

Evolúcia a kreácia z pohľadu kresťanskej filozofie

Ján Letz

Cieľom tejto štúdie je objasniť pojem *evolúcie*, a to tak zo systémovo-štruktúrného, ako aj z ontologického hľadiska. Dospel som v nej k týmto hlavným záverom:

- Evolúciu z filozofického hľadiska treba chápať ako univerzálnu v kontexte evolúcie supersystému vesmíru.
- Evolúciu porozumenú do ontologických dôsledkov treba chápať ako kreačnú, neuskutočniteľnú bez pôsobenia Boha v nej.
- Evolúcia v tomto chápaní pomáha človeku porozumieť jeho otvorenosti eschatologickej budúcnosti, reálnosti existencie jeho druhého domova v pléróme, ktorý je sviatkom kreácie, Božím šabatom.

Základnými predpokladmi pre porozumenie a prijatie záverov štúdie je prijatie:

- systémového porozumenia vesmíru, ktoré som prezentoval najmä výsledkami bádania C. F. von Weizsäckera a Ilju Prigogina o ireverzibilnej dynamike dejín vesmíru;
- dynamickej ontológie, ktorá vychádza z filozofických konceptov celého radu kresťansky orientovaných mysliteľov, predovšetkým P. Teilharda de Chardin a rozvíjateľov jeho myslenia.

VÝCHODISKÁ

Centrálnym pojmom kresťanskej filozofie bol vždy pojem *kreácie* alebo *stvorenia*.¹ Stvorenstvo (vesmír, svet ako najobsiahlejší komplex všetkých reálnych súcien) však nie je nemennou danosťou, ale má svoje dejiny. To znamená, nielenže sú v ňom

¹ Tento pojem prevzala kresťanská filozofia hneď, ako sa formovala, t. j. už v ranokresťanskej dobe, z Biblie. Termín *stvorenie* sa používa v dvoch významoch: a) ako to, čo je Bohom stvorené: vesmír, svet, tvor, a b) ako slobodné utvorenie *vesmíru, sveta*, každého *tvora* Bohom podľa celého jeho bytia, nepredpokladajúce predtým nič reálne existujúce okrem Boha, Stvoriteľa; pritom Boh nevkladá do vesmíru, sveta, tvora nič zo seba samého, t. j. nič božského. Naproti tomu termín *kreácia* sa zhoduje s významom uvedeným pod b). Z uvedených dôvodov budem používať termín *kreácia* a namiesto termínu *stvorenie* vo význame a) budem používať termín *stvorenstvo*. Termín *stvorenie* pre jeho dvojznačnosť nebudem vôbec používať. J.-B. Lotz zdôrazňuje, že toto chápanie *kreácie* patri len teistickému chápaniu Boha. Často sa vo filozofii používa termín *kreácia* (stvorenie) v neutrálnom, t. j. ani teistickom, ani panteistickom zmysle, a to ako vznik sveta závislý od Absolútna, pričom táto závislosť sa bližšie nešpecifikuje. V panteizme sa stvorenie chápe ako nejaké stvárnené rozvinutie Absolútna do konečných foriem, pri zachovaní ich substanciálnej identity s Absolútnom, alebo ako skutočné a nevyhnutné spôsobenie bytia sveta. Touto nevyhnutnosťou sa však svet a Boh stávajú polárnymi, vzájomne sa vyžadujúcimi protikladmi. Oboma poňatiami sa vlastne popiera Božia transcendencia a sloboda. Porov. J.-B. Lotz, „Stvoření,“ in *Filosofický slovník*, Praha: Naše vojsko, 1994, s. 415–416.

Pod *kreáciou* rozumiem zvrchovaný a slobodný akt Boha vychádzajúci z Jeho večnosti, ktorého výsledkom je existencia všetkého okrem Neho samého. Je to teda akt *ex nihilo* (z ničoho), ktorý

fenomenálne a bytnostné zmeny a premeny, ktoré sa môžu za určitých podmienok aj vrátiť späť (reverzibilnosť), ale sa v ňom uskutočňujú aj premeny bytnostné, sprevádzané so vznikom reálnych súcien, osobitne entít s ich novým bytím, ako aj s ich zánikom, ktoré sa nemôžu vrátiť späť (nevratnosť, ireverzibilnosť). V dejinách stvorenstva teda nachádzame ireverzibilný proces, sprevádzaný so vznikom a zánikom bytí. V nich sa človek objavuje ako posledný. Jeho príchodu v dejinách kozmu nevyhnutne predchádzalo utvorenie predchádzajúcich entít² stvorenstva, čo môžeme interpretovať aj tak, že vznik neba a zeme, svetla a tmy, našej planéty Zem, rastlín a živočíchov je prípravou pre príchod človeka. Vyplýva azda z toho, že človek je konečným a najvyšším tvorom v stvorenstve a teda cieľom dejín stvorenstva? Rozhodne nie! Je však významným článkom v stvorenstve, akýmsi mostom a spoluaktérom dovŕšenia jeho dejín. Týmto cieľom už nebude stvorenstvo, ale nová podoba božsko-stvorenskej a božsko-ludskej existencie, ktorú budeme nazývať, vychádzajúc z tradície, pléróma.³

Ako „posledný objavujúci sa tvor“ je však človek odkázaný na všetky ostatné tvory. Bez nich by jeho existencia nebola možná. Existuje vo vzájomnej odkázanosti spoloču s týmito tvormi i s celou prírodou. Táto jeho odkázanosť na prírodu je

nepredpokladá existenciu ničoho okrem Boha, čiže nepredpokladá žiadne vopred existujúce duchovné a materiálne súcno, ani žiadne trvanie, čas a priestor, ani žiadne idey či večné súcna existujúce mimo Boha. Tomáš Akvinský definuje kreáciu ako *productio rei ex nihilo sui et subiecti*, teda ako utvorenie (produkovanie) vecí (rozumej reálnych súcien) z ničoho, t. j. nie z niečoho alebo na základe niečoho vopred existujúceho, ani nie z niečoho, čo má pôvod v ňom samom. Inými slovami, v kreácii sa nepredpokladá nijaká existencia, ktorá by ju predchádzala, ani neprichádza do úvahy, žeby do výsledku stvorenia, tzv. stvorenstva, vstupovalo niečo z Boha, z Jeho „podstaty“. Cieľom kreácie je manifestácia Dobra a Lásky Boha-Stvoriteľa, ktorou sa nekonečná plnosť božského Bytia ohlasuje konečným spôsobom, a to velebením Boha a spolužitím s Ním v láske. Boh nevyhnutne nepotreboval dosiahnutie tejto manifestácie, ale sa zo svojej absolútnej zvrchovanosti, múdrosti, slobody a lásky pre ňu rozhodol. Tento cieľ kreácie bolo možné dosiahnuť len tak, že kreáciou povstali aj bytosti obdarené slobodou a rozumovosťou, ktoré majú pri plnom poznaní a uvedení slobodnú účasť na tomto velebení a vzájomnej láske. Inými slovami, cieľom kreácie je manifestácia od večnosti existujúcej nekonečnej Dokonalosti a Dobra Boha prostredníctvom účasti stvorených súcien, predovšetkým slobodných a rozumových bytostí, na Božom živote. Z uvedeného vidno, že dosiahnutie tohto cieľového Dobra nebolo pre Boha nevyhnutnosťou. Keďže stvorenstvo so všetkými jeho súcni je v konečnom dôsledku výsledkom zvrchovaného aktu Boha, je od Boha úplne závislé až po samo svoje bytie. Táto bytnostná závislosť však nevyklučuje u stvorených rozumových bytostí ich relatívnu slobodu voči Bohu i voči ostatnému stvorenstvu. Idea kreácie sa v dejinách utvorila v kultúre a náboženstve judaizmu a prešla do kresťanskej kultúry (v iných kultúrach môžeme nájsť len jej náznaky), v ktorej sa jej porozumenie zdokonalilo, a táto idea sa stala súčasťou všetkých oficiálnych vierovyznaní kresťanských cirkví. V akej miere sa filozofia emancipovala od svojho náboženského a kultúrneho základu, a tým aj od teológie, v takej miere sa idea kreácie stala kľúčovým pojmom filozofie, osobitne filozofie, ktorá sa z rôznych dôvodov a hľadísk považuje za kresťanskú či kresťansky orientovanú.

² Entita sa v celej práci chápe ako reálne vlastné súcno.

³ Grécke slovo *pléróma* značí „plnosť“, čiže v tomto prípade plnosť či naplnenie spôsobu jestvovania, plnosť existencie. Z kresťanského hľadiska je to konečné spojenie stvoreného s nestvorenými, teda Boha a stvorenstva v Kristovi, ontologické naplnenie všetkého, keď Boh sa stane „všetko vo všetkom“ (1 Kor 15,28). J. Moltmann, vychádzajúc zo starozákonného biblického chápania, zastáva názor, že týmto posledným cieľom je tzv. „koruna stvorenia“, t. j. *šabat*, ktorým Boh korunuje svoje stvorenie, ktoré nahliada ako veľmi dobré. Porov. J. MOLTMAN, *Bláh ve stvoření: Ekologická nauka o stvoření*, Brno: CDK, 1995, s. 150 (nem. originál *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*, München: Kaiser Verlag, 1987). V pléróme sa zavŕši ontologická perichoréza Boha a stvorenstva a nastoľuje sa nové ontologické *ordo*.

limitujúcim faktorom jeho slobody. Kresťanská filozofia chápe človeka ako stvoreného na Boží obraz a na Jeho podobu (Gen 1, 26), čím jedinečným spôsobom vyzdvihuje človeka spomedzi všetkých tvorov v prírode. Nič podobného sa nehovorí o anjeloch. Jeho určenie však nie je identické s prirodzenými odlišnosťami človeka od zvierat. Týka sa celého človeka v jeho spoločenstve so všetkými tvormi. Ako Boží obraz zastupujú ľudia v stvorenstve Boha a reprezentujú ho. Sú pre Boha slobodným a duchovným náprotivkom, v ktorom Boh sa chce spoznať ako v zrkadle a s ktorými chce viesť dialóg ako so slobodnými bytosťami. Ako svoj obraz Boh ľudí vybral pre vznešenú úlohu dovŕšenia dejín stvorenstva, aby boli aktívne spolučinní na veľkom *preutoáraní stvorenstva na plérómu*. Ľudia budú môcť plniť túto vznešenú sprostredkujúcu úlohu medzi Bohom a stvorenstvom, lebo sú *imago Dei* i *imago mundi* zároveň.

Kresťanská filozofia sa nemôže vyhnúť tomu, aby neinterpretovala dejiny stvorenstva. Robí to však v zásade dvojakým, značne odlišným spôsobom:

- a) Interpretuje tieto dejiny ako zmysuplný sled oddelených kauzálnych aktov Božej kreácie, ktorých účinkom sú nové entity stvorenstva s ich bytím. Tieto akty pôsobia ako metafyzické príčiny mimo samotného stvorenstva. Ich účinkami sú buď priamo nové entity, alebo aktivity používajúce už existujúce entity na to, aby pokračovali v pôsobení Božej príčiny a toto pôsobenie zavŕšili vo vzniku novej entity. Takéto interpretácie sa nazývajú *kreacionistické*.
- b) Interpretuje dejiny stvorenstva ako evolúciu s väčšou alebo menšou nezávislosťou od kreácie, ktorá je však rozličným spôsobom iniciovaná a vedená kreáciou. Takéto filozofické interpretácie nazývame *krečno-evolučné*.

FILOZOFICKÉ ASPEKTY EVOLÚCIE

Najprv sa zastavím pri otázke filozofémy evolúcie, potom uvediem prehľad najdôležitejších ponímaní evolúcie v dejinách ľudského myslenia.⁴

⁴ Pod *evolúciou* rozumiem utváranie nových štruktúr, foriem reálnych súcien a v neposlednom rade ich bytia, ku ktorému dochádza v zložitých, vysoko komplexných ireverzibilných dynamických otvorených systémoch. Tieto nové štruktúry, formy a ich bytia nemožno odvodiť celkom kauzálné z toho, čo existovalo pred nimi, ani nie z toho, čo bolo v nich predtým implicitne obsiahnuté. Evolúciou teda vzniká vždy niečo bytostne nové, čo v realite nikdy predtým nebolo. Z uvedeného vyplýva, že proces evolúcie nie je úplne kauzálny determinovaný, ale vyznačuje sa vnútornou otvorenosťou, neurčenosťou až slobodou. Z ontologického hľadiska je evolúcia bytostná premena v realite i samotnej reality, ktorej výsledkom sú nové reálne súcna a ich komplexy, existujúce na vyššom bytostnom stupni, ako existovali reality pred touto bytostnou premenou. Proces evolúcie sa uskutočňuje vždy v určitom regióne reality (v biologickom, vesmírnom, kultúrnom, duchovnom a inom), ale svojou podstatou transcenduje každý takýto región a dovoľáva sa univerzality všetkého jestvujúceho. Preto môžeme hovoriť aj o určitých formách evolúcie, ale aj o evolúcii ako takej, resp. o univerzálnej evolúcii. Evolúcia je *procesom ascendenčným*, teda procesom smerujúcim od bytostne nižšieho k bytostne vyššiemu, od menej dokonalého k dokonalejšiemu, od menej komplexného ku komplexnejšiemu; je *procesom transcendentálnym*, dovoľávajúcim sa čoraz zjavnejšie širšieho systémového i transsystémového okolia. Evolúcia v každej svojej forme sa dá zdôvodniť len z univerzálneho a z transsystémového reálneho okolia; je *procesom narastajúcej dvoj pôlovosti*, ale aj jej prekonania na vyššej bytostno-systémovej úrovni; je v zásade *procesom ortotropným*, uberaúcim sa čoraz výraznejšie jedným smerom, a to smerom ascendencie k vyššej komplexite a bytostnosti. Evolúcia je *dominantne kauzálna-finalitným procesom*, smerujúcim od menej účelovo zameraného k viac účelovo zameranému; je čoraz tesnejším navíjaním okolo centrálnej účelovej osi. V evolúcii sa predpokladá neevolučný základ s nižšími formami pohybu ako je jej pohyb, ale aj nadevolučný základ charakteristický pre Transcendenciu.

Filozoféma evolúcie

Pri štúdiu dejín filozofie som s počudovaním musel konštatovať, že evolúcia až do polovice 19. storočia unikala filozofickej reflexii. Inými slovami, ako výstižne to vyjadril český kresťanský filozof Z. Neubauer,⁵ evolúcia sa ešte dovtedy nestala filozofémou, t. j. nepôsobila v myslení ako filozofický pojem a termín. Podobne to bolo aj s pojmami kreácie, inkarnácie a osoby, ktoré najprv vystupovali ako teologumená v teologických systémoch, no vo filozofii sa dlho nevyužívali.

S týmto zistením súvisí aj druhé zistenie, že totiž staršia *filozoféma bytia* sa v zásade riešila len v dvoch krajnostiach: v staticko-parmenidovskej a dynamicko-herakleitovskej. V prvom prípade riešenie skĺzlo do skúmania esencií entít, čo viedlo k „zabudnutiu bytia“, zatiaľčo v druhom prípade skĺzlo do skúmania reality ako samotného procesu, čím sa strácala stacionárna povaha reality a tým aj bytia, bytia ako *status quo* entity. Je možné azda tretie riešenie filozofémy bytia? Áno, a je ním porozumenie bytia v evolúcii, ako aj bytostnej stránke evolúcie. Pri tejto tretej alternatíve evolúciu možno chápať ako osobitý existenciálny prejav (ex-sistenciu) bytia, ktorý je vlastný tomuto bytiu. Tento prejav bytia v evolúcii teda nie je ničím sekundárnym, nie je „javením sa bytia“, ale je jeho „bytostným prejavovaním sa“, čo je vlastne taká premena, v ktorej ide o samo bytie.

Keďže evolúcia je predovšetkým bytostnej povahy, nemôžu ju pozitívne vedy poznať a reflektovať v jej celistvosti. Veď bytostné spytovanie patrí len filozofii. Pozitívnym vedám založeným na empirickej skúsenosti sa evolúcia sprítomňuje iba svojím javovým a bytostno-štruktúrnym komponentom, nie však komponentom bytostným. Filozofia v doterajších dejinách pre svoj takmer výhradný esencializmus nedokázala v minulosti rozpoznať a uznať evolúciu tiež ako filozofický problém, takže sa jej v 19. storočí ujali pozitívne vedy v domnení, že sú schopné uchopiť evolúciu v jej celistvosti. Takto sa v chápaní evolúcie vyprázdnil jej bytostný obsah, jej *ontologicum*, a zároveň s tým aj jej kreačný obsah, *creationicum*, ktorý sa odкрýva na základe vnútornej spojitosti medzi bytím entít a kreačným Božím aktom.

Takto sa filozofom konca 19. storočia síce podarilo mysliteľsky prekonať darwinizmus, ale nepodarilo sa im odpútať od jednostranného pohľadu na evolúciu s vyprázdneným bytím. Takýmto sú napríklad filozofické koncepty H. Spencera, A. Fouillého, H. Bergsona, P. Teilharda de Chardin a iných. Namiesto objasňovania bytostnej stránky evolúcie títo myslitelia ostali pri skúmaní mechanizmov a štruktúr evolúcie, čím – aj keď už hovoria filozoficky o evolúcii – vlastne sa nedostávajú hlbšie z úrovne esencializmu.

Filozofii teda neostáva nič iné, ako evolúciu objasniť tiež filozoficky, a to predovšetkým ako bytostnú premenu bytia a túto stránku jej porozumenia začleniť do porozumenia evolúcie v jej celistvosti.

⁵ Pörrov. „Fysis a evoluce: Výzva k nové ontologii.“ Podklady z kolokvia, konaného 10. októbra 1991 v Prahe.

Dejinný prehľad ponímaní evolúcie a typológia jej smerov

Evolúciu chápanú ako kontinuálny vývoj vesmíru rozpracoval v 19. storočí Charles Llyell, ktorý svoj koncept postavil proti teórii katastrof. Domnieval sa pritom, že vznik všetkého nového možno vysvetliť v prísne kauzálnom zmysle na základe fyzikálnych a chemických síl pôsobiacich podľa nemenných zákonov.

Zástancovia tzv. klasickej biologickej evolúcie – Charles Darwin, A. Weismann a Julian Huxley a mnohí iní – navrhli rozličné mechanizmy priebehu biologickej evolúcie, no zhodli sa na tom, že túto evolúciu nemožno vysvetliť z nej samej a že jej vysvetlenie nevyhnutne vyžaduje vyšší explikačný horizont, aký môžu poskytnúť fyzikálne, chemické a biologické vedy.

Prvú filozofickú explikáciu evolúcie podal Herbert Spencer svojím konceptom materiálnej evolúcie, podľa ktorého hybná sila evolúcie je imanentná hmote. Spencer postihol dvojpoľovosť a dichotomickosť evolučného pohybu; rozlišoval evolúciu ako vzmach reality i ako disolúciu, jej rozpad. Evolúcia je podľa neho prechodom homogénneho k heterogénnemu, procesom progresívnej diferenciácie a integrácie.

Gustav Teichmüller predstavil evolúciu odohrávajúcu sa na základe nemenného ľudského „ja“. Priestor, čas, život a smrť sú podľa neho iba perspektívami nášho „ja“. Otto Liebemann však proti nemu namietal, že v jeho koncepte chýbajú dôvody, prečo by aj toto „ja“ nemalo podliehať evolúcii.

J. G. Fichte bol stúpencom duchovnej evolúcie. Evolúcia je podľa neho pohybom k dokonalejšiemu. Je duchovnej podstaty ako vyjavovanie absolútneho, nadindividuálneho „Ja“. F. W. J. Schelling chápal evolúciu ako stály vzostup života, ktorý je podľa neho jeden z momentov rozvoja ducha. Pre G. W. F. Hegela je evolúcia objektivizáciou Absolútna. Je cestou absolútneho Rozumu v prírode k sebe samému.

Stúpencom tzv. organickej evolúcie boli filozofi Niels Treschkow a Lorenz Oken. Vychádzajú z identitnej filozofie. Evolúcia je podľa nich prekonávaním stále sa obnovujúcej diferencie medzi duchom a hmotou. Výrazom dosiahnutej jednoty je život. Evolúcia smeruje k ich identifikácii; je nadorganická, hoci sa prejavuje v organických štruktúrach.

V kresťanskej filozofii sa od konca minulého storočia dostal do popredia koncept tzv. *kreačnej evolúcie*. Vychádza z predpokladu pôsobenia Boha na vesmír a vo vesmíre, pričom týmto pôsobením sa nielenže udržiava vesmír v jestvovaní, ale dosahuje sa aj jeho ďalší rozvoj a organický rast. Stúpenci tejto základnej koncepcie rôznym spôsobom vyslovili hypotézu permanentne pôsobiacej stvoriteľskej sily vo vesmíre. Patrili k nim najmä: Aurelius Augustinus, Ján Scotus Eriugena svojím učením o *Deus semper creator*. Augustinus, B. Spinoza, R. Descartes a G. W. Leibniz sa pridržali konceptu *creatio continua* (nepretržitej kreácie). Naproti tomu Cuvier zdôrazňoval etapovitú evolúciu premien a hovoril o tzv. *creatio discontinua* (diskontinuálna, prerušovaná kreácia).

V 20. storočí došlo k značnej diverzifikácii v oblasti konceptov filozofie evolúcie. Súhrnne môžeme hovoriť o štyroch hlavných prúdoch evolucionizmu, ktoré sa v pozitívnom zmysle usilovali vyrovnať s pôsobením Absolútna v evolúcii (o ostatných prúdoch evolucionizmu, popierajúcich alebo agnosticky obchádzajúcich Absolútne, tu nebudem hovoriť). Ide o tieto prúdy:

1. **Teistický kreačný evolucionizmus.** Usiluje sa vysvetliť evolúciu pomocou klasického teizmu a klasickej aristotelovsko-tomistickej metafyziky. Rozlišujeme:
 - a) *kauzálnno-kreačný smer* (A. Haas, J. A. H. Hollak, J. Maritain, A.-G. Sertillanges) chápe evolúciu ako jeden z kauzálnych účinkov Božieho kreačného aktu, pôsobiaceho „zvonka“, t. j. mimo imanencie stvorenstva. Každý človek je novým počiatkom kreácie a iba utváranie jeho tela sa interpretuje ako prolongácia biologickej evolúcie. Tak napríklad Sertillanges hovorí o jednorázovej emergencii duše z príslušného živočíšneho substrátu človeka, pravda za predpokladu, že evolučná ekózia ľudského ducha je zároveň faktom prirodzeným i božským. A. Haas zdôrazňuje, že treba rozpoznať centrálnu os evolúcie, ktorou je Boží stvoriteľský plán, v rámci ktorého všetky formy evolúcie nadobúdajú svoj zmysel;
 - b) *kontinuálno-kreačný smer* nachádza východisko v koncepte *creatio continua*, v zmysle ktorej Boh nepretržite na svet pôsobí, čím ho nielen udržuje v existencii, ale aj privádza k novým formám. Z viacerých filozofov tohto smeru treba ako prvého uviesť H. Bergsona s jeho konceptom *l'évolution créatrice* (tvorivý vývoj), Barthélemy-Madoulou, ktorá zdôrazňovala reálny, žitý čas, živé tvorenie a duchovnosť, E. Le Roya, ktorý spojil bergsonovskú skrytú, intelektuálne nepostihnuteľnú vnútornú dynamiku bytia (*duratio*) s evolučným procesom, prejavujúcim sa aj fenomenálne; podtrhol nevyhnutnosť participácie evolúcie na kreácii;
 - c) *emergentný smer*, ku ktorému patria najmä Američania P. E. Meel a C. L. Morgan s ich konceptom *clusters of events* (zhluky udalostí); v takýchto zhlukoch nastane kritický bod emergencie (vynorenia) nového bytia;
 - d) stúpenci *vitalistického a novovitalistického smeru* vidia v evolúcii centrum tzv. životnej sily – *vis vitalis*. Tento názor zastávajú najmä H. Driesch a K. J. Narr. Podľa Driescha *entelechia* je nerozpriestranený, nemateriálny, individuálny, formujúci a regulujúci životný princíp. Jakob von Uexküll rozvinul evolučnú teóriu na základe jeho teórie *stavebného plánu psychoidu*, ktorý cieľavedome pôsobí, všetko ovláda a posúva vývoj dopredu;
 - e) za stúpenca *spiritualistického smeru* možno považovať novoidealistu R. Ch. Euckena s jeho učením o syntagmách. *Syntagma* je podľa neho životný systém integrujúci duchovné dejinné dianie;
 - f) *iné koncepcie*: Viacerí filozofujúci vedci rôznym spôsobom charakterizovali základ evolúcie: ako *riadiacu ideu* (Ch. Bertrand), *pamäť druhu* (Rigman), *organoformotvornú ideu* (Vignon) i ako *transformačnú kapacitu* (Leonardi).
2. **Panenteistický kreačný evolucionizmus.**⁶ Nachádzame ho najmä v konceptoch Gregora z Nyssy, Jána Scota Eriugenu a P. Teilharda de Chardin. Teilhard zastáva tzv. kristovský panenteizmus. Podľa neho evolúcia vyúsťuje do tzv. kristogenézy,

⁶ Slovo „panenteistický“ je odvodené od slova *panenteizmus*. Toto slovo sa odvodzuje od gréckeho výrazu *pan-en-theo*, čo značí *všetko v Bohu*. Predstavuje základnú náuku v otázke vzťahu Boha a sveta, ktorú nachádzame u viacerých významných, aj kresťanských mysliteľov, akými boli Gregor z Nyssy, A. Augustinus („Omnia igitur sunt ipso“ *Soliloquia* I, 3, 4), majster Eckhart („Got hat alliu dinc in ime selber, und uzer Got enist niht“), Ján Scotus Eriugena, Mikuláš Kuzánsky, N. Malebranche (Boh je „miesto duchov“ a všetky veci svojimi ideami sú v Bohu – *Recherche de la vérité*, II, 5), Christian Krause („Všetko je v Bohu, Boh sa zjavuje vo svete.“ „Všetko je a žije v Bohu, s Bohom a skrze Boha.“ „Svet nie je

pri ktorej završovaní nebude Kristus prítomný len v ľuďoch, ale ľudia s celým vesmírom budú obsiahnutí v Kristovi.

3. **Adopcionalistický kreačný evolucionizmus.** Do tohto prúdu možno zaradiť Leconta du Nüyho a A. A. Cournota. Podľa týchto mysliteľov sa kreačný Boží zámer presadzuje priamočiaro. Nadobúda vo vesmíre svoje „telo“ a ním preniká do štruktúr kozmu. V tomto tele sa nahromadia *transformačné kapacity*, t. j. aktuálne dispozície pre evolučný skok.

mimo Boha, lebo On je všetko, čo je“ – *Vorlesungen über das System*, 1828, s. 254n.), P. Teilhard de Chardin a i. Všetci títo myslitelia sa usilovali konkrétnejšie vyjadriť podobu užšej ontologickej spojitosti Boha a sveta. Podľa panenteizmu svet je uzavretý v Bohu, je Ním obopnutý. Vo vnútri Boha (chápaného väčšinou ako duchovná osoba a najvyššia jednota) existuje svet v rozmanitosti svojich relatívne samostatných jednotiek; v nich a cez ne sa prejavuje Boh. Panenteizmus sa distancuje od dvoch krajností v chápaní vzťahu Boha a sveta: a) od deistickej alebo od uzavretého teistickej krajnosti, v zmysle ktorej medzi Bohom a svetom nie je nijaký aktivitný a ontologický prienik (*perichorésis*), takže možno medzi nimi pripustiť len metafyzický kauzálny vzťah, a to jednak vzťah absolútnej závislosti od Boha zo strany sveta a jednak vzťah kauzálnej zvrchovanosti zo strany Boha; ide teda o radikálny teicko-mundálny dualizmus; b) od panteistickej krajnosti, v zmysle ktorej Boh a svet tvoria jednu prirodzenosť; v tomto prípade ide o osobitý, panteistický monizmus. Panenteizmus zastáva ontologickú perichorézu medzi Bohom a svetom, chápanú väčšinou dynamicky, vo vývoji, smerujúcu k čoraz väčšiemu a intímnejšiemu vzájomnému ontologickému prieniku Boha a sveta. Perichoréza Boha a sveta môže byť 1) jednostranná, a to a) ako ontologická prítomnosť Boha vo svete alebo b) ako ontologická prítomnosť sveta v Bohu, alebo 2) dvojsstranná ako vzájomná ontologická prítomnosť Boha vo svete a sveta v Bohu. Zvyčajne sa pod panenteizmom rozumie len alternatíva 1b), lebo v prípade nej sa Boh chápe naďalej ako jedine transcendentný, totiž ako taký, ktorý nie je imanentný svetu, pričom svet existuje v imanencii Bohu. V prípade alternatívy 1a) Boh ontologicky prítomný vo svete sa imanentizuje, čo je v rozpore s jeho Transcendenciou. Východisko z tohto rozporu možno nájsť v takom porozumení Boha, podľa ktorého Boh môže byť – a aj je – zároveň imanentný i transcendentný: imanentný je tým, že existuje vo svete, a transcendentný tým, že presahuje svet a existuje „mimo neho“ či „nad ním“. Podľa môjho názoru budúcnosť má alternatíva 2). Aktuálna koexistencia Boha a sveta je totiž výsledkom ich vzájomnej perichorézy: Svet ako autonómna realita je v transcendentálnom vzťahu voči Bohu, teda nemôže existovať len v ňom, ako sa tvrdí v alternatíve 1b). Táto jeho autonómia však nie je absolútna, preto intímnejšie koexistuje s Bohom tak, že jestvuje aj v ňom. Boh môže byť vo svojej všemohúcnosti, prameniacej z Jeho absolútnej a absolútne sa darujúcej Lásky transcendentný a zároveň imanentný. Imanentne jestvuje tak, že v sebadarúvaní sa adaptuje na spôsob jestvovania sveta a ontologicky ho preniká. To mu však nebráni, aby zároveň neexistoval o sebe v transcendentálnom vzťahu voči svetu ako Transcendencia. Vo vzájomnej perichoréze Boha a sveta sa uplatňuje kuzánovský princíp recipročnej implikácie: Boh existuje vo svete, no inak ako existuje svet v Bohu. Svet v Bohu existuje tak, že Boh je transcendentné obklopujúco sveta a ako také, ho celý objíma a intímne preniká. Svet – najmä cez človeka – je pri tomto prieniku úplne poddaný Bohu a odovzdáva sa mu. Boh vo svete existuje na spôsob existencie sveta, teda kenoticky sa adaptuje na svet, najprv aktivne, potom aj bytostne. Vzájomná perichoréza Boha a sveta je teda asymetrická: Boh je neúplne obsiahnutý v imanencii sveta, zatiaľ čo svet je v Bohu obsiahnutý úplne. Perichoréza Boha a sveta možno ešte bližšie vyjadriť pomocou trinitárneho obrazu Boha. Karl Rahner chápe panenteizmus len vo význame alternatívy 1b) a upresňuje ho v tom zmysle, že ide o „vnútorné bytie sveta v Bohu“ (K. RAHNER, *Teologický slovník*, Praha: Žvon, 1996, s. 232). Náuka o tomto vnútornom bytí sveta v Bohu bola by nesprávna, keby popierala kreáciu a odlišnosť sveta od Boha (nielen Boha od sveta). Podľa Rahnera ju treba chápať ako výzvu ontológii, aby hlbšie a presnejšie uvažovala o vzťahu medzi konečným a konečným, absolútnym a relatívnym bytím. Širšie chápanie panenteizmu na základe vzájomnej perichorézy a recipročnej implikácie Boha a sveta je výzvou pre rozpracovanie *univerzálnej ontológie*, komplexne prihliadajúcej aj na vzťahy medzi Bohom a svetom, osobitne na ich narastajúcu jednotu i odlišnosť. Takáto ontológia má charakter *teontológie* a *teandrickej ontológie* (R. PANIKKAR, *Trójice*, Brno: Cesta, s. 109–122) a jej najvyšším horizontom završenia a bytostného naplnenia je pléróma.

4. **Panteistický evolucionizmus.** Je doteraz, žiaľ, najrozšírenejší prúd, neraz preniká aj do kresťanského evolucionizmu a spôsobuje v ňom značné konfúzie. Člení sa na viaceré smerov:

- a) *emergentný smer:* Jeho hlavným predstaviteľom je Samuel Alexander, ktorý zastáva názor, že z pôvodnej látky priestoročasu kreačným elánom sa vynára (emerguje) jedna úroveň bytia za druhou, a to vždy s novou, vyššou bytostnou kvalitou. Nositeľom tohto utvárajúceho evolučného procesu je imanentná božská aktivita, tzv. *nisus*. Holista J. Ch. Smuts zastával názor, že dovŕšenie a štruktúrne naplnenie jednej úrovne je nevyhnutným predpokladom pre vznik nového emergentu. S. Dasgupta zdôrazňuje stupňovitosť emergencie z tzv. komplexnej bázy, a to v týchto emergentných stupňoch: priestoročas, hmota, vedomie, idey.
- b) *energetický smer* zdôrazňuje jednotnú a celistvú realitu, ktorej základom je energia (chápaná v širšom, ontologickom zmysle). Všade prítomná božská energia integruje s prírodnými energiami a silami, v dôsledku čoho dochádza k integrácii a k individualizácii týchto energií a síl, až napokon k ich úplnému oddeleniu. P. Duhem charakterizuje jednotlivé emergenty ako ustálené priestoro-ovo-časové formy.
- c) *modalitný smer:* Božský základ reality nadobúda rozličné modality a to sa stáva evolúciou. Tak podľa J. Le Conta evolúcia vedie k utváraniu *modalít božského* v ich stupňovitej výstavbe. G. Aurobindo hovorí o tzv. *syntétach*, čo sú vlastne nové mody prekračujúce daný stav vývoja a predznamenaávajúci nový. Pre Rámakrišnu a Šankáru všetko je Božstvo a jeho modality sú vlastne jeho tisícimi pomenovaniami.
- d) *smer procesového myslenia:* A. N. Whitehead, Ch. Hartshorne, R. Mellert a ďalší, zastávajú názor, že Boh je súčasťou dejinného procesu, čím relativizujú a dejinne podmieňujú večného Boha, nezachovávajúc pritom to, že je zároveň Absolútne a Transcendencia. Whitehead z reality Boha oddelil tzv. večné objekty (*eternal objects*), ktoré však nemôžu nahradiť najvyššiu realitu a zároveň aktualitu večného Boha.

Záver: Na základe toho, čo som tu naznačil, som pri filozofickom skúmaní evolúcie vytýčil nasledujúce parciálne ciele (ktoré možno považovať aj za etapy):

- a) kognitívne uchopiť a pochopiť evolúciu ako univerzálny fenomén vesmíru;
- b) vykonať fenomenologický popis evolúcie;
- c) hľadať najvyššie príčiny a ontologické podmienky možnosti existencie evolúcie;
- d) hľadať ontologické princípy umožňujúce výklad evolúcie;
- e) rozvinúť taký obraz Boha, z ktorého vyplynie Jeho transcendentno-imanentná a personálno-nepersonálna povaha;
- f) hľadať mechanizmus vysvetľujúci povahu božsko-stvorenskej a božsko-ľudskej interakcie v evolúcii.

Potreba odideologizovania pojmov „kreácia“ a „evolúcia“

Radikálne rozrôznenie interpretácií dejín stvorenstva má viacero príčin. Stručne sa tu zameriame na príčiny historicko-ideologické a teologicko-filozofické.

Katolícka cirkev i protestantské cirkvi videli v objave biologickej evolúcie v 19. storočí nové veľké nebezpečenstvo materializmu a ateizmu, ktoré najmä od čias osvietenstva nahľodávali kresťanské základy európskej kultúry. Správne predvídali, že výsledky Darwinovho objavu evolúcie prírody a človeka, ako aj ďalších objavov spojených s ním, budú zneužitie proti kresťanstvu, najmä proti kresťanskej filozofii a teológii. Ako príklad takéhoto zneužitia možno uviesť materialisticko-monistickú koncepciu Ernsta Haeckela v diele *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, ktoré vyšlo roku 1868, teda deväť rokov po vyjdení Darwinovho chef-d'oeuvre *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Famous Races in the Struggle for Live*. No už roku 1860 došlo k polemike medzi oxfordským arcibiskupom Wilberforceom a Th. H. Huxleym v British Association for the Advancement of Science, z ktorej vyšiel ako víťaz prírodovedec Huxley. Teóriu organickej a druhej špecifikácie evolúcie rozvinul ešte pred Darwinom filozof Herbert Spencer, ktorý sformuloval zásadu „*the survival of the fittest*“ (prežitie toho najschopnejšieho), čím predznamenal tzv. sociálny darwinizmus. Pápež Pius X. odsúdil roku 1907 všetky moderné evolučné teórie v encyklike *Pascendi dominici gregis* ako jeden z veľkých omylov tzv. katolíckeho modernizmu. V roku 1950 pápež Pius XII. v encyklike *Humani generis* potvrdil nezlučiteľnosť evolučnej teórie s kresťanskou vierou. V roku 1962 sa Sväté Oficium svojim *Monitom* s nedôverou vyjadrilo k dielu P. Teilharda de Chardin a v podstatne až dodnes dielo tohto katolíckeho mysliteľa sa považuje za suspektné, poškodzujúce katolícke učenie. Napriek tomu, že ideová rehabilitácia Teilharda v Cirkvi ďalej pokračovala,⁷ na podstate tohto odsudku sa málo zmenilo.

No odpor teológov a kresťanských filozofov nebol namierený ani tak proti politickým ideologizáciám evolučnej teórie ako proti samotnému obrazu sveta: Ak je prijatie Božieho tvora nahradené prijatím prirodzeného „vzniku“, potom sa už človek necíti byť v rukách Boha, starajúceho sa o každého jednotlivca, ale sa ocitá v súkolí zákonov prírody, ktoré zaobchádzajú so svojimi jednotlivými exemplármi ľahostajne. Ako môže byť prirodzená evolúcia zmyslom sveta, keď väčšina živých tvorov predstavuje zbytočné experimenty prírody? A aj dnes v moderných konceptoch rozličných systémových teórií evolúcie tiež často sa vyskytujúce pojmy ako sebaorganizácia, sebareprodukcia, sebausporiadanie, sebaoplánovanie, sebariadenie, sebatranscendencia hmotného základu prírody sa môžu dať využiť a zneužiť na jednostrannú materialistickú a biocentrickú interpretáciu. Všetky takéto interpretácie chápu svet ako existujúci *ex se*, a nie *ab alio* a pripisujú sa mu božské predikáty, alebo ho priamo stotožňujú s božstvom. Dnes sa jasnejšie ako kedykoľvek predtým ukazuje, že pojem evolúcie sa dá zmysluplne spájať s pojmom kreácie len vtedy, keď obidva tieto pojmy sú odideologizované. Na ideologickej úrovni totiž tieto pojmy ani nevypovedajú nič o tom, čo pôvodne znamenali a čo nám vlastne majú hovoriť.

⁷ Pozri napríklad inštrukciu vatikánskeho štátneho tajomníka Agostina Casaroliho rektorovi Katolíckeho inštitútu v Paríži pri príležitosti osláv 100. výročia úmrtia P. Teilharda de Chardin 12. mája 1978.

V Spojených štátoch vzťah medzi evolúciou na jednej strane a filozofiou a teológiou na strane druhej v negatívnom zmysle ovplyvnil tzv. Scopesov prípad.⁸ Roku 1925 John Scopes, učiteľ biológie na strednej škole v Dytone v štáte Tennessee, oznámil, že pôjde dobrovoľne do väzenia za to, že porušuje zákon tohto štátu, zakazujúci vyučovať evolúciu. Proces, najmä zásluhou jeho významného obhajcu C. Darrowa, vyvolal mediálnu aféru. Hoci Scopesov tím prehral, jeho odsúdenie bolo z formálnych dôvodov zrušené. Publicita tohto prípadu nastolila tón antagonizmu medzi náboženstvom a vedou. A ten bol i je taký veľký, že ešte roku 1990 časopis *Scientific American* odmietol uverejniť vedecký článok Forresta Mimsa len za to, že autor mal povesť kreacionistu, čím by utrpela prestíž tohto časopisu.⁹

V roku 1997 sa i pápež Ján Pavol II. zaoberal otázkami evolúcie vo svojom *Posolstve Pontifikálnej akadémii vied*. Jeho prejav bol uverejnený toho istého roku v *Quarterly Review of Biology* spolu s komentármi štyroch vedcov: I. D. Pellegrina, M. Ruse, R. Dawkinsa a E. C. Scotta.¹⁰ Pápež sa vyjadril o evolúcii v tom zmysle, že ju považuje za viac než za číru hypotézu. Uviedol však, že môžeme hovoriť o viacerých vedeckých teóriách evolúcie. Ich pluralita má na jednej strane základ v rozličných vysvetleniach mechanizmov evolúcie a na druhej strane v rozličných filozofických konceptoch, z ktorých vychádzajú tieto interpretácie. Existujú interpretácie materialistické, redukcionistické a spirituálne. V rámci nich osobitné miesto majú interpretácie kresťanského evolucionizmu, ktoré sa opäť môžu rôzniť – ako sme už ukázali – v porozumení vzťahu medzi Bohom a svetom; sú klasicky teistické, otvorene teistické a panenteistické a i.

Nemožno však nevidieť rýdzo filozofické príčiny diverzifikácie v interpretácii dejín stvorenstva. Prejavili sa najmä v jednostrannom uplatňovaní novotomistickej filozofie Katolíckou cirkvou ako jej jedinej legitimnej oficiálnej náuky, ako aj v radikálnych biblických konceptoch protestantizmu typu barthizmu. V novotomizme bránilo prijatie evolúcie najmä statická metafyzika a kozmológia prevzatá z gréckej filozofie, hlavne od Aristotela, a tzv. uzavretý teizmus, radikálne oddeľujúci Boha od stvorenstva, ako aj také filozofické a teologické koncepty Boha, v ktorých nebolo rozhodujúce porozumenie Boha ako lásky.

Pojem evolúcie vo vzťahu ku kreácii

Na prvý pohľad evolúcia nemá nič spoločné s kreáciou. Zjavne sa vzťahuje na všetky, najmä ireverzibilné procesy prebiehajúce vo vesmíre, ktoré vedú k vzniku nových podôb a foriem reality na vyššej ontologickej úrovni. Výsledkom týchto procesov sú subsystémy vyššej usporiadanosti vzniknuté na základe niektorých subsystémov nižšej usporiadanosti, čo sa deje na úkor prechodu iných subsystémov do nižšej usporiadanosti. Kreáciou sa len vo všeobecnosti poukazuje na zázrak existencie vôbec, na vznikanie nového bytia. Akt kreácie alebo kreačný Akt implicitne v sebe zahŕňa v jednej Božej chvíli celé, bohatstvom foriem a stupňov diferencované

⁸ M. J. BEHE, *Darwinova černá skrinka*, Praha: Návrat domů, 2001, s. 251 (angl. originál *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, New York: Free Press, 1996).

⁹ Tamže, s. 252.

¹⁰ Tamže, s. 314–315.

bytie. Preto nemôže existovať rozpor medzi evolúciou a kreáciou: prvý pojem vypovedá o hlavnom a určujúcom spôsobe premeny reality, kým druhý pojem je úplne „nad ním“, lebo vypovedá o transcendentálnej ontologickej podmienke tejto bytostnej premeny. C. Tresmontant požíva pre tieto dva kľúčové pojmy nasledujúcu formulu: *Evolúcia je fenoménom kreácie* a doslova napísal:

Vedecký pojem evolúcie vonkoncom neodporuje metafyzickému pojmu kreácie. Naopak, vedecký pojem evolúcie predstavuje pre kresťanského filozofa experimentálnu protihodnotu teologického pojmu kreácie: evolúcia je kreácia, ktorá prebieha pred našimi očami a na ktorej sa zúčastňujeme, keď to chceme.¹¹

Evolúcia popisuje a vysvetľuje pokračujúcu premenu vo výstavbe systémov hmoty a života. Patrí jej teda miesto tam, kde A. Augustinus hovoril o *creatio continua* (pokračujúce alebo nepretržité kreačné utváranie). Je zásadne chybné prenášať porozumenie pojmu *creatio prima* (prvotného stvorenia) na *creatio continua*. Formy Božieho zachovávanania, znášania a transformovania v stvorenstve možno pochopiť a zobrazovať iba v dejinách, a to nie v cyklických, ale v lineárne vzostupných, skutočných dejinách, pre ktoré je charakteristické, že sú otvorené budúcnosti. Pojem „otvorenosť dejín budúcnosti“ dá sa racionálne vyjadriť pomocou teórie reálnych systémov, a to otvorených ireverzibilných dynamických systémov, v ktorých sa nakoniec transcenduje samotná táto otvorenosť. Z dejín prírody i z dejín ľudstva vyplýva, že kreácia ešte nedospela k svojmu završeniu, teda vesmír spolu s človekom je nehotový a nedohotovený a nachádza sa v dejinách niekde v rámci obrovskej etapy, v intermediárnom stave – medzi počiatkom (*creatio prima*) a zakončením (*pléróma*). Osobitné postavenie človeka v tomto procese dejinnej evolúcie vyplývajúce ontologicky z toho, že je *imago Dei*, spočíva v tom, že človek sa môže uvedomene a slobodne do tohto procesu zapojiť, alebo ho hatiť.

V takomto obraze nedokončených kozmických dejín sa musíme rozlúčiť s antropocentrickým obrazom sveta. Evolúcia človeka sa neuskutočňuje kvôli človeku, ale kvôli tomu, aby nakoniec došlo k *sviatku kreácie*, k *Božiemu šabat*u, v ktorom všetko spočíva v definitívnej, v neodňateľnej láske a pokoji, velebiac večného a nevyčerpatelného Boha. Trvalý zmysel Božej existencie spočíva v podiele na tomto chválospeve završenej Božej kreácie. Teda ešte raz: Človek nie je zmyslom evolúcie. Kozmogenéza nie je napojená na osud ľudí, ale skôr naopak, osud ľudí je napojený na kozmogenézu. Zmysel človeka, ktorý sa explikuje v dejinách, existuje spolu so všetkými entitami v samotnom Bohu.¹²

Človek svoju veľkolepú úlohu v dejinách teda nemôže splniť sám, ale jedine v pospolubytí s celým stvorenstvom, keď sa otvorí samotnej ose dejín kozmu. Teilhard ukázal, že v tejto ose evolučných dejín kozmu je Kristus. Teda jedine v účastenstve s Kristom môže splniť túto úlohu tým, že má účasť na utváraní kristovskej reality, ktorá je jediným schodným dejinným mostom k plérómatickej realite, k pléróme. Inými slovami, nevyhnutný obrat od antropocentrizmu k teocentrizmu je možný len prostredníctvom kristocentrizmu.

¹¹ C. TRESMONTANT, „Stvoření a evoluce,“ in R. GARAUDY, *Perspektivy člověka*, Praha: Nakl. politické literatury, 1965, s. 227.

¹² J. MOLTMANN, *Bůh ve stvoření*, s. 157–158.

EVOLÚCIA PRÍRODY A EVOLÚCIA V PRÍRODE

Po tomto stručnom predbežnom objasnení zmyslu evolúcie pomocou jej vzťahu ku kreácii sa vrátim späť k samotnému evolučnému procesu prírody.

V prírode prebieha celý rad rozličných foriem evolučných procesov odohrávajúcich sa na rozličných úrovniach bytia. Tak v zásade môžeme hovoriť o *evolučnej hylogenéze, biogenéze, noogenéze, pneumogenéze a kristogenéze*. Filozofia v úzkej spolupráci s teológiou sa nemôže vzdať ambície všetky tieto formy evolúcie priviesť do veľkej syntézy, ambície vytvoriť syntetickú teóriu evolúcie v plnom zmysle tohto slova. Čiastočne sa to už podarilo v prípade zjednotenia prvých troch úrovní – evolučnej hylogenézy, biogenézy a noogenézy. No s tvorbou naozaj *univerzálnu-syntetickej teórie evolúcie*, dominantne profilovanej filozofickým myslením, sme ešte len na začiatku.

Výsledky súčasnej kozmológie – teória veľkého tresku, existencia a správanie kvasarov, pulsarov, nów a čiernych dier a i. – presvedčivo ukazujú, že neexistuje nejaký stacionárny vesmír, ale vesmír, ktorý ako celok, i ako jeho častí (subsystémy) je v jedinečnom pohybe, v ireverzibilných dejinách. Carl Friedrich von Weizsäcker vo svojom chýrnom diele *Geschichte der Natur* už roku 1952, nadväzujúc na Schellinga, ukázal, že *pod dejinami treba chápať jedinečné udalosti a reťazce udalostí, ktorým je vlastný nevratný smer času*. Toto rozšírené chápanie dejín možno aplikovať aj na prírodu. Weizsäcker zistil, že aj prírodné procesy sú v rozhodujúcej miere jedinečným, nevratným a neopakovateľným dianím, uberaúcim sa určitým smerom, teda nemôžeme už interpretovať prírodu – ako sa to robilo dovtedy – na základe pravidelných, znovu sa vracajúcich a opakovateľných procesov. Ukázal, že pre takéto ireverzibilné procesy strácajú svoju legitimitu prírodné zákony, ktoré sú určené návratom alebo opakovateľnosťou priebehu.¹³

Weizsäckerovu teóriu dejín prírody potvrdil a vedecky hlbšie odôvodnil belgický fyzik a chemik Ilya Prigogine, nositeľ Nobelovej ceny za chémiu v roku 1977, epochálnym objavom v oblasti termodynamiky nevratných a silne nerovnovážnych stavov a postulovania teórie disipatívnych štruktúr.¹⁴ Týmto objavom – po Einsteinovej teórii relativity a Planckovej kvantovej mechanike možno tretím najväčším objavom v 20. storočí – vo svojej prednáške z roku 1997 *Čas k stávaniu: K histórii času* povedal:

Som presvedčený, že za tým všetkým sa skrýva to, čo som objavil pred tridsiatimi rokmi, t. j. disipatívne štruktúry, čo je banálna myšlienka, pokiaľ ide o oblasť sociálnu a ekonomickú; napočudovanie si však nikto nevšimol, že to isté sa odohráva aj na úrovni chemickej a fyzikálnej, že aj tu sa vo vzdialenosti od rovnováhy rodí komplexnosť. Keby neexistovala možnosť vzdialiť sa rovnováhe, neexistoval by život, ani nijaká koherencia... Ďaleko od rovnováhy sa chemické rovnice, podobne ako sociologické, stávajú nelineárnymi.¹⁵

¹³ Porov. C. F. WEIZSÄCKER, *Dějiny přírody*, Praha: Nakladatelství Svoboda, 1972. Ešte podrobnejšie vzhľadom na problém času sa Weizsäcker zaoberá v diele *Die Einheit der Natur*, München, 1971. Porov. tiež G. PICHT, „Die Idee der Fort und das Problem der Zeit,“ in *Hier und Jetzt I*, Stuttgart, 1980, s. 375n.

¹⁴ Popularitu priniesla Prigoginovi najmä kniha *La Nouvelle alliance: Les métamorphoses de la science* (1979, spolu s I. Stengersovou). Významné sú aj Prigoginove práce filozoficko-fyzikálneho zamerania: *Self Organization in Non Equilibrium Systems* (1977, spolu s G. Nicolisom) a *Entre le temps et l'éternité* (1988).

¹⁵ I. PRIGOGINE, *Čas k stávání: K historii času*, Praha: KLP, 1997, s. 29.

Prigogine ukázal, že nevratné procesy sú charakteristické pre komplexné, multi-trajektoriálne systémy, ktoré vždy majú dva aspekty, tendenciu k neusporiadanosti a rovnako aj tendenciu k usporiadanosti. A obidva tieto aspekty nachádzame vo vesmíre. Pozorujeme zvyškové (reliktné) žiarenie, ktoré predstavuje neusporiadanosť, a súčasne pozorujeme aj elementárne častice, ako akési pevnosti konštruované na pretrvanie, napríklad protón. Vesmír je základom pre všetky nevratné otvorené reálne komplexné systémy, v prípade ktorých sa v ich nerovnovážnych štádiách utvárajú nové disipatívne štruktúry. Každý skutočne otvorený nevratný komplexný dynamický systém je takýmto systémom preto, lebo spočíva na otvorenom nevratnom superkomplexnom dynamickom systéme, akým je vesmír.¹⁶ A jedine v týchto systémoch, porozumených ako subsystémy vesmírneho systému, sa môže udiť evolúcia. Inými slovami, takéto systémy sú štrukturálno-vnútrokozmičnou podmienkou evolúcie. Prigoginov žiak Josef Krob zistil, že celá Prigoginova teória je vybudovaná aj na existenciálnej skúsenosti nás ľudí, že sme väčšmi v stávaní, ako v nestávaní, teda že my ľudia sme eklatantným dôkazom existencie štruktúr v nerovnovážnych systémoch.¹⁷ Krob zhrňa Prigoginovu teóriu takto:

Nevyhnutnosť reálneho času a jeho orientácie ukazuje Prigogine na konštruktívnej roli času. Objavuje ju v sukcesívnych a súčasne v kauzálnych procesoch, ktoré sa odohrávajú v systémoch podobným disipatívnym štruktúram. Ide o komplexné systémy, ktoré sú vzdialené od rovnováhy a ktorých usporiadanosť je výsledkom predchádzajúcich stavov, na seba nadväzujúcich procesov, udržiavajúcich, ba dokonca zvyšujúcich usporiadanosť systému. Takéto samoorganizujúce sa systémy ponúkajú pri rovnakých počiatočných podmienkach a daných zákonitostiach veľký počet riešení a každý dosiahnutý stav dá sa vysvetliť históriou predchádzajúcich stavov tohto systému. História, šípka času, sa tak stáva konštitutívnym prvkom systému.¹⁸

Krob pritom zdôrazňuje, že jednotlivé procesy možno popisovať ako reverzibilné v čase, bez toho, žeby sme porušili akékoľvek zákony a pravidlá. Šípka času sa objaví až vtedy, keď uvažujeme celý komplex procesov. Teda len takéto komplexy procesov sú ireverzibilné a len v nich sa môže odôvodniť a preukázať evolúcia. Izolované procesy v prírode neexistujú. Keby existovali, vypadli by z kontextu dejín prírody a boli by mimo akéhokoľvek vplyvu evolúcie. Predsa však existujú systémy v „zátokách dynamiky vesmíru“, ktoré môžeme aproximovať na vratné procesy, mimo dosahu evolúcie. Podľa Kroba Prigoginova teória odôvodnila z prírodovedného zorného uhla realizmus diania, nederministického stávania, vybudovaného na presvedčení, že „osud vesmíru neurčujú len invariantné zákonitosti, ale procesy a udalosti, ktoré majú smer, pokiaľ ide o čas, ktoré nemožno jednoducho extrapolovať do minulosti, ani do budúcnosti.“¹⁹

Teológ Jürgen Moltmann doslova uzatvára tento problém takto:

Pokiaľ však vesmír nie je uzavretým systémom, ako predpokladala klasická fyzika, ale systémom otvoreným, pokiaľ vesmír nepredstavuje veľký rovnovážny systém, ale sa nachádza v tej nerovnováhe, o ktorej hovorí teória veľkého tresku, potom sa prírodné zákony vzťahujú na

¹⁶ Tamže, s. 33–34.

¹⁷ J. KROB, „Prigogine versus Hawking: Bytí a stávaní vesmíru,“ in I. PRIGOGINE, *Čas k stávaniu*, s. 37.

¹⁸ Tamže, s. 40.

¹⁹ Tamže, s. 43.

jedinečné a nevratné dejiny prírody. Abstrahujú od nich. Predstavujú iba priblíženie sa ku skutočnosti ... Poznanie dejín prírody relativizuje prírodné zákony, lebo ruší dojem pravidelnosti diania, ktorý je ich základom.²⁰

Z otvorených nevratných dynamických systémov ďalej vyplýva, že budúcnosť nemôžeme jednoznačne predpovedať na základe akéhokoľvek dôkladného poznania prítomného stavu, inými slovami, nie je úplne obsiahnutá v prítomnosti. Vždy prináša so sebou aj prvok náhody, a to práve preto, lebo môže priniesť niečo nové. Zákony pravdepodobnosti nie sú potom nedokonalé deterministické zákony, ale skôr platí, že deterministické zákony sú zákonmi pravdepodobnosti. V komplexných systémoch hmoty a života sa čas zakúša komplexnejšie, ako to podáva mechanika príčiny a pôsobenia. Komplexita predovšetkým spočíva v skúsenosti diferencie prítomnosti a budúcnosti, ktorá predchádza každé vedecké poznanie. V každom komplexnom otvorenom systéme sa zakúša *diferencia času a ireverzibilita smeru času*. Komplexné systémy existujú svojím osobitým spôsobom medzi už danou minulosťou a parciálne otvorenou budúcnosťou a organizujú sa medzi takto kvalifikovanými časmi. Teda vesmír a všetky jeho subsystemy nielenže zakúšajú diferenciu času a ireverzibilitu smeru času, ale majú aj svoj „svoj čas“ a ich narastajúce spoločenstvo musí tkvieť v synchronizácii ich skúseností času. Nachádzajú sa teda v procese spoločného utvárania dejín. *Hlavnou osou dynamiky takýchto ireverzibilných systémov je evolúcia*, ktorá sa predovšetkým vyznačuje diferenciou medzi minulosťou a budúcnosťou: minulosť, určujúca prítomnosť je pevne daná; budúcnosť, otvárajúca sa prítomnosti, nie je pevne daná a je neurčená. Prítomnosť je teda čiastočne určená a čiastočne ešte neurčená, nachádza sa teda v úzkom priestore medzi nevyhnutnosťou a náhodou a rozvíja sa v sukcesívnej selekcii náhod.²¹

Z uvedeného vyplýva, že proces evolúcie hmoty a života nie je kauzálnym reťazcom, ktorý sa vyvíja v jednej línii, ale môžeme ho skôr prirovnať narastajúcemu a rozširujúcemu sa pletivu elementárnych častíc a ich štruktúr. Štruktúry sa rozširujú vejárovito, nielen do existujúceho životného prostredia, ale aj do možných voľných priestorov budúcnosti. Každá jednotlivá skutočnosť je uskutočnením len jednej možnosti z mnohých ďalších možností, a má vždy jedinečný charakter. S každým uskutočnením možností vznikajú ďalšie komplexnejšie útvary, ktoré otvárajú nové voľné priestory (rozumej: priestory možného uskutočnenia – die Spielräume). V takomto napredovaní s uskutočňovanými možnosťami možností neubúda, ale pribúda. V stupňovitej štruktúre hmoty a života narastá neurčitosť správania, čím tiež narastá schopnosť sa prispôbiť zmenám životného prostredia a transformovať sa, po prípade novým spôsobom sa interpretovať. Čím väčší narastá voľný priestor vo vyšších štruktúrach, tým väčší narastá ich zraniteľnosť, zničiteľnosť a skracaje sa ich doba rozpadu. Pre ireverzibilné otvorené systémy sú charakteristické tieto znaky:

- budúci stav systémov zmenených ireverzibilnými procesmi je *iný* ako prítomný, východiskový stav;
- pojmom možnosti sa vyjadruje, že systém *môže prejsť rôznymi procesmi zmeny*;

²⁰ J. MOLTSMANN, *Bâh ve stvoření*, s. 159–160.

²¹ Tamže, s. 161.

- tým je podmienená neurčitosť správania systému kvantifikovaná zákonmi pravdepodobnosti, čo poukazuje na to, že systém má určitý *anticipačný voľný priestor*;
- otvorené systémy sú určené časovou štruktúrou kvalitatívnej diferencie medzi budúcnosťou a minulosťou; uskutočňujú možnosti a uskutočnením získavajú nové možnosti;
- otvorené systémy sú nevyhnutne *relatívne uzavreté*, veď ich úplná otvorenosť by viedla k ich zániku; iba relatívne stabilné systémy si môžu dovoliť otvorenosť pre komunikáciu a anticipáciu.

Dostávame sa takto k prvej principiálnej otázke. Keď vo vesmíre evidentne existuje množstvo takýchto parciálnych otvorených ireverzibilných systémov, čo z toho vyplýva pre vesmír ako celok? Je vesmír systémom uzavretým, alebo otvoreným? Keby bol systémom uzavretým, potom evolúcia v parciálnych systémoch by sa uberala rozličnými smermi a mala by rozličnú časovú orientáciu. V takejto situácii by sa evolúcie v parciálnych systémoch navzájom rušili a úplne by stratili svoj zmysel. Subsystemy by komunikovali a operovali s principiálne obmedzenými možnosťami. Pre takýto vesmír ako celok by platil v plnej miere zákon entropie. Keď však samotný vesmír je ireverzibilným otvoreným systémom – čo zodpovedá experimentálne overenej skutočnosti – a ako celok je otvoreným ireverzibilným supersystémom nachádzajúcim sa v procese evolúcie, potom všetky jeho parciálne systémy sú naň napojené, v dôsledku čoho svoju ireverzibilitu a časové smerovanie odvodzujú z neho. Z toho vyplýva, že *evolúcia v každom vesmírnom subsysteme je vôbec možná vďaka evolúcii vesmíru ako celku*. Nech sa nám nejaký vesmírny subsystem zdá byť akokoľvek nezávislý a uzavretý do seba, nie je to tak, ale je bytostne odkázaný na vesmír ako celok. Iba s určitou aproximáciou môžeme tento subsystem „vytrhnúť“ z vesmírneho celku, ale keď chceme vysvetliť jeho evolučný vznik, musíme upustiť od tejto našej simplifikujúcej myšlienkovvej operácie.

Teraz nasleduje druhá principiálna otázka. Vesmír ako ireverzibilný otvorený dynamický supersystém je však nemysliteľný bez transcendentného okolia, s ktorým bytostne komunikuje, a bez transcendentnej budúcnosti, do ktorej sa rozvíja.²² *Samotný vyvíjajúci sa vesmír je teda ireverzibilným, komunikujúcim a do budúcnosti otvoreným supersystémom len vďaka tomuto jeho transcendentnému okoliu a transcendentnej budúcnosti*. Možno to zjednodušene vyjadriť aj tak, že dejiny prírody sú možné ako dejiny vďaka naddejinnému presahu týchto dejín. Túto argumentáciu možno prehĺbiť v tom zmysle, že vesmírny supersystém, ako koniec koncov každý reálny systém, nemôže existovať bez svojho realitného okolia, no toto jeho okolie už nemôže byť systémové, lebo supersystém nemôže byť subsystemom nejakého ešte obsiahlejšieho systému jednoducho preto, lebo sám je takýmto najobsiahlejším systémom. Preto ostáva len jediná reálna možnosť, že totiž *realitné okolie tohto supersystému je transsystémové*, t. j. transcendujúce akékoľvek systémové určenie. Z toho vyplýva, že týmto okolím môže byť len taká realita, ktorá existuje nad všetkými systémami a štruktúrami a ktorá existuje v tajomnej ontologickej jednoduchosti; *touto realitou je zrejme božská Transcendencia, ktorá je transcendentálnou ontologickou podmienkou možnosti*

²² Tamže, s. 163.

samotnej existencie vesmírneho supersystému a v konečnom dôsledku každého evolučného systému vo vesmíre i evolúcie ako takej.²³ Toto zistenie napovedá ďalšiu, tretiu principiálnu tézu, ktorej sa budem venovať neskôr, že totiž každá forma evolúcie v samotnom ontologickom základe dynamického ireverzibilného systému je nevyhnutne kreačná; skratka *evolúcia je vždy kreačná* alebo *kreačia je nevyhnutnou podmienkou evolúcie*.

Ukázali sme, že uvedené porozumenie ireverzibilných komplexných systémov, v rámci ktorých sa uskutočňuje evolúcia (tzv. evolučných systémov), je východiskom pre porozumenie evolúcie ako kreačnej. Umožňuje totiž nájsť reálny vzťah medzi fungovaním príslušného evolučného systému a bytostno-aktívnou osnovou umožňujúcou toto fungovanie. Rast evolučného systému v jeho komplexite a obsiahlosti je nevyhnutnou podmienkou toho, aby sa tento systém otvoril svojmu bytostnému základu a aby bol schopný prostredníctvom neho prijímať bytostné podnety od Transcendencie, vďaka ktorým ďalej napreduje. Evolučný systém teda svojou novou, vyššou obsiahlosťou a komplexitou iniciuje ďalšie evolučné napredovanie na bytostnej úrovni. No platí aj spätná väzba, evolučná premena na bytostnej úrovni otvára novú bytostno-aktívnu bázu pre ďalšie štrukturálne premeny tohto systému. *Naozaj univerzálna teória evolúcie*, v ktorej má dominantnú úlohu filozofia, by sa teda mala zakladať na *obojsstrannej väzbe štruktúry a bytia v evolučnom systéme*. Evolúcia má teda dva momenty: jeden je štrukturálny, ktorý sa do istej miery dá sprístupniť vedeckému bádaniu, a bytostný, ktorý môže do istej miery nahliadnuť len filozofia, ktorá jediná môže poznať a skúmať bytie, ako aj Transcendenciu, ktorá cez toto bytie pôsobí.²⁴ Možno argumentovať aj tak, vychádzajúc z vysoko komplexného evolučného systému človeka, že čím je vyššia komplexita evolučného systému, tým je výraznejšia jeho interiorita a tým aj otvorenosť jeho bytiu. Novo utvorená komplexita si vyžaduje k nej adekvátne bytie, ale aj opačne, nové bytie si vyžaduje nový systém vyššej komplexity, ktorý je adekvátny tomuto bytiu.²⁵ Pri aktuálnej dominantnosti evolúcie komplexity systému, systémovo-štrukturálna premena sa dožaduje premeny na bytostnej úrovni a pri aktuálnej dominantnosti utvárania nového bytia, bytostné premeny iniciujú systémovo-štrukturálnu premenu na systém vyššej komplexity adekvátny utvorenému bytiu.

Vráťme sa však späť do makroštruktúry reality. Transcendenciu z tohto hľadiska možno považovať za mimosvetový a mimostvorenský „poza-priestor“ vzniku vesmíru, ale aj za jeho mimosvetový a mimostvorenský „pred-priestor“. Otvorený vesmírny supersystém sa od veľkého tresku stále evolučne rozvíja, čo sa deje dvojako:

- výmenou ontologických aktivít a duchovných energií s Transcendenciou: na jednej strane vesmír najmä skrze človeka odovzdáva svoje aktivity tým, že ich dáva do služieb božskej aktivity a svojho ducha odovzdáva Božiemu duchu; na druhej strane Transcendencia poskytuje vesmíru nové aktivity iniciujúce ďalšiu evolúciu a ďalší rozvoj ducha;
- rozšírením anticipácie do voľných priestorov transcendentnej budúcnosti; ide vlastne o narastanie variability vyšších foriem života, predovšetkým duchovného

²³ J. LETZ, *Metafyzika a ontológia*, Bratislava: Charis, 1993, s. 211.

²⁴ J. LETZ, „Náčrt kreačno-evolučnej ontológie I,“ *Filozofia*, roč. 48, 1993, č. 8, s. 480–481.

²⁵ J. LETZ, „Náčrt kreačno-evolučnej ontológie II,“ *Filozofia*, roč. 49, 1994, č. 1, s. 20.

života, anticipujúcich eschatologickú budúcnosť v završení. Ľudstvo a každý človek duchovno-osobnostne narastá v takej miere, v akej si uvedomuje a nahliada svoju eschatologickú budúcnosť.

Každý vyvíjajúci sa systém sa natoľko otvára neurčenej budúcnosti, nakoľko je schopný sebatranscendencie. Platí to osobitne výrazne *pre vyvíjajúci sa vesmír, ako aj pre vyvíjajúceho sa človeka (ktorý je akýsi mikroversmír), ktoré sú samého seba transcendujúce systémy par excellence*. Naše doterajšie úvahy môžeme zhrnúť takto: Vesmír ako otvorený ireverzibilný supersystém je:

- a) *participačný systém*: smeruje k čoraz bohatejšej a mnohotvárnejšej komunikácii medzi rozličnými čiastkovými otvorenými systémami na rovnakej a na rozličných úrovniach a je na tieto komunikácie odkázaný. Vo vesmíre sa čoraz zjavnejšie uplatňuje základná tendencia k univerzálnej symbióze všetkých jeho súčastí – neživých, živých a ľudských, ktorá sa prejavuje v ich vzájomnej sympatii.
- b) *anticipačný systém*: s narastajúcou komunikáciou narastajú tiež anticipačné voľné priestory v oblastiach možností (akési priestory hry). Vesmír v jeho subsystémoch i jeho samého ako supersystém charakterizuje *sebatranscendencia*. Má tendenciu presahovať seba samého, lebo pre svoju nerovnovážnosť nemôže definitívne zotrvať v nijakom z daných stavov. Táto jeho permanentná sebatranscendencia poukazuje na Transcendenciu.
- c) *sebatranscendujúci súbor množstva vzájomne komunikujúcich otvorených systémov*: Všetky tieto systémy, ako aj všetky ich komunikačné väzby smerujú k Transcendencii, ale aj subsistujú z nej. Túto Transcendenciu v našej kultúre nazývame Boh.

Z toho, čo sme povedali vyplýva, že *Boh je bytosť otvorená vesmíru, svetu*. Túto otvorenosť nemožno chápať len pasívne, ale predovšetkým aktívne: Boh ponúka svetu svoje aktivity, svoje energie, svoje informácie, *ba dokonca bytosťne ponúka sám seba*. Je *obklopujúcim svetom*: Obklopuje ho možnosťami svojho bytia a preniká ho silami svojho života a svojho Ducha. Vďaka tejto aktívnej otvorenosti ponúk a prenikaní Boh nie je len mimo sveta, ale je aj vo svete. Voči celému vesmíru i každému jeho systému nie je len transcendentný, ale aj imanentný. Ba dokonca Božia transcendencia nad svetom či mimo sveta ani nie je mysliteľná bez Božej imanencie vo svete. Obidve sa navzájom k sebe vzťahujú, sú komplementárne. O Bohu by sme nemohli zmysluplne hovoriť bez Jeho stôp, ba priamo bez prítomnosti vo svete. A svet by bol pre nás nezmyselný bez ozmyselňujúceho základu Boha nachádzajúceho sa mimo sveta.

Na záver tejto časti možno povedať, že vesmír je ireverzibilne otvorený, participačný a anticipačný dynamicko-evolučný supersystém, ktorého dejiny sa odohrávajú v stálom spolupôsobení Božej transcendencie na neho a Božej imanencie v ňom.

VEĽKÉ TROJTAKTIE: KREÁCIA NA POČIATKU, KREAČNÉ UTVÁRANIE V DEJINÁCH KOZMU A ZAVRŠENIE KREAČNÉHO UTVÁRANIA V PLÉRÓME

Teraz sa pokúsím zhrnúť vyššie uvedené poznatky do jednej ontologickej vízie. Kreácia vesmíru, života a človeka má tri uzlové body, pritom len jeden, stredný bod, sa odohráva v dejinách, zatiaľ čo prvý a tretí uzlový bod transcendujú dejiny.

1. Kreácia na počiatku alebo primárna kreácia (*creatio prima seu creatio originalis*) je kreáciou bez akýchkoľvek predpokladov. Neskorším výrazom *creatio ex nihilo* sa označuje zázrak vzniku sveta a existencie vôbec a počiatok kontingentného spôsobu jestvovania, bytostne závislého od nevyhnutného spôsobu jestvovania Boha. Existencia sveta a všetkých jeho stupňov existencie nie je nevyhnutná a vznikla „náhodou“ zo slobodného rozhodnutia Stvoriteľa. V tomto prípade však ide o náhodu zvrchovane účelne zamýšľanú Bohom, ktorou sa preukázala a sebazdelila Jeho Dobrota a Láska. Možno však predpokladať už v kreácii na počiatku základnú zameranosť (intencionalitu) na kreačné utváranie v dejinách a jeho završenie. V nich sa aj pre človeka postupne vyjavuje zmysel kreácie. Kreácia na počiatku je zároveň kreáciou času. Keďže čas je možný a pochopiteľný iba v zmenách, je už prvotná kreácia *creatio mutabilis*, t. j. nie je uzavretá v sebe, ale je otvorená pre dejiny a ich završenie. Preto už kreácia na počiatku je počiatkom vzniku otvoreného systému, ktorý nemá dôvod svojej existencie v sebe, ale je vopred excentricky rozvrhnutý a nasmerovaný do budúcnosti; je počiatočnou kontingenciou.

Kreácia na počiatku sa v tradíciách kreácie zobrazuje ako kreačné utvorenie bez námahy. Boh stvoril nové bytie naraz, slovom: „A povedal Boh: Buď svetlo! A bolo svetlo.“

2. Kreácia v dejinách, sekundárna kreácia alebo lepšie, kreačné utváranie v dejinách (*creatio continua, sed etiam creatio nova*). Dochádza k nemu za predpokladu kreácie na počiatku. Je kreačným utváraním na základe toho, čo je už primárne stvorené i sekundárne kreačne utvorené. Nachádzame v ňom dva rozdielne komponenty: *creatio continua*, ktorým sa rozumie buď *perseverácia* (udržiavanie) stvoreného v existencii, alebo punktuálne obnovovanie existencie stvoreného. Druhým komponentom je *creatio nova*, je to kreácia, ktorou sa pridáva nové bytie, ktoré predtým nebolo obsiahnuté v stvorenom. Tento komponent má aj charakter *creatio anticipativa*, pretože anticipuje ďalšie fázy novej kreácie, ako aj kreáciu završenia. Vidíme, že dejinné kreačné utváranie je potvrdzovaním a ďalším rozvojom existencie za účelom dovŕšenia v pléróme. Kreačné utváranie v dejinách je orientované eschatologicky: zachováva počiatočné stvorenstvo tým, že anticipuje dokonanie a pripravuje mu cestu.

Kreačné utváranie v dejinách je vlastne postupným utváraním slobody, spravodlivosti a spásy a charakterizuje ho na rozdiel od počiatočnej kreácie *námaha a spása*. Pri tomto kreačnom vzmachu v dejinách Stvoriteľ trpí odporom svojich tvorov. Znáša ich sebauzatváranie, hriechy, zlé skutky, bolesti a choroby a pod. (porov. Iz 53, 5). Dejinné kreačné utváranie zahŕňa dve zložky: pasívnu, trpenie (*passio*), a aktívnu, konanie (*actio*). Už tradičné učenie o Božom zachovávaní sveta napriek jeho hriešnosti zdôrazňovalo trepezlivosť Boha a chápalo ju ako výraz Božej zhovievavosti. V dejinnom kreačnom utváraní Boha sa postupne odhaľuje Jeho

druhá tvár, t. j. Jeho *prvá tvár moci a sily* sa dopĺňa Jeho *druhou tvárou bezmocnosti a istej odkázanosti na stvorenstvo, v ktorom kreačne utvára*. Vďaka aktívnej schopnosti Boha trpieť a prispôbovať sa tvorom Boh udržuje spojenie aj s tými životnými systémami, ktoré s ním prerušili komunikáciu a dočasne sa uzavreli a seba samé odsúdili k smrti. Vďaka Jeho sebazdvádajúcemu sa, kenotickému pôsobeniu, komplementárnemu ku kreačnému pôsobeniu dávajúcemu nové bytie, sa tieto uzavreté systémy raz otvorila a začlenia do väčších otvorených systémov, schopných ďalšej evolúcie. J. Moltmann túto stránku dejinného kreačného utvárania charakterizuje takto:

Kedže je od základu trpiacim a znášajúcim utváraním, je [pôsobenie Boha v dejinách] tiež zamlčané. Nie nadprirodzenými zásahmi, ale svojím utrpením a otváraním možností zo svojho utrpenia privádza svoje tvory k cieľu a poháňa tým evolúciu. Z hľadiska dejín sveta je transformujúca sila utrpenia základom pre oslobodzujúce a dokonávajúce konanie Boha. A toto mal na mysli aj P. Teilhard de Chardin.²⁶

V kreačnom utváraní sveta v dejinách sa uplatňuje sprevádzajúce pôsobenie Boha v stvorenstve, ktoré môže mať rozličné formy a interpretácie. Priam sa tu ponúka rozpracovať scholastické učenie o *concursus Dei generalis* (súčinnosť Boha so stvorenstvom vo všeobecnosti) a o *concursus Dei specialis* (súčinnosť Boha s každým tvorom špeciálne) na objasnenie procesu kreačného utvárania v dejinách. Uvedme tu aspoň niekoľko alternatív vzťahov medzi Bohom a tvormi pri tejto božsko-stvorenskej a božsko-ludskej súčinnosti:

- a) Boh pôsobí v pôsobení tvorov a skrze ne;
- b) tvory pôsobia z Božích potencií a do Božieho životného prostredia;
- c) pôsobenie tvorov sa umožňuje skrze Božiu trpezlivosť;
- d) prítomnosť Boha vo svete ponecháva voľný priestor pre slobodu tvorov.

Boh sprevádza stvorenstvo s jeho entitami v dejinách ticho a nevťeravo. Zázraky možno pripustiť ako emergenty tohto Jeho skrytého sprevádzajúceho pôsobenia.

Moltmann v zmysle trinitárneho chápania Boha interpretuje pôsobenie Boha vo svete ako pôsobenie Božieho Ducha. Duch je prítomný v stvorenstve a celé stvorenstvo vo svojom ďalšom utváraní je ním podstatne ovplyvnené. Jeho prítomnosť v hmotných a životných systémoch má charakter informácie; tieto systémy sú ním informované, a to takým spôsobom, že tieto informácie sú zárodočne On sám. Celý vesmír jej teda totálne ovplyvňovaný Božím Duchom a existuje a pohybuje sa v ňom, ako aj rozvíja sa v energiách a silách Božieho Ducha. Tradičný teizmus ostro oddelil nevyhnutného a transcendentného Boha od kontingentného a imanentného sveta, čo neumožnilo vysvetliť sekundárne kreačné pôsobenie Boha vo svete. Preto sa mnohí evolucionisti 19. a 20. storočia priklonili k dynamickému panteizmu, ktorý zastáva tézu, že hmota organizujúca samu seba transcenduje seba samu a produkuje svoju vlastnú evolúciu. Pochopili hmotu a život spinozovsky ako *natura est natura naturans*. Podľa Moltmanna trinitárne chápanie Boha ako Boha lásky umožňuje porozumieť prítomnosť Boha vo svete ako Božieho Ducha, ktorý sa v ňom prejavuje svojimi nestvorenými stvoriteľskými energiami.

²⁶ J. MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, s. 168.

3. Zavŕšenie kreačného utvárania alebo pléróma sa vyznačuje transcenciou dejín, vystúpením zo všetkých ireverzibilných otvorených dynamických systémov, v ktorých sa deje evolúcia. Nie je správny názor, že v zavŕšení došlo k novému uzavretiu otvorených systémov. V dokonaní, teda Božie kráľovstvo ako kráľovstvo lásky, spravodlivosti a Božej slávy je nad každú systémovú určenosť. V novom, dovŕšenom a pretvorenom stvorenstve prebýva neohraničená bohatosť Božieho života, takže toto oslávené stvorenstvo je vo svojej účasti na neohraničenom bytí Boha úplne slobodné. *Takýto spôsob existencie je možný len v úplnej otvorenosti všetkých životných systémov par excellence* a im je vlastná večná živosť a životnosť. Takáto úplná otvorenosť životných systémov i systémov všetkých bytostí umožňuje *dokonalú komunikáciu medzi nimi, a to nie len komunikáciu informačnú, ale aktívno-bytostnú; obcovanie medzi nimi spájané s ich vzájomnou perichorézou*. Božie kráľovstvo je takto novým spôsobom spoluexistovania stvorenstva s Bohom, v ktorom sa uplatňuje univerzálna sympatia všetkých entít v láske. V tomto kráľovstve slávy bude môcť človek postihovať čas a dejiny, budúcnosť a možnosť, a to úplne bez zábran a bez akejkoľvek ambivalencie. Bude takto žiť v úplne eternalizovanom čase. Namiesto o „konci dejín“ možno tu hovoriť o „konci preddejín“ a o „počiatku večných dejín“ Boha, človeka a prírody. V tomto spôsobe existencie sa uskutoční zázrak večného života konečných entít vo večnosti nekonečného Boha.²⁷ Stručne povedané, *kráľovstvo slávy si nemôžeme predstaviť ako do konca privedený, a teda uzavretý systém, ale ako otvorenosť, všetkých konečných životných systémov pre plnosť života*. Z toho vyplýva, že Božie bytie pre človeka nie je len najvyššou skutočnosťou pre všetky uskutočnené možnosti, ale je tiež transcendentné umožnenie všetkých možných skutočností.

MECHANIZMUS PÔSOBNIA BOHA V EVOLÚCII

Prehľad doterajšieho stavu poznatkov

Najprv načrtnem vývin idey mechanizmu pôsobenia Boha vo svete, osobitne v evolúcii, pomocou reprezentatívnych názorov najprv niektorých filozofov a teológov a následne prírodovedcov.

Z **filozofov a teológov** treba ako prvého uviesť A. Augustína. Boh podľa neho stvoril živú prírodu *potentialiter et causaliter* zároveň s hmotou. Svet sa podľa tejto predstavy podobal od začiatku svojej existencie semenu, v ktorom boli virtuálne obsiahnuté všetky komponenty budúceho sveta. Aj pri výklade knihy *Genesis* Augustín tvrdil, že Boh nestvoril živé entity v stave „dospelom“, ale zárodočnom. V prírode predpokladal tajomné zárodočné vlohy – *rationes seminales* – z ktorých sa vo vhodnej chvíli a za vhodných podmienok vyvinuli dospelí jedinci.²⁸ Spolu s niekoľkými cirkevnými Otcami – Basilom, Chrysostomom – zastával názor, že Boh nestvoril každý živočíšny druh samostatne, ale vložil do neživej prírody program ďalšieho

²⁷ Sväté Písmo rozličným spôsobom potvrdzuje túto skutočnosť: Podľa Lukáša (20,36) majú byť vzkriesení ľudia novými ľuďmi, rovní anjelom. Títo ľudia však ostávajú koneční, no zároveň nesmrteľní. Ak sú veriaci podľa Pavla „premieňaní na Jeho obraz v stále väčšej sláve“ (2 Kor 3,18), potom takýto proces premeny bez pomínavosti treba predpokladať aj v „kráľovstve slávy“.

²⁸ *Super Gen. ad lit.* V, 11, 12, 16, 45.

rozvoja. Teda k utvoreniu organizmov nedošlo podľa Augustína osobitným kreačným zásahom do prírodného diania, ale na základe zákonov a síl hmoty stvorených Bohom.²⁹ Osobitným spôsobom pôsobí Boh na človeka a v človeku. Podľa neho „pôsobí v nás i s nami“, a to tak, že spoluprácou s ním zdokonaľuje to, čo jedine svojou činnosťou začal.³⁰ Aj Tomáš Akvinský dôsledne zastáva názor o nedeliteľnosti Božieho Slova kreačne pôsobiaceho³¹ v prírode: „Preto nie je neuveriteľné, aby ako prechádzajúce ľudské slovo, ktoré je zároveň celé počuté aj od mnohých, aj od každého jedného, tak aj Božie Slovo zostáva všade zároveň celé.“ Nebola mu neznáma tvorivá dynamika svetovej pralátky: *appetitus materiae primae*, ktorou sa svet dostáva k stále dokonalejším a zložitejším stavebnostiam, t.j. systémom a štruktúram a k ich ontologickým jednotkám.³²

V 19. storočí, desaťrocie pred Darwinovým objavom, F. E. D. Schleiermacher v úsilí čeliť deistickému chápaniu rozvinul svoju progresívnu reinterpretáciu teológie kreácie, ktorá kládla dôraz na ustavičnú závislosť sveta od Boha. Tvrdil, že to, čo Boh učinil na počiatku, keď svet začal existovať *ex nihilo*, pokračuje ďalej v čase vývojom. Zdôrazňoval, že jeden a jediný kreačný Boží akt sa rozprestiera po celých dejinách. U človeka je to cesta k vyššiemu sebauvedomeniu, a tým aj k vyššej úrovni uvedomenia si Boha. Schleiermacher spolu s ďalšími liberálnymi protestantskými mysliteľmi zastával názor, že Božie stvoriteľské a prozreteľnostné aktivity sa nemôžu spochybniť vedeckými teóriami evolúcie, ako bola napríklad Darwinova teória, ale sú skôr týmito teóriami implikované.³³

Maurice Blondel³⁴ najmä v štyridsiatych a päťdesiatych rokoch našiel miesto pre evolúciu vo svojom koncepte integrálnej a dynamickej ontológie. V tomto kontexte podtrháva bezhraničnú nezištnosť Božej lásky. Ukázal, ako sa Boh do posledných dôsledkov postaral o stvorené entity a vložil do nich určitú ontologickú vybavenosť. Dal teda entitám nielen ich existenciu, ale aj bytostné podmienky pre ich ďalší vývoj. Tieto podmienky však nevkladá do entít ako ich nejaký program, ktorý sa v podmienkach priaznivých pre evolúciu jednoducho rozvinie, ale tak, že samotné entity chápe ako bytostné náčrty (*ébauches êtres*), ktoré sú akýmisi ontologickými možnosťami možností uplatňovania sa evolúcie. V konečných entitách je podľa Blondela inherentná základná tendencia po ich zdokonalení, ktorej uskutočnením je ich väčšie pripodobenie sa Bohu. To je podľa neho najvyšší cieľ stvorenstva a evolúcia vnútorne riadená Bohom smeruje k tomuto cieľu. No toto pripodobňovanie sa entít Bohu je možné len tak, keď v každej entite sa nachádza regulujúci a konštitutívny prvok, nazývaný Blondelom *norma bytia*, ktorý umožňuje uskutočňovanie tohto pôvodného bytostného rozvrhu. Z každej entity vystupujú jej vlastné činnosti otvárajúce možnosť evolúcie. Tieto činnosti majú však limitovaný akčný rádius a sú „nečisté“ a nie sú schopné samé od seba sa v evolúcii presadzovať. Napredovanie v uplatnení týchto „nečistých činností“ je teda možný len v úzkej súčinnosti s „čistou

²⁹ W. KASPER, „Evoluce – stvoření“, *Universum*, 1991, č. 3, s. 12.

³⁰ „Cooperando perficit quod operando incipit“ (*De gratia et libero arbitrio*).

³¹ „Nec enim incredibile, si verbum hominis simul auditur a multis, et a singulis totum, quod Verbum Dei permanens simul ubique sit totum.“ STh, III, od. 1, č. 1, nám. 4.

³² J. MARITAIN, „Vers une idée thomiste de l'évolution“, *Nova et Vetera*, roč. 42, 1967, s. 87–136.

³³ A. M. CLIFFORDOVÁ, „Stvoření“, in *Teologie 1: Římsko-katolická perspektiva*, Brno: CDK, 1996, s. 240.

³⁴ M. BLONDEL, *L'Être et les êtres: Essai d'ontologie concrète et intégrale*, 2. vyd., Paris: Alcan, 1963.

činnosťou", v úzkom napojení na ňu, ktorá však nemôže byť vlastná nijakej konečnej, kontingentnej entite.³⁵ Blondel je priekopníkom aktivitnej explanácie kreačno-evolučnej teórie.

Kauzálnu teóriu kreačného pôsobenia Boha na stvorenstvo v jeho evolúcii azda prvý jasne formuloval novotomistický filozof a teológ Hermann Volk. Ukázal, že medzi presvedčením až vierou v Božiu kreáciu a prírodovedným presvedčením o evolúcii je určitá blízkosť. K teistickému chápaniu patrí, že Boh stvoril svet v jeho závislosti od Neho tak, že ho zároveň učinil do istej miery samostatným. Svet a jeho stvorenia sú tak us pôsobené, aby sa stali jeho partnermi, spolupovníkmi a spoluvytvorcami. Túto myšlienku nájdeme aj v apoštolskej konštitúcii *Gaudium et spes*. Rodičia pri plodení sú spolupracovníkmi lásky Boha Stvoriteľa, akoby jej sprostredkovateľmi, a to sčasti nevyhnutne, no totálne vždy za účasti ich slobody a lásky. Boh chce aktívnych ľudí, ktorí spolupôsobia spoločne s Ním. Takže vzťah Boha a sveta v tomto chápaní spočíva v tom, že *Boh pri kreačnom utváraní novej skutočnosti používa Ním predtým stvorené entity ako spolupríčiny tohto utvárania*.³⁶

Roku 1962 si Karl Rahner radikálne položil otázku, ako mohlo vzniknúť niečo ontologicky vyššie z ontologicky nižšieho. Riešenie našiel v chápaní, že nižšia príčina má podiel na obsiahlejšej tvorivej moci a pôsobí v jej sile. Ak teda nižšia príčina participuje na vyššej, obsiahlejšej moci, je to možno – keď sa to myslí evolucionisticky – pochopiť za predpokladu existencie najvyššej tvorivej moci, ktorá všetko zahŕňa a všetko nesie – teda Božej moci. A potom v tejto Božej moci, ňou zmocnená, môže byť ako nižšia príčina príčinou vyššieho. Boh kreačne utvára, ale číní to tak, že tvorovia sú partnermi Jeho utvárania. Zlučiteľnosť evolúcie s kreáciou si nemožno myslieť tak, že Boh na začiatku stvoril praatom a potom ďalej všetko prebiehalo samo od seba. To by bola nová forma deizmu. Naopak, treba to myslieť tak, že Boh nestvoril iba začiatok, ale nesie, riadi, sprevádza a umožňuje celý priebeh evolúcie. Pritom ale necháva spolupôsobiť tvorov.³⁷

Rahner sa pokúsil na tomto myšlienkovom základe rozpracovať aspoň v náčrte akúsi ontológiu evolúcie a kreácie, ktorú možno zhrnúť do piatich téz:

- Každý subsistentný akt entity je splnomocnený čírym Aktom k svojmu seba-prekročeniu, a to ešte pred kauzálnym pôsobením božského stvoriteľského Aktu na túto entitu.
- Z entity vychádza seba prekračujúci akt vlastný tejto entite. Je to teda jej vlastná seba prekračujúca aktivita.
- Stvoriteľský Akt uschopňuje tieto seba prekračujúce aktivity k ich sebazavršeniu.
- Toto je tzv. sprostredkované kreačné pôsobenie – kreačná evolúcia. Ním sa utvárajú ontologické a systémovo-štrukturálne predpoklady pre uplatnenie bezprostredného kreačného pôsobenia.
- Utváranie nových štruktúr reality zodpovedajúcich začleneniu tohto nového bytia.

³⁵ J. LETZ, *Metafyzika a ontológia*, Bratislava: Charis, 1993, s. 62–66.

³⁶ W. KASPER, „Evoluce a stvoření," *Universum*, 1991, č. 3, s. 13. Pozri bližšie v diele H. VOLK, *Schöpfungsglaube und Entwicklung*, 1955. H. VOLK, „Schöpfung," in *Handbuch der theologischer Grundbegriffe II*, München: Kösel Verlag, 1963, s. 512–517.

³⁷ W. KASPER, „Evoluce a stvoření," s. 14. Tieto myšlienky Rahner rozvíja najmä v diele *Die Christologie innerhalb einer Weltanschauung*, 1962.

Béla Weissmahr v osemdesiatych rokoch presvedčivo ukázal, že predstava Boha ako „vyplňovača medzier“ odporuje nielen kresťanskej, ale aj filozoficky vykazateľnej predstave Boha.

Jednotlivá udalosť vo svete, ktorá pochádza iba od Boha, a nie tiež od stvorených síl, je nemysliteľná, pretože to odporuje tak Božiemu zákonu, ako aj jednote toho, čo Boh stvoril. Keby Boh niečo spôsobil vo svete bez prostredníctva stvorených, samostatne pôsobiacich vnútorných príčin (toto sprostredkovanie však nevylučuje bezprostredný vzťah Boha k danému daniu), potom by bol v tom prípade tiež vnútrosvetskou príčinou daného diania. Stál by na rovnakej rovine ako ostatné svetské príčiny, a už by teda nebol transcendentný – Stvoriteľom neba a zeme.³⁸

Inšpirovaný Blondelom a ďalšími Weissmahr dospel k názoru, že každá, aj tá bytostne najnižšia entita, sa môže ďalej evolučne uskutočňovať spolu so svojim realitným okolím pri zachovaní svojej ontologickej autonómie, teda nie ako číry nástroj v pôsobení Božej kreácie. Vyjadril to tak, že

...Boh prepožičiava entitám schopnosť ich základného rozvoja, presne povedané, prepožičiava im samo ich sebaaprekonávanie. Tak ako hovorieval P. Teilhard de Chardin, *Dieu fait se faire les choses* (Boh pôsobí na veci tak, že veci samé pôsobia). Ak teda vychádzame zo skutočnosti evolúcie, prípadne z prírastku dokonalosti sveta, dôjdeme k Bohu, nielen tak, nakoľko je posledným dôvodom kontingentnej skutočnosti sveta, ale tak, nakoľko je posledným dôvodom dynamiky vlastných aktivít entít.³⁹

Boh teda pôsobí na entity stvorenstva i na stvorenstvo ako celok – pomáhajúc si Jaspersovým pojmom – ako *ich ontologické obklopujúcnosť*.

Roku 1976 procesuálny filozof a teológ J. B. Cobb, Jr., rozpracoval nové chápanie Boha ako Toho, ktorý je zdrojom všetkej novosti, ktorý vytvára poriadok prostredníctvom presvedčajúcej lásky. Evolúcia je podľa neho postupným pretváraním chaosu na kozmos. Pre 1. fázu tohto pretvárania je charakteristický vývoj entít alebo iných pretvárajúcich ontologických jednotiek. V 2. fáze dochádza k vzrastu aktualizácie božských daných možností hodnôt.⁴⁰

Roku 1979 americký biológ a teológ Arthure R. Peacocke podal prepracovaný koncept imanencie Boha vo svete popri Jeho Transcendencii. Z tohto konceptu mu vyplynula základná úloha človeka: Byť sprostredkovateľom medzi Bohom a vesmírom. Nad človeka-kňaza a človeka-proroka kladie človeka spolustvoriteľa s Bohom. Peacocke je presvedčený, že veda časom sama poskytne prostriedky, pomocou ktorých budú môcť ľudia spolupracovať a konať ako spolustvoritelia v Božích tvorivých procesoch v prírode. Toto spolustvoriteľstvo však vyžaduje, aby sa človek radikálne vzdal sebeckých cieľov a obetoval sa z lásky a aby sa tak stal systémovou súčasťou vyššej ekologickej celistvosti. Na tejto ceste treba podľa neho

³⁸ J. SUDBRACK, „Zázraky,“ *Universum*, 1994, č. 14, s. 2–17. Pozri tiež Weissmahrovu prácu *Gottes Wirken in der Welt: Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders*, Frankfurt, 1973. V tomto smere je podnetná diskusia medzi Weissmahrom a Walterom Kernom: „Diskussion W. Kern und B. Weissmahr,“ *Zeitschrift für katholische Theologie*, roč. 16, 1974, s. 136–139 a 426–430.

³⁹ B. WEISSMAHR, *Philosophische Gotteslehre*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1994, s. 80–85.

⁴⁰ J. B. COBB, Jr. – D. R. GRIFFIN, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia: Westminster Press, 1976, s. 63–68.

ísť až tak ďaleko, že človek pri kreačnom utváraní má trpieť spolu s Bohom, čo sa môže dosiahnuť len s Kristom a v Kristovi.⁴¹

Hans Küng rozviedol roku 1984 vzťah medzi Bohom a svetom v zmysle svojho *novokuzanizmu* nasledujúcim spôsobom: Kresťanská filozofia a teológia pripisuje Bohu fundamentálny vzťah k svetu a svetu fundamentálny podiel na Božom bytí, na samom dynamickom bytí, ktorým je priamo Boh. Boh je voči svetu imanentný, pretože je voči svetu transcendentný. Boh vytvára najprv svet a človeka v sebe samom a vlastné božské Bytie vstupuje do vecí, takže v základe duše možno zakúsiť hlbokú jednotu všetkého existujúceho s Bohom. A podľa M. Kuzánskeho Božia plnosť zahŕňa v sebe všetky protiklady, takže Boh je zároveň najväčší i najmenší, je stred i okraj, minulosť i budúcnosť, svetlo i tma, a dokonca bytie i nebytie. Protiklady sú v Bohu zjednotené, vo svete sú však rozlúčené. Ide o Boha nadradeného svetu, ktorý je však zároveň imanentný svetu; pritom Boh je ten, kto nesie, udržuje a uskutočňuje svet. Kresťanské myslenie preto chápe Boha Stvoriteľa ako živého Boha, ktorý má moc nad bytím, ako Boha, ktorý seba samého dáva niečomu inému, totiž svetu: to je proces, ktorý je v najhlbšom kresťanskom zmysle láska. Svet ako Božie stvorenstvo treba myslieť tak, že Stvoriteľ nezostáva k svojmu dielu vo vonkajšom vzťahu, že kreácia sa môže najskôr pochopiť ako rozvinutie Boha vo svete bez toho, žeby sa stratil svet v Bohu alebo Boh vo svete, bez toho, žeby svet prišiel o svoju autonómiu, alebo žeby sa Boh vo svete rozplynul. A Boha je treba chápať ako všadeprítomné, nevysvetliteľné tajomstvo sveta, pôvodu jeho bytia, jeho vzniku.⁴²

Jürgen Moltmann roku 1985⁴³ spojil Božiu transcenciu s imanenciou v kresťanskom chápaní takto: Boh stvoril nebo a zem skrze Syna a v Duchu. Otec je iniciujúci a tvoriaci počiatok kreácie a Syn jeho formujúci počiatok. Syn je kozmický Kristus, základ existencie celého stvorenstva. Duch je životodárny počiatok. Skrze Ducha sa Boh zúčastňuje na diele stvorenia. Skrze Neho trpí utrpením kreácie. V Duchu zakúša jeho zmar a vzdychá spolu so ztročeným stvorením a túži po vykúpení a slobode. Podobným smerom ako Moltmann sa uberať rakúsky katolícky filozof a teológ Franz Schuppe a načrtáva možnosti novej harmónie človeka a prírody za predpokladu, keď sa človek ako spolustvoriteľský činiteľ ponorí do kreačno-evolučného diania prírody a spoločností s jej kultúrou.⁴⁴

Nový pohľad na kreačnú evolúciu podal Pierre Noir SJ. Podľa neho evolúcia rastie súčasne čo do zložitosti i čo do vedomia. Sústreďuje sa za súčasného rastu zložitosti. Začínajúc človekom a ľudskou reflexiou, fenomén uvedomenej, reflektovanej evolúcie nemení len chod evolúcie, ale aj jej základný zákon. Objavenie sa inteligencie, pamäti, predvídania a predovšetkým slobody umožňuje, že sa v ľudskom vedomí vynára zodpovednosť. Fyzická a biologická evolúcia poslúchali nezodpovedný tlak, silu. A teraz sa ľudská evolúcia stáva z veľkej časti auto-

⁴¹ A. R. PEACOCKE, *Creation and World of Science*, Oxford: Clarendon Press, 1979, s. 277.

⁴² H. KÜNG – H. von STIETENCRON, *Křesťanství a hinduismus*, Praha: Vyšehrad, 1997, s. 108–110.

⁴³ J. MOLTMAN, *God in Creation: A New Theology of Creation and Spirit of God*, San Francisco: Harper & Row, 1985, s. 21.

⁴⁴ F. SCHUPPE, *Schöpfung und Sünde: Vom der Verheissung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen und vom Widerstand gegen die Zerstörung*, Düsseldorf: Patmos Verlag, 1990.

evolutívna (samovývojová) v priestore zodpovednosti človeka. Noir je tohto názoru, že najpôsobivejšie a najpravdivejšie rozprávania o univerzálnej evolúcii by bolo nepochybne rozprávania o univerzálnej evolúcii lásky. Ona je najuniverzálnejšou, najhroznejšou a najtajomnejšou kozmickou energiou.⁴⁵

Ortodoxný mysliteľ Kalistos Ware je toho názoru, že všade možno rozpoznať tvorivé Božie energie, ktoré udržuju všetko, čo je a formuju najvnútornejšie podstaty všetkých vecí. Ale napriek Božej všadeprítomnosti vo svete nemožno Boha stotožniť so svetom. Ako kresťania nevyznávajú panteizmus, ale panenteizmus. Boh je prítomný vo všetkých veciach, ale aj „za“ a „nad“ všetkým. *On je obojaký: „väčší než veľký“ i „menší než malý“.*⁴⁶ A hoci je Božia podstata navždy skrytá a je nad naše chápanie, jeho energie, milosť, život a sila naplňajú celý vesmír, sú nám dostupné. Tieto energie, to je však Boh sám vo svojej aktivite a sebazjavovaní. Ak to človek poznáva a ak má účasť na týchto božských energiách, pravdivo poznáva a zúčastňuje sa na Bohu samom. Človek participuje na Božích energiách, a nie na Božej podstate. Je to jednota, ale nie splynutie.

Raimond Panikkar v otázke spolupôsobenia Boha a človeka vytvoril osobitý koncept teandrizmu, ktorého základ je v tom, že človek disponuje nesmiernymi schopnosťami, ktoré ho zjednocujú s asymptotickou hranicou, ktorou je Boh. Panikkar chce obnoviť nedualistický názor týchto dvoch pólov skutočnosti. Človek a Boh nie sú ani jedno, ani dvoje.⁴⁷ Úlohou našich čias je pozitívne utváranie teandrického pohľadu na skutočnosť. Nestačí pripustiť otvorenie sa Bohu alebo vonkajší vzťah človeka či vesmíru k Bohu. Ide o to, aby sme objavili vodiace línie a neosobný základ všetkej existujúcej skutočnosti, a to v ich paradigmatickej forme. *Samotná skutočnosť je kozmoteandrická.* Náš spôsob pozorovania nám však dovoľuje vnímať skutočnosť raz z toho, raz z onoho zorného uhla.⁴⁸ Načim si uvedomiť, že Boh a človek stoja takpovediac vo veľmi úzkom a skutočnom vzťahu spolupôsobenia pri utváraní reality, utváraní dejín a ďalšieho tvorenia. V tom, čomu kresťania hovoria *mystické Kristovo telo* a budhisti *dharmakája*, existuje akési hnutie, akési dynamika rastu. Boh, človek a svet sa podieľajú na rovnakom dobrodružstve a táto ich angažovanosť vytvára skutočnosť.⁴⁹

No nielen filozofi a teológovia, ale aj mnohí filozofujúci chemici, fyzici, kozmológovia, biológovia a pod. spoznali nevyhnutnosť dynamicky pôsobiacej transštrukturalnej kreačno-utvárajúcej sily ako nevyhnutného ontologického základu evolúcie. Zdôrazňujú dve nevyhnutné podmienky evolúcie: existenciu ireverzibilných komplexných procesov, otvorených nejednoznačnej budúcnosti, a existenciu kreačne pôsobiacej božskej Sily, pôsobiacej v imanencii týchto komplexných systémov, pri ich samom bytostnom základe. Uvediem niekoľko charakteristických príkladov. Pritom – ako to je veľmi dôležité – samoorganizujúci charakter týchto disipatívnych systémov neblokuje pôsobenie tejto božskej Sily, ale naopak, otvára priestor pre jej pôsobenie na bytostnej úrovni.

⁴⁵ P. NOIR, „Pierre Teilhard de Chardin – Evropan planetárneho rozměru,“ *Universum*, 1993, č. 9, s. 21.

⁴⁶ K. WARE, *Cestou orthodoxie*, Praha: Sít, 1996, s. 50–51.

⁴⁷ R. PANIKKAR, *Trojice: O mystické sounáležitosti mezi lidmi*, Brno: Cesta, 1999, s. 112.

⁴⁸ Tamže, s. 113.

⁴⁹ Tamže, s. 114.

M. W. Poole⁵⁰ roku 1992 vyjadril presvedčenie, že povaha Božieho pôsobenia vo svete je oveľa hlbšia, ako sa na prvý pohľad môže zdať. Nie je to len pôsobenie aktualistické, zasahujúce najmä do ľudskej činnosti a medziľudských vzťahov, ale aj pôsobenie bytostné. Procesy prebiehajúce samé od seba (t. j. automaticky, spontánne) nie sú dôvodom na to, aby sme popierali Božie pôsobenie v nich. Je dôležité pochopiť, že Boh nie je jedna z fyzikálnych príčin, ktorú zavádzame vtedy, keď nové javy si nevieme nijako vysvetliť (tzv. Boh medzier), alebo Ten, ktorého objavujeme na konci kauzálneho reťazca (to je základný nedostatok mnohých moderných kozmologických dôkazov Božej existencie!). Takéto predstavy sú podľa Poola úplne cudzie židovskému a kresťanskému teizmu, chápucejmu Boha ako Stvoriteľa a Udržovateľa komplexu dynamických procesov, ktoré dnes vkladáme do časopriestoru. Božie pôsobenie však nemožno popisovať abstraktnými pojmami ako „náhoda“; tým sa – samo súc eminentne nepredmetné – spredmetňuje a zabobchádza sa s ním ako so skutočným činiteľom, ktorý je schopný kauzálne pôsobiť a plánovať svoju ďalšiu aktivitu. Ernan McMullin sa dokonca domnieva, že evolučné teórie vytvárajú pre filozofiu priestor pre uplatnenie rozličných konceptov kreácie stvorenstva a v stvorenstve.⁵¹

Podobne aj Willem B. Drees⁵² roku 1993 zdôrazňuje, že čas je nevratný a v kozmických dejinách vskutku dochádza k vzniku nových skutočien. Je to svet dynamický, jeho druhé dejiny sú plné zmien a utvárania nových podôb reality. Takýto proces, nevysvetliteľný sám zo seba, predpokladá nutnosť pôsobenia Boha v imanencii vesmíru a vôbec, Jeho účasti na svetovom dianí. Ukazuje sa, že evolučná prezentácia sveta sama osebe nepostačuje a mala by obmedzenú platnosť. Je potrebné uplatniť teologický pohľad, ktorý však nemožno zavádzať v dialógu s kozmológiou.

M. Havránek⁵³ roku 1994 zhŕňa poznatky možnosti a spôsobu pôsobenia Boha v stvorenstve takto: Na každom stupni evolúcie sa objavuje niečo nové, nové reálne súcno, ktoré predtým vo vesmíre nejestvovalo. V tomto fakte nie je nič metafyzické. Toto nové súcno je však potrebné analyzovať aj z ontologického hľadiska, pretože prírodovedecké hľadisko, hoci jeho uplatnenie je nevyhnutné, nepostačuje na dosiahnutie celej pravdy o fenoméne vzniku nového. Pritom treba mať stále na pamäti, že to, čo sa hľadá, je funkciou celku a v tomto celku sú obsiahnuté aj koordinujúce funkcie. Boh pôsobí tak, že necháva pôsobiť sekundárne príčiny, ktoré si pri svojom pôsobení zachovávajú svoju autonómiu, i keď sú to sekundárne príčiny. Kreácia vedie k trvalej závislosti sveta od Boha. Pritom *kreáčne utváranie vo svete nie je pasívne, je esenciálne autonómne, no bytostne závislé od Boha*. A toto robí človeku najväčšie ťažkosti. V každom prípade správne porozumená evolúcia vedie k tomu, že nám umožňuje hlboko pochopiť všadeprítomnosť Boha vo svete. Živé organizmy a ich evolučne prechodné entity – eobionity (vyššie bielkoviny už

⁵⁰ M. W. POOLE, „Kosmologie a stvoření,“ *Universum*, 1992, č. 7, s. 1–10.

⁵¹ E. McMULLIN, *Evolution and Creation*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1985.

⁵² W. B. DREES, „Niektoré filosofické a teologické aspekty nových výskumov v kozmologii,“ *Universum*, 1993, č. 10, s. 20–30 a č. 11, s. 13–21.

⁵³ M. HAVRÁNEK, „Chemické vědy a evoluce,“ *Universum*, 1992, č. 7, s. 17–25. Podľa Eigena eobionity v evolúcii prechádzajú na koacerváty a napokon vznikajú hypercykly, ktoré sú autoreprodukčnými systémami alternujúcimi a vzájomne sa katalyzujúcimi nukleových kyselín (ako nositeľov informácie) a bielkovín (ako nositeľov funkcie).

ohraničené membránou) – tvoria otvorené systémy, v ktorých podľa Prigogina okrem produkcie (narastania entropie) existuje aj jej prenos, keď do systému vstupujú látky s vysokým obsahom voľnej energie. Takto sa entropia zo živého organizmu postupne vyplavuje do jeho okolia a systém sa môže dostať do stavu vyššej nepravdepodobnosti (negentropie).

Výsledkom diskusií o vzťahu kreácie ku kozmológii bol už roku 1989 záver,⁵⁴ že problém vzťahu medzi nimi sa dá vysvetliť jedine na základe správneho porozumenia pôsobenia prvej Príčiny. Keď táto príčina pôsobí na svet a vo svete, nevsunuje sa len medzi jeho prvky, ale zasahuje priamo do jeho vnútornej stavebnosti. *Takže Boh pôsobí v entitách skôr, ako ony pôsobia samé od seba a, stručne, Boh je bytostnou iniciáciou ich aktivity.* Kreačným utváraním sa vyjadruje základný motív Božej imanencie a účasti Boha na dianí sveta.

Alois Honěk zdôrazňuje, že vesmír s jeho impozantnými dejinami, súčasným stavom a veľkou možnou budúcnosťou nás privádza aspoň *ex post k teleonomickému výkladu*. Tento výklad otvára ako veľmi pravdepodobnú alternatívu pôsobenia Božej sily v ňom.⁵⁵ Existencia života a jeho najvyšších podôb je fenomén nesmierne nepravdepodobný. Veď pravdepodobnosť vzniku jedného génu sa odhaduje na $1/20^{36}$, pričom vek vesmíru je cca 10^{18} s. Evolúciu teda môžeme pochopiť až z jej výsledku, a to tak, že je nasmerovaná a vnútornými a zložitými pravidlami riadená určitým smerom. A táto predstava je bližšia každému človeku, a to nie len veriacemu. Z nej je zjavné, že evolúcia kozmu je riadená vyššou, božskou inteligenciou. Je druhoradou otázkou, aké sú naše predstavy o spôsobe tohto riadenia.

Americký biológ Michael J. Behe⁵⁶ roku 1996 ohlásil objav, ktorý prevýši azda objavy Newtona, Einsteina, Lavoisiera a i., *objav účelného usporiadania života podľa zámeru inteligentného činiteľa*. Kritizuje prevládajúcu časť súčasných vedcov, ktorí sú podľa neho v zajatí vedeckého šovinizmu, lebo nevedia prijať myšlienku, že poznanie mechanizmov použitých pri utváraní života by mohlo byť navždy mimo ich dosahu; takéto „poníženie“ rozumu nedokážu prijať a je to pre nich frustrujúce.⁵⁷ Ich zdráhanie v prijatí záveru o účelnom usporiadaní života podľa zámeru inteligentného činiteľa nemá podľa nich opodstatnenie. Podľa Beheho sú úplne legitímne také vedecké teórie, prostredníctvom ktorých sa otvára možnosť pôsobenia Boha v prírode. Dobré pritom vedia, že preskúmať a aspoň rámcovo spoznať toto pôsobenie je mimo ich možností. Takéto teórie môžu byť veľmi užitočné, ako sa to napríklad ukázalo v teórii veľkého tresku a expanzie vesmíru. Behe považuje teda za legitímnu alternatívu, v zmysle ktorej *vznik a vývoj zložitých systémov nie je ani mysliteľný bez pôsobenia inteligentného činiteľa*. Ukázal, že evolúciu neredukovateľných komplexných systémov nedokáže veda na molekulárnej úrovni vysvetliť pomocou mechanistických schém.⁵⁸

⁵⁴ „Creation and Cosmology,” in *Cosmos as Creation*, ed. T. Peters, Nashville: Abingdon Press, 1989, s. 143.

⁵⁵ A. HONĚK, „Odkud znají přírodní vědy evoluci,” *Universum*, 1991, č. 3, s. 1–7.

⁵⁶ M. J. BEHE, *Darwinova černá skříňka*, s. 321.

⁵⁷ Tamže, s. 267.

⁵⁸ Tamže, s. 315.

Biochemik Richard Dickerson chápe vedu ako vysoko serióznou hru a roku 1992 sformuloval pre ňu základné pravidlo, podľa ktorého vedec je povinný vysvetľovať správanie fyzického a materiálneho sveta z hľadiska čisto fyzických a materiálnych príčin, bez toho, žeby sa tým odvolával na nadprirodzeno.⁵⁹ No Dickerson vôbec neobjasňuje pojem nadprirodzena, ktorý sa ani v dnešnej modernej teológii už väčšinou nepoužíva. Vedec neprikazuje nejaké obmedzenie a môže formulovať teórie, ktoré pripúšťajú pôsobenie iných ako fyzických a materiálnych činiteľov. Živá diskusia okolo Dickersonovho pravidla ukázala, že nie je možné oddeľovať a izolovane chápať epistemológiu špeciálnych vied od epistemológie humanitných a duchovných vied.

Chápanie v zmysle autorovho konceptu

Ontologické predpoklady a spôsob pôsobenia Boha v evolúcii som po prvý raz publikoval roku 1993 v monografii *Metafyzika a ontológia*⁶⁰ a niektoré aspekty tejto problematiky som ďalej rozviedol v rokoch 1994, 1995 a 2000 v štyroch štúdiách.⁶¹ Prvú sumarizáciu svojho chápania kreačnej evolúcie a kreačno-evolučnej ontológie som podal roku 1996 v intelektuálnej autobiografii *Život v hľadaní pravdy*.⁶² Tu sa pokúsím stručne a zjednodušeným spôsobom priblížiť tento koncept. Prirodzene v ňom vychádzam z náhľadov, ktoré som uviedol v predchádzajúcich častiach tejto štúdie.

Svet je stvorený Bohom, a preto je preň ako celok i pre každú jeho entitu charakteristická ontologická autonómia, to znamená, že vo svojom dynamickom a procesuálnom chápaní sa vyznačuje aktivitami, ktoré sú mu vlastné (stvorenské aktivity, entitatívne aktivity). Reálne vzťahy vo svete nemajú vždy len prípadkový charakter, ale môžu substanciálne až bytostne konštituovať entity. Presahujú oblasti esenciálnosti entít, sú to teda aj transcendentálnymi, existenciálnymi či presnejšie, transcendentálno-existenciálnymi vzťahmi. Ak určité regióny sveta sa nachádzajú v ustálenej, to znamená v stacionárnej dynamickej rovnováhe, potom naozaj všetky aktuálne existujúce vzťahy v štruktúre tohto regiónu majú prípadkový charakter. Ak sa naruší táto rovnováha, k čomu dochádza v aktualizujúcich sa nevratných evolučných komplexných procesoch, vtedy sa osobitými bytostnými aktivitami entít konštituuju transcendentálno-existenciálne relácie, ktoré sú základnou štruktúrnou podmienkou pre začatie a priebeh evolúcie. V týchto reláciách sa entity svojimi aktivitami sebaoprekrávajú. Rozhodujúca je pritom bytostná orientácia týchto aktivít, ktoré intencionálne smerujú až k bytostnému základu reality ako celku. Radikálnym uskutočnením takejto transcendentálno-existenciálnej relácie sa v štruktúre tohto regiónu odkryje tzv. bytostné pole, ktoré sa stáva vlastným dejiskom kreačno-

⁵⁹ Tamže, s. 253–255.

⁶⁰ J. LETZ, *Metafyzika a ontológia: Príspevok k tvorbe kreačno-evolučnej ontológie*, Bratislava: Charis, 1993, 342 s. (najmä na s. 189–314).

⁶¹ J. LETZ, „Náčrt kreačno-evolučnej ontológie I,“ s. 473–481; týž, „Náčrt kreačno-evolučnej ontológie II,“ s. 14–20; týž, „Kreačno-evolučná interpretácia ‚concurus Dei‘,“ *Filozofia*, roč. 50, 1995, č. 11, s. 610–614; týž, „Boh v evolučnej ontológii: Príspevok k tvorbe kreačno-evolučnej ontológie,“ *Studia theologica* 2, roč. II, 2000, č. 1, s. 26–39.

⁶² J. LETZ, *Život v hľadaní pravdy: Vývin osobnosti a myslenia*, Bratislava: Charis, 1996, 225 s., osobitne na s. 137–182.

-evolučnej premeny. V ňom božské kreačné aktivity, adaptované na stvorenské aktivity, vstupujú do tohto bytostného poľa a zjednocujú sa s nimi, vytvárajúc tak božsko-stvorenské koaktivity. Na to, aby z entít mohli v nestacionárnom stave vystúpiť transcendentálno-existenciálne aktivity, sú nevyhnutné osobité ontologické podmienky v týchto entitách. Vychádzajúc najmä z názorov M. Blondela (norma bytia) a K. Rahnera (princíp seba prekročenia) som dospel k tzv. ontologickým princípom evolučnej reality, ktorými sú potencialita a aktualita. Potencialita je reálna základná bytostná možnosť všetkých reálnych možností entity. Pre uskutočnenie tejto „možnosti možností“ nepostačuje len splnenie vnútorných podmienok v tejto entite, ale je nevyhnutné aj splnenie podmienok zo strany jej realitného okolia, vďaka čomu táto entita mohla participovať na transcendentálno-existenciálnych reláciách. Potencialitu môžeme chápať aj ako bytostný základ vlastnej bytostnej aktivity entity, ktorou sa entita otvára evolúcii; preto tieto aktivity nazývame aj evolučnými aktivitami. Ontologický princíp potenciality sa uplatňuje v úzkej spätosti s druhým ontologickým princípom, aktualitou, ktorá je koprincípom potenciality. Aktualita je vlastne vnútorným dôvodom pre aktuálne bytostné ohraňovanie entity na jej aktuálnej úrovni, dosiahnutej predchádzajúcou evolúciou; je bytostným určením bytnosti entity a zároveň aj jej zdôvodnením. Garantuje stabilitu entity v jej prechodnom dynamicko-stacionárnom spôsobe jestvovania.

V mojom koncepte kreačnej evolúcie sa kladú osobité nároky na porozumenie Boha. Môžem ho zhrnúť takto: Najvyšší dôvod Božej kreácie treba vidieť v Jeho láske, ktorá je nekonečná, ničím neohraničená. Všetko podmieňuje, teda aj samotný kreačný Akt. Najvyššou možnou kvalitou Božej všemohúcnosti je Jeho absolútna *kenosis* (sebavzdatie), vďaka ktorej môže Boh jestvovať aj spolu so stvorenstvom, ontologicky sa adaptujúc na jeho kontingentnú bytostnú úroveň i na jeho konkrétny spôsob jestvovania; pritom však neprichádza o svoju transcenciu, nevyhnutnosť a absolútnosť. Boh takto prítomný v stvorenstve podnecuje ho k ďalšiemu vývoju, bytostno-aktivitne sa doň zaangažúva, v dôsledku čoho má tento vývoj charakter kreačno-evolučného dejinného utvárania bytostne nového. Je to teda láska, ktorá je kľúčom k porozumeniu k vyššie uvedenej schopnosti Boha, ktorú som nazval kenotická všemohúcnosť. V kreačnej evolúcii sa prejavuje nekonečná Božia láska ako samotné darovanie nového bytia v štrukturálnom kontexte už existujúceho stvorenstva. Kreačný Akt je jeden a je nerozdielny. Vyznačuje sa základnou intencionalitou tak pre reálne možné, ako aj pre už jestvujúce stvorenstvo. Ešte pred vstupom do stvorenstva sa diverzifikuje na božské kreačné aktivity smerujúce v ústrety rôznym bytostným úrovniam stvorenstva. Tým sa vytvára základná podmienka, že bytie každej entity alebo regiónu stvorenstva je Bohom iniciované ku bytostnej premene, ba ďalej, že Boh svojimi kreačnými aktivitami vstupuje do evolučných aktivít stvorenstva, čím sa utvoria základné osnovy kreačnej evolúcie – božsko-stvorenské koaktivity.

Kvalitatívne výrazne novú podobu nadobúda kreačná evolúcia v prípade utvárania božsko-ľudských kreačno-evolučných koaktivít. Človek vďaka svojej slobode môže mať priamu účasť na utváraní a ďalšom rozvíjaní týchto koaktivít, čím môže spoluutvárať podobu svojej kultúry. Dokonca na vyššom stupni sebauvedomenia sa táto koaktivita premení na interkoaktivitu, vďaka ktorej človek v dialógu s Bohom

môže mať aktívnu účasť na utváraní svojich dejín a kultúry. Môže však aj povedať – individuálne, skupinovo i všeľudsky – svoje rozhodné „nie“ tejto koaktivite, a tak zastaviť kreačno-evolučné napredovanie v dejinách a upadnúť do kráčov zla.