

Ewa Zalewska

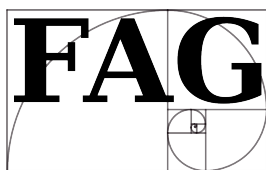
Johna F. Haughta poglądy na temat relacji nauka-religia

Filozoficzne Aspekty Genezy (Philosophical Aspects of Origin) 45, 127-160

2007/2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Ewa Zalewska

Johna F. Haughta poglądy na temat relacji nauka-religia *

John F. Haught, profesor teologii na Uniwersytecie Georgetown, jest specjalistą w dziedzinie teologii systematycznej, ale zajmuje się także zagadnieniami z zakresu kosmologii, ekologii oraz filozofii nauki. Napisał wiele książek i artykułów, dotyczących relacji między nauką a wiarą religijną. W Polsce jest on jeszcze mało znany. Do tej pory w języku polskim ukazała się jedynie książka **Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję**.¹ Głównym dziełem, w którym przedstawia on w pełni swoją teorię, jest **God after Darwin: A Theology of Evolution**.² Haught jest jednym z najbardziej znanych w Stanach Zjednoczonych teologów katolickich, którzy uznając teorię ewolucji, starają się pogodzić ją z religią. W swoich pracach sugeruje, że ewolucjonizm da się pogodzić z wszystkimi wielkimi religiami świata, sam stara się to ukazać jednak niemal wyłącznie na przykładzie religii katolickiej, czasem jedynie odwołując się do islamu. Nie próbuje on łączyć przyrodoznawstwa z religią, a jedynie uwidocznnić, iż teoria ewo-

* Recenzent: Krzysztof SZLACHCIC, Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego.

¹ John F. HAUGHT, **Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję**, przeł. Jerzy Kochanowski, WAM, Kraków 2003.

² John F. HAUGHT, **God after Darwin: A Theology of Evolution**, Westview Press, Oxford 2000.

lucji wcale nie przeczy teologicznej metafizyce, jak twierdzi znaczna większość kreacjonistów i ewolucjonistów.

1. Konflikt nauka-religia

Teoria Darwina wprowadziła spore zamieszanie w relacjach nauki i religii. Wydaje się ona na pierwszy rzut oka dyskwalifikować podstawowe założenia wiary. Wielu naukowców tak właśnie postrzega naukę po Darwinie i zdecydowanie odmawiają oni racji bytu wierzeniom religijnym. Obecnie, jak uważa William Provine, dobry naukowiec, który chce być wiarygodny, nie może być człowiekiem wierzącym, musi być materialistą.³ Z drugiej strony wielu ludzi wierzących, stając przed wyborem między prawdami religijnymi a naukowymi, opowiada się za biblijną historią i odrzuca darwinizm. John F. Haught, rozważając relacje między nauką a religią, doszedł do wniosku, że nawet po Darwinie, wcale nie musimy dokonywać wyboru między nimi, gdyż nie przeczą one sobie wzajemnie. Zdaniem Haughta bowiem, to nie sama teoria ewolucji, a filozofia materialistyczna, którą się z nią zwykle łączy, powoduje, że jest ona tak problematyczna. Wielu naukowców, ale też niektórzy konserwatywni chrześcijanie, ukazują teorię Darwina jako coś materialistycznego i ateistycznego ze swej natury. Należy jednak zauważyć, że istnieje także spora liczba teologów katolickich oraz żydowskich uważających, że nie ma większych trudności w zaakceptowaniu biologii ewolucyjnej.⁴

³ Por. William PROVINE, "Evolution and the Foundation of Ethics", w: Steven L. GOLDMAN (ed.), *Science, Technology and Social Progress*, Lehigh University Press, Bethlehem 1989, s. 261.

⁴ Por. HAUGHT, *Odpowiedzi ...*, s. 108.

1.2 Typy materializmu

Przed wszystkim należy, zdaniem Haughta, odróżnić teorię Darwina od materializmu, który często jest jej przypisywany. Zwraca on uwagę, że istnieją dwa rodzaje materializmu: metodologiczny i metafizyczny. Pierwszy z nich jest oczywistym kontekstem dla nauki, ponieważ metodologicznie musi ona być materialistyczna, to znaczy musi tłumaczyć wszelkie zjawiska naturalne bez odwoływania się do sił nadnaturalnych. Gdyby bowiem było inaczej, przestałaby być wiarygodna. Za każdym razem, gdyby miała trudności z wyjaśnieniem jakiegoś zjawiska, tłumaczyłaby je wpływem „sił wyższych”, zamiast poszukiwać wytłumaczenia naturalnego. Jednakże w sytuacji, gdy naukowcy negują zupełnie istnienie Boga, nie tylko przy okazji celów badawczych, jest to już materializm metafizyczny.⁵ Oparty jest on na założeniu, że wszystko, co istnieje, ma swoje źródło w nieożywionej, bezmyślnej materii. Wedle tego założenia to, co rzeczywiste, jest ostatecznie samą materią, zaś ani świat duchowy, ani Bóg, ani jakikolwiek ostateczny cel wszechświata nie istnieją.

Materializm metafizyczny poddaje Haught ostrej krytyce, gdyż jest on, jego zdaniem, połączeniem nauki z metafizyką, a więc z założeniami zupełnie dla niej obcymi, i jako taki stoi pod znakiem zapytania nie mniej niż naukowy kreacjonizm, łączący Księgę Rodzaju z wątpliwą informacją naukową. Połączenie przyrodoznawstwa z wierzeniami, czy to religijnymi, czy materialistycznymi, uniemożliwia nawiązanie jakiegokolwiek sensownego dialogu między materialistycznymi ewolucjonistami a kreacjonistami. Haught uważa, że nie można łączyć nauk przyrodniczych z przesłankami metafizycznymi. Chociaż każdy zapewne ma swoje własne preferencje metafizyczne, w żadnym wypadku nie powinny one jednak stać się częścią samego przyrodoznaw-

⁵ Haught w stosunku do pojęcia materializmu metafizycznego używa zamiennie terminu „materializm naukowy”, a ponieważ niejednokrotnie materializm utożsamiany jest z naturalizmem (jak w przypadku Phillipa JOHNSONA, „Position paper on Darwinism”, 1989, www.apologetics.org/articles/positionpaper.html), dlatego czasem używa także i tego drugiego terminu.

stwa. Gdy autorzy tacy jak Dawkins, Dennett czy Gould sugerują, że ewolucja była czysto materialistycznym, bezcelowym procesem, nakładają własne przekonania natury metafizycznej na dane naukowe. Ponieważ sami łączą materializm z ewolucjonizmem, nie mają prawa krytykować kreacjonistów za fuzję przyrodoznawstwa ze starożytnymi tekstami biblijnymi.⁶

Materializm naukowy przypomina religię i może być nazywany systemem wierzeń, ponieważ systematycznie odpowiada na wiele takich samych, podstawowych pytań, na jakie odpowiada także religia: Skąd pochodzimy? Dokąd zmierzamy? Jaka jest głębsza natura rzeczywistości? Jaka jest nasza prawdziwa tożsamość? Czy istnieje coś trwałego i niezniszczalnego? itp. Odpowiedź na wszystkie te pytania, według naukowego materializmu, koncentruje się wokół pojęcia „materii”.⁷

1.3 Biblia a nauka

Według Haughta, by pogodzić naukę z religią, trzeba odejść od biblijnego literalizmu, jaki znajdujemy u kreacjonistów. Uważają oni, że Bóg stworzył świat dokładnie w taki sposób, jaki przedstawiony jest w Księdze Rodzaju. W Biblii doszukują się prawd naukowych na temat świata. Odrzucają więc teorię ewolucyjną jako naukowo błędną, a oferują w zamian Pismo Święte, będące źródłem alternatywnej „naukowej” teorii stworzenia życia.⁸ Ponieważ nikt dotąd nie zaobserwował przejścia jednego gatunku organizmów w drugi, twierdzą, że teoria bezpośredniego stworzenia gatunków przez Boga jest co najmniej tak samo naukowa jak darwinizm.

⁶ Por. HAUGHT, *Odpowiedzi ...*, s. 144-145.

⁷ John F. HAUGHT, *Science and Religion: from conflict to conversation*, Paulist Press, New Jersey 1995, s. 33-34.

⁸ Por. np. Duane GISH, *Evolution: The Challenge of the Fossil Record*, Creation-Life Publishers, El Cajon 1985.

Omawiany autor uważa, że literalne odczytywanie świętych tekstów trywializuje je, zaś umieszczanie ich w świeckim kontekście i na tym samym poziomie co wykład naukowy, podważa ich religijne znaczenie. Nie dopuszcza on także, by biblijna wizja stworzenia miała być wykładana w szkołach na lekcjach przyrodoznawstwa na równi z teorią Darwina, czego domagają się kreacjoniści. Stanowiłoby to zagrożenie dla integralności nauki, ale także poniżałoby samą religię.

Umieszczanie świętych tekstów na tym samym poziomie, co współczesna biologia ewolucyjna, oraz sytuowanie ich w konkurencji z naukami przyrodniczymi, przekazywanymi w klasie, wywołuje wśród uczniów wrażenie, że Biblia jest ze swej istoty zbiorem informacji, podobnym do nauk przyrodniczych. Oprócz tego, przybliżanie uczniom biblijnych opowieści o stworzeniu na lekcjach przyrody prowadzi w sposób ukryty do profanacji czcigodnych pism, których celem jest otwarcie nas na tajemnicę, a nie poszerzenie zasobu naszej wiedzy przyrodniczej.⁹

Haught zauważa, że autorzy tekstów biblijnych nie mieli pojęcia o współczesnym przyrodoznawstwie, dlatego więc nie możemy uważać Pisma Świętego za podręcznik naukowy, jak to próbują robić kreacjoniści. Zawarte tam symbole i metafory mają za zadanie wprowadzić nas w świat ducha o wiele głębiej, niż czyni to literalizm, zaś dosłowne traktowanie jego języka unicestwia religijny przekaz w nim zawarty.

Kreacjonizm zatem rozprasza skupienie się na głębszym rozumieniu biblijnego tłumaczenia aktu stworzenia: jego umownych metafor, jego fundamentalnego przesłania, że świat jest darem i że stosowną ludzką odpowiedzią na ten dar jest wdzięczność i zaufanie.¹⁰

⁹ HAUGHT, *Odpowiedzi ...*, s. 103-104.

¹⁰ HAUGHT, *Science and Religion...*, s. 53.

Biblia, zdaniem Haughta, dostarcza nam prawd głęboko religijnych nawet mimo faktu, że nie jest poprawna z naukowego punktu widzenia. Pismo Święte nie mogło być napisane zgodnie ze standardem współczesnych nauk, gdyż gdyby tak było, wielu ludzi w przeszłości nie miałoby zeń żadnego pożytku. Natomiast w momencie, gdy jest ono napisane językiem poetyckim, pełnym metafor, jego przesłanie ma wymiar ponadczasowy. Każdy człowiek, zarówno niegdyś, jak i obecnie, może czytając je poczuć, jakby było adresowane specjalnie do niego. Kreationiści sytuują często teksty biblijne w czasowo uwarunkowanej strukturze nowoczesnej wiedzy. Nie starają się nawet brać pod uwagę historycznego i kulturowego kontekstu tych pism, obciążają je wymogami dzisiejszej nauki.

Według amerykańskiego filozofa powinniśmy bez wątplenia uznać, że przekaz biblijny nie jest tym samym, co nauki przyrodnicze. Wyraźnie zaznaczał to już papież Leon XIII w swojej encyklice „*Providentissimus Deus*”. Przestrzegając tam, by w tekstach biblijnych nie doszukiwać się informacji przyrodniczych, dzięki temu bowiem możemy zapobiec intelektualnym rozterkom.¹¹ Nie wszystko, co sami opowiadamy innym, działo się tak, jak to przedstawiamy. Czasami bowiem dla potrzeb wniosków, które ktoś ma wyciągnąć z naszej opowieści, przedstawiamy wydarzenia inaczej, w innej kolejności, metaforycznie. Podobnie jest z Biblią. Ma ona nas uczyć właściwego życia. Nie jest ani podręcznikiem historii, ani biologii, ani też żadnej innej nauki. Nie możemy zatem traktować jej w taki sposób.

Zamiast tego powinniśmy pojmować Bożą rzeczywistość i religijne znaczenie ewolucji jako *ostateczny* poziom wytlumaczenia, którego czyste przyrodnictwo z zasady nigdy nie spenetruje.¹²

¹¹ Por. LEON XIII, „*Providentissimus Deus*”, 18 XI 1893r., www.biblia.wiara.pl/?grupa=6&art=1117654256&dzi=1115458140&katg=.

¹² HAUGHT, *Odpowiedzi...*, s. 105.

2. Zadania religii i nauki

Haught uważa, że Darwin niechcący pomógł nam poznać sens biblijnych opowieści głębiej, niż kiedykolwiek wcześniej było to możliwe. Nauki przyrodnicze przejęły obecnie funkcję zaspokajania naszej ciekawości odnośnie tego, jaki był początek życia, my zaś, czytając Biblię, możemy wreszcie skupić się na przesłaniu religijnym, które jest przed nami ukryte, jeśli umieszczamy opowieści biblijne w opozycji do poglądów naukowych. W Biblii Haught dostrzega zawartą informację dla ludzi, że wszechświat ze swej natury opiera się na miłości i obietnicy. Dostarcza nam ona podstawy dla nadziei, a także zapewnienia, że nasz świat i wszelkie stworzenie jest dobre, mimo że przyroda potrafi ewidentnie być bezlitosna i okrutna. Możemy przypuszczać na podstawie biologii ewolucyjnej, iż niejednoznaczność stworzenia jest wynikiem niedokończonego statusu wszechświata, który podlega ciągłemu procesowi stwarzania.

Zdaniem Haughta, by móc dostrzec, jak wielkim darem dla religii jest nauka, należy zauważyć, że nie traktują one o tym samym.

[...] Nauka i religia nie należą do tego samego rodzaju gier, zatem nie ma powodu porównywać ich ze sobą. Nie powinniśmy umieszczać ich we współzawodnictwie czy konflikcie ze sobą. [...] Nauka bada świat empirycznie, podczas gdy religia wyraża ostateczny sens, przekraczający empirycznie poznawalny świat. Nauka interesuje się tym, *jak* rzeczy się dzieją w przyrodzie, religia – *dlatego* istnieje cokolwiek, zamiast niczego. Nauka mówi o *przyczynach*, religia – o *sensie*. Nauka dotyczy rozwiązywalnych *problemów*, religia – nierozwiązywalnych *tajemnic*. Nauka odpowiada na charakterystyczne pytania na temat *działania* natury, natomiast religia wyraża zainteresowanie ostatecznymi *przyczynami* świata. Nauka interesuje się określonymi prawdami; religia interesuje się wyjaśnianiem, dlaczego w ogóle powinniśmy szukać prawdy.¹³

¹³ HAUGHT, *Science and religion...*, s. 15.

2.1 Hierarchia bytów

Jeśli chcemy dostrzec, jak wiele nauka daje religii i *vice versa*, musimy, zdaniem amerykańskiego myśliciela, odwołać się do tradycyjnej wiary, że świat naturalny jest czymś w rodzaju wielkiej, wspaniałej księgi, niosącej w sobie nauczanie, które może być odczytane jedynie przez odpowiednio wtajemniczonych.¹⁴ Można się tam doszukać hierarchii różnych poziomów bytu i znaczenia. Na najniższym poziomie znajdują się byty nieożywione. Wyżej usadowiony jest bardziej nieuchwytny świat istot żywych – najpierw rośliny, zaś ponad nimi zwierzęta. Na następnym poziomie znajduje się sfera ludzkiej egzystencji, cechująca się niepowtarzalną zdolnością refleksyjnej samoświadomości, wolnego wyboru, etycznymi dążeniami i religijną tęsknotą.¹⁵ Ponad człowiekiem usytuowany jest poziom zarezerwowany dla aniołów, bytów duchowych, pośrednich między człowiekiem a Bogiem. Najwyższy zaś poziom w owej hierarchii zajmuje transcendentne, niedostępne i ostateczne źródło znaczenia całego wszechświata, czyli Bóg.

Możemy zaobserwować, jak stwierdził Haught, że im wyższy poziom hierarchii, tym trudniej jest uchwycić nam w obiektywny sposób byty, znajdujące się na nim. I tak byty nieożywione możemy stosunkowo łatwo opisać i pojąć, ale problem pojawia się już przy najprostszych bytach ożywionych. Żywe organizmy bowiem mają w sobie nieznaną jakość ożywiającą je, którą trudno wyjaśnić w terminach odpowiednich dla pozbawionych życia bytów. Ludzki umysł przysparza jeszcze większych problemów, gdyż sam do końca nie może siebie pojąć. Zawsze, gdy chcemy uchwycić go obiektywnie, wkrada się pewien stopień subiektywizmu. Całość zamyka poziom, zawierający

¹⁴ Por. Jacob NEEDLEMAN, *A Sense of the Cosmos*, E. P. Dutton Inc., New York 1976, s. 10-36.

¹⁵ Por. Ernst F. SCHUMACHER, *A Guide for Perplexed*, Harper Colophon Books, New York 1978, s. 18.

źródło znaczenia wszystkich istniejących bytów, którego rzeczywistość nigdy nie będzie w pełni możliwa do przekazania w terminach, pochodzących z któregośkolwiek niższego poziomu.¹⁶

„Hierarchiczna zasada” osadzona w religijnej mądrości niezliczonych pokoleń ludzkich uczy nas, że wyższy poziom może pojmować niższy, ale niższy poziom nie może pojąć wyższego.¹⁷

Niestety, Haught nie wspomina skąd my, ludzie – istoty znajdujące się na niższym poziomie w hierarchii bytów – możemy mieć tak obszerną wiedzę o bycie z owego wyższego poziomu. Sam Haught napisał wiele książek, w których objaśnia Bożą rolę w stwarzaniu świata, Jego naturę i plan. Jeśli jednak 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 językiem właściwym dla naszego poziomu hierarchii. Podobnie jak zwierze nie jest w stanie analizować świata z perspektywy ludzkich planów i zamiarów, tak też Haught, znajdujący się na poziomie hierarchii właściwym dla ludzi, nie jest w stanie pojąć i przedstawić zasad oraz celów działania Boga, co w swoich publikacjach zdaje się czynić.

2.2 Ewolucjonistyczna atomizacja obrazu bytów

Klasyczna hierarchiczna wizja świata, jak twierdzi Haught, umieszcza nasze krótkotrwałe życie i skończony świat, w którym żyjemy, w ogromnej, wiecznej i nieśmiertelnej rzeczywistości. W jakiś sposób chroni więc nas oraz nasz ziemski świat przed zapomnieniem i nicością, gdyż daje nam poczucie, że istnieje byt doskonalszy od nas

¹⁶ Por. HAUGHT, *God after Darwin...*, s. 76.

¹⁷ HAUGHT, *Science and religion...*, s. 84.

i wieczny, zaś my, jak i świat fizyczny, mamy jakiś skromny udział w realizacji jego planu. Darwinowska teoria ewolucji przedstawia życie, wyłaniające się z materii, i w związku z tym wydaje się wprowadzać zamęt, a nawet niszczyć hierarchiczną wizję świata.

Ewolucja [ewolucjonizm – red.] postrzega rzeczywistość raczej chronologicznie i historycznie, a nie wertykalnie. Z tej horyzontalnej perspektywy martwa i bezrozumna materia wydaje się być twórcą wszystkiego. Żadna ostra linia nie oddziela materii od życia, lub życia od umysłu. Z punktu widzenia nauk historycznych i przyrodniczych patrząc, wszystko wydaje się przekształcać w coś nowego. Ostatnie odkrycia w dziedzinie biologii molekularnej i genetyki zdają się pogłębiać wrażenie, że materia, życie i rozum mieszają się ze sobą w jednorodną ciągłość atomów.¹⁸

We współczesnym materializmie ewolucyjnym nieożywiona materia, która wcześniej znajdowała się na samym dole hierarchii, uznawana jest za byt najbardziej rzeczywisty czy fundamentalny. To z niej bowiem wyłaniają się wszelkie istoty żywe. Przy pomocy najniższego poziomu klasycznej hierarchii wyjaśnia się obecnie wszystkie inne, wyższe poziomy. Tak pojmowany świat fizyczny pozbawiony zostaje znaczenia, które dawniej dawała mu zależność od Stwórcy. Niegdyś uznawano, że to Bóg, znajdujący się na szczycie hierarchii, stworzył świat i wszystkie byty znajdujące się na niższych poziomach, a więc ich istnienie ma swoje ukryte znaczenie, przyświeca mu jakiś wyższy cel. Dzisiejszy materializm zaś powoduje, że ten najwyższy poziom nie ma dla nas tak szczególnej wagi, jak kiedyś. Obecnie więc nie mamy już powodów, by dalej uznawać jego wartość. Współczesny obraz bytów został zatomizowany. Należy jednak, zdaniem Haughta, przekroczyć literalną metodę odczytywania informacji, zawartych zarówno w Biblii, jak i w przyrodzie. Aby to zrobić, trzeba nauczyć się czytać na innym, wyższym poziomie, czyli odnaleźć głębszy sens w nich ukryty. Ewolucjonizm daje nam taką możliwość, gdyż pozwala postrzegać przyrodę, a także Biblię, na zupełnie nowych, poziomach.

¹⁸ HAUGHT, *Odpowiedzi...*, s. 44.

2.3 Rola informacji w hierarchii wyjaśnień

Wielu naukowców uważa materię za podstawę wszelkich bytów w świecie. Ich zdaniem wszystkie byty ożywione oraz świadome, czyli te, które znajdują się na wyższych poziomach hierarchii bytów niż nieożywiona materia, także można sprowadzić wyłącznie do niej. Jednakże Haught zauważa, że nie zdołamy właściwie opisać bytów, znajdujących się na wyższym poziomie przy pomocy pojęć właściwych do opisu bytów z niższego poziomu hierarchii, gdyż coś umyka nam w tak prostym tłumaczeniu. To „coś” jest po prostu „informacją”, zawartą w wyższym poziomie, a nieobecną w poziomie niższym.

Przez informację w szerokim i ogólnym sensie rozumie Haught uporządkowanie jednostek (atomów, molekuł, komórek, genów itp.) w zrozumiałe formy czy też układy. Informacja jest różna od masy i energii. Mimo to jednak z pewnością zawarta jest w naturze. Właśnie ona wpływa przykładowo na fakt, iż jedne byty są ożywione, a inne – nie. To, że informacja nie ujawnia się na poziomie atomistycznej analizy świata, nie oznacza bynajmniej, że jest mniej realnym aspektem rzeczywistości niż atomy i molekuly. Jest ukryta wewnątrz zjawisk chemicznych, fizycznych czy ewolucyjnych. Informację można by przyrównać do matematyki, gdyż obie mają pewien aspekt bezczasowości. Istnieje ona w rzeczywistej możliwości czekając, aż zostanie urzeczywistniona w czasie. Oznacza to, że stwarza materii, w której jest zawarta, możliwość stania się czymś więcej niż tylko związkiem chemicznym, czyli przykładowo – żywym organizmem.

Trzeba zauważyć, że zdaniem Haughta informacja nie jest jedynie abstrakcją, istniejącą tylko wówczas, gdy o niej myślimy, ale realną podstawą zróżnicowania bytów. Informacja sprawia, że materia przybiera taką, a nie inną formę istnienia. To dzięki niej byt, który tworzy materia, jest tym właśnie konkretnym bytem, czyli np. człowiekiem. Informację zawartą w bytach można przyrównać do Arystotelesowskich form, które sprawiają, iż materia tworzy taki, a nie inny byt.

Wielu naukowców jednak nie zgadza się mimo wszystko z twierdzeniem o istnieniu w świecie czegoś takiego jak niematerialna informacja.

Niepodatność informacji na empiryczne badanie czy mechaniczną analizę powoduje, że wydaje się ona „mistyczna”. Dlatego intelektualnie bezpieczniejsze jest dla wielu myślicieli nazywanie informacji „abstrakcją” i udzielanie statusu „rzeczywistości” tylko fizycznie określonym szczegółom, które są „przypadkowo”, mimo upływu czasu, „integrowane” w spójną całość.¹⁹

Haught uważa, że stwierdzenie o istnieniu w naturalnym świecie czegoś takiego, jak informacja, nie jest wyłącznie intuicyjne. Najbardziej oczywistym dowodem naukowym na potwierdzenie jej istnienia jest odkrycie i rozpoznanie funkcji DNA i RNA żywych komórek. Informacja jest tutaj obecna w najbardziej dosłownym sensie, czyli jako znaczenie ukryte w kodzie. Oprócz tego, że DNA jest związkiem chemicznym, zawiera również informację w postaci sekwencji czterech jednostek nukleotydowych A, T, C i G, które kodują wszelkie dziedziczne cechy organizmów żywych. Na pewnym poziomie analizy cząsteczki DNA są jedynie związkiem chemicznym. Gdy wkraczamy na wyższy poziom rozumienia, zauważamy, że można je odróżnić od określonych procesów chemicznych, działających zarówno w nich, jak i w całych komórkach żywych.²⁰ Specyficzne sekwencje tych jednostek nukleotydowych w DNA każdego żywego organizmu składają się ze struktur informacyjnych, których nie można zredukować do chemii. Stanowią one bowiem zapis informacji, dotyczący konkretnych cech danego organizmu.

¹⁹ HAUGHT, *God after Darwin...*, s. 100.

²⁰ Por. Michael POLANYI, *Knowing and Being*, University of Chicago Press, Chicago 1969, s. 225-239.

Dlatego bez zawieszania praw fizyki DNA może funkcjonować jako kod i w ten sposób odgrywać rolę informacyjną na poziomie takiego życia, o jakim mówią wszyscy biologowie.²¹

Aby przybliżyć pojęcie hierarchii wyjaśnień, Haught wykorzystał analogię Polanyi'ego.²² Wytłumaczyć ją można na przykładzie zadrukowanej kartki papieru. Najniższy poziom hierarchii zarezerwowany jest dla praw chemicznych, które wpływają na połączenie papieru i tuszu drukarskiego. Kolejny poziom tworzą słowa, reguły gramatyczne, poszczególne litery. Najwyższy zaś poziom stanowi treść, która została przekazana dzięki połączeniu owych liter w słowa, a ich zaś, przy zastosowaniu reguł gramatycznych – w zdania, w taki sposób, by stworzyć określoną informację. Komunikując określoną treść na kartce papieru, nie niszczyliśmy niższych poziomów – nie łamiemy ani praw chemicznych, ani reguł gramatycznych, tylko z nich korzystamy. Nauki chemiczne, znajdujące się na najniższym poziomie, potrafią doskonale odtworzyć nam cały proces, wszelkie reakcje, jakie zachodzą w trakcie łączenia się tuszu z papierem, ale nie są w stanie powiedzieć nam kompletnie nic na temat reguł gramatycznych, czy też informacji zawartych na stronie. Zatem przy pomocy terminów właściwych dla niższego poziomu nie jesteśmy w stanie określić wyższego poziomu hierarchii. Podobnie jest, wg Haughta, w przypadku nauk ewolucyjnych, które potrafią powiedzieć nam bardzo dużo na temat fizycznych i biologicznych zjawisk świata naturalnego, ale nie są w stanie ukazać głębszego sensu życia, który uwidacznia się dopiero przy założeniu Boskiej egzystencji. Wskazanie sensu życia jest zadaniem teologii, która może do tego celu używać częściowo także pojęć ewolucjonistycznych, ale niejednokrotnie wykracza poza nie. Bóg bowiem może być źródłem zupełnie nowych informacji na temat procesu ewolucji.

²¹ HAUGHT, *God after Darwin*..., s. 94.

²² Por. Michael POLANYI, *The Tacit Dimension*, Doubleday Anchor Books, Garden City 1967, s. 31-34.

Haught twierdzi, że jeśli przyjmiemy hierarchię wyjaśnień, nie musimy dokonywać wyboru między wyjaśnianiem świata za pomocą boskiej kreatywności a teorią ewolucji. Uważa on, że dzięki hierarchii wyjaśnień możemy wyjaśnić także proces ewolucji, zarówno na poziomie naukowym, jak i religijnym. Każda z tych dziedzin mówi coś na temat wszechświata, w którym żyjemy, jednak każda z nich przedstawia informacje o nim, które dostępne są na różnych poziomach. Wówczas, jak twierdzi Haught, dostrzec możemy celowość procesu ewolucji, który nakierowany jest na wytworzenie zróżnicowanego, a jednocześnie różnego od Boga świata.

3. Problem teodycei

Wielu naukowców zauważa pewien istotny problem z wizją stworzenia świata przez Boga. Skoro kreacja była tylko jednorazowym aktem u zarania dziejów, ewolucja kosmiczna nie jest w stanie stworzyć nic całkowicie nowego, wszystko bowiem istniało w boskim zamyśle już od wieków. Jeśli jednak tak było, skąd w procesie ewolucji tyle cierpienia i walki? Czy miłosierny i dobry Bóg mógłby być aż tak okrutny, by skazać na cierpienie i śmierć osobniki słabiej przystosowane do warunków życia, w jakie rzucił je On sam? Jeśli w taki sposób postrzegamy wizję boskiej kreacji, Stwórca wydaje się mieć skłonności sadystyczne. Stwarza On osobniki nieprzystosowane do życia, a później patrzy, jak cierpią i giną. W żaden sposób obraz ten nie pasuje do religijnej wizji miłosiernego, litościwego Boga. Haught zauważa jednak, że powinniśmy zmienić trochę nasz sposób postrzegania boskiego aktu kreacji, gdyż wcale nie musiał on mieć miejsca jednorazowo u zarania dziejów.

3.1. Metafizyka przyszłości

Amerykański filozof odwołuje się do Teilharda de Chardin, który stwierdził, że teoria ewolucji nie pozwala nam myśleć o Bogu jako napędzającym, czy też determinującym świat „od tyłu”, z przeszłości, ale raczej jako przyciągającym świat ku sobie „z przodu” (*ab ante*), z przyszłości.²³

[...] Gdyby jakiś Chrystus Wszechświata pozytywnie i konkretnie nie jawił się u kresu ewolucji takiej, jaką dziś odkrywa myśl ludzka, ewolucja ta byłaby chimeryczna, niepewna [...].²⁴

Bóg jest tak doskonały, że świat nie może się oprzeć Jego perfekcji i dobrowolnie ku Niemu podąża. Materia zaś w ciągu kosmicznej i biologicznej ewolucji (czyli owemu dążeniu do Boga) staje się coraz bardziej złożona, przy równoczesnym, proporcjonalnym wzroście jej centralizacji, uświadomienia i wolności. Staje się ona zatem coraz bardziej uduchowiona.

Teilhard wyrażał potrzebę nowej metafizyki, w której będziemy mogli umieścić nasze rozumienie nauki ewolucyjnej, gdyż metafizyka materialistyczna powodowała, że naukowcy nie dostrzegali przynieszonej przez ewolucję nowości.²⁵ Wszystkie bowiem nowopowstałe gatunki i tak sprowadzane były do pierwotnej materii, nie miały więc statusu zupełnie nowych. Metafizycznie właściwe, zdaniem Teilharda, tłumaczenie wszechświata, w którym występuje ewolucja, wymaga

²³ Por. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Christianity and Evolution*, z jęz. fran. przeł. Rene Hague, Harcourt Brace & Co., New York 1969, s. 240.

²⁴ Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, przeł. Mieczysław Tazbir i Konrad Waloszczyk, Pax, Warszawa 1985, s. 155.

²⁵ Mówiąc o nowości, Teilhard de Chardin miał na myśli nowe, coraz bardziej złożone, ale i świadome organizmy, wyłaniające się w procesie ewolucji, ale także nowe oblicze świata, które co dzień, co chwilę ulega zmianom.

transcendentnej siły przyciągania, by wyjaśnić tendencję materii do rozwoju w kierunku pojawienia się życia, umysłu i ducha. Ta boska „siła”, czy inaczej „Omega”, którą Teilhard identyfikował z Bogiem, nigdy nie miała być traktowana jako ściśle naukowe wytłumaczenie. Teilhard nie traktował Boga jako „zapychacza luk”, istniejących w wyjaśnieniu naukowym. Pragnął on odnaleźć „metafizykę przyszłości”. Dotychczas, jego zdaniem, naszą religijną kontemplację determinowała metafizyka „esse” („bycia”), która ukrywa fakt ciągłego „stawania się” natury i jej nieustannego zmierzania w kierunku przyszłości. Zdaniem Teilharda skupianie uwagi na „byciu” może wydawać się odpowiednie tylko przy założeniu, że kosmos jest niezmienny. Jednakże teoria ewolucji sprawia, że pojmujemy rzeczywistość nieco inaczej, kładąc przy tym większy nacisk na przyszłość i związane z nią zmiany. Słowo „Bóg” powinno zatem oznaczać dla nas transcendentny przyszły horyzont, pociągający cały wszechświat ku celowi, który nadal jest w trakcie realizacji. Zdaniem Haughta, Teilhard miał właśnie to na myśli twierdząc, że Bóg musi być dla nas mniej Alfą, a bardziej Omegą. Haught w zupełności zgadza się z tą wizją. Należy jednak także, jak sądzi, odwołać się do tradycji religijnej, w której Jürgen Moltmann twierdził, że w ujęciu biblijnym słowo „Bóg” znaczyło przede wszystkim „Przyszłość”,²⁶ a jezuita Karl Rahner mówił o Bogu jako o „Absolutnej Przyszłości”.²⁷ Zatem nasze rozumienie ewolucji musimy, w opinii amerykańskiego filozofa, usytuować w obrębie „metafizyki przyszłości”.

[...] Przez „metafizykę przyszłości” rozumiem po prostu filozoficzne wyrażenie intuicji – przypuszczalnie religijnej z pochodzenia – że wszystkie rzeczy otrzymują swoje istnienie od niewyczerpalnie pomysłowej „przyszłości”, którą możemy nazwać Bogiem i że kosmiczna przeszłość i terażniejszość dostają w pew-

²⁶ Por. Jürgen MOLTSMANN, *The Experiment Hope*, z jęz. niem. przeł. M. Douglas Meeks, Fortress Press, Philadelphia 1975, s. 48.

²⁷ Por. Karl RAHNER, *Theological Investigation*, Vol. VI, z jęz. niem. przeł. Karl and Boniface Kruger, Helicon, Baltimore 1969, 59-68.

nym sensie swój status od tej zawsze przybywającej, ale też zawsze nieosiągalnej przyszłości.²⁸

Paul Tillich opisywał metafizykę przyszłości jako codzienne pojawianie się „nadchodzącego porządku”, który zmienia teraźniejszy porządek.²⁹ Ów nadchodzący porządek Haught nazwa właśnie Bogiem. Stwórca tak bardzo chciał mieć obiekt swojej miłości, że powołał do istnienia świat. Ponieważ jednak kochać mógł tylko byt zupełnie od siebie różny, powołał do istnienia świat niezróżnicowany oraz nieuduchowiony i ofiarował mu wolność w wyborze dalszej drogi rozwoju, dał mu możliwość samokreacji. Owo powołanie świata do istnienia nie jest w koncepcji Haughta ostatecznym aktem kreacji, ale jedynie jego początkiem, stwarzanie trwa bowiem do chwili obecnej. Świat mógł w toku samorozwoju podążać w dowolnym kierunku, ale Bóg na tyle go pokochał, że dał mu obietnicę nowości. Jest ona gwarancją tego, że świat będzie się stale rozwijał w kierunku coraz większej różnorodności (poprzez powstawanie nowych gatunków) oraz uduchowienia i uświadomienia po to, by stać się godnym partnerem dla Boga. Obietnica ta zatem ciągle się wypełnia, każdego dnia mamy do czynienia z nowością, gdyż to, co wczoraj jeszcze było przyszłością, dziś staje się teraźniejszością, a stworzenia, które jeszcze niedawno były zupełnie nieświadome (np. rośliny, zwierzęta) obecnie rozwinęły samoświadomość (człowiek).

Wystarczy nam, jak sugeruje Haught, nawet krótka refleksja, byśmy doszli do wniosku, że przeszłość już odeszła i w żaden sposób nie jesteśmy w stanie jej odzyskać, natomiast teraźniejszość znika, zanim zdążymy ją złapać. Przyszłość zaś stale przychodzi, przynosząc ze sobą zupełnie nowe możliwości. Haught ukazuje przeszłość i teraź-

²⁸ HAUGHT, *God after Darwin...*, s. 119; por. też: Hans KÜNG, *Eternal Life*, z jęz. niem. przeł. Edward Quinn, Doubleday & Co., New York 1984, s. 213-214.

²⁹ Por. Paul TILlich, *Shaking of the Foundations*, Charles Scribner's Sons, New York 1996, s. 27.

niejszość jako ograniczone i skończone. Przyszłość zaś postrzega jako nieskończoną i bezgraniczną, a w związku z tym boską.

Wydaje się nam, mówi Haught, że przeszłość i teraźniejszość są bardziej rzeczywiste niż przyszłość, gdyż ta jeszcze nie miała miejsca. Dopóki patrzymy wstecz na kosmiczną przeszłość jako coś, co jest najbardziej fundamentalne, nie dostrzegamy, że to przyszłość nadaje sens światu. Metafizyka przyszłości pozwala nam poznać głębszy sens darwinowskiej nauki.³⁰ Proces ewolucji w tym świetle jest dążeniem do osiągnięcia przez świat maksymalnej różnorodności oraz uduchowienia tak, by mógł stać się godnym partnerem dla Boga, a dzięki temu w pełni się z Nim zintegrować.

3.2. Warunki zaistnienia życia

Metafizyka zawsze jest kwestią wiary, jednakże metafizyka przyszłości, zdaniem Haughta, pozwala doskonale wyjaśnić trzy kosmiczne warunki, które muszą być spełnione, by mogło zaistnieć życie – przypadek, prawa oraz czas. Pierwszy z nich interpretowany jest przez teologię jako sygnał fundamentalnej, naturalnej otwartości na nowe stwarzanie. Przypadkowość nie jest jedynie sposobem ukrycia jeszcze niezrozumiałej konieczności, jest otwarciem się na przyszłość. Przypadek jest nieukierunkowanym zdarzeniem w historii naturalnej, kształtującym ewolucję w nieprzewidywalny sposób. Aby na drodze ewolucji mogło zaistnieć życie oraz każdy kolejny nowy gatunek, muszą mieć miejsce przypadkowe, niezaplanowane zdarzenia, takie jak połączenie związków chemicznych, które doprowadziło do zaistnienia pierwszej komórki żywej, ślepe mutacje genetyczne, umożliwiające przystosowanie organizmu do środowiska, czy też wszelkie zmiany klimatyczne, uderzenia asteroidów itp. Przypadkowe zdarzenia są, zdaniem amerykańskiego filozofa, cechą charakterystyczną dla każdego wszechświata otwartego na nowość. Dzięki przypadkowości nie

³⁰ Por. HAUGHT, *God after Darwin...*, s. 120-123.

możemy przewidzieć kolejnych wytworów natury. Istnienie praw jest jednym z poziomów naturalnej struktury świata i jest bardzo istotne dla zaistnienia w nim nowości. W opinii Haughta ewolucyjna nowość nie może pojawić się w zupełnym chaosie, gdyż nie można by było odróżnić tego, co nowe od starego. Czas jest trzecim warunkiem zaistnienia życia. Skoro ewolucja zależy od przypadku, potrzeba ogromnej ilości czasu, aby metodą prób i błędów wykształciły się osobniki tak przystosowane, by mogły przetrwać i wydać na świat potomstwo. Urzeczywistnienie się przyszłości pozwala terażniejszości przejść w nieodwracalną przeszłość, nowe momenty mogą przyjść w miejsce starych. Przeszłość, w której nauka szuka wyłącznie wyjaśnienia terażniejszości, jest jedynie pozostałością otwartości natury na przyszłość, która się już urzeczywistniła.³¹

3.3 Wolność świata i obietnica nowego stworzenia

Haught mówi, że w procesie ewolucji Bóg dał światu wolność, by ten mógł stać się czymś innym niż Stwórca. Pozwolił On światu, by podążał swoją drogą, nienarzucaną przez Boga, ale znaną Jemu na równi z nieskończoną ilością innych dróg, którymi mógł podążać świat w swym rozwoju. Stąd też pojawia się miejsce w boskim świecie na cierpienie i wymieranie gatunków w procesie ewolucji.

Wolność świata, o której mówi Haught, wydaje się jednak ograniczona. Bóg pozwolił światu wybrać jedną z niezliczonej ilości dróg, ale wszystkie te drogi prowadzą właśnie do Niego. Świat ma w swej wolności narzucony cel, do którego dojdzie, sam zaś decyduje jedynie, kiedy i którą drogą. Nie można więc mówić o pełnej wolności, jaką Bóg obdarzył świat, skoro ten nie ma możliwości podążania w jakąkolwiek inną stronę.

³¹ Por. tamże, s. 130-136.

Haught jednak wszelkie cierpienie, związane z przypadkowymi mutacjami, tłumaczy ową wolnością, jaką Bóg obdarzył świat. Przypadki, czyli nie ukierunkowane zdarzenia w historii naturalnej, mogą kształtować ewolucję w nieprzewidywalny sposób tylko dzięki czasowi, który jest darem od Boga, jawiącego się jako przyszłość świata. Po to, by umożliwić światu stanie się samym sobą, odrębnym od Stwórcy, dał mu możliwość samokreacji oraz potrzebny do tego czas.

W perspektywie wiary te miliardy lat kosmicznej ewolucji widziane są przez pryzmat biblijnej obietnicy nowości stworzenia. Ani nauka, ani wiara nie mogą przewidzieć obecnie szczegółów kosmicznej przyszłości, ale nauka – zwłaszcza po Darwinie i Einsteinie – ukazuje wszechświat jako otwarty na nieprzewidywalną przyszłość. Wszechświat, według Haughta, nie jest wieczny, nie jest zestawem abstrakcyjnych praw. Jest raczej twórczym projektem ciągle jeszcze nieskończonym, a przez to stale mającym przyszłość.³²

Haught sądzi, że niemądrze jest myśleć o nowych zdarzeniach jako o wyniku wyłącznie przeszłych zdarzeń. Nowość musi, oczywiście, wynikać z połączenia z tym, co jest i co było, gdyż inaczej nie uchwycilibyśmy jej jako czegoś prawdziwie nowego. Nowe możliwości pojawiają się jednak wyłącznie ze strefy czasowej, jaką nazywamy przyszłością. To bowiem w przyszłości tkwią możliwości, przeszłość zaś jest jedynie historią urzeczywistnienia się tego, co niegdyś było jedynie przyszłą możliwością.

Jeśli jednak to przyszłość decyduje o nowości, niezrozumiały staje się wpływ mutacji genetycznych na jej zaistnienie. Mutacje bowiem, które, jak twierdzą ewolucjoniści, wpływają na wyodrębnianie się nowych gatunków, zdarzają się stopniowo, w przeciągu długiego okresu czasu. Jednakże w momencie powstania nowego gatunku, ogromna ilość tych mutacji, należy już do przeszłości. A zatem, jeśli trzymać się teorii Haughta, mutacje nie mogą mieć istotnego wpływu na po-

³² Por. tamże, s. 147-153.

wstanie owego gatunku, gdyż gdyby tak było, odpowiedzialna byłaby za to sfera czasowa, jaką nazywamy przeszłością.

Biblijna wizja obietnicy, o której mówi Haught, zakłada, że przyszłość, choć jeszcze obecnie niezaktualizowana, jest najbardziej realna ze wszystkich wymiarów czasowych. Przyszłość jest wybitnie rzeczywista nie tylko dlatego, że zawsze demaskuje, iż każdy obecny moment prześlizguje się do przeszłości, ale ostatecznie dlatego, że jest rzeczywistością, z której Bóg odnawia świat.³³ Bóg bowiem, zdaniem Haughta, znajduje się w przyszłości i sam jest Absolutną Przyszłością, która pociąga ku sobie ewoluujący świat.

Ewolucjonizm, według amerykańskiego filozofa, umożliwił nam głębsze spojrzenie na rolę Boga w stwarzaniu świata. Bóg działający przede wszystkim „z przodu”, z przyszłości, obiecuje światu odnowienie, które cały czas się urzeczywistnia w procesie ewolucji.

Refleksja nad procesem ewolucji pomogła teologii wydobyć głęboko biblijne rozumienie Boga, czyli Kogoś, kto związany jest ze światem jako dawca obietnic, które dopiero się spełniają. Bóg przychodzi do niedokończonego świata z przyszłości i stamtąd tworzy go na nowo.³⁴

Bóg działając na świat z przyszłości, choć bezpośrednio nie ingeruje w jego ewolucję, jednak nakłania go do ciągłego rozwoju, ofiarowując mu siebie. Świat ma wolność w wyborze drogi, ale oczywiste jest, że którejkolwiek z dróg nie wybierze, będzie dążył do ideału, czyli Boga po to, by w końcu zjednoczyć się z Nim jako swoją Absolutną Przyszłością.

³³ Por. Jürgen MOLTSMANN, *The Coming of God: Christian Eschatology*, z jęz. niem. przeł. Margaret Kohl, Fortress Press, Minneapolis 1996, s. 259-295.

³⁴ HAUGHT, *Odpowiedzi...*, s. 75.

3.4 Kenoza Boska

Haught uważa Boga za „kenotyczną”, czyli samoupokarzającą się miłość. Takie rozumienie Boga chrześcijanie mogą zaakceptować tylko uwzględniając historię wcielenia Chrystusa.

Bóg w swoim stworzeniu i odkupieniu zaakceptował ograniczenie, jakim jest skończoność Jego własnej Osoby. W słowach Nowego Testamentu „unizył się, przyjął postać sługi”. Bóg zaakceptował ograniczenie ludzkiego życia, jego cierpienie i śmierć, ale robiąc to, nie przestał być Bogiem. Bóg Stwórca wybrał życie jako stworzenie. Bóg, który w swej wieczności stoi poza ograniczeniami ludzkiego życia, w pełni zaakceptował te ograniczenia.³⁵

Bóg tak bardzo ukochał świat, że upokorzył się, przybierając postać ziemską po to, by odczuć „osobiście” cierpienie, istniejące w świecie i stać się jego częścią. Ukrzyżowanie Jezusa ukazuje zaś symbolicznie wycofanie się Boga ze świata, ukrycie się, by poza Nim świat mógł zaistnieć jako od Niego odrębny i niezależny. Ten kenotyczny obraz Boga, niedostępny dla filozoficznej i naukowej racjonalności jako takiej, sprawia, że kosmiczna całość staje się, zdaniem Haughta, zaskakująco zrozumiała. Stwórca nie kontroluje ewolucji, zależy ona raczej od bezmyślnej loterii, niż od potężnego aktu wszechmocnego Boga. By móc najpełniej kochać świat, pozwolił na to, by ten stał się od Niego niezależny. Świat ten prezentuje nam właśnie obecny ewolucjonizm naukowy.

Przypadkowość, walka i pozorna bezcelowość, które ewolucjonizm ukazuje, mają znaczenie, jak twierdzi Haught, tylko przy założeniu, iż wszechświat zbudowany jest z miłości. Wszelkie zło istniejące w ewolucji kosmicznej nie zwalnia nas z powinności czynienia dobra, gdyż zło jest skutkiem dążenia świata do różnorodności, która jest wy-

³⁵ Donald DAWÉ, *Mystery and Promise: A Theology of Revelation*, Liturgical Press, Collegeville 1993, s. 13.

razem piękna. Pojęcie Boga jako miłości dostarcza ostatecznego wyjaśnienia ewolucyjnego charakteru natury.³⁶ Istnienie przypadkowości, walki, a także pozorną bezcelowość ewolucji można zrozumieć i pogodzić z istnieniem Boga tylko wtedy, gdy przyjmiemy, że są one wynikiem wolności świata w wyborze własnej drogi. Bóg nie chce światu niczego narzucać, dlatego też w nim nie ingeruje. Według Haughta zło wydaje się wynikiem miłości Boga i Jego poszanowania dla wolności świata. Tak bardzo bowiem pokochał On świat, że nie chce wtrącać się w jego samokreację i dlatego pozwala mu również popełniać błędy. Cierpienie, zło i ginięcie w toku ewolucji wielu gatunków i nieprzystosowanych osobników były skutkiem ubocznym w postępującym procesie ewolucji. Tak tę sprawę postrzegał Teilhard de Chardin:

W ewolucyjnej koncepcji wszechświata problem zła nie tylko daje się rozwiązać, lecz właściwie staje się nieistotny (pod względem rozumowym, choć może nie pod względem uczuciowym); przestaje być problemem. [...] Na mocy niewzruszonych praw statystycznych jest fizyczną niemożliwością, by na różnych poziomach wszechświata (przed-życie, życie-świadomość refleksyjna), czyli w łonie mnogości, podlegającej procesowi porządkowania i organizowania się, nie pojawiały się tu i ówdzie symptomy nieporządku i dezorganizacji. W układzie, który kształtuje się „po omacku”, jest rzeczą nieuniknioną (na mocy praw wielkich liczb), że za każdy krok w kierunku ładu trzeba płacić niepowodzeniami, przypadkami zakłóceń i dysharmonii – w proporcji zależnej od pewnych współczynników kosmicznych, niemożliwych do ustalenia.³⁷

Organizmy, które wyginęły na przestrzeni dziejów były, zdaniem Haughta, przeszkodą w procesie dalszego rozwoju świata. Gdyby bowiem osobniki słabsze, źle przystosowane do życia, nie zostały skazane na wymarcie, proces dążenia świata do coraz większej złożoności organizmów (a co za tym idzie intensyfikacji piękna i różnorodności) byłby zaburzony. Haught sugeruje, że jeśli w procesie ewolucji jed-

³⁶ Por. HAUGHT, *God after Darwin...*, s. 174.

³⁷ Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Człowiek i inne pisma*, przeł. Janina i Grzegorz Fedorowscy, Wanda Sukiennicka, Mieczysław Tazbir, Pax, Warszawa 1984, s.270-271.

nostki słabsze byłyby faworyzowane, życie po prostu przestałoby istnieć.

4. Etyka i ekologia po Darwinie

Mogłoby się wydawać, że teoria ewolucji uderza w ludzką etykę. Skoro bowiem wszyscy jesteśmy tylko zwierzętami, dlaczego mamy zachowywać się inaczej niż one? W naturze rządzi prawo silniejszego, zatem może i my powinniśmy stosować je w naszym życiu, zamiast przejmować się zasadami etycznymi, które odziedziczyliśmy po religijnych przodkach? Wydawać się może, że ewolucja pozbawia nasze życie jakiegokolwiek znaczenia. Zaś bez niego nasze wartości i normy moralne nie są nic warte.

Zdaniem Haughta, jeśli będziemy przekonani, że wszechświat jest ostatecznie absurdalny, to możemy nie być w stanie zdobyć się na żadną szlachetność. Jedynie przekonanie, że jego rozwój, który dostrzegamy w procesie ewolucji, jest nakierowany na jakiś wyższy cel, może dać głębię naszemu indywidualnemu znaczeniu. Tylko religia pozwala nadać prawdziwy sens i cel życiu.³⁸

Wielu myślicieli uważa jednak, iż religia nie jest potrzebna etyce. Niewierzący ludzie bowiem prowadzą częstokroć wzorcowo moralnie życie. Zatem zarówno wierzący, jak i niewierzący, mogą być bardzo etycznymi ludźmi. Haught twierdzi jednak, że nawet w ciągu jednego pokolenia ludzkie aspiracje etyczne mogą przywędnać lub nawet zupełnie umrzeć, chyba że są osadzone na wierze w to, iż wszystko, co istnieje razem z fizycznym wszechświatem, jest ucieleśnieniem wyższego znaczenia, misji nadanej mu przez Boga. Nie oznacza to jednak, jak twierdzi Haught, że by być głęboko moralnym, trzeba wierzyć. Oznacza to jedynie, że bez wiary w Boga łatwiej można zatracić sens naszych moralnych wartości. Tylko bowiem religijne przekonanie, że

³⁸ Por. tamże, s. 157.

wszechświat w jakiś sposób ma sens, może podtrzymać przez wieki ludzkie dążenie do dobra.

4.1 Teoria samolubnego genu

Współczesna psychologia ewolucyjna i socjobiologia starają się pokazać, że możemy czerpać moralne instynkty z darwinowskiego obrazu wszechświata, choć natura sama w sobie jest wewnętrznie bezcelowa i amoralna. E.O. Wilson i M. Ruse uważają, że idee etyczne są ewolucyjnymi mechanizmami adaptacyjnymi, prowadzącymi nas do współpracy z innymi, dzięki czemu nasze geny trwają z pokolenia na pokolenie. Innymi słowy, etyka ma być tylko funkcją samolubnych genów.³⁹

Teoria samolubnego genu głosi, że istoty żywe są wehikulami zapewniającymi przetrwanie swoim genom. Zwierzę – to robot wyposażony w mózg, oczy, ręce, ukształtowany według osobniczego wzorca i sterowany właściwymi dla każdego osobnika instrukcjami. Ma to duże znaczenie, bo wraz ze śmiercią zwierzęcia – na przykład na skutek zjedzenia przez inne zwierzę – ten unikalny wzorzec ginie. Tak więc tylko te geny trafią do przyszłych pokoleń, które tak zaprogramowały swojego robota, by uniknął przedwczesnego pożarcia przez innego robota i zdążył wydać na świat potomstwo.⁴⁰

Taka interpretacja zaprzecza, by nasze wartości moralne były zakorzenione w jakimkolwiek transcendentnym źródle wartości. Według Ruse'a i Wilsona moralność, czy też może raczej nasza wiara w nią, jest tylko adaptacją, wspomagającą naszą reprodukcję. Etyka sama jest

³⁹ Por. Michael RUSE, Edward O. WILSON, „The Evolution of Ethics”, w: James HUCHINGSON (ed.), **Religion and the Natural Sciences**, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1993, s. 308-311.

⁴⁰ Richard DAWKINS „Wehikul przeżycia”, w: John BROCKMAN (ed.), **Trzecia kultura**, CIS, Warszawa 1996, s. 100.

zaś iluzją. Etyczne zasady działają tylko dlatego, że prowadzą nas wbrew naszym samolubnym impulsom do korzyści długoterminowych, czyli przetrwania grupy, aby nasze geny mogły się wielokrotnie mnożyć. Natura ludzka pozwala nam myśleć, że to jest obiektywny moralny kod, któremu wszyscy podlegamy. Jednakże nie dotyczy to wyłącznie naszego gatunku. Wszystkie pozostałe także zaopatrzone są w różnego rodzaju mechanizmy, zapewniające przetrwanie genów.

Socjobiologiczna próba wyjaśnienia moralności i religijności ludzkiej, zdaniem Haughta, jest przejawem „genetycznego sofizmu”, logicznie niedopuszczalnego przejścia od tego, co „jest”, do tego, co „powinno być” w dziedzinie ludzkiej etyki.

Polega on na nielogicznym złożeniu, że możemy adekwatnie wyjaśnić dane zjawisko, jeśli wiemy, jak do niego doszło. Jest to sofizmat, dlatego że ignoruje możliwość rozwoju i transformacji dokonujących się w czasie. Pytanie o to, w jaki sposób pojawiły się cnoty moralne i poglądy religijne różni się logicznie od kwestii, czy są one prawdziwe, czy też nie.⁴¹

Socjobiologowie utrzymują, że zarówno etyka, jak i religia pojawiły się jako jeden z mechanizmów samozachowawczych ludzkich genów. Dlatego też uważają oni, że nie mogą być prawdziwe. Jednakże nawet jeśli przyjmujemy, że rzeczywiście religia i etyka mają korzenie biologiczne, zdaniem Haughta, przeskakiwanie od biologicznego wytłumaczenia ich źródeł do stwierdzenia, że są one złudne, jest błędem logicznym. Dziwne by było, gdyby Bóg pozwolił na to, by nasza chęć oddania mu czci była biologicznie nieadaptacyjna. Gdyby było tak, że religia czy też etyka prowadzą do eliminacji naszych genów, one same nie mogłyby przetrwać.

Zamiast szukać powodów dobrego zachowania w bezcelowych mechanizmach genetycznej adaptacji, powinniśmy raczej, jak twierdzi Haught, pielęgnować bardziej potrzebne dziś poczucie, że moralne ży-

⁴¹ HAUGHT, *Odpowiedzi...*, s. 54.

cie i wiara religijna ma jakieś inne podłoże i nie jest wyłącznie jednym ze sposobów przystosowania naszych genów do przetrwania w świecie. Jeśli zaś chcemy to osiągnąć, musimy znaleźć alternatywę dla socjobiologii.

4.2 Dualizm psychofizyczny

Alternatywą dla socjobiologii mógłby być starożytny religijny dualizm, który dzielił rzeczywistość na materię i ducha. Dualizm ów wskazywał, że my, ludzie, jesteśmy istotowo duchowymi stworzeniami, tylko przez przypadek uwięzionymi w ciałach materialnych. To, co duchowe w człowieku, jest lepsze od materii, która jest odpowiedzialna za złe uczynki. Z takiej perspektywy moralne życie nie musi mieć najmniejszego powiązania z wszechświatem. Moralność wówczas staje się sposobem walki duszy z materią. Bóg miał umieścić nas w materialnym wszechświecie, by nauczyć nasze dusze siły przez ich oczyszczenie się z materii. Ciało i rzeczy ziemskie są jedynie źródłem pokus, które powinniśmy zdecydowanie odrzucać.

Dualizm psychofizyczny może prowadzić do zupełnego ignorowania stanu środowiska w świecie doczesnym. Skoro bowiem przeznaczeni jesteśmy do życia wiecznego w innym, lepszym świecie, to po co mamy dbać o świat ziemski? Możemy, jak się zdaje, eksploatować i czerpać z niego dla własnych korzyści, zupełnie nie przejmując się stanem jego oraz wszystkich pozostałych gatunków na nim żyjących. Taka wizja wiązałaby się jednak z katastrofą ekologiczną świata, który, jak twierdzi Haught, jest jedynym, jaki istnieje i nasze przyszłe życie także jest z nim powiązane.

4.3 Estetyczna zasada kosmologiczna

Haught twierdzi, że znalazł lepszą alternatywę dla socjobiologii niż dualizm. Nowoczesna teologia, jego zdaniem, pozwala rozumieć życie jednostkowe, jak i całą historię ludzkości, jako część większego boskiego planu, ale też włącza w ten plan resztę kosmosu. Za Whiteheadem Haught mówi, że Bóg czule troszczy się, by nic nie zostało stracone.⁴² Podobne stwierdzenia można znaleźć także u P. Tillicha:

Nic we wszechświecie nie jest nieznanne, nic rzeczywistego nie jest ostatecznie zapomniane. Atom, który porusza się po niemierzalnej drodze dziś i atom, który poruszał się po niemierzalnej drodze miliardy lat temu, są zakorzenione w wiecznej podstawie.⁴³

Dla Boga zatem ważny jest każdy atom istniejący w świecie. Nie tylko umożliwia On, by w kosmosie zaistniały coraz to nowe sposoby bycia, ale także chroni kosmiczną różnorodność, a co za tym idzie – piękno. Prawdziwe piękno jest właśnie w różnorodności. Gdyby bowiem wszystkie organizmy na świecie były takie same, świat nie byłby tak piękny, jak jest obecnie, przy całej różnorodności stworzeń. Przez swoją niewyobrażalnie doskonałą miłość, którą Bóg obdarza świat, pozwala mu na samoistne kształtowanie się i rozwój po to, by wszystkie zachodzące w kosmosie zdarzenia mogły stale poszerzać jego piękno.

Kosmos dąży do coraz bardziej intensywnej konfiguracji piękna.⁴⁴ Główne fizyczne cechy wszechświata są kształtowane przez coś, co Haught nazywa „estetyczną zasadą kosmologiczną”. Jest ona przeciw-

⁴² Por. Alfred North WHITEHEAD, **Process and Reality**, The Free Press, New York 1978, s. 346.

⁴³ Paul TILLICH, **The Eternal Now**, Charles Scribner's Sons, New York 1963, s. 35.

⁴⁴ Por. Alfred North WHITEHEAD, **Adventures of Ideas**, The Free Press, New York 1967, s. 265.

na do antropicznej zasady kosmologicznej, która ukazuje fizyczne stałe i początkowe warunki wszechświata, jako prowadzące w stronę ewentualnego pojawienia się ludzkości. Estetyczna zasada sugeruje, że wszechświat był zbudowany od początku w taki sposób, który pozwalał na stwarzanie piękna. Piękno zaś wzrasta proporcjonalnie do wzrostu zróżnicowania.

Dyson twierdził, że wszechświat jest zbudowany właśnie według zasady maksymalnego zróżnicowania. Zasada ta mówi, że prawa natury i warunki początkowe są takie, jakie są tylko możliwe, by stworzyć wszechświat zróżnicowany i przez to bardziej interesujący.⁴⁵ Możemy dostrzec olbrzymią różnicę estetyczną między prawie homogenicznym morzem istniejącym na początku kosmosu, a biologiczną i kulturową złożonością, istniejącą na naszej planecie obecnie. Dla Haughta oznacza to, że istnieje oczywiste ukierunkowanie na maksymalizację piękna.

Haught sugeruje, że jeśli zrozumiemy wolę Boską jako maksymalizację kosmicznego piękna, darwinowska wizja życia może doskonale dopasować się do estetycznej koncepcji kosmosu. Przypadkowe eksperymenty ewolucji możemy postrzegać jako nakierowane na realizację kosmicznego celu, czyli dążenie do idealnego piękna. Nawet giniecie poszczególnych organizmów wydaje się być tylko częścią większego procesu życiowego, którego celem jest właśnie piękno doskonałe. Jest ono delikatną równowagą formy i treści, albo kombinacją jedności i wielości.⁴⁶ Whitehead określa je zaś jako harmonię kontrastu lub „porządek nowości”.⁴⁷ To estetyczne rozumienie kosmosu ukazuje nam fragmentaryczność naszego punktu widzenia. Istnieje bowiem, zdaniem Haughta, taka ostateczna rzeczywistość, która zdolna jest do

⁴⁵ Por. Freeman DYSON, *Infinite in All Directions*, Harper Collins, New York 1988, s. 165.

⁴⁶ Por. Louis DUPRÉ, *Passage to Modernity*, Harvard University Press, Cambridge 1993, s. 17-19.

⁴⁷ Por. Alfred North WHITEHEAD, *Modes of Thought*, The Free Press, New York 1968, s. 57-63.

zmiany wszystkich sprzeczności tego świata w harmonię i piękno, jakich w całości nasza ograniczona ludzka perspektywa nie jest w stanie ogarnąć. Możliwe także, że w tej całości nasze życie ma znaczenie, którego możemy się nie spodziewać, gdyż w obecnym czasie i miejscu nie możemy go uchwycić w pełni.

Takie estetyczne rozumienie rozwijającego się wszechświata pozwala, zdaniem Haughta, na połączenie etycznego życia z poszanowaniem dla natury. Nie musimy się ograniczać do kontynuacji teorii religijnego dualizmu, ani też nie musimy być kontynuatorami socjobiologów. Etyka, proponowana przez Haughta, może po prostu polegać na ukazaniu wpływu człowieka na dążenie wszechświata ku intensyfikacji i rozszerzeniu piękna. W etyce ewolucyjnej⁴⁸ propagowane są nadal wartości moralne, ale realizujemy dobre życie nie tylko, aby ulepszać ludzkość, czy zadowalać Boga. Bez eliminowania tych motywacji powody, by czynić dobrze, wynikają także z poczucia, że praktykowanie cnót przyczynia się do intensyfikacji kosmicznego piękna. Możliwe jest to przez wspieranie istnienia różnorodności na poziomie ludzkiej socjokulturalnej egzystencji i szerzej, w całej ziemskiej wspólnotcie.

4.4 Piękno wspólnoty

Piękno w wylaniającym się kosmosie przyjmuje kształt wspólnoty. Przez wspólnotę rozumie Haught zespół bytów – atomów, komórek, organizmów, społeczności ludzkich itp. – który jest syntezą jedności i wielości, porządku i nowości, kontrastu i harmonii, elementów zawierających każdy przykład tego, co nazywamy pięknem. Prawdziwa moralna działalność nie jest, zdaniem Haughta, niewolniczym posłuszeństwem wydanym przez Boga rozkazom, a jedynie spontanicznym wynikiem głęboko odczuwanej intuicji, że nasze działanie ma cel i może

⁴⁸ Haught etykę bazującą na estetycznej zasadzie kosmologicznej i teorii ewolucji nazywa „etyką ewolucyjną”.

mieć wpływ na zwiększenie różnorodności we wszechświecie. Moralne aspiracje mogą się w nas zrodzić tylko wtedy, gdy pojmiemy, że wyłącznie dobre życie jest warte życia. Rozumienie wszechświata jako nieustannego dążenia do bardziej intensywnego piękna może nadać, jak twierdzi Haught, wyższy stopień ważności nawet najbardziej nieistotnym codziennym czynnościom tak długo, jak przyczynia się, choć w najmniejszym stopniu, do rozwoju wspólnot, których częścią jesteśmy – nie chodzi tylko o ludzkie zgrupowania, ale także ziemskie, czy nawet kosmiczne.

4.5. Cieleśne zmartwychwstanie

Koncepcja Haughta sugeruje także, w przeciwieństwie do dualizmu psychofizycznego, że jesteśmy odpowiedzialni za stan środowiska, w którym żyjemy. Nasze przyszłe życie, obiecane przez Boga, jest bowiem powiązane ze światem obecnym.

Nie jest pewne, czy wizja ta zgodna jest z przesłaniem biblijnym, gdyż w Biblii napisane jest bowiem „oto Ja stworzę nowe niebo i nową ziemię” (Iz. 65:17). Haught jednak sugeruje, że jego teoria jest głęboko zakorzeniona w tradycji chrześcijańskiej i Świętej Księdze.

Doktryna zmartwychwstania cielesnych form istnienia, którą jako katolik Haught zakłada, różni się od idei „nieśmiertelności duszy”. Jego zdaniem każdy byt żywy posiada zasadę ożywiającą – duszę, różniącą się u różnych organizmów jedynie poziomem świadomości. Zatem wszystkie organizmy mają duszę – podmiotowość, która uczestniczy w Boskim Duchu – Samym Życiu, stąd też jest, w pewnym sensie, nieśmiertelna.⁴⁹ Doktryna zmartwychwstania dotyczy natomiast, w teorii Haughta, jedynie cielesnych form istnienia i mówi, że cały fizyczny wszechświat w jakiś sposób współdzieli nasze przeznaczenie, gdyż będzie brał udział w cielesnym zmartwychwstaniu. Istnieć w

⁴⁹ Por. HAUGHT, *Odpowiedzi...*, s. 47-48.

sposób cielesny znaczy, według Haughta, być związanym ze wszechświatem siecią niezliczonych związków, które przyczyniają się w jakiś sposób do naszej egzystencji. Sposób, w jaki rzeczy są powiązane w przestrzeni i czasie, pozwala określić ich tożsamość. Zatem każdy człowiek jest powiązany ze środowiskiem, które zawiera masę innych złożonych, żywych i nieożywionych systemów wpływających na niego. Jakakolwiek zmiana w tym środowisku nieuchronnie zmienia tożsamość osoby połączonej z nim. Nasza śmierć nie musi oznaczać, że ostatecznie rozstajemy się ze światem naturalnym, ale może nawet oznaczać, że wchodzimy w głębszy z nim związek.⁵⁰ Choć idea ta może zdawać się nowa dla chrześcijan, zdaniem Haughta w całości składa się z tradycyjnej wiary w cielesne zmartwychwstanie. Możemy wobec tego rozumieć naszą śmierć jako radykalnie osobiste przejście w kierunku głębszej partycypacji we wszechświecie.⁵¹ Oznacza to, że wraz ze śmiercią jednostki, wchodzi ona w głębszy związek ze światem, gdyż bardziej niż kiedykolwiek staje się jego częścią. Nie tworzy już odrębnej całości, ale zespala się z kosmosem do tego stopnia, że jej atomy zaczynają krążyć i wchodzić w skład innych ziemskich istnień. Zatem skoro w Chrystusie Bóg przybrał ciało, głębszy związek z kosmosem, przytrafiający się nam w czasie śmierci, nie jest sposobem „dystansowania od”, ale „ruchem ku” głębszej zażyłości ze Stwórcą, który jest przecież także Przyszłością Świata.

Cała historia wszechświata jest historią Chrystusa budującego sobie ciało, w którym my z naszym twórczym wkładem jesteśmy tylko małą cząstką. Gdy więc myślimy o Ciele Chrystusa, powinniśmy mieć przed oczami nie tylko wspólnotę ludzką, lecz cały ewoluujący wszechświat zmierzający ku Chrystusowi.⁵²

⁵⁰ Por. HAUGHT, *God after Darwin...*, s. 203-204.

⁵¹ Por. Karl RAHNER, *On the Theology of Death*, z jęz. niem. przeł. Charles Henkey, Herder and Herder, New York 1961, s. 18-19.

⁵² HAUGHT, *Odpowiedzi...*, s. 94.

Bóg uniżył się do tego stopnia, że przybrał niegdyś ludzką postać. Choć stał się w pełni Człowiekiem, nie zatracił pełni swej boskiej natury, a zatem przez naszą śmierć zespalamy się także i z Bogiem. Tak pojmowana śmierć nadal może być momentem wyzwolenia. W koncepcji Haughta cielesne zmartwychwstanie może oznaczać uwolnienie osoby od ograniczonych związków z naturą i przejście na głębszy poziom zażyłości z nią – związek, który Rahner nazwał „pankosmicznym”.⁵³ Wszyscy jesteśmy częścią świata fizycznego i po śmierci nadal w nim partycypujemy. Atomy wchodzące w skład naszego ciała dalej współtworzą kosmos, a więc i my sami współtworzymy go nadal, zmienia się jedynie sposób naszego powiązania ze światem.

Przez fakt, iż należymy do tego świata i nasza nadzieja na odkupienie także się z nim łączy, musimy jako obecni włodarze dbać o niego. Bóg troszczy się wszakże o przeznaczenie całego kosmosu, zatem i my nie możemy oddzielić się zupełnie w naszych dążeniach od losu reszty stworzenia.

To odświeżające poczucie „wspólnoty” z kosmosem wyznacza naszej nadziei nowe, szersze horyzonty. Ewolucja dostarcza mocniejszego niż kiedykolwiek przekonania, że jesteśmy uczestnikami toczącego się procesu kosmicznej historii stwarzania.⁵⁴

Haught sugeruje, że po Darwinie musimy patrzeć na siebie przez pryzmat dłuższej historii i szerszej wspólnoty życia, gdyż teoria ewolucji pokazuje nam wspólne pochodzenie z innymi gatunkami. Nie oznacza to jednak, że przeczy tym samym biblijnemu twierdzeniu, iż zostaliśmy stworzeni na obraz Boga. Wszelkie stworzenie jest Jego obrazem, my natomiast możemy czuć się szczególnie z Nim powiązani, gdyż tylko nasz gatunek posiada zdolność składania i wypełniania obietnic oraz miłości współczującej.

⁵³ Por. RAHNER, *On the Theology of Death...*, s. 21.

⁵⁴ HAUGHT, *Odpowiedzi...*, s. 75.



Haught twierdzi, że w swej koncepcji nie ma zamiaru rywalizować z ewolucjonizmem, a jedynie z materialistycznymi i scjentystycznymi dogmatami, które często towarzyszą prezentacji teorii ewolucji. Stara się on pokazać, że nauka wcale nie musi przeczyć teologicznej metafizyce, zaś ewolucjonizm zamiast uderzać w religię, wspiera ją i ukazuje jej inną perspektywę – spojrzenie na świat jako boskie stworzenie. Aby zbudować spójny obraz powstania różnych form życia w procesie ewolucji z udziałem Boga, pozbawił ewolucję bezcelowości, zaś religię – wizji bezpośredniego stworzenia wszelkich istot żywych przez Stwórcę. Bóg, w ujęciu Haughta, zapoczątkował jedynie akt stwórczy, zaś później pozostawił światu możliwość samokreacji, stale jednak uczestnicząc w jego dziejach. Haught nie jest w stanie jednak dokładniej określić, w jaki sposób Bóg bierze udział w procesie ewolucji świata, ze względu na to, że „precyzyjny język pomniejszyłby uznanie dla Boskiej kreatywności”.⁵⁵ Dlatego też swoją wizję powstania życia przedstawia niemal wyłącznie metaforycznie, gdyż – jak utrzymuje – „metafory są konieczne, gdy mówimy o rzeczach zbyt wielkich, aby móc je dokładniej wyjaśnić”.⁵⁶



Ewa Zalewska

⁵⁵ Tamże, s. 130.

⁵⁶ Tamże, s. 131.