

Dołęga, Józef M.

Współczesne interpretacje kreacjonizmu

Studia Teologiczne 3, 217-234

1985

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.

JÓZEF M. DOLĘGA

WSPÓŁCZESNE INTERPRETACJE KREACJONIZMU

Treść: Wstęp; I. Ewolucyjny model kreacjonizmu; II. Zastosowania interpretacyjne ewolucyjnego modelu kreacjonizmu; Zakończenie.

WSTĘP

Rozwój nauki końca XIX w. i pierwszej połowy XX w. wytworzył sytuację, że filozofowie i teolodzy przeprowadzili współczesną analizę wielu pojęć filozoficznych i teologicznych. Do takich pojęć zaliczamy pojęcie stworzenia w odniesieniu do pojawienia się życia na ziemi i człowieka. Zarówno biogeneza i antropogeneza stały się problemami związanymi z zagadnieniem stworzenia w ujęciu filozoficznym i teologicznym. Problem powstaje przy pewnych założeniach filozoficznych, które występują nie tylko w filozofii chrześcijańskiej, ale również i w innych systemach filozoficznych. Jakościowa różnica pomiędzy materią nieożywioną a materią organiczną i pomiędzy światem zwierząt a człowiekiem oraz założenia filozoficzne, dotyczące przyczynowości, sprawiają, że problematyka ta jest ciągle aktualna. Poszukiwania idą w tym kierunku, aby wyjaśnić w ramach filozofii tomistycznej osiągnięcia nauk przyrodniczych dotyczące biogenezy i antropogenezy.

Artykuł ma na celu prezentację ewolucyjnego modelu kreacjonizmu (I) i jego zastosowanie do wyjaśniania procesu hominizacji przez A. D. Sertillanges'a, P. Teilharda de Chardin i K. Rahnera.

I. EWOLUCYJNY MODEL KREACJONIZMU

Próba wypracowania ewolucyjnego modelu kreacjonizmu jest związana przede wszystkim z problemem hominizacji. Zaistnienie człowieka i jego natura – według chrześcijańskiej nauki filozoficznej i teologicznej – zawsze stanowiły złożony i trudny problem do rozwiązania. Rozwój i osiągnięcia nauk przyrodniczych, zwłaszcza teoria ewolucji, jeszcze bardziej zaktualizowały owe, problemy związane z pojawieniem się człowieka na ziemi i jego naturą. Zagadnienia te są domeną zainteresowań różnych nauk przyrodniczych, filozoficznych i teologicznych.

Zgodnie z kreacjonizmem tomistycznym, dusza rozumna stworzona jest przez Boga i łączy się z ciałem w chwili, gdy ciało to jest już do pewnego stopnia uformowane.¹ Podobne rozwiązanie zagadnienia początków człowieka, jako bytu myślącego,

¹ S. Świeżawski, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy*, Przeg. Filoz., 44 (1948) s. 159; zob.: tego autora art. *Nauka o duszy w Metafizyce Arystotelesa*, Przeg. filoz., 41 (1938) s. 395–421. Inne ujęcie tego zagadnienia zob.: K. Kłósak, *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, Roczn. Filoz., 8

znajdujemy w teorii ewolucjonizmu umiarkowanego. Rozwiązanie takie, że ciało ludzkie mogło rozwinąć się z przedludzkich form życia, a dusza duchowa została bezpośrednio stworzona przez Boga i połączona z ciałem uprzednio uformowanym, jest dla wielu autorów wyjściem kompromisowym z trudności.

Tłumaczenie to wydaje się niewystarczającym, ponieważ zauważamy w nim pewnego rodzaju dualizm, którego jedną stroną stanowi rozwój różnych form życia, aż do ciała ludzkiego, a drugą stroną – powołanie do istnienia przez Boga duszy duchowej. Jeżeli dusza ludzka łączy się z ciałem z zewnątrz i nie można powiedzieć o niej, że jest ona związana z ciałem organicznie, to w jaki sposób wytłumaczyć jedność substancjalną człowieka. W takim ujęciu działalność Boga jest jakby dodatkową akcją stwórczą na tym określonym poziomie rozwoju form życia, co wskazywałoby raczej na działalność platońskiego Demiurga, niż na Boga ujętego w filozofii tomistycznej.

Ewolucyjny model kreacjonizmu uwzględnia empiryczną fenomenologię człowieka, w której funkcjonuje przyrodnicze ujęcie przyczynowości oraz uwzględnia filozoficzne ujęcie przyczynowości w aspekcie wtórnych przyczyn sprawczych i Przyczyny Pierwszej wraz z zagadnieniem współdziałania tych przyczyn.

1. Empiriologiczne ujęcie przyczynowości

W empirycznej fenomenologii człowieka ważną rolę w wyjaśnianiu zjawisk spełnia określony sposób pojmowania przyczynowości. Podstawą do wypracowania definicji przyczyny z tego zakresu poznania, były prace B. J. Gaweckiego², rozwinięte przez K. Kłósaka, który w następujący sposób określa przyczynę: „Przyczyną w podanym ujęciu jest zjawisko A lub pewien zespół zjawisk A, które to zjawisko A lub ów zespół zjawisk A jest stale warunkiem nie tylko wystarczającym, ale również koniecznym wystąpienia jednego ściśle określonego zjawiska B lub grupy ściśle określonych zjawisk B (jak w przypadku determinizmu zjawisk makroskopowych), albo wystąpienia któregoś, nie dającego się dokładnie przewidzieć spośród więcej tylko lub mniej prawdopodobnych zjawisk jakiegoś rodzaju, zjawisk B1, B2, B3 ... (jak w przypadku indeterminizmu zjawisk makroskopowych, elementarnych) – przy czym pojawienie się tego, co zostało oznaczone przez B, albo przez B1, B2, B3 ..., nie sprowadza za sobą pojawienia się zjawiska A' albo zespołu zjawisk A”³.

Powyższe określenie przyczyny jest sformułowane w płaszczyźnie poznania empirycznego, co stanowi jego zaletę w przeciwieństwie do opracowań w tym zakresie Mario Bunge'go⁴, Władysława Krajewskiego⁵, Jana Łukasiewicza⁶, G. J. Miakiszewa⁷, które są powiązane z teoriami logicznymi i ontologicznymi.

Charakteryzując przyczynę w analizie empiriologicznej, możemy stwierdzić, że jest ona pewną całością zjawiskową, stanowi stały, wystarczający i konieczny antecedenens zjawiskowy następstwa zjawiskowego, zwanego skutkiem. Takie ujęcie przy-

(1963) z. 3 s. 53–123; tenże, *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*, Stud. Philos. Christ., 1 (1965), z. 1 s. 75–123; tenże, „Przyrodnicza” definicja duszy ludzkiej, jej uprawnienia i granice użyteczności naukowej, Stud. Philos. Christ., 2 (1966) z. 1 s. 173–204; tenże, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, Analecta Cracoviensia, 1 (1969) s. 32–56; T. Wojciechowski, *Problem hominizacji w ujęciu przyrodniczym i filozoficznym*, Stud. Theol. Varsav., 2 (1964) z. 1–2 s. 579–627.

² *Kauzalizm i funkcjonalizm w fizyce*, KF, 1 (1923) z. 2 s. 204–232; z. 3 s. 336–361; z. 4 s. 487–507; *Stosunek czasowy przyczyny do skutku*, KF, 6 (1928) z. 3 s. 336–384; z. 4, s. 401–418; *Zasada przyczynowości i prawa przyczynowe*, Ruch Filozoficzny, 19 (1960) nr 3–4 s. 180, *Zagadnienie przyczynowości w fizyce*, Warszawa 1969.

³ K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, 17; por. tego autora: *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, AC, 1 (1969) s. 32–56.

⁴ *O przyczynowości – Miejsce zasady przyczynowości we współczesnej nauce*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1968.

⁵ *Istota związku przyczynowego*, Warszawa 1964; *Związek przyczynowy*, Warszawa 1967.

⁶ *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, PF, 9 (1906) s. 105–179. Przedruk w: *Z zagadnień logiki i filozofii*, Warszawa 1961, s. 9–62.

⁷ *Pravidłowości dynamiczne i statystyczne w fizyce*, Warszawa 1976; por.: M. Głódź, *Determinizm w fizyce współczesnej według Miakiszewa*, W: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, t. 3, Warszawa 1979, s. 37–48.

czyni nie służy do wyrażenia genezy czegoś, ale wyraża pewien porządek w przyrodzie.

W oparciu o te określenia przyczyny, możemy zdefiniować związek przyczynowy w ujęciu empiriologicznym, jako stałe następstwo zjawisk, jako stała zależność międzyzjawiskowa – zjawisk ściśle określonych. Relacja pomiędzy przyczyną a skutkiem, nazywana związkiem przyczynowym, jest bezpośrednia, stała, konieczna, powstająca i nieodwracalna.

Termin „konieczność”⁸ w analizie empiriologicznej, rozumiemy jako stałe następstwo zjawisk, a nie konieczność realną, jaka występuje w ujęciu ontologicznym.

2. Filozoficzne ujęcie przyczynowości

W płaszczyźnie poznania filozoficznego przyczyną określamy konkretną postać bytu, która prowadzi z koniecznością do zaistnienia innej konkretnej postaci bytu. Stąd wnioskujemy, że bezwzględna cechą przyczyny w ujęciu filozoficznym jest to, że jest ona bytem. Przez związek przyczynowy w ujęciu filozoficznym rozumiemy ontyczną i konieczną zależność w istnieniu pomiędzy ściśle określonymi bytami. Natomiast skutek rozumiemy w tej płaszczyźnie poznania filozoficznego jako byt, którego zaistnienie jest koniecznie uwarunkowane istnieniem innego bytu – zwanego przyczyną.

W filozoficznym ujęciu przyczynowości, które funkcjonuje w ewolucyjnym modelu kreacjonizmu, należy wprowadzić rozróżnienie przyczyn, a mianowicie: przyczyny wtórne, drugorzędne i przyczyna główna lub Przyczyna Pierwsza. Przez przyczyny drugorzędne lub wtórne rozumiemy wszystkie siły i energie, które istnieją i działają w całym Wszechświecie. Natomiast przez Przyczynę Pierwszą rozumiemy Byt absolutny, transcendentny wobec świata, ale również w jakiś sposób podtrzymujący ten świat w istnieniu i uczestniczący w jego procesach rozwojowych.

W ewolucyjnym modelu kreacjonizmu należy przyjąć współdziałanie przyczyn wtórnych i Przyczyny Pierwszej do wyjaśnienia rozwojowych procesów świata, prowadzących do pojawiania się lub zaistnienia nowych jakościowo zjawisk lub bytów. Bliższe wyjaśnienie tego współdziałania ukaże się w dalszej części artykułu (II).

Tutaj należy wspomnieć o pewnych założeniach, które zmuszają do przyjęcia takiego ewolucyjnego modelu kreacjonizmu. Pierwsze założenie dotyczy przyczynowości sprawczej, które można sformułować w sposób następujący: „skutki są tej samej natury co przyczyny” lub „skutki są proporcjonalne do przyczyn”. Założenie to jest ograniczeniem przyczyn sprawczych w działaniu. Ponieważ w myśl tego założenia przyczyny te nie mogą przekroczyć w działaniu swojej własnej natury, stąd skutki są tej samej natury co ich przyczyny. Drugie założenie dotyczy różnicy pomiędzy duchem w świecie a materią i może być wyrażone w następującym sformułowaniu: duch jest różny od materii i nie może być z niej wyprowadzony, ani do niej sprowadzony. Te dwa założenia wymagają przyjęcia w modelu ewolucyjnym kreacjonizmu określonego znaczenia Pierwszej Przyczyny, która umożliwia przyczynom wtórnym przekroczenie ich własnej natury w działaniu prowadzonym do pojawiania się lub zaistnienia jakościowo nowej rzeczywistości.

Ewolucyjny model kreacjonizmu w skrótowo zaprezentowanym ujęciu, umożliwia zrozumienie osiągnięć z zakresu nauk przyrodniczych i pogodzenie założeń funkcjonujących od wieków w strukturze nauki. Przede wszystkim chodzi o zagadnienie determinizmu i przyczynowości. W następnej części artykułu Czytelnik będzie mógł zauważyć, w jak mozolny sposób klarowało się to ujęcie. Zastosowanie ewolucyjnego modelu kreacjonizmu dotyczy problemu hominizacji, a zwłaszcza zagadnienia genezy duszy ludzkiej w kontekście współczesnego ewolucjonizmu.

⁸ Odnośnie rozumienia i wyodrębnienia konieczności w ujęciu ontologicznym i empiriologicznym lub ontologicznym i metodologicznym zob.: B. J. Gawecki, *Zagadnienie przyczynowości w fizyce*, s. 108, 111; K. Klóśak, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej...*, s. 42; tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, s. 17; M. Borowski, *Pojęcie konieczności*, PF, 12 (1906) s. 338–372; S. Mazierski, *Pojęcie konieczności w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1958; W. Krajewski, *Konieczność, przypadek, prawo statystyczne*, Warszawa 1977.

II. ZASTOSOWANIA EWOLUCYJNEGO MODELU KREACJONIZMU

1. Ujęcie A. D. Sertillanges'a

Problemem pochodzenia człowieka jako istoty rozumnej Sertillanges⁹ zajmuje się w *Die ou rien*¹⁰, w *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*¹¹ i w pośmiertnie wydanym zbiorze referatów pod wspólnym tytułem *L'Univers et l'âme*¹². Autor pozytywnie ustosunkowuje się do teorii ewolucji i dlatego pojawienie się człowieka w historii ziemi, a zwłaszcza zaistnienie duszy intelektualnej rozważa w związku z ogólnym rozwojem wszechświata. Przeprowadzona próba spojrzenia na stworzenie duszy ludzkiej jest uwarunkowana kontekstem historycznym. Dlatego w swoich pracach odwołuje się on często do stanowiska św. Augustyna, który ujmował działanie Boga jakby „w mieszane” w istoty już istniejące¹³ i do św. Tomasza z Akwinu, który działanie natury i Boga charakteryzował jako czynność jednej zasady.¹⁴ Znane jest również autorowi stanowisko P. Teilharda de Chardin, który uważał pojawienie się człowieka na ziemi jako coś oczekiwanego w rozwijającym się wszechświecie, a jednocześnie podkreślił, że zaistnienie jego nie zerwało ciągłości ogólnego rozwoju świata.¹⁵ Nadto stanowisko zajęte przez francuskiego dominikanina znajduje uwarunkowanie w pewnego rodzaju fenomenologii,¹⁶ co umożliwiło wprowadzenie częściowo nowych sformułowań ontologicznych podstaw zaistnienia duszy ludzkiej.

A. „Fenomenologiczne” podstawy ujęcia stwórczej działalności Boga

Człowiek jako istota myśląca, jako byt posiadający duszę duchową, musi pochodzić od Boga, ale jako byt obdarzony czuciem, życiem, jako byt fizyczny jest dziełem całej natury.¹⁷ Sertillanges w *Die ou rien* pisze, że człowiek jest ostatnim dziełem ogólnej natury i dlatego jest z nią związany jak gałązka z drzewem.¹⁸ Istota, posiadająca refleksyjną świadomość, jest taką istotą, która przeszła i zarejestrowała wszystkie fazy ewolucji, stąd ludzkość w historii ziemi jest dalszym ciągiem tego, co ją poprzedzało i jej towarzyszyło.¹⁹ Myśląca dusza człowieka jest zakończeniem, a nie zasadą w stosunku do jej narodzin. Głębsza analiza zjawiska, jakim jest człowiek, pozwala zauważyć, że dusza ludzka jest specjalną formą, cieszącą się egzystencjalną autonomią w stosunku do swojej materii, ale taką jest sama zasadą duchową. Dusza ludzka jest pojęta jako forma ciała ludzkiego i podlega zwyczajnemu reżimowi form, ale zachowuje swoją rangę jako kres rodzenia, a nie jako zasada. Dlatego dusza jako kres rodzenia, jako zakończenie łańcucha form rozwijającego się świata, jest ona w swoim środowisku związana organicznie i jest zobowiązana organizować go przez swą własną pracę.²⁰ Możemy zauważyć, idąc za myślą autora, że dusza ludzka nie „spadła

⁹ Sertillanges Antonin-Dalmace urodził się w Clermont-Ferrand 17 XI 1863 r. (zm. 26 VII 1948 r.). Wstąpił do zakonu dominikanów w Belmonte w Hiszpanii w 1883 r. Po ukończeniu studiów i trzech latach pracy został powołany do Paryża na sekretarza *Revue Thomiste*, następnie w Instytucie Katolickim specjalizował się w filozofii moralności a od 1918 r. został członkiem Francuskiej Akademii Nauk. Po powrocie z Palestyny i z Belgii otrzymał w Paryżu stanowisko kierownika *Revue des Jeunes* i pozostał tam do końca swego życia. (zob. *Encyklopedia Filozoficzna*, wyd. przez Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 4. Venezia-Roma 1957, kol. 517-572. Tutaj znajduje się również wykaz bibliograficzny najważniejszych dzieł filozoficznych autora).

¹⁰ Paris 1933.

¹¹ Paris 1945.

¹² Paris 1965.

¹³ *L'idée de création ...*, s. 120; *L'Univers et l'âme*, s. 30, 31, 58.

¹⁴ *L'idée de création ...*, s. 121; *L'Univers et l'âme*, s. 58, 59.

¹⁵ *Dieu ou rien*, t. 1, s. 117.

¹⁶ Mam na uwadze empiryczną „fenomenologię” naukową, która nie abstrahuje od istnienia realnego i jest stosowana w szczególności w opisie empiriologicznym.

¹⁷ *L'Univers et l'âme*, s. 56; por. *Dieu ou rien*, t. 1, s. 105, 106, 112.

¹⁸ *Dieu ou rien*, t. 1, s. 105.

¹⁹ Tamże, s. 105, 106, 108; por.: *L'idée de création ...*, s. 150, 156.

²⁰ *L'Univers et l'âme*, s. 61; *Dieu ou rien*, t. 1, s. 103, 127.

z nieba" i jest w obcym dla niej środowisku, lecz przeciwnie, jest ona w swoim środowisku i jest tam, gdzie była od wieków oczekiwana.²¹

Następstwo form, jakie obserwujemy w rozwijającym się świecie od istot żywych, czujących aż do człowieka, odpowiada u św. Tomasza – jak to zaznacza Sertillanges – trzem duszom, z których każda podporządkowuje się następnej po uzyskaniu materialnych dyspozycji. W czasach św. Tomasza nie była znana teoria ewolucji. Interesuje nas ciągła zmiana form towarzysząca istotom żyjącym, później czującym, która tylko przygotowuje fakty (warunki) do poznania intelektualnego, które będzie przywilejem duszy ludzkiej.²²

W porządku zjawiskowym, w ewolucji świata obserwujemy ciągłość rozwoju, nawet pojawienie się człowieka rozpatrywane w tej płaszczyźnie poznawczej jest włączone w ogólny rozwój form życia. Natomiast w płaszczyźnie ontycznej zauważamy brak ciągłości między istotą ludzką a jestestwami na niższym poziomie rozwojowym.²³ Sertillanges, żeby zachować jedność człowieka, ciągłość rozwoju i wyjątkowość bytu ludzkiego, przytacza słowa Teilharda, że w ogólnym rozwoju myśl idzie za życiem, przekraczając próg. Oczywiście, dodaje francuski dominikanin, że przekraczając próg nie zrywamy ciągłości form życia, a mimo to znajdujemy się w innej płaszczyźnie.²⁴ Właśnie człowiek znajduje się w tej nowej płaszczyźnie ontycznej z racji bytu duchowego swej duszy, ale brany jako całość – jest wynikiem ciągłego procesu rozwojowego przyrody. Analizując rozwój form życia w świecie, można oczekiwać wyników w postaci bytu – z cechą charakterystyczną refleksyjnej świadomości – który „wyrasta” z rzeczywistości już istniejącej.

Badając świat zjawisk od strony przyrodniczej, dochodzimy do przekonania, że rozwój materii ze swego przeznaczenia dąży do najwyższych form życia, ku duchowi, a to potwierdza całe „filtrowanie” biologiczne w przebiegu ewolucji.²⁵ W takim wypadku – konstatuje omawiany autor – materia musi zastosować się do ducha, chociaż sama nie może go ogarnąć.²⁶

Cechą charakterystyczną człowieka jest świadomość refleksyjna. Zjawiska myśli, jakie występuje w człowieku, nie można sprowadzić do porządku biologicznego, ponieważ zawiera ono w sobie cechy niezmiennie w zmienności procesów fizjologicznych i fizycznych. Okoliczności fizjologiczne i fizyczne tylko „prowokują” myśl, ale jej nie wyjaśniają. Zauważamy również, że myśl jest wyższa od materii, wydaje ona sąd o niej, widzi ją zmieniającą się, określa jej zmiany, nie zmieniając się sama w sobie. Myśl poznaje zmienność w formie niezmienności, czas w formie poza-czasowości, przestrzeń w formie niepodzielnej i niepodzielonej.²⁷ Dlatego do wyjaśnienia myśli wprowadza się nowy element, który może być jedynie transcendentny – tym nowym elementem jest dusza duchowa.

W „fenomenologicznej” perspektywie – jaką tutaj prezentujemy w oparciu o teksty Sertillanges'a – człowiek jest włączony w ogólny rozwój wszechświata i jest organicznie z nim powiązany, a jego zaistnienie w pewnym stopniu jest zależne od wszystkich energii tkwiących w przyrodzie. Jednocześnie zauważamy odrębność i wyjątkowość człowieka w stosunku do innych bytów występujących w świecie.

„Fenomenologia” ta będzie materialną podstawą do dalszych analiz ontologicznych warunków zaistnienia duszy ludzkiej.

B. Ontologiczne warunki zaistnienia duszy ludzkiej

Pojawienie się na ziemi bytu „złożonego” z duszy duchowej i ciała, wymaga odpowiednich działań. Z jednej strony, jak zauważono, tkwi on w świecie zjawisk, w przyrodzie, a jednocześnie jest transcendentny w stosunku do niej. Obecnie

²¹ *L'Univers et l'âme*, s. 59.

²² Tamże, s. 64; por. św. Tomasz z Akwinu. *Traktat o człowieku – Summa teologiczna* 1, s. 75–89. Poznań 1956, s. 57–83.

²³ *L'Univers et l'âme*, s. 57–58.

²⁴ *L'idée de création ...*, s. 152 przyp.

²⁵ *L'Univers et l'âme*, s. 59.

²⁶ Tamże, s. 59.

²⁷ Tamże, s. 54.

zajmiemy się zagadnieniem, w jaki sposób dochodzi do zaistnienia człowieka i w jaki sposób działają siły przyrody oraz jak przedstawia się stwórcza działalność Boga.

Pojawienie się człowieka we wszechświecie, jest wynikiem naturalnych działań, zmierzających do złożonego bytu z duszy i ciała.²⁸ Przy zaistnieniu duszy ludzkiej chodzi o działanie jednoczesne natury i Boga. Działanie natury ma swoje uzasadnienie w dynamicznym charakterze sił przyrody, które umożliwiają jej ewolucyjny rozwój. Pojawienie się człowieka ma swoje podłoże w siłach i energiach, tkwiących wewnątrz wszechświata.²⁹

Działalność stwórcza Boga i działalność sił przyrody doprowadzają do zaistnienia bytu ludzkiego, z tym, że aktywność sił naturalnych nie jest zawieszona, ale uczestniczy w tej czynności.³⁰ Uczestniczy, to znaczy, że działanie energii, tkwiących w naturze i działanie stwórczej aktywności Boga jest równoczesne. Dlatego nie można mówić przy tym zagadnieniu o żadnym cudzie, bo jest to zjawisko naturalne, a ostatnia dyspozycja naturalna jest nabyta poprzez pracę sił przyrody. Z tego powodu należy podkreślić, że zaistnienie duszy ludzkiej jest czymś koniecznym, jest to prawo odwiecznego porządku. A ta konieczność i ciągłość przyczynowa sprawia, że człowiek pozostaje w organicznej jedności ze swoim środowiskiem, z tego naturalnego środowiska „wyrasta” i jest z nim związany. Jest on również złączony ze swoją rozwijającą się linią filogenetyczną oraz ze wszystkimi siłami świata.³¹

Omawiany autor podkreśla, że wszystkie rzeczy zależą w swym istnieniu od Pierwszej Przyczyny, przez co zaznacza się nasza zależność od niej. Uwidacznia się to w szczególny sposób przy zaistnieniu człowieka jako bytu myślącego.³² Podmiot, który w historii rozwoju osiągnął pierwszy myśl, do swego wytłumaczenia wymaga koniecznie stworzenia w znaczeniu ścisłym tego słowa, ponieważ uprzedni proces ewolucyjny nie mógł wytworzyć takiego podmiotu.³³ Rozwój ewolucyjny dotyczy materii i w swoim procesie nie może wytworzyć pierwszego ducha. Tak, że przy zaistnieniu duszy duchowej musi być specjalna interwencja Boga. Ze strony Pierwszej Przyczyny musiał być jakiś nowy wkład, który nie zawierał się jako ziarno w poprzednim stworzeniu.³⁴ Z racji innego poziomu ontologicznego, w którym znajduje się byt obdarzony samoświadomością, koniecznie wymaga on do swego zaistnienia specjalnej działalności stwórczej, pochodzącej od Bytu Transcendentnego w stosunku do przyrody.³⁵

Te dwa działania, sił przyrody i Boga są konieczne przy zaistnieniu człowieka. Działania te wzajemnie się uzupełniają. Zachodzi tylko pytanie, w jaki sposób siły przyrody i Bóg działają? Autor idąc za myślą św. Tomasza rozwiązał to w następujący sposób.

Działania natury, która przygotowała ciało człowieka i działanie Boga, który stwarza duszę ludzką, nie są to dwa oddzielne działania, ale występują one razem (łącznie), jakby na sposób jednej zasady.³⁶ Bóg nie stwarza duszy ludzkiej, aby ją połączyć z ciałem uprzednio przygotowanym, ale stwarza ją w ciele.³⁷ W innym miejscu autor podkreśla, że Bóg i natura nie stanowią dwóch rzeczy, ale Absolutny Byt i stworzenie mogą działać na sposób jednej zasady.³⁸ Dlatego nie stoi na przeszkodzie, aby w tym samym fakcie, mianowicie hominizacji, dojrzeć działanie sił, naturalnych i czynności Bytu transcendentnego. W ten sposób pojawienie się myśli w świecie jest zarazem kresem naturalnych uprzednich czynności fizycznych i skutkiem stworzenia.

²⁸ Tamże, s. 65.

²⁹ Tamże, s. 66.

³⁰ Tamże, s. 56.

³¹ *L'idée de création*, s. 121.

³² *Dieu ou rien*, t. 1, s. 126.

³³ Tamże, s. 139.

³⁴ *L'idée de création*... s. 148; por. s. 149.

³⁵ *L'Univers et l'âme*, s. 62–63; por. *Traktat o człowieku*, dz. cyt., komentarz, s. 20–21.

³⁶ *L'idée de création*... s. 121.

³⁷ Tamże, s. 121.

³⁸ *L'Univers et l'âme*, s. 59.

W takim wypadku zachodzi pytanie, jaki charakter ma stwórcza działalność Boga, czy jest ona niezależna od rozwijającego się świata, czy wkracza ona ze swymi działaniami z zewnątrz przyrody, przerywając niejako jej naturalny bieg, a może przeciwnie, jest ona immanentna w stosunku do przyrody i z nią związana lub uwarunkowana.

Sertillanges w swoich pracach opowiada się za immanentnym charakterem stwórczej działalności Boga. Stwórcza czynność Boga, która występuje przy zaistnieniu człowieka ma charakter immanentny a nie transcendentny, chociaż przyczyna jest transcendentna. Bóg, aby stworzyć duszę ludzką musi jedynie przekroczyć swoją własną mocą to, co natura sama wytworzyła jako narzędzie tu działające. Dlatego działanie stwórcze Boga nie oddziela się od działania sił natury. Zaistnienie duszy ludzkiej na ziemi jest skutkiem immanentnego działania Boga, złączonego z naturalną działalnością przyrody.

Sertillanges widział konieczność innego spojrzenia na stworzenie duszy ludzkiej. W rozwiązaniu problemu uwzględnił „fenomenologię” tego zagadnienia, aczkolwiek jej specjalnie nie wyodrębnił oraz, idąc za myślą św. Augustyna i św. Tomasza, ujął immanentnie w stosunku do przyrody, stwórczą działalność Boga odnośnie początków duszy ludzkiej.

2. Koncepcja P. Teilharda de Chardin

Zaistnienie człowieka w historii rozwijającego się świata było centralnym zagadnieniem w pracach badawczych Teilharda.³⁹ Związek, jaki zachodzi między bytem myślącym a resztą świata, jest niewyjaśniony do końca. Również zaistnienie duszy ludzkiej w świecie, nawet przy tłumaczeniu, że zaistniała ona dzięki stwórczej działalności Boga, nasuwa szereg pytań. Jak ująć akt stwórczy Pierwszej Przyczyny, czy w zależności od rozwijającego się świata, czy niezależnie od działającej przyrody?

Wysunięta teza o stworzeniu duszy ludzkiej poprzez materialne przyczyny wtórne jest czymś nowym w rozwiązaniu problemu i czymś charakterystycznym dla myśli Teilharda. Jest ona tylko zasugerowana w pismach francuskiego jezuita, ale ma swoją podstawę w „fenomenologii”⁴⁰ człowieka, która posłuży do częściowych modyfikacji tezy kreacjonistycznej i umożliwi próbę nowego wyrażenia stwórczych początków duszy ludzkiej.

A. „Fenomenologiczne” uwarunkowania częściowych modyfikacji tezy kreacjonistycznej

Uwzględniając teorię ewolucji, możemy otrzymać dokładniejszy obraz rozwijającego się świata⁴¹. W porównaniu z naszą egzystencją góry i gwiazdy zdają się być wzorem majestatycznej niewzruszoności. Badania geologiczne przeprowadzane obecnie, a dotyczące wszelkich okresów czasów, pozwalają zauważyć, że skorupa ziemska zmienia się, przeobrażając się bez przerwy pod naszymi stopami.⁴²

³⁹ Pierre Teilhard de Chardin urodził się w 1881 r. w Sarcenat koło Oreines (Auvergne), w 1899 r. wstąpił do zakonu Jezuitów i w 1911 r. otrzymał święcenia kapłańskie. W latach 1912–1914 pracuje w Laboratorium Paleontologii Muzeum Historii Naturalnej w Paryżu pod kierunkiem Marcelina Boule'a, u którego doktoryzuje się w 1922 r. W latach 1920–1923 jest wykładowcą geologii w Instytucie Katolickim w Paryżu. Od 1923 r. odchodzi do pracy dydaktycznej na tej uczelni i bierze udział w badaniach geologicznych i paleontologicznych prowadzonych w Chinach, we francuskiej Somali i Etiopii, w Indiach i Birnie oraz w Południowej Afryce. Od 1950 r. jest członkiem Francuskiej Akademii Nauk, umiera 10 IV 1955 r. w Nowym Jorku. (C. Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin – Les grandes étapes de son évolution*, Paris 1958, s. 9–460. Tutaj znajduje się obszerny wykaz bibliograficzny prac autora. Podstawową bibliografię obcojęzyczną i polską Czytelnik znajdzie w: *Myśl o Teilharda de Chardin w Polsce*, Warszawa 1973, s. 419–440).

⁴⁰ Używam tego pojęcia w znaczeniu przyrodniczym, podobnie jak przy opracowaniu stanowiska A. D. Sertillanges'a.

⁴¹ R. Vancourt, *Myśl współczesna a filozofia chrześcijańska*, Warszawa 1966, s. 35.

⁴² P. Teilhard de Chardin, *Oeuvres*, t. 1; *Le phénomène humain*, Paris 1955, s. 50–51.

Teilhard już w artykule zamieszczonym w *Słowniku Apologetycznym*⁴³ zajął stanowisko, że człowiek w świecie nie pojawił się jako coś nieoczekiwanego. Zaiśniał on zgodnie z ogólnym prawem pojawiania się różnych organizmów na ziemi. Zjawił się on na ziemi w czasie i warunkach, jakie dyktowała całość praw fizycznych i biologicznych. Dlatego francuski jezuita mógł napisać, że raczej „wyrósł” w świecie (*pousse*) niż został w nim zaszczeplony.⁴⁴ Podobnie w odpowiednich warunkach, przygotowanych przez długi rozwój młodej ziemi musiało dokonać się doniosłe wydarzenie – narodziny życia. Jakkolwiek wydaje się to nieprawdopodobne, musiało ono być niemal nieuchronnym skutkiem zjawisk geochemicznych.⁴⁵ W eseju *Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme*⁴⁶ z 1921 r. autor pisał, że Bóg czyli Pierwsza Przyczyna nie robi rzeczy, ale sprawia, żeby się stawały (*les fait se faire*)⁴⁷. Również w *Le Paradoxe Transformiste*⁴⁸ z 1925 r. uważał, że działalność stwórcza Boga – to siła, która sprawia, że nowe rzeczy rodzą się w nich samych.⁴⁹ Bóg, powołując nowe jestestwa do istnienia, nie wprowadza ich nagle między istoty już istniejące. Te nowe jestestwa są oczekiwane i zjawienie się ich w świecie jest przygotowane również przez siły tkwiące w przyrodzie. Dlatego mógł Teilhard napisać, że człowiek wszedł w świat bez hałasu i nie jest on statycznym centrum świata, ale osią i szczytem ewolucji.⁵⁰ Cały rozwój wszechświata prowadzi od form prostych, poprzez bardziej złożone, aż do świadomości refleksyjnej.⁵¹ Dlatego w każdym z nas odbija się częściowo cała historia świata. Nawet o naszej duszy trzeba powiedzieć, że w jakimkolwiek stopniu przysługiwałaby jej autonomia, to jednak jest ona spadkobierczynią egzystencji cudownie wypracowanej uprzednio przez zespół wszystkich energii ziemskich. Spotyka ona życie i pojawia się na ściśle określonym jego poziomie. A zaledwie zostanie włączona we wszechświat, czuje się sama z kolei obłożona i przeniknięta falą wpływów kosmicznych, które ma uporządkować i zasymilować.⁵²

Teilhard przyjmuje ogólną zasadę, że człowiek z punktu widzenia nauk przyrodniczych pojawił się dokładnie w ten sam sposób, jak każdy inny gatunek, a zwłaszcza pod względem geograficznym i morfologicznym⁵³. W polu widzenia antropologa młodociana ludzkość ukazuje się stopniowo. Badania, dotyczące prehistorii w swoich wynikach, są zbieżne i stanowią dostateczną podstawę do przypuszczenia, że ogólnie rzecz biorąc, pierwotne uczełowienie dokonało się zgodnie z ogólnym prawem pojawiania się gatunków na ziemi.

Prawo to polega na tym, że grupy istot żyjących pojawiają się w postaci rozgałęzionych zespołów, podlegających czynnemu procesowi podziału.⁵⁴ Autor wyjaśnia w przypisku, że paleontologia ujmuje gatunki zawsze w postaci grupowej i to zawsze w momencie dość odległym od chwili ich narodzin, także zagadnienie jednej pary nie może być rozstrzygnięte w płaszczyźnie czysto naukowej. Wskutek ogromnej odległości w czasie, przyrodnicze spojrzenie na życie nie dociera do wcześniejszych form biologicznych niż populacja.⁵⁵ W 1927 r. francuski jezuita pisał, że pojawienie się myśli w świecie było drobiazgowo i bardzo długo przygotowywane, tak że jej pojawie-

⁴³ *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, t. 2, Paris 1924, kol. 501–514. Przedruk z wyd. z 1911 r., zatem artykuł został napisany przed 1911 r.

⁴⁴ Tamże, kol. 512.

⁴⁵ *Oeuvres*, t. 8; *La place de l'homme dans la nature. Le groupe zoologique humain*, Paris 1956, s. 42; por.: K. Klószak, *W poszukiwaniu pierwszej przyczyny*, cz. 1, Warszawa 1955, s. 107–256; Sz. W. Ślaga, *Japońskie doświadczenia nad wirusami a problem pochodzenia życia*, *Zesz. Nauk. KUL*, 8 (1965) z. 1 s. 37–49; tenże, *Powstanie życia wobec genezy i ewolucji wirusów*, *Stud. Philos. Christ.*, 3 (1967) nr 3 s. 193–228.

⁴⁶ *Oeuvres*, t. 3. *La Vision du passé*, Paris 1957, s. 15–40.

⁴⁷ Tamże, s. 39.

⁴⁸ Tamże, s. 113–142.

⁴⁹ Tamże, s. 142 przyp.

⁵⁰ *Oeuvres*, t. 1, s. 30, 203.

⁵¹ *Oeuvres*, t. 3 s. 45; *Oeuvres*, t. 6: *L'Energie Humaine*, Paris, s. 121; por.: Sz. W. Ślaga, *Świadomość ludzka według Teilharda de Chardina*. W: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, Warszawa 1968, s. 79–95.

⁵² *Oeuvres*, t. 4. *Le Milieu Divin*, Paris 1957, s. 45–46.

⁵³ *Oeuvres*, t. 8, s. 92.

⁵⁴ Tamże, s. 94.

⁵⁵ Tamże, s. 95 przyp.

nie się przechodzi niemal niepostrzeżenie w przyrodzie.⁵⁶ Przy zagadnieniu noosfery jeszcze raz podkreśla, że człowiek pojawił się jako zwykły gatunek, lecz stopniowo, dzięki scalającemu działaniu więzi etniczno-społecznych, zyskał rangę nowej w swoim rodzaju powłoki globu ziemskiego.⁵⁷

Cały rozwój ewolucyjny świata ujmuje autor za pomocą następującego obrazu. Każdą drobinę, każdą istotę należy przedstawić symbolicznie jako elipsę posiadającą dwa ogniska o niejednakowej mocy. F-1 to ognisko układu materialnego i F-2 ognisko świadomości (psychizmu). W okresie przedżycia aktywność ogniska F-2 praktycznie równa się zeru. Następnie potęguje się ona stopniowo wraz z rozwojem życia aż do progu świadomości, gdzie stosunek sił ulega odwróceniu, a od chwili hominizacji ognisko F-2 przyjmuje inicjatywę.⁵⁸

Według Teilharda, ewolucyjny rozwój świata nie kończy się na refleksyjnej świadomości, ale po pozornym osiągnięciu szczytu przez wytworzenie załączka samoświadomości, ma teraz zadanie zgrupować, zespolić te ziarenka myśli. Ruch ten, zapoczątkowany w czasach Praehominidów, dyskretnie i niepostrzeżenie towarzyszy rozwojowi człowieka, a dopiero dzisiaj wchodzi w krytyczną fazę konsolidacji.⁵⁹ Ludzkość wchodzi w nową fazę ewolucji, ewolucji kierowanej przez refleksyjną świadomość.⁶⁰ Ewolucja ta w miarę nabierania drugiej prędkości – odbywa się w tempie coraz bardziej przyśpieszonym.⁶¹

Jak zauważa R. North, praca naukowa Teilharda ukazała miejsce człowieka we wszechświecie, jest on włączony w ważną całość, sięgającą od atomu do drogi mlecznej.⁶²

Inną właściwością człowieka, która wyodrębnia go od reszty świata, jest świadomość refleksyjna. W związku z tą właściwością możemy mówić o pewnej transcendencji⁶³ człowieka w stosunku do przyrody, nawet w płaszczyźnie nauk przyrodniczych. Jest to transcendencja w znaczeniu słabszym tzn. opisowym, przyrodniczym, która uwzględnia, że rozwijający się świat podąża, bez przerywania ciągłości zjawisk, od niższych do wyższych jakościowo odrębnych form życia. Transcendencja w sensie mocnym zachodzi wtedy, gdy coś wykazuje bytową odrębność i niesprowadzalność do świata fizycznego, mimo zjawiskowych z nim powiązań.

Od samego początku – wchodząc w historię człowieka tak daleko, jak na to pozwalają antropologiczne badania naukowe – odkrywamy w nim jakieś cechy szczególne, wskazujące na to, że jego żywotność należy do wyższego rzędu niż ta, która jest właściwością innych gatunków.⁶⁴ Samo przejście od życia instynktowego do świadomości refleksyjnej ma charakter swoisty, wręcz rewolucyjny.⁶⁵ W istotach, stojących na wyższym poziomie form życia, obserwujemy zjawisko, że czynniki psychiczne mają coraz większe znaczenie od czynników fizjologicznych i morfologicznych. W rozgrywce sił życia zaczynają się przejawiać cechy i właściwości wyjątkowe a nawet niespotykane.⁶⁶ W odniesieniu do człowieka możemy zauważyć, że z rewolucją rzędu psychicznego – z pojawieniem się świadomości refleksyjnej – wiąże się cały zespół nowych cech, niespotykanych dotąd w historii życia, a które wpłynęły na wytworzenie noosfery.⁶⁷ Ludzkość to nie tylko jeden z wielu typów zoologicznych, lecz centrum

⁵⁶ *Oeuvres*, t. 6, s. 127.

⁵⁷ *Oeuvres*, t. 8, s. 116–117.

⁵⁸ Tamże, s. 173 przyp.; *Oeuvres*, t. 1, s. 57 przyp.

⁵⁹ *Oeuvres*, t. 8, s. 147, 156.

⁶⁰ Tamże, 157, s. 159–160.

⁶¹ Tamże, s. 161 przyp. 2, por. s. 155–157; L. E. Mascall, *Teologia chrześcijańska a nauki przyrodnicze*, Warszawa 1968, s. 318, 320.

⁶² Teilhard and the creation of the soul, Milwaukee 1967, s. 34.

⁶³ Por. K. Klóśak, *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*. W: *O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1968, s. 165–166; por. R. Collin, *Mesure de l'homme*, Paris 1948, s. 2, 129–132.

⁶⁴ *Oeuvres*, t. 8, s. 92.

⁶⁵ Tamże, s. 104.

⁶⁶ Tamże, s. 126; Por.: Sz. W. Ślaga, *Świadomość ludzka według Teilharda de Chardin*, art. cyt., s. 91–95.

⁶⁷ *Oeuvres*, t. 8, s. 43.

dośrodkowego ruchu „związania się” wszechświata. Człowiek jest taką istotą, wokół której koncentruje się i rozwija świat⁶⁸ i dlatego jest on osią i szczytem ewolucji.⁶⁹

Transcendencja człowieka w stosunku do przyrody, w znaczeniu mocnym, została bardzo podkreślona w jednym z pierwszych artykułów Teilharda.⁷⁰ W artykule tym zauważamy, że to, co wyróżnia człowieka od pozostałego świata, to jego dusza, która jest jedyną zasadą z wykluczeniem innych.⁷¹ Dusza ludzka jest porządku transcendentnego w stosunku do materii. Dlatego początków jej nie należy szukać w kosmicznej ewolucji świata ani w ewolucji zwierząt. Zaistnienie duszy ludzkiej może nastąpić tylko w wyniku bezpośredniego stworzenia jej przez Boga.⁷² Referując prawdy zawarte w Biblii, autor podkreśla, że Bóg bezpośrednio stworzył duszę pierwszego człowieka i prawdopodobnie przygotował materię przeznaczoną do uformowania jego ciała.⁷³ Zaistnienie każdej ludzkiej duszy jest kresem specjalnego stworzenia⁷⁴ – konstatuje autor.

Teilhard w pracach późniejszych szczególnie podkreślił transcendencję w znaczeniu słabszym, mimo to szukał specjalnego wyjaśnienia początków duszy ludzkiej.

W płaszczyźnie omawianej „fenomenologii” człowiek jawi się jako byt „wrosnięty” w świat już istniejący, niejako z niego wyrasta. Zaistnienie jego rozpatrywane w tej płaszczyźnie jest zgodne z ogólnym prawem pojawienia się na ziemi różnych gatunków. Człowiek jest również czymś wyjątkowym w ewoluującym świecie. Spostrzeżenia te wpłynęły na częściową modyfikację tezy kreacjonistycznej, odnośnie duszy ludzkiej u omawianego autora.

B. Próby nowego wyrażenia stwórczych początków duszy ludzkiej

Teilhard zetknął się z przekonaniem, że akt stworzenia można wyobrazić sobie jako dawno zakończony, ale takie przeświadczenie jest jego zdaniem błędne, ponieważ akt stworzenia dokonuje się nadal i jest on coraz piękniejszym i istnieje w coraz wyższych sferach świata.⁷⁵

Obecnie zwrócimy uwagę na to, jakie działania doprowadzają do zaistnienia duszy ludzkiej i jak one przedstawiają się od strony pierwszej Przyczyny i jaki mają w tym wypadku charakter w stosunku do wszechświata. W jaki sposób działają siły tkwiące w przyrodzie, których akcja jest nieodzowna przy zaistnieniu człowieka.

Idea twórczej siły, tkwiącej immanentnie w świecie, wydała się autorowi jako mniej żenująca dla uczonych, którzy przyjmują ewolucyjny rozwój świata, a poza tym nie wiadomo dokładnie, w jakiej formie przejawia się działanie pierwszej Przyczyny.⁷⁶ Człowiek w ewolucyjnym rozwoju wszechświata pojawił się jako wynik działania wewnętrznej siły rodzącej, która tkwi immanentnie w świecie.⁷⁷ Dlatego zaistnienie człowieka w historii ziemi nastąpiło w czasie i w takich warunkach, jakie dyktowała całość praw biologicznych i fizycznych.⁷⁸ Tak doniosłe wydarzenie w rozwoju wszechświata, jak narodziny życia, musiało być niemal nieuchronnym skutkiem zjawisk geologicznych. Podobnie w grupie naczelnych musiał zaistnieć człowiek.⁷⁹ Siły tkwiące w przyrodzie, które doprowadziły do zaistnienia życia na ziemi, również musiałyby brać udział w doprowadzeniu do pojawienia się pierwszego bytu, w charakterystyczną cechą refleksyjnej świadomości. Jednocześnie stwórcza działalność Boga jest ujęta w taki sposób przez Teilharda, że Bóg nie stwarza bezpośrednio wszyst-

⁶⁸ Tamże, s. 50.

⁶⁹ *Oeuvres*, t. 1, s. 30.

⁷⁰ *Dictionnaire apologétique* ..., kol. 504.

⁷¹ Tamże, s. 502.

⁷² Tamże, s. 510.

⁷³ Tamże, s. 505.

⁷⁴ Tamże, s. 504.

⁷⁵ *Oeuvres*, t. 4, s. 50.

⁷⁶ *Dictionnaire apologétique* ..., kol. 512.

⁷⁷ Tamże, s. 512.

⁷⁸ Tamże, s. 512.

⁷⁹ *Oeuvres*, t. 8, s. 42.

kiego, ale doprowadza do tego, żeby nowe rzeczy rodziły się (stawały się) w już istniejących.⁸⁰ Dlatego człowiek mimo swej odrębności w przyrodzie nie uczynił zaburzenia w rozwoju wszechświata, pojawiając się w nim jako coś oczekiwanego.⁸¹

Licząc się realnie z teorią rozwoju, autor proponuje zachować przynajmniej dwa warunki przy posługiwaniu się pojęciem Boga. Pierwszy warunek polega na tym, aby Bóg łączył w swojej niezłożoności przedłużenie dróg rozwojowych świata, będących w ruchu, aby był Bogiem syntezy kosmicznej, dzięki któremu moglibyśmy mieć świadomość coraz większego rozwoju i zespolenia się ze wszystkimi siłami materii poprzez rozwojowe procesy ducha. Drugi warunek polega na tym, żeby Bóg oddziaływał w toku syntezy jako główne ognisko niezależnej świadomości, aby był Bogiem w najwyższym stopniu osobowym, aby był Bogiem, przenikającym wszechświat, którego trzeba urzeczywistniać. Nie możemy już dzisiaj pojmować Boga po prostu jako kogoś stojącego z zewnątrz, jako Pana i jako Właściciela.⁸²

Wyobrażenie Boga-Budowniczego zmienia się w pojęcie Boga-Poruszyciela ewolucji. Nie należy zapominać – pisze francuski jezuita – że musimy strzec atrybutu Jego transcendencji. Równocześnie jednak powinniśmy zgłębiać i wielbić Jego immanencję i radować się nią.⁸³

Z tych kilku wypowiedzi o nowym pojęciu Boga można wnioskować, że stwórcza Jego działalność może być ujęta jako siła, która tkwi immanentnie w świecie, która porusza, jednoczy i scala ewolucję. W takim ujęciu działanie jej jest zrozumiałe tylko wtedy, gdy jest złączone ze wszystkimi energiami przyrody.⁸⁴

Innym zagadnieniem, narzucającym się przy próbie nowego wyrażenia stwórczych początków duszy ludzkiej, jest problem materialnych przyczyn drugorzędnych. Działaniem ich zajmują się szczegółowe nauki pozytywne. Chrześcijański naturalizm nie widzi potrzeby odwoływania się do specjalnej interwencji Bożej przy pojawianiu się nowych jestestw, a nawet człowieka na ziemi. W tym ujęciu, działanie Boga niczym się nie różni od ogólnego jego panowania nad światem.⁸⁵

Podobnie ujmuje działanie Boga Eric Lionel Mascall, który podkreśla, że nie ma zasadniczej różnicy między działaniem Jego w zwykłych biologicznych i fizycznych procesach, a działaniem, które doprowadza do zaistnienia duszy ludzkiej. Istota najwyższa działa – pisze on dalej – szanując i współdziałając z drugorzędną przyczynowością, jaką obdarzył swoje stworzenia.⁸⁶ R. North nie widzi potrzeby kapryśnej interwencji ducha tam, gdzie działają przyczyny wtórne, obdarzone przez Boga takimi zdolnościami do działania.⁸⁷

Jeżeli do zaistnienia duszy ludzkiej konieczna jest specjalna akcja stwórcza Boga i jeżeli ujmuje się działanie Jego w stosunku do przyrody, a działania sił i energii tkwiących w świecie nie pomija się przy pojawieniu człowieka w rozwijającym się świecie, to zaistnienie jego na ziemi należy uznać jako skutek łącznego działania tychże przyczyn.

Teilhard przedstawia działanie stwórcze Boga przy pomocy pojęcia stworzenia ewolucyjnego, w którym to pojęciu działanie Pierwszej Przyczyny pozostaje na właściwym miejscu. Taka forma działania Boga wydaje się najpiękniejszą do wyrażenia Jego stwórczej akcji w świecie.⁸⁸ Przy takim stwórczym działaniu możemy oczekiwać zaistnienia nowych jestestw wśród już istniejących. Działanie drugorzędnych przyczyn wydaje się również czymś koniecznym przy pojawieniu się na ziemi nowych form życia.

⁸⁰ *Oeuvres*, t. 3, s. 142 przyp. E. Rideau, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1965, s. 341–342; K. Kłóśak, *Zagadnienie stworzenia wszechświata w ujęciu P. Teilharda du Chardin*, Stud. Philos. Christ., I (1965) nr 2 s. 283.

⁸¹ *Oeuvres*, t. 3, s. 39, 217.

⁸² *Oeuvres*, t. 6, s. 135–136.

⁸³ *Oeuvres*, t. 7, *L'Activation de l'énergie*, Paris 1963, s. 271.

⁸⁴ *Oeuvres*, t. 3, s. 173.

⁸⁵ Tamże, s. 40 przyp.

⁸⁶ Dz. cyt., s. 345–346.

⁸⁷ Dz. cyt., s. 34.

⁸⁸ *Oeuvres*, t. 3, s. 217; por. *Oeuvres*, t. 5: *L'Avenir de l'homme*, Paris 1959, s. 101–106.

W płaszczyźnie „fenomenologii” zauważana jedność – w jestestwach na różnych poziomach rozwoju – jest o tyle doskonalsza, o ile centralizuje w sposób właściwy coraz większą wielość. Aby taką wielość zjednoczoną przekazać lub otrzymać – autor utrzymuje – należy poddać się stwórcemu wpływowi Boga, który stwarza jedność.⁸⁹ Dusza ludzka jest pierwszym punktem, o który może zacząć się wielość, podniesiona do jedności przez stworzenie.⁹⁰

Tłumaczenie zaistnienia nowych jestestw w przyrodzie przez teorię „zjednoczenia stwórczego” w szczytowym okresie twórczości zeszło, jak się wydaje, na dalszy plan. Miejsce jej zajęło pojęcie stworzenia w znaczeniu ścisłym, sformułowane przez Teilharda w 1921 r.⁹¹ Jest to pojęcie stworzenia typu ewolucyjnego⁹², gdzie chodzi o bezpośrednie działanie Boga na natury rzeczy. Działanie takie doprowadza do pojawienia się nowych jestestw, które są sukcesywnie powiązane ze sobą w swym zaistnieniu i przeznaczeniu. W takim ujęciu czynność stwórcza Pierwszej Przyczyny jest ani mniej powszechną, ani mniej istotną, ani mniej wewnętrzną.⁹³

W swej dyalektyce ducha Teilhard nie tylko wykazuje istnienie Boga, ale również określa szczególny sposób tego istnienia i działania stwierdzając, że jest on nie tylko przyczyną sprawczą, lecz przede wszystkim przyczyną jednoczącą.⁹⁴ Obserwując zjawisko ludzkości w płaszczyźnie „fenomenologii” przyrodniczej, możemy od samego początku dostrzec w człowieku tylko autonomiczny, spontaniczny proces wzrostu świadomości, przebiegający paralelnie do wzrostu kompleksyfikacji. Skoro mnogość się jednoczy, to znaczy, że oddziałują na nią siły przyciągania.⁹⁵ Bóg występuje tutaj nie tylko jako biegun spójności, ale przede wszystkim jako pierwszy Poruszyciel. Po wtóre, nie tylko pierwszy Poruszyciel fizyczny czy biologiczny, lecz również jako pierwszy Poruszyciel psychiczny, zwracający się do tego, co w nas ludziach jest najbardziej ludzkie.⁹⁶

Teilhard, kierując się pojęciem stworzenia typu ewolucyjnego, widział uwieńczenie dzieła stworzenia ludzkości, która pojawiła się w określonym momencie jako owoc oczekiwany i wypracowany w sposób naturalny przez rozwojowe formy życia.⁹⁷ Odnośnie duszy ludzkiej pisał, że „Stwórca nie pchnął jej pewnego pięknego dnia w świat sztucznie przygotowany na jej przyjęcie. Ale On doprowadził do jej narodzenia za pierwszym razem i w dalszym ciągu doprowadza każdego dnia do narodzenia nowych dusz przez działanie cudownie dołączone od samego początku do biegu wszechświata”.⁹⁸ Tak rozumianą genezę duszy ludzkiej autor określił jako jej mozolne wynurzanie się z materii pod przyciągającym działaniem Bożym, realizowane na drodze syntezy i ześrodkowania.⁹⁹ Zjawisko człowieka, a zwłaszcza jego dusza, rozpatrywane od strony jego „fenomenologii” jawi się jako coś, co „wyrasta” z materii. W takim wypadku materia jest czymś, co jest obdarzone mocą „duchową”.¹⁰⁰ O takiej właściwości materii należy utrzymywać, że w ramach empirycznej fenomenologii naukowej, w której prawdopodobnie utożsamia się to, co duchowe, z tym co psychiczne, że jest ona źródłem harmonijnym, jakąś matrycą czy też swoiście pojętą przyczyną właściwego człowiekowi psychizmu.¹⁰¹

Zajęte stanowisko przez Teilharda odnośnie zaistnienia bytu ludzkiego, było uwarunkowane pewną „fenomenologią”. Człowiek rozpatrywany w tej płaszczyźnie jest włączony w ogólny rozwój form życia na ziemi. Zaistniał on na niej jako coś

⁸⁹ *Oeuvres*, t. 9, *Science et Christ*, Paris 1965, s. 73.

⁹⁰ Tamże, s. 75.

⁹¹ *Oeuvres*, t. 3.

⁹² Tamże, s. 217.

⁹³ Tamże, s. 37, 39.

⁹⁴ *Oeuvres*, t. 7, s. 158.

⁹⁵ Tamże, s. 152–153; por.: *Oeuvres*, t. 6, s. 135–136.

⁹⁶ *Oeuvres*, t. 7, s. 153.

⁹⁷ *Oeuvres*, t. 3, s. 189; por.: *Dictionnaire apologétique ...*, kol. 512.

⁹⁸ *Oeuvres*, t. 3, s. 190; por. P. Teilhard de Chardin, *Hymne de l'univers*, Paris 1961, s. 113.

⁹⁹ *Oeuvres*, t. 5, s. 167, zob. s. 123, 26.

¹⁰⁰ *Oeuvres*, t. 4, s. 121–129.

¹⁰¹ *Hymne de l'univers*, dz. cyt., s. 113.

oczekiwanego, jako nieuchronne następstwo działań całości praw biologicznych i fizycznych. Natomiast względna transcendencja jego wymagała specjalnego wytłumaczenia, wymagała bezpośredniego stworzenia duszy ludzkiej przez Boga. U Teilharda to działanie Boże jest w sposób cudowny dołączone od początku do biegu wszechświata. Zarysowane stanowisko francuskiego jezuitę sugeruje, że zaistnienie duszy ludzkiej następuje przez działanie materialnych przyczyn wtórnych, które współdziałają w łączności z aktywnością stwórczą Boga. Ujęcie w ten sposób działalności stwórczej Boga i aktywności naturalnych przyczyn drugorzędnych przypomina stanowisko zajęte w tej sprawie przez Sertillanges'a. Natomiast co do właściwości materii spotykamy się u Teilharda z czymś nowym. W płaszczyźnie empiriologicznej zajęte stanowisko – odnośnie materii – wydaje się słuszne, lecz takie stanowisko w perspektywie metafizycznej, gdzie duch nie jest sprowadzalny ani wyprowadzalny z materii wydaje się nie do przyjęcia.

3. Teoria K. Rahnera

K. Rahner¹⁰² do rozwiązania zagadnień związanych z hominizacją proponuje wykorzystanie osiągnięć z różnych dziedzin poznania zarówno ze szczegółowych nauk przyrodniczych, jak i z filozofii i teologii.¹⁰³ Rozwiązanie swoje uważa za niepełne i proponuje je traktować jako wprowadzenie w tak żywą i aktualną dyskusję. Jednocześnie zaznacza, że jest dzisiaj nie do utrzymania wyjście kompromisowe, że człowiek co do swego ciała pochodzi z materialnego świata, a co do swojej duchowości nie może pochodzić z niego.¹⁰⁴

Proponowane rozwiązanie zaistnienia duszy ludzkiej u Rahnera polega na przyjęciu stworzenia jej poprzez materialne przyczyny wtórne. Stanowisko takie ma pewne uwarunkowania w „fenomenologii” i w pewnych założeniach filozoficznych. Pojawienie się człowieka wraz z duszą duchową w historii ziemi tłumaczy autor przy pomocy pojęcia stawania się czymś nowym. Pojęcie to ma swoje uzasadnienie przy założeniu ogólnym, że historia człowieka jest dalszym ciągiem rozwijającego się kosmosu i że jest on elementem historii świata.¹⁰⁵

A. „Fenomenologiczne” i filozoficzne podstawy teorii K. Rahnera

Szczegółowe badania antropologiczne i refleksja nad nimi umożliwiają ujęcie zaistnienia człowieka w łączności z resztą rozwijającego się świata. Pojawienie się istoty ludzkiej w historii ziemi jest następstwem rozwoju niższych form życia. Dlatego spojrzcie na dzieje ludzkie w tej płaszczyźnie, jako na dalszy ciąg rozwoju kosmosu, jest ujęciem właściwym.

Analiza poznania ludzkiego doprowadza autora do wniosku, że to, co duchowe i to, co materialne w świecie nie jest absolutnie różne, ale zachodzi między nimi jakieś podobieństwo. W jednakowy sposób zależą w swoim istnieniu – to, co duchowe i materia – od Pierwszej Przyczyny. Również badania nad jednością substancyjną człowieka prowadzą niemieckiego jezuitę do wprowadzenia nowego pojęcia, potrzebnego do wyjaśnienia zaistnienia nowych istot w świecie. W tym nowym pojęciu „stawania się czymś więcej”, „czymś nowym” zauważamy zależność początków duszy ludzkiej od materialnych przyczyn wtórnych.

¹⁰² Karl Rahner urodził się w 1904 r. we Fryburgu. Niemiecki teolog, uczeń M. Heideggera, od 1936 r. jest profesorem teologii dogmatycznej w Innsbrucku, a od 1963 r. w Monachium. W czasie trwania soboru Watykańskiego II zostaje powołany na eksperta soborowego. Jest on współzałożycielem międzynarodowego przeglądu teologicznego *Concilium*, oraz wydawcą 13-tomowego *Lexikon für Theologie und Kirche* i *Quaestiones disputatae*. Jest on autorem licznych artykułów i prac z zakresu teologii posoborowej. Zmarł w 1984 r. (Por. M. Vorgrimler, *Karl Rahner-Leben-Denken-Werke*, München 1963; Ch. Müller et M. Vorgrimler, *Karl Rahner*, Paris 1965).

¹⁰³ P. Overhage und K. Rahner, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg 1961, s. 43.

¹⁰⁴ Tamże, s. 44.

¹⁰⁵ Tamże, s. 49.

Dzieje człowieka częścią integralną rozwijającej się przyrody

Według orientacji chrześcijańskiej podkreśla się w związku z hominizacją, że duch i materia nie są tym samym. Duch w kosmosie zajmuje w płaszczyźnie ontycznej niesprawdwalne miejsce, nie może być wyprowadzony, ani sprowadzony do materii.¹⁰⁶ Tymczasem w człowieku spotykają się razem i materialność i duchowość. W takim wypadku powstaje pytanie, w jakim sensie człowiek pochodzi z materii. A przecież wiemy, że nie tylko według przyrodniczych nauk antropologicznych, ale i według nauki zawartej w Biblii człowiek pochodzi także z materii. Dlatego znajomość rzeczywista wzajemnego stosunku ducha i materii, a nie tylko ich różnic, umożliwi dokładniejsze zrozumienie początków duszy ludzkiej.¹⁰⁷

W sferze ducha należy odróżnić „duchowość” Boga, która jest innego rodzaju niż ta, którą można spotkać w ramach otaczającego nas świata. Duchowość zastana w świecie jest czymś różnym od materii, suponuje materialność, ale jej nie stwarza. Duchowość Boga ma jednakowo bezpośredni stosunek do materii i ducha zastanego w świecie – jako ich ostateczna przyczyna.¹⁰⁸ Przyczyna ta w odczuciu chrześcijańskiej metafizyki, nie jest częścią świata, ale uprzednią racją (podstawową) tej rzeczywistości, jest przyczyną obejmującą cały wszechświat.¹⁰⁹

W związku z jednością człowieka Rahner zastrzega się przed panpsychizmem, dialektycznym materializmem i przed psychofizycznym paralelizmem. Należy liczyć się z tym zastanym w jedności człowieka dualizmem¹¹⁰, a jednocześnie nie trzeba zapominać – podkreśla autor – że chodzi o pochodzenie jednej i całej istoty, jaką jest człowiek, którego cechą charakterystyczną jest refleksyjna świadomość.¹¹¹

Człowiek z jednej strony jest niewyprowadzalny ze świata, a z drugiej, jest on elementem w historii wszechświata i ma on jakieś pochodzenie w ramach całej przyrody. Wtedy duch i materia nie mogą być uważane za absolutnie różne wielkości.¹¹² Należy koniecznie zaznaczyć, że przy pytaniu o istotną różnicę między duchem a materią nie można brać pod uwagę tylko różnicy w płaszczyźnie ontycznej tych obydwu rzeczywistości, również nie byłoby to uprawnione teologicznie.

Jeśli duch i materia mają stanowić przedmioty tego samego poznania, wtedy nie mogą one być między sobą bezwzględnie różne.¹¹³ Z analizy ludzkiego poznania niemiecki jezuita dochodzi do wniosku, że musi zachodzić „pokrewieństwo” między poznaniem a poznającym. Jeśli uznaje się zmysłowe poznanie za materialną a jednak świadomą rzeczywistość, i że to zmysłowe poznanie jest warunkiem możliwości intelektualnego poznania – to jeszcze raz zauważymy tutaj „pokrewieństwo” między tym, co duchowe, a materią.¹¹⁴

Materia, podobnie jak i duch jest zależna w istnieniu od stwórczego aktu Pierwszej Przyczyny, ale te dwie rzeczywistości nie wypływają z istoty tej przyczyny – jak w panteizmie – i nie są one ani wyrazem ani rzeczywistością tej Przyczyny.

Owo Praźródło, jak i wszystko co zależy odeń w istnieniu, a więc to, co materialne i to, co duchowe w świecie, nie mogą różnić się między sobą i być do siebie podobne.¹¹⁵

Podając analizie całość stworzenia i jego wykończenie, uważa autor, że i sama materialność musi w jakiś sposób brać udział w przejawianiu się ducha. Nie można uważać po platońsku, że duch, aby osiągnąć swoją doskonałość musi oddalać się od tego, co materialne, że jego pełnia rośnie proporcjonalnie do jego oddalania się od materii. Przeciwnie, duch przez wykończenie tego, co materialne sam siebie szuka

¹⁰⁶ Tamże, s. 44; K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 6, Zürich-Köln 1965, s. 169.

¹⁰⁷ Por. *Das Problem ...*, s. 44.

¹⁰⁸ Tamże, s. 47.

¹⁰⁹ Tamże, s. 47; *Schriften zur Theologie*, t. 6, s. 187, 188–189, 209.

¹¹⁰ *Das Problem ...*, s. 81.

¹¹¹ Tamże, s. 49.

¹¹² Tamże, s. 49.

¹¹³ Tamże, s. 49–50.

¹¹⁴ Tamże, s. 50.

¹¹⁵ Tamże, s. 50; por. *Schriften zur Theologie*, t. 6, s. 199–200.

i znajduje. A jest to możliwe tylko wtedy, gdy te dwie rzeczywistości, duchowa i materialna, nie są obok siebie jako wielkości obce i różne.¹¹⁶ A zatem w ujęciu Rahnera skończony duch i materia nie są wielkościami absolutnie różnymi.¹¹⁷

Postawione zagadnienie, że historia człowieka jest częścią integralną ewolucyjnego kosmosu, ma swoje uzasadnienie w przytoczonych wyżej analizach autora. W tym wypadku Rahnerowi chodzi o historię człowieka, a więc ciała ludzkiego z jego duszą duchową. Człowiek i to, co w nim duchowe, jest elementem w historii świata. To, co duchowe jest wykończeniem tego, co materialne.

Pojęcie stawania się jako pojawienie się czegoś istotnie nowego

Przyjmując nawet ewolucjonizm w wersji umiarkowanej, nie możemy dać adekwatnej odpowiedzi, wyczerpującego rozwiązania problemu i zagadnień związanych z hominizacją.¹¹⁸ Utarte odróżnienie między rozwojem ciała a stworzeniem duszy ludzkiej musi być jeszcze zbadane z zupełnie innej strony. Metafizyka ze swego punktu widzenia przyjmuje Boga jako transcendentną przyczynę wszelkiej rzeczywistości. Przyczynę tę można uważać jako wszystko podtrzymującą prareczywistość, która wszystko obejmuje. Ale nie można jej brać jako momentu częściowego w spotykanej w świecie rzeczywistości ani jako członu w szeregu przyczyn.¹¹⁹

Rahner ujmuje Boże działanie w przyrodzie jako aktywne, trwałe podtrzymywanie rzeczywistości świata. Właśnie pojęcie tego działania należy rozwinąć w taki sposób, że to działanie ukaże się jako umożliwienie, by istota skończona w sposób aktywny przekroczyła swoje własne możliwości. I by tak wypracowane pojęcie odnosiło się również do „stworzenia duchowej duszy”.¹²⁰ To stawanie się musi być dokonane przez aktywną samorealizację własnej istoty, a także jako aktywne przekroczenie samego siebie. Byt istniejący i działający przewyżcza siebie w swoim własnym czynie jako w czynie Bożym.¹²¹

Znana powszechnie scholastyczno-arystotelesowska nauka o akcie i możliwości¹²² wydaje się potwierdzać powyższą treść pojęcia stawania się czymś nowym, czymś więcej. Szczególnie uwidacznia się słuszność tego pojęcia przy analizie pojęcia „wyprowadzanie z możliwości materii” (*deductio de potentia materiae*), gdzie substancjalnie nowa zasada bytu ma być skutecznie wyprowadzana z bytu skończonego.¹²³ Przy dokładniejszym spojrzeniu na to pojęcie dostrzegamy, że rzecz stworzona może wyprodukować nową rzeczywistość.¹²⁴ Aczkolwiek nie jest to takie oczywiste, to jednak „powstanie” w świecie należy rozumieć jako „powstawanie” wewnątrz świata w kierunku zaistnienia nowego bytu.¹²⁵ Nie należy rozumieć „stawania” jako przemiany bez „przybytku” bytu. Należy w tym miejscu odróżnić „stawanie się czymś innym” od stawania się czymś „więcej”.¹²⁶ Nie chodzi tutaj o zwykłą zmianę, ale o zaistnienie nowego bytu uwarunkowanego uprzednio istniejącymi.

Do pełnej analizy omawianego pojęcia należy jeszcze omówić działanie Pierwszej Przyczyny i w jakim stosunku jest ona do przyczyn wtórnych.

Wprowadzenie jakiegóż nowego bytu, jego zaistnienie nie może być brane jako skutek jedynie działania bytu skończonego. W tym samym działaniu należy uwzględnić koniecznie przyczynowość Bożą, rozumianą w sposób

¹¹⁶ *Das Problem ...*, s. 53–54.

¹¹⁷ Tamże, s. 55; *Schriften zur Theologie*, t. 6, s. 214.

¹¹⁸ *Das Problem ...*, s. 56.

¹¹⁹ Tamże, s. 47, 57; *Schriften zur Theologie*, t. 6, s. 187, 188, 209.

¹²⁰ *Das Problem ...*, s. 61.

¹²¹ Tamże, 61.

¹²² P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955, s. 55–57, 66–68; M. A. Krąpiec, *Struktura bytu – Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1963, s. 13–165, 273–280; A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, s. 99–106; S. Swieżawski i M. Jaworski, *Byt – Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1961.

¹²³ *Das Problem ...*, s. 62.

¹²⁴ Tamże, s. 63.

¹²⁵ Tamże, s. 63.

¹²⁶ Tamże, s. 63.

jakiegoś podtrzymywania stworzonej rzeczywistości.¹²⁷ Powód stawania się czymś więcej, czymś nowym leży w możliwości, która pochodzi od nieskończonego Bytu.¹²⁸

Nie należy rozumieć tego stawania się w ten sposób, że dla tej nowej rosnącej rzeczywistości dodaje się rację absolutnego bytu. Nie można umiejscawiać obok działania skończonej przyczyny, jako przyczynowości częściowej przy zasadniczej, działaniu Pierwszej Przyczyny. Byt absolutny ma umożliwić – tym co istnieją – przekroczenie samych siebie, a mimo to nie może należeć do istoty działającego, jak do skończonej przyczyny sprawczej. Nie może stanowić On wewnętrznego konstytutywnego elementu naturalnej rzeczywistości, która w swoim działaniu przekracza swoje własne możliwości. Przyczyna występuje tutaj jako racja dla skończonej działającej rzeczywistości.¹²⁹

Powstaje pytanie, jak przyczynowość Boża należy do „konstytucji” skończonej przyczyny, jeżeli nie jest istotnym elementem tej działającej istoty. W teorii możności i aktu podkreślone jest „uprzednie poruszenie”, które pochodzi od Boga. Tutaj dostrzegamy, jakoby moc Boża współkonstruowała możliwość działającego, nie stając się wewnętrznym elementem w nim jako bycie skończonym.¹³⁰ Omawiany autor szczególnie podkreśla, że przekroczenie swoich możliwości przez byty skończone jest możliwe jedynie przy wliczaniu Boga i Jego działania, które musi wystąpić z potencji do aktu – autor dodaje – oznaczającego przyrost bytu.¹³¹

Działanie Pierwszej Przyczyny jest racją (podstawą) dla możliwości działania wtórnym przyczynom, które w swoim własnym działaniu przekraczają ramy określone przez ich naturę i doprowadzają do pojawiania się czegoś nowego, jakiegoś nowego bytu.

Pierwsza absolutna Przyczyna jest racją dla naturalnie działającej rzeczywistości¹³², ale stawanie się czymś nowym, czymś więcej, zawiera w sobie działanie materialnych przyczyn wtórnych. Działanie tych przyczyn jest dostępne badaniom szczegółowych nauk przyrodniczych¹³³, które dane zjawisko tłumaczą w ten sposób, że sprowadzają je do innego zjawiska, jako do swojej przyczyny. Przyczyna ta może być już doświadczalnie odnaleziona, a może być tylko postulowana czy poszukiwana w ramach doświadczalnego świata.¹³⁴

Zaistnienie nowej rzeczywistości jest uwarunkowane działaniem materialnym przyczyn wtórnych, które mogą doprowadzić do zaistnienia nowego bytu,¹³⁵ ale przy ich działaniu jest konieczna akcja Pierwszej Przyczyny.¹³⁶ Taką jedność działania dostrzega się w teorii o uprzednim fizycznym poruszeniu. Istotnym i koniecznym momentem – w tej teorii – jest jedność działania Bożego i materialnych przyczyn drugorzędnych, które to działania powodują nowe „przyrastające” istnienie w jakimś bycie i przez jakiś skończony byt.¹³⁷

Możliwość stawania się czymś nowym, czymś więcej – jest tylko wtedy, gdy nieskończona Przyczyna, która jako akt czysty podtrzymuje wszelką rzeczywistość, należy do „konstytucji” skończonej przyczyny, ale nie jest wewnętrznym elementem w niej jako bycie.¹³⁸ Tylko wtedy to „więcej”, to co skończony byt osiąga przez przekroczenie własnych możliwości, jest osiągalne przez działanie materialnych przyczyn wtórnych, a racją (podstawą) ich działania jest Pierwsza Przyczyna.¹³⁹

¹²⁷ Tamże, s. 65; *Schriften zur Theologie*, t. 6, s. 187, 188–189, 209.

¹²⁸ *Das Problem ...*, s. 66.

¹²⁹ Tamże, s. 66.

¹³⁰ Tamże, s. 67; por. s. 69.

¹³¹ Tamże, s. 67–68.

¹³² Tamże, s. 67–68.

¹³³ Tamże, s. 58, 59, 64, por. s. 45.

¹³⁴ Tamże, s. 58, por. s. 80.

¹³⁵ Tamże, s. 63.

¹³⁶ Tamże, s. 64, 66.

¹³⁷ Tamże, s. 68.

¹³⁸ Tamże, s. 69.

¹³⁹ Tamże, s. 69.

B. Szczegółowa analiza jego teorii

W swoich rozważaniach Rahner zajmuje się człowiekiem, który sam siebie doświadcza jako istotę duchową-cielesną, a jednocześnie uświadamia sobie swoją jedność i całość. Odczuwa on, że jest czymś jednym i tym samym. Zdaje sobie również sprawę z tego, że element duchowy w nim (dusza) nie może być wyprowadzony z bytu materialnego. Dlatego jest ona albo konieczna i wieczna, albo początek swego istnienia czerpie z aktu stwórczego absolutnej Pra-Przyczyny. Ale nigdy nie może ona zaistnieć jako wynik kombinacji uprzednio danych i niezależnych części elementarnych, w jakikolwiek sposób byłyby one pomyślane.¹⁴⁰ Takie stanowisko wydaje się być oczywiste dla tego, kto uznaje duchowość, substancjalność, niezłożoność, duchową indywidualność duszy ludzkiej. Istota taka nie może zaistnieć jako część lub wynik podziału dusz rodziców, ani jako produkt tego co ludzkie – biologiczne. Musi ona być bezpośrednio stworzona przez Boga.¹⁴¹

Jednocześnie autor zwraca uwagę, że bezpośrednio stworzenie duszy ludzkiej przez Boga ma związek z biologicznym stawianiem się człowieka.¹⁴² Stwórcza moc Boża przedstawia się z jednej strony jako działanie transcendentalnej przyczyny, podtrzymującej wszystko, a z drugiej strony – nie jest ona działaniem Demiurga, który swoją akcją wkraczałby z zewnątrz w bieg przyrody. Stwórcza moc Boża jest racją (podstawą) świata a nie przyczyną obok innych przyczyn w świecie.¹⁴³

Gdy dostrzegamy jakiś skutek (zjawisko) w świecie, postulujemy i szukamy dla niego przyczyny (wytłumaczenia) wewnątrz świata, ponieważ Bóg – jak autor dodaje – należycie pojęty wszystko sprawia poprzez przyczyny wtórne, dlatego postulowanie, poszukiwanie takich przyczyn wewnątrz świata nie umniejsza wszechprzyczynowości Boga.¹⁴⁴ Przyczyny te wyjaśniają skutek (zjawisko) zlokalizowane czasowo-przestrzennie w świecie.

Działanie Boga i drugorzędnych przyczyn wydaje się być naruszone w przypadku zaistnienia duszy ludzkiej. Zaistnienie jej otrzymuje zabarwienie cudowności, a działanie Boga zdaje się być czynnością w świecie obok innych czynności, stworzeń prowadzących do zaistnienia duszy ludzkiej. Działanie Boga powinno być transcendentalną przyczyną wszelkich czynności w świecie i wszystkich stworzeń.¹⁴⁵

Wydaje się Rahnerowi, że działanie Boga – w wypadku stworzenia duszy ludzkiej – utraci swój „kategorialny” pozór, jeżeli uznamy je jako wypadek stawiania się czymś nowym, gdzie właściwie przedstawia się stosunek Boga i bytu skończonego w ich działaniu.¹⁴⁶ Działanie Pierwszej Przyczyny można by nazwać „kategorialnym” – w przypadku zaistnienia duszy ludzkiej – tylko wtedy, gdyby to zaistnienie nie było powiązane z działaniem przyczyn wewnątrzświatowych.¹⁴⁷

Zaistnienie duszy ludzkiej autor przedstawia w sposób następujący. Działanie jakiegoś stworzenia należy ujmować jako przekroczenie własnych możliwości w ten sposób, że skutku nie można wyprowadzić z istoty działającego stworzenia, a mimo to ujmowany jest jako przez nią spełniony. Zakładając tak ogólne pojęcie stawiania, możemy powiedzieć, że „rodzice są przyczyną tego jednego i całego człowieka, a więc i jego duszy”.¹⁴⁸ W pojęciu stawiania się czymś nowym jest pozytywnie zawarte to, że rodzice mogą być przyczyną człowieka tylko wtedy, gdy działanie ich prowadzi do zaistnienia nowego bytu przez przekroczenie własnych możliwości. Możliwości te dają im moc Boża, która mieści się w ich działaniu, chociaż nie należy do konstytutywnych elementów ich istoty.¹⁴⁹

¹⁴⁰ Tamże, s. 48–49.

¹⁴¹ Tamże, s. 80.

¹⁴² *Das Problem ...*, s. 80.

¹⁴³ Tamże, s. 80; R. North, *Teilhard and the creation of the soul*, Milwaukee 1967, s. 235, 239.

¹⁴⁴ *Das Problem ...*, s. 80.

¹⁴⁵ Tamże, s. 81.

¹⁴⁶ Tamże, s. 82.

¹⁴⁷ Tamże, s. 82.

¹⁴⁸ Tamże, s. 82.

¹⁴⁹ Tamże, s. 82.

Tak ujęte rodzenie i zaistnienie duszy ludzkiej należy do tego rodzaju przyczynowości właściwej stworzeniom, gdzie działający w zasadniczy sposób, na mocy Bożej przyczynowości przekracza ramy wyznaczone przez swoją własną istotę.¹⁵⁰ Dlatego w tym znaczeniu „stworzenie” duszy wzięte jest jako jeden wypadek stawania się przez przekroczenie samego siebie i traci swój cudowny i „kategorialny” pozór.¹⁵¹ Działanie Boga – odnośnie zaistnienia duszy ludzkiej – nie jest kategorialne, ponieważ nie działa obok działania stworzenia, ale sprawia, że działające istoty przekraczają swoje możliwości. Transcendentalności Bożego działania nie można ujmować jako jedynie statycznego podtrzymywania świata. To Boże transcendentne uzasadnienie wszechświata daje możliwość istotom istniejącym, by w swoim działaniu przekraczały własne możliwości, by z kolei doprowadzić do zaistnienia bytu nowego.¹⁵²

Rahner ujmuje historię człowieka jako integralny składnik rozwijającego się świata. Historia ta jest dalszym ciągiem ewoluującego wszechświata, co ma swoje uzasadnienie, jeżeli jest ona rozpatrywana w płaszczyźnie nauk przyrodniczych, albo w płaszczyźnie wspomnianej w niniejszej pracy fenomenologii. Stanowisko omawianego autora jest również zrozumiałe i wtedy, gdy uwzględnimy przy zaistnieniu człowieka tylko jego immanencję w stosunku do przyrody. Wydaje się, że jego teoria nie bierze pod uwagę względnej transcendencji bytu myślącego.

Opracowania Sertillanges'a, Teilharda i Rahnera stanowią istotny wkład do teorii kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej. Te śmiałe sformułowania nie są ostatecznym wyjaśnieniem antropogenezy, czy to w ujęciu przyrodniczym, czy filozoficznym i muszą być poddane dalszym analizom i wyjaśnieniom.

ZAKOŃCZENIE

Zaprezentowany ewolucyjny model kreacjonizmu wymaga dalszych analiz, dotyczących zwłaszcza zagadnienia przyczynowości sprawczej w ujęciu przyrodniczym i filozoficznym. Podane interpretacje nie wyczerpują współczesnych prób wyjaśniania zagadnienia pojawienia się życia i człowieka na ziemi. Artykuł Kazimierza Kłóska: *Wokół współczesnej problematyki kreacjonizmu* (Miesięcznik Diec. Gdański, 28/1984, nr 7–8 s. 205–214) wyraźnie świadczy o zainteresowaniu tym problemem w różnych orientacjach filozoficzno-teologicznych. Również prace dotyczące genezy duszy ludzkiej Kazimierza Kłóska i Tadeusza Wojciechowskiego, wymagają oddzielnego opracowania.

LE CONTEMPORANEE INTERPRETAZIONI DEL CREAZIONISMO

Sommario

L'articolo è composto di due parti: la prima presenta l'evolutive modello del creazionismo; la seconda contiene le interpretazioni di quel modello. I concetti principali nell'evolutive modello del creazionismo fanno l'idee delle cause secondarie ed il concetto della Causa Prima nonché la loro cooperazione. Nelle interpretazioni di questo tipo si prese in considerazione la concezione dell'ominizzazione di A. D. Sertillanges, P. Teilhard de Chardin e di K. Rahner.

¹⁵⁰ Tamże, s. 83.

¹⁵¹ Tamże, s. 83.

¹⁵² Tamże, s. 84.