

PIOTR KRÓLIKOWSKI

WIARYGODNY OBRAZ BOGA A RELACJE MIĘDZY WIARĄ I NAUKĄ

Od rewolucji kosmologicznej Mikołaja Kopernika i Galileusza nastąpiło przyspieszenie w poznaniu budowy i historii kosmosu, a od czasów Karola Darwina – dziejów życia na Ziemi i zaistnienia człowieka. Te nurty zintegrowały się w ewolucyjny kosmiczny proces z człowiekiem, jako jego koroną i szczytem. Poznawanie historii wszechświata oraz biologicznej ewolucji człowieka wpłynęło także na teologię, a zwłaszcza na naukę o stworzeniu, teologię biblijną, egzegezę Pisma Świętego, teologię dogmatyczną oraz teologię fundamentalną, stawiającą pytania o wiarygodność Objawienia i chrześcijaństwa w perspektywie ewolucyjnego obrazu świata¹. Dzieje rozwoju nauki są więc także historią konfrontacji jej wyników z nauczaniem Kościoła i myślą teologiczną.

Kardynał Avery Robert Dulles, odwołując się do myśli papieża Jana Pawła II, wymienia następujące grupy relacji między wiarą i nauką: konflikt, separacja, połączenie, dialog i interakcja². Na potrzeby niniejszego artykułu nieco inaczej

DR PIOTR KRÓLIKOWSKI, doktor nauk teologicznych w zakresie teologii fundamentalnej, asystent w Instytucie Leksykografii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, członek zespołu redakcyjnego Encyklopedii katolickiej. Kontakt: pkrolik@kul.pl

1. Por. T. Pabjan, *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki*, Kraków 2016, s. 61–67; M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata*, Kraków 2014, s. 30–34; tenże, T. Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata. Teologia – filozofia – kosmologia*, Kraków 2013, s. 6–7.
2. Zob. A. Dulles, *The Craft of the Theology. From Symbol to System*, New York 1992, s. 138–147; por. F. Euvé, *Darwin i chrześcijaństwo*, Kraków 2010, s. 8–11.

rozłóż akcenty, nawiązując do wskazówki Alistera McGartha, według którego zrozumienie problemu relacji wiary do nauki wymaga uwzględnienia trzech historycznych okresów wyznaczanych przez: kosmologię Kopernika i jej propagowanie przez Galileusza, mechanikę Newtona oraz teorię Darwina o pochodzeniu gatunków³. Na tej podstawie relację „konflikt” rozdzielił na skrajne, redukcjonistyczne ujęcia – nadrzędność wiary nad nauką oraz nadrzędność nauki nad teologią. W pierwszym z nich mieścić się będą odpowiedzi na wystąpienie Galileusza oraz na ewolucjonizm (kreacjonizm naukowy i teoria inteligentnego projektu), w drugiej wskaże się na mechanicyzm Newtona, a także dalej idące przejawy nadrzędności nauki nad wiarą – deizm i materializm (ateizm). W trzecim punkcie artykułu uwagę skupię na opcjach niekonfliktowych, które dążą do dialogu między wiarą i nauką. Już w tym miejscu trzeba powiedzieć, że mimo pozytywnych efektów, nadal, dość powszechnie, także wśród chrześcijan, utrzymuje się przekonanie, że między wynikami nauk a nauczaniem Kościoła, zwłaszcza o stworzeniu świata i człowieka, zachodzi zasadnicza sprzeczność⁴. Dlatego integralnym elementem każdej z części artykułu będzie wyłaniająca się z nich charakterystyka obrazu Boga i Jego relacji do świata.

1. Wiara ponad nauką

Napięcie między wiarą i nauką wyraziło się najpierw w sprawie Galileusza i propagowanego przez niego heliocentryzmu Kopernika, którego dzieło *De revolutionibus orbium coelestium* w 1616 r. zostało przez Kongregację Świętego Oficjum ocenzone i wciągnięte na indeks jako wymagające poprawek. W 1633 r. Kongregacja nakazała Galileuszowi wyparcie się poglądów kopernikańskich, całkowite milczenie w kwestii heliocentryzmu i pozostanie w areszcie domowym do końca życia⁵.

Zawarte w tych wyrokach potępienie heliocentryzmu miało kilka uwarunkowań. Należy do nich związek Kościoła z nauką, która rozwijała się w jego łonie. Pismo Święte było zatem istotnym elementem normalizującym wyniki badań i nadającym im kierunek. Dominująca rola Kościoła na polu nauki pozwalała mu cenzurować teorie, które oceniał za niezgodne z interpretacją

3. A. McGrath, *Nauka i religia*, Kraków 2009, s. 7.

4. A. Dulles, *The Craft of Theology*, s. 138–139; M. Rusecki, *Czy istnieje konflikt między nauką a religią?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 383–395.

5. O. Pedersen, *Wiara Galileusza*, w: *Sprawa Galileusza*, wybór i red. J. Życiński, Kraków 1991 [dalej: SprGal], s. 149; T. Sierotowicz, *Wprowadzenie*, w: *Galileo Galilei, Listy kopernikańskie*, Tarnów 2006, s. 12–14; O. Gingerich, *Planeta Boga*, Kraków 2016, s. 26–27.

Pisma. Te prerogatywy wynikały także z misji Kościoła wobec świata oraz roli teologii wśród nauk⁶.

Kontekst wskazanych wyroków budował także ptolemejski geocentryzm, mocno zakorzeniony w mentalności i przekonaniach ówczesnych, ugruntowany w chrześcijaństwie (wydawał się być potwierdzany przez teksty biblijne) i odpowiadający codziennemu doświadczeniu. Odejście od tego modelu utrudniał także brak dowodów na heliocentryzm. Teoria Kopernika jawiła się zaledwie jako prostsze niż geocentryzm wyjaśnienie danych obserwacyjnych⁷. Galileusz dowodził heliocentryzm szeregiem argumentów (obrotowy dzienny i roczny ruch Ziemi jako uzasadnienie kwestii ruchu wstecznego planet, ich zatrzymywania, zbliżania lub oddalania od Ziemi; plamy na Słońcu oraz teoria przyptyków), które były jednak nieskuteczne⁸. Dodatkowo z heliocentryzmem konkurowała teoria Tychona de Brahe. Głosił on geocentryzm, w którym planety krążyły wokół Słońca, a ono wraz z nimi obiegało nieruchomą Ziemię⁹.

Do okoliczności sprawy Galileusza należały także: reformacja, Sobór Trydencki i wojna trzydziestoletnia. Na tym tle, a zwłaszcza wobec poglądów protestanckich (*sola scriptura*), Kościół podkreślał swoją niezmiennność w interpretacji Pisma Świętego. Wyroki Kongregacji w sprawie heliocentryzmu nie były więc sporem merytorycznym, ale miały podstawy w ich niezgodności z interpretacją fragmentów Biblii. Oficjum dokonało zatem redukcji metodologicznej, uznając literalną interpretację Pisma Świętego za decydującą o obrazie wszechświata. Tym samym przekroczyło swoje kompetencje i postawiło się ponad wynikami rodzących się nauk przyrodniczych. Znamienny jest tu fakt, że opinię o poglądach Galileusza wydała komisja złożona z samych teologów¹⁰.

Dodać należy, że Galileusz w listach do o. Benedetto Castellego, mons. Piero Diniego oraz wielkiej księżnej Krystyny Lotaryńskiej, odwołując się do hermeneutycznej zasady św. Augustyna, teologii patrystycznej i tradycji poprzednich

6. Por. M. Heller, *Wpływ myśli chrześcijańskiej na powstanie nauk empirycznych*, w: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości. Lublin 15-17 września 2000*, red. R. Rubinkiewicz, S. Zięba, Lublin 2000, s. 125–131; J. Życiński, *Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej*, Lublin 2000.
7. O. Gingerich, *Planeta Boga*, s. 55; R. Morales, *Kościół i nauka. Konflikt czy współpraca?*, Kraków 2003, s. 238–239, 245–247; O. Pedersen, *Dwie Księgi. Z dziejów relacji między nauką a teologią*, red. G.V. Coyne, T. Sierotowicz, Kraków 2016, s. 247.
8. B. Vinaty, *Galileusz i Kopernik*, SprGal, s. 65–72; R. Morales, *Kościół i nauka*, s. 244, 248–250; O. Gingerich, *Planeta Boga*, s. 59–60. Dowody na obrotowy ruch Ziemi zostały przedstawione dopiero w XIX w. za pomocą wahadła Foucaulta i obserwacji gwiazdnej paralaksy (Gingerich, *Planeta Boga*, s. 55).
9. O. Gringerich, *The Copernican Revolution*, w: *Science and Religion. A Historical Introduction*, red. G.B. Ferngren, Baltimor 2017 [dalej: ScRel], s. 92–94; R. Morales, *Kościół i nauka*, s. 239–240.
10. J.M. R. Morales, *Kościół i nauka*, s. 242–246; Pedersen, *Dwie Księgi*, s. 245.

wieków, przedstawił kwestię zgodności nauki i wiary oraz możliwość nieredukcyjnego wyjaśniania, w którym drogi poznania – teologiczna i przyrodnicza – są rozdzielne epistemologicznie, a jednocześnie w procesie poznawczym konieczne i nie deprecjonują się wzajemnie. Jednak te poglądy Galileusza nie zostały przez Kongregację wzięte pod uwagę¹¹.

Decyzja Kongregacji doprowadziła do rozdziału między teologią a naukami przyrodniczymi, które powstały przecież z inspiracji chrześcijańskiej, zaprzeczyła możliwości pogodzenia wiary i nauki, chociaż mówili o niej Jan Kepler i Galileusz. To rozdarcie w następnych wiekach skutkowało oddalaniem się Kościoła od świata i jego nieobecnością na polu nauk przyrodniczych¹². Sytuację tę wzmacniało defensywne nastawienie Kościoła. Nowy etap w relacjach nauki i wiary otworzył dopiero Sobór Watykański II.

Uznanie niekompatybilności naukowego i teologicznego obrazu świata prowadzi w konsekwencji do wyłączenia Boga i wiary z życia codziennego i przeniesienie jej w sferę mitu (brak powiązania z rzeczywistością). Zadaniem teologii powinna być demitologizacja swoich twierdzeń (reinterpretacja treści) w nowym obrazie świata, a tego może dokonywać tylko w dialogu z naukami, w przeciwnym razie dla człowieka Bóg pozostanie poza realnym życiem, bo trudno mu będzie zrozumieć Jego obecność w rzeczywistości, którą opisują nauki przyrodnicze, zwłaszcza że mają one znaczący wpływ na współczesną kulturę i sposób myślenia.

Omawiana redukcja, przeciwstawiając wierze i teologicznym twierdzeniom wyniki nauk, czyni Boga obcym i niepoznawalnym, oddalonym od człowieka i świata. Stan taki pogłębia się wraz z rozwojem nauki oraz coraz lepszym uzasadnianiem i potwierdzaniem teorii naukowych. Skutkiem tego jest wycofywanie się Kościoła z kolejnych orzeczeń opartych na dosłownym rozumieniu Biblii. Według Josepha Ratzingera wywołuje to wrażenie, że Kościół ma coraz mniej treści do obrony, oraz relatywizuje trwałość tego, co Kościół głosi, poddając w wątpliwość, czy to także jest zmienne i zależne od interpretacji. Sytuacja taka prowadzi wprost do podważenia wiarygodności Kościoła i Objawienia. Ratzinger widzi podstawę konfliktu między wiarą a nauką w błędzie takiej interpretacji Pisma Świętego, która skupia się tylko na wybranych fragmentach, a nie ujmuje ich w perspektywie całej Biblii i w relacji do Chrystusa¹³.

11. Galileo Galilei, *Listy kopernikańskie*, Tarnów 2006, s. 33–90. J. Życiński, *Kontrowersje wokół Galileusza*, SprGal, s. 17; McGrath, *Nauka i religia*, s. 11–15; Heller, Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata*, s. 62.

12. J. Życiński, *Kontrowersje wokół Galileusza*, SprGal, s. 15–18.

13. J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, Kraków 2006, s. 15–27.

Wyraźnym przykładem prezentowanej redukcji jest także reakcja na ogłoszoną przez Karola Darwina teorię ewolucji (*O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego*, 1859). W tym wypadku ponownie istotą konfliktu, który najmocniej powstał w środowisku protestanckim, była niezgodność z literalną interpretacją fragmentów Biblii. Wyprowadzane teorie – tzw. kreacjonizm naukowy i koncepcja inteligentnego projektu (*intelligent design*) – uznały ewolucjonizm za zagrożenie dla wiary w Boga oraz Jego miejsca i roli w stworzeniu, a także za sprzeczny z doktryną religijną i prowadzący do ateizmu. Spór skupił się na prawdzie o stworzeniu człowieka przez Boga oraz powstaniu życia i świata w ogóle.

Kreacjonizm ujawnił się na początku XX w., ale jego początki sięgają amerykańskiego fundamentalizmu (koniec XIX w.). Stawia on dosłowną interpretację danych biblijnych ponad wyniki badań nauk przyrodniczych¹⁴. W 1963 r. Henry Morris zapoczątkował tzw. kreacjonizm naukowy, obejmujący zróżnicowaną grupę poglądów, które łączy literalne tłumaczenie Księgi Rodzaju (rozumianej jako dokument historyczny). Twierdzą one, że Bóg stworzył świat i gatunki bezpośrednio (w teorii młodej Ziemi jej wiek obliczają na ok. 6 tys. lat, zaś teoria starej Ziemi uwzględnia ustalenia nauk i datuje wiek układu słonecznego na ok. 4,5 mld lat). Kreacjoniści odrzucają teorię ewolucji na rzecz wizji Boga, który stoi ponad stworzeniem i kieruje nim przez ingerencje w naturalny bieg rzeczy, wcielając w życie swój zamysł i nadając mu konkretny kształt w historii. Założenia te doprowadziły ich do apriorycznego i kategorycznego odrzucenia, jako błędnych, tych wyników badań nauk przyrodniczych, które nie są zgodne z interpretacją Pisma Świętego. Kreacjoniści odrzucają ewolucjonizm, twierdząc, że nikt nie może zaobserwować ewolucji gatunków i że jest to tylko teoria, a nie fakt. Swoje opinie wzmacniali odwołaniami do motywów moralnych i etycznych, wskazując ewolucjonizm jako przyczynę negatywnych tendencji w życiu społecznym i kulturowym¹⁵.

W latach 70. i 80. XX w. sądy niektórych amerykańskich stanów (Arkansas, Luizjana) w tzw. małych procesach uznały, że kreacjonizm jest doktryną religijną, a nie nauką i nie może być traktowany na równi z teorią ewolucji¹⁶.

14. Sama nazwa kreacjonizm jest szeroka i może obejmować poglądy bardzo od siebie odległe (Euvé, *Darwin i chrześcijaństwo*, 92–93).

15. Haught, *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, s. 100–102; J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002, s. 30–38; Euvé, *Darwin i chrześcijaństwo*, s. 92–96.

16. Heller, Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata*, 130–131; Euvé, *Darwin i chrześcijaństwo*, s. 93; Heller, *Filozofia przypadku*, s. 221–277; szerzej zob. P.J. Bowler, *Monkey Trials and Gorilla Sermons. Evolution and Christianity from Darwin to Intelligent Design*, London 2007.

Miejsce zdyskredytowanego kreacjonizmu¹⁷ zajęła koncepcja inteligentnego projektu¹⁸, którą uważa się za zakamuflowaną wersję swego poprzednika. Przeszła ona z płaszczyzny teologicznej na filozoficzną, zrezygnowała z bezpośrednich nawiązań do biblijnej narracji o stworzeniu, a swoje opinie zaczęła przedstawiać jako naukę, analogiczną do innych teorii naukowych. Mimo to istota konfliktu pozostała ta sama – ewolucjonizm albo Bóg Stwórca¹⁹.

Zwolennicy inteligentnego projektu odrzucają teorię ewolucji, ponieważ, ich zdaniem, głosi ona, że świat i człowiek powstał w wyniku działania przypadku. Unikając odwołań do Boga, milcząco przyjmują, że przypadek sprzeciwia się Stwórcy. Uznają, że dobór naturalny zachodzi na poziomie mikroewolucji, ale odrzucają możliwość i prawdopodobieństwo makroewolucji, natomiast powołują się na nieredukowalną złożoność (M.J. Behe), jako główny argument. Twierdzą, że pewne mechanizmy działające w komórkach nie mogły powstać na drodze ewolucji, gdyż są zbyt skomplikowane, by mogły pojawić się równocześnie i w sposób zharmonizowany. Nie widząc innego uzasadnienia, uznają to za dowód na istnienie Inteligentnego Projektanta (= Boga), który w przyrodzie realizuje swój projekt²⁰. W ten sposób jednak umieszczają Boga na poziomie badań przyrodniczych, w miejscu, gdzie nauka zatrzymuje się w procesie wyjaśniania, które tym samym przestaje mieć charakter naukowy, gdyż odwoływanie się do teologii w naukach przyrodniczych jest zabiegiem metodologicznie błędnym. Bóg nie jest przyczyną fizyczną, lecz ontyczną, jest przyczyną pierwszą i leży u podstaw wszelkiej przyczynowości²¹. Do tego tematu powróci się w dalszej części artykułu.

Odrzucenie kreacjonizmu i inteligentnego projektu nie jest więc zanegowaniem prawdy o Bogu Stworzycielu, ale ustawieniem jej na właściwej – teologicznej – płaszczyźnie²². To bowiem, co dla nauki jest dziełem przypadku i wynikiem działania praw natury, dla teologii może być zinterpretowane jako celowe działanie Boga, który posługuje się przypadkiem i prawami natury w re-

17. W wielu krajach świata kreacjonizm jest głoszony jako teoria równorzędna lub nawet nadrzędna w stosunku do teorii ewolucji; zob. Euvé, *Darwin i chrześcijaństwo*, 97; R.L. Numbers, *O tym, że kreacjonizm jest zjawiskiem wyłącznie amerykańskim*, w: *Wyrok na Galileusza i inne mity o nauce i religii*, red. R.L. Numbers, Warszawa 2010, s. 285–297.

18. Euvé, *Darwin i chrześcijaństwo*, s. 103–104.

19. Heller, Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata*, s. 130–131.

20. Heller, *Filozofia przypadku*, s. 230–231, 235–237; tenże, Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata*, 131–132. Na nieredukowalną złożoność powołuje się m.in. J.C. Lennox (*Czy nauka pogrzebała Boga?*, Poznań 2018).

21. Haught, *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, s. 119–125; Pabjan, *Anatomia konfliktu*, s. 102–103; Heller, Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata*, 131–132.

22. Haught, *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, s. 120.

alizacji swojego zamysłu. Teologia może więc twierdzić, że Bóg stworzył świat, może Inteligentnego Projektanta utożsamić z Bogiem, gdyż mówi o Nim jako przyczynie ontycznej²³.

Konflikt między wiarą i nauką w omawianym obszarze rzutuje zatem na obraz Boga, tworząc szereg sprzeczności. Twierdzenia wymienionych stanowisk prowadzą najpierw do niewłaściwego rozumienia wszechmocy Boga, która jest, paradoksalnie i wbrew zamierzeniom, deprecjonowana. Okazuje się, że Bóg jako Projektant nie może stworzyć świata, który byłby wolny od zła, cierpienia i śmierci. Stąd już tylko krok do wniosku, że Bóg jest ich przyczyną. To prowadzi do kolejnej sprzeczności – Bóg, który pragnie dla człowieka dobra i zbawienia, skazuje go na zło i cierpienie. Pytanie-zarzut skierowane do Boga, dlaczego zło i cierpienie, jest wynikiem tezy o świecie jako dziele Inteligentnego Projektanta²⁴. W konsekwencji błędnego ujęcia wszechmocy wypaczeniu ulega miłość i wolność człowieka jako dary Boga. Bóg Projektant jawi się jako tyran, który ogranicza lub zamyka przestrzeń realizacji wolności człowieka (a ta jest gwarantem odpowiedzi miłości) oraz autonomii stworzeń.

Ponadto w redukcji nauki przez wiarę obraz Boga zawiera szereg tendencji fideistycznych, wiąże się zwłaszcza z bezwzględnym prymatem wiary, podważaniem lub negacją rozumu, odrzucaniu racjonalnych podstaw wiary, zastępowanie motywacji roszczeniami i deklaracjami. Aprioryczne odrzucenie wyników nauki i przyjęcie formuł twierdzeń religijnych za normę najwyższą i nadrzędną jest drogą do fanatyzmu religijnego i izolacji wiary z życia²⁵.

Redukcja ta prowadzi ostatecznie do prymitywnej idei Boga, którego działaniu zwolennicy inteligentnego projektu chcą przypisać konieczność zaprzeczającą Jego mądrości, miłości, wolności i wszechmocy²⁶; rysuje także obraz Boga niezgodny z Ewangelią i Objawieniem w Jezusie Chrystusie – Objawicielu Boga Miłości.

2. Nauka ponad wiarą

We wstępie do artykułu powiedziano, że zrozumienie relacji między wiarą i nauką wymaga także uwzględnienia mechaniki Newtona i że wiąże się ona z nadrzędnością nauki nad wiarą lub zanegowaniem przez naukę istnienia rzeczywistości

23. Pabjan, *Anatomia konfliktu*, s. 101–104; Heller, Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata*, s. 132–133; Heller, *Filozofia przypadku*, s. 231–233.

24. Haught, *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, s. 118, 127; W.B. Drees, *Nauka wobec wiary. Spory, debaty, konteksty*, Kraków 2016, s. 177–179.

25. M. Rusecki, *Fideizm*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Kraków–Lublin 2002, s. 397–399.

26. Pabjan, *Anatomia konfliktu*, s. 100.

nadprzyrodzonej. W podjęciu tego tematu może pomóc rozróżnienie redukcji na historyczną i światopoglądową (ideologiczną). Podział ten ma podstawę w omawianym konflikcie, który zachodzi odpowiednio na płaszczyznach treści i postawy. W zakresie treści został on przewyższony przez rozdzielenie kompetencji nauki i teologii, mimo to nadal trwa konflikt światopoglądowy²⁷.

Przez redukcję historyczną rozumiem tu proces uniezależniania się powstających nauk przyrodniczych od teologii. Ma on początek w sprawie Galileusza. Jednym z pierwszych, którzy zaczęli wyjaśniać świat w sposób naturalistyczny, był Kartezjusz. Przekonany o stałości praw przyrody i ich wystarczalności, wprowadził do opisu świata idee ewolucjonistyczne i gradualistyczne. Według niego świat miał początek w pierwotnym chaosie, przebiegał zgodnie z prawami przyrody i matematycznymi zasadami. Wobec tego Kartezjusz nie widział potrzeby odwoływania się do interwencji Boga. Jego działanie ograniczył do ustanowienia praw natury, których odczytanie umożliwia poznanie Boga jako Tego, który wszystko porozmieszczał według miary i liczby oraz podtrzymuje świat w istnieniu. W poglądach Kartezjusza widziano zanegowanie możliwości cudów i wykluczenie działania Opatrzności Bożej²⁸.

Odpowiedzią na kartezjańskie wyjaśnianie powstania układu słonecznego była fizykoteologia (teologia naturalna). Odczytując złożoność świata, zwłaszcza na poziomie biologicznym, interpretowała ją jako wynik projektu Boga i Jego celowego działania, które jest dostrzegane w świecie przyrody. Stwierdzała, że Bóg jest Autorem mechanizmu wszechświata, ale same prawa przyrody nie są wystarczające, by wyjaśnić jego funkcjonowanie i stałość (zwłaszcza powstanie gatunków i funkcje organów żywych, np. oka). W wyjaśnianiu złożoności świata fizykoteologia odwoływała się do działania transcendentnej Inteligencji i Jej interwencji w procesy fizyczne, pomijała jednak odniesienia do prawidłowości i związków zachodzących w świecie oraz do wcześniejszych etapów rozwoju przyrody, co nadawało jej antyewolucjonistyczny charakter²⁹.

Do najbardziej znanych przedstawicieli fizykoteologii należy Newton³⁰. Odrzucił on ewolucjonistyczną koncepcję Kartezjusza jako niewystarczającą do wytłumaczenia funkcjonowania systemu słonecznego. Również sformułowane przez siebie prawa mechaniki (rozwinęte na podstawie poglądów Kopernika, Keplera i Galileusza) uważał za niewystarczające do uzasadnienia stabilności

27. Por. tamże, s. 50–51; Rusecki, *Czy istnieje konflikt między nauką a religią?*, s. 383–395.

28. E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, Kraków 2014, s. 96–109; Pedersen, *Dwie Księgi*, s. 252–253; R.L. Numbers, P.J. Susalla, *Cosmogonies*, ScRel, s. 221.

29. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, 109–114; J.H. Brooke, *Natural Theology*, ScRel, s. 142.

30. Heller, Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata*, s. 107.

i złożoności tej struktury. Jego zdaniem nie tłumaczyły one wszystkich zjawisk we wszechświecie, dlatego za konieczne uznał przyjęcie istnienia i działania zewnętrznego Czynnika – Boga. Wprowadzając ideę wszechświata jako mechanizmu funkcjonującego według ustalonych zasad (prawidłowości) i będącego ich wynikiem, uznał Boga za projektanta i twórcę tego układu, ale jednocześnie Tego, który musi interweniować i korygować działanie świata³¹.

Bóg służył Newtonowi do załatania luk w jego teorii fizyki, a więc został sprowadzony do poziomu założenia. Krytycy Newtona (Pierre-Simon de Laplace, Joseph Louis Lagrange) wykazywali jednak, że prawa jego mechaniki pozwalają w sposób naturalny wyjaśnić procesy zachodzące w świecie, które Newton tłumaczył interwencjami Boga³². Z kolei Leibniz odrzucił wnioski Newtona, twierdząc, że równie dobrze wszechmogący Bóg mógł stworzyć świat, który nie wymaga korekt³³. Ostatecznie fizykoteologia została zdyskredytowana wraz z ogłoszeniem przez Darwina jego teorii ewolucji. Wskazanie na przypadkowe mutacje i dobór naturalny jako czynniki zmian gatunkowych podważyły argumentację fizykoteologii³⁴.

W aspekcie epistemologicznym redukcja historyczna była procesem pozytywnym, dokonywała bowiem metodologicznego rozdzielenia nauki i teologii, jednak zabrakło w niej następnego kroku – oczyszczenia – pozwalającego na ponowne poprawne ustanowienie ich wzajemnych relacji³⁵. W praktyce zatem redukcja ta ograniczyła rolę teologii i sprowadziła Boga do założenia teorii przyrodniczych i ogniwa w procesie wyjaśniania i uzasadniania. Można powiedzieć, że znaczenie Boga zostało ograniczone do przyczyny celowej i sprawczej, a teologia do fizykoteologii, której motywem była obrona miejsca Boga w świecie badanym przez nauki przyrodnicze.

Ponadto rozwój nauk, poznawanie praw natury i postęp w wyjaśnianiu świata coraz bardziej spychały Boga na dalszy plan, aż do wyeliminowania Go z uzasadniania. W XVIII i XIX w. nauki przyrodnicze nie pozostawiały już dla Niego miejsca. W drugiej połowie XIX w. pozytywizm uznał za wartościową tylko metodę nauk przyrodniczych, podważył racjonalność wiary w Boga, negując

31. Numbers, Susalla, *Cosmogonies*, s. 221; W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 33; McGrath, *Nauka i religia*, s. 28–30.

32. Pedersen, *Dwie Księgi*, s. 290–293.

33. M. Heller, *Bóg i geometria. Gdy przestrzeń była Bogiem*, Kraków 2016, s. 277–285; tenże, *Sens życia i sens wszechświata*, s. 22–24.

34. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, s. 135–136.

35. Pabjan, *Anatomia konfliktu*, s. 51.

istnienie wszystkiego, co niematerialne, a w końcu wyeliminował Boga już nie tylko z uzasadniania, ale stwierdził, że nauka usuwa Boga w ogóle³⁶.

Fizyka Newtona stała się podstawą m.in. dla mechanicyzmu, który redukował wszystkie oddziaływania w przyrodzie do mechanistycznych, oraz dla materializmu, który w swych założeniach nie tylko ogranicza się do badania samej materii, ale zajmuje redukcyjne stanowisko metafizyczne, przyjmujące, że poza nią nic nie istnieje³⁷.

Nastąpiła tu zmiana obrazu Boga, którego jeszcze Kepler uważał za źródło racjonalności świata, umożliwiające w ogóle jego badanie. Redukcja pojęcia Boga do wyjaśniania i zabezpieczenia mechaniki świata, w konsekwencji rozwoju nauk, zaprzeczyła potrzebie Boga, a następnie Jemu samemu³⁸.

Z redukcji historycznej przebija więc deistyczny obraz Boga. Deizm jako oświeceniowa filozofia religii jest z punktu widzenia teologii, a zwłaszcza dogmatyki, redukcją Boga tylko do wymiaru transcendentnego, z pominięciem Jego immanentnej obecności w świecie. Deistyczny Bóg nie działa na rzecz zbawienia człowieka. Zanegowanie Jego immanencji w świecie oznacza odrzucenie Jego działania w stworzeniu, wpływu na świat i człowieka. To z kolei prowadzi wprost do śmierci Boga i ateizmu³⁹.

Omawiana redukcja wpłynęła także na rozwój nurtów monistycznych i panteistycznych, które miały podstawę zarówno we wzrastającym przekonaniu o nieskończoności świata, jak i pytaniu o miejsce Boga w nim, a także w nowym ujęciu geometrii i jej zastosowaniu do mechaniki nieba⁴⁰.

Zamykając temat redukcjonizmu historycznego, trzeba powiedzieć, że wynikający z niej obraz Boga nie jest zgodny z teologicznym obrazem Boga Jezusa Chrystusa.

Z redukcjonizmu historycznego wyrósł redukcjonizm światopoglądowy, chociaż nie był jego konieczną konsekwencją. Powstanie i rozwój nauk przyrodniczych doprowadziły do oddzielenia w badaniach fizycznego obrazu świata od interpretacji teologicznych oraz porządków naturalnego od nadprzyrodzonego. Jednak część przedstawicieli nauk przyrodniczych ponownie połączyła te wymiary, zajmując z pozycji badawczej światopoglądowe stanowiska materialistyczne i ateistyczne, negujące na podstawie metody empirycznej istnienie

36. Tamże, s. 23; Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 28, 34–36; Numbers, Susalla, *Cosmogonies*, s. 222–223; McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, s. 135–136.

37. Pabjan, *Anatomia konfliktu*, s. 18.

38. Pedersen, *Dwie Księgi*, s. 282–283.

39. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 36.

40. Tamże, s. 34–35; Heller, *Bóg i geometria*.

rzeczywistości nadprzyrodzonej. Takie wnioskowania są jednak niezgodne z metodologicznym postępowaniem nauk, które badają tylko fizyczny aspekt zjawisk i dążą do naturalistycznego wytłumaczenia świata materialnego oraz odkrycia wewnętrznych przyczyn jego rozwoju. Nauki przyjmują więc regułę naturalizmu metodologicznego, czyli założenie, że wszystkie zjawiska we wszechświecie mogą być wytłumaczone samym wszechświatem. Taka metoda zapewnia wiarygodność wniosków nauk. Natomiast orzekanie o istnieniu czy nieistnieniu rzeczywistości nadprzyrodzonej nie leży w kompetencjach nauk. Gdy jednak formułują one takie wnioski, przechodzą na pozycję naturalizmu ontologicznego, a gdy zaprzeczają istnieniu Boga, stają się już materialistyczną i ateistyczną filozofią, zaś ich wnioskowanie przestaje mieć charakter naukowy. Idąc takimi drogami, nauki dokonują redukcji światopoglądowej. Przyjmując materialistyczne założenia, negują znaczenie poznawcze teologii i uznają akt wiary jako bezprzedmiotowy⁴¹.

Na marginesie trzeba dodać, że porządek metodologiczny przekraczały także fizykoteologia, kreacjonizm i inteligentny projekt, gdy w miejscu, w którym zatrzymywał się proces wyjaśniania nauk, odwoływały się do interwencji Boga jako przyczyny zewnętrznej⁴². Ta droga wyjaśnienia prowadzi jednak do podważania wiarygodności chrześcijaństwa i Objawienia. Postęp nauk i poszerzanie wiedzy wiodą bowiem do konieczności wycofywania się Kościoła ze swoich twierdzeń⁴³, o czym wcześniej mówiono. Równie błędną drogą jest uzasadnianie tez teologicznych na temat rzeczywistości nadprzyrodzonej przez odwoływanie się do wyników nauk przyrodniczych⁴⁴.

Metodologiczny naturalizm nie występuje więc przeciw religii, ale wręcz umożliwia dialog między wiarą i nauką. Jednak gdy nauki negują istnienie rzeczywistości nadprzyrodzonej czy duchowej, wykraczają poza ramy poprawnego metodologicznego wnioskowania, przestają być nauką, a stają się ideologią materialistyczną i ateistyczną. Redukcja światopoglądowa w sposób metodologicznie nieuprawniony neguje więc każdy obraz Boga oraz zaprzecza Jego potrzebie i istnieniu. Jej twierdzenia zachowują pozory wniosków naukowych, dlatego stanowią pożywkę dla wątpliwości w wierze, zwłaszcza wtedy, gdy nie

41. Heller, Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata*, s. 104–106; Pabjan, *Anatomia konfliktu*, s. 52; Heller, *Sens życia i sens wszechświata*, s. 50–52; A. Lemańska, *Czy nauki przyrodnicze zagrażają wierze w Boga?*, w: *Relacja nauka – wiara. Nowe ujęcie dawnego problemu*, red. J. Golbiak, M. Hereć, Lublin 2014, s. 120–127.

42. Pabjan, *Anatomia konfliktu*, s. 18–20, 52–54; G. Lohfink, *Jakie argumenty ma nowy ateizm? Krytyczna dyskusja*, Wrocław 2009, s. 62; Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 38.

43. Pabjan, *Anatomia konfliktu*, s. 18–20; Lohfink, *Jakie argumenty ma nowy ateizm?*, s. 62.

44. Pabjan, *Anatomia konfliktu*, s. 53–54; Haught, *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, s. 121.

jest ona krytyczna wobec tego typu zjawisk. Trudność stanowi też laicki kontekst kulturowy, kształtowany właśnie przez nauki, które stały się podstawą rozumienia współczesnego świata i kultury. Sprzyjała temu długa – od czasów Galileusza – nieobecność Kościoła w dialogu z naukami przyrodniczymi⁴⁵, przy jednoczesnym zmniejszaniu się wpływu chrześcijaństwa na kulturę (laicyzacja, *diaspora situation*)⁴⁶.

Krytyczna ocena materialistycznych wniosków formułowanych przez przedstawicieli nauk wymaga zatem prowadzenia i pogłębiania dialogu teologii z naukami, tak, by otworzyć przestrzeń dla ponownego odkrycia obecności Boga w stworzeniu.

3. Dialog i integracja

Stanowiska konfliktu między wiarą i rozumem, które zarysowano w poprzednich punktach, dążyły do zanegowania znaczenia jednej strony przez drugą. Możliwe są także opcje, które poszukują dialogu i integracji obu pozycji. Z tej grupy trzeba wyłączyć jednak rozwiązania, które usuwają konflikt przez całkowite rozdzielenie tych dziedzin. Stanowiskiem takim jest model NOMA (*non-overlapping magisteria*) S.J. Goulda, który odrzuca nadrzędność obu stron, uznając, że mówią one różnymi językami, są całkowicie rozłączne, a ich zakresy ani nie pokrywają się, ani nie mają punktów stycznych⁴⁷. Takie ujęcie niesie negatywne skutki dla obu stron – nauce bez wiary grozi destrukcja, zaś wierze bez nauki – oderwanie od życia, niespójność z obrazem świata i utrata wiarygodności. Stanowisko niekonfliktowe nie musi (i nie może) być neutralne i pasywne, tym bardziej że konfrontacja nauki i wiary jest nieunikniona. Dlatego obie strony powinna charakteryzować dynamiczna aktywność, konstruktywność i dialogiczna otwartość na uzyskanie wzajemnych korzyści. Teologia musi traktować potwierdzone wyniki nauk jako jeden z czynników swojego rozwoju, z nimi korelować swoje twierdzenia, w ich perspektywie je reinterpretować i ukazywać ich niesprzeczność (zgodność). To staje się warunkiem wykazywania wiarygodności chrześcijaństwa. W dialogu z nauką wiara będzie mogła pełniej przenikać życie człowieka, ułatwiać doświadczenie obecności i bliskości Boga w świecie, zrozumienie relacji Boga do człowieka

45. Życiński, *Kontrowersje wokół Galileusza*, SprGal, s. 15–17; Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 32–33.

46. Dulles, *The Dimensions of the Church: A Postconciliar Reflection*, Westminster, Md. 1967, s. 48–49; R. Lennan, *The Ecclesiology of Karl Rahner*, Oxford 1995, s. 121–123, 154–160.

47. Pabjan, *Anatomia konfliktu*, s. 43–44; Weldon, *Science and Religion*, ScRel, s. 12–13; Lemańska, *Czy nauki przyrodnicze zagrażają wierze w Boga?*, s. 114–117.

i całego stworzenia. Bez integracji wiary z wszystkimi wymiarami ludzkiego życia, religia będzie tylko dodatkiem do niego⁴⁸.

Pabjan wskazuje dwa inne stanowiska, które, przez analogię do propozycji Goulda, nazywa modelami POMA (*partially overlapping magisteria*) oraz NOCMA (*non-conflicting magisteria*). Pierwszy model, zaproponowany przez F.S. Collinsa, wiąże magisterium nauki i magisterium teologiczne, uznając, że zajmują się one tym samym zagadnieniem, chociaż stosują różne metody i mają inne przedmioty formalne. Model ten łagodzi wspomniany separacjonizm, wskazując, że obie strony mogą na siebie wpływać, uzupełniać wyniki swoich badań, wzajemnie się inspirować oraz dążyć do harmonii i integracji. W integracji wiary i nauki dalej idzie model NOCMA Józefa Życińskiego, przyjmującego możliwość całkowitego uzgodnienia relacji między nauką i teologią. Nie dzieli on nauk przyrodniczych i teologicznych na dwa osobne magisteria, ale stwierdza, że adekwatny i całościowy opis rzeczywistości muszą tworzyć wzajemnie komplementarne interpretacje teologiczna i naukowa. Model NOCMA zapobiega redukcjonizmom, a jednocześnie zapewnia autonomię każdej strony. Ich przedmiotem jest bowiem ta sama prawda, dostępna zarówno przez wiarę, mającą podstawę w Objawieniu Bożym, jak też przez rozum, który poszukuje tej prawdy. W tym modelu teologia jest dopełnieniem przyrodniczego opisu świata⁴⁹.

Modele POMA i NOCMA pozwalają przyjąć jednocześnie naukowy obraz świata i działanie w nim Boga. Są podstawą do wiarygodnego uzasadniania zaangażowania Boga w świat, zaangażowania, które nie koliduje z wynikami nauk przyrodniczych.

W świetle tych modeli trzeba wrócić do pytania o obraz Boga wyłaniający się z dostarczanego przez nauki opisu świata. Za Denisem Edwardsem przytoczę jego ogólne ujęcie. Powołując się na Williama Stoegera pisze on: *Autor ten [Stoeger – przyp. P.K.] mówi o wszechświecie, który ewoluuje na wszystkich poziomach, jest racjonalny, ma swą własną integralność i który jest w pewien sposób ukierunkowany [...] ewolucja dla wielu stworzeń okazuje się kosztowna*⁵⁰. To skondensowane określenie⁵¹ posłuży do przedstawienia obrazu Boga w perspektywie wyników nauk. Podstawową sprawą jest więc pytanie, czy obraz Boga, który jest zgodny z teologiczną interpretacją wyników nauk, jest także zgodny z obrazem Boga Objawienia.

48. Dulles, *The Craft of Theology*, s. 139-141; Pabjan, *Anatomia konfliktu*, s. 48; Haught, *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, s. 62.

49. Pabjan, *Anatomia konfliktu*, s. 43-48.

50. Edwards, *Jak działa Bóg?*, s. 14.

51. Zob. tamże, s. 15-28.

Dostarczany przez nauki ewolucyjny obraz świata pozwala spojrzeć w nowym świetle na Boga jako Stwórcę. Teologia chrześcijańska (m.in. z motywów polemicznych) skupiała się bowiem na akcie stworzenia jako fizycznym zapoczątkowaniu wszechświata w czasie, co przesłaniało rozumienie tego aktu jako ontologicznej relacji Boga do stworzenia (św. Tomasz z Akwinu). Ewolucyjny obraz świata umożliwia zaś na nowo odkrycie Boga, który ciągle stwarza, a więc obdarowuje świat istnieniem i podtrzymuje go w nim⁵², Boga immanentnego, związanego ze stworzeniem na najbardziej z intymnych poziomów⁵³. Życiński w tym aspekcie opowiadał się za panenteizmem, zgodnie z którym stworzenie jest w Bogu (por. Dz 17,27-28), który jednocześnie jest wobec niego transcendentny i nie utożsamia się z nim⁵⁴. Przesunięcie akcentu na ontologiczną relację Boga do stworzenia pozwala uwypuklić dwa ważne elementy Jego obrazu – wolność i miłość.

W zgodzie z wynikami nauk pozostaje więc obraz Boga, który nadaje autonomię całemu stworzeniu, który pozwala mu się rozwijać dzięki prawom przyrody i przypadkom. Jednocześnie Stwórca oczekuje na pojawienie się człowieka – najwyższego stworzonego wyrazu daru wolności – który będzie mógł w sposób wolny wejść z Nim w zbawczy dialog i odpowiedzieć na Jego miłość. W zależności między autonomią stworzeń i wolnością człowieka uwidacznia się ciągłość Bożej decyzji – ciągłość Bożego aktu stwórczego.

Dar wolności jest zarazem aktem samoograniczenia się Boga, który pozostaje w tym darze wierny i konsekwentny. Nie odwołuje go nawet w dramacie Krzyża, w którym widać najpełniej kenozę Boga, Jego zgodę na wszystkie konsekwencje daru wolności, w tym błąd, grzech, zło, cierpienie, śmierć. Jednak bez Bożego daru wolności nie byłoby miejsca na miłość, nadzieję i nowość. Wierność Boga jest dla człowieka gwarantem sensu. Dzięki nieodwołalnemu darowi wolności człowiek jest podmiotem obdarzonym godnością, zdolnym odpowiedzieć Bogu miłością, aktywnym uczestnikiem stworzenia, włączonym w dynamizm stwarzania. Bóg wolności musi być zatem również Bogiem miłości. Już samo Jego działanie stwórcze nie znajduje innego motywu i sensu. Jako Miłość jest On również podstawą akceptacji i poszanowania wolności nadanej całemu stworzeniu. Jak już mówiono, bez wolność i miłości Bóg w relacji do stworzenia byłby tyranem⁵⁵.

52. Polkinghorne, *Nauka i stworzenie*, s. 105–106.

53. Pabjan, *Anatomia konfliktu*, s. 122–131; .

54. J. Życiński, *Transcendencja i naturalizm*, Kraków 2014, s. 61–77.

55. Polkinghorne, *Nauka i stworzenie*, s. 101–102, 124; Edwards, *Jak działa Bóg?*, s. 71–72; Pabjan, *Anatomia konfliktu*, s. 125, 140–141; Edwards, *Bóg ewolucji*, s. 63, 68–69, 84; Haught, *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, s. 162–165.

Kolejnym odczytywanym przez nauki przyrodnicze elementem świata jest jego racjonalność. Nauki mówią o jego poznawalności i ukierunkowaniu na coraz większą złożoność, odczytują stałość, spójność, niezmiennosc praw przyrody. Z teologicznego punktu widzenia stanowi to podstawę do rozwinięcia obrazu Boga miłości i wolności o wymiar racjonalności i sensu. Świat jest odbiciem racjonalności Boga i Jego zamysłu, Jego działania stwórczego, które inicjuje i realizuje ekonomię zbawienia w czasie. Racjonalność i kierunkowość stworzenia odpowiada biblijnemu obrazowi Boga, który powołuje świat dla człowieka, by go w nim zbawić; koresponduje także z wizją Boga, który w świecie zawarł zbawczy plan, zamysł, umieścił w nim wszystkie potencjalności i realizuje je dzięki prawom przyrody i przypadkom, szanując przy tym autonomię i integralność stworzeń oraz wolność człowieka⁵⁶.

Zamysł Boga nie jest więc tożsamy z omawianym wyżej projektem (zarówno fizykoteologii, jak i *intelligent designe*), nie jest też deistycznym mechanizmem, w którym Bóg pozostaje na zewnątrz stworzenia i ewentualnie doraźnie go reguluje. Oznacza, że świat jest obdarowany przez Boga sensem – otrzymuje obietnicę i jest podstawą nadziei na jej wypełnienie.

Aby ułatwić rozwinięcie tej myśli, trzeba trochę miejsca poświęcić wywołanej kwestii przypadku. Pojawił się on już we wcześniejszych punktach artykułu, gdzie był albo przeciwstawiany Bogu jako zagrożenie dla Niego, albo wchodził w miejsce Boga i miał Go eliminować. W modelach dialogu i integracji przypadek może być rozumiany inaczej – jako narzędzie działania Boga w świecie. Jest on skutkiem i wynikiem przecięcia się łańcuchów przyczynowych stałych praw rządzących wszechświatem i zakłócenia ich normalnego biegu⁵⁷. Przypadek jest czynnikiem i warunkiem rozwoju wszechświata oraz powstania w nim życia. Takie ujęcie pozwala zobaczyć zgodność Bożego zamysłu stworzenia z procesem, który przebiega przez cały szereg przypadków, błędnych dróg ewolucji i ślepych zaułków. Posługując się prawami przyrody i przypadkiem Bóg respektuje wolność stworzenia, nadaje mu dynamizm i otwiera na nowość. Dlatego nie działa z zewnątrz stworzenia, ale w obrębie jego praw i za ich pomocą. To z kolei pozwala spojrzeć na stworzenie jako obietnicę i nadzieję wyrażaną w kategoriach nowego stworzenia⁵⁸.

Teologiczna interpretacja wyników nauk umożliwia widzenie stworzenia jako obietnicy Boga, który jest też jego ostatecznym wypełnieniem. Naukowy

56. Edwards, *Bóg ewolucji*, s. 70–85; Heller, *Filozofia przypadku*, s. 307–311.

57. Heller, *Filozofia przypadku*, s. 311–314; tenże, Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata*, s. 134–143.

58. Por. Haught, *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, s. 121–122; Edwards, *Jak działa Bóg?*, s. 84–85.

obraz świata ciągle ewoluującego pozwala mówić teologii o niegotowym stworzeniu, ale wyposażonym w obietnice przejścia oraz zapowiedź pełni. Bóg objawia się jako gwarant sensu oraz podstawa nadziei na ostateczną przemianę świata i człowieka. Stwórca daje światu obietnicę, a jednocześnie wyposaża stworzenie w możliwość ewoluowania w kierunku wypełnienia obietnicy, a więc przejścia, osiągania złożoności umożliwiającej powstanie życia rozumnego i wolnego, powstania istot, które będą mogły odpowiedzieć Bogu na Jego wezwanie. Ze względu na dary miłości i wolności, Bóg nie tworzy jednak idealnego projektu, który miałby wypełnić, sterując nim z zewnątrz, ale immanentnie obecny w stworzeniu prowadzi świat zgodnie ze swoim zamysłem za pomocą praw przyrody i zdarzeń przypadkowych⁵⁹. W tej perspektywie obietnica królestwa Bożego zyskuje dodatkowe pogłębienie.

Naukowy opis świata mówi także o marnotrawstwie w przyrodzie. Mogłoby się wydawać, że jest to argument przeciw sensowności i celowości stworzenia, nie do pogodzenia z pozytywnym obrazem Boga Miłości. Jednak w perspektywie tego, o czym dotąd mówiono, koszty ponoszone przez przyrodę (ból, cierpienie i śmierć) można rozumieć jako ryzyko Bożego daru godności, wolności i miłości dla stworzenia jako całości. Bóg, dokonując samoograniczenia, kenozy, godzi się na konsekwencje, które mogą się z tym wiązać: błąd, grzech, zło, cierpienie, śmierć. Bez tego nie byłoby miejsca na Bożą miłość, nadzieję i nowość⁶⁰. Bóg cierpliwie oczekuje na rozwój stworzenia, które przez szereg dróg ewolucji, ślepych zaułków, katastrof, zmierza do wypełnienia obietnicy, nadziei na ostateczne nowe stworzenie. Boży zamysł nie oznacza, że świat będzie doskonały, ale że Bóg immanentny w swoim stworzeniu (Dz 17,28) jest obecny w życiu, cierpieniu i śmierci każdego człowieka i towarzyszy mu w drodze do ostatecznej przemiany, tak jak uczestniczył w męce Chrystusa na krzyżu jako towarzysząca Miłość⁶¹.

W teistycznej interpretacji kosztów ewolucji można głębiej spojrzeć na obraz Boga nowego stworzenia, Boga pokornego, obdarzającego swoje stworzenie wolnością i nowością, pozwalającego mu być różnym od swego Stwórcy, który pozostaje źródłem porządku i nowości.

Według stanowiska dialogu i integracji obraz świata ukazywany przez nauki jest zgodny z teologiczną interpretacją stworzenia jako dzieła Boga i pozwala odczytać z niego obraz Boga, który jest zgodny z Bogiem Objawienia, Bogiem

59. Haught, *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, s. 128–131; Edwards, *Jak działa Bóg?*, s. 169–177.

60. Edwards, *Bóg ewolucji*, s. 55–70; tenże, *Jak działa Bóg?*, s. 67–69; Pabjan, *Anatomia konfliktu*, s. 140–142.

61. Edwards, *Jak działa Bóg?*, s. 66–69, 88–89.

objawionym w Jezusie Chrystusie. Realny dialog nauki z wiarą musi więc tak rozumieć Objawienie (trwałość sensu i prawdy), by nie musiało być konkurencją dla nauki, ale w jej kontekście jawić się jako najlepsze wytłumaczenie. Z kolei ta odpowiedniość daje możliwość głębszego poznania i odkrycia Boga w świecie. Trzeba powiedzieć jednak, że zaangażowanie Boga w świat jest poza zasięgiem nauk, a same teorie naukowe mogą być interpretowane zarówno teistycznie, jak i ateistycznie (np. teoria ewolucji)⁶². Jednak w podejściu ateistycznym, ale także interwencjonistycznym (fizykoteologia, kreacjonizm naukowy, inteligentny projekt) świat jest zamknięty i dlatego bez przyszłości. Natomiast stanowisko dialogu i integracji odsłania obraz Boga, który w tych redukcjach był nieosiągalny, ukazuje dynamikę stworzenia, które jest trwającym procesem, otwartym na przyszłość i nowość, znajdującym sens w danej przez Boga obietnicy nowego stworzenia⁶³.

4 Zakończenie

Za podstawę rozważań niniejszego artykułu przyjęto trzy typy relacji między wiarą i nauką: redukcję wiary przez naukę, redukcję nauki przez wiarę oraz stanowisko dialogu i integracji. Na tym gruncie stawiano pytania o wynikający z nich obraz Boga. Można było dostrzec, że przywołana we wstępie popularna opinia o niezgodności wiary i nauki jest nieuzasadniona i może wynikać z pochopnych wniosków formułowanych głównie na podstawie historycznych okoliczności lub bezkrytycznego ulegania wpływom filozofii materialistycznych.

Otwarta relacja wiary i nauki daje podstawy do zajęcia zupełnie innego stanowiska, mianowicie uznającego zgodność naukowego opisu świata z ujęciem teologicznym, ich odpowiedniość i niesprzeczność. Może to być dobry punkt wyjścia do ukazywania wiarygodności chrześcijaństwa, gdyż umożliwia przyjęcie wiary bez odrywania jej od świata i codziennego życia. Wiara może być z nim zintegrowana, a ta integralność doświadczana w wierze.

W zlaicyzowanym świecie ta droga uzasadniania jest trudna i wymaga nawrócenia myślenia, by tam, gdzie odrzuca się Boga, ukazywać Jego obecność i stwórcze działanie, odkrywać Boga obdarzającego człowieka i stworzenie godnością, wolnością i miłością, Boga nadającego sens i cel, dającego obietnicę i nadzieję ostatecznego wypełnienia.

Ukazywanie zintegrowanej wizji naukowego i chrześcijańskiego obrazu Boga i świata nie jest dowodzeniem, które miałoby prowadzić do oczywistości

62. Zob. McGrath, *Bóg nie jest urojony*, s. 35–37.

63. Haught, *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, s. 117, 126.

wniosków. Poza tym wyniki nauk mogą być interpretowane zarówno teistycznie, jaki i ateistycznie. Pójście drogą integracji jest przede wszystkim aktem i postawą wiary, decyzją zaangażowaną, którą można zweryfikować tylko w doświadczeniu wiary, uzyskując jedynie pewność moralną, co nie wyklucza racjonalności wnioskowania. Drogę tę ma otwierać teologia, a zwłaszcza teologia fundamentalna, której zadaniem jest uzasadnianie wiarygodności Objawienia, czemu towarzyszy ciągle odczytywanie go na nowo w perspektywie zmieniającego się obrazu świata. Wiąże się to z procesem oczyszczania, demitologizacji teologicznych twierdzeń zbudowanych na bazie starego obrazu świata i coraz głębsze poznawanie realnej obecności Boga bliskiego człowiekowi, Boga z nami. Nauka, o ile jest wolna od materialistycznych założeń, może więc służyć sięganiu w głąb prawdy o Bogu, głębszemu odkrywaniu obrazu Boga, obrazu na miarę współczesnego człowieka i czasów⁶⁴.

W tym zakresie teologia fundamentalna proponuje poznanie przez znak. Jest to poznanie złożone, w którym przez element zewnętrzny, znaczący, można dotrzeć do elementu znaczonego, nadprzyrodzonego. Świat jest znakiem Boga, dlatego poznawanie obrazu świata prowadzi także do rozpoznania w nim działania i obecności jego Stwórcy. Przy tym element zewnętrzny nie decyduje o istocie znaku, ale dotarcie do sensu znaczonego. W tym rozumieniu każdy postęp w budowaniu naukowego obrazu świata jest punktem wyjścia do pełniejszego (bardziej odmitologizowanego) poznania nadprzyrodzonego sensu znaku. Tak np. stworzenie trzeba rozumieć nie tylko jako pierwotny akt Boga na początku czasu, ale przede wszystkim jako *creatio continua*, ciągłą relację Boga do świata, w której jest On obecny i obdarza stworzenie i człowieka wolnością, miłością, nadzieją i sensem.

W odniesieniu do dialogu nauki i wiary teologia fundamentalna, obok uzasadniania, powinna rozwijać także funkcję apologetyczną. Prowadzony dialog oraz integracja dają chrześcijanom oręż do obrony wiary. Z jednej strony należy bowiem wskazywać na metodologiczne ograniczenia nauk, które nie mogą na podstawie swoich wyników formułować tez dotyczących wymiaru nadprzyrodzonego, z drugiej – umiejętnie konfrontować się z tymi, którzy jednak przekraczają tę granicę, by wykazywać błąd przejścia od fizyki do ontologii. Bez tej obrony wiara będzie wciąż podejrzewana o sprzeczność z nauką, a przez to nie zdoła głębiej wnikać w ludzki życie.

64. Haught, *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, s. 119; Pabjan, *Anatomia konfliktu*, s. 52.

A CREDIBLE IMAGE OF GOD AND THE RELATIONSHIPS BETWEEN FAITH AND SCIENCE.

Summary

The article takes the issue of the image of God in the perspective of the relationships between faith and science. The structure of the article determines the three kinds of relationships between them. The first two are relations of conflict resulting on the one hand from the supremacy of faith over science, on the other - the reduction of faith by science. The third group of relations is the positions of dialogue and integration. Each relationship casts on the image of God. The consequence of the supremacy of faith over the science is the understanding of God as a distant, unknowable, inaccessible to man, and on the other as a tyrant who does not respect the autonomy, freedom and dignity of his creation. In the reduction of faith by science the image of God is twofold. On the one hand, God is reduced to the role of physics premise and assumption of the mechanics of the universe or to the Newtonian Watchmaker, and on the other is by science rejected as an unnecessary assumption. These claims of science are, however, included in the materialistic and atheistical position and going beyond their competences. The positions of dialogue and integration show that not only is no conflict between faith and science, but also that the results of science are the basis for a credible understanding of God's image, which is consistent with his biblical image.

Słowa kluczowe: obraz Boga, obraz świata, dialog, konflikt, nauki przyrodnicze, teologia, teologia fundamentalna

Key words: image of God, image of world, dialogue, conflict, sciences, theology, fundamental theology

BIBLIOGRAFIA

- Bowler P.J., *Monkey trials and gorilla sermons. Evolution and Christianity from Darwin to Intelligent Design*, London 2007.
- Brooke J.H., *Natural Theology*, w: *Science and Religion. A Historical Introduction*, red. G.B. Ferngren, Baltimor 20172, s. 140–153.
- Drees W.B., *Nauka wobec wiary. Spory, debaty, konteksty*, Kraków 2016.
- Dulles A., *The Craft of the Theology. From Symbol to System*, New York 1992.
- Edwards D., *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna*, Kraków 2016.

- Edwards D., *Jak działa Bóg?*, Kraków 2013.
- Euvé F., *Darwin i chrześcijaństwo*, Kraków 2010.
- Galileo Galilei, *Listy kopernikańskie*, Tarnów 2006.
- Gringerich O., *The Copernican Revolution, Science and Religion. A Historical Introduction*, red. G.B. Ferngren, Baltimor 20172, s. 87–99.
- Gingerich O., *Planeta Boga*, Kraków 2016.
- Haught J.F., *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, Kraków 2003.
- Heller M., *Bóg i geometria. Gdy przestrzeń była Bogiem*, Kraków 2016.
- Heller M., *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Kraków 2012².
- Heller M., *Sens życia i sens wszechświata*, Kraków 2014.
- Heller M., *Wpływ myśli chrześcijańskiej na powstanie nauk empirycznych*, w: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości. Lublin 15–17 września 2000*, red. R. Rubinkiewicz, S. Zięba, Lublin 2000, s. 125–131.
- Heller M., Pabjan T., *Stworzenie i początek wszechświata. Teologia-Filozofia-Kosmologia*, Kraków 2013.
- Kasper W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996.
- Lemańska A., *Czy nauki przyrodnicze zagrażają wierze w Boga?*, w: *Relacja nauka – wiara. Nowe ujęcie dawnego problemu*, red. J. Golbiak, M. Hereć, Lublin 2014, s. 113–128.
- Lennox J.C., *Czy nauka pogrzebała Boga?*, Poznań 2018.
- Lohfink G., *Jakie argumenty ma nowy ateizm? Krytyczna dyskusja*, Wrocław 2009.
- McGrath A., *Nauka i religia*, Kraków 2009.
- McGrath A., McGrath J.C., *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, Kraków 2008.
- McMullin E., *Ewolucja i stworzenie*, Kraków 2014.
- Numbers R.L., *O tym, że kreacjonizm jest zjawiskiem wyłącznie amerykańskim*, w: *Wyrok na Galileusza i inne mity o nauce i religii*, red. R.L. Numbers, Warszawa 2010, s. 285–297.
- Numbers R.L., Susalla P.J., *Cosmogonies, Science and Religion. A Historical Introduction*, red. G.B. Ferngren, Baltimor 20172, s. 220–232.
- Pabjan T., *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki*, Kraków 2016.
- Pedersen O., *Dwie Księgi. Z dziejów relacji między nauką a teologią*, red. G.V. Coyne, T. Sierotowicz, Kraków 2016.
- Pedersen O., *Wiara Galileusza*, w: *Sprawa Galileusza, wybór i red. J. Życiński*, Kraków 1991, s. 149–191.

- Polkinghorne J.C., *Nauka i stworzenie. Poszukiwanie zrozumienia*, Kraków 2008.
- Ratiznger J., *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, Kraków 2006.
- Riaza Morales J.M., *Kościół i nauka. Konflikt czy współpraca?*, Kraków 2003.
- Rusecki M., *Czy istnieje konflikt między nauką a religią?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 383-395.
- Rusecki M., *Fideizm*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Kraków–Lublin 2002, s. 397-399.
- Sierotowicz T., *Wprowadzenie*, w: Galileo Galilei, *Listy kopernikańskie*, Tarnów 2006, s. 9-30.
- Vinaty B., *Galileusz i Kopernik*, w: *Sprawa Galileusza*, wybór i red. J. Życiński, Kraków 1991, s. 43–88.
- Weldon S.P., *Science and Religion, Science and Religion. A Historical Introduction*, red. G.B. Ferngren, Baltimor 20172, s. 3–19.
- Życiński J., *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002.
- Życiński J., *Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej*, Lublin 2000.
- Życiński J., *Kontrowersje wokół Galileusza, Sprawa Galileusza*, wybór i red. J. Życiński, Kraków 1991, s. 9–29.
- Życiński J., *Transcendencja i naturalizm*, Kraków 2014.