *Resting on the future*, 112.

⁴³ J.F. Haught, *Responses to 101 questions...*, 155–156.

wnieśliśmy wkład poprzez całą naszą historię. We wszystkich swoich wymiarach – osobistym, społecznym, politycznym, ekonomicznym, biologicznym, i kosmologicznym – owo pęknięcie odciska piętno w każdym człowieku zrodzonym w tym świecie. Ta grzeszna sytuacja dotyczy obecnie nie tylko ludzkości, ale także całego żyjącego świata, który jest poddawany ludzkiej chciwości i przemocy”⁴⁴.

Powyższa próba definicji odwołuje się do tradycyjnego ujęcia Kościoła, który stwierdza o tym, że grzech pierworodny jest przekazywany przez zrodzenie. Haught dokonuje pewnego odwrócenia tej tezy i mówi o byciu zrodzonym w „sytuacji” (*condition*) grzechu pierworodnego, który rozumie jako „doświadczenie-trudność” (*predicament*), obciążającą całą rzeczywistość. Wszechświat posiada „pęknięcie” (*brokenness*) – w samej swej strukturze nosi piętno niedoskonałości. Najpierw jest to napięcie pomiędzy niedoskonałością obecnego świata a antycypowaną i oczekiwaną doskonałością eschatologiczną⁴⁵. Innymi słowy stający się kosmos cierpi z tego powodu, że jeszcze nie jest tym, czym będzie jako nowe stworzenie. Człowiek rodzi się zaś w tej niedoskonałej rzeczywistości i jest uczestnikiem jej procesu. Nie oznacza to jednak, że należy utożsamić *peccatum originale* z sytuacją braku estetycznej czy ontologicznej doskonałości kosmosu. Grzech pierworodny jest bowiem także „wkładem” (*contribution*) człowieka. Ludzkość przez swoje moralne nieposłuszeństwo wnosi zasadniczy wkład w ową niedoskonałość, czym dodatkowo obarcza resztę stworzenia. Haught oczywiście wprowadza rozróżnienie pomiędzy grzechami aktualnymi a grzechem pierworodnym. Ten drugi również nie jest według niego sumą grzechów poszczególnych ludzi, lecz raczej „«splamieniem» świata, w którym skumulowała się historia ludzkiej odmowy na wezwanie Ducha do kreatywności”⁴⁶. W innym miejscu amerykański teolog mówi, że rzeczywistość jest obarczona „naszą odpornością na wezwanie do «bycia bardziej», naszym celowym odwróceniem się od partycypacji w ciągłym akcie powstawania”⁴⁷.

Przytoczone wypowiedzi pokazują, że grzech pierworodny trzeba rozumieć jako sytuację bytowo-antropologiczną, która nie tyle jest zdeterminowana samą charakterystyką stworzenia, ile posiada swoje główne zakorzenienie w historii człowieka, sukcesywnie odrzucającego głos Boga. Aktualna niedoskonałość stającego się stworzenia jest natomiast matrycą tego stanu. Haught wykracza zatem poza ujęcia ewolucjonistyczne, które utożsamiają *peccatum originale* z biologicznymi instynktami. Wykracza także poza

⁴⁴ J.F. Haught, *Resting on the future*, 40.

⁴⁵ J.F. Haught, *Is nature enough*, 186.

⁴⁶ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 175.

⁴⁷ J.F. Haught, *Christianity and science*, 107.

spojrzenie idealistyczne, odrywające dogmat od konkretności ludzkiej historii. Trzeba zatem docenić jego próbę interpretacji prawdy o grzechu pierworodnym. Jest ona owocem wsłuchania się nie tylko we współczesny głos nauki i filozofii, ale przede wszystkim w głos Kościoła, wskazującego na realizm i głębię tej prawdy dogmatycznej. Profesor z Georgetown nie próbuje odrzucać realizmu *peccatum originale*, lecz chce ukazać jego szersze oddziaływanie. Po pierwsze podkreśla, że nasza „odporność” na Boże wezwanie ma skutki nie tylko dla ludzkości, ale obciąża całą rzeczywistość – jak stwierdza Księga Rodzaju, ziemia jest „przeklęta” z powodu nieposłuszeństwa Adama (Rdz 3,17). Po drugie uważa on, że składową grzesznego „pęknięcia” jest także kosmiczne nieposłuszeństwo – wszechświat w całej swej rozciągłości i we wszystkich swoich wymiarach posiada zdolność, by mówić Bogu „nie”, co niestety faktycznie się dokonuje. Kolejny raz trzeba podkreślić, że nie jest to równoznaczne z interpretacją grzechu pierworodnego jako ewolucyjnego regresu. Ten regres może być jednak rozpatrywany jako naturalne tło *peccatum originale*. Z rozumowania Haughta wynika ponadto, że nie tylko człowiek, ale w pewnej mierze cały kosmos potrzebuje odkupienia.

Kategoria grzechu dotyczy zawsze zła moralnego, nawet jeżeli jego skutkiem jest zło fizyczne. W przypadku kosmicznej ewolucji trudno jest mówić o moralności w sensie ścisłym. Moralność pojawia się wraz z człowiekiem, który jest bytem świadomym i wolnym w sensie osobowym. Metafizyka przyszłości nie postuluje w żaden sposób panpsychizmu nawet wtedy, gdy mówi o ukrytej potencji świadomości, która załóżkowo jest obecna także w materii nieożywionej. Zgodnie z tomistycznym rozróżnieniem, czym innym jest akt, czym innym zaś możność – w pewien sposób możność ma się tak do aktu, jak niebyt do bytu. Kosmos nieożywiony nie jest świadomy ani wolny w sensie osobowym, dlatego nie odnoszą się do niego kategorie moralne. Kategoria grzechu pierworodnego w sensie ścisłym dotyczy więc człowieka. Posiada ona jednak charakter kosmiczny, ponieważ jej egzystencjalną matrycą jest właśnie kosmiczne nieposłuszeństwo. Jak stwierdzono na początku, nieposłuszeństwo to trzeba rozumieć zgodnie z zasadą narratywną. Stworzenie od samego początku otrzymało dar wolności, a w konsekwencji zdolność do przeciwstawiania się przyciągającej miłości Boga. Regres ewolucji, o którym mówił Teilhard, oraz stagnacja procesu, o której stwierdzał Whitehead, stanowią zatem tło grzechu pierworodnego, nie zaś samą jego istotę. Jednak podobnie jak człowiek potrzebuje wybawienia ze swego upadku, tak i cały kosmos oczekuje zbawienia, które może przynieść tylko Bóg.

Z teologicznego punktu widzenia kłopotliwą kwestią jest pytanie o konieczność kosmicznego nieposłuszeństwa. Profesor z Georgetown, powołując się na Teilharda i Tillicha, przywołuje tezę mówiącą o tragicznej „nieuchronności” zła⁴⁸. W swoich rozważaniach nie rozstrzyga jednak tej sprawy do końca. Zwraca zaś uwagę na problem indywidualnej odpowiedzialności człowieka, który może pojawić się z powodu dosłownego przyjęcia tego twierdzenia. Cytuje on też słowa Teilharda, mówiące o „nieuniknionej możliwości zła”⁴⁹. Trzeba zauważyć, że czym innym jest nieuchronność zła (*inevitability evil*), czym innym zaś nieunikniona szansa na zło (*inevitable chance of evil*). Sama metafizyka przyszłości, w proponowanym przez Haughta kształcie, nie zakłada bezpośrednio nieuchronności zła rozumianego w kategoriach nieposłuszeństwa. Stworzenie jest w narratywnym dialogu z Bogiem i posiada zdolność sprzeciwiania się Jego propozycji „bycia bardziej”. Nie wynika jednak z tego nieuchronność owego sprzeciwiania się. Kosmiczne nieposłuszeństwo nie jest więc zdeterminowane, lecz trzeba przyznać, że jawi się jako wielce prawdopodobne. Jeżeli zaś można mówić o jakiegokolwiek konieczności, to tylko tej, która odnosi się do braku aktualnej doskonałości stworzenia. Brak ten nie jest jednak w pełni tożsamy z kosmicznym nieposłuszeństwem – wynika on z samego faktu, że stworzenie jest różne od Boga i dopiero zmierza ku swojej pełni. Narratywny sprzeciw wobec Absolutnej Przyszłości opóźnia to spełnienie oraz pogłębia stan niedoskonałości bytowej, lecz nie może być z nią zrównany. Tak więc można mówić o „nieuniknioności” jedynie w odniesieniu do nieosiągniętej jeszcze pełni eschatologicznej. Nie powinno zaś bezpośrednio odnosić się tego określenia do zła rozumianego jako sprzeciw (człowieka i kosmosu) względem stwórczego wołania Boga. Oczywistym pozostaje zaś fakt, że realnie istniejący wszechświat jest aktualnie obciążony owym sprzeciwem, zarówno w sensie kosmicznego nieposłuszeństwa, jak i grzechu pierworodnego.

Kosmiczne nieposłuszeństwo może być przedmiotem omawianego modelu *divine action* dzięki temu, że model ten posiada charakter kenotyczny. Jak już wykazano *kenosis* Boskiego działania wyraża się w potędze Jego bezbronnej miłości. Miłość, która stwarza świat, nie potrzebuje bronić się przed kosmicznym nieposłuszeństwem. Przede wszystkim nieposłuszeństwo to nie narusza w żaden sposób wewnętrznego dynamizmu miłości, charakteryzującego relacje Trójcy Świętej. Ponadto nieposłuszeństwo kosmosu nie jest absolutną przeszkodą dla pokornej miłości Boga, która potrafi przemienić każdy krzyż w zmartwychwstanie. Bóg, który kocha świat, realnie pozwala temu światu na autonomię

⁴⁸ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 166–167.

⁴⁹ Tamże, 166.

– dotyczy to nie tylko braku początkowej perfekcji (warunek bycia innym niż Bóg), ale także zdolności do błędzenia (narratywna i relatywna wolność). Kolejny raz okazuje się, że siła odpowiedzi, którą metafizyka przyszłości udziela na problem zła, nie leży w samym filozoficznym schemacie, lecz w teologicznej prawdzie o miłości Boga. Trzeba również dostrzec, że idea kosmicznego nieposłuszeństwa, rozpatrywana w świetle metafizyki przyszłości oraz Boskiego *kenosis*, pozwala na nową i obiecującą interpretację dogmatu o grzechu pierworodnym.

4.1.3. Działanie Boga ku nowemu stworzeniu

Boże działanie zawsze prowadzi świat ku nowemu stworzeniu – wprowadza w przyszłość, nie jest zaś powrotem do przeszłości. Zagadnienie nowego stworzenia pojawiło się już kilkakrotnie w niniejszej pracy. Chociażby w poprzednim rozdziale zostały ukazane biblijne podstawy uniwersalnej nadziei na eschatologiczne spełnienie w Bogu. Według Haughta będzie ono kresem kosmicznej pielgrzymki, który to nastąpi dzięki ostatecznemu nadejściu Absolutnej Przyszłości. Kosmiczne spełnienie powinno być rozumiane jako *creatio nova*, ponieważ nie będzie ono samoczynnym finałem kosmicznej ewolucji, lecz ontologiczną przemianą dokonaną przez Boga. Opracowując niniejszy model Boskiego działania, należy powrócić do tego zagadnienia, rozważając je w kontekście tak zwanego mitu „pierwotnej perfekcji”. Analiza ta pozwala na połączenie dwóch aspektów *divine action*: stwórczego oraz zbawczego.

Klasyczna teologia przeważnie każe oddzielać traktat o Bogu stwarzającym od soteriologii. Metafizyka przyszłości umożliwia jednak włączenie tych zagadnień w dziedzinę jednej teologii działania Boga. Według wizji antycypacyjnej wszechświat pozostaje ciągle w swojej drodze ku nowemu stworzeniu, ponieważ jest jeszcze „niedokończony”. Charakteryzuje się on ponadto „kosmicznym nieposłuszeństwem”, które najdramatyczniejszy kształt przybiera w człowieku zranionym przez grzech pierworodny. Zatem, aby nie ustała kosmiczna pielgrzymka ku Omedze, działanie Boga nie może ograniczyć się jedynie do aspektu stwórczego, rozumianego jako podtrzymywanie stworzenia w istnieniu. Skoro Bóg chce, aby świat realizował swoje powołanie, którym jest droga ku *creatio nova*, to potrzebne jest także Boskie działanie zbawcze. Obietnica nowego stworzenia pozwala więc zakładać, że stworzenie i zbawienie stanowią dwa „wektory” jednego „tensora”, którym jest działanie Boga. Jak już stwierdzono, Bóg działa „w” stworzeniu. Oznacza to, że *creatio originalis* oraz *creatio nova* określają metafizyczne

ramy dla wąsko rozumianego działania Boga, które dokonuje się w obrębie *creatio continua*. Dlatego również zbawienie dokonuje się „w” stworzeniu, nie zaś poza nim. Ostateczne przyjście Absolutnej Przyszłości nie będzie więc zewnętrzną interwencją związaną z unicestwieniem dotychczasowego świata. Będzie ono raczej absolutną manifestacją w stworzeniu obecności Boga, który już teraz przychodzi w sposób zbawczy.

Aby lepiej zrozumieć powyższe tezy, należy zmierzyć się z tym, co John Haught nazywa mitem „pierwotnej perfekcji” (*the primordial perfection*)⁵⁰. Mit ten jest ściśle związany z tak zwanym kreacjonizmem naukowym, według którego biblijny opis Raju należy odczytywać w sposób literalny. Taka interpretacja pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, a zwłaszcza fragmentu mówiącego o pierwotnym szczęściu Adama i Ewy (Rdz 2,8-25), prowadzi do paradoksalnych wniosków z punktu widzenia dzisiejszych nauk przyrodniczych. Fundamentalni kreacjoniści, wywodzący się najczęściej ze środowisk protestanckich, twierdzą, że na początku stworzenia istniał konkretny i historyczny ogród Eden, w którym żyli opisani w Biblii prarodzice ludzkości. Eden miał być doskonałym Rajem – nie tylko duchowym stanem człowieka, ale także fizycznym miejscem nieskończonego szczęścia. W miejscu tym nie miało być ani cierpienia, ani śmierci, człowiek musiał jednak opuścić je z powodu swojego nieposłuszeństwa. Takie stanowisko, chociaż nazwane zostało mianem kreacjonizmu naukowego, w oczywisty sposób jest antynaukowe. Teza o historycznym istnieniu literalnie rozumianego Edenu na ziemi jest nie do utrzymania z punktu widzenia współczesnej wiedzy przyrodniczej. Pomimo tego, ciągle jest to pogląd przyjmowany bardzo chętnie w wielu środowiskach chrześcijańskich⁵¹.

John Haught często przypomina, że biblijnych opisów stworzenia nie można interpretować literalnie. Dzięki odkryciom przyrodniczym, nie musimy już spoglądać na Biblię w celu zaspokojenia naszej ciekawości dotyczącej początków świata i ludzkości. „W wieku nauki możemy dostrzec o wiele wyraźniej niż dotąd, że sens biblijnych relacji jest zasadniczo religijny” – stwierdza amerykański teolog⁵². Równocześnie, dzięki odkryciom naukowym, chrześcijanin może bardziej skupić się na właściwym religijnym sensie prawdy o stworzeniu, a przez to lepiej ją zrozumieć. Do takiego podejścia zachęcał sam Jan Paweł II, z którego inicjatywy powstał dokument Papieskiej Komisji Biblijnej,

⁵⁰ J.F. Haught, *Is nature enough*, 186.

⁵¹ M. Słomka, *Ewolucjonizm chrześcijański o pochodzeniu człowieka* (Lublin 2005) 59–70.

⁵² J.F. Haught, *Responses to 101 questions ...*, 93.

mówiący o właściwych metodach interpretacji Biblii, uwzględniających istnienie różnych rodzajów literackich⁵³. Egzegeci nie mają dziś wątpliwości, że pierwsze strony Księgi Rodzaju nie posiadają charakteru historycznego⁵⁴. Dlatego też opis ogrodu Eden nie może być rozumiany w taki sposób, jak czynią to tak zwani naukowci kreacjoniści. Ich interpretacja odbiega nie tylko od odkryć naukowych, ale także od zasad egzegetycznych oraz od współczesnej wykładni Kościoła. Trzeba przyznać, że katolicycy teologowie w większości porzucili dziś to literalne podejście. Profesor z Georgetown twierdzi jednak, że związana z tym stanowiskiem idea „pierwotnej perfekcji”, ciągle pokutuje w katolickiej teologii.

Na czym konkretnie polega ów mit, czy też idea, o której mówi Haught? Nie musi być ona bowiem w pełni utożsamiona z antynaukowym kreacjonizmem, chociaż stanowi jego rdzeń ideologiczny. Jest nią przede wszystkim twierdzenie, że Bóg stworzył na początku (rozumianym temporalnie) świat jako perfekcyjny, doskonały i idealny. Obecna niedoskonałość obserwowana tak w kosmosie, jak i w ludzkiej naturze, miałaby zaś być konsekwencją pierwotnego upadku opisanego w Rdz 3,1-24. W takiej sytuacji zbawienie należy rozumieć jako powrót do stanu początkowego, bądź jako całkowite wyzwolenie się z nieidealnego świata materii, tak jak chcieliby tego niegdyś platonicy, czy dzisiaj Greshake. Mit „pierwotnej perfekcji” nie musi być więc bezpośrednią konsekwencją literalnej interpretacji Biblii, lecz u jego fundamentu leży ta sama myśl, która przyświeca skrajnym kreacjonistom. Jest to założenie, że tak historia, jak i materialny świat, nie mają żadnego znaczenia dla zbawienia człowieka. W rzeczywistości jest to teza gnostycka, która postuluje konieczność uwolnienia się od zmiennej rzeczywistości materii oraz powrót do utraconego świata idei. Można więc zauważyć, że jest to stanowisko bliskie wizji, którą Haught nazywa metafizyką wiecznego teraz. Warto przypomnieć, że amerykański teolog odnosi to określenie do quasi-platońskiej wizji świata, która każe ulokować realny byt w idealnym świecie ducha, oddzielając go od historii i materii. Taka metafizyka potęguje oddziaływanie mitu „pierwotnej perfekcji” oraz wykrzywia teologię. Warto przytoczyć w tym miejscu dłuższy passus z książki *Resting on the future*:

„[Metafizyka wiecznego teraz] daje zbyt mało miejsca na to, aby stworzony świat stawał się bardziej, a wrażenie to umacnia się zawsze, gdy myśl katolicka literalnie

⁵³ Jan Paweł II, «Przemówienie w setną rocznicę ogłoszenia Encykliki ‘Providentissimus Deus’ i w pięćdziesiątą rocznicę Encykliki ‘Divino Afflante Spiritu’», w: Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (Poznań 1994) 20.

⁵⁴J. Homerski, «Pieśni o stworzeniu świata», w: M. Heller, M. Drożdż, *Początek świata – Biblia a nauka* (Tarnów 1998) 28–30.

przyjmuje biblijną narrację o pierwotnym splamieniu «początkowo cukierkowego» bytu natury. Idea «upadku» z pierwotnej niewinności niejednokrotnie wpływała na przekształcanie historii ludzkiego życia, religijności i praktykowania cnoty, w projekt «powrotu», nie zaś «odnowy». W konsekwencji, mit o początkowej perfekcji świata, w połączeniu z kultem wiecznego teraz, może łatwo oderwać nasze życie moralne od radości współpracy ze Stworzycielem w doprowadzaniu do tego, co prawdziwie nowe⁵⁵.

W powyższym cytacie Haught zwraca uwagę na negatywne implikacje, które wiążą się z niewłaściwą perspektywą metafizyczną. Gnostyckie oderwanie zbawienia człowieka od jego realnego życia w świecie, w oczywisty sposób wykrzywia ludzką duchowość i postępowanie moralne. Ponieważ zaś idea ta przyjmuje postać mitu „początkowej perfekcji”, ma to dodatkowy wpływ nawet na interpretację dogmatów, zwłaszcza tych o znaczeniu antropologicznym oraz soteriologicznym. Warto zwrócić uwagę, że amerykański teolog dokonuje ciekawego przeciwstawienia dwóch pojęć: projekt „powrotu” (*restoration*) do pierwotnej doskonałości oraz projekt „odnowy” (*renewal*) ku przyszłej doskonałości. Obydwa pojęcia odnoszą się w pierwszej kolejności do życia człowieka, który może w swojej aktywności zwrócić się ku przeszłości lub ku przyszłości. Zwrot ku przeszłości, czyli „powrót”, w świetle wizji antycypacyjnej jawi się jako zło w sensie ontologicznym i moralnym. Nie dziwi więc, że kierunek ten jest negatywnie oceniany przez Haughta. Właściwą perspektywą jest według niego „odnowa”, czyli ukierunkowanie ludzkiego życia na nowość, którą przynosi Bóg. Ostatecznie tym, co „prawdziwie nowe” jest nowe stworzenie, czyli eschatologiczna pełnia, ku której świat nieustannie pielgrzymuje. Kategorie „powrotu” oraz „odnowy” można w analogiczny sposób odnieść do interpretacji *divine action*, zwłaszcza w jej aspekcie zbawczym. Bóg działa zawsze ku nowemu stworzeniu, prowadząc świat ku przyszłości – owocem zbawczego *divine action* nie jest więc „powrót”, lecz właśnie „odnowa”.

Kiedy dana teologia jest pod wpływem mitu „pierwotnej perfekcji”, to nawet jeśli nie przyjmuje bezpośrednio literalnej interpretacji Rdz 2,8-25, zawsze będzie ona rozumieć zbawienie jako jego „powrót” do utraconej doskonałości. Perspektywa ta dotyczy także zbawczego działania Boga, a zwłaszcza odkupienia dokonanego przez Chrystusa na Krzyżu. Skoro bowiem człowiek stracił swoje pierwotne szczęście i doskonałość, potrzeba było ofiary Odkupiciela, która przywróciła ludzkości utracony stan. Teza ta początkowo nie wydaje się być błędna i faktycznie jest ona po części właściwą interpretacją, znaną dobrze myśli chrześcijańskiej. Wystarczy wspomnieć teorię zadośćuczynienia

⁵⁵ J.F. Haught, *Resting on the future*, 26.

św. Anzelma z Canterbury, zawartą w jego znamienitym dziele *Cur Deus homo*. Jak zauważa Anna Pędrak: „Anzelm w swych sformułowaniach posługuje się terminami *restaurare, restituere* bądź *reparare* i *reducere*, całe dzieło *Cur Deus homo* natomiast koncentruje się na zbawieniu rozumianym jako przywrócenie człowieka do stanu pierwotnego poprzez *satisfactio* – zadośćuczynienie”⁵⁶. Podobne podejście charakteryzowało całą soteriologię średniowiecza, w tym wykładnię św. Tomasza z Akwinu, który rozumiał zbawienie jako naprawę i powrót do stanu pierwotnego⁵⁷.

Jak wspomniano, nie można uznać powyższej interpretacji za całkowicie błędną. Jednak scholastyczna soteriologia w dużej mierze okroiła naukę o zbawieniu, zapominając o ważnej starożytnej koncepcji – o idei przebóstwienia. Stwierdzić, że zbawienie polega jedynie na „powrocie” człowieka do Edenu, to zdecydowanie za mało – biblijna intuicja zbawienia jest o wiele głębsza⁵⁸. Kościół od samego początku dostrzegał, że zbawienie jest czymś więcej niż tylko powrotem do stanu początkowego – jest ono wywyższeniem ludzkiej natury, zjednoczonej z wcielonym Słowem. Myśl ta kojarzona jest głównie z rozważaniami wschodnich Ojców Kościoła. Również Ojcowie łacinnicy znali ideę przebóstwienia⁵⁹, chociaż została ona częściowo zapomniana w średniowiecznej łacińskiej Europie. Aktualnie można jednak dostrzec powrót do tej starożytnej koncepcji. Haught zauważa, że „teologowie rzymsko-katoliccy zwracają dziś więcej uwagi na wschodnio-chrześcijański motyw przebóstwienia, jako na bardziej kluczowy dla zrozumienia dzieła Chrystusa niż zadośćuczynienie, wynagrodzenie czy ekspiacja”⁶⁰. Współczesne przejście w soteriologii od idei „powrotu” do kategorii „prebóstwienia” stanowi odpowiedź na wiele błędów, które pojawiały się z powodu skrajnego akcentowania motywów naprawy i zadośćuczynienia. Błędy te wykrzywiały rozumienie zbawczego dzieła Chrystusa, a w konsekwencji całego obrazu Boga i Jego działania. Zdaje się, że rozwiązaniem jest tu właśnie postulowana w metafizyce przyszłości kategoria „odnowy” (*renewal*). Odnowa, dokonana przez Chrystusa i urzeczywistniana przez Ducha Świętego, prowadzi bowiem do nowego stworzenia, które u Haughta treściowo obejmuje starożytną kategorię przebóstwienia.

⁵⁶A. Pędrak, «Konieczność wcielenia i odkupienia. Czy teoria zadośćuczynienia św. Anzelma z Canterbury jest nadal aktualna?», KNT 5 (1; 2018) 131.

⁵⁷A. Pędrak, «Zadośćuczynienie jako ‘naprawa’ w soteriologii średniowiecza», w: D. Mielnik (red.), *Pytania niecierpliwe* 2018 (Lublin 2018) 21–32.

⁵⁸J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 170.

⁵⁹K.E. Duszek, «Głos Ojców Kościoła jako loci theologici. Studium ekonomii zbawienia św. Cypriana z Kartaginy», w: D. Mielnik (red.), *Pytania niecierpliwe* 2019 (Lublin 2018) 7–20.

⁶⁰J.F. Haught, *Resting on the future*, 90.

Według profesora z Georgetown potrzeba więc odważnego odejścia teologii od mitu „pierwotnej perfekcji”. Mit ten podcina bowiem skrzydła nadziei, poprzez którą człowiek może antycypować w nowym stworzeniu⁶¹. Należy jasno stwierdzić, że na ziemi nigdy dotąd jeszcze nie istniał ogród Eden opisywany w Księdze Rodzaju. Mówią o tym odkrycia naukowe, sugeruje to egzegeza biblijna oraz jest to postulat metafizyki przyszłości. Przemawia za tym również prawda o Boskiej kenozie, która pozwala, by stworzenie było realnie różne od Boga, by było prawdziwie wolne, oraz by posiadało swoją przyszłość. Haught uważa, że gdyby świat został stworzony na początku jako perfekcyjny, to nie spełniałby żadnego z tych warunków⁶². Według wizji antycypacyjnej stworzenie nigdy jeszcze nie było doskonałe, lecz ku tej doskonałości podąża dzięki zbawczemu działaniu Boga – świat jest w drodze ku nowemu stworzeniu. Fakt, że nie istniał dotąd żaden perfekcyjny stan stworzenia nie stanowi dla chrześcijaństwa teologicznego problemu, ponieważ chrześcijaństwo jest religią przyszłości⁶³. Chrześcijańska nadzieja dotyczy nie tego, co było, lecz tego, co dopiero przybędzie.

Jak zatem interpretować biblijny opis raju? Istnieje możliwość, aby uznać go za obraz eschatologiczny. Człowiek, a nawet cała natura, nosi w sobie pragnienie spełnienia. Zadaniem religii jest zaś ukierunkować to pragnienie ku Absolutnej Przyszłości, nie zaś ku wyidealizowanej i nostalgicznej przeszłości, której już nie ma. Haught uważa, że religia jest swoistą „przygodą”, w której człowiek otwiera się poprzez nadzieję na nieoczekiwaną przyszłość, wbrew swojej niepewności i pomimo lęku przed tym, co nadejdzie⁶⁴. Skoro opis ogrodu Eden jest częścią objawienia biblijnego, to zdaje się, że powinien być on interpretowany w taki sposób, aby ukierunkowywać pragnienie spełnienia na obietnicę nowego stworzenia. Raju nigdy dotąd jeszcze nie było – nie oznacza to jednak, że go nie będzie. Raj nie jest utraconą idealną przeszłością, lecz oczekiwaną przyszłością – nowym stworzeniem, którego dokona Bóg. Metafizyka przyszłości każe więc przetransponować mit „pierwotnej perfekcji” w nadzieję przyszłej doskonałości. Pojawia się tu jednak wyjątek, chodzi mianowicie o uwielbione człowieczeństwo Jezusa Chrystusa. Przyszła doskonałość nowego stworzenia została przecież objawiona w Jego Zmartwychwstaniu. Zgodnie z nauczaniem św. Pawła Chrystus jest nowym Adamem – można więc stwierdzić, że w Jego człowieczeństwie realnie istniał i nadal istnieje Raj. Nie można

⁶¹ Tamże, 18.

⁶² J.F. Haught, *Is nature enough*, 189–190.

⁶³ J.F. Haught, *Christianity and science*, 104.

⁶⁴ J.F. Haught, *What is religion*, 171–184.

także zapomnieć o nowej Ewie, czyli o Maryi. Dogmat o Wniebowzięciu pozwala wnioskować, że również Matka Boża jest w pełni włączona w porządek nowego stworzenia, dokonany i objawiony w Chrystusie. Owo włączenie polega jednak na doskonałej i pełnej antycypacji w Przyszłości, nie zaś na powrocie do utraconej perfekcji. Można więc z całą powagą stwierdzić, że Eden jako nowe stworzenie jest ciągle przed nami.

Wobec powyższych wniosków staje się zrozumiałe, dlaczego nie można rozdzielać stwórczego oraz zbawczego działania Boga. *Divine action* nie jest zdeintegrowane przez podział na dwie różne aktywności, chociaż można wyróżnić jego dwa aspekty. Zbawienie jest ukoronowaniem stworzenia i jego dopełnieniem. Bóg od samych początków kreacji zbawia świat – Boskie działanie jest bowiem zawsze ukierunkowane ku nowemu stworzeniu. Jest to jak najbardziej biblijna intuicja, zawarta już w Księdze Rodzaju – w obietnicy danej „upadłym” prarodzicom, która nazywana jest protoewangelią (Rdz 3,15). Bóg jeden w Trójcy Świętej nieustannie działa, aby świat nie ustał i nie zbłądził na swej drodze ku spełnieniu – ku nowemu stworzeniu. Pokorna miłość Boga Ojca, kenoza Jezusa Chrystusa oraz wylewanie się Ducha Świętego, są więc nieustannym aktem stwórczym i jednocześnie działaniem zbawczym. Dlatego też trynitarne działanie Boga, zgodnie z zasadą apropiacji, należy rozpatrywać w tych dwóch aspektach, pamiętając przy tym, że tworzą one jedną całość. Będzie to zaś przedmiotem dalszych badań nad modelem *divine action* w kolejnym paragrafie.

4.2. Trynitarne działanie Boga

4.2.1. Pokorna miłość Boga Ojca

Św. Atanazy uważał, że wszystko co mówimy o Bogu Ojcu, może być powiedziane o Jego Synu, z jednym wyjątkiem – Syn jest rodzony przez Ojca, nie na odwrót⁶⁵. Ta jedność orzekania o Osobach Bożych dotyczy nie tylko przymiotów, ale także działania. Pojawia się tu jednak jeden wyjątek – jedynie Syn Boży stał się człowiekiem (unia hipostatyczna). Poza tym, cokolwiek orzekamy o działaniu Boga Ojca, możemy powiedzieć również o działaniu Syna oraz Ducha – Trójca ekonomiczna jest zjednoczona w działaniu, co jest konsekwencją immanentnego zjednoczenia Boskich Osób w naturze. Według długiej tradycji teologicznej Trójca Święta zawsze działa względem świata w jedności. Ponieważ działanie przynależy do natury, a natura i substancja Boga jest jedna,

⁶⁵ T. Peters, *God – The world's future*, 206.

to także działanie Boga jako Trójcy jest jedno. Jednak Gerhard Müller słusznie zauważa, że chrześcijańska nauka o działaniu Boga powinna wychodzić raczej od Osoby, nie zaś od samej natury⁶⁶. W Biblii słowo „Bóg” odnosi się bowiem w pierwszej kolejności do Osoby, a konkretnie jest imieniem Ojca⁶⁷. Dodatkowo Bóg, który objawia się w stworzeniu i w historii zbawienia, zawsze działa w sposób osobowy. Boska natura nie jest bowiem czymś „czwartym” w Trójcy, nie jest jakąś dodatkową zasadą ulokowaną obok trzech Osób. Przedstawiony wcześniej obraz trynitarnej kenozy pokazał, że od abstrakcyjnego ujęcia natury ważniejsze jest to, jak trzy Osoby Boskie realizują tę naturę we wzajemnej perychorezie, czyli przenikaniu się miłości. Mówiąc o trynitarzym działaniu Boga, należy więc pamiętać o dwóch kwestiach: działanie to jest jedno, ale jest ono również działaniem konkretnych Osób. Dlatego teologia posługuje się zasadą apropiacji, która pozwala przypisywać poszczególne działania jednej Osobie Boskiej, przy równoczesnym uwzględnieniu jedności Trójcy w działaniu⁶⁸. Tak więc możliwe jest mówienie o działaniu właściwym dla Boga Ojca, Boga Syna oraz Boga Ducha, pomimo tego, że działanie Trójcy względem świata jest zawsze jedno. Posługując się tą dobrze znaną metodą, w poniższym paragrafie zostaną wyszczególnione sposoby *divine action* właściwe dla konkretnych Osób Trójcy. Jako pierwsze, rozważane będzie działanie Boga Ojca, które według kenotycznego modelu można określić mianem „pokornej miłości”.

Przed podjęciem dalszej analizy należy przypomnieć wypracowane dotąd metafizyczne i teologiczne zasady, które stanowią osnowę przedstawianego modelu *divine action*. Najważniejsza jest sama perspektywa, którą daje wąsko rozumiana metafizyka przyszłości. Według niej Bóg jest Absolutną Przyszłością, co można odnieść nie tylko do całej Trójcy, ale również do poszczególnych Osób Boskich. Działanie Boga jest zatem tożsame z Jego przychodzeniem jako Przyszłości, która to otwiera świat na realnie nowe możliwości. Zgodnie z zasadą narratywną, działanie Boga stanowi również zaproszenie, by świat stawał się „bardziej”. *Divine action* posiada więc charakter dialogiczny, co znajduje głębokie uzasadnienie w kategorii *kenosis*. Ta biblijna idea jest równie ważną perspektywą, ponieważ metafizyczne przychodzenie Boga jest teologicznie Jego kenozą. Utożsamienie to wynika z samych relacji wewnątrztrynitarnych, w których następuje wzajemne ofiarowanie i uniżenie się Boskich Osób w jednoczącej miłości. Te dwa motywy – metafizyczne „przychodzenie” i teologiczne „samo-ogłoćenie się” – wspólnie

⁶⁶ G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, 264.

⁶⁷ K. Gózdź, J. Lekan, *Bóg – Ojciec wszystkich* (Lublin 1999) 11.

⁶⁸ MST, hasło: *appropriacja*, 22–23.

stanowią jeden klucz hermeneutyczny. Ponadto trzeba pamiętać o tym, co zostało wykazane w niniejszym rozdziale – Bóg działa „w” stworzeniu, stąd dwa aspekty *divine action* (zbawczy i stwórczy) powinny być ujęte wspólnie.

Wszystkie starożytne wyznania wiary rozpoczynają się od przypisania Bogu Ojcu miana Stwórcy. Jest to związane z pierwotną intuicją chrześcijańską, która na podstawie danych biblijnych wskazywała, że stworzenie jest w szczególności dziełem Ojca. Późniejsza kreatologia przypisywała akt stwórczy samej istocie Bożej, wspólnej trzem Osobom – stanowisko takie przyjmował chociażby św. Tomasz z Akwinu, czy neoscholastyczna teologia racjonalistyczna⁶⁹. W dzisiejszych badaniach chętniej sięga się jednak do pierwotnego rozwiązania, uwzględniając zaangażowanie całej Trójcy w stworzenie oraz podkreślając wyjątkową rolę Ojca. Jest to nie tylko bliższe nauczaniu Starego i Nowego Testamentu, ale również pozwala na głębsze zrozumienie zaangażowania innych Osób Bożych w dzieło stworzenia. Taką drogą podąża John Haught, który Boga Ojca nazywa przede wszystkim Stworzycielem. W książce *Christianity and science* amerykański teolog stwierdza: „Chrześcijanie wyznają wiarę, po pierwsze, że świat jest zakorzeniony w niewypowiedzianej tajemnicy Boga Ojca, Stworzyciela nieba i ziemi”⁷⁰. Słowa te, tożsame w swej treści z najważniejszymi symbolami Kościoła, rozpoczynają według niego definicję wiary chrześcijańskiej. Prawda o tym, że Bóg Ojciec jest Stworzycielem, jest dla niego tak oczywista, że w niektórych miejscach używa zamiennie tych dwóch określeń, uznając je niemalże za synonimiczne. Chociażby w *Resting on the future* Haught wymienia Osoby Trójcy Świętej jako: Stworzyciel (*Creator*), Chrystus (*Christ*), Duch Święty (*Holy Spirit*)⁷¹. Oczywiście, odwołując się do zasady św. Atanazego, miano Stworzyciela można przypisać zarówno Synowi Bożemu jak i Duchowi. Mimo to, według Biblii i tradycji teologicznej, jest to w pierwszej kolejności określenie Boga Ojca.

Ojciec stwarza świat – jak według wizji antycypacyjnej należy rozumieć to podstawowe działanie Boga? Przede wszystkim Bóg Ojciec, jako Absolutna Przyszłość, jest dla świata źródłem wszelkiej nowości⁷². Warto przypomnieć w tym miejscu tezę Whiteheada o istnieniu wiecznych przedmiotów (eternaliów), dzięki którym możliwe jest stawanie się zdarzeń. Według metafizyki przyszłości nie istnieją żadne eternalia, które byłyby niezależne od Boga – Bóg jest Stwórcą absolutnym. To sam Ojciec jest źródłem

⁶⁹ M. Kowalczyk, *Antropologia teologiczna...*, 43.

⁷⁰ J.F. Haught, *Christianity and science*, 30.

⁷¹ J.F. Haught, *Resting on the future*, 21.

⁷² J.F. Haught, *Christianity and science*, 161–162.

nowości, aczkolwiek nie oznacza to, że należy utożsamić Jego Osobę z jakimś ontologicznym zbiorem wiecznych przedmiotów Whiteheada. Już wcześniejsze analizy wykazały, że ową „potencjalność” świata trzeba rozumieć jako stworzoną przez Boga. Haught interpretuje ją nawet według kategorii „rzeczy niewidzialnych”, o których mówi symbol nicejsko-konstantynopoliński⁷³. Ojciec, jako absolutny Stworzyciel, otwiera świat na realną nowość, co jest zarówno początkiem stworzenia (*creatio originalis*), jak i istotą *creatio continua*. W ten sposób stworzona rzeczywistość zostaje zakorzeniona w Bogu Ojcu, jako w niewyczerpanym źródle nowości, co umożliwia kosmiczną pielgrzymkę ku Przyszłości. Dzięki temu świat nie tylko istnieje, ale także istnieje dynamicznie, posiada swoją historię, sens i cel – świat nie jest martwy i statyczny, lecz żyje dla chwały Bożej. Bóg stwarzając świat, powołuje go do kreatywnego istnienia, czyli zgodnie z zasadą narratywną nieustannie wzywa do stawania się „bardziej”. Jest to całkowicie wolna decyzja Stwórcy, który nie został do niej przymuszony żadną zewnętrzną siłą, jak chociażby procesualną kreatywnością. Równocześnie akt stworzenia jest dla Boga Ojca decyzją niezwykle „naturalną”, to znaczy w pełni zgodną z Boską naturą i z kenotycznym sposobem istnienia Osób w Trójcy. Dlatego też prawda o Ojcu Stworzycielu powinna być rozpatrywana z perspektywy kenozы wewnątrztrynitarnej. Warto w tym miejscu szerzej omówić niniejszy cytat:

„Stworzenie jest pierwszym i fundamentalnym wyrazem Boskiego samo-ogółoce-
nia. Możemy zrozumieć, dlaczego już samo stworzenie kosmosu angażuje akt
samo-pokory ze strony Boga, jeżeli przyjrzymy się krótko teologicznej idei
wszechmocy. Ażeby wezwać świat do istnienia oraz do kontynuowania własnej
egzystencji, która nie będzie jedynie emanacją Boskiego bytu, wszechmogący
Stworzyciel w pewien sposób ograniczył lub «wstrzymał» swoją Boską obecność
i potęgę”⁷⁴.

Powyższa wypowiedź może łatwo kojarzyć się z kabalistyczną ideą *cimcum*, z której korzysta w swojej teologii Hans Jonas. Faktycznie omawiana koncepcja jest w pewnej mierze do niej zbliżona, ale nie może zostać z nią całkowicie utożsamiona. Amerykański teolog mówi wprawdzie o Bożej kreatywności jako o pewnym „samo-skurczeniu się” (*self-contraction*)⁷⁵. Nie oznacza to jednak ontologicznego wycofania się Boga z własnego bytu, jak ma to miejsce w kabale żydowskiej. Określenie *self-contraction* pojawia się u Haughta stosunkowo rzadko i zawsze znajduje się w cudzysłowie,

⁷³ J.F. Haught, *Resting on the future*, 28.

⁷⁴ J.F. Haught, *The revelation of God*, 26–27.

⁷⁵ Tamże, 27.

co podkreśla jego metaforyczne znaczenie. Bóg Ojciec nie opuszcza swojej Boskości, aby stworzyć świat. Pozwala natomiast w swojej pokorze, aby stworzenie było od Niego realnie różne i częściowo autonomiczne. Dlatego też Boża obecność i potęga nie jest czymś, co narzuca się poznawczo, lecz jest ukrytą Tajemnicą. Tajemnica ta stanowi podstawę wszelkiego istnienia, nawet jeżeli w oczach świata zdaje się być „głupstwem” (1 Kor 1,25)⁷⁶. Ta interpretacja Bożego samo-ograniczenia jest bliższa teozom Denisa Edwardsa⁷⁷ niż ideom samego Jonasa. Trzeba jednak przyznać, że pojęcie „pokory miłości” spełnia u Haughta analogiczną rolę, jak używana przez Jonasa idea *cimcum*.

Bóg Ojciec „ogranicza się” stwarzając świat, ponieważ Jego osobowym działaniem jest pokorna miłość. Słowo „działanie” odnosi się do relacji Boga ze światem. Jednak pokora Ojca w pierwszej kolejności charakteryzuje wewnętrzne życie Trójcy Świętej, jest pierwszą tajemnicą trynitarnej kenozy. Dlatego nie do końca rację ma Haught, gdy stwierdza, że akt stworzenia jest pierwszym wyrazem Bożego samo-ogolocenia. Jest to z pewnością pierwszy zewnętrzny przejaw kenozy trzech Osób Boskich. Jednak pierwszym wewnętrznym aktem kenozy w Trójcy jest pokorna miłość Boga Ojca, który rodzi Syna oraz tchnie Ducha. Nie chodzi w tym miejscu oczywiście o powrót do patrystycznej idei Wschodu, według której tylko sam Ojciec jest zasadą jedności Trójcy Świętej. Przyjmuje się dziś, że jedność trynitarzna powinna być rozumiana perychoretycznie – wynika ona ze wzajemnego przenikania się Osób. Jednak to właśnie Ojciec jest pierwszym, który uniża się, gdy rodzi swojego Syna, i gdy tchnie swego Ducha. Pokorna miłość, która daje miejsce „Komuś Innemu”, a następnie „czemuś innemu”, jest więc najgłębszą charakterystyką Ojca. Jest to równocześnie najważniejszy przymiot Jego działania. Dlatego pokora Ojca nie jest „ograniczeniem” Bożej wszechmocy w sensie jej pomniejszenia. Jest ona raczej najdoskonalszym wyrazem i istotą tej wszechmocy, która we wcześniejszym rozdziale była rozważana jako „bezbronna”. W oczywisty sposób pokora Bożego działania sprawia, że względem świata jawi się On jako ukryty. Dlatego można mówić o pewnym „ograniczeniu” obecności i potęgi Boga. Odnosi się to jednak tylko do zewnętrznej percepcji człowieka oraz jest w pewien sposób pozorne. W rzeczywistości nie istnieje bowiem nic większego od pokornej miłości Boga. To ta miłość stwarza świat, ona również świat zbawia. Bóg Ojciec, który skutecznie działa w świecie, w swojej pokorze jest transcendentną Tajemnicą wszelkiego istnienia⁷⁸.

⁷⁶ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 82.

⁷⁷ D. Edwards, *Bóg ewolucji*, 56–70.

⁷⁸ J.F. Haught, *Christianity and science*, 13.

Można stwierdzić, że Bóg jest względem świata Absolutną Przyszłością, właśnie z powodu swojej pokornej miłości. Gdyby pokora Ojca nie charakteryzowała dynamizmu wewnątrztrynitarnego, można by przypuszczać, że Bóg byłby względem świata narzucającą się Absolutną Teraźniejszością. Tezę tę można postawić jedynie przy wątpliwym założeniu, że miałyby wtedy miejsce jakiegokolwiek stworzenie. Trudno zaś wyobrazić sobie, jak poprawnie mówić o stworzeniu, czy nawet o samej Trójcy, jeśli całkowicie zapomni się o biblijnym obrazie pokornej miłości Boga (1 Kor 1,1-13; 1 J 4,8-10). Zdaje się, że w takiej sytuacji faktycznie należałoby rozpatrywać stworzenie jako formę emanacji bóstwa lub jako pozbawione jakiegokolwiek wolności. Metafizyka przyszłości stoi więc na straży właściwego obrazu Boga i Jego działania. Warto zaś dostrzec, że boska kenoza jest wyjaśnieniem dla tej metafizyki, nie zaś na odwrót. Nie dlatego Ojciec jest pokorny, jakoby było to wynikiem odgórnych ontologicznych zasad. To raczej ontologiczna struktura świata oparta jest na Jego pokorze. Zatem sama kenoza trynitarna i wynikające z niej Boskie działanie powodują, że Bóg jest względem świata Absolutną Przyszłością – nie można w żaden sposób odwracać tej zależności. Haught wyraża to najmocniej w książce *God after Darwin*, gdzie podkreśla, że biblijny obraz „pokory Boga”⁷⁹ uzasadnia wizję antycypacyjną. W publikacji tej stwierdza także, że pokorna miłość Boga Ojca: 1. jest źródłem *creatio originalis* oraz *creatio continua*⁸⁰; 2. jest treścią wezwania „*letting be*”⁸¹; 3. otwiera świat na nowość⁸²; 4. uzasadnia autopeję organizmów żywych⁸³; 5. wyjaśnia ostatecznie ewolucję⁸⁴. Pojęcie „pokornej miłości” jest więc nośne nie tylko z teologicznego, ale również z filozoficznego i przyrodniczego punktu widzenia.

Jak wykazano, działanie Boga w stworzeniu posiada także charakter zbawczy – prowadzi ono ku *creatio nova*. Haught nie wyróżnia konkretnych aktów historiozbawczych, które należałoby przypisać Bogu Ojcu. Warto więc odwołać się do innego opracowania, dokonanego przez polskiego teologa Jana Szczurka, który na podstawie Pisma Świętego omawia konkretne „czynności” Ojca. Wyróżnia on: 1. wybranie i przeznaczenie do zbawienia (Ef 1,4); 2. posłanie Syna (Ga 4,4) – także na śmierć (Flp 2,8); 3. przyjęcie Zmartwychwstałego (Dz 2,33); 4. posłanie Ducha Świętego (J 15,26); 5. Opatrzność Ojca (Mt 6,32)⁸⁵. Jest to trafny opis zbawczego działania Boga Ojca. Brakuje w nim jedynie

⁷⁹ J.F. Haught, *God after Darwin*, 51.

⁸⁰ Tamże, 54.

⁸¹ Tamże, 119–120.

⁸² Tamże, 58.

⁸³ Tamże, 57.

⁸⁴ Tamże, 145.

⁸⁵ J.D. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej* (Kraków 2003) 134–162.

wyszczególnienia roli Ojca w Zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, zgodnie ze słowami św. Piotra: „Tego właśnie Jezusa wskrzesił Bóg, a my wszyscy jesteśmy tego świadkami” (Dz 2,32). Jak widać, zbawcze „czynności” Ojca konkretyzują się głównie w wydarzeniach paschalnych, co jest także najważniejszym motywem Nowego Testamentu. Ujawnia się przy tym wybitnie trynitarny charakter odkupienia, którego Chrystus dokonał na Krzyżu. Zgodnie z przepowiadaniem samego Jezusa, powodem Jego zbawczej misji była wola samego Ojca, który „umiłował świat” (J 3,16) i „który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (2 Tm 2,4). Zatem dzieło odkupienia, a także cała historia zbawienia, ma swoje źródło w pokornej miłości Boga Ojca. Według metafizyki przyszłości odkupienie jest dopełnieniem stworzenia, ponieważ prowadzi do *creatio nova*, którego doskonałą antycypacją jest Zmartwychwstanie Chrystusa. Motywy te zostaną rozwinięte na kolejnych stronach niniejszego paragrafu, gdyż dotyczą Osoby Syna oraz Osoby Ducha Świętego. W tym miejscu wystarczy wniosek, że wszelkie działanie zbawcze Trójcy ma swój początek w pokornej miłości Boga Ojca.

Podsumowując, należy jeszcze raz podkreślić, że Bóg Ojciec jest transcendentną Tajemnicą świata. Choć jawi się On jako ukryty, to stanowi podstawę istnienia pielgrzymującego kosmosu. Jako Absolutna Przyszłość jest źródłem wszelkiej nowości – wszelka „potencjalność” świata jest także Jego stworzeniem. Działanie Boga Ojca najlepiej określa pojęcie „pokornej miłości”, które zrozumieć można dopiero w kontekście relacji Osób Boskich w Trójcy Świętej. Pokora Ojca nie jest ucieczką z Boskiego bytu, jak głosi to teoria *cimcum*, lecz jest nieskończonym ofiarowaniem się w miłości. Dokonuje się to doskonale w rodzeniu Syna oraz w tchnieniu Ducha. Pokorna miłość charakteryzuje w konsekwencji każdą z relacji trynitarnych – Syn w pokorze przyjmuje „bycie rodzonym” oraz „tchnie” razem z Ojcem, Duch zaś pokornie przyjmuje „bycie tchniętym” przez Ojca i Syna, odpowiadając miłością na miłość. Cała Trójca Święta stwarza świat, jednak początek stworzenia przypisać można właśnie pokornej miłości Ojca. Pokora Boga jest również motorem i treścią historii zbawienia. Ojciec nieustannie działa, zapraszając świat, by ten stawał się „bardziej”, oraz posyła swego Syna i wylewa Ducha, aby ostatecznie doprowadzić człowieka i kosmos do nowego stworzenia.

4.2.2. Kenotyczne przychodzenie Syna Bożego

Wiara w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który stał się człowiekiem, jest obok dogmatu trynitarnego centralnym motywem chrześcijaństwa. Starożytny symbol *Quicumque* poucza, że ktokolwiek chce być zbawiony, powinien wyznawać wiarę w Trójcę

Przenajświętszą oraz we Wcielenie Syna Bożego⁸⁶. Te dwie prawdy dogmatyczne stanowiły trzon pierwotnego kerygmatu (Dz 10, 34-43; Rz 10,9) oraz wyznaczały dalszy kierunek pogłębiania doktryny chrześcijańskiej. Trzeba przy tym pamiętać, że dogmat o Trójcy Świętej został odczytany przez Kościół dzięki życiu i dziełu Jezusa Chrystusa. To właśnie Chrystus w swoim człowieczeństwie objawił misterium Trójjedynego Boga, przychodząc jako Syn Ojca oraz wylewając Ducha Świętego. W pewien sposób chrystologia jest więc sercem chrześcijańskiej teologii, a jej konkretny kształt warunkuje sposób odczytywania pozostałych prawd wiary. Podobnie rzecz ma się w przypadku przedstawianego modelu działania Boga. Jest on oparty najpierw na Objawieniu, którym jest Chrystus – prawda ta stanowi jeszcze ważniejszy fundament niż sama metafizyka przyszłości. Warto przypomnieć, że pierwszy rozdział niniejszej dysertacji rozpoczynał się od rozważań nad doskonałym objawieniem Tajemnicy, dokonany w Jezusie z Nazaretu. Stwierdzono wtedy, że objawienie chrystologiczne stanowi punkt wyjścia dla dalszych rozważań. Zgodne z metodą Haughta, życie i dzieło Jezusa Chrystusa są głównym kluczem hermeneutycznym namysłu teologicznego. Jednak samo zagadnienie działania Syna Bożego nie pojawiło się dotąd w kreślonym szkicu *divine action*. Przedstawiany model rozważał bowiem działanie Boga najpierw jako jedno, ciągłe i dokonujące się „w” stworzeniu. Właśnie to podejście pozwala na dalszy opis działania Trójcy zgodnie z zasadą apropiacji. Dopiero po omówieniu jednego działania Boga „w” stworzeniu oraz po ukazaniu pokornej miłości Ojca, można przejść do działania Syna Bożego. Jak łatwo się domyślić, będzie ono rozumiane w kontekście dwóch terminów: przychodzenia oraz kenozy. Dotyczyć zaś będzie nie tylko aspektu stwórczego i zbawczego, ale także objawieniowego.

Zgodnie z wizją antycypacyjną Bóg jest Absolutną Przyszłością, której „przychodzenie” określa istotę *divine action*. We wcześniejszych analizach zostało dokonane szczególne utożsamienie Boga Ojca z Absolutną Przyszłością, chociaż pojęcie to można odnosić do całej Trójcy. Ojciec jest jednak pierwotnym źródłem nowości, zaś Jego pokorna miłość powinna być uznana za początek stworzenia. Dlatego pierwszej Osobie Trójcy należy przypisać funkcję „bycia” Absolutną Przyszłością względem świata. Jest to szczególnie predykat opisujący Ojca, który „Jest” – zgodnie z objawionym imieniem Jahwe (Wj 3,16). Podobnie jak „bycie” Przyszłością przypisuje się Bogu Ojcu, tak samo funkcję „przychodzenia” można przypisać Synowi Bożemu. Przychodzenie Absolutnej

⁸⁶ Pseudo-Atanazy, «Quiumque», BF [22].

Przyszłości odnosi się więc w pierwszej kolejności do działania drugiej Osoby Trójcy Świętej. Działanie to jest transcendentnym ruchem ku stworzeniu, przez który Bóg jako Tajemnica „przekracza” własną nieskończoność, aby uchwycić (*grasp*) skończone stworzenie. Syn Boży przychodzi spoza milczącego horyzontu doświadczenia, dzięki czemu transcendentja staje się immanentna światu. Zagadnienie to zostało obszernie rozwinięte we wcześniejszych rozdziałach pracy. Wystarczy przypomnieć, że działania Boga posiada swój objawieniowy charakter, co w teologii Haughta wyraża pojęcie „*to grasp*”. Jest to zaś szczególna funkcja drugiej Osoby Boskiej – Syn Boży w swoim działaniu przychodzi jako Absolutna Przyszłość, by odsłaniać Boską Tajemnicę.

Jak stwierdzono, Ojciec jest niewypowiedzianą Tajemnicą, na której ugruntowany jest świat. „Paradoksalnie, ta milcząca Tajemnica bez żadnych ograniczeń daje siebie światu w Osobie Jezusa, który jest nazwany Synem Bożym” – stwierdza Haught⁸⁷. Warto zwrócić uwagę na użyte przez niego określenie „paradoksalnie”. Odnosi się ono do pozornej sprzeczności – Bóg z jednej strony jest ukryty, z drugiej zaś całkowicie daje się światu. Bóg jest milczącą Tajemnicą i równocześnie „wypowiada się” w swoim Synu. Transcendentna cisza jawi się jako poznawcze tło spowijające immanentną obecność Tajemnicy i jej działanie w świecie⁸⁸. Sprzeczność ta ma jedynie pozorny charakter, ponieważ zrodzony przez Ojca Syn jest równocześnie wypowiedzianym przez Niego Słowem. Objawieniowa funkcja „przychodzenia” Absolutnej Przyszłości staje się więc zrozumiała dzięki klasycznej wykładni o Boskim Logosie. Niepoznawalny Bóg Ojciec może być poznawany dzięki temu, że wypowiada swoje Słowo – rodzi Syna. Idea ta była obecna już o Ojców Kościoła, na co zwraca uwagę Bernard Sesboüé. Badacz historii dogmatów przywołuje koncepcję Tertuliana zawartą w dziele zatytułowanym *Przeciw Prakseaszowi*. Tertulian podejmuje w nim kwestie trynitarnie, mówiąc o „wychodzeniu” Syna od Ojca. Logos, który jest Mądrością zrodzoną przez Ojca „wewnątrz” Trójcy, równocześnie wychodzi od Ojca „na zewnątrz” jako Syn⁸⁹. Owo wychodzenie „na zewnątrz” intuicyjnie kojarzy się z aktem Wcielenia, jednak może być rozumiane w szerszy sposób. Wewnątrztrynitarna relacja Ojca i Syn sprawia, że niepoznawalna Tajemnica jest równocześnie Logosem stworzenia. Bóg objawia się w stworzeniu, wypowiadając swoje Słowo. Dynamizm trynitarny wkracza w przygodność i skończoność stworzenia – Absolutna

⁸⁷ J.F. Haught, *Christianity and science*, 30.

⁸⁸ Tamże, 18.

⁸⁹ B. Sesboüé, J. Wolinski, *Historia dogmatów*, tom 1: *Bóg zbawienia*, T. Dzidek (red.) (Kraków 200) 174–175.

Przyszłość nie skrywa się wiecznie przed światem, lecz przychodzi ku światu. Z punktu widzenia metafizyki przyszłości, „wypowiadanie” Słowa nie tylko umożliwia objawianie się Boga, ale jest również warunkiem stworzenia i jakiegokolwiek działania Boga w świecie. „Gdy Ojciec, w pierwotnym samo-ogoloceniu się, rodzi Syna” – stwierdza Haughta – „możliwe staje się stworzenie wszechświata na wzór Logosu, Bożego Słowa”⁹⁰. Dlatego też Ojciec nigdy nie działa bez swojego Syna, lecz zawsze działa przez Syna i razem z Synem. Ojciec stwarza świat, objawia się i działa, wypowiadając swoje Słowo.

Trzeba przyznać, że John Haught stosunkowo rzadko odwołuje się do pojęcia Logosu. Chętniej mówi on po prostu o Synu Bożym lub bezpośrednio o Bogu-człowieku Jezusie Chrystusie. Można znaleźć co prawda kilka fragmentów, w których amerykański teolog używa określenia Logos lub Słowo (*Word*). Przeważnie są to jednak passusy będące prostym skrótem chrystologii, w których Haught wymienia najważniejsze biblijne tytuły Jezusa z Nazaretu, jak chociażby Mesjasz, Namaszczony, Syn Boży, Pan czy właśnie Logos i Słowo⁹¹. Mimo to pojęcie Logosu zdaje się być dobrym teologicznym komentarzem do metafizycznej funkcji „przychodzenia”. Przychodzenie Absolutnej Przyszłości jest tożsame z wypowiedaniem Słowa ku światu czy z wychodzeniem Syna „na zewnątrz”, jak pisał Tertulian. Taka interpretacja pozwala zrozumieć fakt inteligibilności wszechświata. W jednej z prac zbiorowych opublikowany został pewien krótki tekst Haughta, w którym pojawia się lakoniczna wzmianka o tym, że kosmos został stworzony „w Chrystusie, wiecznym Logosie”⁹². Profesor z Georgetown próbuje zmierzyć się w tej publikacji z pytaniem o rolę informacji zapisanej w stworzeniu. Fenomen istnienia informacji wskazuje według niego, że naturalistyczne wyjaśnienie rzeczywistości jest niewystarczające. Kosmos jest inteligibilny, dostępny poznawczo oraz jako całość posiada swój sens. Stworzenie nie jest chaosem nieokiełznanej materii, lecz objawia w sobie obecność transcendentnego Porządku (*Rightness*), który go ukształtował. Porządek stworzenia jest właściwym wyjaśnieniem dla faktu poszukiwania prawdy, dobra i piękna przez człowieka. Ponadto posiada on charakter antycypacyjny – objawia się w stworzeniu jako już obecny, ale zarazem jeszcze nie w pełni zrealizowany. Dlatego ludzki rozum i wola nieustannie dążą ku transcendentnemu horyzontowi, którym jest doskonała prawda, dobro i piękno⁹³.

⁹⁰ J.F. Haught, *Christianity and science*, 108.

⁹¹ J.F. Haught, *What is religion*, 73–74; J.F. Haught, *Christianity and science*, 13.

⁹² J.F. Haught, *Information and cosmic purpose*, 105.

⁹³ J.F. Haught, *The new cosmic story*, 27–32.

Z teologicznego punktu widzenia, Porządkiem kosmosu jest Logos, w którym Ojciec stwarza świat. Logos jest jednak obecny w stworzeniu na sposób antycypacyjny, ponieważ jest Omegą, czyli przychodzi jako Absolutna Przyszłość. Działanie Logosu porządkuje świat, wyprowadzając go z chaosu ku doskonałemu i ostatecznemu Porządkowi, którym będzie zjednoczenie nowego stworzenia w Omedze. Gdyby Ojciec nie stwarzał świata w swoim Słowie, stworzenie byłoby sprzecznością – kosmos byłby chaosem. Przychodzenie Słowa sprawia zaś, że możliwa staje się kosmiczna drama – wszechświat pomimo swojej aktualnej niedoskonałości, realnie dąży ku eschatologicznej pełni w Bogu. Warto w tym miejscu jeszcze raz przypomnieć, że kosmiczna drama jest miejscem objawienia dramy trynitarniej. Wyjątkowym aktem Boga, przez który kosmos zostaje niejako „przyjęty” przez Trójcę, jest misterium Wcielenia. Skoro działanie Syna jest przychodzeniem, to nie powinno dziwić, że jego doskonałym wyrazem jest dosłowne, realne i substancjalne przyjście Słowa w ludzkiej naturze. Wcielenie Syna Bożego realnie łączy dramę trynitarną i dramę kosmiczną. Amerykański teolog pisze o tym w następujących słowach:

„Tym, co *naprawdę* dokonuje się w głębinach ewolucji i kosmicznego procesu, jest trynitarna drama: Bóg Ojciec wypowiada Słowo, które staje się wcielonym centrum i celem wszechświata, cały wszechświat jest zaś obecnie przekształcany przez Ducha Świętego w cielesne miejsce zamieszkania Boga. Jak wyraził to przed wiekami Paweł Apostoł, wszystkie rzeczy zostają poddane Chrystusowi jako Głowie, aby Bóg był «wszystkim we wszystkich» (1 Kor 15,12-34)”⁹⁴.

Analizując powyższy tekst, trzeba zwrócić uwagę, że słowo „naprawdę” (*really*) zostało przez Haughta napisane kursywą. Wskazuje to, że nie ma on na celu utożsamienia procesu kosmicznej ewolucji z wewnętrznym dynamizmem Trójcy Świętej. Pragnie on raczej podkreślić prawdziwy sens kosmicznej dramy, którym jest właśnie stwórcza drama trynitarna. Jak już zauważono, wszelkie działanie Boga wynika z Jego Boskiej natury, która realizuje się poprzez kenotyczne relacje trzech Osób Boskich. Ponieważ w Bogu dokonuje się trynitarna drama, to także Boże stworzenie nosi w swej głębi znamiona wewnętrznego dynamizmu Trójcy. Ostatecznie zaś Głębią rzeczywistości, czyli transcendentną Tajemnicą, jest sam Bóg. Tajemnicą i Głębią stworzenia jest trynitarna drama, której istotą jest kenotyczna miłość. Przychodzenie Syna jako Słowa zawsze jest więc kenozą, co szczególnie objawione zostało w człowieczeństwie Jezusa z Nazaretu. Wcielenie Logosu w doskonały sposób wyraża kenotyczny charakter przychodzenia

⁹⁴ J.F. Haught, *Making sense of evolution*, 139.

Boga, a nawet konkretyzuje to przychodzenie jako *kenosis*⁹⁵. Ludzka natura Syna Bożego jest miejscem objawienia kenozy trynitarniej. Jest to idea podobna do koncepcji Schillebeeckxa, który mówił o Chrystusie jako o sakramencie spotkania z Bogiem⁹⁶. Haught przywołuje nawet w jednym miejscu myśl tego holenderskiego teologa⁹⁷. Jednak ważniejsza jest dla niego interpretacja Teilharda, zgodnie z którą wcielony Syn Boży jest centrum i celem wszechświata. Wspomniano już, że w teilhardyzmie Inkarnacja jest w zasadzie warunkiem immanencji Omegi w świecie. Metafizyka przyszłości rozwiązuje tę kwestię w inny sposób, głównie dzięki kategorii przychodzenia. Jednak to właśnie akt Wcielenia jest najdoskonalszą konkretyzacją przychodzenia Syna. Inkarnacja pozwala także dostrzec głębszy sens eschatologicznego zjednoczenia w Bogu. W tym miejscu trzeba zwrócić uwagę na wątek, który jeden raz został już sygnalizowany. Według Haughta, Słowo stało się ciałem, aby cały wszechświat mógł stać się „cielesnym mieszkaniem Boga” (*God’s bodily abode*)⁹⁸.

Powyższa idea jest zaczerpnięta oczywiście od Teilharda. Francuski jezuita starał się dokonać interpretacji eschatologicznej komunii stworzenia z Bogiem poprzez odwołanie się do sakramentu Eucharystii. Kościół katolicki wierzy, że w momencie przeistoczenia Jezus Chrystus, w swoim Bóstwie i człowieczeństwie, staje się obecny realnie, substancjalnie i trwale pod postacią konsekrowanego chleba i wina. Chleb i wino są materią sakramentalnej przemiany w Ciało i Krew Chrystusa. Opierając się na tej nauce, Teilhard stwierdził:

„We wtórnym i ogólnym znaczeniu, niemniej jednak w znaczeniu prawdziwym, materię sakramentu [Eucharystii] stanowi całość świata, a czas trwania stworzonej rzeczywistości jest czasem potrzebnym do jej konsekracji”⁹⁹.

John Haught chętnie przywołuje powyższą interpretację, choć zawsze podkreśla, że nie jest ona jego oryginalną propozycją¹⁰⁰. Ponadto amerykański teolog zdaje się wzmacniać intuicję swojego poprzednika. Mówi bowiem, że cały wszechświat nosi w sobie ukrytą potencję, aby realnie przyjąć przychodzącego Boga, co dokonało się w człowieczeństwie Jezusa z Nazaretu i uobecnia się podczas Eucharystii. Uwielbiony Chrystus

⁹⁵ J.F. Haught, *Christianity and science*, 163.

⁹⁶ E. Schillebeeckx, *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem* (Kraków 1966).

⁹⁷ J.F. Haught, *Christianity and science*, 96.

⁹⁸ J.F. Haught, *Making sense of evolution*, 139.

⁹⁹ P. Teilhard de Chardin, *Człowiek i inne pisma* (Warszawa 1984) 372.

¹⁰⁰ J.F. Haught, *Christianity and science*, 163.

zbiera zaś „cały wszechświat, fizycznie a nie tylko metaforycznie, w swoje eucharystyczne Ciało”¹⁰¹. Teza ta wydaje się bardzo kontrowersyjna. Może ona bowiem prowadzić do panteistycznej wizji zbawienia. Jeżeli nowe stworzenie miałoby być Ciałem Chrystusa w dokładnie taki sam sposób, jak są nim konsekrowane postaci eucharystyczne, to niemożliwe stałoby się indywidualne zbawienie człowieka. Każdy zmartwychwstały człowiek byłby bowiem przebóstwiony w sensie absolutnym – byłby sakramentalną materią dla substancjalnej obecności Boga. Podczas przeistoczenia substancja chleba i substancja wina zostają zastąpione przez obecność Chrystusa – podobna przemiana musiałaby zachodzić w przypadku zmartwychwstałych ciał. Ponieważ zaś formę substancjalną człowieka utożsamia się z duszą ludzką, to wynikałoby z tego, że duszę zmartwychwstałego człowieka zastępuje w jakiś sposób substancja Boga¹⁰². Jest to teza niemożliwa do przyjęcia z punktu widzenia tradycji chrześcijańskiej. Na szczęście Haught nie głosi wprost takich poglądów, nie są one również konieczną interpretacją jego wizji antycypacyjnej.

Można uznać, że „realne” zebranie nowego stworzenia w eucharystyczne Ciało nie będzie miało charakteru transsubstancjacji. „Realność” ostatecznej komunii w Ciele Chrystusa nie musi oznaczać „substancjalnej” obecności Chrystusa, znaczeniu podobnym do Jego sakramentalnej obecności w konsekrowanym chlebie i winie. Przynależność nowego stworzenia do jednego Ciała będzie miała raczej charakter komunii, nie zaś samej transsubstancjacji – nawet jeśli będzie ona związana z finalną transformacją całego kosmosu. Warto dodać, że podobna intuicja pojawia się chociażby u Ratzingera, który stwierdził, że „nasze zbawienie to właśnie stawanie się «Ciałem Chrystusa»”¹⁰³. Ostatecznie eucharystyczna interpretacja nowego stworzenia nie musi być błędna, choć trzeba przyznać, że budzi ona wiele wątpliwości.

Przed zakończeniem omawiania działania Syna Bożego, należy poruszyć kwestię Jego śmierci oraz Zmartwychwstania. Według przyjętej metody także te wydarzenia trzeba rozumieć jako kenotyczne przychodzenie Absolutnej Przyszłości. Krzyż Chrystusa

¹⁰¹ J.F. Haught, *Making sense of evolution*, 145.

¹⁰² Rozumienie duszy jako formy substancjalnej nie jest zdogmatyzowane, nawet jeśli Kościół w wielu dokumentach posługiwał się taką terminologią. W rzeczywistości jednak pojawiają się także interpretacje, dokonywane poza terminologią tomistyczną. Kongregacja Nauki Wiary podkreśla jednak, że teologia nie może zrezygnować z teologicznego pojęcia duszy, które na stałe wpisało się w osnovę semantyczną doktryny Kościoła. Kongregacja Nauki Wiary, «Letter of the Congregation for the Doctrine of the Faith to all bishops 'Recentiores episcoporum synodi'», DH [4650–4659].

¹⁰³ J. Ratzinger, *Opera omnia*, tom VI/2: *Jezus z Nazaretu*, K. Gózdź, M. Górecka (red.) (Lublin 2015) 725.

jest przede wszystkim pełnym „odkryciem się” Tajemnicy. Wcześniejsze analizy wykazały, że wydarzenia paschalne objawiają wewnętrzną kenozę Trójcy Świętej. Posiadają one jednak nie tylko charakter objawieniowy, ale także zbawczy. Poprzez Mękę Jezusa Chrystusa, Bóg realnie wkroczył w cierpienie świata oraz nadał mu zbawczy sens¹⁰⁴. Krzyż jest bowiem konkretyzacją działania bezbronnej miłości Boga, która jest Jego największą potęgą. Dlatego drama, która dokonała się na Golgocie, jest objawieniem mocy nowego stworzenia¹⁰⁵. To właśnie na Krzyżu Chrystusa, Bóg ostatecznie otworzył wszechświat na przyszłość – dokonał „Boskiego uzdrowienia” świata (*divine healing*)¹⁰⁶, obciążonego kosmicznym nieposłuszeństwem. Czym było zaś Zmartwychwstanie? Jak zauważył przywoływany już Ratzinger, jeśli fakt Zmartwychwstania ma głębsze znaczenie dla człowieka i świata, to nie może być on rozumiany jedynie jako biologiczne przywrócenie ciała do życia¹⁰⁷. Zmartwychwstanie Chrystusa nie było zwykłym cudem wskrzeszenia, podobnym do tego, którego doświadczył Łazarz (J 11,1-44). W dotychczasowych analizach pojawiała się teza, iż Zmartwychwstanie jest doskonałą i zrealizowaną antycypacją w nowym stworzeniu. Jest to prawidłowe sformułowanie, ale odnosi się ono do przemienionej ludzkiej natury Chrystusa, która została włączona w Absolutną Przyszłość, oraz do doświadczenia uczniów, którzy oglądali Zmartwychwstałego. Z perspektywy działania Boga, Zmartwychwstanie trzeba rozumieć jako objawienie eschatologicznej pełni, w której kreatywnie antycypuje cała natura¹⁰⁸. Zmartwychwstałe Ciało Chrystusa „już” jest nowym stworzeniem. Chrystofanie były zatem niczym innym, jak przychodzeniem Absolutnej Przyszłości „już” zjednoczonej z ludzką naturą, a przez nią z całym kosmosem. Ważne jest zaś, że drogą do tego zjednoczenia jest Krzyż Chrystusa – jest ono dziełem bezbronnej miłości Boga, który przychodzi, aby zbawiać świat potęgą *kenosis*.

Współczesna teologia nazywa czasem Jezusa Chrystusa prawdziwym Hermeneutą, który dzierży klucz do poznania Boga i świata¹⁰⁹. Zdaje się, że jest to dobre podsumowanie przeprowadzonych dotąd analiz nad działaniem Syna Bożego. Absolutna Przyszłość przychodzi jako Logos, w którym całe stworzenie znajduje swój sens i cel. Gdyby

¹⁰⁴ J.F. Haught, «Death, Resurrection, and the Unfinished Universe», w: J.F. Haught, *A John Haught reader* (Eugene, Oregon 2018) 302.

¹⁰⁵ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 66.

¹⁰⁶ J.F. Haught, *Resting on the future*, 40.

¹⁰⁷ J. Ratzinger, *Opera omnia*, tom VI/1: *Jezus z Nazaretu*, K. Gózdź, M. Górecka (red.) (Lublin 2015) 549.

¹⁰⁸ J.F. Haught, *Christianity and science*, 173.

¹⁰⁹ J. Tupikowski, *Logos i prawda. Od projektu naturalnej teologii do afirmatywnej chrystologii* (Kraków 2017) 231.

nie działanie Słowa, wypowiedzianego przez Ojca w trynitarnej dramie, świat byłby chaosem i nie byłby inteligibilny. Działanie Syna stwarza kosmos – to właśnie Syn, przychodząc ku światu, przynosi nowe możliwości, których źródłem jest Ojciec. Syn również objawia Ojca, a dzięki Jego przychodzeniu ukryta Tajemnica rzeczywistości jest rozbrzmiewającym Słowem stworzenia. Ponadto poprzez akt Wcielenia, kosmiczna drama zostaje „przyjęta” przez dramę trynitarą. Gdyby nie Męką Chrystusa i Jego Zmartwychwstanie, kosmos nie mógłby skutecznie pielgrzymować ku nowemu stworzeniu. W pewnym sensie podczas wydarzeń paschalnych Bóg stworzył świat na nowo. Działanie Syna Bożego nadaje więc sens całemu stworzeniu i czyni je zrozumiałym. Przychodzenie Logosu również konstytuuje metafizykę przyszłości. Okazuje się zatem, że nie tylko chrystopologia jest kluczem hermeneutycznym namysłu teologicznego. To sam Jezus Chrystus, jako wcielony Bóg, jest Hermeneutą rzeczywistości.

4.2.3. Ożywiający wylewanie się Ducha Świętego

Opracowując teologiczny model działania Boga, nie można pominąć Osoby Ducha Świętego. Nie chodzi przy tym jedynie o moralną powinność, która wynika z chrześcijańskiej wiary w Tróję Świętą – zachodzi bowiem także powinność logiczna. W monoteizmie trynitarzym działanie Ojca oraz Syna jest niemożliwe do pomyślenia w oderwaniu od działania Ducha. Wszelki opis *divine action*, który milczałby na temat działania Bożego Ducha, byłby niepełny z teologicznego i biblijnego punktu widzenia. Krzysztof Guzowski zauważa nawet, że w Biblii jako pierwsze pojawia się skojarzenie terminu *ruah* ze stwórczą i zbawczą aktywnością Boga, dopiero potem wyłania się prawda o osobowym charakterze tego Boskiego tchnienia¹¹⁰. *Ruah* w Starym Testamencie oraz *pneuma* w Nowym zawsze wskazują na Boga, który działa z mocą. Tak jak wcześniej stwierdzono, Ojciec nigdy nie działa bez Syna. Podobnie już na początku niniejszych rozważań należy postawić tezę: Ojciec i Syn nigdy nie działają bez Ducha. Jak się ponadto okaże, w pewnym sensie Duch Święty „jest” bezpośrednio działaniem całej Trójcy. Trzeba przyznać, że John Haught nie poświęca zbyt wiele uwagi zagadnieniom pneumatologicznym. Nie oznacza to jednak, że metafizyka przyszłości nie pozwala dostrzec szczególnego działania Ducha. Wręcz przeciwnie, jest ona bardzo dobrym narzędziem opisu klasycznych tez pneumatologii, a nawet umożliwia ich pogłębienie. Wyraz tego można odnaleźć w książce *Christianity and science*. Jest to w zasadzie jedyne dzieło,

¹¹⁰ K. Guzowski, *Duch dialogujący. Zarys pneumatologii dialogalnej* (Lublin 2016) 121.

w którym amerykański teolog poświęca więcej uwagi Osobie Ducha Świętego i Jego działaniu. Dlatego też właśnie ta publikacja będzie stanowić główne źródło bieżących analiz. Działanie Ducha Świętego zostanie ukazane, zgodnie z ideą Haughta, jako życiodajne wylewanie się (*pouring out*). Nie jest to oczywiście nowa idea, lecz nabiera ona głębszego sensu dzięki perspektywie, jaką daje wizja antycypacyjna.

Profesor z Georgetown zauważa, że współczesny termin „duch” kojarzy się głównie z czymś „nieziemskim” (*unearthly*), przeciwstawnym materii i nie oddziałującym z nią¹¹¹. W dużej mierze jest to pokłosie niemieckiego idealizmu, który przyjął najbardziej radykalną formę w filozofii Hegla. Jednak myśl starożytna, tak biblijna, jak i filozoficzna, spoglądała na to pojęcie w zupełnie inny sposób. Łacińskie *spiritus*, greckie *pneuma*, czy hebrajskie *ruah*, oznaczało w pierwszej kolejności „tchnienie życia” i kojarzyło się z wiatrem lub oddechem – z pewnym fizycznym ruchem, bez którego nie istniałby dynamizm życia¹¹². W tekście Starego Testamentu „duch” (*ruah*) występuje 378 razy oraz oznacza przede wszystkim wiatr, oddech oraz tchnienie. W Nowym Testamencie pojęcie *pneuma* pojawia się aż 379 razy, czyli o wiele częściej, uwzględnivszy mniejszą objętość tej części Biblii. Nowotestamentalny termin wskazuje już konkretnie na Boską Osobę Ducha. Jednak w Septuagincie *pneuma* posiada podobne znaczenie do hebrajskiego *ruah* – najpierw odnosi się do aspektu fizycznego, potem do antropologicznego i dopiero na końcu do teologicznego¹¹³. Biblijny termin „duch” odkrywa więc bliską i bezpośrednią perspektywę Bożego działania, które doświadczane jest niemal w sposób fizyczny, na podobieństwo ruchu powietrza. *Ruah* i *pneuma* nie są jednak tożsame z samym powietrzem, nie są to zatem pojęcia sprowadzalne do fizyczności stworzenia. Wskazują one raczej na bezpośredniość Boskiego oddziaływania na stworzenie – oddziaływania, które wprowadza w ruch, czyli daje życie. Jest to oddziaływanie tak bliskie stworzeniu, że nie posiada ono charakteru zewnętrznej interwencji. Wręcz przeciwnie, dopiero „tchnienie” sprawia, że stworzenie jest pełne i prawdziwe. „Tchnienie” niejako wypełnia wewnątrz stworzonych istot – Adam staje się istotą żywą, gdy otrzymuje od Boga tchnienie życia.

Jak wiadomo, często pojawia się błędne przekonanie o tym, że działanie Boga w świecie albo posiada charakter zewnętrznej interwencji, albo nie może być aktywne i skuteczne. Po części jest to pokłosiem radykalnego filozoficznego oddzielenia ducha

¹¹¹ J.F. Haught, *Deeper than Darwin*, 182.

¹¹² Tamże, 182.

¹¹³ K. Guzowski, *Duch dialogujący*, 122–129.

i materii. Oczywiście pozytywistyczny paradygmat nauk w ogóle nie uwzględnia istnienia czegokolwiek poza materią. Wiele innych nurtów filozoficznych przyjmuje jednak istnienie pewnej rzeczywistości „duchowej”. Jeśli jednak jest ona całkowicie obca i oddalona od materii, to jakiegokolwiek jej oddziaływanie na materię należałoby rozumieć jako zewnętrzny przymus czy nacisk. „Bóg jest duchem” – stwierdza zaś Jezus w Ewangelii według św. Jana (J 4, 24). Niektórzy wyciągają więc błędny wniosek, iż Bóg nie może fizycznie oddziaływać na świat, jak chciałby Bultmann, lub działa na zasadzie „wtargnięcia” w stworzenie. Biblia pokazuje natomiast, że pojęcie „duch” oznacza dyskretne oraz najbardziej bezpośrednie oddziaływanie na świat – „duch” jest niczym ruch, tchnienie czy wiatr. John Haught zauważa, że właściwy wymiar terminu „duch” przywrócił w teologii Teilhard de Chardin, który mówił o istnieniu energii radialnej i tangencjalnej. W oczach francuskiego jezuita energia duchowa była drugą stroną fizycznego świata – siłą, która nie przeciwstawia się materii, lecz razem z nią generuje dryf stworzenia ku unifikacji¹¹⁴. Rozwiązanie to spotka się do dziś z dużą krytyką, głównie w związku z oskarżeniem o panpsychizm. Trzeba jednak przyznać, że Teilhard powrócił w pewnym stopniu do intuicji biblijnej, w której „duch” jest czymś bardzo bliskim fizycznemu światu. W podobny sposób trzeba spojrzeć się na działanie Ducha Świętego, które „jest” bezpośrednio oraz nieinterwencyjną bliskością działania całej Trójcy Świętej.

Jak według wizji antycypacyjnej można zinterpretować ową bezpośredniość działania Ducha? Mówiąc najprościej, działanie to jest „mocą” przychodzenia Absolutnej Przyszłości. Tak jak Ojcu przypisany został aspekt „bycia” Absolutną Przyszłością, Synowi zaś funkcja „przychodzenia”, tak do Ducha przynależy sprawcza skuteczność całego *divine action*. Jego działanie jest siłą twórczego wezwania „*letting be*” – zapewnia skuteczność zaproszenia, aby świat stawał się bardziej. Ponadto działanie Ducha określa i warunkuje zasadę narratywną metafizyki przyszłości. Gdyby działanie to nie miało charakteru bezpośredniości oraz nieinterwencyjności, niemożliwa byłaby kosmiczna drama, w której świat wchodzi w dialog z Bogiem. Używając metafory Haughta, można stwierdzić, że działanie Ducha stwarza przestrzeń dla istnienia „narratywnego krosna”, na którym tkana jest historia stworzenia. Dzięki Duchowi Świętemu przychodzenie Absolutnej Przyszłości nie zniewala stworzenia, lecz realnie otwiera świat na nowe możliwości. Duch Święty jako Osoba Boska jest we właściwym sensie „mocą przyszłości” (*power of the future*), o której pisze profesor z Georgetown¹¹⁵. Z drugiej strony trzeba pamiętać,

¹¹⁴ J.F. Haught, *Christianity and science*, 75.

¹¹⁵ J.F. Haught, *God after Darwin*, 96–101.

że Duch Święty, razem z Ojcem i Synem, jest Absolutną Przyszłością – paradygmatem Jego transcendentnego istnienia jest metafizyczna przyszłość. Jego obecność w stworzeniu posiada więc charakter antycypacyjny. Na tej podstawie można powtórzyć za Tudem Persem, iż Duch Święty czyni przyszłość obecną, wiążąc aktualność świata z pełnią nowego stworzenia, które nadejdzie. Ekonomia Ducha, jako transcendentnej Osoby Boskiej, przynależy do dziedziny przemienionej przyszłości. Dlatego Jego działanie jest eschatologiczną siłą, dzięki której obecny świat zostanie ostatecznie przemieniony w królestwo Boże¹¹⁶.

Działanie Ducha Świętego jako „mocy” należy odczytywać w kontekście kenozy wewnątrztrynitarniej. Jest ono przecież konkretyzacją trynitarniej dramy dokonującej się w stworzeniu – dramy, która wynika z wewnętrznego dynamizmu *kenosis* Trzech Osób Boskich. Warto przypomnieć, że zgodnie z modelem Ryszarda od św. Wiktora, Duch Święty może być określony jako *condilectus*, czyli współ-kochany. Duch pochodzi od Ojca i Syna i jako Trzeci jest ekstatycznym tchnieniem Dwu. Duch Święty aktualizuje więc kenotyczną perychorezę Trójcy, w której tak Ojciec, jak i Syn „wychodzą” poza własną wyłączność osobową oraz poza wyłączność wzajemnej relacji. Ojciec i Syn razem tchną Ducha, jest to ich wspólny akt samo-ogłoszenia się w miłości. Duch Święty odpowiada zaś doskonale na tę miłość, poprzez pokorne przyjęcie „bycia tchniętym” i całkowite ofiarowanie się Ojcu i Synowi. Dlatego też gdy Ojciec działa przez swojego Syna i ze swym Synem, to dokonuje się to zawsze w Duchu. Względem świata *kenosis* Ojca oraz Syna jest „objęte” lub „zawarte” w *kenosis* Ducha. Podobną myśl wyraził Heribert Mühlen, który mówił o perychoretycznym „My” Ducha Świętego, jako jednej Osoby w dwu Osobach¹¹⁷. Dobrym komentarzem jest tu także trynitarna symbolika zaproponowana przez Brunona Fortego – Milczenie, Słowo i Spotkanie¹¹⁸. Jeżeli w relacji do świata można ujmować Ojca jako transcendentną i „milczącą” Tajemnicę, a Syna jako Słowo objawiające Ojca, to Duch Święty jest Spotkaniem z Tajemnicą. Jego działanie jako trzeciej Osoby Boskiej jest bezpośredniością doświadczenia Ojca oraz Syna. Jak podkreśla Haught – „poprzez dzieło Ducha Świętego nieskończona Tajemnica z miłością ogarnia świat w sobie samej”¹¹⁹. Syn Boży przychodzi więc w mocy Ducha i realizuje Jego dzieło – mocą tego Ducha prowadzi świat ku Ojcu. Jest to idea zaczerpnięta z samego Nowego

¹¹⁶ T. Peters, *God – The world's future*, 476–480.

¹¹⁷ K. Guzowski, *Duch dialogujący*, 389–392.

¹¹⁸ K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego* (Lublin 2004)

¹¹⁹ J.F. Haught, *Christianity and science*, 30.

Testamentu, w którym wcielony Syn Boży najczęściej nazywany jest Chrystusem, czyli namaszczonego przez Ducha Świętego Bożym Pomazańcem.

Jak zaznaczono na początku, działanie Ducha Świętego najlepiej nazwać jest „wylewaniem się” (*pouring out*). Haught chętnie używa tego sformułowania i wskazuje, że obok Wcielenia jest to główny wątek trynitarny w Biblii. „Słowo stało się Ciałem, Duch został wylany na oblicze stworzenia, a Bóg posiada trynitarny charakter” – podkreśla amerykański teolog¹²⁰. Określenie „wylanie” pochodzi od św. Pawła, który pisze w Liście do Tytusa, że Bóg zbawia nas w Duchu Świętym, „którego wylał [*eksecheen*] na nas obficie przez Jezusa Chrystusa, Zbawiciela naszego” (Tyt 3,6). Czynność obfitego „wylewania” intuicyjnie kojarzy się płynącą wodą oraz z namaszczeniem olejem – są to oczywiście nowotestamentalne symbole Ducha Świętego. Wyjątkowe „wylanie” Ducha dokonało się w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2,1-13), co było owocem śmierci oraz Zmartwychwstania Chrystusa. Pięćdziesiątnica była możliwa, dzięki kenozie Syna Bożego, który swoją ofiarą otworzył stworzenie na to wyjątkowe wylanie Ducha. Warto dostrzec, że nawet od strony językowej termin „wylanie” wskazuje na *kenosis*. Czyż kenozą Chrystusa, a także kenozą wewnątrztrynitarną, nie są obfitym „wylewaniem się” miłości? Samo-ogółenie Syna Bożego na Krzyżu posiada zbawczy sens, ponieważ jest ofiarowaniem się w miłości – rezygnacją z własnego życia, aby w obfitości udzielać go innym. Można więc stwierdzić, że „wylewanie się” jest jednym z określeń Boskiej kenozy. Określenie to należy zaś szczególnie przypisać Duchowi Świętemu. Działanie Ducha, tak jak działanie Ojca i Syna, jest więc zawsze kenozą. Ponadto Jego moc aktualizuje potęgę bezbronnej miłości Ojca oraz skuteczność zbawczej ofiary Syna.

Duch Święty obficie wylewa się na stworzenie, aby dać mu życie. Jednym z współczesnych dokumentów Kościoła, poruszających kwestie pneumatologiczne, jest encyklika Jana Pawła II *Dominum et Vivificantem*. Jej pierwsze słowa, które są równocześnie tytułem dokumentu, nawiązują do klasycznych określeń Ducha Świętego, zdefiniowanych przez Sobór w Nicei oraz w Konstantynopolu – Pan oraz Ożywiciel¹²¹. Duchowi Świętemu przysługuje ten sam tytuł, którym określany jest zmartwychwstały Jezus. Tak jak Syn, tak samo i Duch jest Panem (*Kyrios*), co wskazuje na równość trzech Osób Boskich. Pierwsze określenie soborowe odnosi się więc do Boskiej natury i godności Ducha. Drugie – Ożywiciel – definiuje działanie Ducha Świętego jako Boga. Duch, wyle-

¹²⁰ J.F. Haught, *God after Darwin*, 54.

¹²¹ Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem* [1–2].

wając się obficie na stworzenie, przynosi mu dar życia. Teologia ta jest zaczerpnięta bezpośrednio z Ewangelii według św. Jana, w której mowa jest o Duchu wylewającym się niczym strumienie wody żywej (J 7,37). Dokładnie tę myśl podejmuje Haught, czerpiąc bezpośrednio z nauczania Janowego oraz nawiązując do orzeczeń Soborów. Duch Święty jawi się w jego oczach jako potężny Dawca życia, który aktualizuje emergencję, uwalnia życie od determinacji i rozpala pragnienie wolności¹²². Ostatecznym darem Ducha jest zaś nowe życie, czyli nowe stworzenie, do którego prowadzi Jego „przebóstwiająca i spełniająca moc”¹²³. Jednak nie tylko nowe życie, ale także to obecne, jest właściwym dziełem Bożego Ducha.

Trzeba przyznać, że w interdyscyplinarnej dyskusji nad istotą i pochodzeniem życia, profesor z Georgetown udziela bardzo odważnej odpowiedzi. Nie jest nią ani witalizm, ani deterministyczny mechanicyzm, ani nawet czysty filozoficzny emergentyzm. Haught udziela odpowiedzi o charakterze pneumatologicznym – prawdziwym Autorem Życia (*the Author of Life*) jest Duch Ożywiciel¹²⁴. Oczywiście terminu „Autor” nie można utożsamiać z określeniem Projektant – działanie Ducha realizuje się bowiem na drodze kosmicznej dramy, nie zaś kosmicznego projektu. Działanie to szanuje więc gramatykę stworzenia oraz narracyjny charakter kosmosu. Można nawet stwierdzić, że teologicznie to właśnie kenotyczny sposób wylewania się Ducha jest bezpośrednim powodem zasady narratywnej. Dlatego, chociaż Duch Święty jest Autorem Życia, to Jego ożywiający działanie jest niedostrzegalne dla nauk przyrodniczych. Bardzo ciekawe jest, jak amerykański teolog tłumaczy tę ożywiającą aktywność Ducha – posługuje się bowiem analogią informacji. Podobnie jak informacja zapisana w DNA kształtuje żywy organizm bez zewnętrznej interwencji czy przymusu, tak i Duch Życia (*the Spirit of Life*) w nieinterwencyjny sposób od wewnątrz ożywia stworzenie¹²⁵. Gdyby nie moc Jego działania, kosmos pozostałby martwy, a ewolucja nigdy nie przekroczyłaby progu biologicznej emergencji. Szczególnym stwórczym wyrazem działania Ducha Świętego jest więc uzdolnienie kosmosu do zrodzenia życia. W tym sensie jest On źródłem wszelkiego życia¹²⁶. Według metafizyki przyszłości kontynuacją „niedokończonego” stworzenia jest zbawienie, jest to drugi aspekt *divine action*. Dlatego też Duch Ożywiciel jest ostateczną mocą odnowy kosmosu ku wolności nowego stworzenia, a Jego zbawczym działaniem jest „kreatywna

¹²² J.F. Haught, *Christianity and science*, 13.

¹²³ Tamże, 30.

¹²⁴ Tamże, 148.

¹²⁵ Tamże, 148.

¹²⁶ Tamże, 133.

transformacja świata”¹²⁷. Nowe stworzenie zostanie ostatecznie zebrane w jedno Ciało Chrystusa dzięki mocy Ducha Świętego. Warto jeszcze raz podkreślić, że eschatologiczna transformacja nie może być utożsamiana z sakramentalną transsubstancjacją. Nowe stworzenie będzie raczej komunią w jednym Ciele, ożywionym dzięki mocy Ducha.

Działanie Ducha Świętego jest ożywiającym wylewaniem się. Podobnie jak działanie Ojca oraz Syna, posiada ono kenotyczny charakter, co wyraża już określenie „*pour out*”. Duch Święty jest bezpośrednio działaniem całej Trójcy, zaś Jego moc w sprawczy sposób łączy aktualność świata z metafizyczną przyszłością. Duch jest więc mocą Absolutnej Przyszłości, która przychodzi, by stwarzać i zbawiać świat. Szczególnym dziełem Ducha Świętego jest życie – jest On jego Autorem. Duch Stworzyciel i Ożywiciel jest również Duchem Uświęcicielem, co oznacza, że jest On mocą ostatecznej transformacji stworzenia w nowe stworzenie. Jak widać, trynitarny opis *divine action* staje się pełny dopiero wtedy, gdy zgodnie z zasadą apropiacji zostaje w nim uwzględnione działanie Ducha Świętego. Bez bliskiej i nieinterwencyjnej mocy Ducha, przychodzenie Absolutnej Przyszłości byłoby tylko metafizyczną ideą – dzięki Duchowi Świętemu jest zaś ono stwórczą i zbawczą rzeczywistością.

4.3. Szczególne działania Boga

4.3.1. Opatrzność jako Obietnica

Jednym z charakterystycznych elementów doktryny chrześcijańskiej jest idea Bożej Opatrzności. Prawda o tym, że Bóg konkretnie i realnie troszczy się o swoje stworzenie, w zasadniczy sposób odróżnia wiarę w Boga objawionego od czysto filozoficznego przekonania o istnieniu Absolutu. Jezus Chrystus zapewniał swoich uczniów, że nawet włosy na ich głowach są policzone (Łk 12,7), wskazując tym samym na ogromne zainteresowanie Boga światem. Bóg ukazany w Biblii z pewnością nie jest jedynie odległym Absolutem deistów, lecz aktywnie sprawuje pieczę nad rzeczywistością, realizując swój Boski plan. Idea Opatrzności wskazuje na realne, konkretne, niezawodne i osobowe działanie Boga w świecie. Jak zatem widać zagadnienie to nierozzerwalnie wiąże się z problemem *divine action*. Przykładowo, brytyjski myśliciel John Polkinghorne napisał książkę o interakcji Boga ze światem, nadając swemu dziełu tytuł *Science and Providence – Nauka i Opatrzność*¹²⁸. Godnym uwagi jest również fakt, że sam John Haught w jednym

¹²⁷ Tamże, 162.

¹²⁸ J. Polkinghorne, *Nauka i Opatrzność. Interakcja Boga ze światem* (Kraków 2008).

ze swoich artykułów pytanie o działanie Boga oraz o Bożą Opatrzność traktuje jako jeden problem badawczy¹²⁹. Pojęcie Opatrzności nie było dotychczas bezpośrednio rozpatrywane. Kategoria ta potocznie używana jest dla wyrażenia całościowej postawy Boga względem świata. Działanie Boga i Boska Opatrzność to pojęcia bliskie teologicznie, jednak niejednoznaczne – różnica ta mogłaby zaś umknąć, gdyby terminy te były używane od początku chociażby jako synonimy. Pojęcie to nie zostało więc dotąd wprowadzone, z uwagi na zachowanie klarowności terminologicznej. Oczywistym jest jednak, że zagadnienie Opatrzności musi zostać uwzględnione w przedstawianym modelu *divine action*. Domaga się tego z jednej strony uczciwość badawcza względem materiału źródłowego, z drugiej zaś wierność biblijnej wizji troskliwego Boga. Boża Opatrzność, chociaż może być rozumiana w szerokim sensie, zostanie zaklasyfikowana do tak zwanych „szczególnych działań Boga” – zabieg ten stanie się bardziej zrozumiały na końcu niniejszego podparagrafu.

John Haught dostrzega wiele błędnych interpretacji Opatrzności, które pojawiały się głównie w ramach XVIII-wiecznej i XIX-wiecznej teologii naturalnej. Chodzi tu przede wszystkim o wyjaśnienia dokonywane w duchu Roberta Boyle’a oraz Williama Paleya, które ocenione zostały wcześniej jako obciążone błędem zwanym *God of the gaps*. „Idea Bożej Opatrzności, która generalnie była ściśle kojarzona z Boskim «planem», «przeznaczeniem» czy «projektem», zdaje się nie być w pełni zgodna z darwinowskim opisem podróży życia” – stwierdza amerykański teolog¹³⁰. Trzeba pamiętać, że Haught sam chętnie używa terminów „przeznaczenie” czy „cel” (*purpose, goal*), jednak czyni to w o wiele bardziej wysublimowany i ostrożny sposób niż Boyle czy Paley. Bóg według metafizyki przyszłości jest celem świata¹³¹. Nie oznacza to jednak, że niczym inżynier zarządza On w sposób absolutny procesami kosmicznej i biologicznej ewolucji, deterministycznie kierując każdym jej etapem. Bóg swoim działaniem nigdy nie pozbawia stworzenia autentycznej wolności. Taki zaś wniosek mógłby wynikać z uproszczonej interpretacji Opatrzności, którą proponowała dawna teologia naturalna. Byłoby to niezgodne z naukowym faktem istnienia procesów ewolucyjnych oraz z założeniami antycypacyjnej wizji Haughta (zasada narratywna). Ponadto tradycyjne ujęcia teologiczne patrzyły na Opatrzność w o wiele głębszy sposób.

¹²⁹ J.F. Haught, *The Boyle lecture*, 5–20.

¹³⁰ J.F. Haught, *Christianity and science*, 85

¹³¹ Należy przypomnieć w tym miejscu, że sztandarowy dla metafizyki, przyszłości czwarty rozdział książki *Resting on the Future*, proponuje, aby patrzeć na Boga nie jako na Namiestnika (*Governor*), lecz właśnie jako na Cel (*Goal*). J.F. Haught, *Resting on the future*, 17–28.

Encyklika papieża Leona XIII *Providentissimus Deus* rozpoczyna się od słów: „Najtroskliwszy Bóg, który na początku z godnym podziwu planem miłości wyniósł rodzaj ludzki do uczestnictwa w Bożej naturze, (...) w sposób nadprzyrodzony udzielił mu zatem wyjątkowej pomocy”¹³². Chociaż dokument ten dotyczy interpretacji Pisma Świętego, to jednak nawiązuje na samym początku do idei Opatrzności. Związek pomiędzy Objawieniem a Opatrznością zostanie jeszcze podkreślony, w tym momencie warto zwrócić zaś uwagę na polskie tłumaczenie słowa *Providentissimus* – Najtroskliwszy. Sama semantyczna osnova terminu Opatrzność (łac. *Providentia*) wskazuje, że jest ona przede wszystkim troską Boga o stworzenie, co dobrze podkreślił polski tłumacz w swojej translacji. Boża Opatrzność to raczej opieka nad stworzeniem, nie zaś surowa kontrola czy forma fatalistycznego zdeterminowania. Oczywiście opieka ta wiąże się z Bożym planem, a w konsekwencji z przeznaczaniem – jest to jednak plan miłości, miłość zaś daje wolność i nigdy nie jest przymusem. Skoro zaś jest to miłość planująca, czyli rozumna, to jej działanie nastawione jest na cel, którym jest zbawienie człowieka lub – ujmując szerzej – *creatio nova*. Realizacja tego planu domaga się więc nadprzyrodzonych środków, które można nazwać „szczególnymi” działaniami Boga. Jeszcze raz trzeba podkreślić, że owa „szczególność” nie polega na przymusie i fatalistycznym zdeterminowaniu, czy tym bardziej na „magicznych” interwencjach. Chodzi raczej o skonkretyzowanie jednego działania Boga do wyszczególnionych partykularnych aktów, które mogą przerastać porządek natury (choć nie muszą go przy tym naruszać).

Powyższa wykładnia na temat Opatrzności Bożej dobrze koreluje z postulatami metafizyki przyszłości, zwłaszcza zaś z zasadą narratywną. Warto również dostrzec, że podobnie na to zagadnienie spoglądał św. Tomasz z Akwinu. Uważał on, że Opatrzność to przede wszystkim kierowanie stworzenia do celu, potem zaś realizowanie tego procesu. Owo ukierunkowanie stworzenia rozumiał jako bezpośrednie działanie Boga. Urzeczywistnianie Opatrzności przypisywał zaś przyczynom pośrednim, czyli instrumentalnym, którymi są same byty przygodne. W tym właśnie kontekście Akwinata stwierdza, że Bóg pragnie, aby stworzenia dzieliły z Nim godność przyczynowości¹³³. Warto przypomnieć, że jest to jeden z głównym postulatów wszystkich nieinterwencjonistycznych modeli działania Boga, co zostało podkreślone pod koniec pierwszego rozdziału niniejszej pracy.

¹³² Leon XIII, *Providentissimus Deus* [1].

¹³³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie* [nr 1, q. 22, a. 3] (Warszawa 2000) 42.

Spojrzenie Haughta różni się w pewnej mierze od dobrze znanych tez, które św. Tomasz przedstawił w swojej *Sumie*. Amerykański teolog unika przede wszystkim stwierdzenia o „rządzeniu” światem jako o głównym wyznaczniku Opatrzności. Według wizji antycypacyjnej Bóg nie tyle „rządzi”, co raczej „zaprasza” świat do stawania się (*letting be*). Jak już wykazano, nie kłóci się to z tezą o skuteczności *divine action* ani z prawdą o Bożej wszechmocy. Profesor z Georgetown odcina się od kategorii „rządzenia”, a w konsekwencji rozumie on subtelniej opatrnościowe przyporządkowanie stworzenia do ostatecznego celu. Charakter tego przyporządkowania określa przede wszystkim zasada narratywna. Można jednak stwierdzić, że nie ma sprzeczności pomiędzy klasyczną interpretacją Opatrzności a tą, która opiera się na metafizyce przyszłości. Mamy tu raczej do czynienia z hermeneutyką ciągłości, nie zaś zerwania. W oczywisty sposób ujęcie Haughta o wiele bardziej respektuje autonomię procesów przyrodniczych oraz wolność świata w jego pielgrzymowaniu ku nadprzyrodzonemu celowi. Nie mniej jednak sam Tomasz z Akwinu dał podstawy dla tej interpretacji, kiedy mówił o podwójnym przyczynowaniu, zachodzącym w realizacji planu Opatrzności. Można więc stwierdzić, że profesor z Georgetown jest w pewnym stopniu kontynuatorem myśli Akwinaty – nawet jeżeli czyni to w sposób nie do końca świadomy. Z pewnością wpisuje się on w klasyczne ramy interpretacyjne, które nakreślone zostały dzięki *Summa theologiae*. Warto również podkreślić, że w podobnym kierunku podążał chociażby papież Jan Paweł II, który pisał:

„Opatrzność Boża wyraża się właśnie w tak pojętej «autonomii rzeczy stworzonych». W niej okazuje się właściwa Bogu moc i «słodycz» zarazem. W niej się potwierdza, że Opatrzność Stwórcy jako transcendentna i zawsze tajemnica Mądrość ogarnia wszystko («sięga od krańca do krańca»), we wszystkim się urzeczywistnia ze stwórczą mocą i stanowczością (*fortiter*), pozostawiając równocześnie kształtowanie się i rozwój świata samym stworzeniom jako przyczynom drugim, immanentnym, na co wskazuje owo *suaviter* z Księgi Mądrości”¹³⁴.

Papież w swojej katechezie odwołuje się do tekstów pochodzących z Księgi Mądrości, które uważa za biblijną podstawę dla doktryny o Bożej Opatrzności (Mdr 7,22 – 8,4). Zwraca on uwagę na to, że transcendentny Bóg jako Mądrość skutecznie kieruje swoim stworzeniem (*fortiter*), czyni to jednak zawsze z dobrocią i wrażliwością (*sauvi-*

¹³⁴ Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec* (Kraków 1999) 167. Cytat za: D. Adamczyk, *Stworzenie – Opatrzność – Ewolucja*, 144.

ter). Owa czułość Stwórcy to nic innego jak uszanowanie wolności i autonomii stworzenia, które dzierży godność przyczyn drugich. Jan Paweł II wychodząc od interpretacji tekstów biblijnych, dochodzi do wniosków teologicznych, wyrażonych już kilka wieków wcześniej w *Summa theologiae*. Papież rozwija jednak tezy Akwinaty – idzie krok dalej, gdy pisze o autonomii kształtowania się i rozwoju świata. Można zaryzykować stwierdzenie, że zachodzi tu pośrednia afirmacja zasadny narratywnej Haughta, która w omawianym kontekście jawi się jako reinterpretacja nauki Tomasza o podwójnym przyczynowaniu. Opatrzność jest zatem realną troską Boga nad stworzeniem przy jednoczesnym uszanowaniu relatywnej autonomii kosmosu. Zgodnie z wizją antycypacyjną Boża troska jest równocześnie gwarancją eschatologicznego spełnienia. Powinna być ona zatem rozumiana w kategoriach Obietnicy. Przed przejściem do szczegółowej interpretacji Objawienia jako Obietnicy, trzeba zasygnalizować teksty, w których Haught bezpośrednio mówi o tym zagadnieniu.

Jeden z dłuższych fragmentów poświęconych Opatrzności znajduje się w książce *Responses to 101 questions...*¹³⁵. Haught podejmuje tam przede wszystkim kwestię doboru naturalnego, który często uznawany jest za ideę kłóącą się z prawdą o istnieniu troskliwego i dobrego Boga. Teolog mierząc się z postawionymi pytaniami, wskazuje na rozwiązania, które zostały już omówione w niniejszej pracy. Są to przede wszystkim: gramatyka stworzenia (przypadek – prawo – czas), autonomia i wolność stworzenia, potrzeba metafizyki przyszłości w opisie *divine action*. Sam „mechanizm” Bożej Opatrzności nie zostaje tu jednak bezpośrednio wyjaśniony. Profesor z Georgetown ogranicza się do stwierdzenia, że „Bóg opatrnościowo troszczy się o to, aby dać światu możliwość stania się samym sobą. Opatrzność nie jest prostą gwarancją bezpieczeństwa. Jest raczej fundamentem możliwości”¹³⁶. Cytat ten sugeruje, że Opatrzność jest po prostu działaniem Boga, rozumianym jako przychodzenie Absolutnej Przyszłości, ujętym w aspekcie „zaintroskania” (*concerned*) o stworzenie. Troska ta jest pewną „gwarancją” (*guarantee*), lecz nie naiwnie rozumianego bezpieczeństwa, a ciągle otwartej przyszłości. Opatrzność Boża gwarantuje, że świat nieustannie ma i będzie miał swoją przyszłość.

Jak już zaznaczono, amerykański teolog napisał także artykuł w całości poświęcony zagadnieniu Opatrzności¹³⁷. Tekst ten znalazł się również w niezmienionej formie w książce *Christianity and science*, a dokładnie w jej szóstym rozdziale traktującym

¹³⁵ J.F. Haught, *Responses to 101 questions...*, 113–135.

¹³⁶ Tamże, 116–117.

¹³⁷ J.F. Haught, *The Boyle lecture*, 5–20.

o Objawieniu i ewolucji¹³⁸. W pracy tej Haught podejmuje dyskusję z ideami Roberta Boyle'a oraz Williama Paleya, które uważa za sprzeczne zarówno z Objawieniem, jak i z faktami naukowymi. Po krytyce ich teologii naturalnej, profesor z Georgetown mówi o alternatywnej interpretacji Objawienia jako „pedagogii” – świat można uznać za szkołę duchową, której zadaniem jest uwolnić duszę ludzką od materii i skierować ją szczęśliwie ku transcendentnej rzeczywistości. Oczywiście koncepcja ta zostaje przez niego skrytykowana, jako przesadnie obciążona „metafizyką wiecznego teraz”. Następnie Haught przedstawia intuicje Teilharda de Chardin oraz Alfreda Whiteheada, które uważa za pomocne przy nowej interpretacji Opatrzności. Podkreśla również rolę biblijnego motywu *kenosis*, po czym przechodzi do przedstawienia głównych tez metafizyki przyszłości. Jego ostatecznym wnioskiem jest postulat, iż Opatrzność trzeba rozumieć w kategoriach Bożej Obietnicy. Lektura artykułu pozostawia jednak pewien niedosyt – tekst zdaje się urywać w najważniejszym momencie oraz brak w nim konkretnych wniosków teologicznych. Nie ma potrzeby, aby analizować przedstawioną przez amerykańskiego teologa argumentację, gdyż nie odbiega ona w żaden sposób od tego, co dotąd napisano o metafizyce przyszłości i działaniu Boga. Kończącą tezę przywołanego artykułu można natomiast uznać za punkt wyjścia dla dalszej interpretacji. Szczególnie cenne jest następujące stwierdzenie: „Opatrzność przybiera formę nie tyle projektu i dostrajania, ile raczej nieustannego świtania nowej przyszłości dla świata”¹³⁹. Zwrot „świtanie nowej przyszłości” (*dawning of a new future*) nie jest tu jedynie piękną metaforą, lecz posiada konkretny metafizyczny wydzźwięk. Co w tym kontekście oznacza teza, iż Opatrzność jest Obietnicą?

Na początku trzeciego rozdziału niniejszej dysertacji zostało zdefiniowane teologiczne pojęcie Obietnicy. Stwierdzono, że termin Obietnica wskazuje na działanie Boga, poprzez które Bóg jako Tajemnica przekracza horyzont własnej transcendencji, by odpowiedzieć na transcendentalny ruch bytu ku Absolutnej Przyszłości. Pojęcie to zostało skojarzone z Objawieniem – wskazuje ono na objawieniowy aspekt *divine action*. Doświadczenie Obietnicy wyraża się w „byciu uchwyconym” (*to be grasped*) przez Tajemnicę. „Bycie uchwyconym” jest jednak funkcją, która nie ogranicza się do aspektu objawieniowego *divine action*, lecz jak stwierdzono – posiada podłoże w samej strukturze bytu konstytuowanego przez przychodzenie Boga. Tę samą kategorię można więc przypisać do opatrnościowego aspektu *divine action*. Mówiąc w najprostszy sposób – doświadczenie Opatrzności, podobnie jak doświadczenie Objawienia, jest doświadczeniem Boga

¹³⁸ J.F. Haught, *Christianity and science*, 82–107.

¹³⁹ J.F. Haught, *The Boyle lecture*, 20.

Obietnicy. Abraham, który spotkał Boga i uwierzył Bogu, nie tylko doświadczył tego, że Bóg jest i objawia się, ale również tego, że Bóg czuwa nad nim i realizuje w jego życiu swój Boski plan. Abraham usłyszał Obietnicę – było to zarazem doświadczenie Objawienia jak i Opatrzności. Owocem tego doświadczenia była antycypacyjna nadzieja. Od strony subiektywnej głównym źródłem nadziei jest wiara w Opatrzność – wiara w to, że Bóg troszczy się o mnie i o moje życie. Nadzieja jest więc kategorią, dzięki której najłatwiej zrozumieć, dlaczego Opatrzność jest Obietnicą. Człowiek, który zawierzył się Opatrzności, ma pewność, że Bóg realizuje w jego życiu swój plan – nie jest to jednak pewność fatalistyczna, lecz pewność antycypacyjna, oparta na nadziei transcendującej ku Absolutnej Przyszłości.

Zagadnienie to można ukazać także od innej strony. Haught stwierdza, że Opatrzność jest „fundamentem możliwości” (*ground of opportunity*) oraz „świtaniem nowej przyszłości” (*dawning of a new future*). Rzeczywistość posiada swoją realną przyszłość dzięki działaniu Boga, który przychodzi jako Absolutna Przyszłość. Gwarancją dalszej pielgrzymki kosmosu ku swojemu spełnieniu jest więc wierność samego Boga i stałość Jego stwórczej „decyzji”. Termin Opatrzność mówi więc o tym, że Bóg nigdy nie przestanie dawać światu nowych możliwości – nigdy nie wycofa się ze swego stwórczego wołania *letting be*. Nawet najbardziej dramatyczne formy kosmicznego nieposłuszeństwa nie zahamują Bożej miłości, która otwiera stale świat na nowość. Opatrzność oznacza więc Obietnicę, ponieważ Bóg w swoim działaniu niejako „obiecuje” stworzeniu, że nie wycofa się z tego procesu kreatywności. Bóg zaś jest zawsze wierny swoim „obietnicom”. Możemy ufać, że kresem stworzenia będzie *creatio nova*, nie zaś kosmiczny kolaps czy unicestwienie – nawet jeżeli oporny świat przez wieki będzie uciekał przed swoim przeznaczeniem. W tym kontekście zrozumiała teologicznie stają się ogromna skala kosmicznego czasu (ponad 13 mld lat). Choćby świat uparcie błędził w swojej wolności i dochodził do granic absurdu, to Bóg nieustannie będzie otwierał przed tym światem nową przyszłość. Najbardziej dramatycznym przejawem opatrnościowej wierności Boga jest oczywiście Krzyż Jezusa Chrystusa. Opatrzność Boża posiada więc wymiar kenotyczny – „wytrwałość” Boga w otwieraniu świata na przyszłość jest wyrazem kenotycznej miłości trynitarnej.

Na koniec trzeba podjąć jeszcze jeden wątek, który nie występuje bezpośrednio w pismach Haughta. Idea Opatrzności mówi również o tym, że Bóg troszczy się o swoje stworzenie w sposób konkretny i szczegółowy. W okresie Oświecenia pojawił się pomysł,

aby nawet Opatrzność rozumieć jako pewien deistyczny porządek bytu¹⁴⁰. Chrześcijańska wiara rozumie jednak Opatrzność jako konkretne i osobowe zaangażowanie Boga w świat. Nie jest ono jedynie jakimś matematycznym porządkiem, lecz stanowi zespół wyszczególnionych aktów Boga względem konkretnych bytów. Denis Edwards pisze o tym w następujących słowach: „Działanie Boga wobec stworzenia jest jednym aktem (...). Ów jeden akt przejawia się jednak poprzez wiele aktów poszczególnych i konkretnych”¹⁴¹. Gdyby *divine action* nie miało tak skonkretyzowanego charakteru, to nie mogłoby faktycznie odnosić się do określonych procesów i bytów. Byłoby ono wtedy działaniem Absolutu deistów, nie zaś Boga chrześcijan. Słusznie zauważa John Polkinghorne, gdy twierdzi, że gdyby działanie Boga nie było zróżnicowane, to byłoby ono działaniem bezskutecznym i bezosobowym¹⁴². Dlatego też przychodzenie Absolutnej Przyszłości musi posiadać ów skonkretyzowany charakter – jako jeden akt musi być ono skierowane ku konkretnym bytom poprzez wyszczególnione Boskie akty. Właśnie ta teza zawiera się w prawdzie o Opatrzności Bożej. Opatrzność jako Obietnica jest gwarantem tego, że Bóg działa w stworzeniu nie tylko w ogólny sposób, ale Jego przychodzenie posiada także wyszczególniony i skonkretyzowany charakter. Z tego właśnie powodu zagadnienie Bożej Opatrzności zostało włączony w niniejszym modelu do „szczególnych działań Boga”. Bóg realnie czuwa nad swoim stworzeniem i troszczy się o nie – Jego działanie wobec każdego bytu jest zawsze szczególne i wyjątkowe.

4.3.2. Cuda a prawa przyrody

Chrześcijańska wiara w istnienie cudów jest dla wielu osób główną przeszkodą w przyjęciu teistycznego poglądu na świat. Chociażby Albert Einstein nie mógł pogodzić się z prawdą o Bogu, który jest wszechmogący i osobowy – Bogu, który realnie działa w świecie, stojąc „ponad” prawami przyrody. Dla tego wielkiego fizyka religijność oznaczała raczej afirmację uniwersalnego porządku, stałości i ładu, które charakteryzują kosmos. Nawet jeśli Einstein mówił czasami o Bogu, to jednak nie jako o Osobie – rozumiał Boga jako pewną bezosobową zasadę kosmicznej harmonii¹⁴³. Podobnie wielu współczesnych myślicieli w idei osobowego Boga widzi zagrożenie dla nauki, badającej „niezmienne” i „konieczne” prawa świata. Jeśli istnieje „Ktoś”, kto stoi „ponad” prawami

¹⁴⁰ M. Jędraszewski, *Bóg filozofów i Bóg Jezusa Chrystusa* (Poznań 2011) 70–78

¹⁴¹ D. Edwards, *Jak działa Bóg*, 74.

¹⁴² J. Polkinghorne, *Nauka i Opatrzność*, 84..

¹⁴³ A. Ziółkowski, *Religijność Alberta Einsteina*, 157–160.

przyrody i może w nie ingerować, to zasadność naukowego poznania zdaje się być wątpliwa. Czy jednak cudowne zjawiska, o których istnieniu są przekonani ludzie wierzący, faktycznie suponują to, że Bóg stoi „ponad” naturalnym porządkiem świata? Z pewnością Bóg jest transcendentny i wszechmogący – czy jednak jest prawidłowe określenie „ponad prawami przyrody”? Z punktu widzenia metafizyki przyszłości o wiele lepiej powiedzieć, że Bóg jest „przed” tymi prawami – jest On bowiem Absolutną Przyszłością. Taka perspektywa pozwala zaś zachować nieinterwencjonistyczny pogląd o działaniu Boga nawet w tak subtelnej kwestii jak zjawiska nadprzyrodzone. Bóg naprawdę dokonuje cudów – aktów, które często wydają się łamać prawa przyrody. W rzeczywistości jednak Jego działanie nie jest ani „gwałtem” na przyrodzie, ani brutalną ingerencją w ciąg przyczyn naturalnych. Nadprzyrodzone i szczególne akty Boga dokonują się z uwzględnieniem określonego porządku świata – Bóg jest bowiem wierny swojemu stworzeniu i nie chce działać przeciw jego tożsamości i autonomii. Aby zrozumieć, jak to w ogóle jest możliwe, potrzeba ponownego przemyślenia wewnętrznej natury cudów oraz praw przyrody. Jest to również szczegółowy przypadek ogólnego pytania o *divine action*. Zdaje się, że właśnie tutaj metafizyka przyszłości daje niezwykle obiecującą perspektywę interpretacyjną.

John Polkinghorne stwierdza, że zagadnienie cudów jest problematyczne nie tylko dla nauki, ale także dla samej teologii. „Na tym właśnie polega podstawowy problem teologiczny cudu” – pisze brytyjski myśliciel – „jak pogodzić owe dziwne zdarzenia [cuda] z wiarą w stałość i niezmienność działania Boga”¹⁴⁴. Chrześcijaństwo twierdzi, że Bóg jest Logosem stworzenia i jako osobowa Mądrość zapewnia ład i porządek kosmosu. Gdyby nie stwórczo-porządkujące działanie Boga, świat byłby *Tohu wa-bohu* – bezładem i pustkowiem, o którym stwierdzają pierwsze wersety Księgi Rodzaju (Rdz 1,2). Whitehead uważał, że dzięki działaniu Boga proces świata charakteryzuje się nie tylko ładem, ale także wzrostem estetycznym. Według metafizyki przyszłości należy zaś mówić o gramatyce stworzenia, która jest konieczna dla tożsamości i relatywnej autonomii świata. Owo porządkujące i harmonizujące działanie Boga można uznać za wyraz Jego wierności względem stworzenia. Ostatecznie jawi się ono zaś jako przejaw Boskiego *kenosis* – Bóg w swojej pokornej miłości pozwala, aby świat był realnie różny od Niego samego i posiadał swoją własną tożsamość. Z drugiej jednak strony nie ulega wątpliwości, że wiara chrześcijańska mówi o nadzwyczajnych aktach *divine action*, które można na-

¹⁴⁴ J. Polkinghorne, *Nauka i Opatrzność*, 100.

zwać „nadprzyrodzonymi”. Sam Nowy Testament opisuje wiele cudownych czynów Jezusa, który chodził po wodzie, uzdrawiał chorych, wypędzał złe duchy i wskrzeszał umarłych. Niektórzy bibliści, chcąc podkreślić „wierność” Boga względem stworzenia i przyjmując całkowicie paradygmat naturalistyczny, uznają te biblijne narracje jedynie za paranezę albo nawet za pobożne imaginacje Ewangelistów¹⁴⁵. Z teologicznego punktu widzenia nie ma jednak potrzeby, aby odrzucać historyczność cudów Jezusa oraz aktualną możliwość nadzwyczajnego działania Boga. Tak naprawdę nie zachodzi bowiem żaden konflikt pomiędzy istnieniem cudów a postawą Bożej wierności względem świata.

Według Karla Rahnera w definicji cudu nie trzeba odwoływać się do naruszenia porządku przyczyn naturalnych. Istotą cudu nie jest łamanie praw przyrody, lecz bycie znakiem i manifestacją zbawczego działania Boga¹⁴⁶. „Nie są to *facta bruta*, lecz jest to apel skierowany do poznającego podmiotu w ściśle określonej sytuacji historycznej” – stwierdza niemiecki teolog¹⁴⁷. Podobnie na to zagadnienie spogląda John Haught, który twierdzi, że Jezus nie dokonywał cudów po to, aby „popisywać” się przed tłumem. Celem jego nadzwyczajnych aktów było wzbudzenie wiary w moc Boga – ukazanie Boga jako ostatecznego fundamentu zaufania¹⁴⁸. Cuda ponadto nie są najważniejszym motywem religii. Przykładowo, chrześcijanie modlą się o zdrowie, lecz nie oczekują, że Bóg zawsze będzie zachowywał ich przed cierpieniem. Wiara nie jest bowiem ideologią sukcesu czy naiwną obietnicą zabezpieczenia przed złem. Podobnie nadzieja nie jest płytkim optymizmem czy postawą życzeniowości. Bóg dokonuje cudów, aby w antycypacyjny sposób objawić swoją zbawczą moc, która ostatecznie przemieni całą rzeczywistość. Celem działania Boga nie jest tylko tymczasowa „naprawa” stworzenia, ale doprowadzenie kosmosu do pełni – *creatio nova*. Istotą cudów nie jest więc łamanie praw przyrody czy doczesne i powierzchowne zachowywanie człowieka przed cierpieniem. Cud to takie działanie Boga, które w sposób szczególny objawia Jego zbawczą moc tak, aby wzbudzać wiarę w człowieku. Oczywiście cuda są także wyrazem szczególnej troski Boga o konkretnego człowieka, byt czy proces. Można je uznać zatem za wyjątkowy wyraz opatrnościowego działania Boga – dlatego są to szczególne akty *divine action*. To właśnie z powodu ich szczególności może rodzić się wrażenie, że naruszają one porządek naturalny. Wrażenie

¹⁴⁵ A. Giambrone, «Spirit and power: Modernity on miracles, biblical studies, and the leap of faith», TwP 12 (2; 2008) 19–34.

¹⁴⁶ D. Edwards, *Jak działa Bóg*, 108–109.

¹⁴⁷ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary: wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa* (Warszawa 1987) 221. Cytat za: D. Edwards, *Jak działa Bóg*, 108.

¹⁴⁸ J.F. Haught, *What is religion*, 207.

to jest jednak pozorne i stanowi wyraz niezrozumienia nie tylko natury cudów, ale także natury samych praw przyrody.

Podstawowym błędem w podejściu do praw przyrody jest pomylenie porządku poznania i bytu. Nasze teoretyczne przekonania na temat danej rzeczy nie zawsze muszą być w pełni tożsame z istotą tej rzeczy. Chociaż w poznaniu teoretycznym człowiek stara się wyabstrahować konieczne cechy i konstytutywne relacje danej rzeczywistości, to jednak poznanie to jest tylko częściowe, wybiórcze i znacznie ograniczone. Gdyby tak nie było, nie mielibyśmy do czynienia z fenomenem rozwoju nauki, który wiąże się czasem nawet ze zmianą całego naukowego paradygmatu. Sama skuteczność i pragmatyczna zasadność danej teorii, nie musi oznaczać jej absolutnej prawdziwości. Jak już wspomiano w pierwszym rozdziale pracy, dzisiejsza filozofia nauki chętniej sięga w tej kwestii do kategorii „falsyfikacji” niż „prawdziwości”. To prawda, że dzięki teoriom naukowym odbywają się loty w kosmos, potrafimy przeprowadzać reakcje termojądrowe i konstruujemy zaawansowane mikroprocesory. Nie mamy jednak gwarancji, że teorie te są w pełni koherentne z rzeczywistością. Poznanie teoretyczne nauk szczegółowych jest w tym względzie o wiele mniej pewne niż transcendentalne poznanie metafizyki¹⁴⁹. Dlatego nie można utożsamiać teoretycznych praw fizyki czy biologii (np. druga zasada termodynamiki, zasada doboru naturalnego) z realnymi prawami przyrody, czyli z faktyczną regularnością procesów zachodzących w świecie. Nie ulega oczywiście wątpliwości, że w naturze istnieją prawa i regularności – jednak nasze teorie naukowe są jedynie ich modelami.

Rozróżnienie na realne prawa przyrody i ich teoretyczny opis pokazuje, że cuda jako nadzwyczajne akty Boga nie muszą „łamać” porządku świata, nawet jeżeli współczesna nauka nie umie cudów wytłumaczyć. Jak stwierdził Clieve S. Lewis: „każdy cud opisuje nam małymi literami to, co Bóg napisał już, bądź napisze w przyszłości, literami zbyt wielkimi, byśmy mogli je odczytać w skali całej natury”¹⁵⁰. Słowa te wskazują na konieczność przyjęcia pokory poznawczej wobec faktu istnienia cudów. Nawet jeśli cuda jawią się jako przeciwne naturalnemu porządkowi, to nie musi to być prawdą. Przede wszystkim porządek ten jest „zbyt wielki”, aby móc go niezawodnie odczytać. Intuicja Lewisa jest również o tyle cenna, o ile łączy ona fenomen cudów z przyszłością. W oczywisty sposób ta korelacja cudu i przyszłości jest czymś najważniejszym dla Johna Haughta.

¹⁴⁹ M. A. Krapiec, «Kim jest człowiek?», w: M. A. Krapiec, S. Kamiński i inni, *Wprowadzenie do filozofii* (Lublin 2012) 284-296.

¹⁵⁰ S.C. Lewis, *Miracles* (London 1947) 162. Cytat za: J. Polkinghorne, *Nauka i Opatrzność*, 94.

Według amerykańskiego teologa istotą cudu jest objawienie zbawczej przyszłości¹⁵¹. Jednak przed wyjaśnieniem tego zagadnienia, trzeba przypomnieć jeszcze raz to, jak Haught rozumie prawa przyrody. Nie chodzi przy tym jedynie o teoretyczne przekonania nauki na temat tych praw, ale o faktyczną regularność charakteryzującą kosmos. Jak już wspomiano, regularność ta jest częścią gramatyki stworzenia. Zasada narratywna pozwala spojrzeć na kosmos jako na dramę, zaś na działanie Boga jako na dialog ze stworzeniem, dokonujący się w ramach określonej gramatyki. Gramatyką tą jest: porządek, przypadek i czas. Gramatyka stworzenia umożliwia światu zachowanie swojej relatywnej (aczkolwiek autentycznej) autonomii, a zarazem zapewnia otwartość na przychodzenie Absolutnej Przyszłości. Prawa przyrody nie są więc jakimś sztywnym ograniczeniem świata. Wręcz przeciwnie – ich najgłębszą „tajemnicą” jest otwartość na Boże działanie. Gdy Bóg dokonując cudów, nie łamie więc tych praw, ale działa „w” nich i „przez” nie – nie jest „ponad” nimi, lecz jako Absolutna Przyszłość znajduje się „przed” tymi prawami. Porządek przyrody, jako część gramatyki stworzenia, jest w samej swej istocie otwarty na Przychodzenie Boga – nawet jeśli otwartości tej nie potrafią w pełni ująć nauki szczegółowe. Tym, co sztucznie generuje problem interpretacji cudów, jest rozumienie praw przyrody jako „paraliżujących ograniczeń” (*crippling constraints*). Tak naprawdę są zaś one „warunkami brzegowymi” czy też „warunkami uprawniającymi” (*enabling conditions*) dla działania Boga¹⁵².

Oczywiście z powyższą tezą nie zgodzi się żaden wyznawca materialistycznego naturalizmu, naiwnie przekonany o całkowitym zdeterminowaniu przyrody. Kosmos nosi w sobie jednak indeterminizm i otwartość na nowość, która przychodzi i zaskakuje. Nie tylko „przypadek” jest tym czynnikiem gramatyki przyszłości, który świadczy o otwartości przyrody. „Przypadek” bez „porządku” byłby jedynie chaosem i nie mógłby stanowić „narratywnego krosna”¹⁵³ dla *divine action*. Prawa przyrody, w których nauka dostrzega dziś coraz więcej niezdeterminowania, są więc warunkami, które „umożliwiają” (*to enable*) przybycie tego, co nieoczekiwane. Bóg przychodzi jako Absolutna Przyszłość nie łamiąc tych praw, lecz realizując je i nadając im ostateczny metafizyczny sens. Według Haughta dostrzeżenie tego charakteru praw natury jest konieczne tak dla naukowców, jak i dla teologów. Nauka, która będzie uważała, że świat jest poddany „paraliżującym ograniczeniom” (*crippling constraints*) deterministycznych praw, ugrzęźnie bowiem

¹⁵¹ J.F. Haught, *Christianity and science*, 16–18.

¹⁵² J.F. Haught, *Science and faith*, 57.

¹⁵³ J.F. Haught, *Resting on the future*, 81.

na dobre w metafizyce przeszłości. Teologia zaś, jeżeli podaży podobną ścieżką, albo będzie rozumieć cuda jako „gwałt” na naturze, albo ograniczy działanie Boga jedynie do sfery subiektywności. Bóg natomiast działa zbawczo nie tylko na poziomie egzystencji człowieka, lecz w całym swoim stworzeniu. Warto w tym kontekście przywołać dłuższą wypowiedź profesora z Georgetown:

„Aby przyjąć to bardziej kosmiczne spojrzenie na cuda, zakładamy, że prawa przyrody są warunkami brzegowymi, nie zaś więzienną żelazną kratą. Podczas gdy postawa «kontrastu» mówi o cudach w kategoriach ukrytej osobowej transformacji, postawa «konwergencji» podkreśla wielkość cudu kosmicznej transformacji, na którą wskazuje nam także sama nauka. Skoro uświadomiliśmy sobie, że kosmos jest stale odsłaniającą się dramą, a nie jedynie ciekawym zbiorem przestrzennych bytów, stało się możliwe mówienie o ogromnej transformacji zachodzącej w całości Bożego stworzenia, nie zaś tylko na ukrytej płaszczyźnie osobowej egzystencji»¹⁵⁴.

Powyższy fragment pochodzi z książki *Science and faith*, w której Haught pisze o konieczności przejścia od teologicznej postawy „kontrastu” względem nauki do postawy „konwergencji”. Zagadnienie to zostało omówione w pierwszym rozdziale dysertacji. Wystarczy zatem przypomnieć, że według amerykańskiego teologa nauka odkrywa przed teologią skalę i ogrom kosmicznej historii – nawet jeśli sama nie rozumie w pełni sensu dziejów wszechświata. Teologia zaś posiada narzędzia, dzięki którym może odkryć znaczenie kosmicznej dramy. Dotyczy to także cudów jako aktów Boga, które odnoszą się nie tylko do płaszczyzny osoby ludzkiej, ale do całego stworzonego świata. Widać zatem, że Haught broni prawdy o realnym charakterze cudów – uważa, że nie są one wyrazem subiektywnej percepcji ludzkiej, lecz naprawdę dokonują się w kosmosie. Ponadto świadczą one o tym, że „świat jest zawsze otwarty na nieprzewidywalną, a nawet cudowną, transformację”¹⁵⁵. Amerykański teolog włącza więc szczególne działania Boga, jakimi są cuda, w całość opisu *divine action*, rozumianego zgodnie z metafizyką przyszłości. Cuda są wyjątkowym przejawem i manifestacją przychodzenia Absolutnej Przyszłości. Ich kosmiczne znaczenie polega zaś na tym, że wskazują na antycypacyjny charakter całego kosmosu (także jego praw) oraz stanowią obietnicę eschatologicznej transformacji – *creatio nova*.

Według Haughta głównym kluczem interpretacji cudów jest Zmartwychwstanie¹⁵⁶. Tak cuda, jak i akt zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, są według niego w pełni

¹⁵⁴ J.F. Haught, *Science and faith*, 58.

¹⁵⁵ Tamże, 59.

¹⁵⁶ J.F. Haught, *Christianity and science*, 17.

zrozumiały tylko przy uwzględnieniu antycypacyjnego charakteru całego stworzenia. Powiedziano już wcześniej, że od strony stworzenia Zmartwychwstanie jest doskonałą antycypacją w ostatecznej przyszłości świata, czyli w nowym stworzeniu. Od strony *divine action* Zmartwychwstanie trzeba zaś rozumieć jako niepowtarzalne przybycie i objawienie Absolutnej Przyszłości w jej hipostatycznym zjednoczeniu z przemienionym człowieczeństwem. W podobny sposób należy zatem rozumieć cuda. Nie oznacza to oczywiście, że akt zmartwychwstania Chrystusa był zwyczajnym cudem. Żadne inne „nadzwyczajne” przychodzenie Boga nie objawia w takim samym stopniu eschatologicznej przyszłości kosmosu. Ponadto tylko antycypacyjna obecność (*parousia*) Zmartwychwstałego jest pełną i hipostatyczną obecnością Osoby Boga w stworzeniu. Zmartwychwstałe człowieczeństwo Jezus Chrystusa już „jest” nowym stworzeniem. Natomiast wszystkie cuda jedynie wskazują na nowe stworzenie i tylko częściowo je objawiają. Jednak sam „mechanizm” zachodzenia cudów jest podobny i składają się na niego: przychodzenie Absolutnej Przyszłości, objawienie *creatio nova*, antycypacja w przyszłej transformacji kosmosu. Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jest więc nie tyle jednym z wielu cudów, ile paradygmatem i doskonałym wzorcem ich wszystkim.

Jak widać metafizyka przyszłości pozwala na bardzo skuteczne zmierzenie się z problemem relacji cudów do praw przyrody. Współczesny postulat teologiczny, według którego cuda nie łamią porządku natury, staje się bardziej zrozumiały, gdy uwzględnimy antycypacyjny charakter całego kosmosu oraz spojrzymy na działanie Boga jako na przychodzenie Absolutnej Przyszłości. Prawa przyrody są częścią gramatyki stworzenia, w ramach której Bóg prowadzi stwórczy i zbawczy dialog z całym kosmosem. Działanie Boga nie niszczy tej gramatyki, lecz respektuje ją – co nie ogranicza w żaden sposób realizmu i skuteczności *divine action*, także w tak szczególnym wymiarze jak cuda. Kosmos w swojej uporządkowanej strukturze nie jest więźniem surowego determinizmu, lecz charakteryzuje się otwartością na realną nowość, którą przynosi Absolutna Przyszłość. Można metaforycznie stwierdzić, że wszystkie cudowne wydarzenia są zadziwiającym znakiem „włamywania się” (*breaking in*) w kosmos tego, co radykalnie nowe. „Jednak to «włamywanie się» przyszłości nie oznacza «łamania» praw przyrody, więc nauka jako taka nie musi być zaniepokojona” – stwierdza amerykański teolog¹⁵⁷.

¹⁵⁷ Tamże.

4.3.3. Boża łaska i sakramenty

John Haught nie poświęca w swoich publikacjach zbyt wiele miejsca tematowi Bożej łaski. Również prawie wcale nie zajmuje się zagadnieniem sakramentów świętych. Mimo to konieczne jest, aby poruszyć zarówno jedną, jak i drugą kwestię. Najogólniej rzecz ujmując, łaskę (gr. *charis*, łac. *gratia*) rozumie się w teologii jako osobową, niezależną i zniżającą się przychylność Boga, a także skutki tej przychylności¹⁵⁸. Trudno zatem nie skojarzyć tego pojęcia z działaniem Boga – tym bardziej, gdy *divine action* jest pojmowane zgodnie z motywem *kenosis*, czyli unizającej się miłości. Objętość niniejszej dysertacji nie pozwala na szczegółowe opracowanie wszystkich zagadnień charytologicznych. Analiza musi więc ograniczyć się do ogólnej interpretacji łaski jako przejawu kenotycznego działania Boga zgodnie z metafizyką przyszłości. Dodatkowo temat ten zostanie podjęty w kontekście nauki o siedmiu sakramentach świętych. Oczywiście sakramentologia i charytologia stanowią odrębne traktaty teologiczne, ponieważ działanie Bożej łaski nie ogranicza się jedynie do sakramentów. Nic nie stoi jednak na przeszkodzie, aby w niniejszym modelu wspólnie przedstawić obydwa zagadnienia, traktując sakramenty święte jako szczególną konkretyzację Bożej łaski. Kościół przecież tradycyjnie rozumie sakramenty jako skuteczne znaki łaski¹⁵⁹. Ponadto jeden z ważnych dokumentów Soboru Florenckiego – *Bulla o unii z Ormianami* – wskazuje na jeszcze większą korelację pomiędzy sakramentami a łaską. Według tego dokumentu sakramenty nie tylko oznaczają Bożą łaskę, ale także są jej przyczyną, zawierają ją i udzielają jej¹⁶⁰. Idąc za tą intuicją, w niniejszym podparagrafie zostanie ukazana ogólna koncepcja łaski według wizji antycypacyjnej, a następnie konkretyzacja i zapośredniczenie łaski w sakramentach świętych.

Jak często podkreślano, według amerykańskiego teologa, Bóg jest Tajemnicą rzeczywistości. Tajemnica ta jednak wychodzi naprzeciw człowiekowi i całej rzeczywistości – chociaż nie może zostać poznawczo uchwycona, to sama „chwytą” (*to grasps*) człowieka, a nawet całe stworzenie. Doświadczenie „bycia uchwyconym” wiąże się z aktem wiary, przez który człowiek dokonuje wewnętrznej afirmacji i przyjęcia Tajemnicy. Warto dostrzec, że nacisk jest tu położony przede wszystkim na ruch zstępujący, który właśnie można nazwać łaską. Dlatego Haught stwierdza, że jednym z wymiarów rzeczywistości

¹⁵⁸ MST, hasło: *łaska*, 211.

¹⁵⁹ KKK 1131: „Sakramenty są skutecznymi znakami łaski, ustanowionymi przez Chrystusa i powierzonymi Kościołowi. Przez te znaki jest nam udzielane życie Boże. Obrzędy widzialne, w których celebrowane są sakramenty, oznaczają i urzeczywistniają łaski właściwe każdemu sakramentowi. Przynoszą one owoc w tych, którzy je przyjmują z odpowiednią dyspozycją”.

¹⁶⁰ Sobór Florencki, «Bulla o unii z Ormianami ‘Exsultate Deo’», BF [275].

jest „łaskawość” Tajemnicy – *the „graciousness” of mystery*. Termin ten wskazuje na samo-ofiarującą się naturę Tajemnicy, czyli na kenotyczny charakter Boga i Boskiego działania¹⁶¹. Innymi słowy, u samych podstaw rzeczywistości, tuż za horyzontem poznania, skrywa się transcendentna Tajemnica. Tajemnica ta udziela się wszelkiemu stworzeniu, ponieważ charakteryzuje się „łaskawością”. Oznacza to, że świat nie jest ze swej natury zły czy wrogi człowiekowi. Wręcz przeciwnie, rzeczywistość jest dobra, ponieważ jej fundamentem jest łaskawy i samo-ofiarujący się Bóg. Jest to w zasadzie najważniejsza konkluzja książki *What is God*, którą streszcza następujące sformułowanie: „Pierwszą z tych prawd, które starałem się ukazać, jest zwyczajnie to, że nasze życie jest objęte przez Tajemnicę. Drugą zaś prawdą jest to, że Tajemnica ta jest łaskawa”¹⁶².

Pismo Świętej jest przepełnione świadectwami łaskowości Boga. „Miłosierny jest Pan i łaskawy, nieskory do gniewu i bardzo łagodny” – stwierdza Psalmista (Ps 103,8). Te wyjątkowe przymioty Boga są charakterystyczne dla większości biblijnych tekstów i stanowią zasadniczą nowość Objawienia, które odnajduje swój szczyt w życiu i dziele Jezusa z Nazaretu. Nie powinno dziwić, że już Stary Testament operował hebrajskim słowem *hen*, które wskazywało nie tylko na cechę Bożej „łaskowości”, ale także na samą rzeczywistość Bożej łaski. Natomiast Nowy Testament, posługując się greckim terminem *charis*, określił historiozbowczy i uświęcający wymiar łaski oraz związał to pojęcie z dziełem odkupienia. Jednak terminy te nie mogą być rozumiane w sposób abstrakcyjny, jako rzeczywistość oddzielona i niezależna od Boga. Zarówno *hen*, jak i *charis*, wskazują najpierw na źródło daru, czyli na Dawcę – Boga. Dopiero potem oznaczają one sam dar i jego konsekwencje. Biblijna idea łaski odnosi się więc do łaskowości Boga, potem do działania Boga i dopiero na końcu do skutków tego działania¹⁶³.

Gdyby łaska została ujęta jako samodzielna i niezależna rzeczywistość, to nastąpiłaby jej teologiczna reizacja (redukcja do statusu rzeczy). Boża łaska posiada zaś charakter personalistyczny – pojęcie to wskazuje na to, jak działa osobowy Bóg. Trzeba pamiętać, że według Ojców Kościoła termin „łaska” wskazuje na Osobę Ducha Świętego jako na pierwszy i niestworzony Dar, który został udzielony Kościołowi przez zmarłego Chrystusa. Zdaje się, że późniejsza scholastyka, wprowadzając szczegółowe rozróżnienia charytologiczne, częściowo zagubiła ten personalistyczny wymiar łaski. Z punktu widzenia metafizyki przyszłości szczegółowy traktat o łasce powinien być

¹⁶¹ J.F. Haught, *What is God*, 126.

¹⁶² Tamże.

¹⁶³ STB, hasło: *łaska*, 437.

kontynuacją teologii działania Boga. Ograniczona objętość niniejszej dysertacji niestety nie pozwala na rozwinięcie tego zagadnienia. Sam Haught również nie podejmuje tej szczegółowej problematyki. Warto jednak dostrzec, że zwraca on uwagę na personalistyczny charakter Bożej łaski, łącząc to pojęcie z motywem Obietnicy:

„Ostateczna rzeczywistość jest pojmowana jako osobowy Bóg, który składa obietnice i dotrzymuje ich. Abraham nie uczynił absolutnie nic, aby zasłużyć na Obietnicę, która ku niemu przybyła. Nadeszła ona z niebiańskiego ukrycia, całkowicie nieoczekiwana, ofiarowana jako czysty dar, bez jakichkolwiek warunków. Później teologia nazwała tę obfitość «łaską»¹⁶⁴.

Termin łaska oznacza więc obfitość samo-udzielania się Boga. Wskazuje on również na bezwarunkowość Bożej Obietnicy, na którą nie da się w żaden sposób zasłużyć. Działanie Boga względem świata jest czymś pierwszym i fundamentalnym. Również zasada narratywna metafizyki przyszłości podkreśla pierwszeństwo zstępującego ruchu Boga ku stworzeniu. Stworzenie jest w dialogu z Bogiem, lecz inicjatywa zawsze spoczywa na przychodzeniu Absolutnej Przyszłości. W tym sensie wszelkie działanie Boga, rozumiane jako przychodzenie, jest łaską¹⁶⁵. Pojęcie łaski mówi również o wierności Boga. Choć kosmos charakteryzuje się nieposłuszeństwem, to Bóg swoim działaniem nieustannie i nieprzerwanie otwiera go na nowość. Działanie Boga jest Obietnicą, a ponieważ Bóg jest wierny temu, co obiecuje, to możemy ufać, że kresem stworzenia będzie eschatologiczne *creatio nova*. Zarówno ta antycypacyjna pewność zbawienia, jak i ostateczne przyszłe spełnienie, może być nazwane łaską. Jak zatem widać, według Haughta łaska nie jest jakimś dodatkowym elementem w Bogu, ani czymś drugim obok *divine action*. Jest ona raczej charakterystyką działania Boga, wynikającą zwłaszcza z kenotycznego dynamizmu Trójcy. Amerykański teolog dokonuje nawet pewnego utożsamienia pojęcia łaski oraz Bożej miłości:

„Doktryna łaski twierdzi, że Bóg kocha świat i wszystkie jego zróżnicowane elementy w sposób pełny i bezwarunkowy. (...) W konsekwencji, jeżeli jest jakakolwiek prawda w centralnej intuicji religii, że Bóg kocha świat bez żadnych ograniczeń, to Boża «łaska» musi oznaczać także «pozwalenie światu, by stawał się sobą». (...) Co więcej, taka miłość może przybierać nawet formę samo-ogółocenia»¹⁶⁶.

¹⁶⁴ J.F. Haught, *What is religion*, 66.

¹⁶⁵ J.F. Haught, *Resting on the future*, 76.

¹⁶⁶ J.F. Haught, *God after Darwin*, 43.

Według Haughta prawda o łasce Boga jest teologicznym uzasadnieniem dla tezy o stwórczym wołaniu „*letting be*”. Łaska jest również związana z Boskim samo-ogoleniem się, a więc z kenozą trynitarną. Można więc przyjąć, że słowo „łaska” oznacza wszelkie działanie Boga i wskazuje na aspekt kenozy, darmowości oraz bezwarunkowości. Ponieważ Bóg jest trynitarną kenotyczną Miłością, to bycie „łaskawym” zawsze charakteryzuje jego relację do świata. Każde działanie Boga jest więc łaską. Bóg działa przychodząc jako Absolutna Przyszłość, odsłaniając się jako transcendentna Tajemnica, udzielając się jako Obietnica i ofiarując się jako kenotyczna Miłość. W pewien sposób każdy z tych opisów streszcza się w pojęciu łaski. Dlatego można mówić o łasce rozumianej jako stwórcze „*letting be*”, ale także o łasce Objawienia, o łasce uświęcającej, czy nawet o samym Duchu Świętym jako łasce niestworzonej. Haught niestety nie rozwija w żadnym miejscu tych motywów – co najwyżej wspomina o konieczności asystencji łaski w życiu moralnym człowieka¹⁶⁷. Opracowanie charytologii zdaje się być obiecującą płaszczyzną dla dalszych badań teologii działania Boga. Na potrzeby niniejszego modelu wystarczy jednak wniosek, że termin łaska jest szczególną charakterystyką *divine action*.

Po przedstawieniu ogólnej teorii łaski można przejść do zagadnienia sakramentów¹⁶⁸. Przeważnie określa się je jako skuteczne znaki Bożej łaski. Utożsamienie łacińskich słów *sacramentum* (sakrament) i *signum* (znak) nastąpiło tuż po św. Augustynie, który pisał: „znak obok tego, że wyciska swoją formę w zmysłach, jest czymś, co samo przez się przywodzi na myśl coś innego”¹⁶⁹. Sakramenty, jako znaki, posiadają więc określoną funkcję figuratywną. Do ich właściwego odczytania potrzebna jest wiara. Bez niej sakrament będzie jawił się jedynie jako ryt wprowadzający w bliżej nieokreśloną aurę tajemniczości. Przez wiarę sakrament zaś w sposób widzialny odnosi się do działania niewidzialnej łaski. Oczywiście sakramenty są znakami szczególnymi i wyróżniają się spośród innych symboli religijnych. Ponieważ są one ustanowione przez Chrystusa, to Kościół wierzy w ich skuteczność *ex opera operato* – sakrament, przy zachowaniu odpowiedniej formy i materii, zachodzi niezależnie nawet od osobistej świętości szafarza. W podobnym kierunku interpretacyjnym podążała cała sakramentologia scholastyczna. Chociażby św. Tomasz z Akwinu rozumiał sakramenty głównie jako znaki. Wyróżniał

¹⁶⁷ J.F. Haught, *Is nature enough*, 145–149.

¹⁶⁸ Część dalszych wniosków pochodzi bezpośrednio z artykułu autora: K.E. Duszek, «Sacramentum – znak i tajemnica», TSS 14 (2017) 124–138.

¹⁶⁹ Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej* [2, 1, 1] (Warszawa 1979) 49.

on następującą ich funkcję: *signum rememorativum* – znaki upamiętniające, *signum demonstrativum* – znaki zapewniające o łasce, *signum prognosticum* – znaki eschatologicznego zbawienia¹⁷⁰.

Trzeba jednak dostrzec pewną niewystarczalność kategorii znaku. Sprzyja ona bowiem reizacji rzeczywistości sakramentalnej. Uznając sakrament jedynie za znak, łatwo dojść do wniosku, że łaska sakramentalna jest przestrzenią odrębną od Boskiego działania i pozbawioną aspektu relacji osobowej. Natomiast tak, jak łaska nie może być rozumiana w oderwaniu od *divine action*, tak samo sakramenty nie powinny być abstrakcyjnie oddzielane od osobowego przychodzenia Boga. Stwierdzenie zaś, że sakrament to tylko znak łaski, zdaje się zbytnio ograniczać jego personalistyczny wydźwięk. Już ponad pół wieku temu Edward Schillebeeckx zauważył:

„Teologia podręcznikowa nie zawsze dość starannie odróżnia szczególny sposób istnienia właściwy człowiekowi, od bardziej przedmiotowej obecności właściwej rzeczom należącym do świata przyrody. (...) Nieuchronnym następstwem tego rodzaju poglądów było, że zdawaliśmy się być jedynie biernymi odbiorcami łaski sakramentalnej, a ta z kolei była jakby automatycznie wlewana”¹⁷¹.

Podejście opisane przez holenderskiego teologa, John Haught nazywa „sakramentalizmem” lub „symbolizmem” oraz poddaje je dużej krytyce¹⁷². Jednak spogląda on szerzej na to zagadnienie i uważa, że „sakramentalizm” czy też „symbolizm”, jest prawdopodobnie najstarszą formą religijności. Człowiek, jako byt cielesny, potrzebuje konkretnych empirycznych doświadczeń – znaków, dzięki którym będzie posiadał choćby wrażenie „uchwycenia” Tajemnicy. Jednak przekroczenie horyzontu transcendencji jest niemożliwe od strony człowieka, dlatego też „symbolizm” pierwotnych religii przyjmował najczęściej wypaczoną formę idolatrii – znak stawał się ważniejszy niż sama Tajemnica. Amerykański teolog jest świadomy, że gdyby religia została całkowicie pozbawiana funkcji „symbolizowania”, to prawdopodobnie nie mogłaby istnieć¹⁷³. Wynaturzeniem jest jednak sytuacja, w której religijne obrzędy stają się ważniejsze od samego przychodzenia Boga. Trzeba zaś przyznać, że także dziś jest to realne zagrożenie dla życia duchowego. Dlatego Haught uważa, że współczesna teologia powinna podkreślać wyjątkowość sakramentów Kościoła. Co zaskakujące, zwraca on uwagę na szczególne odniesienie sakramentów do historii zbawienia, a więc na ich anamnetyczny charakter. Chociażby

¹⁷⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie* [nr. III, q. 60, a. 3], 781–782.

¹⁷¹ E. Schillebeeckx, *Chrystus sakrament spotkania...*, 19.

¹⁷² J.F. Haught, *Resting on the future*, 152–154.

¹⁷³ J.F. Haught, *What is religion*, 81–95.

stwierdza, że sakrament małżeństwa jest znakiem (*signifies*) wierność Boga Obietnicy¹⁷⁴. Niestety, profesor z Georgetown w żadnej ze swych publikacji nie zgłębia dalej zagadnienia sakramentów. Zdaje się natomiast, że proponowana przez niego wizja antycypacyjna zawiera w sobie ogromny potencjał dla sakramentologii. Dotyczy to szczególnie wątku Tajemnicy i przychodzenia Boga.

Słowo *sacramentum*, chociaż kojarzone jest dziś głównie z łacińskim *signum*, to początkowo posiadało inny charakter. Pojawiło się ono w teologii na przełomie II i III wieku. Termin ten został zaczerpnięty z codziennego języka zlatynizowanej Afryki Północnej. Wprowadził je do użycia Tertulian, który traktował *sacramentum* jako odpowiednik greckiego *mysterion*¹⁷⁵. Mógł to uczynić dlatego, że w dalszym zakresie znaczeniowym starożytne słowo *sacramentum* mogło być tłumaczone jako tajemnica¹⁷⁶. Pierwotnych podstaw semantycznych dla tego terminologicznego skojarzenia należy szukać w starotestamentalnej idei tajemnicy. W Biblii używane są w tym kontekście dwa ważne terminy – aramejskie *raz* oraz hebrajskie *sod*. Obydwa pojęcia oznaczają tajemnicę, która wiąże się z planem Boga, urzeczywistnianym w historii zbawienia. Tajemnica stanowi również przedmiot przepowiadania prorockiego¹⁷⁷. Podobne znaczenie posiada greckie *mysterion*, które odnaleźć można w Księdze Daniela i w Księdze Mądrości. Dodatkowo słowo to posłużyło w Septuagincie do przetłumaczenia terminów *raz* i *sod*. Termin *mysterion* pojawia się również w Nowym Testamencie, zwłaszcza w listach św. Pawła. Według Apostoła Narodów to sam Chrystus jest Tajemnicą: „w Nim bowiem wszelkie skarby mądrości i umiejętności są ukryte” (Kol 2,3)¹⁷⁸. Można więc stwierdzić, że biblijne określenia *raz*, *sod* oraz *mysterion* oznaczają Tajemnicę Boga, którą objawił ostatecznie Jezus Chrystus. W takim właśnie sensie termin *sacramentum* wszedł początkowo do języka teologicznego, jak miało to miejsce w przypadku ucznia Tertuliana – św. Cypriana z Kartaginy. Waclaw Eborowicz stwierdza, że „*sacramentum* oznacza u Cypriana coś świętego i tajemniczego, łączącego rzeczy widzialne z niewidzialnymi”¹⁷⁹. Dla wczesnych pisarzy łacińskich *sacramentum* wyrażało odsłaniającą się Tajemnicę Boga. Dopiero potem zaczęto odnosić ten termin do siedmiu sakramentów.

¹⁷⁴ Tamże, 91.

¹⁷⁵ H. Bourgeois, B. Sesbüé, P. Tihon, *Znaki zbawienia: Sakramenty, Kościół, Najświętsza Panna Maria*, T. Dzidek (red.) (Kraków 2001) 30.

¹⁷⁶ A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko...*, hasło: *sacramentum*, 598.

¹⁷⁷ „Bo Pan Bóg nie uczyni niczego, jeśli nie objawi swego zamiaru [*sod*] sługom swym, prorokom” (Am 3,7).

¹⁷⁸ STB, hasło: *tajemnica*, 978–983.

¹⁷⁹ W. Eborowicz, «Św. Cyprian (ok. 210–258)», w: B. Przybylski (red.), *Drogi Zbawienia. Od Biblii do Soboru*, (Poznań – Warszawa – Lublin 1970) 349.

Zaskakująca bliskość terminologiczna, która zachodzi pomiędzy słowami „sakrament” i „Tajemnica”, jest bardzo intrygująca z punktu widzenia metafizyki przyszłości. Można postawić śmiałą tezę, iż sakramenty nie tylko oznaczają Tajemnicę, ale w pewien sposób „są” odsłanianiem się Tajemnicy. W sakramentach bowiem najważniejsze jest samo działanie Boga, który przychodzi jako Absolutna Przyszłość i odsłania się jako Tajemnica rzeczywistości. Zgodnie z wcześniejszą analizą, działanie to można nazwać łaską – charakteryzuje się ono bezwarunkową hojnością Boga i jest niezasłużonym darem. Sakramenty stanowią zatem konkretyzację łaski. Nie chodzi przy tym jedynie o funkcję figuratywną. Zewnętrzna struktura sakramentu – jego forma i materia – nie tylko oznacza łaskę, ale stanowi jej zapośredniczenie. Poprzez konkretną strukturę sakramentu w osobowy sposób działa Bóg, który chwyta (*to grasp*) człowieka jako Tajemnica. Nie jest więc najważniejsze w sakramencie działanie człowieka, ponieważ człowiek nie może uchwycić Tajemnicy za pomocą jakichkolwiek środków. Istotne jest działanie Boga – jego łaska. Sakrament jest więc pochwyceniem człowieka przez Tajemnicę. Ponieważ zaś Tajemnica ta jest również Absolutną Przyszłością, sakramenty posiadają charakter antycypacyjny – są one skonkretyzowaniem przychodzenia Boga. Taki opis pozwala o wiele lepiej zrozumieć stwierdzenie Soboru Florenckiego, według którego sakramenty są przyczyną łaski.

Trzeba dostrzec, że terminologia metafizyki przyszłości nie jest w pełni wystarczająca dla opisanego natury i dynamizmu sakramentów. Powyższa analiza odwoływała się bowiem do kategorii formy i materii, które pochodzą z metafizyki Arystotelesa. Zdaje się bowiem, że rezygnacja z tych klasycznych sformułowań zagrażałaby w dużej mierze ortodoksyjności prezentowanego ujęcia. Trzeba także pamiętać o anamnetycznym charakterze sakramentów – stanowią one nie tylko antycypację, ale również *anamnesis* wydarzeń zbawczych. Mimo to wizja antycypacyjna pozwala na pogłębienie rozumienia sakramentów oraz pozwala uniknąć pokusy ich reizacji. Łączy ona bowiem na nowo pojęcie sakramentu z rzeczywistością odsłaniającą się Tajemnicę. Skoro termin łaska wyraża działanie Boga w aspekcie darmości i bezinteresowności, to sakramenty mogą być rozumiane jako konkretyzacja łaski. Sakramenty są szczególnym przychodzeniem Boga, który chwyta człowieka, by prowadzić go ku horyzontowi zbawczej Przyszłości.

W powyższym rozdziale został przedstawiony kenotyczny model działania Boga, opracowany na podstawie głównych tez metafizyki przyszłości, którymi są: Bóg jako

Absolutna Przyszłość, działanie Boga jako przychodzenie – *adventus*, oraz zasada narratywna jako matryca opisu relacji Bóg-świat. Zaprezentowany model jest równocześnie zwieńczeniem wizji antycypacyjnej Haughta, rozumianej ogólnie jako teologia *divine action*. Jak wcześniej wykazano, postulaty metafizyki przyszłości mogą być głębiej zrozumiane dzięki biblijnemu motywowi kenozy. Boskie *kenosis* stanowiło więc główny pryzmat teologiczny w przedstawianej systematyce. Pierwszy paragraf rozważał kwestię działania Boga w stworzeniu, ujętym podmiotowo (jako akt stwórczy) i przedmiotowo (jako stworzona rzeczywistość). Akt stwórczy jest pierwszym działaniem Boga względem świata i stanowi całkowicie wolny, nieprzymuszony wyraz kenozy wewnątrztrynitarniej. W ramach tego aktu wyróżniono płaszczyznę *creatio continua*, w której dokonuje się wąsko rozumiane działanie Boga. Przedstawiona została także gramatyka stworzenia (przypadek – porządek – czas), której zasady respektuje Bóg, co jest wyrazem jego kenotycznej miłości. Konsekwencją tej gramatyki jest zaś autonomia świata, przejawiająca się między innymi w kosmicznym nieposłuszeństwie. Opór stworzenia względem *divine action* nie jest jednak ostateczną przeszkodą – Bóg nieustannie prowadzi świat ku *creatio nova*. W drugim paragrafie podjęty został temat trynitarnego charakteru działania Boga, z uwzględnieniem zasady apropiacji. Działanie specyficzne dla Boga Ojca zostało nazwane pokorną miłością. Jest to kategoria, która zastępuje popularną teorię *cimcum*, obecną u Hansa Jonasa. Działanie Syna Bożego określone zostało mianem kenotycznego przychodzenia, co znajduje swoje wyjaśnienie w misterium Wcielenia i w wydarzeniach paschalnych. Duch Święty działa zaś, wylewając się na stworzenie i będąc Ożywicielem. Wylewanie się (*eksecheen*) należy rozumieć także w kontekście kenotycznego samo-ofiarowania się. Ostatni paragraf przedstawił tak zwane szczególne działania Boga, do których zaliczono Opatrzność, cuda oraz działanie Bożej łaski (zwłaszcza w kontekście sakramentów). Wszystkie te „działania” należy rozumieć jako wieloaspektowe przejawy jednego *divine action*, dlatego też zostały one zinterpretowane według paradygmatów wizji antycypacyjnej.

ZAKOŃCZENIE

Bardzo łatwo jest udzielić uproszczonej odpowiedzi na pytanie o to, jak Bóg działa w świecie. Pierwsza intuicja podpowiada, aby rozumieć działanie Boga na wzór zewnętrznych interwencji, dokonywanych w sposób arbitralny i naruszający naturalny porządek kosmosu. Pogląd ten, nazywany dziś interwencjonizmem, był przyjmowany przez wielu przedstawicieli dawnej teologii naturalnej, jak chociażby przez Williama Paleya. Jego przeciwstawnym biegunem jest klasyczny deizm, według którego Bóg aktualnie nie działa w świecie, lecz całkowicie pozostawia stworzenie samemu sobie. Pośrodku tych skrajnych odpowiedzi ulokować można interpretację egzystencjalną, charakteryzującą między innymi Rudolfa Bultmanna. Według niej Bóg jest w realnej interakcji ze światem, lecz jedynie na poziomie ludzkiej egzystencji – oddziałuje ze światem w sposób subiektywny, nie zaś obiektywny. Teologia katolicka nie powinna podążać żadną z tych dróg, gdyż wypaczają one prawdziwy obraz Boga, który Kościół odczytuje dzięki Objawieniu. Wiara chrześcijańska twierdzi, że Bóg realnie i skutecznie działa w świecie – nie musi to jednak być tożsame z poglądem interwencjonistycznym. Biblia pokazuje, że Stworzyciel w swojej wierności i miłości szanuje autonomię stworzeń. Jego działania nie są zewnętrznymi i brutalnymi interwencjami, które musiałyby naruszać prawa przyrody czy energetyczny bilans kosmosu. Współczesna dyskusja nad problemem *divine action* rozpoczęła się z inicjatywy Jana Pawła II, który we wrześniu 1987 roku zaprosił do Castel Gandolfo przedstawicieli różnych dziedzin wiedzy, aby wspólnie rozważali to zagadnienie. Od tego czasu powszechnie przyjmuje się pogląd nieinterwencjonistyczny, według którego Bóg działa w świecie z uszanowaniem przyczyn naturalnych, o czym pisał już św. Tomasz z Akwinu. Ciężar trwającej do dziś interdyscyplinarnej dyskusji spoczywa na pytaniu o właściwe „miejsce” i „sposób” oddziaływania Boga na świat. Pośród wielu oryginalnych odpowiedzi szczególnie wyróżnia się antycypacyjna wizja Johna Haughta. Amerykański teolog słusznie dostrzega, że postulowanego „miejsca” i „sposobu” nie można pojmować na sposób fizyczny, lecz metafizyczny. Dlatego, aby zrozumieć i teologicznie opisać to, jak działa Bóg, potrzebna jest najpierw dojrzała perspektywa metafizyczna.

Pierwszorzędnym celem niniejszego studium była odpowiedź na pytanie o to, jak działa Bóg, czyli filozoficzno-teologiczny opis *divine action*. Pojęcia „działanie Boga” oraz „*divine action*” zostały wyjaśnione we wstępie pracy i można uznać je za egzempli-

fikację postawionego problemu badawczego. Drugorzędnym celem dysertacji było opracowanie wstępnego szkicu teologii działania Boga, którego kluczowym elementem jest konkretny model *divine action*, nazwany mianem kenotycznego. Jako zasadniczą perspektywę badawczą przyjęto koncepcję Johna Haughta, którą jest metafizyka przyszłości, określana także wizją antycypacyjną. W wąskim ujęciu metafizykę przyszłości należy rozumieć jako narzędzie filozoficzne, umożliwiające teologiczny opis *divine action*. Założono, że systematyczne opracowanie tej koncepcji pozwoli zrealizować główny cel pracy. W szerokim rozumieniu metafizyka przyszłości jest ogólną filozoficzno-teologiczną wizją antycypacyjną. Według wstępnej tezy pracy, tak ujęta metafizyka przyszłości stanowi zarys teologii działania Boga. Postulat ten zostanie poddany ocenie.

Analizy przeprowadzono w czterech etapach. W pierwszym rozdziale dysertacji ukazano kontekst teologicznego namysłu nad *divine action*, który pojawia się w pismach Johna Haughta. Pomogło to zarówno lepiej zrozumieć źródła współczesnego sporu o działanie Boga, jak i wprowadziło w teologię profesora z Georgetown. Drugi rozdział był poświęcony konkretnym filozoficzno-teologicznym ujęciom działania Boga. Po zaprezentowaniu najważniejszych współczesnych modeli, przedstawiono ogólny zarys metafizyki przyszłości oraz jej zasadnicze tezy dotyczące *divine action*. W trzecim rozdziale przeprowadzono analizę porównawczą, której zadaniem była konfrontacja antycypacyjnej wizji Haughta z danymi biblijnymi oraz z nauczaniem Kościoła. W rozdziale ostatnim opracowano zaś kenotyczny model działania Boga, co wiązało się bezpośrednio z realizacją głównego celu pracy.

Punktem wyjścia dla teologii jest Objawienie Boże, dane ostatecznie w Jezusie Chrystusie. Bóg jest transcendentną Tajemnicą świata, dlatego nie może być poznawany w taki sposób, jak wszystkie inne byty. Człowiek posiada wprawdzie zdolność do poznania transcendentalnego, poprzez które sięga ku horyzontowi rzeczywistości. Jednak nie jest on w stanie całkowicie uchwycić tego, czym jest głębia, przyszłość, wolność, piękno czy prawda. Każda z tych metafizycznych kategorii przerasta ludzkie poznanie, budując nieprzekraczalny horyzont, skrywający transcendentną Tajemnicę rzeczywistości. Dlatego pierwszym słowem Boga jest milczenie – stanowi ono metafizyczne tło Objawienia. Milczenie to może być nazwane słowem, ponieważ jest fundamentem rzeczywistości i posiada swoją treść. Bóg w swojej dobroci przekracza horyzont własnej Tajemnicy i przychodzi ku światu, czyli objawia się w sensie właściwym. Szczytem Objawienia jest sam Jezus Chrystus, w którego człowieczeństwie stworzona rzeczywistość została

uchwycona przez Tajemnicę w doskonały hipostatyczny sposób. Chrystus jest Objawieniem – Kościół medytując Jego życie i dzieło, odkrywa prawdziwy obraz samego Boga. Trzeba jednak pamiętać, że odczytanie tego obrazu jest do pewnego stopnia uzależnione od konkretnej wizji rzeczywistości, którą implikuje poznanie człowieka. W konsekwencji, im lepiej rozumiemy stworzoną rzeczywistość, tym lepiej możemy zrozumieć objawiającego się Boga. Ostatnie wieki były czasem, w którym dokonał się ogromny przewrót w patrzeniu na świat. Powstanie nowożytnej nauki, a zwłaszcza odkrycia Karola Darwina, ostatecznie pogrzebały starożytny obraz statycznego wszechświata. Wiemy dziś o wiele więcej o ogromnej skali kosmosu i o jego historii, lepiej rozumiemy także kierujące nim mechanizmy. Wyłania się przed nami obraz wszechświata ogromnego i majestatycznego, który charakteryzuje się niezwykłym dynamizmem i podlega ewolucji. W przeszłości niektórzy teologowie uważali, że jest to bezpośrednie zagrożenie dla wiary – twierdzili, że w ewolucyjnej wizji świata brakuje miejsca dla Boga. Trzeba jednak pamiętać, że Bóg nie jest elementem rzeczywistości, lecz jego Tajemnicą. Teologia nie potrzebuje zatem szukać fizykalnego „miejsca” dla Boga. Powinna zaś podkreślać, że Bóg jest metafizycznym fundamentem ewoluującego i dynamicznego kosmosu. Rzuca to zaś nowe światło na interpretację działania Boga w świecie.

Nurtem, który współcześnie dokonuje ogromnego zamieszania na tym polu, jest nowy ateizm. Jego najważniejsi przedstawiciele to tak zwani „czterej jeźdźcy”: Richard Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens i Daniel Dennett. Nowy ateizm stara się w naukowy sposób obalić prawdę o istnieniu Boga. Dlatego Dawkins mówi o „hipotezie Boga”, którą należy zbadać za pomocą naukowych metod, a następnie potwierdzić lub obalić. W takim podejściu kryje się ogromny błąd – jest to założenie, że Boga można poznawać w taki sposób, jakby był On elementem wszechświata. Czterej jeźdźcy nowego ateizmu, bezgranicznie wierni materializmowi, nawet nie próbują spojrzeć ku horyzontowi poznania. Traktują Boga nie jako Stworzyciela, lecz jako część stworzonej dziedziny, badanej przez nauki w sensie *science*. Według chrześcijaństwa Bóg, który mógłby zostać choćby pomyślany w kategoriach „hipotezy”, nie byłby godny czci ani kultu. Tylko Tajemnica rzeczywistości zasługuje na bezgraniczne oddanie osoby ludzkiej, bowiem żaden przygodny element świata nie wyczerpuje transcendentalnego dążenia poznania i woli. Boga nie da się uchwycić poznawczo, dlatego też Jego działanie może być niedostrzegalne dla nauk przyrodniczych. Bóg jednak może pochwycić człowieka, przybywając ku niemu spoza poznawczego horyzontu. Jest to zstępujący ruch Tajemnicy, który badać może transcendentalne poznanie metafizyki i teologii. Na płaszczyźnie doświadczenia

ruch ten jest zaś odkrywany przez wiarę. Nowy ateizm natomiast przez swoje założenia pozbawia się tej perspektywy.

Dyskusja z nowym ateizmem pozwala dostrzec, jak niewystarczające dla opisu działania Boga są naukowe paradygmaty. Współczesna nauka opiera się na tak zwanym naturalizmie metodologicznym. Jest to optyka, która każe wyjaśniać wszelkie zjawiska tylko w odniesieniu do tego, co naturalne i wynikające z praw przyrody. Naturalizm naukowy jest stanowiskiem uzasadnionym, lecz jedynie w odniesieniu do metod badawczych. Gdy na podstawie tej zasady ktoś dochodzi do wniosku, że nie istnieje nic ponad to, co opisuje nauka, to popełnia nieuzasadniony przeskok od metodologii do ontologii. Mamy wtedy do czynienia z naiwnym naturalizmem metafizycznym, który jest tożsamy z materializmem i prowadzi do ideologii scjentyzmu. Wiernymi wyznawcami scjentyzmu są wspomniani już „czterej jeźdźcy” nowego ateizmu. Teologia powinna szanować autonomię nauk przyrodniczych, a w konsekwencji paradygmat naturalistyczny określający ich metody. Nie może ona jednak zgadzać się z nieuzasadnionym przeskokiem do naturalistycznej ontologii. Spotkanie teologii i współczesnej nauki pozwala dostrzec, jak bardzo potrzebny jest nowy namysł nad działaniem Boga w świecie. Nie może on jednak być przeprowadzany na zasadach proponowanych przez wyznawców scjentyzmu. Prowadziłoby to do błędu zwanego *God of the gaps*, którym obarczona jest chociażby teoria *Intelligent Design*. Drugą skrajnością byłoby przyjęcie tezy, według której działanie Boga ogranicza się do poziomu subiektywnych odczuć człowieka. Bóg działa zaś w świecie realnie i skutecznie, a zarazem w sposób nieinterwencyjny – nie narusza brutalnie naturalnego porządku świata.

Współczesna dyskusja nad tym zagadnieniem doprowadziła do opracowania licznych modeli *divine action*. Wśród nich wyróżniają się koncepcje oddolne, kojarzone z odkryciami fizyki kwantowej, a także modele odgórne związane z ideą panenteizmu. Fizyka kwantowa według wielu myślicieli jest adekwatnym narzędziem, dzięki któremu można lepiej zrozumieć naturę rzeczywistości, a w konsekwencji także działanie Boga. Wiąże się to przede wszystkim z indeterministycznym oraz nielokalnym charakterem zdarzeń kwantowych. Według mechaniki kwantowej cząstki elementarne zachowują się często w taki sposób, jakby nie posiadały przyczyny w sensie fizycznym. Światem kwantów rządzi w dużej mierze przypadek otwarty na niespodzianki. Albert Einstein próbował uciec od tego probabilizmu, postulując istnienie pewnych zmiennych ukrytych, które miałyby determinować te zdarzenia. Odkrycia Bella i Aspecta obaliły jednak tę teorię. Mimo to pojawia się idea, aby rozumieć działanie Boga na zasadzie absolutnej Zmiennej

Ukrytej. Wysublimowaną wersję tej koncepcji przedstawia Robert J. Russell. Jednak musi zostać ona odrzucona, z racji na jej redukcjonizm metafizyczny. Chociaż kwantowa otwartość przyrody posiada swoje teologiczne znaczenie, to nie można sprowadzać działania Boga do żadnego fizykalnego poziomu – nawet w mikroskali. Ponadto kłopotliwą kwestią jest to, na ile zdarzenia kwantowe rzeczywiście wpływają na makrokosmos. Jeszcze więcej wątpliwości budzą panenteistyczne modele odgórne. Chociaż Tadeusz Pabjan uważa, że są to rozwiązania zgodne z chrześcijańską wiarą, to trzeba dostrzec zagrożenia z nimi związane. Z pewnością świat ujęty całościowo jako system jest otwarty na działanie Boga. Jeżeli jednak przyjmie się, że system ten znajduje się w (*en*) Bogu, to zacierają się ontologiczne różnice między Stwórcą a stworzeniem. Najlepszym przykładem tego jest model *embodiment*, proponowany przez Grace Jentzen – według niej świat jest ciałem Boga. Taka interpretacja pozbawia świat autonomii, redukcjonnie ujmuje naturę Boga oraz prowadzi do okazjonalizmu. O wiele bardziej wyważoną odpowiedzią jest pomysł Johna Polkinghorna, nazwany modelem interakcji. Został on oceniony stosunkowo pozytywnie, pomimo wątpliwości związanych z jego metafizycznym założeniem, którym jest dualistyczny monizm ontologiczny. Ponadto model ten częściowo pokrywa się z odpowiedzią, którą można znaleźć w pismach Johna Haughta. Jest on jednak mniej nośny z teologicznego punktu widzenia.

Metafizyka przyszłości to oryginalna koncepcja, charakteryzująca całą teologiczną i filozoficzną perspektywę profesora z Georgetown. Za główną inspirację jego wizji antycypacyjnej uznano filozofię Alfreda Northa Whiteheada oraz teologię Pierre’a Teilharda de Chardin. Pierwszy z tych myślicieli jest autorem procesualizmu, którego zasadniczy rys znajduje się w książce *Process and reality*. Według Whiteheada rzeczywistość nie tyle „jest”, co „staje się” – postulat ten dotyczy każdej istoty aktualnej, w tym również Boga. Konsekwencją tego podejścia jest dynamiczny obraz świata, który pozostaje w procesie nieustannym ukierunkowanym na przyszłość. Problemem tego systemu jest jednak ostateczne uzasadnienie relacji Bóg-swiat. Z dogmatycznego punktu widzenia niemożliwa do przyjęcia jest zaś idea stawania się Boga. Haught nie podejmuje w swojej metafizyce tych wątpliwych wątków. Pozostaje jednak pod wpływem głównych intuicji procesualizmu, podkreślających dynamiczny charakter bytu i wyjątkową rolę Boga, który otwiera świat na przyszłość. Od Teilharda amerykański teolog czerpie zaś głębokie przekonanie o tym, że świat organicznie spoczywa na przyszłości (*resting on the future*). Tą przyszłością jest Bóg rozumiany jako Omega – cel i kres kosmicznej historii. Metafizyka przyszłości nie jest oczywiście prostą kalką poglądów francuskiego jezuita. Jednak

to właśnie pisma Teilharda pozwalają dostrzec, że rzeczywistość posiada antycypacyjny charakter. Proponowana przez Haughta metafizyka po części wyrasta z procesualizmu i teilhardyzmu, jednak nie może uznać jej za bezpośrednią kontynuację tych systemów. Przede wszystkim, w oryginalnym ujęciu profesora z Georgetown, metafizyka przyszłości nie jest systemem, lecz ogólną wizją rzeczywistości – nowatorską perspektywą patrzenia na Boga i świat, w której transcendentna przyszłość posiada ontologiczne pierwszeństwo względem przeszłości i teraźniejszości. *Esse est advenire* – w tym haśle streszcza się cała wizja antycypacyjna. Ciężar istnienia bytu spoczywa na przyszłości, która przychodzi (*adventus*).

Termin „metafizyka przyszłości” może być rozumiany także w wąskim znaczeniu – jako usystematyzowany zbiór tez filozoficznych orzekających o naturze rzeczy oraz o działaniu Boga. Co prawda sam John Haught nie używa w ten sposób tego pojęcia. Podjęto jednak próbę zrekonstruowania wąsko rozumianej metafizyki przyszłości, aby mogła być ona narzędziem dalszego namysłu nad szczegółowymi zagadnieniami *divine action*. Punktem wyjścia była teza, według której Bóg jest Absolutną Przyszłością. Myśl ta jest obecna u niektórych współczesnych teologów, jak u Karla Rahnera, Jürgena Moltmanna czy Teda Petersa. Według niej ponad wszelką doczesną przyszłością znajduje się przyszłość transcendentna i absolutna, którą jest sam Bóg. Dzięki temu, że Bóg jest Absolutną Przyszłością, chwila obecna, wkraczając w chwilę przyszłą, może przyjąć nadchodzącą realną nowość. W ten sposób przyszłość nie jest tylko prostym następstwem przeszłości. Drugą tezą jest idea przychodzenia Boga. Według procesualizmu domeną Boskiej natury jest stawanie się. Metafizyka przyszłości nie podąża za tą myślą, lecz przejmuje raczej interpretację Moltmanna: istnienie Boga jest w Jego przychodzeniu. Boża przyszłość nosi bowiem znamiona adwentu. Nie jest ona czymś, co dopiero nastanie, lecz już realnie istnieje i przychodzi. Przychodzenie Boga jako Absolutnej Przyszłości w sensie ścisłym jest Jego działaniem względem świata. Działanie to określa także zasada narratywna, która jest trzecią tezą wąsko rozumianej metafizyki przyszłości. Jest to postulat mówiący o dialogicznym charakterze przychodzenia Boga, wskutek którego budowana jest kosmiczna narracja. Bóg jest raczej Narratorem stworzenia, niż wielkim Projektantem, zaś Jego działanie domaga się odpowiedzi. Absolutna Przyszłość przywołuje świat ku sobie – jej przychodzenie jest pokornym zaproszeniem, aby świat stawał się „bardziej”.

Ważnym pytaniem jest, na ile metafizyka przyszłości jest zgodna z Objawieniem odczytywanym przez Kościół. John Haught wielokrotnie podkreśla, że jego koncepcja

posiada przede wszystkim korzenie biblijne. Aby to zweryfikować, przeprowadzono analizę porównawczą, która dała pozytywne rezultaty. Nie ulega wątpliwości, że Bóg objawiający się na kartach Pisma Świętego, jest tym, który składa obietnice, pozostaje im wierny oraz wypełnia je. Dlatego używane przez Haughta określenie „Bóg Obietnicy” należy uznać za poprawne. Pierwotne doświadczenie wiary Izraela było związane z doświadczeniem Bożych obietnic. Abram stał się Abrahamem wskutek usłyszonej obietnicy. Heroldami obietnic Jahwe byli prorocy, którzy swoim przepowiadaniem wskazywali na przychodzącą przyszłość. Centralnym motywem biblijnym jest zaś nadzieja, która rodzi się z doświadczenia Obietnicy i ukierunkowuje świat ku transcendentnej Przyszłości. Ponadto dzięki metafizyce przyszłości, możliwa jest głębsza interpretacja tych motywów biblijnych oraz dostrzeżenie ich uniwersalnego charakteru. Szczególnie godne uwagi jest ujęcie nadziei według kategorii antycypacji oraz podkreślenie jej kosmicznego wymiaru.

Istotnym łącznikiem pomiędzy metafizyką przyszłości a terminologią Biblii jest pojęcie Omegi. W Apokalipsie św. Jana Bóg sam przedstawia się jako *Omega*, *telos* oraz *eschatos* (Ap 22,13). Ponadto Bóg jako Omega jest tym, który przychodzi (Ap 1,8). Dlatego podjęto szczegółową analizę wizji antycypacyjnej właśnie w kontekście pojęcia Omegi. Jak wiadomo, z kategorii tej bardzo chętnie korzystał Teilhard de Chardin – używał jej, by wyrazić prawdę o Chrystusie kosmicznym, który jest sprawczym celem świata. Pisma Johna Haughta dają zaś podstawę, aby utożsamić to biblijne określenie z ideą Absolutnej Przyszłości. Analizy skupione zostały na trzech ważnych wątkach: biblijne rozumienie czasu, paradygmat transcendencji oraz eschatologiczne spełnienie. Okazało się, że wychodząc od pojęcia Omegi, możliwa jest pozytywna ocena wizji profesora z Georgetown. Szczególnie zaskakująca jest otwartość biblijnego pojmowania czasu na interpretację proponowaną przez metafizykę przyszłości. W Piśmie Świętym nawet temporalnie rozumiana przyszłość jest zawsze dziełem Boga – nie można jej sprowadzić do prostych następstw przeszłości, ponieważ niesie ze sobą nowość transcendującą „teraz”. Co ciekawe sama gramatyka hebrajska pozwala ujmować przyszłość jako coś obecnego, a nawet już dokonanego. Analizy wykazały także, że interpretacja przyszłości jako paradygmatu transcendencji nie kłóci się z ujęciem biblijnym. Dotyczy to również rozumienia eschatologii jako kosmicznego spełnienia w Bogu. Trzeba jednak podkreślić, że z egzegetycznego punktu widzenia dopuszczalne są inne interpretacje. Biblia operuje bowiem nie tylko antycypacyjną wizją rzeczywistości, ale także spojrzeniem anamnetycznym. Bóg objawiający się w historii, jest nie tylko Panem przyszłości, ale także przeszłości – jest Alfą i Omegą. Perspektywy tej brakuje zaś w metafizyce Johna Haughta.

Najważniejsza kategoria, która nadaje biblijny i teologiczny koloryt wizji antycypacyjnej, to biblijne pojęcie kenozy. Wynika to z semantycznej bliskości zachodzącej pomiędzy ideą „przychodzenia” Boga (*coming*) a „zejściem” Boga (*descent*). Według Haughta *kenosis* Jezusa Chrystusa to zarazem *adventus* Absolutnej Przyszłości. Teologiczna analiza wykazała, że jest to uzasadnione utożsamienie. Bóg, przekraczając transcendentny horyzont jako Tajemnica i przychodząc ku światu jako Przyszłość, dokonuje samo-unieżenia i samo-ogółocenia, co wyraża kategoria kenozy. Dlatego działanie Boga posiada zawsze charakter kenotyczny – jest pokornym i unieżonym przychodzeniem ku światu, co suponuje zasada narratywna. Według Haughta kenoza jest również najgłębszą właściwością samego Boga i określa wewnętrzne relacje trynitarne. Można więc mówić o kenozie zachodzącej w Trójcy Świętej, co nie oznacza jednak wewnętrznego cierpienia Boga, lecz wskazuje na dokonującą się w ofiarniczej miłości perychorezę. Bardzo ciekawa jest bliskość tego spojrzenia z trynitologią Ryszarda od św. Wiktora. Perspektywa ta została także zestawiona z ujęciami klasycznymi oraz z dokumentami Kościoła. Przedmiotem analizy była kwestia wszechmocy Bożej oraz współczesnego pytania o cierpienie Boga. Metafizyka przyszłości pozwala interpretować Boską omnipotencję w kategoriach bezbronnej miłości, co jest możliwe do pogodzenia z tradycyjnym nauczaniem. Według wizji antycypacyjnej nie powinno się również mówić bezpośrednio o cierpieniu Boga – podtrzymana jest więc starożytna teza o niecierpiętlivosti Boskiej natury. Można jednak orzekać o współcierpieniu Tajemnicy. Oznacza to, że kosmiczna drama jest przestrzenią realizacji historiozbawczej dramy trynitarnej, co objawia krzyż Chrystusa. Zagadnienie to budzi pewne wątpliwości dogmatyczne – trudny do interpretacji jest postulat, iż Bóg „zachowuje” w swojej pamięci cierpienia świata. Jest to ewidentna spuścizna filozofii Whiteheada, który mówił o nadmiotowej naturze Boga. Interpretacja procesualna nie jest tu jednak koniecznością.

Pomimo pewnych wątpliwości należy uznać teologiczną i biblijną adekwatność metafizyki przyszłości. Wizja Johna Haughta pozwala ponadto na ciekawe przedstawienie wątku kenozy, jako paradygmatu myślenia o całej Trójcy Świętej i o działaniu Boga. Owocem tego jest model *divine action*, który został nazwany kenotycznym. Model ten jest bezpośrednią odpowiedzią na pytanie o to, jak działa Bóg. Sam filozoficzny opis, wyrażony w szczegółowych tezach metafizyki przyszłości, jest bowiem niewystarczający z dogmatycznego punktu widzenia. Dopiero interpretacja przychodzenia Absolutnej Przyszłości jako Boskiego *kenosis* daje odpowiednie podstawy do udzielenia pełnej teologicznej odpowiedzi. Kenotyczny model *divine action* rozpoczyna się od zagadnienia

stworzenia. Działanie Boga w stworzeniu, rozumianym zarówno jako akt stwórczy, jak i efekty tego aktu, stanowi punkt wyjścia. W analizie przywołane zostało klasyczne rozróżnienie na *creatio originalis*, *creatio continua* oraz *creatio nova*. Uznano, że aspekt *originalis* oraz aspekt *nova* tworzą wspólne ramy dla wąsko rozumianego działania Boga. W ten sposób dokonane zostało częściowe utożsamienie *creatio continua* oraz *divine action* – działanie Boga dokonuje się „w” stworzeniu. Zasada narratywna orzeka zaś, że kosmos posiada charakter dramy – dlatego można mówić o gramatyce stworzenia, na którą składają się: przypadek, uporządkowanie oraz czas. Gramatyka stworzenia jest postulowanym przez Haughta „narratywnym krosnem”, na którym tkana jest przez Boga kosmiczna drama. Ta perspektywa pozwala lepiej zrozumieć ukierunkowanie Bożego działania na nowe stworzenie, przez co dwa wymiary *divine action* – stwórczy i zbawczy – jawią się jako jedna całość. Ciekawym wątkiem okazało się zagadnienie grzechu pierwotnego, który staje się lepiej zrozumiały dzięki kategorii „kosmicznego nieposłuszeństwa”. Metafizyka przyszłości pozwala na oryginalną interpretację dogmatu o *peccatum originale originans*, równocześnie nie wybiegając poza granice ortodoksji.

Kenotyczny model działania Boga uwzględnia teologiczną zasadę apropriacji. Bóg bowiem zawsze działa jako Trójca. Oczywiście należy pamiętać o jedności całej Trójcy w działaniu. Możliwe jest jednak orzekanie także o aktach właściwych poszczególnym Osobom Boskim. Zgodnie z tą zasadą Bogu Ojcu przeważnie przypisywano dzieło stworzenia, Synowi Bożemu dzieło odkupienia, zaś Duchowi Świętemu dzieło uświęcenia. Według wizji antycypacyjnej wszystkie te aspekty przynależą do działania każdej z Trzech Osób Boskich. Rozróżnienie odwołuje się natomiast do innych kategorii: pokorna miłość, kenotyczne przychodzenie oraz ożywiający wylewanie się. Bóg Ojciec w pewnym sensie jest „początkiem” trynitarnej kenozy, stąd pokora i miłość to cechy najlepiej charakteryzujące specyfikę Jego działania. Ponadto Bogu Ojcu można szczególnie przypisać funkcję „bycia” Absolutną Przyszłością, chociaż kategoria ta określa całą Trójcę. Podążając tym tokiem rozumowania – Synowi należy przyznać funkcję „przychodzenia” Absolutnej Przyszłości. Wynika to zarówno z dynamizmu trynitarnej kenozy, jak i z faktu Inkarnacji. Wydarzenia paschalne sprawiają zaś, że owo „przychodzenie” można rozumieć bezpośrednio jako kenozę. W konsekwencji wszelkie działanie Boga, ponieważ jest przychodzeniem Absolutnej Przyszłości, powinno być zawsze rozumiane w sposób kenotyczny. Działanie Ducha Świętego z metafizycznego punktu widzenia jest „mocą” Absolutnej Przyszłości, o której często wspomina Haught. Owa moc teologicznie jest potęgą miłości, ponieważ wynika z ekstatycznego i kenotycznego wylewania się. Duch,

wylewając się na stworzenie, jest jego Ożywicielem, czyli Autorem Życia. Jak widać dogmat trynitarny i zasada apropiacji pozwalają na głębokie teologiczne ujęcie zasadniczych tez metafizyki przyszłości.

Działanie Boga w sensie ścisłym powinno być rozumiane jako jeden akt dokonujący się w ramach *creatio continua*. Posiada ono jednak swoje aspekty - stwórczy i zbawczy, które razem tworzą jedną całość. Trójca Święta działa w sposób osobowy, stąd uzasadnienie znajdują także rozróżnienia wynikające z zasady apropiacji. Analogicznie można orzekać o szczególnych aktach Boga, dokonujących się w ramach jednego aktu *divine action* oraz będących jego konkretyzacją. Gdyby nie było możliwe takie wyszczególnienie, to model musiałby zostać uznany za deistyczny – działanie Boga byłoby według niego niemożliwe do konkretnego doświadczenia. Dlatego w ramach przedstawionego szkicu, opracowano zagadnienie Opatrzności, cudów oraz łaski i sakramentów. Każdy z tych wątków został zinterpretowany zgodnie z wypracowanymi wcześniej filozoficznymi i teologicznymi paradygmatami. Opatrzność przedstawiono, zgodnie z intuicją Haughta, odwołując się do kategorii Obietnicy. Zdaje się, że jest to dojrzsze ujęcie niż tradycyjna koncepcja „zarządzania” lub „pedagogii”. Również kwestia cudów staje się łatwiejsza do wyjaśnienia dzięki postulatowi wizji antycypacyjnej. Według Haughta prawa przyrody nie są twardymi ograniczeniami świata, lecz „warunkami brzegowymi”, które nie stanowią przeszkody dla przychodzącej Przyszłości. Dlatego działanie Boga w cudach dokonuje się również w sposób nieinterwencyjny – cuda nie naruszają naturalnego porządku, lecz objawiają jego ukryte i ostateczne przeznaczenie. Łaska natomiast jest teologiczną charakterystyką *divine action* – pojęcie to mówi bowiem o darmości i bezinteresowności działania Boga. Według zasady narratywnej świat pozostaje w stwórczym i zbawczym dialogu z Bogiem – inicjatywa oraz ostateczny głos należy jednak zawsze do Boga. Sakramenty są zaś liturgiczną i eklezjalną konkretyzacją łaski Boga jako Tajemnicy. Dzięki metafizyce przyszłości można rozumieć je w sposób antycypacyjny. Trzeba jednak podkreślić, że oryginalna terminologia Haughta jest niewystarczająca dla właściwej wykładni sakramentologicznej, która nie powinna pomijać klasycznych dogmatyzowanych sformułowań.

Nakreślony szkic pracy już sam w sobie zawiera podstawowe wnioski i przedstawia owoce przeprowadzonych badań. Warto jednak wyszczególnić najważniejsze z nich, zwłaszcza w kontekście poczynionych założeń i postawionych celów. Na początku dysertacji założono, że analiza i opracowanie wizji antycypacyjnej Haughta pozwoli odpowiedzieć na pytanie o *divine action*. Końcowa weryfikacja pozwala pozytywnie ocenić

tę początkową presumpcję. Dokonane studium doprowadziło bowiem do przedstawienia sponowanego filozoficzno-teologicznego opisu działania Boga. Drugim założeniem badawczym była teza, według której szeroko rozumiana metafizyka przyszłości stanowi zarys teologii działania Boga. Teza ta również została potwierdzona – antycypacyjna wizja Haughta jest więcej niż tylko modelem *divine action*, nie może być również uznana za system metafizyczny. Jest ona, przynajmniej w podstawowym zarysie, teologią działania Boga – u jej podstaw leży filozoficzno-teologiczne ujęcie relacji Bóg-świat, co stanowi klucz hermeneutyczny dla dalszego namysłu nad szczegółowymi zagadnieniami. Dlatego można uznać, że został zrealizowany drugorzędny cel pracy – dokonane opracowanie metafizyki przyszłości Johna Haughta przedstawia szkic teologii działania Boga.

Głównym celem dysertacji była odpowiedź na pytanie: jak działa Bóg? Cel ten został zrealizowany w dwóch krokach. Pierwszym z nich było opracowanie odpowiedniego filozoficznego narzędzia, adekwatnego do opisu działania Boga. Narzędziem tym jest wąsko rozumiana metafizyka przyszłości, czyli zespół podstawowych tez wyabstrahowanych z wizji antycypacyjnej Haughta. Są nimi twierdzenia kryjące się pod następującymi hasłami: 1. Bóg jako Absolutna Przyszłość; 2. działanie Boga jako „przychodzenie”; 3. zasada narratywna. Wspomnieć należy również o ważnym sformułowaniu „*esse est advenire*”, które wyraża zasadniczy pogląd na temat natury bytów przygodnych. Drugim krokiem badawczym było skonstruowanie teologicznego modelu działania Boga. Model ten, nazwany kenotycznym, został przedstawiony w czwartym rozdziale dysertacji. Według niego działanie Boga, rozumiane jako przychodzenie Absolutnej przyszłości, należy interpretować także jako kenotyczną miłość, która stwarza i zbawia świat. Zgodnie z zasadą narratywną przychodzenie Absolutnej Przyszłości nie jest brutalnym wtargnięciem w rzeczywistość, lecz pokornym zaproszeniem skierowanym ku światu. Bóg szanuje relatywną autonomię swych stworzeń, respektując w swej miłości gramatykę stworzenia. Z drugiej jednak strony Jego działanie jest realne, skuteczne, skonkretyzowane oraz niezawodnie prowadzi świat ku nowemu stworzeniu. W ten sposób zachowana zostaje tak prawda o wszechmocy Boga, jak i postulat nieinterwencyjności *divine action*. Tym samym można uznać, że podstawowy cel badawczy pracy został zrealizowany.

We wstępie pracy zostały zadane pewne pytania pomocnicze dotyczące statusu wąsko rozumianej metafizyki przyszłości. Czy powinna być ona uznana za kontynuację systemu Whiteheada? Czy jest ona kompatybilna z innymi systemami, a zwłaszcza z metafizyką Tomasza z Akwinu? Odpowiedź na te pytania nie była głównym celem pracy, jednak zdają się być one istotne. Na początku trzeba podkreślić, że metafizyka przyszłości

nie jest procesualizmem Whiteheada ani nawet jego kontynuacją. Istnieją duże rozbieżności terminologiczne i merytoryczne pomiędzy tymi koncepcjami. Według metafizyki przyszłości nie można mówić o stawaniu się Boga, lecz o przychodzeniu, co określa zresztą Jego działanie, nie zaś sposób bytowania. Według procesualizmu zrealizowane zdarzenia bezpowrotnie przemijają, co stanowi zło w sensie ontologicznym. Metafizyka przyszłości traktuje zaś spełnienie bytów jako cel ich istnienia – nie może być to również utożsamione z abstrakcyjnym „zachowaniem” w pamięci Boga. Obce temu ujęciu jest również procesualne rozumienie kreatywności i wiecznych przedmiotów. Warto także dostrzec, że nie ma prostej ciągłości pomiędzy „stawaniem się” procesów u Whiteheada a postulatem: *esse est advenire*. Należy więc stwierdzić z całą stanowczością, że metafizyka przyszłości nie zalicza się do nurtu procesualizmu, tak samo jak John Haught nie uprawia teologii procesu.

Wąsko rozumiana metafizyka przyszłości może być interpretowana w ramach innych systemów. Przedstawione dotychczas analizy prowadzą nawet do ciekawego wniosku, że koncepcję tę można rozumieć jako komentarz do metafizyki realistycznej. Warto przypomnieć w tym miejscu pewną ewolucję arystotelizmu, która dokonała się dzięki badaniom św. Tomasza z Akwinu. Arystoteles w swoim opisie złożzeń bytowych doszedł do pojęcia formy i materii, co było zasadniczo kresem jego systemu. Akwinata poszedł zaś krok dalej, dostrzegając w strukturze bytu istotę oraz istnienie. Rozważał on istnienie czystych form, które są jednak wewnątrznie złożone – formami złożonymi z istoty i istnienia mieli być według niego aniołowie. W pewnym stopniu złożenie istota-istnienie jest więc ontologicznie pierwotne. Koncepcja ta stanowi pogłębienie arystotelizmu i pomaga lepiej zrozumieć, czym jest sama forma substancjalna. Metafizyka przyszłości natomiast idzie jeszcze krok dalej i tłumaczy, czym jest istnienie: *esse est advenire*. Warto dostrzec, że teza ta dotyczy bytów przygodnych i działania Boga, nie zaś samej natury Absolutu. Używając więc języka tomizmu, można by podjąć próbę interpretacji metafizyki przyszłości jako teorii istnienia bytów przygodnych lub teorii partycypacji istnienia bytu w istnieniu Absolutu. Dopiero w dalszej mierze należałoby rozumieć ją jako opis działania Boga. Jest to oczywiście pomysł bardzo ekstrawagancki i z pewnością wzbudzi wiele obiekcji. Widać jednak wyraźnie, że metafizyka przyszłości nie musi być pejoratywnie oceniana jako antyrealistyczna czy antysubstancjalna. Jest to zagadnienie, które domaga się dalszego opracowania – wybiega ono jednak poza bezpośrednią tematykę dysertacji.

Wydaje się, że nie trzeba zbytnio podkreślać oryginalności przedstawionych wywodów. Problem *divine action* jest w Polsce mało znany i nie został dotąd wystarczająco

opracowany. To samo powiedzieć można o teologii Johna Haughta. Zaprezentowana praca wyróżnia się zatem samą swoją tematyką oraz przyjętą perspektywą badawczą. Za *novum* dysertacji trzeba uznać także podejście streszczające się w haśle „teologia działania Boga”. Większość autorów stara się bowiem przedstawić jedynie model *divine action*. Poza Denisem Edwardsem trudno znaleźć teologa, który traktowałby to zagadnienie w usystematyzowany i kompleksowy sposób. Wykazano, że ogólna wizja antycypacyjna Haughta może być uznana za szkic teologii działania Boga. Jednak sam profesor z Georgetown nie dokonał pełnej systematyzacji tego zagadnienia. Tym bardziej trzeba podkreślić zasadność przeprowadzonych analiz oraz znaczenie zaprezentowanej syntezy. Praca wyróżnia się także swoim podejściem interdyscyplinarnym i zaprezentowaną hermeneutyką dialogu nauka-teologia. Z filozoficznego punktu widzenia *novum* stanowi zaś koncept wąsko rozumianej metafizyki przyszłości. Jest to narzędzie, które może okazać się przydatne do analizy także innych zagadnień.

Zafałszowaniem rzeczywistości byłoby stwierdzenie, że studium nad tematem przebiegało bez jakichkolwiek trudności. Pierwszą przeszkodą była mała dostępność tekstów Johna Haughta, o czym wspomniano już we wstępie pracy. Jak się szybko okazało, problem ten dotyczył także ważnych publikacji innych autorów, zajmujących się zagadnieniem *divine action*. Badania wymagały więc dużej dozy samozaparć i cierpliwości w poszukiwaniach materiału źródłowego, na co poświęcono niemałą ilość czasu. Drugą trudnością były kwestie leksykalne – poza jedną pozycją wszystkie teksty Haughta nie są dostępne w języku polskim. Problem ten dotyczy również szerzej rozumianej literatury przedmiotu, która ciągle nie doczekała się polskich tłumaczeń. Uchwycenie pewnych niuansów językowych oraz właściwe zrozumienie terminów wymagało więc dodatkowego czasu poświęconego na studium. Z pomocą przyszły dostępne w języku polskim opracowania, które wyznaczyły pewien ton językowy pracy. Trzecią przeszkodą był zaś sam interdyscyplinarny charakter dysertacji. Domagał się on nie tylko przyjęcia dojrzałej hermeneutyki, ale również zdobycia dodatkowej wiedzy z dziedzin szczegółowych, jak chociażby z fizyki kwantowej. Wielką pomocą w tej kwestii były interdyscyplinarne wykłady z zakresu filozofii przyrody, które odbywają się na Wydziale Filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Zdobyta na nich wiedza byłaby jednak trudna do wykorzystania, gdyby nie światłe uwagi i wsparcie Promotora dysertacji.

Przeprowadzone analizy nie rozwiązały wszystkich problemów teologicznych związanych z głównym zagadnieniem. Dalszych badań domaga się ciągle teza o we-

wewnętrznej niecierpięliwości Boga, rozważana w kontekście Bożej zdolności do współcierpienia ze stworzeniem, o czym orzeka Haught. Jak wykazano, proponowana przez niego interpretacja jest bliska ideom procesualizmu, a w konsekwencji budzi podobne wątpliwości, co koncepcja Whiteheada. Najprawdopodobniej potrzebne jest więc inne wyjaśnienie tej kwestii. Dalsze badania powinny dotyczyć także szczegółowych zagadnień charytologii. Namysł nad stosunkiem Bożej łaski do Bożego działania może być bowiem płaszczyzną kolejnych ciekawych odkryć. Zdaje się ponadto, że możliwe jest przedstawienie charytologii jako części teologii działania Boga. Kolejną kwestią jest sama „teologia” *divine action* – został bowiem przedstawiony jedynie jej zarys. Inspirującym przedsięwzięciem byłoby szersze lub nawet podręcznikowe opracowanie tego projektu. Z filozoficznego punktu widzenia ciągle otwarta pozostaje kwestia relacji wąsko rozumianej metafizyki przyszłości do innych systemów metafizycznych. Jak wykazano, istnieje możliwość, aby rozważać metafizykę przyszłości w ramach metafizyki realistycznej. W praktyce takie podejście pojawiało się nawet na kartach przedstawionej dysertacji – w niektórych analizach uciekano się bowiem do klasycznych kategorii, jak substancja, forma czy materia. Jednak kompletne systematyzacja na tym polu jest jeszcze nie w pełni zrealizowanym zadaniem – nie było to bowiem celem pracy.

Jak często podkreślano, szeroko ujęta metafizyka przyszłości jest teologią działania Boga. Zdaje się, że słowo „teologia” jest tu najbardziej kluczowe. Żaden bowiem model filozoficzny, czy jakikolwiek interdyscyplinarny opis, nie może udzielić tak głębokiej odpowiedzi na problem *divine action*, jakiej udziela teologia. Teologia bowiem rozpoczyna swój namysł od kontemplacji życia i dzieła Jezusa z Nazaretu – jedyne go człowieka, w którym sam Bóg w pełni objawił się jako Tajemnica rzeczywistości. Chrystus w swojej ludzkiej i Boskiej naturze jest dla nas objawieniem działania Boga. Równocześnie w antycypacyjny sposób odsłania On światu jego przyszłość. Nie jest to jednak żadna przygodna przyszłość, którą można by odkryć dzięki prostej metodzie dedukcji. Jest to Absolutna Przyszłość, czyli sam Bóg, który przychodzi, aby prowadzić świat ku nowemu stworzeniu.

BIBLIOGRAFIA

Teksty biblijne według: *Biblia Tysiąclecia*, wydanie V (Poznań 2000); *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, wydanie X (Warszawa 2017).

Pozycje źródłowe oraz dokumenty Kościoła zostały zamieszczone w porządku chronologicznym, natomiast reszta literatury uszeregowana jest w sposób alfabetyczny.

I. TEKSTY ŹRÓDŁOWE

A. ŹRÓDŁA PIERWSZORZĘDNE

1. KSIĄŻKI JOHNHA HAUGHTA

- HAUGHT J.F., *What is God. How to think about the divine* (New Jersey 1986).
- HAUGHT J.F., *God after Darwin. A theology of evolution* (Boulder 2008).
*Pierwsze wydanie: 2001.
- HAUGHT J.F., *Responses to one hundred and one questions on God and evolution* (New York 2001).
*Polskie tłumaczenie: *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, tłum. J. Kochanowicz (Kraków 2003).
- HAUGHT J.F., *Deeper than Darwin: The prospect for religion in the age of evolution* (Boulder 2003).
- HAUGHT J.F., *Is nature enough? Meaning and truth in the age of science* (New York 2006).
- HAUGHT J.F., *Christianity and science. Toward a theology of nature* (New York 2007).
- HAUGHT J.F., *God and the new atheism. A critical response to Dawkins, Harris, and Hitchens* (Kentucky 2008).
- HAUGHT J.F., *Making sense of evolution. Darwin, God and the drama of life* (Louisville 2010).
- HAUGHT J.F., *Science and faith. A new introduction* (New York 2012).

HAUGHT J.F., *Resting on the future. Catholic theology for an unfinished universe* (New York – London 2015).

B. ŹRÓDŁA DRUGORZĘDNE

1. KSIĄŻKI JOHNHA HAUGHTA

HAUGHT J.F., *The revelation of God in history* (Eugene – Oregon 2008).
*Pierwsze wydanie: 1988.

HAUGHT J.F., *What is religion? An introduction* (New Jersey 1990).

HAUGHT J.F., *Science and religion: From conflict to conversation* (New York 1995).

HAUGHT J.F., *The new cosmic story. Inside our awakening universe* (New Heaven 2017).

HAUGHT J.F., *A John Haught reader* (Eugene – Oregon 2018).

2. ARTYKUŁY JOHNHA HAUGHTA

HAUGHT J.F., YEAGER D.M., «Polanyi's Finalism», *Zygon* 32 (4; 1997) 543–566.

HAUGHT J.F., «Darwin's gift to theology», w: R.J. Russell, W.R. Stoeger, F.J. Ayala (red.), *Evolutionary and molecular biology: Scientific perspectives on divine action* (Vatican 1998) 393–418.

HAUGHT J.F., «Information and cosmic purpose», w: J. Haught (red.), *Science and religion in search of cosmic purpose* (Washington 2000) 105–120.

HAUGHT J.F., «In search of God for evolution: Paul Tillich and Pierre Teilhard de Chardin», *Zygon* 37 (3; 2002) 539–553.

HAUGHT J.F., «Is nature enough? No», *Zygon* 38 (4; 2003) 769–782.

HAUGHT J.F., «Science and scientism: The importance of a distinction», *Zygon* 40 (2; 2005) 363–368.

HAUGHT J.F., «The Boyle lecture 2003: Darwin, Design and the promise of nature», *Science & Christian Belief* 17 (1; 2005) 5–20.

HAUGHT J.F., «What's going on in the universe? Teilhard de Chardin and Alfred North Whitehead», *Process Studies* 35 (2006) 41–67.

- HAUGHT J.F., «How new is the new atheism?», *Journal for the Liberal Arts and Sciences* 15 (2008) 9–21.
- HAUGHT J.F., «Theology, evolution, and the human mind: How much can biology explain», *Zygon* 44 (4; 2009) 921–31.
- HAUGHT J.F., «Is physics fundamental? Robert Russell on divine action», *Zygon* 45 (1; 2010) 213–220.
- HAUGHT J.F., «Robert Ulanowicz and the possibility of a theology of evolution», *Axiomathes* 22 (2012) 261–268.
- HAUGHT J.F., «Science, faith and the new atheism», w: M. Słomka (red.), *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm* (Lublin 2012) 141–149.

II. DOKUMENTY KOŚCIOŁA

- HIPOLIT RZYMSKI «Traditio apostolica», w: H. Denzinger, P. Hünermann (red.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals. Latin – English 43rd Edition* [10] (San Francisco 2012) 19.
- «Wielkie wyznanie wiary Kościoła Armeńskiego» w: I. Bokwa (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* [16] (Inowrocław 2007) 18–19.
- ŚW. AMBROŻY «Explanatio symboli», w: H. Denzinger, P. Hünermann (red.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals. Latin – English 43rd Edition* [13] (San Francisco 2012) 20–21.
- ŚW. AUGUSTYN «Credo. Sermon 213 on the handing on of Creed», w: H. Denzinger, P. Hünermann (red.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals. Latin – English 43rd Edition* [14] (San Francisco 2012) 21.
- PSEUDO-ATANAZY «Quiumque», w: I. Bokwa (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* [22–25] (Inowrocław 2007) 23–25.
- II SYNOD W ORANGE «O łasce przeciwko semipelagianom», w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Synody i kolekcje praw, tom VIII: Dokumenty synodów od 506 do 553 roku* (Kraków 2014) 128–137.
- SOBÓR LATERAŃSKI IV «Konstytucja 2. O błędzie opata Joachima», w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych, tom II* (Kraków 2007) 225–231.

- SOBÓR FLORENCKI «Bulla o unii z Ormianami ‘Exsultate Deo’», w: I. Bokwa (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* [275–291] (Inowrocław 2007) 162–167.
- SOBÓR TRYDENCKI «Dekret o grzechu pierworodnym», w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom IV/1 (Kraków 2007) 235–241.
- SOBÓR WATYKAŃSKI I «Konstytucja dogmatyczna ‘Dei Filius’ o wierze katolickiej», w: I. Bokwa (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* [638–657] (Inowrocław 2007) 258–265.
- LEON XIII *Encyklika ‘Providentissimus Deus’. O studiowaniu Pisma Świętego* (Warszawa 2019).
- PIUS XII *Encyklika ‘Humani generis’. O błędach przeciwko wierze katolickiej* (Warszawa 2002).
- SOBÓR WATYKAŃSKI II «Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich ‘Nostra aetate’», w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje* (Paris 1967) 327–335.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II «Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym ‘Dei Verbum’», w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje* (Paris 1967) 337–357.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II «Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym ‘Gaudium et spes’», w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje* (Paris 1967) 533–657.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II «Konstytucja dogmatyczna o Kościele ‘Lumen gentium’» w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje* (Paris 1967) 77–175.
- KONGREGACJA NAUKI WIARY «Letter of the Congregation for the Doctrine of the Faith to all bishops ‘Recentiores episcoporum synodi’», w: H. Denzinger, P. Hünermann (red.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals. Latin – English 43rd Edition* [4650–4659] (San Francisco 2012) 1027–1028.
- JAN PAWEŁ II *Encyklika ‘Dominum et Vivificantem’. O Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata* (Poznań 1997).
- JAN PAWEŁ II «Przemówienie w setną rocznicę ogłoszenia Encykliki ‘Providentissimus Deus’ i w pięćdziesiątą rocznicę Encykliki ‘Divino Afflante Spiritu’», w: Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (Poznań 1994).
- PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (Poznań 1994).
- JAN PAWEŁ II *Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań 2002).

- JAN PAWEŁ II «Orędzie życia. Przesłanie Ojca Świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk (22 października 1996 r.)», w: *W drodze* (9; 1997) 43–46.
- JAN PAWEŁ II «Magisterium Kościoła wobec ewolucji», *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie* 18 (1; 1997) 18–19.
- JAN PAWEŁ II *Encyklika 'Fides et ratio'. O relacjach między wiarą a rozumem* (Kraków 1999).
- BENEDYKT XVI *Encyklika 'Spe salvi'. O nadziei chrześcijańskiej* (Kraków 2007).
- BENEDYKT XVI *Posynodalna Adhortacja Apostolska 'Verbum Domini'. O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła* (Poznań 2010).
- PAPIEŻ FRANCISZEK *Encyklika 'Laudato si'. Poświęcona trosce o wspólny dom* (Częstochowa 2015).
- PAPIEŻ FRANCISZEK *Adhortacja Apostolska 'Gaudete et exultate'. O powołaniu do świętości w świecie współczesnym* (Wrocław 2018).

III. LITERATURA PRZEDMIOTU

- BRECHA R.J., «Schrödinger's cat and divine action: some comments on the use of quantum uncertainty to allow for God's action in the world», *Zygon* 37 (4; 2002) 909–923.
- EDWARDS D., *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna*, tłum. Ł. Kwiatek (Kraków 2016).
- EDWARDS D., *Jak działa Bóg?*, tłum. M. Chojnacki (Kraków 2013).
- JANTZEN G., *God's World, God's Body* (London 1984).
- LONERGAN B.J.F., *Insight: A study of human understanding* (San Francisco 1978).
- LONERGAN B.J.F., *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk (Warszawa 1976).
- MOLTMANN J., «The Future of Theology», *The Ecumenical Review* 68 (1; 2016) 3–13.
- MOLTMANN J., *Bóg nadziei*, red. K. Gózdź (Lublin 2006).
- MOLTMANN J., *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz (Kraków 1995).
- MOLTMANN J., *Hope and planning* (London 1971).
- MOLTMANN J., *Religion, revolution and the future* (New York 1969).
- MOLTMANN J., *The experiment hope* (Philadelphia 1975).
- MOLTMANN J., *The power of the powerless* (New York 1983).

- MURPHY N.C., «Divine action in the natural order», w: R.J. Russell, N.C. Murphy, A.R. Peacocke (red.), *Chaos and complexity: Scientific perspectives on divine Action* (Vatican 1995) 325–357.
- PEACOCKE A., «God's interaction with the world», w: R.J. Russell, N.C. Murphy, A.R. Peacocke (red.), *Chaos and complexity: Scientific perspectives on divine action* (Vatican 1995) 263–287.
- PEACOCKE A., *Creation and the world of science* (Oxford 1979).
- PEACOCKE A., *Drogi od nauki do Boga*, tłum. J. Gilewicz (Poznań 2004).
- PETERS T., *God – The world's future* (Minneapolis 2015).
- POLKINGHORNE J., «The metaphysics of divine action», w: R.J. Russell, N.C. Murphy, A.R. Peacocke (red.), *Chaos and complexity: Scientific perspectives on divine action* (Vatican 1995) 147–156.
- POLKINGHORNE J., «The quantum world», w: R.J. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne (red.), *Physics, philosophy and theology: A common quest for understanding* (Vatican 2005) 333–342.
- POLKINGHORNE J., *Jeden świat. Wzajemne relacje nauki i teologii*, tłum. M. Chojnacki (Kraków 2008).
- POLKINGHORNE J., *Nauka i Opatrzność. Interakcja Boga ze światem*, tłum. M. Chojnacki (Kraków 2008).
- POLKINGHORNE J., *Nauka i stworzenie. Poszukiwanie zrozumienia*, tłum. M. Chojnacki (Kraków 2008).
- POLKINGHORNE J., *Rozum i rzeczywistość. Związki między nauką i teologią*, tłum. P. Tomaszek (Kraków 1995).
- POLLARD W.G., *Chance and providence: God's action in a world governed by scientific law* (New York 1958).
- RUSSELL R.J., «Introduction», w: R.J. Russell, N.C. Murphy, A.R. Peacocke (red.), *Chaos and complexity: Scientific perspectives on divine action* (Vatican 1995) 1–31.
- RUSSELL R.J., «Quantum physics: Philosophy–theology», w: R.J. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne (red.), *Physics, philosophy and theology: A common quest for understanding* (Vatican 2005) 343–374.
- RUSSELL R.J., *Cosmology: From Alpha to Omega* (Minneapolis 2008).
- RUSSELL R.J., MURPHY N.C., STOEGER W.R. (RED.), *Scientific perspectives on divine action: Twenty years of challenge and progress* (Vatican 2008).

- TEILHARD DE CHARDIN P., *Activation of energy* (New York 1970).
- TEILHARD DE CHARDIN P., *Człowiek i inne pisma*, tłum. J. Fedorowski, G. Fedorowski, W. Sukiennicka, M. Tazbir (Warszawa 1984).
- TEILHARD DE CHARDIN P., *Fenomen człowieka*, tłum. K. Waloszczyk (Warszawa 1993).
- TEILHARD DE CHARDIN P., *Moja wizja świata*, tłum. M. Tazbir (Warszawa 1987).
- WHITEHEAD A.N., *Nauka i świat nowożytny*, tłum. R. Dziurosz (Kraków 1987).
- WHITEHEAD A.N., *Nauka i świat współczesny*, tłum. M. Sławomir (Warszawa 1988).
- WHITEHEAD A.N., *Process and reality* (New York 1969).
- WHITEHEAD A.N., *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz (Kraków 1997).

IV. OPRACOWANIA

- BARTNIK CZ.S., *Teilhardyzm jako historia uniwersalna* (Lublin 2003).
- COBB J.B., *Teologia procesu. Wybrane zagadnienia w formie pytań i odpowiedzi*, przekł. J. Dąbrowska-Patalon, M. Patalon (Gdańsk 2008).
- CONRADIE E., «John Haught on original sign: A conversation», *HTS Theological Studies* 72 (4; 2016) 1–10.
- DANIELEWICZ Z., *Ku Bogu – „wszystkiemu we wszystkim”*. Holistyczna eschatologia Jürgena Moltmanna (Gdańsk 2009).
- JUREK A., *Indywidualizm w procesie. Studium metafizyki A.N. Whiteheada* (Warszawa 2013).
- KARAŚ M., *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012).
- KULISZ J., «Grzech pierworodny w rozumieniu P. Teilharda de Chardin», *Collectanea Theologica* 55 (3; 1985) 45–59.
- LERON SHULTS F., «The Futurity of God in Lutheran Theology», *Dialog: A Journal of Theology* 42 (1; 2003) 39–49.
- MACIĄŻEK W., «Wykroczyć poza teraźniejszość. *Creatio continua* w teologii stworzenia Jürgena Moltmanna», *Teologia w Polsce* 8 (1; 2014) 153–166.
- MICHAUD A.M., «John Haught: Finding consonance between religion and science», *Zygon* 45 (4; 2010) 905–920.

- NAUMOWICZ C., «Cierpięliwy Bóg nadziei Jürgena Moltmanna. Kontekst – Problematyka – Perspektywy», *Teologia w Polsce* 3 (1; 2009) 15–30.
- NONYELU F., «Christian theology and the new atheism: The hierarchy of explanation», *Teologia w Polsce* 10 (1; 2016) 151–163.
- OGRODNIK B., *Między metafizyką A. N. Whiteheada a mechaniką kwantową* (Kraków 2007).
- PABJAN T., «Nieinterwencjonistyczny model działania Boga w świecie przyrody», *Tarnowskie Studia Teologiczne* 35 (1; 2016) 33–49.
- PACEWICZ G., *Koncepcja noosfery w myśli Pierre'a Teilharda de Chardin* (Olsztyn 2010).
- PETERS T., «Constructing a theology of evolution: building on John Haught», *Zygon* 45 (4; 2010) 921–937.
- PIWOWARCZYK M., *Bóg i stawanie się. Problem relacji świat–Bóg w filozofii Alfreda Northa Whiteheada* (Lublin 2008).
- SCHAAB G.L., «An evolving vision of God», *Zygon* 45 (4; 2010) 897–904.
- STRUMIŁOWSKI J.P., «Nieinterwencjonistyczna teoria działania Boga. Analiza, diagnoza i korekta modelu», *Teologia w Polsce* 12 (2; 2018) 249–264.
- TUPIKOWSKI J., *The problem of God in the process philosophy of Alfred North Whitehead* (Wrocław 2019).
- ULANOWICZ R., «From pessimism to hope: A natural progression», *Zygon* 45 (4; 2010) 939–956.
- ZALEWSKA E., «Johna F. Haughta poglądy na temat relacji nauka–religia», *Filozoficzne Aspekty Genezy* 4/5 (2007/2008) 127–160.

V. LITERATURA UZUPEŁNIAJĄCA

- ACOSTA V., COWAN C.L., GRAHAM B.J., *Podstawy fizyki współczesnej*, tłum. H. Hryniewicz (Warszawa 1987).
- ADAMCZYK D., *Stworzenie – Opatrzność – Ewolucja. Przyczynek do dialogu nauki i wiary* (Szczecin 2009).
- BACZEWSKI G., «Antropogeneza i jej związek z ewolucją wszechświata w tei-lhardyzmie», *Studia Ecologiae et Bioethicae* 5 (2007) 81–102.
- BALTHASAR H.U. VON, *Chwała. Estetyka teologiczna*, tom III/II: *Teologia*, cz. 2: *Stary Testament*, tłum. J. Fenrychowa (Kraków 2010).

- BALTHASAR H.U. VON, *Eschatologia w naszych czasach*, tłum. W. Szymona (Kraków 2008).
- BALTHASAR H.U. VON, *Teodramatyka*, tom II: *Osoby dramatu*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, tłum. W. Szymona (Kraków 2003).
- BARBIERI I., «What is code biology?», *Bio Systems* 164 (2018).
- BARBOUR I., *Modele. Mity. Paradygmaty*, tłum. M. Krośniak (Kraków 2016).
- BARTNIK CZ.S., «Grzech świata», w: Cz. Bartnik, *Eseje o historii zbawienia* (Lublin 2002) 263–264.
- BARTNIK CZ.S., *Dogmatyka katolicka*, tom I (Lublin 2012).
- BARTNIK CZ.S., *Misterium człowieka* (Lublin 2004).
- BARTNIK CZ.S., *Personalizm* (Lublin 1995).
- BARTNIK CZ.S., *Problem historii uniwersalnej w teilhardyzmie* (Lublin 1972).
- BENTON M.J., *Gdy życie prawie wymarło. Tajemnica największego masowego wymierania w dziejach Ziemi*, tłum. A. Hołys (Warszawa 2017).
- BIELECKI S., *Chrześcijanin i czas według listów św. Pawła* (Lublin 1999).
- BIELECKI S., *Kairos chrześcijanina w ujęciu listów św. Pawła* (Lublin 1996).
- BOURGEOIS H., SESBOŨÉ B., TIHON P., *Znaki zbawienia: Sakramenty, Kościół, Najświętsza Panna Maria*, T. Dzidek (red.), tłum. P. Rak (Kraków 2001).
- BRAATEN C.E., *The future of God. The revolutionary dynamics of hope* (New York 1969).
- BROMSKI J., BEDNAREK B., *Enuma Eliš czyli Opowieść babilońska o powstaniu świata* (Wrocław 1999).
- BUDZIK S., «Czy św. Augustyn był prekursorem teorii ewolucji?», *Zagadnienia filozoficzne w nauce* 13 (1991) 65–78.
- BUJAK J., «Czy wiara może uzdrowić rozum? Fides et ratio o wzajemnych relacjach teologii i filozofii», *Teologia w Polsce* 1 (1; 2007) 65–77.
- BULTMANN R., *History and eschatology: The presence of eternity* (Edinburgh 1957).
- COHEN R., «Updating Darwin: Information and entropy drive the evolution of life», *F1000Research* (2016) 1–12.
- COLONY T., «Given time: The question of futurity in Heidegger's contribution to philosophy», *The Heythrop Journal* 50 (2009) 284–292.

- DAVIES P., BROWN J., *Duch w atomie*, tłum. P. Amsterdamski (Warszawa 1996).
- DAVIS P., *Kosmiczny projekt. Twórcze zdolności przyrody w porządkowaniu wszechświata*, tłum. A. Bielaczyc (Kraków 2017).
- DAVIS P., *Ostatnie trzy minuty*, tłum. P. Amsterdamski (Kraków 2017).
- DAVIS T., *The concept of time in the Book of Qoheleth. An exegetical and theological study toward the interpretation of Qoheleth 3,1* (Roma 2004).
- DAWKINS R., *Bóg urojony*, tłum. P.J. Sz wajcer (Warszawa 2007).
- DAWKINS R., *The selfish gene: 30th anniversary edition* (Oxford 2016).
- DĄBEK D., «Iana G. Barboura koncepcja relacji nauka–religia», w: J. Golbiak, K. Jasiński, W. Kotowicz, *Naukowy a religijny obraz początku wszechświata i człowieka. Perspektywy dialogu* (Olsztyn 2015) 9–21.
- DELANEY C., *Abraham on trial. The social legacy of biblical myth* (New Jersey 1998).
- DENNET D., *Darwin's dangerous idea: Evolution and the meanings of life* (New York 1995).
- DENNET D., PLAN-
TINGA A., *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?*, tłum. M. Furman, Ł. Kwiatek (Kraków 2014).
- DOBRZENIECKI M., «Nowy i jeszcze nowszy ateizm, czyli o prawdziwy ateizm jest trudno», *Warszawskie Studia Teologiczne XXVII* (2; 2014) 137–148.
- DREES W.B., *Stworzenie. Od nicości do terażniejszości*, tłum. K. Skonieczny (Kraków 2016).
- DUNBAR R., *Nowa historia ewolucji człowieka*, tłum. B. Kucharzyk (Kraków 2015).
- DUSZEK K.E., «Czas, przestrzeń, wieczność. Wspólny horyzont teologii i nauk przyrodniczych?», w: D. Mielnik (red.), *Iuvenes quae-
rentes 2018* (Lublin 2018) 7–22.
- DUSZEK K.E., «Głos Ojców Kościoła jako loci theologici. Studium ekonomii zbawienia św. Cypriana z Kartaginy», w: D. Mielnik (red.), *Pytania niecierpliwe 2019* (Lublin 2018) 7–20.
- DUSZEK K.E., «Patriotyzm jako spoglądanie ku przyszłości. Ojczyzna w perspektywie teologii przyrody», *Teologia. Kultura. Społeczeństwo. Teologia. Kultura. Społeczeństwo. Czasopismo Koła Naukowego Teologów KUL 5* (2019) 49–61.
- DUSZEK K.E., «Sacramentum – znak i tajemnica», *Teologiczne Studia Sie-
dleckie 14* (2017) 124–138.

- DUSZEK K.E., «Theological insight into the phenomenon of life: The bios as a vestigium Dei», *Teologia w Polsce* 13 (1; 2019) 59–72.
- EBOROWICZ W., «Św. Cyprian (ok. 210–258)», w: B. Przybylski, *Drogi Zbawienia. Od Biblii do Soboru*, (Poznań – Warszawa – Lublin 1970) 349–354.
- FILIPOWICZ M., *Tertulian przeciwko Hermogenesowi, czyli spór o stworzenie świata* (Warszawa 2018).
- GIAMBRONE A., «Spirit and power: Modernity on miracles, biblical studies, and the leap of faith», *Teologia w Polsce* 12 (2; 2008) 19–34.
- GIBLIN C.H., *In hope of God's glory. Pauline theological perspectives* (New York 1970).
- GINGERICH O., *Planeta Boga*, tłum. K. Skonieczny (Kraków 2016).
- GÓZDŹ K., «Bóg jako istnienie osobowe», *Teologia w Polsce* 5 (1; 2011) 23–29.
- GÓZDŹ K., LEKAN J., *Bóg – Ojciec wszystkich* (Lublin 1999).
- GRANAT W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej* (Sandomierz 2018).
- GRESHAKE G., *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*, tłum. J. Kubaszczyk (Poznań 2010).
- GRYGIEL W., *Stephena Hawikinga i Rogera Penrose'a spór o rzeczywistość* (Kraków 2016).
- GUZOWSKI K., *Duch dialogujący. Zarys pneumatologii dialogalnej* (Lublin 2016).
- GUZOWSKI K., *Symbolika trynitarna Brunona Fortego* (Lublin 2004).
- HAHN S., WICKER B., *Dawkins kontra Bóg. Upadek nowego ateizmu w świetle nauki* (Warszawa 2017).
- HARRELL C.J., *Prophets of Israel* (Nashville 1933).
- HARRIS S., *Koniec wiary: Religia, terror i przeszłość rozumu*, tłum. D. Jamrozowicz (Nysa 2012).
- HARRIS S., *Przebudzenie. Duchowość bez religii*, tłum. J. Żuławnik (Łódź 2015).
- HEBBLETHWAITE B., *The christian hope* (New York 2010).
- HELLER M., *Bóg i geometria. Gdy przestrzeń była Bogiem* (Kraków 2016).
- HELLER M., *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą* (Kraków 2017).
- HELLER M., *Nowa fizyka i nowa teologia* (Kraków 2014).

- HELLER M., DROŹDŹ M., *Początek świata – Biblia a nauka* (Tarnów 1998).
- HELLER M., PABJAN T. *Stworzenie i początek wszechświata* (Kraków 2014).
- HELLER M., ŻYCIŃSKI J., *Dylematy ewolucji* (Kraków 2016).
- HESCHEL J., *Prorocy*, tłum. A. Gorzkowski (Kraków 2014).
- JANKOWSKI A., *Biblijna teologia czasu* (Kraków 2018).
- JANKOWSKI A., *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu* (Kraków 1987).
- JANKOWSKI A., (RED.) *Listy więzienne*, w: *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach. Wstęp – Przekład – Komentarz*, tom VIII (Poznań 1962).
- JANTZEN, G. *Foundations of violence* (London and New York 2004).
- JAROSIEWICZ A., «Czy wierzę w Boga..., który cierpi? Szkic teologii cierpienia Boga», *Perspectiva. Legnickie Studia teologiczno-histeryczne* 11 (2; 2012) 46–57.
- JASIŃSKI K., «Komplementarność teorii stworzenia i ewolucji w kwestii pochodzenia człowieka», w: J. Golbiak, K. Jasiński, W. Kotowicz, *Naukowy a religijny obraz początku wszechświata i człowieka. Perspektywy dialogu* (Olsztyn 2015) 97–112.
- JAŻNIEWICZ W., *Filozofia i teologia czasu. Czas w personalizmie uniwersalistycznym Czesława Bartnika* (Kraków 2017).
- JĘDRASZEWSKI M., *Bóg filozofów i Bóg Jezusa Chrystusa* (Poznań 2011).
- JONAS H., *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowiński (Kraków 2003).
- KANIA J., REGIEWICZ T., *Abraham. Próba wiary* (Kraków 2017).
- KASPER W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa (Wrocław 1996).
- KAUCHA K., «The relationship between faith, reason, and science in the transmission of the faith in the times of growing secularization», *Roczniki Teologiczne* 61 (9; 2014) 33–42.
- KIERKEGAARD S., *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz (Warszawa 1995).
- KOBYLIŃSKI A., «Is atheism winning in Europe? The future of Christianity in the Western world», *Roczniki Teologii Katolickiej* 15 (2; 2016) 79–93.
- KORNACKA-SAREŁO K., «Religia kosmicznego uniesienia. Kabalistyczne źródła żydowskiej teodycei po Auschwitz», *Studia Religioznika* 48 (1; 2015) 21–33.
- KOWALCZYK M., «Przykazanie ekologiczne», *Roczniki teologiczne* 63 (2; 2016) 217–229.

- KOWALCZYK M., *Antropologia teologiczna w perspektywie personalizmu chrześcijańskiego* (Warszawa 2014).
- KRAPIEC M.A., «Kim jest człowiek?», w: M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie do filozofii* (Lublin 2012) 269–334.
- KRAPIEC M.A., «Metafizyka – Ogólna Teoria Rzeczywistości», w: M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie do filozofii* (Lublin 2012) 89–267.
- KRÓLIKOWSKI J., «Teologia jako dziedzina nauki i zadanie dydaktyczne», *Teologia w Polsce* 12 (1; 2018) 27–39.
- KÜNG H., *Bóg a cierpienie*, tłum. I. Gano (Warszawa 1979).
- KUŚMIREK A., «Abraham w Dziejach Apostolskich», *Biblica et Patristica Thoruniensia* 1 (2008) 181–202.
- LANGKAMMER H., «Paruzja Syna Człowieczego (Mk 13)», *Roczniki teologiczno-kanoniczne* 21 (1; 1974) 61–74.
- LANGKAMMER H., *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu* (Katowice 1976).
- LEDERMAN L., HILL C., *Zrozumieć niepojęte. Fizyka kwantowa i rzeczywistość*, tłum. U. Seweryńska, M. Seweryński (Warszawa 2013).
- LENNOX J.C., *Bóg i Stephen Hawking. Czyli to w końcu projekt?*, tłum. G. Gomola, A. Gomola (Poznań 2017).
- LENNOX J.C., *Czy nauka pogrzebała Boga. Zderzenie światopoglądów*, tłum. G. Gomola, A. Gomola (Poznań 2018).
- ŁABUDA P., *Śmierć i życie po śmierci* (Tarnów 2007).
- MAZIARKA T., «Wiarygodność antropologii chrześcijańskiej w kontekście neurobiologii: Philipa Clayтона koncepcja emergentnego umysłu», *Biblioteka Teologii Fundamentalnej* 9 (2014) 217–243.
- MCMULLIN E., *Ewolucja i stworzenie*, tłum. J. Rodzeń (Kraków 2014).
- MIŁKOWSKI M., «Posłowie: Jak nie czytać Dennetta?», w: D. Dennett, *Świadomość*, tłum. E. Stokłosa (Kraków 2016) 657–675.
- MULIENBURG J., «The biblical view of time», *The Harvard Theological Review* 54 (4, 1961) 225–252.
- MÜLLER G.L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona (Kraków 2015).
- NAPIÓRKOWSKI C., *Jak uprawiać teologię* (Wrocław 1996).
- NAPORA K., «Ojciec naszej wiary: Abraham, a może Noe?», w: M. Kowalski (red.), *Od wiary Abrahama do wiary Kościoła* (Lublin 2014) 147–160.

- O'DONNELL J., *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. A. Wałęcki (Kraków 2005).
- OLKOVICH N., «Reinterpreting original sin: Integrating insights from sociology and the evolutionary sciences», *The Heythrop Journal* 54 (2013) 715–731.
- PABJAN T., *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki* (Kraków 2016).
- PANNENBERG W., *Faith and reality* (Philadelphia 1977).
- PEDERSEN O., *Dwie księgi*, tłum. W. Skoczny, M. Furman (Kraków 2016).
- PĘDRAK A., «Konieczność wcielenia i odkupienia. Czy teoria zadośćuczynienia św. Anzelma z Canterbury jest nadal aktualna?», *Teologia. Kultura. Społeczeństwo. Czasopismo Koła Naukowego Teologów KUL* 5 (1; 2018) 127–139.
- PĘDRAK A., «Zadośćuczynienie jako ‘naprawa’ w soteriologii średniowiecza», w: D. Mielnik (red.), *Pytania niecierpliwe 2018* (Lublin 2018) 21–32.
- PIWOWAR A., «Biblijny opis stworzenia świata i człowieka w odniesieniu do nauk przyrodniczych», w: J. Golbiak, K. Jasiński, W. Kotowicz (red.), *Naukowy a religijny obraz. Naukowy a religijny obraz początku wszechświata i człowieka. Perspektywy dialogu* (Olsztyn 2015) 49–95.
- POLAK P., J. MĄCZKA *Ogólna teoria względności a filozofia. Sto lat interakcji* (Kraków 2016).
- POLKINGHORNE J., *The God of hope and the end of the world* (New Haven 2002).
- POPPER K., *Wiedza obiektywna: Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski (Warszawa 2002).
- PRICE E., «Entropy and selection: Life as an adaptation for universe replication», *Hindawi Complexity* (2017) 1–4.
- PRZYSZYCHOWSKA M., *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła* (Poznań 2013).
- RAHNER K., *Pisma wybrane*, tom 1 (Kraków 2005).
- RAHNER K., *Theological investigation*, vol. 6 (Baltimore 1969).
- RATZINGER J., *Opera omnia*, tom IV: *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie – Chrzest – Naśladowanie*, K. Góźdz, M. Górecka (red.), tłum. R. Biel, M. Górecka (Lublin 2017).
- RATZINGER J., *Opera omnia*, tom VI/1: *Jezus z Nazaretu*, K. Góźdz, M. Górecka (red.), tłum. M. Górecka, W. Szymona, (Lublin 2015).
- RATZINGER J., *Opera omnia*, tom VI/2: *Jezus z Nazaretu*, K. Góźdz, M. Górecka (red.), tłum. W. Szymona (Lublin 2015).

- RATZINGER J., *Opera omnia*, tom X: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, K. Gózdź, M. Górecka (red.), tłum. J. Kobienia (Lublin 2014).
- RATZINGER J., *Opera omnia*, tom XI: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, K. Gózdź, M. Górecka (red.), tłum. W. Szymona (Lublin 2012).
- RINNER S., WERNER E., «On the role of entanglement in Schrödinger's cat paradox», *Central European Journal of Physics* 6 (1; 2008), 178–183.
- ROGACZ D., «Osoba i wolność w myśli Pierre'a Teilharda de Chardina», *Filozofia chrześcijańska* 10 (2013) 149–160.
- ROLSTON III H., *Science and religion: A critical survey* (Philadelphia – London 2006).
- RUMIANEK R., *Prorocy okresu niewoli babilońskiej* (Warszawa 2004).
- SAGAN D., «Spór o naukowość współczesnej teorii inteligentnego projektu na przykładzie Michalea Behe'go koncepcji nieredukowalnej złożoności», *Przegląd Filozoficzny* 51 (3; 2004) 37–54.
- SANCTI THASCI CAECILII CYPRIANI *Opera omnia*, G. Hartel (red.), Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum vol. 3, pars 1 (Wien 1868).
*Przekład polski: Św. Cyprian, *Pisma*, tłum. J. Czuj (Poznań 1937).
- SANCTI THASCI CAECILII CYPRIANI *Opera omnia*, G. Hartel (red.), Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum vol. 3, pars 2 (Wien 1871).
*Przekład polski: Św. Cyprian, *Listy*, tłum. W. Szoldrski (Warszawa 1969).
- SCHILLEBEECKX E., *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. A. Zuberbier (Kraków 1966).
- SESBOÜÉ B., WOLINSKI J., *Historia dogmatów*, tom 1: *Bóg zbawienia*, T. Dzidek (red.), tłum. P. Rak (Kraków 200).
- SESBOÜÉ B., LADARIA L.F., *Historia dogmatów*, tom 2: *Człowiek i jego zbawienie*, T. Dzidek (red.), tłum. P. Rak (Kraków 200).
- SIECZKOWSKI T., «Nowy ateizm i jego wróg», *Hybris* 19 (2012) 35–57.
- SKARGA B., *Ślad i obecność* (Warszawa 2002).
- SŁOMKA M., *Ewolucjonizm chrześcijański o pochodzeniu człowieka* (Lublin 2005).
- STWORA T., «Próby interpretacji nauki o grzechu pierwotnym w świetle teorii ewolucji w teologii katolickiej», *Studia Elckie* 14 (2012) 453–468.
- SYNOWIEC J.S., *Prorocy Izraela. Ich pisma i nauka* (Kraków 1999).

- SZCZUREK J.D., *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej* (Kraków 2003).
- SZPIKOWSKI S., *Podstawy mechaniki kwantowej* (Lublin 2011).
- SZWARC K., «Wewnątrztrynitarna kenoza Boga źródłem i możliwością kenozy człowieka w świetle teologii Hansa Ursa von Balthasara», *Warszawskie Studia Teologiczne* 24 (2; 2011) 351–364.
- SZYMIK J., *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury* (Katowice – Zabki 2004).
- ŚW. AUGUSTYN *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski (Warszawa 1979).
- ŚW. AUGUSTYN *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak (Kraków 1994).
- ŚW. TOMASZ Z AKWINU *Suma teologiczna w skrócie*, tłum. F.W. Bednarski (Warszawa 2000).
- ŚW. TOMASZ Z AKWINU *Suma teologiczna, część 2: O Bogu*, tłum. P. Bełch (London 1977).
- TABACZEK M., «*Vacum Genesis* oraz spontaniczne powstanie wszechświata z niczego a klasyczna koncepcja przyczynowości oraz stworzenia *ex nihilo*», *Scientia et Fides* 7 (1; 2019) 127–162.
- TARASIEWICZ P., «Jan Paweł II wobec ewolucjonizmu», w: P. Jaroszyński (red.), *Ewolucjonizm czy kreacjonizm* (Lublin 2008).
- THOMPSON T.R., «Nineteenth-century kenotic christology: The waxing, waning and weighing of a quest for a coherent orthodoxy», w: C.S. Evans, *Exploring kenotic christology. The self-emptying of God* (Oxford 2006) 78–85.
- TILLICH P., *Prawda jest w głębi*, tłum. J.A. Łata (Wrocław 1996).
- TRONINA A., *Abraham – ojciec wierzących* (Lublin 1991).
- TUPIKOWSKI J., *Logos i prawda. Od projektu naturalnej teologii do afirmatywnej chrystologii* (Kraków 2017).
- VAWTER B., *The conscience of Israel. Pre-exilic prophets and prophecy* (New York 1961).
- VERSCHUUREN G.M. *Aquinas and modern science. A new synthesis of faith and reason* (New York 2016).
- WAAL F. DE, *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych*, tłum. K. Kornas (Kraków 2018).
- WAAL F. DE, *Wiek empatii. Jak natura uczy nas życzliwości*, tłum. Ł. Lamża (Kraków 2019).
- WAGNER H., *Dogmatyka*, tłum. J. Zychowicz (Kraków 2007).
- WEINANDY G., *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. Majewski (Poznań 2003).

- WŁODARCZYK S., *Realizacja zbawienia „dziś” w Chrystusie. Sēmeron w soteriologii Łukasza* (Lublin 1989).
- WOLASZCZYK K., *Wola życia. Myśl Pierr'a Teilharda de Chardin* (Warszawa 1986).
- WYSOCKI M., *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana* (Lublin 2010).
- ZATWARDNICKI S., *Abraham. Meandry wiary* (Poznań 2011).
- ZAWADZKI A., *Obraz i ślad* (Kraków 2014).
- ZIĘBA S., *Życie. Koncepcja emergentystyczna* (Warszawa 2013).
- ZIÓŁKOWSKI A., «Religijność Alberta Einsteina», w: J. Golbiak, K. Jasiński, W. Kotowicz (red.), *Naukowy a religijny obraz początku wszechświata i człowieka. Perspektywy dialogu* (Olsztyn 2015) 153–165.
- ŻYCHIEWICZ T., *Stare przymierze. Prorocy: Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel* (Kraków 1982).
- ŻYCIŃSKI J., *Bóg Abrahama i Whiteheada* (Tarnów 1991).
- ŻYCIŃSKI J., *Bóg i stworzenie. Zarys teorii ewolucji* (Lublin 2011).
- ŻYCIŃSKI J., *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody* (Lublin 2009).

VI. SŁOWNIKI

- BOSAK P.CZ., *Słownik grecko-polski do Nowego Testamentu* (Pelplin 2001).
- COBB J.B., *Słownik pojęć Whiteheada*, tłum. Ł. Lamża (Kraków 2016).
- GRABNER–HEIDER A. (RED.) *Praktyczny słownik biblijny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek (Warszawa 1999).
- JOUGAN A., *Słownik kościelny łacińsko-polski* (Sandomierz 2013).
- LEON–DOFOUR X., *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk (Poznań 1994).
- RAHNER K., VORGRIMLER H., *Mały słownik teologiczny*, tłum. P. Pachciarek (Warszawa 1987).