

# Tadeusz St. Wojciechowski

---

## Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka

---

Studia Philosophiae Christianae 15/1, 81-97

---

1979

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TADEUSZ ST. WOJCIECHOWSKI

## Z EWOLUCYJNEJ PROBLEMATYKI ŚMIERCI CZŁOWIEKA \*

1. Dwie perspektywy zagadnienia. 2. Śmierć w ewolucyjnym ujęciu.
3. Niektóre konsekwencje ewolucyjnego ujęcia śmierci: Problem alienacji. Ewolucja naturalna i nadnaturalna.

Zagadnienie śmierci wysunęło się obecnie w literaturze światowej na jedno z czołowych miejsc, czego dowodem jest bogate piśmiennictwo w różnych dziedzinach nauk, łącznie z filozofią i teologią. Tragedia czy wzniosłość, nadzieja czy rozpacz, opuszczenie czy przeniesienie dóbr kulturalnych, życie czy brak istnienia po śmierci, oto pytania stale dręczące ludzkość. W problematyce śmierci można wyróżnić trzy zagadnienia: umieranie jako proces, sam moment śmierci oraz życie po śmierci. W niniejszym artykule chodzi o próbę odpowiedzi na pytanie, czym jest śmierć w swej istocie (moment śmierci) i jakie są jej konsekwencje dla człowieka, rozważane w ewolucyjnym aspekcie tego zagadnienia.

### 1. DWIE PERSPEKTYWY ZAGADNIENIA

Zapoczątkowane przez Teilharda de Chardin ewolucyjne ujęcie człowieka, jego natury i pochodzenia, domaga się prze-myślenia także jego śmierci. Wszystkie dotychczasowe analizy śmierci ludzkiej, dokonywane przez tradycyjną filozofię chrześcijańską, wzbogacone analizami fenomenologicznymi i egzystencjalnymi, cechuje podstawowe założenie, że śmierć jest jakimś rozłączeniem duszy od ciała. Takie postawienie zagadnienia wytycza z góry kierunek rozwiązania problemu stanu człowieka, a szczególnie duszy ludzkiej po śmierci. Tego rodzaju

---

\* Niniejszy artykuł jest poszerzonym i przerobionym referatem, wygłoszonym na Wydziale Teologicznym w Augsburgu dnia 25.VI.1975 i ogłoszonym pt.: *Der Tod innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, w: *Anzeiger für die katholische Geistlichkeit*, Jahr. 85, Oktober 1976, 340—352.

tradycyjne ujęcie implikuje cały szereg trudnych do rozwiązania problemów<sup>1</sup>.

Trzeba przyznać, że współcześni autorzy nurtu filozofii chrześcijańskiej rozszerzyli i znacznie wzbogacili problematykę śmierci. Tradycyjny pogląd, że śmierć jest rozłączeniem duszy od ciała, uważają za ujęcie bardzo niepełne i fragmentaryczne, które domaga się bardziej szczegółowych analiz i wyjaśnień. Dawniej pytano, co się dzieje z duszą po śmierci, obecnie zwraca się uwagę także na to, co dzieje się z człowiekiem w momencie śmierci. W tej problematyce, idąc za M. Heideggerem, uważa się śmierć za podstawowe wyposażenie każdego żyjącego bytu<sup>2</sup>. Rozwijając ten pogląd L. Boros zakłada, że śmierć należy do tych pierwotnych danych, które leżą u podłoża naszych bezpośrednich doświadczeń<sup>3</sup>. Dla wyjaśnienia momentu śmierci stawia hipotezę ostatecznej decyzji (*Endentscheidungshypothese*), według której w momencie śmierci otwiera się możliwość wypełnienia się pierwszego pełnoosobowego aktu człowieka, a samą śmierć określa jako „bytowo uprzywilejowane miejsce stawania się świadomości o wiecznym losie”<sup>4</sup>.

Boros chce przez to powiedzieć, że w momencie śmierci człowiek konstytuuje się ostatecznie jako byt osobowy, zdolny do podjęcia ostatecznej decyzji. Zagadnienie duszy, jako wypełnienie się bytu osobowego w momencie śmierci, zajmuje centralne miejsce we współczesnej problematyce śmierci. W tym kierunku idą także rozważania polskich autorów. M. A. Krąpiec przedstawia koncepcję śmierci jako dokończenie, a nie przerwania życia osobowego. Moment śmierci jest momentem, w którym wszystkie akty osobowe, a więc akty poznania i miłości, dochodzą do pełni przez ostateczne ukończenie i upelnienie się. Dlatego moment końca czasu jest momentem, w którym jakby w zworniku zbiegają się ludzkie osobowe akty, w trakcie życia ludzkiego ciągle zapoczątkowywane, lecz nigdy ostatecznie nie dopełnione<sup>5</sup>.

Problemem stanu duszy ludzkiej jako osoby po śmierci zajmuje się także inny autor M. Gogacz. Według niego człowiek jest osobą nie dzięki swemu złożeniu z duszy i ciała, lecz dzięki temu, że właśnie w duszy mieści się racja, która konstytuuje

<sup>1</sup> J. Ratzinger: *Jenseits des Todes*, w: *Leben nach dem Sterben*, München 1974, 17—20.

<sup>2</sup> *Sein und Zeit* 11, Tübingen 1967, 235—267.

<sup>3</sup> *Mysterium mortis, Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten/Freiburg i.B. 1971, 22—23.

<sup>4</sup> Tamże, 9.

<sup>5</sup> *Ja — Człowiek, Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, 409.

osobę, ponieważ dusza jako forma substancjalna ciała, wnosi swoją ontyczną zawartość w całą substancję ludzką. Dusza pozbawiona ciała pozostaje dalej samodzielnie istniejącą substancją, w której zawiera się w pełni czynnik stanowiący osobę. Jako rację uzasadniającą to twierdzenie przytacza naukę Boecjusza, że obecna w danej istniejącej substancji rozumność czyni tę substancję osobą<sup>6</sup>.

Trudny do wyjaśnienia problem w ramach tradycyjnej filozofii stanowi właśnie zagadnienie stosunku duszy ludzkiej do ciała po śmierci. Według św. Tomasza z Akwinu tu na ziemi dusza ludzka stoi jakby na pograniczu między substancjami cielesnymi i niecielesnymi, istnieje jakby w horyzoncie czasu i wieczności. Po rozłączeniu od ciała zbliży się do substancji duchowych. Natomiast istnienie, które było istnieniem złożenia, pozostaje w odłączonym ciele i po odnowieniu ciała w zmartwychwstaniu zostanie sprowadzone mocą Bożą do tego samego istnienia, które pozostało w duszy<sup>7</sup>. Św. Tomasz, pisze G. Greshake, skorygował grecki dualizm na rzecz biblijnego monizmu, jednak go nie przewyciężył. Pozostał bowiem dualizm ginącego przez się ciała i nieśmiertelnej przez się duszy. Ten pozostały dualizm prowadzi do nowych trudności myślowych. Greshake wylicza dwie: Po pierwsze, dusza jest jedyną formą ciała, lecz po rozłączeniu w momencie śmierci otrzymują pozostające zwłoki nową względnie nowe formy. Po drugie, dusza pozostaje po rozdzieleniu jako coś z człowieka (*pars naturae*) a nie jako pełna ludzka osoba, czyli pozostaje w swej samoistności w stanie przeciwnym naturze. Aby mogła trwać w tym stanie, Bóg musi zastąpić cudownie jej funkcje cielesne<sup>8</sup>.

Autorzy nurtu tradycyjnego rozwiązują w różny sposób to zagadnienie. K. Rahner wyprowadza z tej nauki św. Tomasza daleko idące w tym względzie implikacje myślowe. W duszy ludzkiej zakłada transcendentale, czyli dane w samej istocie duszy ludzkiej odniesienie do materii. Na podstawie tego założenia przyjmuje, że uwolnienie się duszy od ciała w momencie śmierci nie oznacza po prostu jej wyjścia poza materię, lecz przeciwnie, wskazuje na jej jeszcze bardziej istotną bliskość materii. Dlatego dusza ludzka, zamiast stać się akosmiczną

<sup>6</sup> Wokół problemu osoby, Warszawa 1974, 187.

<sup>7</sup> CG., 1. II, c. 81; 1. IV, c. 81.

<sup>8</sup> Das Verhältnis „Unsterblichkeit der Seele“ und „Auferstehung des Leibes“ in problemgeschichtlicher Sicht, w: *Naherwartung Auferstehung Unsterblichkeit*, Freiburg (Basel) Wien 1975, 94—95.

w momencie śmierci, wstępuje w metaempiryczne odniesienie się do materialności, przez co staje się w trudnym do zdefiniowania lecz w rzeczywistym sensie wszechkosmiczną. W ten sposób dusza ludzka, zamiast odrywać się od materii, zostaje przeniesiona tam, skąd każda natura wyrasta ze swego bytowego istotowego podłoża. Przelamując empiryczną postać przestrzenno-czasową, jakby zstępuje do miejsca, z którego powstał cały świat, do centralnej ziemi macierzystej, najgłębszej iedności świata, w której jakby w zworniku wszystko jest związane i stanowi jedność<sup>9</sup>.

W *Grundkurs des Glaubens* podkreśla Rahner, że człowiek jako duch i jako istota cielesna stanowi absolutną jedność, która nie może rozpaść się po prostu na duszę i ciało. Pełne udoskonalenie duszy i pełne udoskonalenie ciała nie da się oddzielić od siebie na dwie różne rzeczywistości, dlatego sądzi, że jest zbyt trudnym pytać, co dzieje się z duszą, gdy ciało spoczywa w grobie. Konkretny człowiek osiągnie wypełnienie swej doskonałości wtedy, gdy jako konkretny duch, jako wcielony człowiek, zostanie udoskonalony w Bogu. Wtedy można powiedzieć, że została wypełniona jego osobowa historia, jego cielesna i kolektywna rzeczywistość jako konkretnego człowieka. To wszystko można ująć razem jako szczęśliwość duszy i zmartwychwstanie ciała. Obydwie te wypowiedzi o duszy i ciele obejmują jednego całego człowieka<sup>10</sup>.

Pomimo pięknej i kunsztownej dialektyki nie wydaje się, żeby rozwiązanie zagadnienia stanu duszy i ciała po śmierci, podane w ramach tradycyjnej koncepcji śmierci ludzkiej, mogło dać zadawalające i jasne rozwiązanie tego problemu. Nowe horyzonty i nowe spojrzenie na to zagadnienie otworzyła ewolucyjna teoria Teilharda de Chardin. Według Teilharda człowiek dostrzega w głębi samego siebie zarodki swej śmierci, ponieważ w naszą krew i ciało jest wpleciony w sposób nieodwracalny koniec naszego gatunku<sup>11</sup>. Wbrew jednak twierdzeniu tradycyjnego nurtu filozofii chrześcijańskiej koniec ten nie będzie polegał na rozkładzie i śmierci, lecz przez nadmiar korefleksji i zjednoczenia będzie stanowił przebicie się na nowo promienia ludzkiego i nowe narodzenie się człowieka poza przestrzemią i czasem<sup>12</sup>. Ewolucja jest nieodwracalna czyli

<sup>9</sup> Boros: dz. cyt. 86—87.

<sup>10</sup> K. Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg (Basel) Wien 1976, 418—419.

<sup>11</sup> *L'Avenir de l'Homme, Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, Editions du Seuil, T. V, Paris 1959, 391.

<sup>12</sup> Tamże, 394.

transcendentna i o ile implikuje wyjście poza warunki właściwe rozpadowi w przestrzeni i czasie jest niczym innym, jak biologicznym wyrazem tej transcendencji. Ewolucja jest ręką Bożą, która prowadzi nas ku czemuś, co wymyka się ogólnej śmierci<sup>13</sup>. Będzie to wybuch korefleksji, a równocześnie będzie to jej ostateczny kres, któremu Teilhard nadał nazwę punktu Omegi<sup>14</sup>.

Według Teilharda spirytualizacja świata nie udałaby się, gdyby każda partykuła świadomości, jaką stanowi każdy z nas, nie przeszła w nieodwracalność. To przejście nie tylko nie stanowi dla nas zagrożenia, lecz także jako skutek przynosi nam większą konsolidację. Śmierć, w której zdajemy się zniknąć, odsłania się jako prosta faza wzrastania i faza naszego wnoszenia się do sfery supraludzkiej świadomości osobowej<sup>15</sup>. Na pytanie, jak przedstawia się śmierć, Teilhard odpowiada, że jest to metamorfoza. Żadna realność fizyczna nie może wzrastać nieskończenie bez osiągnięcia fazy zmiany stanu. Tak samo energia personalizacji dochodzi do pewnej granicy koncentracji, w której elementy osobowościowe przekraczają jej próg i wchodzą w sferę wyższego porządku. Śmierć jest takim punktem krytycznym na drodze do zjednoczenia w Omedze<sup>16</sup>.

Przedstawione przez Teilharda ewolucyjne ujęcie zagadnienia śmierci rzuca niewątpliwie nowe światło na jej problematykę. Wydaje się jednak, że należy trochę inaczej ukierunkować rozważania niż to czyni Teilhard. Przede wszystkim budzi zastrzeżenia twierdzenie Teilharda, że ewolucja człowieka zmierza w kierunku ultraczłowieka, czy, jak za Teilhardem wyraża się W. H. Thorpe, ku jakiejś nadludzkości (*Übermenschheit*)<sup>17</sup>. Ewolucja biologiczna biegnie rzeczywiście w kierunku pojawiania się coraz wyższych gatunków i znajduje swój kres w człowieku, jako najwyższej formie na ziemi. Jednakże, w odróżnieniu od reszty biosfery, człowiek dzięki swej wolności jest nie tylko świadkiem, lecz także współpartnerem ewolucji, dzięki czemu może wywierać na nią czynny wpływ. Słusznie pisze G. Heberer, że bierna faza ewolucji przeszła wraz z pojawieniem się człowieka w czynną fazę ewolucji antropicznej, ponieważ człowiek może kierować ją na określone cele<sup>18</sup>. Jest to możliwe dzięki temu, że wraz z człowiekiem

<sup>13</sup> *Science et Christ*, Oeuvres IX, Paris 1965, 281.

<sup>14</sup> *Les Directions de l'Avenir*, Oeuvres XI, Paris 1973, 235.

<sup>15</sup> *L'Energie humaine*, Oeuvres VI, Paris 1962, 130.

<sup>16</sup> Tamże, 108—109; *L'Avenir de l'Homme*, dz. cyt. 109.

<sup>17</sup> *Der Mensch in Evolution*, München 1969, 180.

<sup>18</sup> *Der Ursprung des Menschen*<sup>3</sup>, Stuttgart 1972, 9—10.

ukazał się nowy, wyższy poziom bytowy, jaki jest możliwy do osiągnięcia przez byt przygodny, warstwa duchowa w człowieku, przez którą człowiek otwarł się na transcendencję. Zadaniem, jakie ewolucja ma spełnić względem człowieka, jest właśnie całkowite przerobienie i podniesienie go na ten wyższy poziom doskonałości bytowej, a nie prowadzenie go w kierunku jakiegoś ultra-człowieka czy ultra-ludzkości. Ostatecznym celem, ku któremu zdąży ewolucja człowieka, jest uzyskanie pełnej doskonałości bytowej, możliwej do osiągnięcia przez człowieka. Ujęcie to sugeruje, że ewolucyjnym „czymś więcej” uzyskanym przez człowieka w momencie śmierci będzie przejście w nowy, wyższy i doskonalszy sposób istnienia.

Na czym będzie polegać to *novum evolutivum* w momencie śmierci pozwala zrozumieć w pewnym zakresie teoria czasu, pojętego jako istotowy pokład bytów materialnych<sup>19</sup>. Zgodnie z takim ujęciem czasu w istocie człowieka można wyróżnić pokład przestrzenno-czasowy i pokład dowieczny (*aevum*). Dalsza ewolucja człowieka w momencie śmierci będzie polegać na przerobieniu pokładu przestrzenno-czasowego w pokład dowieczny, przez co zmieni się doskonałość, lecz nie gatunek człowieka. Nowością ewolucyjną zdobytą w momencie śmierci będzie więc podniesienie doskonałości bytowej przez przejście całego człowieka w istnienie duchowe, a nie zmiana gatunku człowieka w jakiś nowy ultra-człowieka. Proces tego przekształcenia rozpoczął się w momencie poczęcia, a zakończy się w chwili śmierci. Wtedy też zakończy się ewolucja człowieka, gdyż jego rozwój ewolucyjny nie może bieć w nieskończoność choćby dlatego, że ta kategoria bytu jest nieosiągalna dla bytów przygodnych, a więc i dla człowieka. Byt przygodny dąży z koniecznością do pewnej granicy, którą jest przejście w istnienie w *aevum* najpierw człowieka, później całego kosmosu.

Człowiek jest jedyną istotą, która zawiera w sobie już tu na ziemi obie komponenty, czasowo-przestrzenną i dowieczną. Dzięki nim człowiek, według wyrażenia św. Tomasza, istnieje w horyzoncie czasu i wieczności. Oczywiście, w przypadku człowieka i każdego bytu przygodnego nie można mówić o horyzoncie wieczności właściwej Bogu, gdyż tego rodzaju horyzont jest nieosiągalny dla bytu przygodnego. Jest to horyzont dowieczności (*aevum*) i dlatego w ewolucyjnym rozumieniu zbliżania się do punktu Omega nie może być mowy o żąd-

<sup>19</sup> T. Wojciechowski: *Teorie czasu scholastyczne a einsteinowska*, w: *Collectanea Theologica*, A. XVI (1955), fasc. 4, 702—713.

nej postaci panteizmu, którą zarzucano Teilhardowi de Chardin. Zarzut ten możnaby stawiać tylko w założeniu, że człowiek osiąga wieczność właściwą Bogu.

## 2. ŚMIERĆ W EWOLUCYJNYM UJĘCIU

Przy rozważaniu śmierci z ewolucyjnego punktu widzenia wychodzimy z innego założenia, niż to czyni tradycyjna filozofia. Potrzeba nowego ujęcia jest konsekwencją faktu, że tradycyjna nauka o śmierci jako rozłączeniu duszy od ciała, nie przyciosła w pełni zadawalającego rozwiązania tego problemu. Przy rozważaniu zagadnienia śmierci w ramach ewolucyjno-egzystencjalnej teorii bytu wychodzimy z podstawowego założenia teorii ewolucji, że ta wiedzie zawsze wzwyż w ten sposób, że w węzłowych punktach rozwoju przynosi nowość ewolucyjną, która stanowi zawsze „coś więcej” w stosunku do formy wyjściowej. Śmierć rozważana z tego punktu widzenia stanowi nowy węzłowy i ostateczny krok ewolucji człowieka. Dlatego śmierć nie może być rozłączeniem duszy od ciała, lecz stanowi próg przerobienia, przeobrażenia, podniesienia i udoskonalenia całego człowieka. W tak pojętej śmierci nie ma miejsca dla zniszczenia, rozłączenia i oddzielenia, ponieważ śmierć niesie udoskonalenie przez przesunięcie całego człowieka przez węzłowy próg ewolucji na wyższy poziom istnienia, w formie pełnej doskonałości bytowej, jaka jest możliwa do osiągnięcia przez człowieka. W tej perspektywie śmierć jest nie pomniejszeniem, lecz powiększeniem doskonałości bytowej i na tym polega nowość ewolucyjna zdobyta przez człowieka w momencie śmierci.

Śmierć nie jest przeto umieraniem w tradycyjnym rozumieniu tego słowa jako rozkład, rozłączenie i zniszczenie, lecz jest podniesieniem życia na nowy i wyższy poziom egzystencji. W ewolucyjnym ujęciu śmierć ukazuje się nie jako coś negatywnego, jako regres, załamane linii rozwojowej, lecz jako moment najbardziej pozytywny dla człowieka. W ujęciu ewolucyjnym śmierć nie jest absurdem, jak to głoszą egzystencjaliści, lecz jest pełnym najgłębszego sensu momentem w ewolucji człowieka, ponieważ niesie postęp w doskonałości bytowej. Śmierć nie stanowi tragedii dla bytu ludzkiego, lecz jest momentem pełnym wzniosłości, darem o nieodwracalnej wartości. Literackich opisów grozy śmierci nie można przenosić na teren ewolucji bytowej. Niezależnie od okoliczności, które towarzyszą śmierci, jest ona zawsze bramą wiodącą wzwyż do pełnej doskonałości bytowej.



Przez bramę tę przechodzi w momencie śmierci cały człowiek, a nie tylko wybrana jego część czyli dusza. Przy przejściu przez próg śmierci zostaje zachowana całkowita identyczność osoby, która, wbrew tradycyjnemu ujęciu, nie tylko nie doznaje uszczerbku, lecz odwrotnie, zyskuje nowy, wyższy sposób bytowania i ostateczną pełną doskonałość bytową na płaszczyźnie *aevum*. Na tym polega dojście do punktu Omega, w którym znajduje kres ewolucja człowieka i kosmosu. Dlatego można powiedzieć, że śmierć stanowi moment podniesienia i przeniesienia człowieka z kategorii bytowego stawania się czyli ewolucji w kategorię kontemplacji bytowej, czyli stanu posiadania pełni bytu.

Dawniej rozdzielano ściśle strefę „z tej” i „z tamtej strony”. Z punktu widzenia ewolucyjnego obie te strony wiąże jedna wstępująca linia rozwoju, jedna wznosząca się linia życia. Moment śmierci stanowi próg przejścia człowieka z nieśmiertelności duszy w nieśmiertelność całego człowieka, co jest równoznaczne ze zmartwychwstaniem ciała. Nieśmiertelność całego człowieka i zmartwychwstanie stapiają się w śmierci w jeden ewolucyjny proces. Nie ma i nie może być żadnego „snu śmierci” pomiędzy momentem śmierci i zmartwychwstaniem. Stosowanie czasowych pojęć do istnienia na płaszczyźnie do-wieczności jest nieuzasadnione i jest wynikiem raczej ukrytego dualizmu tkwiącego w tradycyjnej filozofii, niż wymowy rzeczywistego stanu rzeczy. Ewolucyjne ujęcie śmierci potwierdza słuszność biblijnego ujęcia człowieka jako jedności, które przeciwstawia się greckiemu dualizmowi. Człowiek żyje i umiera jako jeden i jako cały<sup>20</sup>.

Moment śmierci jest momentem zmartwychwstania. Oddzielanie momentu śmierci od momentu zmartwychwstania w tradycyjnej filozofii i teologii stanowi logiczną konsekwencję teorii hylemorfizmu zastosowanej do człowieka. Konsekwencją tej teorii jest pojmowanie śmierci jako rozłączenia duszy (formy substancjalnej) od ciała (materii pierwszej) i wprowadzanie jakiejś swoistej odległości w trwaniu duszy ludzkiej pomiędzy momentem śmierci i momentem zmartwychwstania. Zdaniem wielu współczesnych teologów i filozofów konsekwencja ta niesie za sobą cały szereg nierozwiązywalnych trudności<sup>21</sup>. Ewolucyjna koncepcja śmierci nie dopuszcza stosowania pojęć czasowych lub czasopodobnych poza momentem śmierci. Poza momentem śmierci, pisze Th. Bovet, jest trwanie, w którym

<sup>20</sup> Greshake: art. cyt. 83.

<sup>21</sup> Ratzinger: art. cyt. 18—19.

wszystkie odniesienia i przeżycia odbywają się równocześnie czyli beczasowo (*zeit — los*)<sup>22</sup>. Horyzont dowieczności wyklucza horyzont czasu. Dlatego nowa koncepcja śmierci nie dopuszcza żadnego rozdziału i odsuwania momentu śmierci od momentu zmartwychwstania. Wszelkie tzw. stany duszy ludzkiej bez ciała po śmierci są tylko obrazowym przedstawieniem rzeczywistości, która wymyka się wszelkim określeniom przestrzennoczasowym.

Zgodnie z zasadą ewolucji przy powstawaniu nowej formy nic nie ginie z istotnych zdobyczy poprzedniej, natomiast dochodzi ewolucyjne „coś więcej”, w postaci nowej doskonałości bytowej. Jeżeli przeto ujmujemy śmierć jako nowy węzłowy punkt ewolucji, to w momencie śmierci człowiek nie może tracić niczego istotnego, może tylko uzyskać „coś więcej” przez „przekroczenie” siebie. Zgodnie z całą tradycją filozoficzną istotę człowieka stanowi jedność cielesnego i duchowego. Jeżeli w momencie śmierci nie może zginąć żaden z tych istotnych elementów, to również cielesność, czy część tej cielesności, musi przejść wzwyż przez próg śmierci wraz z elementem duchowym. W ewolucyjnym ujęciu jest to możliwe tylko przy założeniu, że w momencie śmierci istotny element cielesności zostanie podniesiony na wyższy stopień doskonałości bytowej, czyli na poziom dowieczności, co dokonuje się przez zmartwychwstanie. Tak więc zmartwychwstanie stanowi termin ewolucyjnego „coś więcej”, ewolucyjnego „przekraczania siebie” przez człowieka w momencie śmierci.

Dla tych racji nie można przyjąć ewolucyjnego rozwiązania problemu śmierci i stanu człowieka po śmierci podanego przez Cl. Tresmontant'a. Według niego dusza ludzka, która jest formą ciała, jest nieśmiertelna właśnie jako forma, której nic nie może unicestwić po śmierci człowieka<sup>23</sup>. Forma ta przechodzi do wieczności jako cały człowiek, ponieważ nie ma ciała odrębnych od dusz. Cały problem polega według niego na tym, że osoba nie zostaje umniejszona czy pozbawiona czegoś przez fakt braku informowania materii, by tworzyć razem z nią zorganizowane ciało. Stąd wyciąga logiczny wniosek, że nic nie ubywa z osobowości ludzkiej przez fakt, że dusza przestaje pełnić biologiczne i fizjologiczne funkcje, co następuje właśnie w chwili zmartwychwstania w momencie śmierci<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> *Mensch sein*, Tübingen 1977, 125.

<sup>23</sup> *Problem duszy*, Warszawa 1973, 232 nn.

<sup>24</sup> Tamże, 246.

W teorii Tresmontanta, która jest próbą przerobienia z punktu widzenia ewolucyjnego tradycyjnej teorii hylemorfizmu, nie jest jasne to najważniejsze, że w momencie śmierci nie może ginąć nic z istoty człowieka, a przecież cielesność należy do jego istoty. I w teorii Tresmontanta przejawia się znów ukryty platoński dualizm.

Największą trudność w zrozumieniu i przyjęciu ewolucyjnej koncepcji śmierci człowieka jako momentu zmartwychwstania stanowią pozostające ludzkie zwłoki. Do rozwiązania tej trudności może nas przybliżyć analogia śmierci do procesu przepoczwarczenia się motyla. Motyl, uwalniając się od larwalnej powłoki i odrzucając ją na zniszczenie, nie tylko nie traci niczego z pełności swego bytu, lecz odwrotnie, raczej zyskuje na bycie, gdyż ulatuje jako ukonstytuowany w swej pełnej i ostatecznej doskonałości bytowej motyla. Analogia ta pociąga swoją wymową umysły zarówno przyrodników, jak i filozofów<sup>25</sup>.

Spróbujmy zastosować tę analogię do momentu śmierci człowieka. Człowiek, podobnie jak motyl, przygotowuje się w swym ewolucyjnym rozwoju do ostatecznego momentu swego przeobrażenia, którym jest osiągnięcie w momencie śmierci pełnej doskonałości bytowej, możliwej do osiągnięcia przez człowieka. W momencie śmierci człowiek uwalnia się od niepotrzebnej części swej cielesnej powłoki i ulatuje jako pełny człowiek, pełna osoba, z duchowością i tą częścią cielesności, która przeobrażona w momencie śmierci przez zmartwychwstanie, stopi się w jedno z duszą. Reszta odrzuconego ciała powróci do kosmosu, podobnie jak odrzucane uprzednio w ciągu życia zużyte jego części. Tego rodzaju ujęcie będzie nas mniej szokowało, jeżeli będziemy pamiętać, że nie wszystkie części ciała są ściśle związane z istotą i osobowością człowieka. Poza mózgiem bowiem można usunąć i zastąpić protezą tak ważne dla życia organy, jak serce, nerki i. Natomiast nie ma istoty i osoby człowieka bez mózgu i sfery duchowej. Snując analogię motyla można przypuszczać, że wystarczy podniesienie na poziom duchowy pewnej tylko części mózgu, by przez bramy śmierci przeszedł człowiek w całość swej istoty.

Ewolucyjna koncepcja śmierci człowieka pozwala wyciągać

---

<sup>25</sup> Zob. A. Portmann: *Biologie und Geist*, w: *Philosophische Anthropologie heute*, München 1972; T. Wojciechowski: *Das Problem der evolutionären Genese der menschlichen Seele*, w: *Acta Teilhardiana*, Jahr. X (1973), H. 1, 37—45.

inne jeszcze wnioski. Jeżeli odrzucimy wszelką jawną czy ukrytą formę dualizmu, to musimy powiedzieć, że nie ma nieśmiertelnej duszy jako samoistnej substancji, lecz jest człowiek, który nosi w sobie pokład materialności i duchowości. Ze względu na pokład duchowości nosi w sobie częściowo nieśmiertelność już z „tej strony”. Dlatego zresztą jest na ziemi istotą „pomiędzy” dwoma światami, istotą przesuwającą się ku pełnej nieśmiertelności, którą uzyska w momencie śmierci przez zmartwychwstanie. Ujęcie to zdaje się być zgodne z biblijną wizją człowieka. Podobnie M. Landmann uważa, że dualizm duszy i ciała był obcy pierwotnemu chrześcijaństwu, które mniej mówiło o nieśmiertelności duszy, a więcej o zmartwychwstaniu ciała<sup>26</sup>. W ten sposób dochodzimy znów do tego, że śmierć nie może być rozumiana tradycyjnie jako rozłączenie, pomniejszenie i degeneracja, lecz odwrotnie, stanowi przejście wzwyż, podniesienie, udoskonalenie, zmartwychwstanie. Śmierć nie pozbawia życia, nie jest końcem życia, lecz niesie życie i to życie w najpełniejszym możliwym do osiągnięcia przez człowieka wymiarze.

Ewolucyjne ujęcie śmierci ludzkiej, wraz z ewolucyjnym ujęciem natury ludzkiej, postuluje także konieczność przemyslenia na nowo tradycyjnej teorii stosunku duszy do ciała, jako złożenia hylemorficznego. W założeniu ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej człowiek stanowi rzeczywiście jedną substancję, której część została przerobiona i podniesiona w momencie poczęcia na poziom dowieczności. Życie pojęte ewolucyjnie jest dynamicznym procesem dojrzewania, dorastania do pełnej duchowości. Dlatego można snuć przypuszczenia, że proces tego dorastania zaczyna się rzeczywiście z chwilą poczęcia i trwa całe życie, lecz dopełnia się w całej doskonałości dopiero przez zmartwychwstanie w momencie śmierci. Prof. Lütke wyraził słuszną uwagę, że słowa Pisma św. o stworzeniu człowieka na „obraz i podobieństwo Boże” wskazuje nie tyle na byt, ile na zadanie człowieka na ziemi<sup>27</sup>. Zgodnie z tym spostrzeżeniem ewolucję człowieka na ziemi można pojąć jako zadanie przygotowania go przez udoskonalenie do zjednoczenia z Omegą. W tym ujęciu śmierć i zmartwychwstanie nie przerywają, lecz stanowią wypełnienie tego zadania na ziemi.

<sup>26</sup> *Philosophische Anthropologie*, Berlin/New York 1976, 67.

<sup>27</sup> Zob. *Aussprache II*, w: *Evolution, Fortschrittsglaube und Heilserwartung*, Stuttgart 1970, 274.

### 3. NIEKTÓRE KONSEKWENCJE EWOLUCYJNEGO UJĘCIA ŚMIERCI

#### Problem alienacji

Problem alienacji wiąże się o tyle z zagadnieniem śmierci, o ile dotyczy wyboru, względnie preferowania „tej” lub „tamtej” strony. Sytuacja samoalienacji człowieka od siebie, drugich i świata, pisze W. Kasper, jest codziennym doświadczeniem człowieka. Możliwość alienacji jest skutkiem tego, że człowiek jest istotą zdolną do podejmowania decyzji i do odpowiedzialności, jest istotą przejścia ze skończoności do nieskończoności<sup>28</sup>. Współczesny człowiek, pisze J. Ladrière, widzi czasem w pojęciu ostatecznej szczęśliwości jakiś konflikt z terażniejszością, który rzuca cień na życie ziemskie. Teoretycznie rzecz rozważając zachodzi albo niebezpieczeństwo przeceniania znaczenia terażniejszości i bezpośrednio widzialnej działalności, ze szkodą eschatologicznego znaczenia ludzkiej egzystencji, albo przypisywanie wymiarom eschatologicznym zbyt wielkiego znaczenia na niekorzyść terażniejszej działalności w całym jej zakresie<sup>29</sup>.

Ewolucyjna koncepcja śmierci i zmartwychwstania rzuca nowe światło na zagadnienie alienacji. Ze względu na jedną linię rozwojową „od początku aż do szczytu”<sup>30</sup>, aktualne, pełne i prawdziwie autentyczne przeżycie terażniejszości jest warunkiem prawdziwie autentycznej i pełnej doskonałości egzystencji w życiu przyszłym. Z ewolucyjnego punktu widzenia nie ma i nie może być konfliktu między życiem ziemskim i pozaziemskim, gdyż ewolucyjna koncepcja spaja terażniejszość z przyszłością w jedną linię rozwojową człowieka. Pojęcie alienacji należy przeto stosować harmonijnie do całej linii rozwojowej człowieka, a więc zarówno do „tej”, jak i do „tamtej” strony. Alienacją musimy nazwać odrzucanie którejkolwiek z tych stron, gdyż w konsekwencji jest to zaprzeczanie ewolucyjnej ciągłości linii rozwojowej człowieka.

Z ewolucyjnego punktu widzenia terażniejszość (życie z „tej” strony) i przyszłość (życie z „tamtej” strony) nie mogą sprzeciwiać się sobie, ponieważ stanowią dwa równie koniecz-

<sup>28</sup> *Das theologische Wesen des Menschen, w: Unser Wissen vom Menschen, Möglichkeiten und Grenzen anthropologischer Erkenntnisse*, Düsseldorf 1977, 109.

<sup>29</sup> *Krise der Zivilisation, Krise der Institution, w: Neue Gesellschaftsmodelle*, 6-Studientag 23—25. IV in Stuttgart 1974, 47.

<sup>30</sup> Teilhard de Chardin, *L'Avenir de l'Homme*, dz. cyt., 35; *La Vision du Passé*, Oeuvres III, Paris 1957, 254.

ne etapy ewolucji człowieka. Dlatego można powiedzieć, że pełne przeżycie terażniejszości jest zawsze brzemienne pełnią przyszłości. Zadanie życia ludzkiego polega na autentycznym i pełnym przeżyciu terażniejszości, aby przez to osiągnąć autentyczne i pełne przeżycie przyszłości. Na tym polega pełny sens życia ludzkiego. Dlatego alienacją, możemy powiedzieć jeszcze dobitniej dehumanizacją, będzie odrzucanie zarówno „tamtej” strony na rzecz terażniejszości, jak i odrzucanie terażniejszości na rzecz „tamtej” strony.

Odrzucenie którejkolwiek z tych stron nazywam przeto dlatego alienacją i dehumanizacją, ponieważ jest to równoznaczne z zaprzeczeniem sensu i celu życia ludzkiego. Cel bowiem ewolucji człowieka polega na całkowitym wypełnieniu zadania rozwoju na każdym etapie życia. Kto przyznaje autentyczność tylko terażniejszości, albo tylko przyszłości, ten głosi okaleczone człowieczeństwo. Zadanie życia ludzkiego nie polega na wyborze jednej z alternatyw: ziemia albo niebo, ponieważ rozwój ewolucyjny łączy je w koniunkcję: ziemia i niebo. Oba człony tej koniunkcji są prawdziwe tylko razem. Dopiero tak ujęta jedność „tej” i „tamtej” strony oddaje pełne człowieczeństwo, które polega na całkowitym zaangażowaniu się w każdy ewolucyjny etap życia ludzkiego. Celem tego zaangażowania się jest realizacja ostatecznego celu, którym jest osiągnięcie pełni doskonałości bytowej. Jeżeli ateistyczne kierunki filozofii zarzucają chrześcijaństwu egzystencjalne wyobcowanie, to grzeszą właśnie w tym, co zarzucają chrześcijanom. Pełne chrześcijaństwo i pełne człowieczeństwo polegają na totalnym zaangażowaniu się w każdy etap ewolucyjnego rozwoju. Ale też dlatego i chrześcijaństwo nie może powiedzieć za starymi mistrzami ascetyki: „cóż po ziemi, skoro liczy się tylko niebo”, ponieważ bez autentycznego przeżycia ziemi nie będzie autentycznego przeżycia nieba.

#### Ewolucja naturalna i nadnaturalna

Tak, jak istnieje jedna ewolucja „od początku aż do szczytu” w dziedzinie naturalnej, tak istnieje jedna linia ewolucji rozwoju nadnaturalnego. Prowadzi ona poprzez historię zbawienia od początku pojawienia się człowieka na ziemi aż do szczytu jego rozwoju, którym jest dojście do widzenia Boga. W obu liniach rozwoju śmierć stanowi węzłowy punkt przejścia w ostateczną doskonałość, możliwą do osiągnięcia przez człowieka. W odróżnieniu jednak od naturalnego rozwoju, który wiedzie zawsze i nieuchronnie w sferę doskonałości byto-

wej, rozwój nadprzyrodzony podlega innej prawidłowości. Rozwój naturalny ku Bogu nie zależy bezpośrednio od naszej woli i każdy człowiek osiągnie przez śmierć pełną doskonałość bytową na płaszczyźnie dowieczności. Natomiast rozwój nadprzyrodzony zależy bezpośrednio od naszej wolnej woli, gdyż wieczne szczęście czy nieszczęście jest zależne od naszej współpracy z Bogiem na ziemi. Dlatego, teoretycznie rzecz biorąc, może zaistnieć wygaszenie linii rozwoju nadnaturalnego w momencie śmierci. W konsekwencji śmierć i zmartwychwstanie nie mogły by podnieść do stanu ostatecznej doskonałości, czyli do wizji uszczęśliwiającej, tego, czego nie było w człowieku i tym można by z punktu widzenia ewolucyjnego tłumaczyć wieczne potępienie, o którym mówi nam wiara. Rozumowanie to, by mogło być przekonujące, musi oprzeć się o założenie statyczności życia po śmierci, co nie jest ewidentne *a priori*.

W tym, a nie w śmierci, przejawiają się skutki grzechu pierworodnego. W tradycyjnej filozofii i teologii utrzymuje się, że śmierć jest w jakiś sposób następstwem grzechu Adama, karą za grzech pierworodny i dlatego śmierć uważa się za nieszczęście dla człowieka. Egzystencjalizm głosi ze swej strony trwogę przed śmiercią, która jest nierozzerwalnie związana z istnieniem i stanowi najstraszniejszą formę doświadczenia sensu życia w jego negatywnym znaczeniu, jako koniec działaności człowieka. Ewolucyjne ujęcie śmierci ukazuje jasno, że śmierć nie sprzeciwia się życiu, lecz jest naturalnym elementem życia, zaplanowanym i wkodowanym w tworzywo kosmiczne, które jest pierwszą inkarnacją myśli Bożej<sup>31</sup>. Śmierć, jako pozytywny moment w rozwoju człowieka, nie może być karą czy następstwem grzechu pierworodnego lub osobistego, gdyż grzech jest czymś negatywnym. Ponadto wydaje się, że ujęcie śmierci jako skutku grzechu pierworodnego nie tylko sprzeciwia się ewolucyjnemu rozumieniu życia, lecz także łączy w sztuczny sposób przyrodzoność z nadprzyrodzonością. Życie i śmierć sytuują się na płaszczyźnie naturalnej, natomiast grzech, wina i odkupienie na płaszczyźnie nadprzyrodzonej. Śmierć o tyle dotyczy obu linii rozwojowych, o ile stanowi moment podniesienia obu na doskonalszy poziom istnienia naturalnego czy nadnaturalnego.

Nikt nie może przeszkodzić swemu naturalnemu rozwojowi ku pełni doskonałości bytowej, ku której wiedzy nas naturalna ewolucja, natomiast może przeszkodzić swemu nadprzyrodzo-

<sup>31</sup> Zob. Wojciechowski: *Das Problem der evolutiven Genese der menschlichen Seele*, art. cyt. 40.

nemu rozwojowi, wiodącemu nas do uszczęśliwiającego widzenia Boga. W ewolucyjnym ujęciu widać z przerażającą oczywistością, że nie każdy człowiek musi z koniecznością osiągnąć końcową nadprzyrodzoną doskonałość. Nasuwa się w tym względzie analogia do ewolucji naturalnej, która wiodła na ziemi niektóre gatunki do wymarcia. Wprawdzie indywidualny człowiek nie może zginąć w tak rozumianym sensie w swym rozwoju naturalnym, lecz może doprowadzić do wygaszenia swej linii nadprzyrodzonego rozwoju i zablokować sobie dojście do uszczęśliwiającego widzenia Boga. Ujęcie to nie wyklucza hipotezy ostatecznego bólu oczyszczającego, jaką postawił Boros, jeżeli założymy postępującą ewolucję także po śmierci człowieka. W takim ujęciu uwidoczniłaby się pełniej nieskończona dobroć i miłosierdzie Boga.

Mówi się dzisiaj wiele o desakralizacji świata, która według niektórych autorów jest zjawiskiem nieuniknionym i nieodwracalnym<sup>32</sup>. Z ewolucyjnego punktu widzenia i to zagadnienie przedstawia się nieco inaczej. Jeżeli założymy, że pierwsze tworzywo kosmiczne jest inkarnowaną myślą Bożą, to musi zawierać w sobie pewien refleks *sacrum*, gdyż każde bezpośrednie dzieło Boże musi nosić w sobie w jakiś sposób odbicie Jego świętości. To *sacrum* zostało jednakże uświadomione dopiero w człowieku i wraz z nim zaczęło swój rozwój w historii zbawienia, której szczytowym punktem była druga inkarnacja, inkarnacja Syna Bożego, która wprowadziła *sacrum* także w istotę człowieka, przez co uczyniła go „uczestnikiem Bożej natury”. Celem tej ewolucji jest przerabianie, doskonalenie i prowadzenie człowieka do Boga jako pełni *sacrum*. I w tym względzie śmierć stanowi moment przesunięcia się całego człowieka w *sacrum* wyższego stopnia.

Linie rozwojowe *profanum* i *sacrum* splatają się razem począwszy od stworzenia pierwszego tworzywa kosmicznego. W człowieku *sacrum* zostało uświadomione i rozpoczęło swój rozwój w jego moralnej sferze, podległej wolnemu działaniu człowieka. Wszelka desakralizacja jest zaprzeczeniem tego rozwoju i równocześnie jest zaprzeczeniem pierwszej i drugiej Inkarnacji. Pełny sens nie tylko chrześcijaństwa, lecz także człowieczeństwa urzeczywistnia się w harmonijnym rozwoju *profanum* i *sacrum*. Człowiek, który chce urzeczywistnić w pełni istotny sens swego człowieczeństwa, winien dążyć do pełnej doskonałości zarówno na płaszczyźnie bytu naturalnego, jak

<sup>32</sup> Ph. Roqueplo: *Doświadczenie świata doświadczeniem Boga*, Warszawa 1974, 273.



i nadnaturalnego, ponieważ *profanum* i *sacrum* rozwijane razem stanowią dopiero o pełnym rozwoju człowieka. Sprzeniewierzenie się temu rozwojowi można z całą słuszością nazwać również alienacją i dehumanizacją i to zarówno w przypadku jednostronnego zaprzeczenia *profanum* czy *sacrum*. Przez autentyczne przeżycie i rozwój sfer *profanum* i *sacrum* żyjemy autentycznie na ziemi i wypełniamy zadanie urzeczywistniania w sobie „obrazu i podobieństwa Bożego”.

Chrześcijaństwo rozumiane autentycznie nie zaniedbuje życia ziemskiego, nie gardzi nim, nie wyobcowuje się od niego, gdyż widzi w nim i *profanum* i *sacrum*. Słusznie pisze Teilhard de Chardin, że mamy osiągnąć niebo przez doskonalenie ziemi<sup>33</sup>. Teologicznie się wyrażając, można powiedzieć, że Królestwo Boże i królestwo ziemskie nie przeciwstawiają się sobie, lecz stapiają w jedno we wspólnym ruchu ku Bogu, stanowią dwa aspekty zadania człowieka na ziemi zbliżania się ku Bogu. Wypełnienie tego zadania stanowi wypełnienie sensu i osiągnięcie celu życia człowieka. Śmierć nie przerywa niczego w ruchu ku Omedze, lecz stanowi moment wypełnienia w sposób całkowity i pełny głodu doskonałości natury ludzkiej, zarówno w sferze naturalnej jak i nadnaturalnej.

### AUS DER EVOLUTIVEN PROBLEMATIK DES TODES

(Zusammenfassung)

Bei der Betrachtung des Todes vom Gesichtspunkt der Evolution gehen wir von einer anderen Voraussetzung aus, als dies die traditionelle Philosophie tat. Das Bedürfnis nach einer neuen Auffassung des Todesproblems ist eine Folge der Tatsache, dass die traditionelle Lehre vom Tod als Trennung der Seele vom Körper keine befriedigende Lösung dieser Frage erbrachte. Beim Erwägen des Problems im Rahmen der neuen, evolutiv-existentialen Theorie des Seins gehen wir von der für die allgemeine wissenschaftliche Evolutionstheorie grundlegenden Annahme aus, die Evolution führe auf eine solche Weise empor, dass sie in Knotenpunkten der Entwicklung eine evolutive Neuheit erbringt, die immer ein „Etwas mehr“ im Verhältnis zur Ausgangsform darstellt. Von diesem Gesichtspunkt her ist der Tod ein neuer Knotenpunkt und ein endgültiger Schritt empor in der Evolution des Menschen. Es stellt deshalb der Tod keine Trennung der Seele vom Körper dar, da er nämlich eine Schwelle der Umarbeitung, Umgestaltung, Erhebung und Vervollkommnung des gesamten Menschen bildet.

<sup>33</sup> *L'Avenir de l'Homme*, dz. cyt. 348.

Der Moment des Todes bildet zugleich den Moment der Auferstehung. Gemäss der gesamten philosophischen Tradition wird das Wesen des Menschen vom Körperlichen und Geistigen gebildet. Wenn im Moment des Todes keines dieser Grundelemente verschwinden kann, so muss ebenfalls das Leibliche zusammen mit dem geistigen Element durch den Todesmoment gehoben werden. Dies ist aber nur bei der Annahme möglich, dass im Moment des Todes das Element der Körperlichkeit auf eine höhere Stufe der Seinsvollkommenheit gehoben wird, also zum Aevum-Niveau, was gleichbedeutend mit seiner Auferstehung ist. Die volle Unsterblichkeit und die Auferstehung verschmelzen im Tod zu einem einzigen Evolutionsprozess. Es gibt zwischen dem Tod und der Auferstehung keinerlei „Todesschlaf“, und es kann auch keinen geben. Die Anwendung von Zeitbegriffen hinsichtlich der Existenz auf der Ewigkeitsstufe ist unbegründet und eher Resultat eines in der traditionellen Philosophie getannten Dualismus als des tatsächlichen Sachbestandes. Also der Tod könne nicht traditionell verstanden werden als Trennung, Verminderung, Degradation, er ist im Gegenteil ein Aufstieg, eine Erhebung, Vervollkommnung, Auferstehung. Der Tod bedeutet nicht den Verlust des Lebens, ist nicht sein Ende, er bringt hingegen Leben, und zwar im allervollsten Ausmass.

Die evolutive Konzeption von Tod und Auferstehung stellt das Problem der Entfremdung in neues Licht. Vom Standpunkt der Evolution gibt es keinen Konflikt zwischen dem irdischen und dem künftigen Leben, da die evolutive Konzeption Gegenwart und Zukunft zu einer gemeinsamen Entwicklungslinie verschweisst. Die Ablehnung einer dieser Seiten ist eben Entfremdung, da dies in der Folge eine Verneinung der Kontinuität der menschlichen Entwicklungslinie bedeutet.

So wie es eine einzige Evolution im natürlichen Bereich gibt, so besteht auch eine Linie der übernatürlichen Evolution. In beiden Linien bildet der Tod den Knotenpunkt des Übergangs zur endgültigen für den Menschen erreichbaren Vollkommenheit. Es wird heute auch viel über die Desacralisation der Welt gesprochen, die nach mancher Ansicht eine unvermeidliche Erscheinung ist. Vom Standpunkt der Evolution aus der Welturstoff ist eine Inkarnation des göttlichen Gedankens und muss daher einen Reflex des Sacrum beinhalten, da jedes unmittelbare Werk Gottes auf irgendwelche Art ein Abbild seiner Heiligkeit innehaben muss. Doch erst im Menschen hat das Sacrum Bewusstsein erlangt. Zusammen mit ihm begann es in der Heilsgeschichte seine Entwicklung, deren Höhepunkt die zweite Inkarnation bildet, die das Sacrum in das Wesen des Menschen auf höherer Stufe einführte.